

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ВЕСТНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ



JOURNAL OF ANCIENT HISTORY



4(207)

Октябрь—Ноябрь—Декабрь

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЁ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН В 1937 г.

В целом иные каноны демонстрирует восточное (и в первую очередь месопотамское) искусство при всем его незаурядном мастерстве и великолепии. Даже месопотамская скульптура, показывающая высочайший уровень камнерезного дела, в массе своей представлена великолепно выточенными статуями, окутанными в пышные одеяния, скрывающие само человеческое тело. Некоторым исключением является искусство Египта, но во II тыс. до н.э. египетско-греческие связи далеко уступали греко-малоазийским, что имеет определяющее значение для затронутой темы.

Уже сейчас есть веские основания считать, что культура ахейской Греции развивалась в тесном контакте с искусством Египта и Передней Азии, но по своим отличным этико-философским канонам, продолжающим те традиции, что были распространены у ахейских племен во время их пребывания на их малоазийской прародине. Эти традиции и принесли ахейцы вместе с собой в Эгеиду, и с этого момента начался длинный и непростой путь развития древнегреческой культуры, подлинный триумф которой покажет искусство Греции античного времени.

В.И. Сарианиди

ACHAEAN GREECE AND CENTRAL ASIA

V.I. Sarianidi

Recent archaeological discoveries in Bactria (Northern Afghanistan) and Margiana (Eastern Turkmenistan) have shown that at the beginning of the 2nd millenium B.C. related tribes moved here from the West practically simultaneously. The culture of these tribes is rooted in Iran and Mesopotamia, including Anatolia, and partly in the Aegean world.

Similar subjects and images on seals and amulets of Bactria and Margiana, on the one hand, and Syro-Hittite glyptics, on the other, prove this point. At the same time certain compositions on those Bactrian and Margian amulets bear resemblance to Cretan and Mycenaean art and even to classic Greek art.

Simultaneous appearance of the Achaean tribes in Aegean area and Bactrian and Margian ones in Central Asia, as well as the above parallels in ancient glyptics are not accidental, but reflect their former common ancestry in their homeland (presumably, in Anatolia) long before their emergence in the international arena in the Late Bronze Age.

© 1993 г.

ЗНАНИЕ ЯШТОВ АВЕСТЫ В СОГДЕ И БАКТРИИ ПО ДАННЫМ ИКОНОГРАФИИ

Назначение В.П. Алексеева директором Института археологии АН СССР совпало с созданием Советско-французской экспедиции в Самарканде (в настоящее время Узбекско-французская археологическая экспедиция)*. Это было для нас настоящей удачей. Энтузиазм, с которым В.П. Алексеев воспринял проект, его советы и идеи оказались незаменимыми. Все три года, в течение которых длилось наше сотрудничество и в СССР, и во Франции, В.П. Алексеев проявлял глубокое внимание к Советско-французской экспедиции. Для меня большая честь

* В настоящее время Ф. Грене является директором с французской стороны этой экспедиции. —
Прим. ред.

опубликовать статью в томе ВДИ, посвященном памяти моего друга и блестящего ученого. В круг его научных интересов входили древние мифы и проблемы индо-арийских миграций. Надеюсь, что вопросы, рассматриваемые в данной статье, также заинтересовали бы В.П. Алексеева.

Религия зороастризма находит свое выражение как в ритуалах, так и в священных текстах. Эти два ее компонента неразрывно связаны между собой. Сам пересказ текстов на языке Авесты является «божественным даром», который обычно сопровождается различными видами богослужения. В свою очередь и ритуалы повседневной жизни, а также обращение с телами усопших правоверных, изгнание верующими нечистой силы и т.д. в деталях описаны во многих частях Авесты, в особенности в Видеудате.

Вполне понятно, что археологи Средней Азии, определяя степень распространения зороастризма у доисламских народов, в первую очередь основываются на историко-материальных сведениях. К ним мы относим остатки погребений, архитектуру и убранство храмов, домашнюю утварь и особенно убранство семейного очага.

Гораздо труднее проследить распространение и степень использования священных текстов, ибо следует учитывать исключительную редкость любых текстов, которые сохранились в условиях грунта Средней Азии. Раскопки храмов в Пенджикенте дали лишь несколько образцов «этикеток» — посвящений жертвователей на черепках керамики¹. Единственными фрагментами доисламских священных текстов, найденных между Памиром и Каспием, были буддийские рукописи из Занг-тепе (в Северном Тохаристане) и Мерва², а также обнаруженные в Педжикенте библейские псалмы на сирийском языке, написанные на черепке³. Таким образом, ни один из этих текстов не относится к местной религии.

В Восточном Туркестане условия сохранения рукописей, как известно, гораздо лучше. Но там все религиозные тексты до сих пор были найдены в буддийских, манихейских или христианских храмах, но не в зороастрийских, хотя о существовании последних свидетельствуют разные источники⁴.

Однако в некоторых согдийских текстах из Восточного Туркестана обнаружены скудные, но все-таки бесспорные свидетельства знания некоторых частей Авесты: во-первых, доказательством этого является существование в них исконного, а не заимствованного из западноиранских языков согдийского слова — *rpncw'δh* обозначающего «Пять Гат», т.е. самую священную часть Авесты, единственную, которую можно приписать самому Зороастру⁵; во-вторых, включение в один манихейский текст авестийской молитвы Ашэм-воху, которая передана в архаичной форме согдийского языка⁶, и, наконец, существование в согдийской литературе двух отрывков, своего рода подражаний Хадохт Наск — гимну Авесты, который описывает путь души праведника в мир иной. Один

¹ Ливищ В.А., Шкода В.Г. Согдийские надписи из храма I в Пенджикенте // НАА. 1982. 5. С. 131—141.

² Воробьева-Десятовская М.И. Памятники письмом кхароштли и брахми из советской Средней Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 63—86.

³ Пайкова А.В., Маршак Б.И. Сирийская надпись из Пенджикента // КСИА. 1976. 147. С. 34—38.

⁴ Чугуевский Л.И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана // Страны и народы Востока. 1971. 10. С. 152—153; Leslie D.D. Persian Temples in Tang China // Monumenta Serica. 35. St. Augustin. 1981—1983. P. 275—303.

⁵ Henning W.B. A Sogdian God // BSOAS. 1965. 28. P. 251.

⁶ Sims-Williams N. The Sogdian Fragments of the British Library // Indo-Iranian Journal. 1976. 18. P. 46—48; Gershevitch O. Appendix // Ibid. P. 75—82.



Рис. 1. Бог Орлагно (Вэтрагна) на золотой монете Канишки

находится в магическом тексте тантрийского стиля⁷, другой — в манихейской сказке⁸.

Мы видим, что литературные свидетельства знания Авесты согдийцами редки, но тем не менее они существуют. По свидетельству пехлевийского сочинения Шахрестаниха и Эран Александр Македонский, завоевав Самарканд, уничтожил текст Авесты, выгравированный на золотых пластинах⁹. Так следует из легенды. Тем не менее это доказывает, что зороастрийцы Сасанидского Ирана признавали знание Авесты согдийцами.

Необходимо помнить, что в течение всего доисламского периода авестийские тексты передавались преимущественно в форме устных преданий, что также имело место в Сасанидском Иране, где зороастризм имел статус государственной религии. Записи Авесты появились лишь в IV—V вв. н.э. Рукописи имелись в очень ограниченном количестве, гораздо меньшем, чем те, которые использовались в манихейских, христианских и буддийских общинах.

Чтобы вернее оценить влияние авестийских текстов в Средней Азии, перейдем от письменных свидетельств к рассмотрению иконографии божеств на территории Согда и Бактрии. Во многих случаях обнаруживаются точные параллели между изображениями богов и их описаниями в Яштах. Эта серия из 21 гимна, которые посвящены разным богам, является с точки зрения стилистики самой привлекательной частью Авесты. Сегодня эти тексты стали доступны русскоязычному читателю, благодаря точному и поэтичному переводу И.М. Стеблин-Каменского¹⁰, отрывки из которого я привожу в этой статье.

