

ЛБЧ1 27

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ

И М Е Н И
М И К Л У Х О - М А К Л А Я



К Р А Т К И Е
С О О Б Щ Е Н И Я

XXX



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1958

Б. А. ЛИТВИНСКИЙ

О ДРЕВНОСТИ ОДНОГО СРЕДНЕАЗИАТСКОГО ОБЫЧАЯ

Лучший знаток народных верований и обычаев таджиков М. С. Андреев в свое время писал: «Сколько-нибудь полную картину прежних верований, при очень малой разработанности таджикского фольклора, по разбросанным и во многом уже утерянным мелким фрагментам восстановить пока еще невозможно, тем более, что под понятием «домусульманского языческого периода» скрываются в сущности остатки верований целого ряда различных эпох и культур, докатившихся до наших дней в очень запутанных и перемешанных народных представлениях»¹.

С 1925 г., когда было опубликовано это высказывание, исследователями и в их числе самим Андреевым накоплен новый и чрезвычайно обширный материал по народным верованиям и обычаям. Перед читателем открылся целый мир древнетаджикской мифологии, различных верований и обрядов, многие из которых носят чрезвычайно архаический характер и заведомо восходят к эпохам, гораздо более древним, чем время распространения здесь ислама.

Аналитическая работа в плане выявления «хронологических пластов» этих верований является очень сложным делом, однако советские ученые достигли уже в этом направлении значительных успехов. Здесь прежде всего следует упомянуть принадлежащий С. П. Толстову блестящий разбор и интерпретацию ряда верований, поражающий широтой привлеченных материалов и глубиной анализа², а также работы О. А. Сухаревой³, И. С. Брагинского⁴ и др. Вместе с тем все опубликованные работы далеко еще не исчерпывают имеющегося материала. В этой связи нам хотелось бы остановиться на одном обычае, который был распространен у народов Средней Азии до самого недавнего времени, а именно на обычае закапывания послета и связанных с ним обрядах и верованиях.

В Ташкенте, как сообщает А. Л. Троицкая, «по выходе послета [юлдаш] доя закапывает его с ошник⁵, если родился мальчик, и с куклой, если — девочка, в той же комнате в углу или у порога, выбирая места.

¹ М. С. Андреев. По этнографии таджиков. Некоторые сведения. «Таджикистан», кн. I, Сб. статей (Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами). Ташкент, 1925, стр. 171.

² См. целую серию его работ, начиная с «Религии народов Средней Азии». Сб. «Религиозные верования народов СССР», т. I. М.—Л., 1931, «Древний Хорезм». М., 1948.

³ К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. «Труды Ин-та истории и археологии АН УзССР», т. II, 1950. «Пережитки анимизма у равнинных таджиков». Кандидатская диссертация. Рукопись.

⁴ Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, гл. первая и вторая.

⁵ Ошник, альячик — астрагал.

где меньше ступают»⁶. По данным того же исследователя, в Искандере послед закапывают в куче золы, а в Матче — в доме у порога, в том месте, где дверь прикрепляется к косяку. В то время как в Матче послед закапывают всегда, в Искандере и Фальгаре это делают только в тех случаях, когда не живут дети; иногда послед в таких случаях закапывают у срединного столба в доме, а таджики Бухары зарывают послед с четырьмя зернами и двумя ошичками⁷ у ворот дома. Есть также данные о зарывании послета в Шахристане. Известно, что в Самарканде послед зарывается в комнате, обычно у порога⁸. У таджиков Куляба, по словам А. К. Писарчик, послед ребенка закапывали тут же в земляном полу дома, причем сверху через положенную монету с пробитой в ней дырочкой в это место забивали иглоку, которой прокалывали ребенку мочку уха. Описанная мера должна была помешать деву отрыть и съесть послед, что было бы гибельно для матери и ребенка. Дев, по поверью, должен был тотчас после рождения ребенка устремиться на то место, где лежал послед, считая, что здесь должен быть и младенец. Поэтому на место, где был закопан послед, сейчас же клали раскаленный в очаге продолговатый камень. Дев, думая, что это ребенок, давал ему грудь и, обжегшись, с воем убегал⁹.

В Каратегине, по словам М. Рахимова, послед обычно закапывали в каком-нибудь уголке дома или рядом с домом. Если в семье дети умирали, то в тряпку заворачивали жало скорпиона и прокалывали ее медной иглой. Все это клали сверху послета и прокалывали веретеном. Обычно здесь, также, как и в Кулябе, поверх клали горячий камень¹⁰. Есть сведения, что послед закапывали именно в том месте, где женщина рожала. Сообщившая об этом М. Хамиджанова рассказала также, что у гиссарских таджиков послед закапывают во дворе, а если дети у матери раньше умирали, то в помещении¹¹. У узбеков, живущих под Шахрисябзом, как нам рассказала Б. Х. Кармышева, послед закапывают под дувал во дворе. У локайцев же послед закапывают в павоз около дома, причем с последом мальчика кладут альчик, а с последом девочки — зерно пшеницы¹². У бухарских евреев послед вместе с косточкой из ноги барана закапывают у ворот с уличной стороны¹³. С последом связаны у узбеков и таджиков также и другие обычаи (подвешивание его в сосуде на дерево и др.).

Исследователи, писавшие о закапывании послета, часто не ставили вопроса о происхождении и древности этого обычая. Нам кажется, что этот обычай следует сопоставить с широко распространенными в области древнейших земледельческих культур Востока захоронениями под по-

⁶ А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чплля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. Сб. «В. В. Бартольд», Ташкент, 1927, стр. 352.

⁷ А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. По материалам Среднеазиатской экспедиции Академии наук СССР в 1926—1927 гг. СЭ, 1935, № 6, стр. 116 и прим. 3 на стр. 116.

⁸ О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана). Сб. «Иран», III, Л., 1929, стр. 128—131.

⁹ А. К. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 года. «Изв. Таджикского филиала АН СССР», № 15, Сталинабад, 1949, стр. 94.

¹⁰ Личное сообщение М. Рахимова.

¹¹ Личное сообщение М. Хамиджановой.

¹² Сообщение Б. Х. Кармышевой. Ей, а также М. Рахимову и М. Хамиджановой выражаем свою искреннюю признательность.

¹³ З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды среднеазиатских евреев, связанные с материнством и ранним детством. СЭ, 1933, № 3—4, стр. 147—148.

лами, стенами или дверями жилищ¹⁴. Такие же захоронения известны и в европейских культурах расписной керамики¹⁵. В Средней Азии детские захоронения в помещениях были распространены на поселениях анауского типа начиная с Анау I (IV тысячелетие до н. э.), где они обычно производились на «подстилке» из обожженной глины или золы¹⁶.

Если этнографы, писавшие об обычае закапывания послада у среднеазиатских народов, не вскрывали его древнейших корней, то археологи, занимавшиеся анауской культурой, приводили аналогии, обычно очень отдаленные, и совсем не привлекали среднеазиатские этнографические материалы. Между тем архаическая сущность бытующего у среднеазиатских народов обычая и связанных с ним обрядов и верований выступает достаточно отчетливо. Во-первых, здесь мы видим отождествление послада с новорожденным и в связи с этим осуществление ряда мер по охране послада (особенно ярко это прослеживается в обрядах таджиков Куляба и Каратегина). Во-вторых, закапывание послада осмыслялось также как средство, обеспечивающее жизнь и благоденствие новорожденного (Искандер, Фальгар, Гиссар, Каратегин). В-третьих, дабы усилить эту функцию послада, вместе с ним в качестве магического средства, способствующего росту новорожденного, клали зерно или альчик. Аналогичное назначение имело помещение послада в сосуде на дереве. Таким образом проявляется идея плодородия, благоденствия живущего, а также связь захоронения с жилищем, в частности с очагом (закапывание в золу в Искандере)¹⁷.

Несомненно, что в рассмотренном народном обычае и связанных с ним обрядах и верованиях в какой-то мере сохранились и отразились верования древнейшего населения Средней Азии эпохи первобытно-общинного строя. Поэтому дальнейшее собирание этнографических материалов по этому вопросу является одинаково необходимым как для этнографии, так и для археологии.

¹⁴ Литература вопроса очень велика. Укажем лишь, что в соседнем Иране эти захоронения известны уже для эпохи Салк I (см. R. Ghirshman. Iran. From the earliest times to the Islamic conquest. London, 1954, стр. 30).

¹⁵ С. Н. Библиков. Ранне трипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на юго-востоке Европы. МИА СССР, № 38, М.—Л., 1953, стр. 195—199 (здесь же и о более древних свидетельствах захоронений в жилище).

¹⁶ R. P u m p e l l y. Explorations in Turkestan, expedition of 1904, v. I, Washington, 1908, стр. 39; v. II, стр. 491.

¹⁷ Последнее подчеркивает исключительно древний дозорострийский характер этого обычая.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ВЕСТНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ



JOURNAL of ANCIENT HISTORY



4(175)

Октябрь — Ноябрь — Декабрь

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН В 1937 г.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА · 1985

Б. А. Литвинский, Ю. Г. Виноградов,
И. Р. Пичикян

ВОТИВ АТРОСОКА ИЗ ХРАМА ОКСА В СЕВЕРНОЙ БАКТРИИ *

I

Миниатюрная модель каменного постамента с поставленной на него бронзовой фигуркой Силена Марсия, играющего на двустольной флейте, должна, безусловно, считаться наиболее важной для атрибуции храма находкой среди более 5 тыс. вотивных предметов, открытых на Тахти-Сангине (рис. 1)¹. На базе с лицевой стороны вырезана греческая надпись, свидетельствующая о том, что храм был, по всей видимости, посвящен Оксу² — богу реки, на правом берегу которой он и был построен (рис. 2). Как уже упоминалось в отдельных публикациях³ произведений искусства из Тахти-Сангина, крепость с храмом и дворцовым комплексом расположена в самом верховье реки, там, где Вахш, сливаясь с Пянджем, образует Амударью (Кабодиенский район ТаджССР).

Силен Марсий стоит во весь рост на маленьком бронзовом подножии, отлитом вместе с фигуркой (рис. 3, а, б). Оно вмонтировано заливкой свинцом в верхнюю поверхность постамента при помощи выбитого небольшого (17×15 мм) прямоугольного паза глубиной 7—8 мм⁴. В худеньких согнутых

* Первая часть настоящей статьи написана И. Р. Пичикяном, вторая — Ю. Г. Виноградовым, третья — Б. А. Литвинским.

¹ Разведочные работы на городище проводились Б. П. Денике в 1928 г., А. М. Мандельштамом в 1956 г. С 1976 г. планомерные раскопки ведутся Тахтикубадским отрядом (руководитель И. Р. Пичикян) Южнотаджикской археологической экспедиции (начальник Б. А. Литвинский). Культовый заклад № 4, в котором был найден вотив Атросока, не был сброшен в яму, а лежал на полу, занимая по всей площади два последних погонных метра в самом дальнем конце в северной части коридора № 2. Заклад содержал посвященные предметы V—II вв. до н. э.: ножны ахеменидского акинака, глиняную и ганчевую скульптуру IV—III вв. Вотив Атросока — самая поздняя по дате находка — датирует самый ранний по времени и уровню залегания (0,05—0,1 м над материком) культовый заклад № 4, лежащий на первом полу храма (точнее на верхней прослойке самых нижних полов).

² Вотив Атросока был открыт в том же культовом закладе обводного коридора № 2 рядом с ножнами акинака V в. до н. э., см. публикацию: Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Ножны акинака из Бактрии. — ВДИ, 1981, № 3, с. 87 сл.

³ Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Кушанские Эроты. — ВДИ, 1979, № 2, 89 сл.; они же. Новые открытия в Южном Таджикистане. — Вестник АН СССР, 1980, № 7, с. 124 сл.; *idem*. The Temple of the Oxus. — JRAS, 1981, № 2, p. 133—167; *idem*, Découvertes dans un sanctuaire du dieu Oxus de la Bactriane septentrionale. — RA, 1981, № 2, p. 195—216; *idem*. Monuments of Art from the Sanctuary of Oxus (North Bactria). — In: From Hecataeus to Al-Huwarizmi. Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1984, p. 25—83.

⁴ При реставрации фигурка Силена была изъята из постамента и очищена от коррозии зав. лабораторией металла ВНИИР М. С. Шемаханской, которой авторы признательны за постоянные консультации и помощь.

руках Силен держит диавлос — двустольную флейту. Голова его слегка склонена к правому плечу. Большой лысый череп обрамляют длинные волосы. Прическа непосредственно переходит в короткую широкую бороду, моделированную, как и растительность на голове, обобщенно, глубокими короткими насечками. На лбу две морщины: одна глубокая вертикальная, другая короткая горизонтальная — они придают лицу напряженное выражение. Маленькие глаза посажены глубоко. Широкий нос и покрытые густой растительностью щеки раздуты. Громадная голова с заостренными козлиными ушами, широким носом и переломанной переносицей, подчеркнута уродливая пузатая фигура — характерны для облика Силен. Ноги изображены фронтально, несколько геометрично и обобщенно. Левая нога слегка выдвинута вперед. Пальцы рук и ног даны без детализации, свойственной классическому времени. Если рассматривать фигурку в профиль, выпяченный живот и крупная голова сильно выделяются. Плечи непропорционально заужены и лишь слегка выступают за линию головы. Глубокой пробойной от подбородка до пупка отделены друг от друга отвислые груди. Пупок выбит круглым пуансоном. Иконография Силен Марсия в нашем памятнике не лишена гротескной карикатурности. Образ Марсия восходит к излюбленным в позднеклассическое время портретно-карикатурным изображениям Сократа.

Постамент под Силеном Марсием из Тахти-Сангина представляет собой базу типа миниатюрного алтаря (рис. 3, а). Центральный суженный сверху куб вверх и вниз обрамлен выступающими прямыми и косыми полочками. Лицевая часть алтаря зашлифована, остальные обработаны менее тщательно. Детали профилировки также не очень симметричны, не всюду соблюдена толщина. В целом следует отметить нарушение строгости пропорций и геометризацию форм⁵.

Как показали раскопки, прямо у входа, в преддверии (пронаос или айван) храма Окса стоял монументальный алтарь, имевший ту же форму и профилировку и те же, но более строго выдержанные пропорции. Скорее всего алтарь-постамент Атросока был сделан как уменьшенная копия с монументального алтаря храма. Случайное совпадение, на наш взгляд, совершенно исключено. Монументальный алтарь был поставлен на материки, т. е. в самом начале функционирования храма, в конце IV—III в. до н. э. Форма подобных алтарей, возникших в Греции и Малой Азии во времена раннего эллинизма, была широко распространена и на периферии античного мира, в частности в Причерноморье. Эта форма сначала сосуществует с приземистыми и вытянутыми параллелограммными формами, а затем их сменяет⁶.

Первоначальная наша атрибуция фигурки, стоящей на постаменте, как Силен Марсия подтверждается изучением семантики этого божества и исконной его связи с водной стихией. Силен Марсий занимал во фригийской, а затем и в олимпийской легендарной иерархии не очень высокое место, по происхождению он — малоазийское божество одного из золотых притоков самой известной в Малой Азии реки Меандра (речного бога, отца Марсия). Прославлен Марсий и игрой на флейтах (Diod., III, 58).

Поскольку доныне ни в отечественной, ни в зарубежной литературе нет сколько-нибудь полных данных по интересующей нас теме, попытаем-

⁵ Постамент выбит из мелкозернистого белого мраморовидного известняка. Высота постаментов 90, размеры поверхности 57 × 72, нижней — 60 × 67, высота нижней и верхней профилированных частей — 24, центрального куба — 40 мм. Высота бронзовой фигурки Силен 68 мм.