Издавна известно изображение бога победы — Вэтрагны, по-бактрийски Орлагно, в монетном чекане Канишки (рис. 1). Его внешний вид и атрибуты

⁷ Benveniste E. *Mission Pelliot en Asie Centrale*, III: Textes sogdiens. P., 1940. P. 68—69 (=текст 3, 203—219); Henning W.B. *The Sogdian Texts of Paris* // BSOAS. 1943—1946. 11. P. 729. (хвала богу Ветра, которая напоминает Хадохт Наск 2. 7—8).

⁸ Henning W.B. *Sogdian Tales* // BSOAS. 1943—1946. 11. P. 476—477 (описание Даэны, напоминает Хадохт Наск 2. 9—15).

⁹ Markwart J. *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr*. Roma, 1931. P. 8—9 (§ 4—5).

¹⁰ Стеблин-Каменский И.М. *Авеста. Избранные гимны*. Душанбе, 1990.



Рис. 2. Бог Ямшо («Йима царь») на золотой монете Хувишки

власти соответствуют образу кушанского правителя. Исключение составляет хищная птица, которая венчает тиару, раскинув крылья. Уже 100 лет назад А. Стайн предположил, что эта птица является одним из воплощений бога¹¹, как это и описано в Яште, посвященном ему (Яшт XIV, 19):

Явился Заратуштре
Седьмой раз так Вэтрагна,
Создание Ахуры,
Летя как птица Варагн²,
Терзая жертву снизу,
Дробящий жертву сверху,
Быстрейший из всех птиц,
Скорейший из пернатых.

По описанию в стихе птица Варагн — сокол. Это утверждение основано на описании ее внешнего вида и семантическом значении производных слов в нескольких среднеазиатских языках.

Мы снова встречаем изображение этой птицы на уникальной монете Хувишки (рис. 2). В статье, опубликованной несколько лет назад¹², я предложил следующую трактовку изображения на монете: птица сидит на запястье человека в военных доспехах, на голове которого царская тиара. Его имя, согласно легенде, — Ямшо, что значит «Йима царь». Это изображение иллюстрирует один эпизод легенды об Йиме, которая изложена в гимне Хварно — олицетворение царской славы и счастья (Яшт XIX. 34—35):

Когда же это лживое,
Неистинное слово
Он взял себе на ум,
То отлетело зримо,
От Йимы Хварно птицей.
Когда увидел Хварно,
Летящим птицей прочь,
Великолепный Йима,
Владелец добрых стад,
Побрел тогда уныло
Он, от врагов спасаясь,
Скрываясь по земле

Когда впервые Хварно
От Йимы отлетело,
Ушло оно от Йимы,
Потомка Вивахваита
Летя, как птица Варагн.

¹¹ Aurel Stein M. Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins // Oriental and Babylonian Record. August. 1887. P. 89 ff.

¹² Grenet F. Notes sur le panthéon iranien des Kouchans // Studia Iranica. 1984. 13. P. 253—258.



Рис. 3. Изображение Митры над головой Будды в Бамиане

Согласно ортодоксальной зороастрийской традиции, Йима — герой и царский предок. Но тот факт, что он представлен на оборотной стороне кушанских монет, где изображались только божества, доказывает, что в Бактрии он имел божественный статус. Скорее всего он был божеством Ада. Доказательством божественного статуса Йимы в Средней Азии является надпись на печати эфталитского периода, которая содержит имя собственное «Фрийоямшо», что значит «дорогой [богу] Ямшо»¹³. Тем не менее изображение на монете Хувишки доказывает, что несмотря на доктринальное противоречие, легенда об Йиме и птице Хварно была известна в сходной форме во всем иранском мире.

Следующее изображение (рис. 3) происходит из Бамиана, региона, соседнего с Бактрией. Это роспись, которая украшает свод над головой меньшего из двух гигантских Будд и датируется приблизительно VII веком. Давно установлено, что

¹³ Göbl R. Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen. Wiesbaden, 1967. IV. Taf. 86 (G. 34) (надпись только что расшифровал Н. Симс-Уильямс, которому я выражаю искреннюю благодарность за эту информацию).

тема центральной части композиции — не буддийская по происхождению и даже довольно отдалена от канонического образа Сурьи, индийского бога Солнца¹⁴. Здесь действительно изображен Митра, который скачет в колеснице Солнца, согласно описанию в Яште Х:

(102):

Мы почитаем Митру
И кони его белы,
Копье длинно и остро.

(124—125):

Вывозит мощный Митра
Хвалы из Дома светлого
Свою легковезомую
Златую колесницу,
Красивую, прекрасную.
И колесницу эту
Везут четыре белых,
Взращенных духом, вечных
И быстрых скакуна.

Остановимся более подробно на двух моментах, которые, насколько мне известно, не рассматривались ранее.

Первое: текст Яшта о Митре дает ясное объяснение также и второстепенным персонажам в этой сцене. В росписи под изображением Духов Ветра мы видим два существа типа киннаров, несущих факелы (рис. 4). Это иллюстрация 127-й строфы:

А спереди от Митры
Летит Огонь горящий,
Который Хварно кавьев.

Две крылатые богини окружают с обеих сторон бога в колеснице. Они по своему облику не сходны с Ушас и Пратиушас, спутницами Сурьи. Та, что слева (лицом к изображению), имеет облик Афины. Теперь известно, что в Средней Азии эта греческая богиня отождествлялась с иранской богиней справедливости Арштат. То же самое мы видим и на некоторых монетах Хувишки, где имя Арштат написано на бактрийском наречии — Ришто¹⁵. В авестийском тексте рядом с Митрой описывается бог Рашну. Поскольку имя Рашну означает «судья», то неудивительна замена его другим божеством, почти идентичным по названию. В этом же стихе упоминается богиня Чишта, что значит «ученость». Несомненно, именно ее мы и узнаем на росписи, где она изображена симметрично

¹⁴ Rowland B. Buddha and the Sun-god // *Zalmoxis*. I. 1938. P. 69—84; Tarzi Z. L'architecture et le décor rupestre des grottes de Bāmiyān. P., 1977. I. P. 4—6, 128; II. Pl. A 1; Шкода В. К вопросу о культовых сценах в согдийской живописи // СГЭ. 1980. 45. С. 60—63 (см. прим. 16); Klimburg-Salter D. The Kingdom of Bāmiyān; Buddhist Art and Culture of the Hindu Kush. Naples — Rome, 1989. P. 128 f. (Это последнее издание бамианской композиции содержит более точное ее воспроизведение, чем предшествующие публикации. Обращает на себя внимание изображение человеческого лица на щите богини слева, которое, хотя это и не было замечено Д. Климбург-Зальтером, — несомненно соответствует маске Горгоны на щите Афины. К сожалению, мы не смогли воспроизвести эту новую прорисовку).

¹⁵ Grenet F. Notes sur le panthéon iranien... P. 258—262; Idem. L'Athéna de Dil'berdžin // *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique* / Ed. F. Grenet. P., 1987. P. 41—45. Уже Б. Роуланд (Op. cit. P. 82) сопоставлял бамианскую богиню с Афиной, но, не зная о ее тождественности Арштат на среднеазиатской почве, он предполагал, что бамианское изображение представляло иранскую богиню Аши.



Рис. 4. Деталь предыдущей иллюстрации: киннара, несущий факел, богиня Арштат

Арштат (126):

Летит от Митры справа
Прямейший и святейший,
Самый высокий Рашну,
Летит Ученость слева
Прямейшая, святая.

Следует отметить, что обе спутницы Митры, как и носители факелов, изображены летящими. Об этом говорится в тексте (*vazaita*, *vazata*) и это же видно на изображении. Верность бамианского художника священному тексту позволила ему добавить Афине-Арштат крылья, что никогда не встречается на греческих моделях.

Второй момент относится к географическому положению Бамиана. Это местность, которой как нельзя более соответствует появление колоссального изображения Митры. Действительно, напротив находится гора Кох-и Баба, которую скорее всего нужно отождествлять с Ишкатой (Ишката — страна, которую первой наблюдает Митра, когда на заре начинает свой небесный путь с мифической горы Хары¹⁶). Само название Бамиан (производное от древнеиранского слова *bāmu* — «блестящий») ассоциируется со светом, который здесь заливает скалу на восходе солнца. Именно это слово *bāmu* употребляется в отрывке с

¹⁶ Marquart J. Untersuchungen zur Geschichte von Ērān. Ht II. Lpz, 1905. P. 73—74; Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. Cambr., 1959. P. 174—176; Bernard P., Francfort H.-P. Etudes de géographie historique sur la plaine d'Ai Khanoum (Afghanistan). P., 1978. P. 20; Gnoli G. Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980. P. 84—87.



Рис. 5. Оттиск с печати из Британского музея, конец IV в. н.э.

описанием местонахождения Митры (49—50):

Мы почитаем Митру...
 Которому обитель
 Создал Ахура-Мазда
 Над Харою высокой,
 Многоофрой, светлой (rougu, fraorvaēsyam bāmyam).

На одной печати восточносасанидского происхождения, согласно недавней публикации¹⁷ изображен Митра в солнечном ореоле в тот момент, когда он поднимается с вершины горы Хары. Хотя композиция этого изображения более простая, оно имеет много общего с бамианской живописью (рис. 5).

Последнее изображение (рис. 6) широко известно в согдийской живописи. Это божественная пара: бог, восседающий на верблюде, и богиня, восседающая на баране. Б.И. Маршак и В.И. Распопова предложили отождествить бога с Вэртрагной (на согдийском языке — Вашагн), поскольку верблюд является одним из его воплощений¹⁸. Заманчиво согласиться с этим предположением, однако подобное отождествление содержит в себе ряд противоречий. Во-первых, внешний вид бога далеко не воинствен. И даже меч у него за поясом — не более чем обычный атрибут согдийской аристократии. Мы встречаем гораздо более выраженную воинственность в изображении кушанского Вэртрагны, о котором говорилось ранее, и еще большую — в боге, поднимающем венок с соколом,

¹⁷ Callieri P. On the Diffusion of Mithra Images in Sassanian Iran. New Evidence from a Seal in the British Museum // *East and West*. 1990. 40. P. 79—98.

¹⁸ Marshak B.I., Raspopova V.I. Wall Paintings from a House with a Granary. Panjikent. Ist Quarter of the Eighth Century A.D. // *Silk Road Art and Archaeology*. I. Kamakura, 1990. P. 137—145. Fig. 16—17; *ibidem*. Cultes communautaires et cultes privés en Sogdiane // *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique* / Ed. P. Bernard, F. Grenet. P., 1991. P. 188—189. Note 7. Fig. 1.

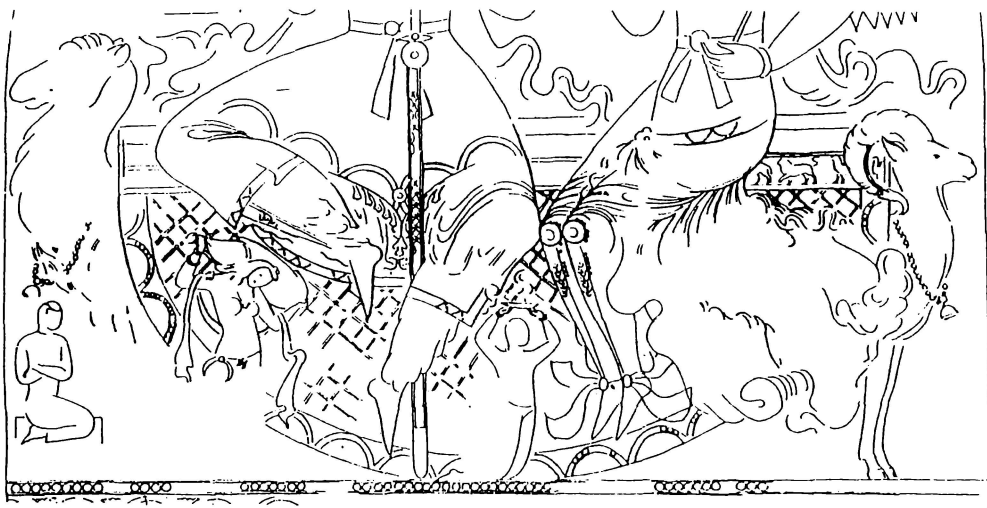


Рис. 6. Роспись из помещения XXV/28 в Пенджикенте (нижняя часть)

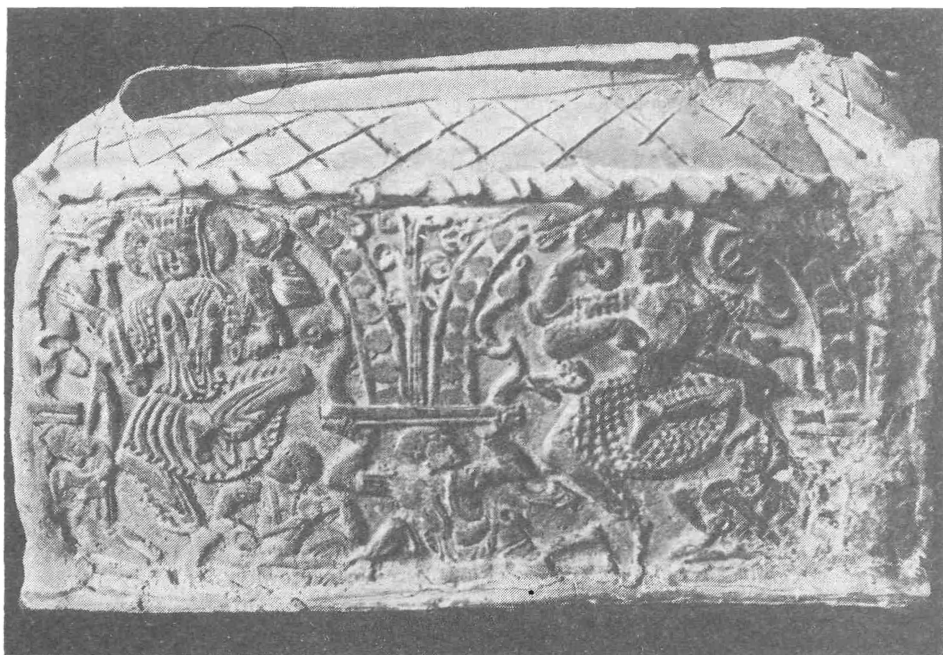


Рис. 7. Осуарий из Кашкадарьи: Нана (слева) и предположительно Вэртрагна (справа)

одемом в броню и потрясающем щитом и стрелой на осуарии с Кашкадарьи, которого я скорее бы отождествил с Вэртрагну¹⁹. (рис. 7).

Более того, священные тексты не дают указания на то, что Вэртрагну сопровождает богиня, в то время как «бог верхом на верблюде» и «богиня верхом на баране» — прообраз супружеской пары. Маршак и Распопова предло-

¹⁹ Лунина С.Б., Усманова З.И. Уникальный осуарий из Кашкадарьи // *Общественные науки в Узбекистане*. 1985. 5. С. 46—51.

жили три возможных варианта отождествления богини. В каждом случае это второстепенный персонаж авестийского пантеона: Ванайнтм — «Побеждающая», Чишта — «Ученость», Африти — «Благословение». Это в свою очередь в определенном смысле противоречие, поскольку изображение богини «верхом на баране» вместе с ее спутником или же без него является после богини Наны самым распространенным в Согде²⁰. Такую популярность изображения легче объяснить, если предположить, что эта богиня — Аши, Ардохшо у кушан, основная богиня Средней Азии, защитник которой — именно баран. Здесь я цитирую Яшт Аши (XVII. 55—56):

Вот так сказала Аши:
Меня опять погнали
Туранцы с Нотаридами,
Чьи лошади быстры,
И скрылась я под шеей
Того самца-барана,
Что кроет сто овец.

Дважды в Авесте Аши и бог Хварно появляются вместе, как покровители дома. Здесь я цитирую Яшт XVII. 6:

О прекрасная Аши,
О лучезарная Аши,
Лучащая людям блаженство,
Дающая доброе Хварно²¹
Тем, кому следуешь ты,
Благоухают жилища.