⁶ Наиболее полная типология греческих алтарей дана: Yavis G. Greek Altars. Origin and Typology. St. Louis, 1949. См. также: Пичилян И. Р. Малая Азия — Северное Причерноморье. Античные традиции и влияния. М., 1984, с. 198—206; Jacob-Felsch M. Die Entwicklung griechischer Statuenbasen und die Aufstellung der Statuen. Waldassen, 1969.

ся на основе литературных и изобразительных источников воссоздать картину развития мифов о Силене Марсии как о божестве реки.

Греки, как это справедливо указано О. Йессеном, разносторонне преобразовали, обогатили и расширили фригийские сказания о Марсии⁷, придав речному божеству облик Силена (Herod., VII, 26; Paus., I, 23, 5; I, 24, 1; II, 7, 9; X, 30, 9), непревзойденного мастера и учителя-флейтиста (Plat., Symp. 215 a — e; Ovid., ex Pont. III, 40). У фригийских племен это речное божество было связано с культом Кибелы. После эолийской и ионийской колонизации Малой Азии (XI—X вв.) мифы о Марсии и Меандре, связанные с бурными потоками рек и растущим у их берегов тростником, обогащаются настолько, что первоначальная сущность Марсия затмевается анекдотичными и беллетризованными трактовками.

Ручьи и реки, посвященные Марсию, известны в различных местах Малой Азии (в Лидии — FGH, 4, 629, в Карии — Herod., V, 118) и в других областях: в Сирии (Plin., NH, V, 8; Polyb., V, 45, 8—10), в Коммагене (Plin., NH, V, 86), в Ваврии (Herod., V, 118). Геродот (V, 118), рассказывая о карийском сопротивлении персам, говорит, что карийцы стали собираться у «Белых столбов» на реке Марсии, текущем из области Идриды и впадающем в Меандр. В другом месте (VII, 26) Геродот называет вместо Марсия приток Катарракт, берущий начало посреди самой рыночной площади Келен. В этом городе, пишет Геродот, висит кожа Марсия, содранная с него, по фригийскому преданию, Аполлоном и повешенная здесь. Очень примечательно для нашего исследования и богатство берегов Марсия золотом, золотоносным песком, которого так много и на берегах Окса. У других авторов прямо, а у Геродота косвенно это изложено в рассказе о келенянина Пифии, лидийце по происхождению, предлагавшем Ксерксу около четырех миллионов золотых дариков для войны с Грецией (VII, 27, 29). О реке Марсии упоминает и Ксенофонт (Anab. I, 2, 8); он же (VI, 1, 10) сообщает о культе Кибелы, справляемом персами под звуки флейты и удары щитов друг о друга.

Построенная Антиохом Сотером рядом с Келенами Апамея — второй после Эфеса торговый центр Азии, — по словам Страбона (XII, 8, 15), расположена при устье протекающей через середину города реки Марсий: «Бурным и стремительным потоком эта река низвергается в предместье и здесь сливается с Меандром... Здесь его (т. е. Меандра) течение становится столь извилистым, что от этого всякие извилины называются „меандрами“. Над Келенами находится также озеро, где растет тростник, годный для мундштуков флейт. Из этого озера вытекают источники обеих рек: Марсия и Меандра». Буквально то же о реке Марсии пишет Курций Руф (III, 2), добавляя при этом, что «цвет ее воды, подобный цвету спокойного моря, дал основание для поэтического вымысла, будто нимфы, полюбившие эту реку, пребывают на этой скале». Павсаний (X, 30, 9) передает легенду келенских фригийцев о том, что название реки «Марсий» произошло от знаменитого некогда флейтиста, который первым изобрел игру на флейте, известную под именем «метроон». «Келеняне говорят еще, что и галатов они прогнали только благодаря Марсию, который помог им против варваров водой и звуками флейт».

Интересно и то, что благодаря злополучному Мидасу река Марсий в своих истоках, по словам Овидия, «и ныне еще, получив златоносное древнее семя, блестит влажными золотом комьями» (Ovid., Metam. XI, 114 sq.).

Силен Марсий был скорее богом рек и водных потоков, иногда пещер, в отличие от лесных и пастушеских божеств Сатиров и Пана, как это отчетливо видно у Каллистрата в «Описании статуй» (I. Сатир). Хотя, по Павсанию, Силены — смертный род, тем не менее им поклоняются в храмах. Из того же Павсания следует, что Силену поклонялись и в других

⁷ Jessen O. Marsyas. — RML, II, 2, Sp. 2439.

храмах, посвященных — в Элиде, Мантинее — другому божеству (VI, 24,8). По-видимому, Павсаний придерживается установившейся версии о происхождении Силенов. По его словам, «Силенами называют старых сатиров» (I, 23, 6). В «Метаморфозах» Овидия (VI, 393—396) оплакивающие Марсия сатиры названы его братьями. Плачущие, «будто по Марсию», братья-сатиры описаны Филостратом в одной из «Картин» (3. Марсий).

В эволюции мифологических сюжетов о Марсии постоянно прослеживается устойчивость его первоначальной функции как речного божества, изготовителя флейт из речного тростника и мастерского исполнителя на этом изобретенном им самим фригийском инструменте. Наиболее раннему, безусловно доэллиническому, пласту в эволюции мифов о Силене Марсии принадлежит легенда о причастности его к культу Кибелы⁸. Марсий с его двустольной флейтой — неперемный аккомпаниатор экстатического культа Великой матери богов — фригийской богини Кибелы. Силен через Кибелу и куретов связывался в преданиях сначала с подземными темными силами — хтоническими божествами кабирами⁹, а низвергающиеся в бездну потоки реки давали повод связывать его с легендами о смерти.

В свите Кибелы Марсий вступает в общение с Дионисом (Кибела и куреты были связаны с мифом о воспитании Диониса, а Марсий изображался в скульптуре с младенцем Дионисом на руках)¹⁰ сначала как его воспитатель, а затем как главный незаменимый персонаж в вакхических (дионисийских) мистериях. Правда, на изображениях к неизменным флейтам — первоначально единственному атрибуту этого речного божества — и к лысому черепу, его отличительной особенности, прибавляются новые атрибуты: плющевый венок, фиала с бурдюком (шкуру пантеры Марсий присвоил, по-видимому, раньше в бытность свою покровителем горных ручьев; ее семантика, как и содранная с него шкура, связывается с горными ручьями и стекающими со скал водами¹¹). Необязательные атрибуты — козлиные уши и короткий хвост — были приданы Марсию за его связь с сатирами и пастушескими фригийскими племенами.

В период возникновения ионийских городов в Малой Азии, одним из главных божеств которых была Афина, миф о Марсии, придавшем тон, гармонию и благозвучность флейтам, обретает новую форму: возникает предание об отрицании достоинств народного фригийского инструмента Афиной. Мифы об Афине и Марсии, на наш взгляд, отражают непримлемость и чуждость этого инструмента в тесных полисных стенах ионийских городов с их элитарной структурой и всепобеждающим духом полисного искусства¹², дававшего первые быстро крепнувшие ростки. Правда, в хронологии и локализации этого мифа есть и разные версии: по одной из них город был основан вскоре и неподалеку от места спора (точнее выброшенных на берег флейт Марсия)¹³. Для нас важна развязка: брошенные в воду флейты вновь волшебным образом выносятся на берег реки в разных близких и отдаленных местах (Paus., II, 7, 9).

⁸ Ibid., Sp. 2445.

⁹ Лосев А. Ф. Куреты. — В кн.: Мифы народов мира. Т. I—II. М., 1982 (далее — МНМ), т. II, с. 29.

¹⁰ Fuchs W. Die Skulptur der Griechen. München, 1969, № 401.

¹¹ Jessen. Op. cit., Sp. 2445.

¹² Cook J. M. Greeks in Ionia and the East. L., 1962, p. 28.

¹³ Jessen. Op. cit., Sp. 2442. О. Йессен сомневается, и не зря, в реальности раннего происхождения этого мифа вследствие обычного для эллинических городов желания связать место основания города с легендой о происхождении божества или с божественным предначертанием (оракулом было предписано вечное процветание города). Там же рассматривается легенда о том, что Марсий был мудрецом времени похода аргонавтов (т. е. до основания Келен), потерявшим рассудок во время отправления мистерии, бросившимся в реку, которая стала впоследствии носить его имя. Эта поздняя версия скорее отражает хтонико-экстатические черты божества Марсия и его связи с культом Кибелы и кабиров.

Еще в свите Кибелы и Диониса Марсий вступает в состязания с Аполлоном. Фригийское божество вод — непревзойденный, по мнению местного элита (его поддерживает легендарный фригийский царь Мидас, отдающий ему предпочтение), музыкант — не выдерживает соперничества с эллинским предводителем девяти Муз Аполлоном, вторым после Афины божеством ионийских городов. Победителем становится Аполлон с его благозвучной лирой — олицетворением того же культурного духа полисов¹⁴. Связь спора Аполлона и Марсия с водной стихией нашла отражение и в «Метаморфозах» Овидия (VI, 383—400). Если в литературной традиции удастся проследить ясную линию непосредственной связи Силена Марсия с водной стихией, то в изобразительных источниках наибольшее развитие получили поздние второстепенные мифы, более эффективные для иллюстрирования. Они, по представлениям современных исследователей античной мифологии, полностью заслонили первоначальную мифологическую сущность Марсия как божества реки. Мы не будем подробно останавливаться на излюбленных в вазописи, живописи, скульптуре и мелкой пластике бесчисленных изображениях Силена Марсия в свите Диониса, в споре с Афиной и Аполлоном. Остановимся лишь на его иконографии.

Особое значение для атрибуции Марсия имеют источники, где надписью засвидетельствовано его имя. Большинство из них собрано О. Йессеном¹⁵. Они показывают, что для различения Силена Марсия среди других силенов и сатиров — спутников Диониса — требовалась особая надпись. Так, на одном скарабее четыре сатира слушают Силена, играющего на флейте. Над ним надпись ΜΑΡΣΥΑΣ. На кратере из Лувра с изображением Диониса, возвращающегося в сопровождении сатиров на Олимп, играющий на флейте Марсий также обозначен подписью. То же мы видим и на кратере Карлсруэ № 3¹⁶. На краснофигурном луканском скифосе Марсий, беседующий с Афиной, изображен бородатым и некрасивым мужчиной лет 40—50 с залысинами над мощным лбом, с прогнутым носом, со страстно раздутыми ноздрями. Над Марсием сигнатура ΜΑΡΣ(ΥΑΣ)¹⁷.

Особую информативную группу представляет нумизматический материал. Начиная с середины IV в. до н. э. и вплоть до конца эллинистического периода (а в некоторых римских провинциях вплоть до императорского времени) речные божества Ахелой, Лик, Борисфен, Пантикап, Меандр и Марсий изображаются в виде протомы или головы бородатого человека с зооморфными чертами (Ахелой и его группа, количественно наибольшая), рогами и козлиным ухом. Быка с человеческой бородатой головой нумизматы идентифицируют с водным потоком, отталкиваясь от вариантов на сериях Ахелоя¹⁸. Обычно это все же бородатая мужская голова (не всегда с рогами и козлиным ухом) или голова юноши (чаще всего с небольшими рожками).

Образ Ахелоя, сына Океана и Тефии, старшего из 3 тыс. речных божеств¹⁹, принявшего в схватке с Гераклом облик быка или чудовища с человеческой рогатой головой, по-видимому, оказал сильное влияние на иконографию всех речных божеств. В соперничестве с Гераклом из-за Деяниры, окончившемся поражением Ахелоя (Геракл сломал его рога),

¹⁴ Примечательно, что по некоторым версиям судьями спора выступают речные божества (Меандр и Тмол) или Мидас, связываемый с золотоносностью этих рек. Обращаем внимание на то, что все эти реки — Марсий, Тмол, Меандр — обладают не только золотоносным песком, но и на берегах их растет тростник, пригодный для изготовления флейт (*Herod.*, VII, 26; *Xen.*, *Anab.* I, 11, 8; *Arist.*, *Pol.* V, 8, 6; *Apollod.*, I, 4, 2; *Ovid.*, *Metam.* X, 154—190).

¹⁵ *Jessen.* *Op. cit.*, Sp. 2453—2460.

¹⁶ *Ibid.*, Sp. 2459.

¹⁷ *Лоцев А. Ф.* Марсий. — МНМ, с. 120.

¹⁸ *Imhoof-Blumer F.* Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen. — *Revue suisse de numismatique* (Schweizerische numismatische Rundschau). T. XXIII, Genève, 1923, S. 173; Ахелой идентифицируется по метапонтийской серии с легендой ΑΧΕΛΟΙΟ ΑΕΘΛΟΝ (S. 116, 180, Taf. I, № 17).

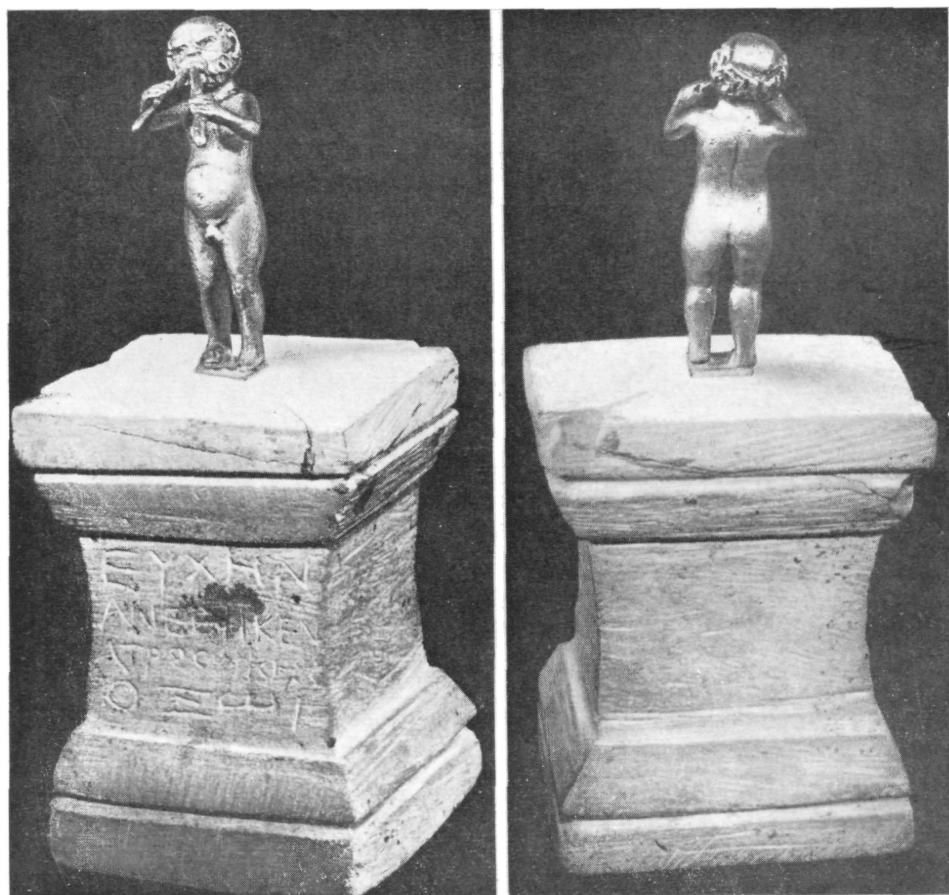
¹⁹ *Stoll H. W.* Acheloos. — RML, I, 1, Sp. 6—9.