Аши и Хварно известны в бактрийском языке как Ардохшо и Фарро. Их изображали вместе в гандхарском искусстве и, вероятно, их чета воплощена в айртамской скульптуре с надписью²². Поэтому мне представляется наиболее вероятным признать в образе Бога на верблюде Хварно, покровителя удачи в мирской жизни, так и в военном деле. Поскольку он — помощник Вэртрагны, он мог позаимствовать одно из его воплощений. Образ же верблюда, который служит «троном» для Хварно, на мой взгляд, точнее всего объясняет эпитет *xvarenoh*, т.е. «носитель Хварно», который используется в отношении к Вэртрагне в двух абзацах Авесты (Яшт XIV, 2, Видевдат XIX. 39). Если признать именно это отождествление божественной пары, самой популярной в согдийском пантеоне, то можно дать более точное объяснение и второстепенным персонажам, которые сопровождают их на росписях в богатых домах Пенджикента. На изображении, украшающем приемную залу дома на объекте XXV²³ (рис. 6), небольшой по размерам женский персонаж, находящийся перед изображением бога, несет на плечах бурдюк с вином. Этот символ материального благополучия не чужд окружению бога счастья, особенно в такой винодельческой стране, как Согд. Он встречается также в Гандхаре с богом Панчика, который там часто ассимилируется с Фарро. Опять же в Пенджикенте на изображении в здании

²⁰ Шкода. К вопросу о культовых сценах...; Мешкерис В.А. Согдийская терракота. Душанбе. 1989. С. 253—254. Рис. 147 (более примитивное изображение той же богини); С 269—271. Рис. 163. *Marshak, Raspopova*. Op. cit.; *Greenet F.* Note additionnelle sur les panneaux mythologiques du palais de Kujruk-tobe (Keder) // *Studia Iranica*. 1992. 21. P. 46. Fig. 7, 9—10.

²¹ В этом месте И. Стеблин-Каменский дает перевод: «славу», но в тексте написано: «*xvareno*».

²² *Harmatta J.* The Bactrian Inscription of Ayrtam // *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach* / Ed. R. Schmitt, P.O. Skjaervo. München, 1986. P. 131—146. Прочтение надписи, предлагаемое автором, сомнительно, но его интерпретация остатков скульптуры частично подтверждается некоторыми произведениями гандхарского искусства (устное сообщение Ф. Тиссо).

²³ *Marshak, Raspopova*. Op. cit. Fig. 17.

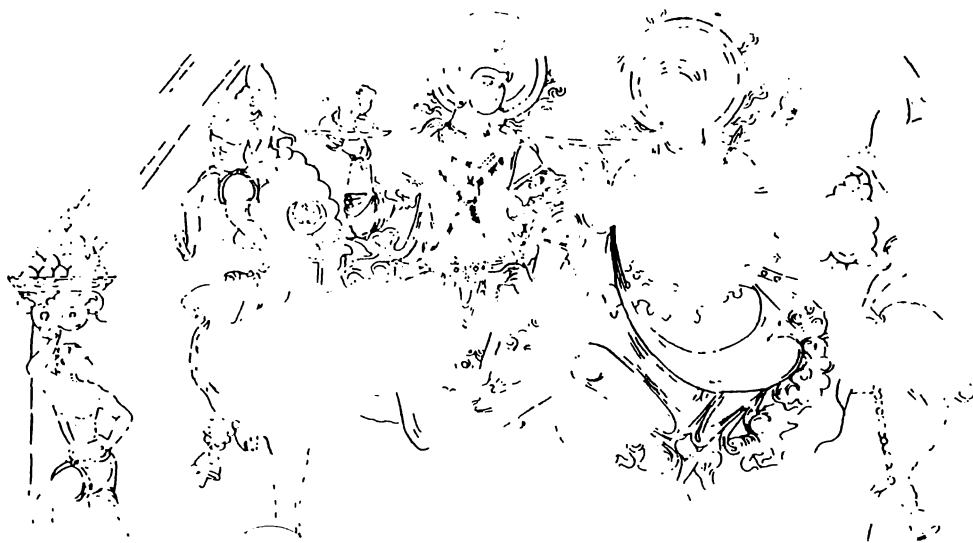


Рис. 8. Роспись из помещения XXIV/13 в Пенджикенте

объекта номер XXIV²⁴ (рис. 8) божественную пару сопровождают астральные символы, а также небольшие небесные персонажи, которые выливают облака из бурдюков. Эта композиция находит яркое объяснение в одном отрывке, включенном в Яште Арштат, но первоначально посвященном Аши. Так как он отсутствует в переводе Стеблин-Каменского, я предлагаю свой вариант перевода (Яшт XVIII, 4—6):

«Большая, добрая Аши плавно вступает в красивый дом, построенный для господина. В тысячи раз приумножаются стада и табуны, и в тысячи раз возрастает одаренное потомство. Широко ступают звезда Тиштрия и безудержный ветер, порожденный Ахура-Маздой, и с ними царственный Хварно... Они возвращают прекрасные зеленые растения, и крепкие морозы перед ними отступают...».

Было бы неверно утверждать, что бактрийские и согдийские художники, которые творили для верующих местной религии, пытались создать «Авесту в картинках». Но по крайней мере те примеры, которые мы исследовали, показывают, что некоторые части этого текста, во всяком случае некоторые Яшты, стали частью их культуры, а также культуры их заказчиков. Вероятно, в Средней Азии, как и в Сасанидском Иране, существовали какие-то версии и комментарии текста Авесты на местных языках, которые были распространены не только в кругу жрецов, а гораздо шире*.

Ф. Грене

²⁴ Самая точная прорисовка опубликована в работе: *Belenitskii A.M., Marshak B.I. // G. Azarpay. Sogdian Painting. Berkeley — Los Angeles — London, 1981. Fig. 8.*

* Перевод Е.Ю. Полонской.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ВЕСТНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ



JOURNAL OF ANCIENT HISTORY



4 (211)

Октябрь—Ноябрь—Декабрь

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН В 1937 г.

СВЯТИЛИЩА СРЕДНЕЙ АЗИИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА

(Состояние вопроса)

Раскопки греко-бактрийского храма в Тахт-и Сангине показали, что это один из замечательнейших религиозных памятников в иранском мире. Его архитектура принадлежит восточной традиции, которая стала известной благодаря своему развитию в эллинистический период. Новые традиции религиозной архитектуры появились в конце ахеменидского или в начале эллинистического периода, тогда как первоначально в Иране существовали только святилища под открытым небом. Влияние Месопотамии на формирование архитектурных решений закрытых храмов в иранском и среднеазиатском регионах проявилось в ином расположении храмовых сокровищниц по отношению к целле. Часто конструкции с четырехколонной квадратной целлой и с обводными коридорами ошибочно считают храмами огня¹. Однако не всегда подобные сооружения можно связать с зороастрийским культом, поскольку этот тип плана существовал как в культовой, так и в гражданской архитектуре², а зороастрийский культ начинает проявляться в архитектуре с конца парфянского периода.

В недавно опубликованном третьем томе истории зороастризма Мэри Бойс и Франц Грене³ предлагают рассматривать постахеменидскую религию Ирана и Средней Азии в свете письменных источников и данных археологических открытий в Бактрии. Среди этих открытий — святилище Тахт-и Сангин в Таджикистане, последнее по времени исследования среди памятников религиозного типа на территории «эллинистического» Востока после святилищ Дильберджина и Ай Ханум (Бактрия)⁴.

Святилище Тахт-и Сангин (рис. 4)⁵ наряду с «храмом с уступчатыми нишами» на городище Ай Ханум (рис. 1)⁶ по количеству и ценности находок представляет собой один из богатейших ансамблей культового значения в восточноиранском мире. В результате раскопок городища Тахт-и Сангин, как и при раскопках Ай Ханум, собственно архитектурный материал обогатился остатками храмовых сокровищ и разнообразной утвари⁷. Эти находки полнее и ярче отразили культы, существовавшие в

¹ Monneret de Villard U. The Fire Temples // Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology. 1936. V. 5. № 4; Erdmann K. Das Iranische Feuerheiligtum. Lpz. 1941.; Кошеченко Г.А. Культура Парфии. М., 1966.

² Пугаченкова Г.А. Архитектурные памятники Нисы // Тр. ЮТАКЭ. 1949. 1. С. 201—251; она же. Реконструкция «Квадратного зала» парфянского ансамбля Старой Нисы // Тр. ЮТАКЭ. 1951. 2. С. 143—146; она же. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. М., 1958; она же. К архитектурной типологии в зодчестве Бактрии и Восточной Парфии // ВДИ. 1973. № 1; она же. К интерпретации и типологии некоторых архитектурных памятников Мерва и Нисы // Тр. ЮТАКЭ. 1976. 16. С. 16—29; Пугаченкова Г.А., Ртвеладзе Э.В. Северная Бактрия — Тохаристан. Очерки истории и культуры. Древность и средневековье. Ташкент, 1990. С. 85—91.

³ Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism. III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule // Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. Der nahe und der mittlere Osten. 8/1/2/2. Leiden — New York, 1991. Я выражаю благодарность Е.Ю. Полонской за перевод на русский язык этой статьи, первоначальная версия которой была опубликована в более краткой форме в «Études de Lettres» (1992. V. 4. P. 101—124), а также Францу Грене, Ги Лекуюю, Маргарите Филинович за помощь в настоящем исследовании.

⁴ О греко-бактрийском святилище Джига-тепе (рядом с Дильберджином) мы не располагаем достаточной информацией, см. Boyce, Grenet. Op. cit. P. 183—184.

⁵ Pitschikjan I.R. Oxos-Schatz und Oxos-Tempel: Achämenidische Kunst in Mittelasien // Antike und Moderne. B., 1992. Общую информацию по Бактрии и Тахти-Сангину см. Пичикян И.Р. Культура Бактрии: ахеменидский и эллинистический периоды. М., 1991. См. также прим. 9.

⁶ О находках в Ай Ханум см. Francfort H.-P. Fouilles d'Ai Khanoum III. Le sanctuaire du temple à niches indentées. 2. Les trouvailles // MDAFA. 1984. 27.

⁷ Архитектура уже рассматривалась в двух работах И. Пичикяна: The Oxus Temple composition in the context of the architectural comparison // The International Association for the study of the cultures of Central Asia. Information Bulletin. 12. М., 1987. P. 42—55; The Graeco-Bactrian altars in the Temple of the Oxus (Northern Bactria) // Ibid. P. 56—65. См. также Litvinskij B.A., Pitschikjan I.R. Découvertes dans un sanctuaire du dieu Oxus de la Bactriane septentrionale // Revue archéologique. 1981. 2. P. 195—216; idem. Monuments of art from the

Бактрии, и важны не только для данного региона, но также для Ирана в целом, включая его восточную часть — Среднюю Азию, и для Месопотамии.

Городища Ай Ханум и Тахт-и Сангин расположены по берегам Окса-Амударьи. Ай Ханум (территория современного Афганистана) находится на левом берегу реки, в месте слияния ее с р. Кокча; Тахт-и Сангин (территория современного Таджикистана) — на берегу Вахша, одного из правых притоков Амударьи (впадает в сотне километров ниже по течению от Ай Ханум). Хотя пока нам неизвестны первоначальные названия этих городов, уровень их урбанизации доказывает, что эти два города стали важнейшими центрами греко-бактрийского государства со времени греческого завоевания или несколькими десятилетиями позже. Ай Ханум имел очень важное стратегическое и экономическое положение, поскольку, находясь на восточной окраине равнины в среднем течении Амударьи, он защищал ее от набегов кочевников, коренных жителей среднеазиатских степей. Городище Тахт-и Сангин, напротив, было расположено непосредственно у места слияния двух рек: согласно античным источникам и сведениям географов IX—X вв., здесь брал свое начало Окс. Святилище занимает главное место в городской структуре, будучи ядром города. Доказательством тому явились обнаруженные при раскопках votивный постамент с посвяительной надписью на древнегреческом языке богу реки Окс, а на нем сам бог реки, воплощенный в бронзовой статуэтке Марсия. Здесь очевидна аналогия с названием одноименной реки, притока Меандра, протекающей по территории современной Турции, что свидетельствует о связях, которые древнегреческие колонисты, завоевавшие эту территорию в III в. до н.э., сохранили со своими родными городами, в особенности с Магнесией на Меандре. Надо отметить, что аналогия между богом реки Окс и Марсием относится к более позднему периоду (середина II в. до н.э.), изображение речного божества до возникновения этой аналогии неизвестно⁸.

Большая часть находок в Тахт-и Сангине — всего около 5000 предметов — происходит из мест, прилегающих к целле храма, и представлена votивными предметами и храмовым сокровищем в основном ахеменидского облика. Среди них разнообразные приношения, миниатюрные алтари, курильницы, глиняные статуи, изделия из слоновой кости, золотые и бронзовые пластины с изображением донаторов и посвященных в храм животных (верблюдов и лошадей), миниатюрные копии оружия. Открытие святилища Окса и находки в нем подтверждают предположения о происхождении знаменитого «Амударьинского клада», обнаруженного в этом районе в 70-е годы прошлого столетия, большая часть которого находится в Британском музее, из храма Окса, предшествующего тахтисангинскому⁹.

Приношения, найденные в святилище Тахт-и Сангина, по-видимому, связаны с традиционным культом изображений. Однако структура храма, план храма и обнаруженные при раскопках остатки комнат для хранения вечного огня (*атешгахы*), кажется, отвечают архитектурной традиции храмов огня иранского мира.

ПЕРЕЧЕНЬ СВАТИЛИЩ

Недостаток данных по истории архитектуры культовых зданий не позволяет составить типологию святилищ и идентифицировать прототипы зданий ахеменидского периода и производные от них как в Бактрии, так и в Иране. Характерным признаком этих зданий является наличие очага. Большая часть этих памятников либо была

sanctuary of Oxus / Northern Bactria // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1983. XXVIII. P. 25—83; Литвинский Б.А., Виноградов Ю.Г., Пичикян И.Р. Вотив Атросока из храма Окса в Северной Бактрии // ВДИ. 1985. № 4. С. 84—110; Древности Таджикистана. Каталог выставки. Душанбе, 1985; Oxus. 2000 Jahre Kunst am Oxus-Fluss in Mittelasiien. Zürich, Museum Rietberg, 1989; Oxus. Tesori dell'Asia Centrale. Roma, Palazzo Venezia, 1993.

⁸ Bernard P. Le Marsyas d'Apamée, l'Oxus et la colonisation séleucide en Bactriane // *Studia Iranica*. 1987. XVI. P. 103—115.

⁹ Dalton O.M. The Treasure of the Oxus: with other objects from ancient Persia and India. L., 1905. Комментарий к вопросу о соотношении святилища Тахт-и Сангин и Амударьинского клада см. Bernard P. Le temple de Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas? // *Studia Iranica*. 1994. 23. С. 85—114.

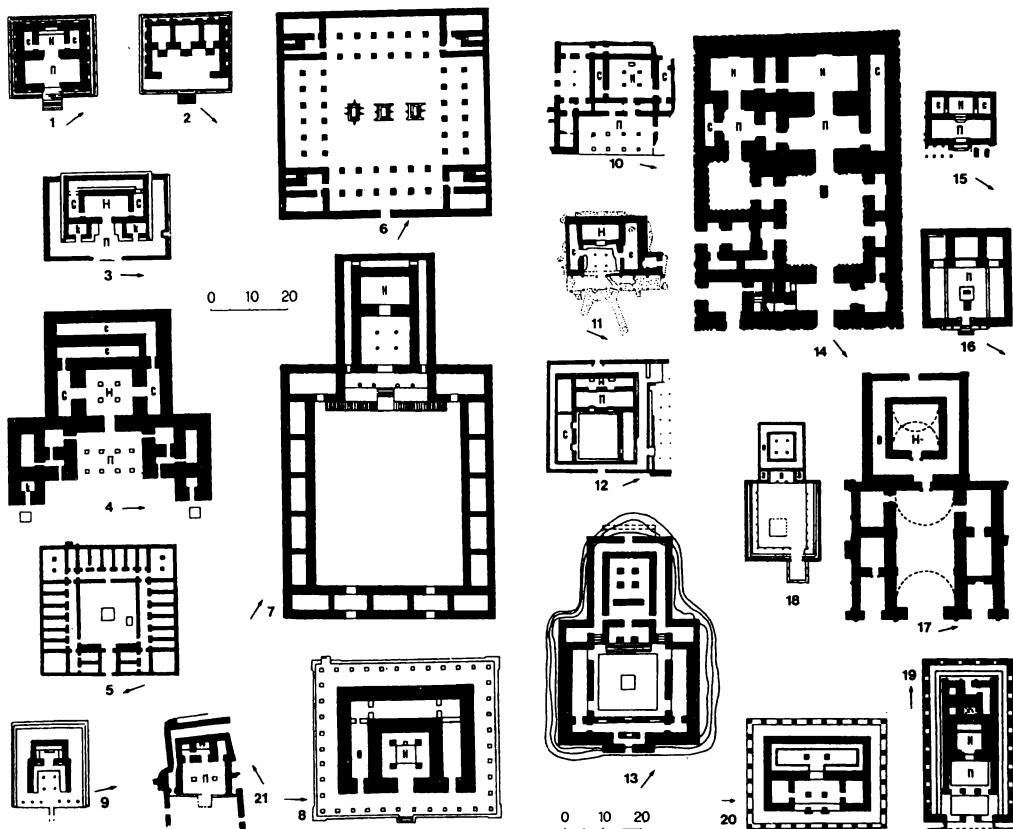


Рис. 1—9, 21.