Рис. 1. Вотив Атросока, первая половина II в. до н. э.



Рис. 2. Посвятительная надпись на вогиве Агросока



a

Рис. 3. Бронзовая фигурка Силена Марсия на постаменте: *a* — обильный вид;

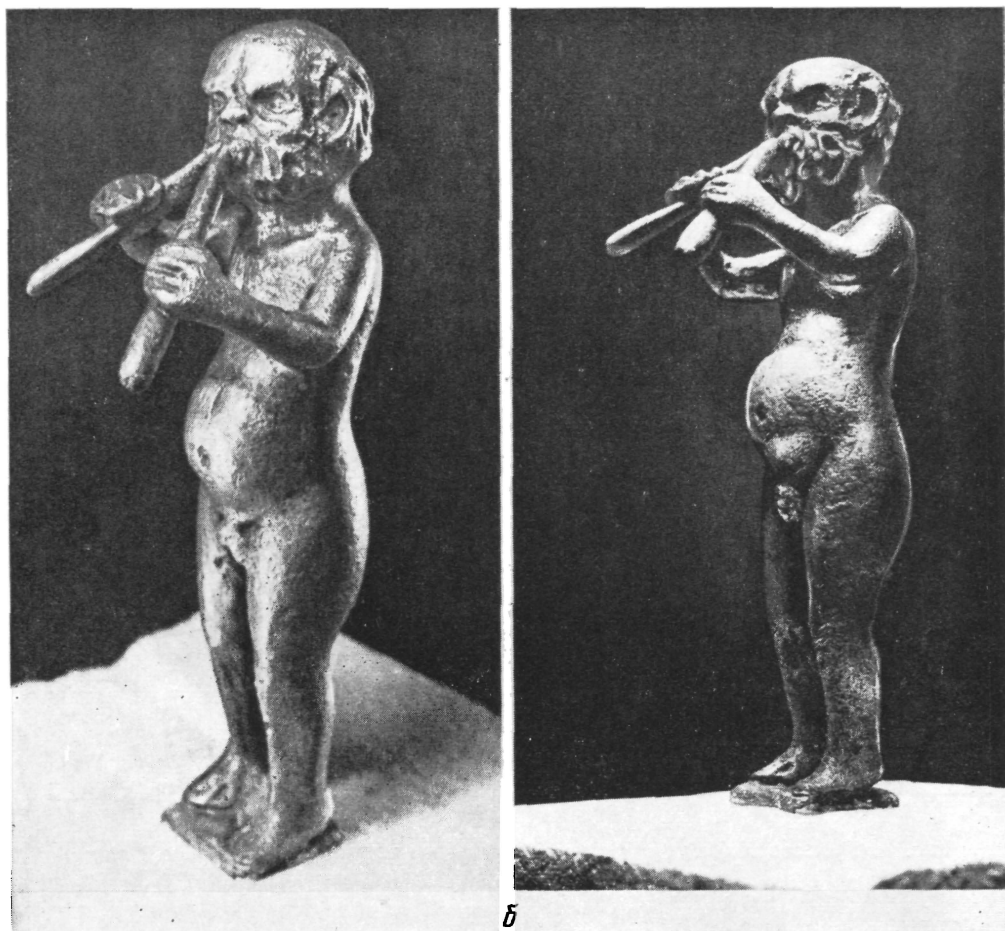


Рис. 3, б — деталь

был создан еще один общий для речных божеств атрибут — рог Ахелоя, который наяды наполнили цветами и фруктами — рог изобилия.

Множество изображений Ахелоя, могущественного речного бога и других речных божеств, по облику близких Силену Марсию, собрано в каталоге Ф. Имхоф-Блумера²⁰. Среди других в этой галерее изображений речных божеств, похожих друг на друга как близкие родственники, примечательны штампы с Борисфеном²¹, Тирасом²², Истром²³ (Пантикапа нет). Это бородатые речные божества с рожками. В этом контексте особенно интересны изображения Силена Марсия. На монетах римского времени, где на маленьких монетных кружках разворачиваются целые картины, Силен Марсий воспроизводится с неизменным своим атрибутом — флейтами, за ним бурлит речной поток. Силен Марсий, как и Меандр на монетах Апамеи, представлен возлежащим наподобие Ахелоя, но изображения Меандра для отличия сопровождаются надписями: ΜΑΙΑΝΔΡΟΣ²⁴, а над изображением первого с двумя флейтами — ΜΑΡΣΥΑΣ²⁵. На реверсе монеты № 352 возлежащий речной бог, держащий в обеих руках по флейте, за ним бурлящий речной поток — это Марсий, хотя и без сопровождающей надписи. На монете № 354 Силен Марсий изображен сидящим вправо в скальном гроте, в правой руке он держит рог изобилия (связь с Ахелоем — рог, наполненный цветами и фруктами), в левой опущенной руке две флейты, за ним бурный речной поток, над ним три ящичка и надписи: ΚΙΒΩΤΟΙ — «ларцы» и ΑΠΑΜΕΩΝ ΜΑΡΣΥΑΣ²⁶. На следующей монете также апамейского чекана — тоже изображение Силена Марсия, но без грота, из двух сосудов вытекают два речных потока один над другим²⁷.

На последней из приведенных Ф. Имхоф-Блумером монет, самой интересной, апамейские резчики штампов изобразили культовую статую Артемиды Эфесской в окружении четырех фигур, каждая из которых снабжена сопроводительной надписью: ΜΑΡ(ΣΥΑΣ), ΜΑΙ(ΑΝΔΡΟΣ)? ΘΕΡ(ΜΑ), ΟΡ(ΕΙΑΣ)²⁸.

Суммируя данные нумизматики, можно прийти к определенным выводам: 1) определяющим атрибутом в иконографии Марсия в античном изобразительном искусстве всегда были флейты; 2) Силен Марсий изображался чаще всего стариком с бородой и лысым черепом; 3) для Силена Марсия козлиные уши, короткий хвост, шкура пантеры — необязательные атрибуты; 4) в качестве речного божества Силен Марсий выступает всегда с флейтами, иногда их дополняют изображения водного потока, а также название реки, которую он изображает. На монетах Апамеи Марсий отождествляется с одноименной ему рекой.

Дополнительные данные дает нам рассмотрение нумизматики Причерноморья, отсутствующее у Ф. Имхоф-Блумера. А. И. Зограф, рассматривая появление на монетах Пантикапея во втором десятилетии IV в. до н. э. мужской бородатой головы, видит в этих изображениях силенов и сатиров²⁹, замечая, что наименование «Пан», установившееся сначала, неправильно, о чем свидетельствуют неоднократные замечания нумизматов. М. И. Ростовцев видел в пантикапейских силенах фракийское божество производительных сил природы, родственного фракийскому Дионису³⁰. Называя бородатых силенами, безбородых сатирами, он утвердил

²⁰ *Imhoof-Blumer. Op. cit., Taf. I—IV, № 5—10.*

²¹ *Ibid., S. 216, 218, № 107, Taf. IV, № 5.*

²² *Ibid., S. 218, № 108, 109, Taf. IV, № 6, 7.*

²³ *Ibid., S. 218, № 110.*

²⁴ *Ibid., S. 314, № 351, Taf. XI, № 17.*

²⁵ *Ibid., S. 314, № 352, Taf. XI, № 18, 20, 21.*

²⁶ *Ibid., S. 315, № 354, Taf. XI, № 20, 21.*

²⁷ *Ibid., S. 315, № 355, Taf. XI, № 22.*

²⁸ *Ibid., S. 316, № 356, Taf. XI, № 23. См. также SNG, Aulock, № 3508; Franke P. R. Kleinasien zur Römerzeit. Griechisches Leben im Spiegel der Münzen. München, 1968, S. 51, № 200.*

²⁹ Зограф А. И. Античные монеты. — МИА, 1951, № 16, с. 171 сл.

³⁰ Там же. Эта атрибуция М. И. Ростовцева дается А. И. Зографом без ссылки.

правильную, закрепившуюся в нашей литературе терминологию, связывая их с какой-то местной традицией, следов которой скудное литературное предание не сохранило³¹. Параллелизм двух аспектов этого божества, юного безбородого и старческого бородатого, по мнению А. Н. Зографа, заслуживает рассмотрения в связи с фракийским культом кабиров, широко распространенным в Причерноморье, или с диморфностью Диониса³². Головы силенов последующих серий действительно украшены плющем. Однако мы считаем, что поскольку ни в молодом, ни в старом мужчине никто не усматривает изображение Диониса, на пантикапейских монетах отчетливо проявлена диморфность Силена (молодой — сатир, старый — Силен), а вовсе не Диониса, как это, видимо, считал и М. И. Ростовцев.

Подтверждение нашей мысли о связи изображаемого божества с водной стихией мы находим только у В. Д. Блаватского, правда, по другому случаю, отметившего, что «...такой обычай называть эллинское поселение, впервые основываемое на берегу крупной водной артерии или недалеко от нее, едва ли не был правилом у греческих колонистов, приходивших на берега Понта. Так, Истрия получила свое наименование по расположенному наподолеку устью Истра (Ps.-Scymn., 767—768), Тира (Herod., IV, 51; Strabo, VII, 3, 16) — по одноименной реке, в низовье которой она находится»³³ и т. д. Приведенные В. Д. Блаватским прямые сведения Стефана Византийского о Пантикапее и Танаисе можно дополнить и известиями о Фасисе, чтобы картина стала полной (SC, I, 1, с. 264, 266, 268).

Поскольку флейты на пантикапейских изображениях отсутствуют (т. е. именного атрибута Силена Марсия нет), следует присоединиться к принятому нумизматами определению и называть Силенами бородатых старцев, а молодых безбородых — сатирами. Однако связь этих изображений с божествами водной стихии, на наш взгляд, несомненна и прослеживается в полиморфных изображениях главного речного божества Ахелоя, собранных Ф. Имхоф-Блумером³⁴. Бородатый, наделенный «карикатурными чертами»³⁵ — старик — это Пантикап — божество соименной реки, изображенный в виде Силена (старого сатира) с громадным ухом — чертой Ахелоя — один из трех тысяч его братьев.

Вопрос о датировке нашей фигурки Силена сложен и не поддается точному решению, ведь не только мелкая бронзовая пластика, но даже и крупные мраморные скульптуры эллинистического времени датируются очень суммарно — III—II вв. до н. э.

По стилю изображения нашему Силену наиболее близки аналогии, восходящие к гротескной школе V—IV вв. до н. э. Так, статуэтку Пана, родственного нашему Марсию, К. А. Нойгебауэр датирует второй половиной IV в. до н. э.³⁶ Близкую тахти-сангинской статуэтку можно отыскать в Музее Бостона, она датируется IV в. до н. э.³⁷ В трактовке деталей обе имеют одинаковую степень обобщенности. Однако у нашей сильнее нарушены пропорции: слишком большая голова, фигура более пузатая. Составители каталога относят свою фигурку к аргивской школе Поликлета: «точнее между Поликлетом и декадансом группы Праксителя»³⁸. Велико сходство тахти-сангинского Силена и головы Сократа, опубликованной в том же каталоге³⁹.

³¹ Ростовцев М. И. Эллинизм и иранство на Юге России. Пг., 1918, с. 117.

³² Зограф. Ук. соч., с. 171.

³³ Блаватский В. Д. Пантикапей. М., 1964, с. 18—20.

³⁴ Imhoof-Blumer. Op. cit., Taf. I—III.

³⁵ Зограф. Ук. соч., с. 171 сл.

³⁶ Neugebauer K. A. Die griechischen Bronzen der klassischen Zeit und des Hellenismus. B., 1951, S. 66, № 61.

³⁷ Ghase G. H. Greek, Etruscan and Roman Art. The Classical Collections of the Museum of Fine Arts. Boston, 1963, № 113.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., № 156.

Статуарные позы, близкие позы тахти-сангинского Марсия, наблюдаются у фигурок из коллекции Бостонского Музея, ошибочно названных Панами. Однако играющие на флейтах божества мало похожи на Силена из Тахти-Сангина ⁴⁰. Очень похож, хотя и более раннего времени, Силен из Собрания Кассельского музея — № 23. Тело с округлыми мышцами передано с той же обобщенностью. Хотя живот у кассельского Силена менее выпячен, но в укороченных пропорциях и в изображении проглядывается явная гротескность, что сближает его с Марсием из храма Окса ⁴¹. Столь же близко по стилю изображение Ласа, бронзовая статуэтка которого хранится в том же музее ⁴².

Силен, скопированный в римское время с оригинала раннеэллинистического времени «усложненного направления», также имеет близкое сходство с тахти-сангинским ⁴³. Хотя лицо этого Силена более стерто, однако моделировка бороды и прически вокруг лысого черепа очень близки по трактовке растрепанной шевелюре нашего Силена Марсия. Отличие в том, что кассельский Силен стоит с поднятой правой рукой, живот более подтянут, он с небольшим хвостом. Аналогия из Патр IV в. до н. э., приведенная М. Бибер, не очень удачна ⁴⁴.

Несколько более поздней, чем Силен из храма Окса, выглядит группа «дионисиаков», состоящая из отдельных статуэток александрийской школы ваяния, составляющих, несомненно, единую культовую сцену оргиастических танцев. Менада изображена с бубном, Силен с двойной флейтой. Однозначная атрибуция «дионисиаков», предложенная Ж. Шарбонно, выглядит не очень убедительной, — фигурки в равной степени могли иллюстрировать и танцы культа Кибелы. Скульптурки близки по стилю и времени изготовления тахти-сангинскому Марсию (II в. до н. э.), но александрийский Силен изображен чуть более молодым. На его плечах шкура, повязанная узлом, сзади хвостик. Схожи лысины, бороды и округлые животы ⁴⁵.

Стилистически самую близкую аналогию тахти-сангинскому Марсию мы нашли в коллекции Британского музея — Марсий № 468 ⁴⁶. В руках он держит две флейты. У него козлиные уши. Уолтерс находит в нем сходство с изображением Марсия на монетах Апамен во Фригии (эта аналогия нам неизвестна) ⁴⁷. К сожалению, Силены и Марсии, раздельно опубликованные в каталоге, не имеют точных дат. Судя по хронологическому распределению, эти фигурки должны датироваться эллинистическим временем ⁴⁸.

Статуэтки из бронзы римского периода ⁴⁹ сильно отличаются от тахти-сангинской грубостью и большей обобщенностью, более жесткой передачей деталей, выполненных менее умело, резкой углубленной светотеневой

⁴⁰ Ibid., p. 27, № 27; Comstock M., Vermeule C. Greek, Etruscan and Roman Bronzes in the Museum of Fine Arts. Boston, 1971, p. 73, № 75.

⁴¹ Höckman U. Antike Bronzen. Kassel, 1972, № 23.

⁴² Ibid., № 55.

⁴³ Bieber M. Die antiken Skulpturen und Bronzen des Königl. Museum Fridericum in Cassel. Marburg, 1915, № 171.

⁴⁴ Cp.: Walters H. B. Select Bronzes, Greek, Roman and Etruscan. Department of Antiquities. British Museum. L., 1915, № 269.

⁴⁵ Charbonneau J. Les bronzes grecs. P., 1958, Pl. XXX; Charbonneau J., Martin R., Villard S. Grèce hellénistique (330—50 avant J. C.). P., 1970, p. 315—316, Pl. 346.

⁴⁶ Walters. Op. cit., № 468, p. 65.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ В переизданном каталоге Уолтерса (op. cit.) также нет хронологических уточнений. Последующие издания этого материала нам неизвестны.