Рис. 10—20.

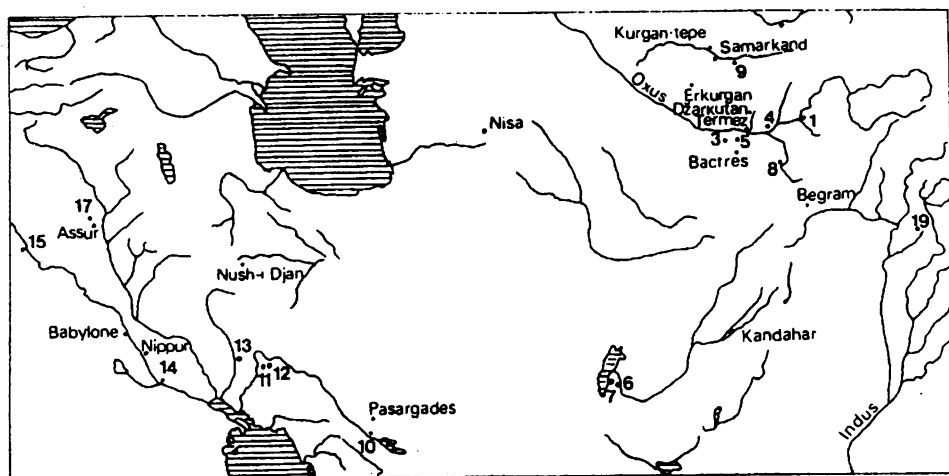
Рис. 1—9, 21. 1 — Ай Ханум, храм с уступчатыми нишами; 2 — Ай Ханум, храм за стенами города, первоначальный вид; 3 — Дильберджин; 4 — Тахт-и Сингин; 5 — Алтын 10, здание 2 (кладовые или сокровищница); 6 — Дахан-и Гуламан, здание 3 (открытое святилище); 7 — Кух-и Ходжа; 8 — Сурх-Котал, храм А; 9 — Пенджикент, храм I; 21 — Джартепе, последний период здания

Рис. 10—20. 10 — Персеполь, «храм Фратарака»; 11 — Бард-и Нишанде; 12 — Масджид-и Солайман; 13 — Сузы, Аядана (памятник нерелигиозного значения); 14 — Урук, святилище Ану-Антум, Бит Реш; 15 — Дура Европос, храм Артемиды; 16 — Дура Европос, храм Зевса Мегистоса; 17 — Хатра, храм огня; 18 — Сахр, набатейский храм; 19 — Джандиал (Таксила); 20 — Мохра Малиаран (Таксила); 21 — Джартепе, последний период здания

расшищена лишь частично, либо не была датирована с достаточной точностью. Письменные источники о них, во-первых, разновременны, а во-вторых, содержат лишь фрагментарные свидетельства.

Недостаточность археологических данных заставляет нас рассматривать все памятники в соответствии с текстами, относящимися к восточным религиям, в частности к зороастризму. Первый перечень храмов, составленный 20 лет назад Клаусом Шипманом, включает большую часть памятников культового значения в Иране¹⁰. Новые находки в Бактрии вызвали необходимость заново пересмотреть перечень памятников, этому посвящены многие недавние публикации. Некоторые из них касаются

¹⁰ Schippmann K. Die Iranischen Feuerheiligtümer // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 31. B.-N.Y., 1971. Автор иногда слишком легко принимает допущения других археологов в определении религиозной функции памятников. См. также отчет Boyce M. On the Zoroastrian Temple cult of fire // Journal of the American Oriental Society. 1975. XCV. P. 454—465.



Карта расположения описываемых памятников храмовой архитектуры

храмов огня, в особенности в Иране, включая Сузиану и Элимаиду¹¹, другие освещают архитектуру Месопотамии и ее производные — бактрийские святилища Дильберджина (рис. 3) и Ай Ханум (рис. 1, 2). В последних исследованиях прослеживается тенденция рассматривать в совокупности все архитектурные традиции Ирана и Месопотамии¹². Этот подход отвечает проблеме сопоставления архитектуры Бактрии и Западного Ирана, с одной стороны, Ирана и Месопотамии — с другой, в течение всего периода от Ахеменидов до нашей эры. Однако подобный подход ставит под вопрос датировку многих святилищ в Иране, а также существование ранних храмов огня и иранских и месопотамских традиций, которые обнаружили в бактрийской архитектуре эллинистической эпохи.

Сатрапии Ахеменидской империи охватывают такие различные культурные регионы, как Восточный и Западный Иран, включая Дрангиану (Сеистан) и Бактрию, а также Южную Месопотамию вместе с прилегающими территориями Сузианы и Элимаиды. Среди наиболее изученных памятников выделяются: в Иране — Пасаргады (священное укрепление) и Персеполь («храм Фратарака», рис. 10), в Сеистане — Кух-и Ходжа (рис. 7) и Дахан-и Гуламан (рис. 6); в Бактрии — Дильберджин (рис. 3), Ай Ханум (рис. 1, 2) и Тахт-и Сангин (рис. 4); в Месопотамии — Урук (рис. 14), Дур-Европос (рис. 15, 16), а также Сузы (Аядана, рис. 13), Масджид-и Сулейман (рис. 12), Бард-и Нишанде (рис. 11) в Иране.

¹¹ Boucharlat R. Monuments religieux de la Perse achéménide, état des questions // Temples et sanctuaires. Travaux de la Maison de l'Orient. Lyon, 1984. 7. P. 119—135; Stronach D. On the Evolution of the early Iranian fire temple // Papers in honour of Professor Mary Boyce. Acta Iranica. 15. Hommages et Opera Minora. 11. Leiden, 1985. P. 605—627.

¹² Stronach. Op. cit.; Hannestad L., Potts D. Temple architecture in the Seleucid kingdom // Studies in Hellenistic civilization. Aarhus, 1990. 1. P. 91—123; Bernard P. L'Architecture religieuse de l'Asie Centrale à l'époque hellénistique // Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie, Berlin, 1988. Mainz a. Rhein, 1990. P. 51—59; Boyce, Grenet. Op. cit. Археология религиозных памятников рассматривается в сборнике статей: Cultes et monuments religieux dans l'Asie Centrale préislamique / Ed. F. Grenet // Publications de l'UA. 1222 / Ex. U.R.A. 29/2. P., 1987, публикации материалов международного симпозиума: Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques (Actes du Colloque international du CNRS. Paris, UNESCO 22—28 novembre 1988). P., 1991.

Святыни иранского мира схематично можно разделить на две категории: 1) святыни или культовые места под открытым небом; 2) закрытые святыни.

Первая категория (святыни под открытым небом, огороженный священный участок, теменос) включает ансамбли ахеменидского происхождения, отвечающие зороастрийским традициям, о которых Геродот писал (I, 131—132): «[...] Воздвигать статуи, храмы (ἱεῖα¹³) и алтари [богам] у персов не принято. [...] Так, Зевсу (Ахурамазде) они обычно приносят жертвы на вершинах гор [...] Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Первоначально они приносили жертвы только этим одним божествам, затем от ассирийцев и арабов персы научились почитать Уранию (Афродиту). [...] Персы не воздвигают алтарей и не возжигают огня. Нет у них ни возлияний, ни игры на флейте, как нет и венков, и жертвенного ячменя. [...]»¹⁴ (пер: Г.А. Стратановского).

Для святынь, культовая функция которых четко определена, характерно наличие одного или нескольких постаментов на огороженном участке (храм в Пасаргадах)¹⁵ или во внутреннем дворике здания (строение третьего ахеменидского комплекса Дахан-и Гуламан (рис. 6)¹⁶. Если следовать Геродоту, указывавшему, что иранские святыни находились на возвышенностях, то можно утверждать, что одним из них мог быть подиум, открытый в юго-восточном крыле акрополя Ай Ханум¹⁷. То же может касаться и Нимруд-Дага. Два других святыни с террасой доэллинистического периода, Масджид-и Сулейман и Бард-и Нишанде¹⁸, но без поздних храмовых построек часто относят к той же традиции. Однако, несмотря на общие черты с открытыми ахеменидскими святынями, их принадлежность к культу иранского происхождения весьма сомнительна. Эти памятники сейчас принято относить к вавилонскому культу, имевшему распространение в Элимаиде и Сузиане¹⁹.

Вторая категория святынь — закрытые храмы — включает ряд наиболее важных памятников, среди которых можно выделить два вида культа: культ изображений иранских божеств (Ахурамазда, Митра и Анахита) и культ огня²⁰. По Мэри Бойс, культ огня, как и в зороастризме, возможно, был официальной религией ахеменидских

¹³ В аналогичном описании (География XI, 8, 4) Страбон употребляет слово *hieron*: речь идет о понятии святыни, священного участка; это слово не означает непосредственно «храм» (закрытый: *naos*). Значение этого слова — то же, что у Геродота.

¹⁴ В этом тексте содержатся определенные неясности: двусмысленность понятий «алтарь», «святыня»; также неясно, имеется ли в виду Иран или ахеменидская Малая Азия и т.д.; см. Boucharlat. Op. cit. P. 121—122.

¹⁵ Ibid. P. 126—127; Stronach. Op. cit. P. 606, 608—609: постаменты, возможно, посвящены культу огня, о чем можно заключить на основе сравнения с ахеменидскими рельефами, изображающими царя, молящегося перед платформой с огнем.

¹⁶ Во дворе находились три постаменты. Scerrato U. Excavations at Dahan-i Ghulaman (Seistan, Iran). First preliminary report (1962—1963) // East and West. NS. 1966. XVI. P. 9—30; *idem*. L'Edificio sacro di Dahan-i Ghulaman (Sistan) // Atti del convegno sul tema «La Persia e il mondo greco-romano», Roma, 11—14 aprile 1965. Roma, 1966. P. 457—470; Genito B. Dahan-i Ghulaman: una città achemenide tra centro e periferia dell'Impero // Oriens Antiquus. 1986. XV. P. 287—317, sp. 293—295, 309. Определение этих алтарей как посвященных Ахурамазде, Митре и Анахите не основано, таким образом, на достоверных данных: Boucharlat. Op. cit. P. 132—133; Boyce. On the Zoroastrian Temple cult of fire. P. 458; Stronach. Op. cit. P. 608, 610. Дэвид Стронах (ibid. P. 610—612) указывает на сходство здания 2 в Дахан-и Гуламан со зданием 2 в Алтын 10 в бактрийском оазисе, объясняя его историческими связями между Сеистаном и Бактрией. Это здание обращено на запад и не имеет алтарей; согласно схеме, которая также обнаруживается в плане здания 2 Дахан-и Гуламан, его назначение — хранилище или сокровищница: Genito. Op. cit. P. 296, 310; Кругликова И.Т., Сарияниди В.И. Пять лет работы Советско-афганской археологической экспедиции // Древняя Бактрия. Материалы Советско-афганской экспедиции, 1969—1973 гг. М., 1976. С. 9. Рис. 6—8; Rapin C. Fouilles d'Ai Khanoum VIII. La trésorerie du palais hellénistique d'Ai Khanoum // MDAFA. 1992. 33. P. 275—276.

¹⁷ Boyce, Grenet. Op. cit. P. 181—183 (см. также прим. 36).

¹⁸ Ghirshman R. Terrasses sacrées de Bard-e Néchande et Masjid-i Solaiman: l'Iran du Sud-Ouest du VIII^e s. av. n. ère au Ve s. de n. ère // MDAI. 1976. 45.

¹⁹ Boyce, Grenet. Op. cit. P. 44—48.

²⁰ О закрытых храмах см. *ibid*. P. 165 *suiv*.

монархов. Одновременно существовало — или появилось заново в более поздний период — поклонение вотивным изображениям, о существовании которого говорит борьба с ним Ксеркса I, а также свидетельства Геродота. Согласно Беросу, Артаксеркс II (404—357 гг. до н.э.) установил статуи Анахиты в главных городах своей империи. «Берос в третьей книге "Халдеика" пишет, что в этих городах по приказу Артаксеркса, сына Дария Оха, поклонялись человеческой статуе. Артаксеркс первым ввел поклонение статуе Афродиты-Анаитиды в Вавилоне, Сузах, Экбатанах и распространил этот культ на персов, бактрийцев, в Дамаске и Сардах» (Clem. Alex. Protrep. V. 65).

Археологические данные не подтверждают этот текст. В ахеменидский период едва ли можно найти примеры подобных храмов или статуй. Среди зданий, наиболее часто используемых в качестве примеров при исследовании храмов, можно выделить «храм Фратарака» в Персеполе (рис. 10)²¹; Аядана в Сузах (рис. 13)²² и комплекс Кух-и Ходжа (рис. 7)²³. Все три объединяет наличие четырехколонного зала, окруженного с трех или четырех сторон продольными помещениями или коридорами. Зал имеет вход через портик. В памятниках Суз и Кух-и Ходжа перед входом имеется дворик, а также две комнаты небольших размеров, симметрично расположенные перед целлой²⁴ по обеим сторонам портика. Первоначально эти памятники были отнесены к ахеменидскому периоду на основании их исторического контекста и по архитектурным признакам. Находящийся в центре четырехколонный зал рассматривался в данном случае как признак храма огня, поскольку его считали прототипом чахар-так. К этой же традиции нередко относят святилище Сурх-Котал (рис. 8)²⁵ в Афганистане, а также два других ансамбля с залом подобного типа: парфянский храм Бард-и Нишанде (рис. 11) и греко-бактрийский храм огня Тахт-и Сангин (рис. 4).

Это предположение, основанное на очевидном на первый взгляд сходстве, спорно. Среди святилищ ахеменидского периода нам неизвестно ни одного храма огня. Памятники в Персеполе, Сузах, Кух-и Ходжа являются более поздними постройками. Аядана в Сузах (рис. 13), возможно, не храм, а богатое жилое здание типа дворцов Ай Ханум²⁶. Также сомнительна идентификация «храма Фратарака»²⁷. С другой стороны,

²¹ Schmidt E.F. Persepolis I. Structures, Reliefs, Inscriptions // Oriental Institute Publications. LXVIII. Chicago, 1953. P. 56; Schippmann. Op. cit. S. 177—185; Boyce. On the Zoroastrian Temple cult of fire. P. 460—461; Boucharlat. Op. cit. P. 130—132; Stronach. Op. cit. P. 612—617, о северо-западном комплексе см. с. 616—617; Bernard. L'Architecture religieuse. P. 58; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 111—113. Д. Стронах, Л. Ганнестад и Д. Поттс не ставят под вопрос религиозную функцию северо-западного комплекса, первый из авторов определяет его как храм Анахиты; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 116—118.

²² Dieulafoy M. L'Acropole de Suse, d'après les fouilles exécutées en 1884—86. P., 1893; Schippmann. Op. cit. S. 266—274. Fig. 38, 83; Boucharlat. Op. cit. P. 126, 128—130; Stronach. Op. cit. P. 611, 619—622 (II в. до н.э.); Bernard. L'Architecture religieuse... P. 58; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 114—115; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 38—39.

²³ Gullini G. Architettura iranica dagli Achemenidi ai Sasanidi: il «palazzo» di Kuh-i Khwagia, Seistan. Torino, 1964; Schippmann. Op. cit. S. 56—70. Fig. 83; Boyce. On the Zoroastrian Temple cult of fire. P. 458; Boucharlat. Op. cit. P. 129—130; Stronach. Op. cit. P. 618—619; Bernard. L'Architecture religieuse... P. 58; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 112—113. П. Бернар и Д. Стронах ставят под сомнение принадлежность данного памятника к ахеменидскому периоду (Op. cit. P. 149—151).