⁴⁹ Наиболее схож с нашим Марсием Силен с гроздьем винограда в поднятой руке, найденный в Геркулануме (№ 377). По композиции близок Силен с выпяченным животом (№ 409), но он выполнен как аппликация. Другие тридцать Силенов из Национальной Библиотеки в Париже (№ 376, 378—408) менее похожи — Babelon E., Blanchet J. A. Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale. P., 1895, p. 168, № 376—409.

трактовкой. Да и качество бронзы для изготовления малой пластики и посуды стало хуже: больше раковин, менее тщательная последующая доработка и шлифовка ⁵⁰.

Приведенные аналогии и сопоставительный анализ статуэтки Силена Марсия показали, что ее нельзя датировать более точно, чем III—II вв. до н. э. Для этого времени статуэтку на постаменте из храма Окса отличает тщательная и высокохудожественная самобытная манера исполнения. Связь этой фигурки с посвященной надписью речному божеству Оксу в результате анализа семантики подобных изображений несомненна. После работы над этим небольшим и, казалось бы, не заслуживающим столь пристального внимания сюжетом стала отчетливо выявляться необходимость более осторожной и внимательной атрибуции открываемых в Бактрии произведений искусства.

Идея отождествления бога реки Окса с Марсием могла появиться в первую очередь у жителей Малой Азии: ионийских греков, в том числе милетян, лидийцев, ликийцев (Curt., VII, 5, 29; VI, 6, 35; VII, 10, 11—12), контингенты которых упоминаются античными авторами неоднократно в составе войск Александра Македонского и в пополнениях, пришедших в Среднюю Азию накануне похода Александра в Индию.

В эллинистический период греки-ионийцы из Малой Азии переселялись в Бактрию и Согдиану. Пока еще нельзя говорить о вторичных волнах колонизационного процесса периода эллинизации Бактрии, но отдельных разрозненных фактов собрано много ⁵¹. В этой связи существен один важный исторический факт, одновременный надписи Атросока. Антиох III, выигравший битву с Эвтидемом, но потерявший от удара копьем несколько зубов, на переговоры с Эвтидемом посылает Телейя. Выбор парламентаря был сделан не случайно: он, как и Эвтидем, был гражданином города Магнесии (Polyb., XI, 34, 1—11). Надежды Антиоха оправдались: мир был заключен. Для нас существенно, что во главе Бактрии стоял уроженец Магнесии — Эвтидем. В данном случае не имеет значения, какая из Магнесий (на Меандре или Герме) была родиной бактрийского царя: это соседние города Малой Азии ⁵². Важно, что Эвтидем был малоазийского происхождения и, узурпировав власть, по-видимому, со своими сподвижниками, успешно правил Бактрией, опираясь на поддержку бактрийской знати ⁵³. Это позволяет считать, что волны переселенцев из Малой Азии в Бактрию не прекращались и в эллинистическое время. О том же свидетельствуют произведения искусства, выполненные в Бактрии, но в малоазийских традициях.

Возможной причиной отождествления речных божеств Окса и Марсия было сходство в золотоносности рек, низвержении их вод под землю и наличии на их берегах пригодного для изготовления флейт тростника (используемого на эти цели и в настоящее время). Особенно должна была поразить греков золотоносность рек Окса и Политимнета-Зеравшана (Золотоносного). Слова Овидия о мелких блестях золотоносного песка до сих пор вспоминаются на берегу около храма Окса. Самый примитивный сбор золотых крупинок методом «золотого руна», как свидетельство-вал Д. Н. Логофет, применялся неподалеку от храма еще в начале этого века ⁵⁴. Описание Окса у Полибия (X, 48, 3—7) почти в точности соответствует рассказам о реке Марсий у Страбона (XII, 8, 15), Курция Руфа (III, 2) и других названных выше авторов.

⁵⁰ Menzel H. Römische Bronzen aus Deutschland. T. I, II. Mainz am Rein. 1960, 1966; Rolland H. Bronzes antiques de Haut Provence. P., 1965; Boube-Piccolt Ch. Les bronzes antiques du Maroc. V. I—III. Rabat, 1975, 1980.

⁵¹ Tarn W. The Greeks in Bactria and India. Cambr., 1951, p. 3—33.

⁵² Ibid., p. 74; Narain A. K. The Indo-Greeks. Oxf., 1957, p. 17.

⁵³ Tarn. Op. cit., p. 125.

⁵⁴ Логофет Д. Н. На границах Средней Азии. Путевые очерки в трех книгах. Кн. 3. СПб., 1909, с. 57. Д. Н. Логофет считал, что разработку золотых россыпей начинали тут еще греки.

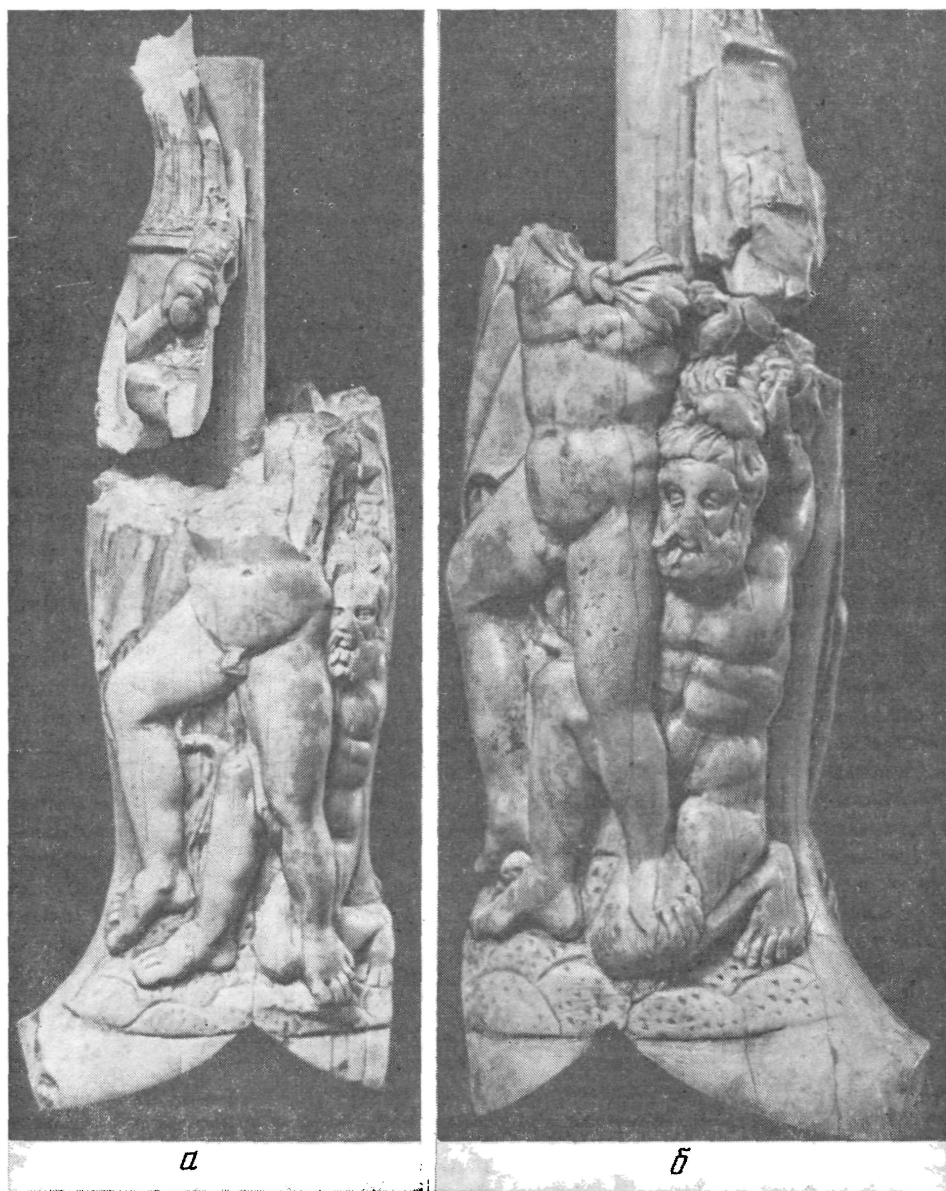


Рис. 4 а, б. Рукоять меча с изображением борьбы Геракла и Ахелоя. Конец IV—III в. до н. э., слоновая кость

Заслуживают внимания и иные свидетельства о культе речного божества, найденные в храме Окса. Только в одном из коридоров (№ 6) было открыто более 40 костяных звеньев от сложносоставных флейт. Такое количество флейт необычно для греческих и тем более восточных храмов и вряд ли случайно. Посвящение флейт в храм Окса, несомненно, связано с отправлением культа, сопровождавшимся игрой на флейтах.

Култ речного божества в облике Силена был известен и другим, более ранним, чем Атросок, дедикантам храма. Это показывает уникальный для античного времени дважды повторяющийся рельеф с совершенно одинаковым изображением борьбы Геракла с Силоном (Ахелоем) на рукояти из слоновой кости греческого меча — ксифоса, — найденного в том же ко-

ридоре, что и вотив Атросока. Теперь правильное понимание семантики этого памятника в сильной степени выяснилось, хотя подобные изображения крайне редки (рис. 4, а, б).

II

На фасовой плоской грани миниатюрного постамента статуэтки вырезаны четыре строки надписи на греческом языке, читаемые без труда (рис. 3):

Εὐχῆν	По обету
ἀνέδθηκεν	Атросок
Ἀτροσώκῃς	посвятил
Ὁξωί	Оксу

Надпись не вырезана резцом, а процарапана в мягком известняке, что сближает ее по технике исполнения не с лапидарными надписями, а скорее с граффити на керамике. Тем не менее буквы выполнены достаточно тщательно, хотя и без предварительной разлиновки; во всей манере резчика заметно явное стремление к монументальности (см. ниже). Буквы в разных строках имеют неодинаковые размеры и неодинаковую плотность. В сткк. 1, 2 и 4 средняя высота их равняется 7 мм, в стк. 3—5 мм, *омикрон*, первая *сигма* и *омега* — 4 мм. В этой строке соответственно наблюдается наибольшая плотность букв, которая разрежается в стк. 2, еще более — в стк. 1 и достигает максимальной степени разреженности в последней строке. Оба отмеченных явления были вызваны необходимостью вместить в заранее заданное поле неодинаковые по количеству букв лексемы, соответственно: стк. 1—5 букв, 2—8 букв, 3—9 букв, 4—4 буквы. При этом расстояния между строками практически выдержаны по ширине 3—4 мм, достаточной для того, чтобы создать эффект просторной композиции надписи, характерной для большинства эпиграфических памятников данного региона, приводимых ниже ⁵⁵.

Орфография надписи, выдержанная в нормах койна, безупречна. Единственную претензию, казалось бы, можно предъявить написанию имени божества Окса, форму которого большинство современных справочных изданий и лексиконов дает через начальную *омегу* — Ὡξωί ⁵⁶. Естественнее всего было бы отнести подобную фонетическую передачу за счет утери гласными своего количества в позднеэллинистическую и особенно римскую эпохи, неоднократно зарегистрированной в эпиграфических текстах этого времени ⁵⁷; однако более продуктивным представляется другой путь решения. Как указывают, к примеру, авторитетные энциклопедии RE и Der Kleine Pauly, форма Ὁξωί встречается только у Полибия (X, 48, 2), все остальные античные источники передают начало имени этой среднеазиатской реки через *омегу*. Это утверждение, однако, не полностью соответствует истине. Если обратиться к рукописной традиции, то выясняется, что в соответствующих местах Страбона (II, 1, 15; XI, 6, 1; 7, 3 и 4; 8, 8; 11, 2 и 5) многочисленные рукописи наряду с обычной формой Ὡξωί дают также Ὁξωί ⁵⁸. Подобное фонетическое колебание зафиксировано в рукописи Арриана (Anab. III, 28, 9; 29, 2; IV, 15, 7; VII, 10, 6; 16, 3). Если у Плутарха (Alex. 57) имя реки передано через начальную *омегу*, то Фотий (Bibl. p. 396) дважды выписал его, поставив инициалом *омикрон*.

⁵⁵ Ср. Robert L. — JA, 1958, 246, p. 8; *idem.* — CRAI, 1964, p. 135; *idem.* Les inscriptions. — In: Fouilles d'Ai Khanoum. I. P., 1973, p. 210, not. 17.

⁵⁶ См. например: Pape-Benseler; RE; Oxford Classical Dictionary; Der Kleine Pauly, s. v. Oxos.

⁵⁷ См., например: Доватур А. И. Краткий очерк грамматики. — В кн.: Корпус боспорских надписей. М. — Л., 1965, с. 801 сл., § 4, 7, 8 (переход О в Ω и vice versa).

⁵⁸ См. Strabo, ed. Mueller-Duebner (1853), p. 1014 ad p. 435, 6: Ὁξωί codd. exc. Epit.; similiter in sqq. o pro ω in plerisque codd.

Кроме того, как уже сказано, самый ранний литературный источник — Полибий (X, 48, 2), который сообщает интересующий нас гидроним, транскрибировал его через инициальный *омикрон*, что наводит на мысль: не было ли это, вопреки общепринятому мнению, первоначальной орфографией имени Амударьи/Вахша. В этой мысли укрепляет нас, помимо всего прочего, синхронное Полибию и тахти-сангинские надписи дипинто II в. до н. э. из раскопок Ай-Ханума, содержащее теофорное имя ᾽Οξυβαζος , родственные которому *composita* ᾽Οξυδατης , ᾽Οξοδατης , ᾽Οξωατης имеют первой основой имя речного божества Окса⁵⁹. Все перечисленное, вместе взятое, позволяет утверждать, что первоначальной, исконой формой греческой транскрипции слова «Окс» было ᾽Οξος а не ᾽Ωξος . С течением времени она могла местами трансформироваться, возможно, в результате стяжения в *омегу* начального дифтонга бактр. OAXSO, засвидетельствованного, к примеру, на кушанских монетах⁶⁰.

Формула тахти-сангинского посвящения весьма типична для греческих votivных надписей. Употребленное в ней уточнение — $\epsilonὐχῆν$ («по обету, ex voto») великое множество раз встречалось в tituli dedicatorii. Оно приходит в IV в. до н. э. на смену своему архаическому эквиваленту $\epsilonὐχολή$ и, будучи крайне редко засвидетельствовано в VI и V вв.⁶¹, становится постоянным атрибутом votивов как эллинистического, так и римского времени⁶². К сожалению, ввиду лаконичности текста нельзя сказать, по какому поводу Атросок дал обет совершить приношение божеству Оксу: ничто в самой надписи, ни в облике памятника на это не указывает⁶³.

Очень важен вопрос о датировке votива Атросока. К сожалению, археологические критерии здесь помочь не могут, поскольку культовый заклад № 4, в котором была найдена статуэтка, содержал разновременный материал, среди которого наряду со столь ранними вещами, как ножны меча ахеменидского времени, попало много фрагментов скульптуры как эллинистического, так бактрийского и парфянского стилей⁶⁴. Поэтому единственно реальным средством для выяснения даты остается палеографический анализ надписи. Изучение палеографических особенностей, как я постараюсь показать ниже, может привести, кроме того, к немаловажным выводам культурно-исторического плана.

Как уже говорилось, надпись выполнена довольно старательно, и хотя она вырезана на миниатюрном предмете, явно заметно стремление резчика подражать лапидарным мастерам-монументалистам. Стиль палеографии смешанный: она содержит наряду с обычным угловатым *эпсилон*-ном курсивные и лунарные формы *ро*, *сигмы* и *омеги*. По нашим общим представлениям о генеральном развитии всей греческой лапидарной палеографии такие буквы, как лунарные *омега* и *сигма*, а особенно *тета* с горизонталью, смыкающейся по диаметру с окружностью, должны указывать на время не ранее конца II — начала I в. до н. э.

⁵⁹ См. Grenet F. L'onomastique iranienne à Aï Khanoum. — BCH, 1983, 107, p. 376—378.

⁶⁰ Ibid., p. 377, not. 19.

⁶¹ M. J. Ладзарини приводит всего два исключения (Lazzarini M. L. Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica. — Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Cl. sc. mor., stor. e filol., 1976, v. XIX, 2, p. 101, 282; № 744; p. 283, № 749): 1) votив конца VI — начала V в. из святилища Малофоры в Селинунте: Manni-Piraino M. T. Iscrizione greche lapidarie del museo di Palermo. Palermo, 1973, № 56 ($\epsilonὐχῆν$ эмендировано из $\epsilonὐραν$); 2) посвящение начала V в. из Беотии, близ Феспий (IG, VII, 1749).

⁶² Lazzarini. Op. cit., p. 101.

⁶³ В греческой эпиграфике встречаются более счастливые случаи. Например, на некоторых малоазийских рельефах, надписи которых содержат $\epsilonὐχῆν$, изображены исцеленные части тела: ступни, нога и ухо (Guarducci M. Epigrafia greca. III. Roma, 1974, p. 58, sg., fig. 28, 29). На одной votивной стеле из Лидии помещено изображение исцеленных женских грудей, которое поясняет и сама надпись: $\dots\epsilon\pi\epsilon\rho\tau\omicron\nu\ \rho\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilonὐχῆν\ ἀνέστηκεν$ (ibid., p. 60, fig. 30). Ср. Herrmann P., Varinlioglu E. Theoi Pe-reudenoi. — Epigraphica Anatolica. Ht. 3, 1984, S. 2, Taf. I, № 1.

⁶⁴ См. Litvinskij B. A., Pitchikjan I. R. — RA, 1981, № 2, p. 204.

Однако подобная датировка противоречит прежде всего историко-политической ситуации, которую пришлось пережить святилищу Окса в Тахти-Сангине. Как известно, вскоре после середины II в. до н. э. Греко-Бактрийское царство окончательно погибает от нашествия племен юзджей — Великих кушан. Храм Окса не разделил участь соседнего, расположенного на противоположном берегу Амударьи города Ай-Ханум, покинутого жителями и полностью разрушенного кушанами, однако и в нем обнаруживаются перестройки и инновации, с которыми, очевидно, была связана и смена культового персонала. Этот коренной переломный момент в истории Центральной Азии повлек за собой и резкие изменения в культуре: в частности, во всей Бактриане и сопредельных с нею областях практически полностью исчезают памятники как большой лапидарной⁶⁵, так и малой (граффити и дипинти) греческой эпиграфики (исключения составляют традиционные монетные легенды) — все известные нам надписи на греческом языке датируются временем не позже первой половины II в. до н. э. (см. ниже). При таких обстоятельствах казалось бы крайне невероятным, чтобы тахти-сангинское святилище составляло исключение, сохранив культуру греческого письма и после кушанского завоевания.

Для того чтобы разобраться в возникшем парадоксальном противоречии, необходимо еще раз вернуться к детальному палеографическому анализу вотива Атросока, сопоставив его вслед за тем с другими эпиграфическими документами из этого региона⁶⁶. Прежде всего обращает на себя внимание, что при всем стремлении резчика к монументализации, тахти-сангинская надпись выдает ряд черт, не укладывающихся в рамки этого лапидарного стиля (см. рис. 2). Так, поперечина *альфы* не просто прогибается, но и еще заметно задрана кверху с правого края; вертикаль *эпсилон* выходит снизу за габариты литеры; его горизонтالي постоянно выгнуты так, что крайние приобретают форму, напоминающую клешни рака, а средняя — дает заметный прогиб книзу. *Эта* в сткк. 1 и 3 плавно выгибает вертикальные гасы книзу и дает заметный уклон горизонтали вправо; *тета* выгибает диаметр; *каппа* в одном случае (стк. 3) далеко отрывает уголок от вертикали; *кси* плавно, манерно выгибает все три параллельные гасы; *ро* и *ипсилон* имеют непропорционально маленькие соответственно кружочки и уголок; *зи* также изящно, плавно изгибает свои линии. Наконец, все буквы, содержащие прямолинейные элементы, обнаруживают ярко выраженный наклон вправо. Полностью отсутствует апицирование или другие украшения концов гас.

Подробный анализ палеографии тахти-сангинского вотива заставляет прийти к однозначному выводу: вырезавший его мастер, всячески стремясь к монументализации и старательно подражая каким-то знакомым ему лапидарным образцам, сам не был искушен в монументальной лапидарной технике вырезания надписей. Он явно привык работать в другом материале и другими средствами: ими скорее всего были, с одной стороны, папирус и керамика, а с другой — чернила или краска, которыми наносился текст на папирусы и острака, а также острое, вырезавшее граффити на керамических предметах. В этом всецело убеждает сопоставление шрифта вотива Атросока с изданными недавно дипинти из сокровищницы в Ай-

⁶⁵ Исключение, как может показаться, составляет приписка под кушанской надписью из Сурх-Котала: *δὲ Παλαμ ἱδου* (Schlumberger D., Le Berre M., Fussman G. Surkh Kotal en Bactriane I. P., 1983, p. 135 suiv., pl. 71, 247—SK 3). Однако, во-первых, она выполнена лицом явно греческого происхождения, осуществившим постройку святилища, а, во-вторых, представляет собой типичный поздний курсив, но использующий уже абсолютно идентичные знаки кушанского алфавита, возникшего на основе греческого.

⁶⁶ Именно этот методический путь как наиболее продуктивный был предложен в свое время Л. Робером (JA, 1958, 246, p. 8).

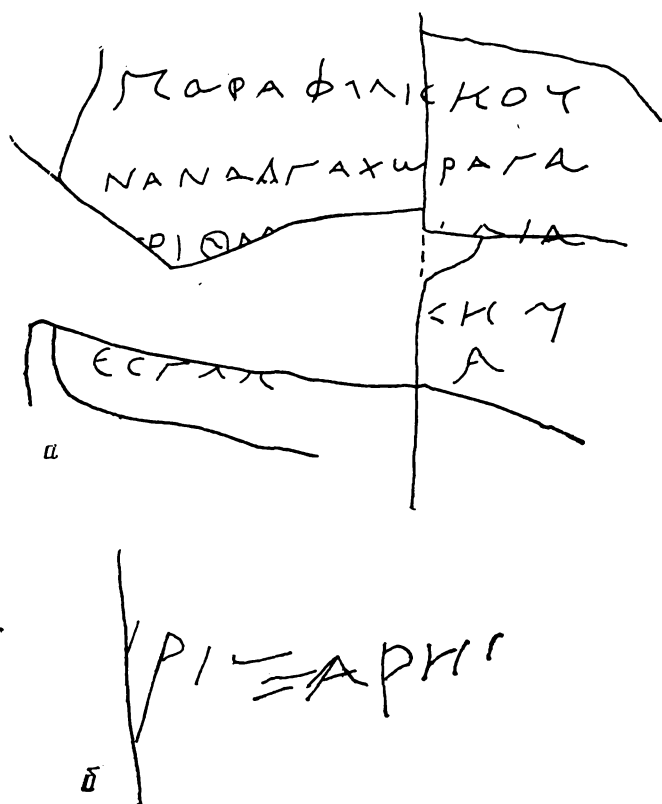


Рис. 5 а. Дипинто из Ай-Ханума, около 150 г. до н. э.; б — граффито из Ай-Ханума

Хануме⁶⁷, многие буквы которых, нанесенные чернилами, по своим формам аналогичны тахти-сангинским (рис. 5, а). Особенно близки последним, наряду с прочим, в силу одинаковой твердости материала, формы литер опубликованного там же граффито (*ibid.*, p. 379, fig. 38), а именно: *альфа*, *эта*, *кси*, *ро*, *сигма* (рис. 5, б). Важно отметить, что документы из Ай-Ханума датируются временем около середины II в. до н. э. — незадолго до оставления города жителями (*ibid.*, p. 369, et not. 106).

На основании всего сказанного я берусь утверждать, что доморощенные резчики, подобные тахти-сангинскому, непроизвольно выработали новый стиль лапидарной палеографии, который может быть определен как «монументально-курсивный». В том, что у нашего мастера были коллеги и в других городах, поселениях и святилищах Центральной Азии, заставляет убедиться сопоставление греческих надписей на камнях, происходящих из этого региона — с территории древнего Ирана, Бактрианы, Мидии Атропатены, Гиркании⁶⁸. Сведенный в единую таблицу (рис. 6) шрифт этих эпиграфических текстов позволяет выделить три синхронных направления в развитии лапидарной палеографии отдаленных уголков эллинской цивилизации; краткая характеристика всех трех вместе с необходимым историческим комментарием дается ниже.

⁶⁷ *Rapin Cl.* Les inscriptions économiques de la trésorerie hellénistique d'Aï Khanoum (Afghanistan). — BCH, 1983, 107, p. 315—381. Пользуясь случаем, замечу, что в стк. 4 документа 4с явно читается εσφράγισ[ται].

⁶⁸ Издание *Corpus Inscriptionum Iranicarum* — давнишний desiderat эпиграфики, заявленный Л. Робером (*Les inscriptions*, p. 213). Я привожу известные мне памятники, не ручаясь за полноту собранного материала.

Α	Α	Α	ΑΒ	Α	ΑΑ	ΑΑ	ΑΑ	ΑΑ	ΑΑ	ΑΑ
Δ	Β		Γ	Γ	Β	ΒΒ	Γ	ΒΒ	ΒΒΒ	Α
Ε	Ε	Ε	Δ	Ε	ΔΔ	Δ	Ε	Δ	ΔΔ	Α
Η	Η	Η	Ε	Η	ΕΕ	Ε	ΕΕ	ΕΕ	ΕΕ	ΕΕ
Θ			Ι	Ι	Ι	Ι	Ι	Ι	Ι	Ι
Κ	Κ	Κ	Θ	Θ	Ο	Ο	Θ	Θ	Ο	Ο
Λ	Λ	Λ	Ι	Ι	ΚΚ	Κ	Κ	ΚΚ	ΚΚ	Κ
Μ	Μ	Μ	Κ	Κ	ΛΛ	Λ	Λ	ΛΛ	ΛΛ	Λ
Ν	Ν	Ν	Λ	Λ	ΜΜ	Μ	Μ	ΜΜ	ΜΜ	Μ
Ξ	Ξ	Ξ	Μ	Μ	ΝΝ	Ν	Ν	ΝΝ	ΝΝ	Ν
Ο	Ο	Ο	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ
Ρ	Ρ	Ρ	Ο	Ο	ΓΓ	Γ	Γ	ΓΓ	ΓΓ	Γ
Σ	Σ	Σ	Π	Π	Ρ	Ρ	Ρ	ΡΡ	Ρ	Ρ
Τ	Τ	Τ	Ρ	Ρ	ΣΣΣ	ΣΣ	Σ	ΣΣ	ΣΣ	Σ
			Τ	Τ	ΥΥ	ΥΥ	Υ	ΥΥ	ΥΥ	ΥΥ
			Φ	Φ	Χ	Χ	Χ	Φ	Φ	Φ
			Χ	Χ	Ψ	Ψ	Ψ	Χ	Χ	Χ
			Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
1	2	3	4	5	1	2	3	1	2	3
I					II			III		

Рис. 6. Палеография лапидарных греческих надписей Восточного Ирана и Центральной Азии

1. *Монументальное письмо*. Нам известно пока всего пять памятников, выполненных в этом стиле (рис. 6, I; нижеследующие номера соответствуют колонкам на таблице).

1. Надпись в скальном комплексе в Карафто (Мидия Атропатена; близ Такаба, совр. провинция Западный Азербайджан в Иране), датируемая первой половиной III в. до н. э. (CIG, 4673; von Gall H. — *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 1978, 11, S. 91 ff.; Bernard P. — *Studia Iranica*, 1980, 9, p. 301 suiv.; SEG, XXX, 1980, 1662; ср. Гаибов В. А. О некоторых проблемах культа Геракла на эллинистическом Востоке. — В кн.: Второй Всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на Востоке. Тезисы докладов. Ереван, 1984, с. 14 сл. Мнение П. Бернара о гражданском апотропеическом характере надписи с эпиграфической точки зрения выглядит более убедительным, чем ее культовая атрибуция).

2. Посвящение Гермесу и Гераклу от Трибалла и Стратона из гимнасия в Ай-Хануме; около середины III в. до н. э. (Robert L. — *Les fouilles d'Aï Khanoum*, I, p. 208 suiv., pl. 109a).

3. Эпиграмма из Кандагара (Бактриана, совр. Афганистан), около 275 г. до н. э. (Fraser P. M. — *Afghan Studies*, 1979, 2, p. 9 ff.; SEG, XXX, 1980, 1664).

4. Эдикт Антиоха III Великого из Навахенда (Мидия), 193 г. до н. э. (Robert L. — *Hellenica*, 1949, VII, p. 5 suiv., pl. I—IV).

5. Почетная надпись из Навахенда (Мидия) 183/2 г. до н. э. (Robert L. — Ibid., p. 22 suiv., pl. V).

Все приведенные надписи выполнены в лучших традициях эллинистического шрифта, синхронно развивавшегося в средиземноморских и причерноморских центрах. Один из характерных признаков их — заметное апицирование, отличительная особенность — свободная расстановка букв. Не заметно никакой тенденции ни к курсивности, ни к наклону букв вправо.

II. *Монументально-курсивное письмо*. К нему удается отнести пока четыре памятника из этого региона, включая публикуемый на этих страницах (рис. 6, II).

1. Первый эдикт Ашоки из Кандагара, ок. 259/8 г. до н. э. (Pugliese-Caratelli G., Levi Della Vida G. Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka. R., 1958; Schlumberger D., Robert L. — JA, 1958, p. 1 suiv.; Pouilloux J. Choix d'inscriptions grecques. P., 1960, № 53; Pugliese-Caratelli G., Garbini G. A Bilingual Graeco-Aramaic Edict by Aśoka. R., 1964; Pfohl G. Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens. München, 1965, № 111; Guarducci M. Epigrafia greca. II. Roma, 1969, p. 90 sg., App. 1).

2. Надпись из Ай-Ханума с дельфийскими максимами, начало III в. до н. э. (Robert L. — Les fouilles d'Aï Khanoum, I, p. 213 suiv., pl. 108; Guarducci M. Epigrafia greca, III, p. 79, fig. 38).

3. Надпись на керамической плитке из Жига-Тепе (Бактриана, совр. Афганистан), конец III — начало II в. до н. э. (Kruglikova I. T. — CRAI, 1977, p. 425 suiv., fig. 16; Пугаченкова Г. А. Древняя Бактрия. М., 1979, с. 74 сл., рис. 12, 2; Bull. ép., 1979, 606; SEG, XXVII, 1977, 972 bis). Поскольку эта надпись не стала пока объектом специального исследования, имеет смысл остановиться на ней подробнее. Сохранившиеся на фрагменте левого верхнего угла довольно толстой керамической плитки 6 строк (которых могло быть и больше) греческого текста вырезаны после обжига (а не до него, как отмечает И. Т. Кругликова). Между сткк. 5 и 6 с левой стороны расположено отверстие для крепления, по-видимому, на каменной (?) стеле. Сохранившиеся лексемы и обороты заставляют видеть в тексте надгробную эпитагму (а не посвящение, как предполагала Г. А. Пугаченкова), исполненную, видимо, элегическим дистихом. Исходя из этого, издатель SEG предложили дополнить в стк. 1: οἶος ἄνευ θα[ύτου], хотя нельзя считать вовсе исключенными и другие варианты, например: οἶος ἄν εἰ θα[ύον] или οἶος ἄν εὐθ' α — — —. Глагол. в стк. 2 можно принимать либо за 3-е л. αὐξήσει σ[ε] — «тебя укрепит, возвысит», либо за 2-е л. αὐξήσεις — «ты приумножишь, возвеличишь». В стк. 3 крайне маловероятно чтение Г. А. Пугаченковой — «богородный»; здесь, скорее, стоит личное имя Διογένης в ном. или асс. Стк. 4 содержит эп. форму οἴχηται — «уходит, умирает», что хорошо коррелирует с дополнением в стк. 6 стандартного тропа эпитафий: εἰς Αἰδ[αο δόμον] — «в обитель Аида»; наконец, в стк. 5: πατρός — «отца».

Надпись из Жига-Тепе — типичный образец монументально-курсивного письма. Наряду с чисто курсивными *дельтой*, *пи* и лунарной *сигмой* (стк. 1) она содержит признаки монументализма, проявляющиеся в «квадратной» *сигме* (четыре раза) и в стремлении вписать *тету* и *омикрон* в габариты строки. Однако в ней ярче всего проявляют себя рудименты писцового курсива мастера, привыкшего работать с каламом: *альфа* с изогнутой и слегка поднятой справа перекалиной; *эпсилон* (стк. 3) с нижней гаской, выступающей за вертикаль; *эта*, имеющая на верхних и нижних концах обеих вертикалей чуть загибающиеся вправо крючочки; *ро* с маленьким кружочком; плавные изогнутые линии *ипсилона* и *хи*. Наконец, большинству букв свойствен общий характерный для всей группы признак — наклон вправо, безошибочно выдающий руку профессионального писца; при этом апицирование и прочие украшения концов гаск полностью отсут-

ствуют⁶⁹. Отметим также, что у всех надписей этой группы, при всем разнообразии их содержания, заметна упорная тенденция резчиков оканчивать строки на полные слова; силлабический перенос — редчайшее исключение⁷⁰.

III. *Курсивное письмо*. Этот стиль представлен пока тремя памятниками (рис. 6, III).

1. Манумиссия, найденная близ Горгана (Иран, древ. Гиркания), 281—261 гг. (Robert L.— *Hellenica* 1960, XI—XII, p. 85—91, pl. V). Интересно отметить, что все строки оканчиваются на полные слова.

2. Второй эдикт Ашоки из Кандагара, около 259/8 г. до н. э. (Schlumberger D.— *CRAI*, 1964, p. 126 suiv.; Robert L.— *Ibid.*, p. 134 suiv.; Benveniste E.— *JA*, 1964, p. 137 suiv.; Harmatta J.— *Acta Antiqua*, 1966, 14, p. 77 suiv.).

3. Эпиграмма Клеарха из Ай-Ханума, начало III в. до н. э. (Robert L.— *Fouilles d'Aï Khanoum*, I, p. 211 suiv., pl. 108). Л. Робер (p. 213, 215) отмечает, что шрифт этого памятника напоминает рукописный и должен быть сопоставлен с письмом папирусов.

Стиль письма резчиков, работавших в курсивной манере, полностью повторяет писцовый с небольшими отличиями, вызванными разностью в твердости материала. Буквы всегда мелкие, убористые; интерлинии непропорционально превышают высоту строк; последние часто «пляшут». Литеры изобилуют лунарными формами и имеют явный наклон вправо.

Разумеется, не во всех случаях можно стопроцентно атрибуировать конкретную надпись тому или иному стилю палеографии: некоторые из них сочетают в себе признаки двух или даже всех трех разрядов. Однако уже на данном этапе выделение своеобразного монументально-курсивного письма среди эпиграфических памятников, происходящих с территории Таджикистана, Афганистана и Ирана, следует признать весьма продуктивным. Выделяемый лапидарный стиль был оригинальным, хотя и непроизвольным творением мастеров, вырезавших надписи в глубинных районах Азии, на периферии эллинской ойкумены. В этом убеждает просмотр достаточно большого числа эпиграфических памятников из приморских малоазийских городов, таких центров эллинистической культуры, как Приена, Пергам, Милет, Магнезия на Меандре, Теос и др., в которых монументально-курсивное письмо полностью отсутствует, тогда как и монументальное и курсивное хорошо засвидетельствовано сотнями находок. При этом следует отметить, что предпочтение в этих центрах отдавалось монументальной палеографии, курсивная же появляется достаточно поздно⁷¹.

Так, целая серия документов, вырезанных на стене так называемого «северного зала» или «священной стои» в Приене, исполнена типичным курсивным письмом с характерными признаками: «пляшущими» буквами, постоянным наклоном вправо и т. п. Все эти надписи датируются последней третью II — началом I в. до н. э.⁷² Подобным же курсивом вырезана магнезийская надпись, датированная временем около 138 г. до н. э.⁷³ Число примеров легко было бы умножить, но они едва бы изменили общую картину; курсивное письмо входит в широкое употребление в малоазийских полисах в конце II в. до н. э. Таким образом, в отношении применения курсива резчики Центральной Азии в целом опережали своих коллег из приморских центров, коль скоро этот стиль вошел у первых

⁶⁹ Ср. Robert L.— *JA*, 1958, 246, p. 9.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷¹ Имеется в виду массовая практика, а не отдельные случаи, фиксируемые в греческих надписях уже даже в IV в. до н. э. См. Guarducci. *Epigrafia greca*, I, p. 377 (с литературой).

⁷² Hiller von Gaertringen F. *Inscriptionen von Priene*. B., 1906, № 107, 111—114.

⁷³ Kern O. *Inscriptionen von Magnesia am Maeander*. B., 1900, № 105.

в обиход по крайней мере с начала III в. до н. э., в отношении же монументально-курсивного шрифта они и подавно выступают «монополистами».

Однако в поле зрения автора этих строк попал один эпиграфический документ, который позволяет если не опровергнуть последнее наблюдение, то внести в него известные коррективы с вытекающими отсюда существенно важными выводами. Не так давно был опубликован интереснейший документ, найденный вдали от крупных административных и культурных центров Селевкидской державы — в Денизли (Турция) ⁷⁴. Во-первых, его важное значение состоит в том, что это декрет, изданный не от имени буле и демоса одного из анатолийских полисов, а двумя общинами — Неутейхос и Киддиу коме, который датируется 268/7 г. до н. э. ⁷⁵ Во-вторых, его палеография дает нам типичный пример монументально-курсивного письма, близкого по времени и манере исполнения таким вышеназванным памятникам, как дельфийские максимы из Ай-Ханума (II, 2) или Первый эдикт Ашоки (II, 1). Он являет собой то же стремление к монументальности при сохранении писцовых рудиментов. Исходя из характера документа, следует думать, что он вырезался на месте и местным резчиком, также специализировавшимся преимущественно на работе каламом и чернилами, но подражавшим известным ему «классическим» образцам эллинистической палеографии.

Сопоставление декрета из Денизли с центральноазиатскими надписями позволяет поставить вопрос о причинах возникновения столь странного на первый взгляд феномена, как монументально-курсивное письмо. Основываясь на ряде соображений, я склонен предложить следующее решение этой проблемы.

В своей блестящей публикации надписей из Ай-Ханума Л. Робер поставил очень важный вопрос об аспектах и степени эллинизации Востока ⁷⁶. На примере великолепно распознанного им в надписи из этого бактрийского города философа перипатетической школы Клеарха Солийского, ученика Аристотеля, который совершил из Греции столь далекое путешествие и поставил на берегах Окса памятник с речениями греческих мудрецов и сочиненной им самим эпиграммой, исследователь показал, что подобные периферийные города не были заселены одними лишь солдатами и их офицерами. Нет — в них существовали гимнасии с эфебами, педотрибами; сюда заезжали из Греции философы, читавшие здесь лекции, преподавая слушателям учения эллинских мудрецов ⁷⁷. Счастливая находка в Ай-Хануме отиска на глине листов греческого папируса, вероятнее всего философского содержания, — свидетельство того, что его обитатели были в курсе культурных и научных новинок ⁷⁸. Как показывают многочисленные памятники архитектуры и скульптуры, эти города культурно обогащались также за счет приезжих художников и ремесленников. Обнаруженные археологами зрелищные сооружения позволяют предполагать визиты сюда артистов и техников.

Как верно отмечает Л. Робер, в Ай-Хануме работали и резчики надписей, поддерживавшие контакты со своими коллегами в Селевкидской державе и в остальном греческом мире; они-то и вырезали для Клеарха надпись с его эпиграммой и дельфийскими максимами ⁷⁹. К этому бесспорному наблюдению следует сделать одно лишь добавление. Несмотря на все тесные контакты с ведущими центрами эллинистического мира,

⁷⁴ Wörle M. Antiochos I., Achaïos der Ältere und die Galater. — Chiron, 1975, 5, S. 59 ff., Taf. 17.

⁷⁵ Ср. также Свенцицкая И. С. Полис и община: к вопросу о формировании общинного самоуправления в эллинистический период. — В кн.: Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. Л., 1984, с. 71—80.

⁷⁶ Robert. Les inscriptions, p. 235 suiv.

⁷⁷ Ср. также Кошеленко Г. А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979, с. 154—156.

⁷⁸ Bernard P. — CR 41, 1978, p. 457, suiv., fig. 20.

⁷⁹ Robert. Les inscriptions, p. 236.

обогащавшими их культурно, местные резчики не имели за плечами непрерывной традиции лапидарной палеографии: их техника и мастерство возникли в новых, удаленных на сотни километров от Греции местах совершенно на новой почве — на почве культуры писцового письма, письма каламом и чернилами на папирусах и острака. В пользу этого мог бы свидетельствовать уже сам факт той огромной роли, которую играли в этих периферийных городах административная переписка, учетно-хозяйственные и финансовые документы, фиксировавшиеся, понятно, не на мраморе или известняке. Я беру на себя смелость утверждать, что большинство найденных в этом регионе памятников монументального шрифта исполнены приезжими из Средиземноморья или из крупных центров Селевкидского царства резчиками. И как бы ни старались местные мастера тянуться за этими исполненными на месте или, не исключено, увиденными ими в «метрополии» образцами, натренированная на другом материале и в другой технике рука произвольно делала свое дело, спонтанно выводила монументально-курсивный шрифт, либо вовсе сбиваясь на простой курсив с ярко выраженными писцовыми элементами.

В итоге возник удивительный, парадоксальный феномен. В палеографии хорошо известен тот факт, что письмо острее на более мягких материалах — навощенных табличках, свинце, керамике, не говоря уже о надписях, выполненных краской или чернилами, опережало в своем развитии по внедрению «прогрессивных» форм букв и их лигатур лапидарный шрифт, вырезанный в камне или в твердом металле. Так вот, периферийные греческие резчики, базировавшиеся на собственных писцовых традициях, опережали коллег, творивших в развитых культурных центрах с их вековыми традициями лапидарной палеографии! Едва ли в истории культуры можно подыскать другой подобный пример, когда окраина опережала центр. Темпы и хронологическую дистанцию подобного опережения трудно подвести под какую-либо жесткую формулу: вероятно, они колебались в зависимости от места и времени, однако их нельзя не учитывать при датировании конкретных эпиграфических памятников.

Все сделанные выше наблюдения возвращают нас к вопросу о дате тахти-сангинского вотива. Учитывая выведенное выше правило «опережения», наличие в посвящении Атросока таких развитых эллинистических форм букв, как *альфа*, *тета*, *сигма* и *омега*, сопоставляя это с массовым применением курсивной палеографии в анатолийских «центральных» полисах начиная с конца II в. до н. э., а также сравнивая шрифт нашего памятника с дипинти и граффити из Ай-Ханума, мы едва ли ошибемся, отнеся посвятельную надпись божеству Оксу к первой половине II в., вероятнее всего, ближе к середине столетия. В таком случае окажется, что обетное приношение в храм было совершено Атросоком незадолго до переломного момента в истории Центральной Азии — нашествия Великих Кушан.

III

Для историко-культурной интерпретации публикуемого памятника представляет большой интерес имя автора надписи — Атросок (Ἀτροσῶκης) — и тот факт, что он посвятил алтарь Оксу (Ὁξωι).

Ἀτροσῶκης — греческая передача иранского, по мнению В. А. Лившица⁸⁰, скорее всего, бактрийского, имени Ātrosōk или Ātrusōk, которое образовано от хорошо известной в иранской антропонимике модели сложных (двухосновных) имен. Первая его часть продолжает древнеиранское *ātr — «огонь», «бог огня». Термины для «огня» в «Авесте» — это ātar-, ātərə, āθr, ātr. Они применяются как для обозначения огня вообще, так и в спе-

⁸⁰ В. А. Лившицу мы обязаны ценными замечаниями и соображениями лингвистического характера, за которые приносим ему благодарность (их использование специально оговаривается).

циальном смысле: священный огонь, жертвенный огонь и, наконец, огонь как божество (язата) — сын Ахурамазды (AiW, Sp. 312—316)⁸¹. Это божество было распространено как в дозороастрийских, так и в зороастрийских иранских верованиях, функционально соответствуя древнеиндийскому Агни.

В «Авесте» Атар носит, в частности, титул *amawant* — «сильный», «могущественный», причем он оказывает помощь благочестивому зороастрийцу, от него зависят все блага жизни. «Дай мне, о Атар, сын Ахурамазды, быстро благоденствие, быстро защиту, быстро жизнь, обильное счастье, крепкую защиту, богатую жизнь» (Y, 62, 4)⁸². В древнейшем из известных эпиграфических древнеиранских текстов, в надписи из Арбесуна (Каппадокия), содержится обращение к Огню: «Воскликнем (?), о Ахурамазда, принеси нам помощь! О могучий (?) Огонь, заботься! О могучий Огонь, заботься! О могучий Огонь, заботься!»⁸³.

Антропонимы с **ātr-*, **ātar-*, **āθr* (древнеиранские варианты основы) засвидетельствованы в «Авесте», где есть восемь имен с Атар: *Ātərəθiθra*, *Ātərədaīhu-*, *Ātərədāta-*, *Ātərəpāta-*, *Ātərəsauuah-*, *Ātərəuuanu-*, *Ātərəx^varənah-*, *Ātərəzantu-*. Все эти имена появляются в Yt., 13, 102 (вероятно, их носители были родственниками) и прилагаются к праведным зороастрийцам⁸⁴. Как полагает М. Майрхофер, в этих именах «Атар» заменяет почти исчезнувшего на иранской почве «Агни»⁸⁵. Известны эламские, аккадские и греческие передачи таких древнеперсидских и древнемидийских имен, а также более поздние имена такого типа — парфянские, среднеперсидские и новоперсидские⁸⁶. Конечный *омикрон* первой части тахти-сангинского имени передает краткий гласный -о- или -и-. По сообщению В. А. Лившица, эта особенность, как можно предположить, «отражает фонетический вариант, возникший под влиянием авестийской традиции, скорее всего устной. При этом древнеиранское *r* (**ātr-*), по крайней мере, реализовалось в жреческом произношении авестийского текста как сочетание согласного *r* + краткой гласной типа *ō* или *y*». Следует также сопоставить эту часть имени с именем божества огня на монетах Хувишки — *ΑΘΡΟ* (или *ΑΘΡΟ*)⁸⁷.

⁸¹ Литература о божестве огня в «Авесте» и его культе огромна. Назовем лишь несколько исследований: *Hertel J.* Die arische Feuerlehre. I. Teil. Lpz., 1925, S. 63—168; *Gray L. H.* The Foundations of the Iranian Religions. Bombay, 1929, p. 66—70; *Hertel J.* Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer. Lpz., 1931; *Wikander S.* Feuerprie-ter in Kleinasien und Iran. Lund, 1946; *Kramers J. H.* Iranian Fire-Worship.— *Analecta Orientalia*, I, Leiden, 1945; *Duchesne-Guillemin J.* Fire in Iran and in Greece.— *East and West*, N. S., v. 13, № 2—3, 1962, p. 201 f.; *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965, S. 19, 33 ff., 82, 128, 336; *Nyberg H. S.* Die Religionen des Alten Iran. Osnabrück, 1966, S. 123, 145, 219, 281 ff., 299, 308; *Boyce M.* A History of Zoroastrianism, V. 1. Leiden — Köln, 1975, p. 28 f., 35 f., 70 f., 140—142, 154—156, 212, 219, 242, 258.

⁸² *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen.* Übersetzt von F. Wolff. Strassburg, 1910, S. 86. Далее древнеиранские и древнеиндийские источники сокращаются следующим образом: AiB — *Aitareya-Brāhmaṇa*; Dk. — *Dinkard*; GBd. — *The Greater (or Iranian) Bundahisn*; RV — *Rigveda*; Vd. — *Vendidad*; Y — *Yasna*; Yt. — *Yast*.

⁸³ Перевод М. Н. Боголюбова (*Боголюбов М. Н.* Молитва Ахурамазде на древнеиранском языке среди арамейских надписей из Арбесуна. — Сб.: История Иранского государства и культуры. М., 1971, с. 283).

⁸⁴ *Mayrhofer M.* Die awestischen Namen. Wien, 1977 (*Iranisches Personennamenbuch*, B. I, fasc. 1), S. 28—30, 67—74.

⁸⁵ *Idem.* Zum Namengut des Awesta. — *Stzb. Wien*, 1977, Bd. 308, 5, S. 21, 34 f.

⁸⁶ *Justi F.* Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, passim; *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. B., 1961, Sp. 318 f.; *Mayrhofer M.* Onomastica Persopolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Wien, 1973, S. 158, § 502; *Gignoux Ph.* Problèmes d'interprétation historique et philologique de titres et noms propres Sasanides. — AA, t. XXIV, fasc. 1—4. Budapest, 1976, p. 106; *Mayrhofer.* Zum Namengut..., S. 21, Anm. 90; *idem.* Die awestischen Namen..., S. 28—30, № 67—73; *Gignoux Ph.* Les noms propres en moyen-perse épigraphique. Étude typologique. — In: *Pad nām i yazdan.* P., 1979, p. 73—76.

⁸⁷ Лингвистический анализ см.: *Harmatta J.* Cusanica. — *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1960, v. XI, p. 203; *idem.* Late Bactrian Inscriptions. — AA, XVII, 3—4, 1969, p. 335.

Что касается второй части имени «Атросок», то здесь возможны три альтернативных толкования.

1. -sōk из древнеиранского *sauka — «жар, зной», в «Авесте» saoka — в том же значении и производное от этих двух слов ātrə saoka — «головня». В среднеперсидском переводе «Авесты» последнее слово понимается в специальном смысле, а именно как благоухающие куски дерева, применяемые для поддержания священного огня⁸⁸. Если принять эту этимологию, то имя Ātrosōk можно было бы интерпретировать как «горящий священным огнем» или «обладающий пламенем священного огня».

2. -sōk из древнеиранского *saukā — «польза, выгода, преимущество». В «Авесте», в форме saokā — это женское божество⁸⁹. Оно упоминается в Yt., I, 21; 12; 4; Vd., 19, 37; 22, 3—5. Из Vd., 22, 3—5 явствует, что Saokā — инкарнация блага, богатства, вместе с тем помогает выздоровлению больных, делая их вновь здоровыми. В среднеперсидском «Бундахишне» (GBd., XVI, 13, 22) это божество Sōk, оно помещается между солнцем и луной, через него поступают людям все богатства земли⁹⁰. Такое сочетание двух теонимов хорошо известно в иранской, в частности в парфянской и среднеперсидской, ономастике⁹¹. При такой интерпретации имя Атросок означало бы «обладающий пользой божества огня» или же «(находящийся под покровительством) божеств огня и пользы».

3. -sōk из древнеиранского *savaka — «сила, мощь». Как нам сообщил В. А. Лившиц, «такая интерпретация кажется наиболее вероятной, поскольку в этом случае Ātrosōk имело бы точное соответствие в авестийском Ātərəsavah-, выступающем в «Фравадин-яште» (Yt. 13, 102) среди имен первых последователей Заратустры... Написание Α-ρωςωκης с омегой, передающей долгий гласный, показывает, что в период, к которому относится рассматриваемая надпись, древнеиранское -ava- превратилось в гласный ō: -sōk из *savaka-, древнеиранского суффиксального варианта savah-. Развитие -ava- > -o- в иранских языках завершилось, очевидно, уже к концу ахеменидского периода». Как показал М. Майрхофер, авестийское Ātərəsavah- следует интерпретировать как «обладающий силой божества огня»⁹². Следовательно, имя Атросок воспринималось таким же образом.

Итак, Атросок — теофорное имя, смысл которого, скорее всего: «обладающий силой божества огня». Мы не знаем, был ли он жрецом огня, хотя это исключить, конечно, нельзя. Важно, что этот человек, носящий типично зороастрийское имя, в котором прославляется божество огня, в этой надписи фигурирует в связи с Оксом, причем, очевидно, подразумевался храм Окса, которому делалось подношение.

Окс античных памятников, как явствует из их анализа, по современной географической терминологии — это течение р. Амударьи вместе с ее притоками, в том числе с р. Вахш⁹³. Греческое Ὀξος (Оксос) — закономерная передача гидронима «Вахш» (древнеиранское *Vaχšu) — названия Амударьи у ираноязычного населения Средней Азии. «Вахш» в качестве наименования Амударьи зафиксирован (в соответствующей передаче) в древнеиндийских и древнекитайских источниках. Лишь позже, может быть после VII—VIII вв., наименование «Вахш» начинает применяться

⁸⁸ Bartholomae. Op. cit., Sp. 319.

⁸⁹ Ibid., Sp. 1549.

⁹⁰ Gray. Op. cit., p. 158 f.; Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt von F. Wolff. B., 1960 (Nachdruck), S. 438; The Zend-Avesta, pt. I. Transl. by J. Darmsteter. Delhi-Varanasi-Patna, 1974 (SBE, v. IV; reprint), p. 230 f.

⁹¹ Лившиц В. А. Парфянские остраки из Коша-депе. — СА, 1980, № 4, с. 236; Gignoux. Problème..., p. 106.

⁹² Mayrhofer. Zum Namengut..., S. 21, idem. Die awestischen Namen, S. 29.

⁹³ Пьянков И. В. Бактрия в античной традиции (Общие данные о стране: название и территория). Душанбе, 1982, с. 49—50, 53.

исключительно к одному из главных притоков Амударьи — современной реке Вахш ⁹⁴.

Вахш обозначало название реки и божество. В среднеазиатской ономастике это слово отмечено, как сообщил нам В. А. Лившиц, в раннем (около IV в. до н. э.) арамейском или древнехорезмийском по языку остраконе из Калалы-гыр 2 (раскопки Б. И. Вайнберг), содержащем имя со значением «созданный богом Вахшу». На одном перстне, вероятно, IV в. до н. э. из Амударьинского клада имеется арамейская надпись wḥšw — «Вахшу» ⁹⁵. В греческих источниках засвидетельствовано несколько лиц, в том числе связанных с Бактрией, в состав имен которых входит Вахш. В греческих финансовых документах из Ай-Ханума есть имя Ὀψβαζος — передача имени Waxsuwazd — от древнеиранского *Вахш-ваздах — «опора (божества) Вахшу» ⁹⁶. «Вахшу», очевидно, обозначало и божество реки. Так, на монетах Хувишки на оборотной стороне — стоящий влево мужской персонаж, держащий в левой руке рыбу, а в правой — жезл. Иконографически это реминисценция изображения Посейдона на монетах Маусея. Надпись ОАХрО, т. е. «Вахш» ⁹⁷. Имя ОАХШО зафиксировано на одной гемме IV в. из Калькуттского музея ⁹⁸.

В очень древнем санскритском источнике «Маһәмәйүри», первые частичные переводы которого на китайский относятся к IV в. н. э., а полный — к началу VI в. н. э., в списке якш упоминается Vaiśravaṇa — якши Тухара. По словам С. Леви, под Тухарой следует понимать «народ Тохаристана с его рекой Оксом» ⁹⁹. Как известно, в древних индийских верованиях якши в целом были благожелательными гениями, обладающими сверхчеловеческим могуществом. Часто они контаминируются с местными охранительными духами. Нередко они выступают как гении-хранители областей или царств. Для нас существенно, что они часто являются духами вод ¹⁰⁰.

Божество «Вахш» было известно и согдийцам. В согдийских надписях в Тхоре (верхняя часть долины Инда, Пакистан) пять раз встречается имя wxwšwβntk/wxwšβntk/wxšβntk — «слуга (буквально — раб) Вахша» ¹⁰¹.

Рассказывая о праздниках хорезмийцев, Бируни (XI в.) сообщает, что десятый день месяца *аспіндармици* — «праздник у хорезмийцев, называемый Вахш-Ангам. Вахш — имя ангела, поставленного (наблюдать) над водами, в частности над рекой Джейхуном» ¹⁰². Жители Хорезма сохраняли эти верования до самого недавнего прошлого ¹⁰³. Пережитки таких

⁹⁴ Markwart J. Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran. Leiden, 1938, S. 31, 52. Cp. *Harmatta*. Cusanica..., p. 198.

⁹⁵ Henning W. B. Mitteliranisch.— Handbuch der Orientalistik, I, VI, 1. Leiden — Köln, 1958, S. 24; *Зеймал* Е. В. Амударьинский клад. Каталог выставок. Л., 1979, с. 61 (с литературой вопроса).

⁹⁶ Grenet. Op. cit., p. 376—378.

⁹⁷ Rosenfield J. M. The Dynastic Arts of the Kushans. Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 92, pl. VIII/155.

⁹⁸ Grenet. Op. cit., p. 381.

⁹⁹ Lévi S. Le catalogue géographique des yaksa dans la Mahāmāyūri.— JA, ser. 11, t. V. P., 1915, Janvier-Février, p. 53/86, 102.

¹⁰⁰ Coomarswamy A. K. Yaksas, I—II. Washington, 1928, 1931; Gonda J. Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart, 1960, S. 323 f.

¹⁰¹ Humbach H. Die sogdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus (Pakistan).— Allgemeine und vergleichende Archäologie. Beiträge, Bd. 2. München, 1980, S. 204.

¹⁰² Бируни. Памятники минувших поколений. Пер. М. А. Салье.— Избр. произведения. I. Ташкент, 1957, с. 258. Название месяца — по В. А. Лившицу (*Лившиц В. А. «Зороастрийский» календарь*.— В кн.: Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1975, с. 330).

¹⁰³ Снесарев Г. П. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия.— В кн.: Материалы Хорезмской экспедиции. IV. М., 1960, с. 200—201; *он же*. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 231—239.

представлений сохранились и у населения Памира — в Язгулеме, Вахане и Ишкешиме ¹⁰⁴.

Эти верования уходят в глубокую древность, восходя к индоевропейскому прошлому. Культ речных потоков, в частности с жертвоприношениями, был известен в Греции ¹⁰⁵. Индийский Варуна теснейшим образом связан с водой. Он живет в реках, они его сестры ¹⁰⁶. Четыре гимна Ригведе посвящены Араһ (мн. ч.) — водам, причем подчеркивается их священный характер. В эпосе есть представление, что все реки — священны ¹⁰⁷. В древней Индии был обширный цикл таких верований ¹⁰⁸. Существовали и храмы, связанные с реками. Так, в Греции известен храм, посвященный водному божеству, раскопанный шведской экспедицией Н. Валмина у деревни Nagios Flogos в долине Мессении рядом с рекой Памис на скале, изобилующей источниками ¹⁰⁹.

Обожествленные воды в Индии и Иране почитались (соответственно) под именем Араһ и Ар. Слово Ар — женского рода, и в среднеперсидском Бундахишне (GBd., XV, a, 1) вода, наряду с землей, растениями и рыбами, причисляется к числу четырех основополагающих женских существ в мире ¹¹⁰. «Воды» неоднократно упоминаются в «Авесте», иногда они связываются с Митрой (Yt., X, 100). Жертвы им должны приноситься от восхода до заката солнца, в другое время это страшный грех ¹¹¹.

В «Ясне» воды прямо называются «женами Ахурамазды» (Y, 38, 1). Верующие почитали вытекающие из источников, затем соединяющиеся и текущие дальше воды, которые легко пересекать и в которых хорошо можно плавать (плыть?) и хорошо мыться (Y, 38, 3). Воды сравниваются с молочными коровами (Y, 38, 5) ¹¹². При этом, как отметила М. Бойс, и в авестийских, и в ведических верованиях Ар одновременно и божественное существо, и реальная физическая субстанция. В этом их отличие от Апам-Напат — он бог, который живет в воде, но в отличие от Ар не слит с водою и не идентичен ей ¹¹³.

Величайшим божеством рек являлась Ардви Сура Анахита. Помимо всех своих других функций ¹¹⁴, она выступала как мифическая река *Nahahatī, текущая вниз с высокой Нага. Эта мифическая река, с которой отождествлялась Анахита, «была так велика в размерах, как все воды, текущие на земле» (Yt., 5, 3). Не случайно в позднее время посвященный ей

¹⁰⁴ Богомолова К. А. Следы древнего культа воды у маджингов. — Изв. Отд. общ. наук АН ТаджССР, № 2. Сталинабад, 1952, с. 112; *Муриддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкешима в XIX — начале XX в. (Историко-этнографический очерк). М., 1975, с. 101 сл.; *Кисляков Н. А.* Язгулемцы. — Изв. ВГО, т. 8, в. 4, 1948, с. 369; *Моногарова Л. Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев (Западный Памир). — Тр. Ин-та этнографии АН СССР, н. с., т. XLVII. М., 1959, с. 75; *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (верховья Амударьи), вып. II. Сталинабад, 1958 (Тр. АН Тадж. ССР, т. XI), с. 70—72.

¹⁰⁵ *Farnell L. R.* The Cults of the Greek States. V. Oxf., 1909, p. 421—424; *Nils-son M. P.* Geschichte der griechischen Religion. Bd. I. München 1955, S. 236—240.

¹⁰⁶ *Gonda.* Op. cit., S. 80.

¹⁰⁷ *Ibid.*, S. 80.

¹⁰⁸ *Viennot O.* Les divinités fluviales Gangā et Jamuna aux portes sanctuaires de l'Inde. P., 1964.

¹⁰⁹ *Valmin N.* The Swedisch Messenia Expedition. Lund, 1938, p. 419—465, figs. 81—96, pl. XXXI—XXXVII, plan VII.

¹¹⁰ *Boyce.* History..., p. 71.

¹¹¹ Сводку свидетельств «Авесты» см. *Gray.* Op. cit., p. 136.

¹¹² Так, по Ф. Вольфу — Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Strassburg, 1910, S. 68, Ср. *Mills L. H.* The Zend-Avesta, pt. III. Delhi—Varanasi—Patna, 1974, p. 286 f. Впрочем, согласно Агафию (II, 24), иранцы так почитали воду, что избегали мыть лица водой. Фактически, конечно, они мылись в воде, но предварительно приняв меры, чтобы вода при этом не подверглась ритуальному загрязнению; см. об этом *Boyce.* History..., p. 296 f.

¹¹³ *Boyce.* History..., p. 71.

¹¹⁴ *Gray.* Op. cit., p. 55—62; *Lommel.* Anahita-Sarasvati. — In: Asiatica. Festschrift F. Weller. Lpz., 1954; *Ringbon L.-I.* Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita. Abo, 1957.

яшт стал называться *Ābān Yašt* — «Гимн водам». Что же касается реальных рек и водоемов, то они рассматривались как связанные с «водой мироздания», так как исходным и в то же время конечным пунктом на течении считалось озеро Воурукаша ¹¹⁵.

Апам-Напат — «дитя вод», он делит на части воды (*Yt.*, VIII, 34). Он же создал и сформировал человечество (*Yt.*, XIX, 52). В среднеперсидских источниках он называется *Būrj*. В этих источниках он — помощник *Arēdvīsūr*, его главная функция — распределение вод среди областей земли (*GBd.*, XXVI, 27). Он ассоциируется с водами (*Dk.*, IX, IX, 9) ¹¹⁶.

В авестийском календаре восьмой месяц назывался по божеству *Ārānām*. Такое же наименование носил десятый день месяца ¹¹⁷. Это наименование в закономерной согдийской форме — *ʾr'nč*, является наименованием восьмого месяца и в согдийском календаре ¹¹⁸. В хорезмийской ономастике имя этого божества входило в состав имени *Ārwxsan* (*ʾrwxsn*) ¹¹⁹.

В этой связи необходимо также упомянуть божества Хаурватат и Амэрэват. Ахурамазда создал корову, воду, растения, Амэрэват и Хаурватат (*Y*, II, 7). В «Младшей Авесте» их имена синонимичны с водой и растительностью. В среднеперсидских текстах они приносят растениям воду и соответственно управляют водой и растительностью ¹²⁰. Вода рассматривается как третий член мироздания, причем «вода повсюду остается под землей» (*GBd.*, Ia, 10).

В среднеперсидских текстах духи рек *Arag*, *Marv* и *Veh* молятся Ахурамазде ¹²¹. Эти сведения «Авесты» и поздних зороастрийских сочинений находят подтверждение в других источниках. Так, в эламских персепольских документах в двух случаях речь идет о божествах рек. В документе PF 339 жрец *Dargama* приносит в жертву вино Ахурамазде, эламскому божеству *Humban* и трем божествам рек — *Hubaudiš*, *Ranakara* и *Čauša-niš*. В документе 1955 маг *Aurīš* получает 12 мер ячменя: три из них предназначены для культовой жертвы, три — для *Visai Baga*, три — для горы *Ayuaramana* и три — для реки *Aiharišda* ¹²².

Античные авторы сообщают немало сведений о почитании воды иранцами ¹²³. Так, по Геродоту (I, 131), персы совершают жертвоприношения солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Маги во время похода Ксеркса на Элладу принесли в жертву реке Стримон белых коней и совершили много других обрядов в честь этой реки (Herod., VII, 113—114). Река Бактр, согласно Квинту Курцию, «дала имя городу и области» (*Curt.*, VII, 4, 31; см. также *Plin.*, NH, VI, 48). Согласно Страбону (XV, 3, 13—14), персы почитают огонь, землю, ветры и воду: «Жертвы они приносят преимущественно огню и воде». Около озера, реки или источника они роют яму и закалывают жертвенное животное. Кровь стекает в яму. Следят за тем, чтобы кровь не попала в воду и не осквернила ее. Затем маги, положив куски мяса на миртовую или лавровую ветвь, долго произносят заклинания, совершают возлияния оливковым маслом, смешанным с молоком и медом, — но не в воду, а на землю». «Персы избегают мочиться, не моются и не купаются в реке; они не бросают туда покойников и ничего другого, что у них считается нечистым» (Strabo, XV, 3, 16).

¹¹⁵ *Boyce. History...*, p. 156.

¹¹⁶ *Gray. Op. cit.*, p. 133—135.

¹¹⁷ *Лившиц. «Зороастрийский» календарь*, с. 326.

¹¹⁸ Там же, с. 332.

¹¹⁹ *Livshits V. A. New Parthian documents from South Turkmenistan.* — AA, 1977, XXV, p. 185.

¹²⁰ *Gray. Op. cit.*, p. 51 f.

¹²¹ *Ibid.*, p. 61.

¹²² *Koch H. Die Religionenverhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolisstempelchen.* Wiesbaden, 1977, S. 29, 62 f.

¹²³ См. об этом: *Benveniste E. The Persian Religion According to the Chief Greek texts.* P., 1929, p. 32.

Согласно Полиэну (VII, 12), Дарий поклонялся «бессмертному огню и священной воде». Максим Тирский писал: «Каппадокийцы считают гору божеством, клянутся ею и кланяются как священному изображению, у меотов такую же роль играет их озеро, а у массагетов — Танаис» (Maxim. Tur., Orat. VIII, 8). По Тациту, Тиридат пожертвовал коня Евфрату (Tas., Ann. IV, 37)¹²⁴. Диоген Лаэртский (I, 6) воду (наряду с Землей и Огнем) называет богом. Агафий (II, 24) писал про иранцев: «Они почитают воду больше чего-либо еще, доходя до того, что не моют в воде свои лица и воздерживаются от соприкосновения с ней, исключая того, что пьют ее и употребляют (для поливки) посаженного». «Жертва воде» — āb-zōhr — дожила до современности в некоторых церемониях у парсов, хотя утратила в целом свое былое значение¹²⁵.

Все вышеизложенное показывает, сколь глубоко у древних иранцев было распространено почитание воды, водных потоков и повелевающих ими духов. В Средней Азии эти верования сохранялись в средневековье и дожили до нового времени. Имеются данные о верованиях такого рода, связанных непосредственно с Оксом-Вахшем.

Однако Оксу-Вахшу, т. е. его храму или его божеству, посвящает против лицо, имя которого связано не с культом воды, а с культом огня. Случайно ли это? В Ясне (Y, XV, 12) при перечислении группы благих божеств Атар и Апам-Напат стоят рядом. В приведенных выше сообщениях античных авторов Вода и Огонь как божества обычно соседствуют. Апам-Напат испускает лучи небесного света (Yt., 19, 52); он — «обладатель священного огня» (Yt., 19, 53) и т. д. В поздних зороастрийских сочинениях об огне и воде, говорится, как о мужчине и женщине, брате и сестре, муже и жене, и что после их соединения «все совершилось, созрело и пришло в порядок». В Ayātkār-i-Zarērān (§ 23) упоминаются маги, «которые почитают и охраняют Огонь-Бахрам и Воду».

Для зрванитской мифологии характерно представление о том, что Зрван «создал огонь и воду, когда он их соединил, возник Ормузд»¹²⁶. В древней Армении практиковалось поклонение «огню-сестре» и «источнику-брату», которое происходило в пещере, у подошвы горы¹²⁷; иногда в древнеармянских источниках они называются братьями (Лазар П'ариеци, I, 28, 39). Соединение в одном комплексе озера и храма огня известно (для сасанидского времени) в Тахти-Сулейман¹²⁸.

Существенно важны и сведения о соединении двух культов в ритуале. М. Бойс пишет: «Ритуальная церемония „жертвы воде“ (āb-zōhr) — постоянно, как представляется, ассоциируется с „жертвой огню“ (ātaš-zōhr) и, следовательно, с кровавыми жертвоприношениями. Эта тесная ритуальная ассоциация засвидетельствована в древней Yasna Hapta nāiti, которая должна была быть зороастрийской переработкой литургии, сопровождающей это сдвоенное жертвоприношение». Огонь и Вода получали свою порцию при каждой ритуальной церемонии Ясны, хотя каждая служба в целом была посвящена индивидуальному божеству¹²⁹. Все это имеет очень древние корни. Об этом свидетельствует, в частности, индийский материал¹³⁰. Агни — одно из центральных божеств Ригведы —

¹²⁴ Речь идет о Тиридате III. Жертва, согласно мнению Л. А. Кемпбелла, приносилась не самой воде (или реке), а божеству воды — Апам-Напату (Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968, p. 328).

¹²⁵ См. Boyce M. Atas-zohr and Ab-zohr. — JRAS, 1966, October.

¹²⁶ Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946, S. 110 f.; Zaehner R. C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxf., 1955, p. 79 (n), 410; idem. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N. Y., 1961, p. 215, 231.

¹²⁷ Эмин Н. О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии и истории литературы (за 1858—1884 гг.). М., 1896, с. 29.

¹²⁸ Naumann R. Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman und Umgebung. B., 1977, S. 39—41.

¹²⁹ Boyce. History..., p. 160.

¹³⁰ «Ритуальная связь Огня и Воды основывается на индо-иранском фундаменте», — пишет Г. Виденгрэн (op. cit., S. 34).

связан не только с огнем, но и с водой. По одному представлению, он родился на небесах, по другому — в водах (RV, X, 41, 1 и др.). В «Брахманах» жрец, освящающий водой царя, призывает всех Агни, которые в ней находятся (AiB, 8, 6) ¹³¹.

Индийское божество Апам-Напат, как и одноименное иранское божество, имеет «водную» и «огненную» сущность. Его имя буквально означает «дита вод», вместе с тем в нескольких гимнах Ригведы оно сравнивается с Агни (RV, I, 143, 1) или идентифицируется с огнем (RV, X, 8, 5) ¹³². Индийское божество Arām Napāt и иранское Aram Napāt, помимо первого элемента «вода» (во множественном числе), содержат слово, восходящее к индоевропейскому *perot/*perť — «сын сестры» (племянник) или «сын дочери» (внук). Этимологически с Апам-Напат связаны латинское имя божества Нептун и староирландское имя божества Нехтун. Циклы мифологии, связанные с этими божествами, при всех различиях имеют, как показал Г. Дюмезиль, общее сущностное ядро, которое входило в индоевропейский протомиф. Важнейшим элементом его является огненный элемент, скрытый в глубине вод ¹³³.

Подведем некоторые итоги.

1. Вотив был посвящен Оксу (Вахшу) и, несомненно, был поднесен в храм этого божества. Культ воды, рек и связанных с ними божеств был широко распространен у иранцев, в том числе и у бактрийцев. Однотипные бактрийским верования и храмы, посвященные реке, существовали и у эллинов. Вполне вероятно, что в Бактрии происходила контаминация этих изоморфных верований.

2. Имя донатора «Атросок» связано с культом огня; это теофорное имя, возможно (но совсем не обязательно!), принадлежало какому-то жрецу огня. План храма восходит к композиционной схеме иранского храма огня, в нем были обнаружены алтари огня. Если учесть при этом и засвидетельствованную письменными источниками в иранских (как и индийских) верованиях и ритуале бинарность вода — огонь, нельзя исключить, что храм Окса был одновременно и храмом огня.

3. Вотив сочетает в себе эллинскую и бактрийскую традиции. Язык, формула и шрифт надписи — греческие, содержащиеся в ней имена — бактрийские. На постаменте, посвященном бактрийскому божеству Окс-Вахш, помещена эллинская скульптурная фигурка греческого божества Марсия, одна из функций которого — покровительство речным потокам. Таким образом, одна и та же семантическая идея получила двойное воплощение: письменное (Окс-Вахш) и скульптурное (Марсий). Такое удвоение, сделанное к тому же соединением в вотиве мифологических образов разных религий, образов, совпадающих в одной из своих ипостасей, не только увеличило его сакральную силу, не только свидетельствовало о культурном синтезе, но и было обращено к смешанной (культурно или этнически) бактрийско-эллинской среде.

¹³¹ Agravala V. S. Fire in the Rigveda.— EW, v. XI, № 1, 1960, p. 30 f.; Gonda. Op. cit., S. 68.

¹³² Подробно об этом Findly E. B. The «Child of the Waters», a Revaluation of Vedic Arām Napāt.— Numen, v. XXVI, fasc. 2, 1979, December. Сопоставительный анализ древнеиндийских и древнеиранских текстов см. Hertel. Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, S. 118—129.

¹³³ Dumézil G. Mythe et épopée III, P., 1973, p. 21—62. См. также Litteleton C. S. Poseidon as a Reflex of the Indo-European «Source of Waters God».— The Journal of the Indo-European Studies, t. I, pt. 4, 1973; Campbell. Op. cit., p. 202 f. Ср. также Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 99 сл.

THE VOTIVE OFFERING OF ATROSOKES,
FROM THE TEMPLE OF OXUS IN NORTHERN BACTRIA

B. A. Litvinsky, Yu. G. Vinogradov, I. R. Pichikyan

In the course of excavation on the site of the temple complex at Takhti-Sangin (Tadzhikistan) more than 5000 votive offerings were found, among them that of Atrosokes to the river god Oxus (Vakhsh), which makes it possible to identify the temple. The offering of Atrosokes is a bronze figurine of the Silenus Marsyas with his double flute. He stands on a miniature stone pedestal in imitation of a monumental altar in a temple forecourt. *Pichikyan* discusses the Marsyas figure in mythology and art and concludes that the identification of Marsyas with the deity of the Oxus river may have been suggested by the gold-bearing properties of both rivers, Maeander and Oxus, also by the narrow depths of their courses and the abundance of reeds on their shores, which are used to this day for making flutes. The idea of such an identification appears to have come from people of Asia Minor: Milesians, Lydians, Lycians for example, who took part in the Central Asiatic campaign of Alexander the Great. *Vinogradov* considers the characteristics of the letters inscribed on the pedestal. Comparison of this inscription with the Hellenistic Greek lapidary inscriptions of Central Asia led him to regard the offering of Atrosokes as the earliest known example of the monumental-cursive tendency in palaeography. The unconscious initiators of this tendency were local cutters trying to copy monumental models, but since they were accustomed to work with reed-pen and ink, rudiments of their scribal habits tended to get into their script. The paradoxical consequence of these «lapses» for the evolution of letter forms was that the local masters were well ahead of stone-cutters from the big Hellenistic centres — a consequence that should not be ignored when dating inscriptions from this region. In short, the votive offering of Atrosokes should be dated in the first half (nearer the middle) of the 2nd century B. C., i. e. not long before the incursion of the Great Kushans. *Litvinsky* discusses the name Ἀτροσωκῆς, proposing several Iranian etymological parallels all of which are connected with Iranian fire-worship. The most likely candidate is the theophoric etymology «possessing the strength of the fire-god», for which there is an exact parallel in *Yt.* 13, 102: Ātərəsavah-. This, taken together with observations on the architecture of the Takhti-Sangin shrine, allows the conjecture that the god of the shrine was also Fire. *Litvinsky* adduces a wide range of mythological and ethnographic material on the worship of river streams in the East and its connection with fire-worship. The double embodiment of one and the same semantic idea — in writing (Oxus — Vakhsh) and in sculpture Marsyas — and its association with mythological figures of various religions go to strengthen the sacral force of this offering, which as a monument of cultural synthesis was directed towards a mixed Bactrio-Hellenic environment.