²⁴ Они имеют прямое сходство с набатейским храмом огня (Сахр, рис. 18); Schippmann. Op. cit. S. 481—483; Boucharlat. Op. cit. P. 128—129. Fig. 18. Однако необходимо уточнить, что культ огня, отправлявшийся в этом храме, отличался от иранского культа.

²⁵ Schippmann. Op. cit. S. 492—496. Fig. 81, 83; Schlumberger D., Le Berre M., Fussman G. Surkh Kotal en Bactriane // MDFA. 1983. 25. См. также Boucharlat R. Chahar Taq et temple du feu sasanide: quelques remarques // De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de Jean Deshayes. P., 1985. 461—478.

²⁶ Francfort H.-P. Le Plan des maisons gréco-bactriennes et le problème des structures de «type megaron» en Asie Centrale et en Iran // La Plateau Iranien et l'Asie Centrale des origines à la conquête islamique. Leurs relations à la lumière des documents archéologiques, Paris, 22—24 mars 1976 // Colloques internationaux du CNRS. 567. P., 1977. P. 267—280; Лекуйо Г. Ай Ханум. Жилищное строительство // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда, античность, раннее средневековье. Материалы Советско-французского colloquium, Самарканд, 1986. Ташкент, 1987. С. 59—67; Boucharlat. Monuments religieux... P. 126, 128—130; Bernard. L'Architecture religieuse... P. 58; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 38—39. Д. Стронах, Л. Ганнестад и Д. Поттс не ставят под вопрос религиозную функцию памятника.

²⁷ Bernard. L'Architecture religieuse... P. 58; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 116—118.

каждый из этих памятников иллюстрирует различные культурные пласты и каждому из них присуща своя архитектурная форма. От Сирии до Ирана, от Сузианы до Бактрии наличие четырехколонного зала не является обязательным основанием для определения культовой функции. Доказательством могут служить гражданские постройки парфянских дворцов в Ашшуре²⁸ и, вероятно, в Ниппуре²⁹. В досасанидский период четырехколонный зал указывает на религиозную функцию только в Бактрии, в первую очередь в Тахт-и Сангине (эллинистическая эпоха) (рис. 4) и Сурх-Котале (кушанская эпоха) (рис. 8).

В Иране только культовые места под открытым небом, например Дахан-и Гуламан (рис. 6), вероятно, датируются ахеменидским периодом. Несмотря на свидетельства письменных источников, в настоящее время не сохранилось ни одного закрытого здания этого периода, связанного с культом огня или божественных изображений. Несомненно, что святилища-храмы существовали в ахеменидскую эпоху, хотя не имеется никаких сведений о том, какие архитектурные формы они имели в III—II вв. до н.э., поскольку они были разрушены Антиохом III и Антиохом IV³⁰.

Сведения, на которых основывается изучение архитектурных религиозных традиций в Бактрии, очень фрагментарны. Несомненно, в Иране имелись прототипы греко-бактрийских памятников, о чем свидетельствуют дома и сокровищница Ай Ханум³¹. Однако дворец этого города является примером строения, не характерного для иранских ансамблей типа, но являющегося синтезом многочисленных различных традиций. Действительно, в иранских столицах Персеполе и Пасаргадах, в ахеменидских городах Средней Азии Дахан-и Гуламан и Алтын 10, а также в парфянской столице Ниса дворцы представляют собой отдельные независимые строения, расположенные рядом друг с другом. Дворец Ай Ханум, напротив, состоит из тесно прилегающих друг к другу зданий, связанных между собой сложной системой коридоров, которая заимствована, вероятнее всего, из традиций строительства месопотамских дворцов (например, дворец в Сузах³²).

В архитектурном плане пять памятников религиозного типа, обнаруженных в Ай Ханум, относятся к трем различным культурным традициям³³. Храм с уступчатыми нишами (рис. 1)³⁴ и храм за стенами города (рис. 2)³⁵ имеют аналоги в месопотамском регионе; подиум акрополя принадлежит иранской традиции³⁶; мавзолеи отвечают

²⁸ Stronach. Op. cit. P. 626.

²⁹ Fisher C.S. The Mycenaean Palace at Nippur // AJA. 1904. VIII. P. 403—432: в данном случае наличие колонн в зале — только предположение; Marquand A. The Palace at Nippur, not Mycenaean but Hellenistic // AJA. 1905. IX. P. 7—10.

³⁰ О разграблении храма бога Бэла (Бард-и Нишанде?) Антиохом III в 187 г. и храма Нанайи (Шами?) Антиохом IV в 164 г. см. Boyce, Grenet. Op. cit. P. 40—41.

³¹ Bernard P. Les Traditions orientales dans l'architecture gréco-bactrienne // Journal Asiatique. 1976. P. 245—275; Francfort. Le plan des maisons gréco-bactriennes.

³² Perrot J. L'Architecture militaire et palatiale des Achéménides à Suse // 150 Jahre. Deutsches Archäologisches Institut. 1829—1979. Festveranstaltungen und Internationales Kolloquium 17—22. April 1979 in Berlin. Mainz, 1981. S. 79—94.

³³ Downey S.B. Regional Variation in Parthian Religious Architecture // Mesopotamia. 1987. XXII. P. 29—55; eadem. Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthian. Princeton. 1988.

³⁴ Bernard P. Quatrième Campagne de fouilles à Ai Khanoum (Bactriane) // GRAI. 1969. P. 327—354; idem. Campagne de fouilles 1969 à Ai Khanoum en Afghanistan // CRAI. 1970. P. 317—347; idem. La Campagne de fouilles de 1970 à Ai Khanoum (Afghanistan) // GRAI. 1971. P. 414—431; idem. Fouilles de Ai Khanoum (Afghanistan), campagnes de 1972 et 1973 // CRAI. 1974. P. 294—298; idem. L'Architecture religieuse... P. 51—53; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 165—171.

³⁵ Bernard. Fouilles de Ai Khanoum... P. 287—289; idem. Campagne de fouilles 1975 à Ai Khanoum (Afghanistan) // CRAI. 1976. P. 303—307; idem. L'Architecture religieuse... P. 53—54; Boyce, Grenet. Op. cit. P. 165—171.

³⁶ Bernard // CRAI. 1976. P. 306—307; idem. L'Architecture religieuse... P. 54. Ср. также трехступенчатый подиум со стороны приблизительно 21 м в Джандалат-тепе (Сурхандарья): Пидаев Ш.П. Материалы к изучению древних памятников Северной Бактрии // Древняя Бактрия. Л., 1974. С. 32—42 (рис. 2).

греческим классическим канонам, принятым в официальном культе Селевкидов³⁷. Не останавливаясь на деталях плана зданий первой группы, рассмотрим их внутреннее строение, а именно расположение сокровищниц по отношению к целле. Наличие в храмах сокровища и предметов культа играло немаловажную роль в функционировании святилища. Поэтому нельзя отрицать, что местонахождение священного сокровища в храме отражало «собственнические» отношения между божеством и служителями культа.

В Ай Ханум в центре храма с уступчатыми нишами находится целла, а перед ней — большой пронаос (рис. 1). По обеим сторонам от целлы находятся две сокровищницы, которые, вероятно, служили местом хранения части или всех предметов культа и храмовых сокровищ. Первоначальный план здания Дильберджина (Бактрия) аналогичен по структуре (рис. 3): в целле имеются две боковые двери, ведущие в узкий обводной коридор, который, возможно, являлся местом хранения храмового сокровища³⁸. Прямой выход коридора в целлу, следовательно, исключает возможность наличия здесь культа, основанного на ритуале *circumambulatio*. Целла имеет прямой выход во двор храма в соответствии с традицией, которую в равной степени можно наблюдать в храме за стенами город Ай Ханум. Два боковых помещения, сходных с помещениями в Тахт-и Сангине, выступают по обеим сторонам входа в целлу³⁹.

Несмотря на сложный подковообразный план, похожий на план здания в Дильберджине, существенная часть внутреннего строения здания в Тахт-и Сангине идентична двум предыдущим (рис. 4). Центральный зал (Н) имеет выход в двор через крытый вход и сообщается напрямую с двумя боковыми сокровищницами. С задней стороны последние выходят в два продольных хранилища, где находилось храмовое сокровище. Крылья здания, идущие с двух сторон от входа, образуют вместе с основным корпусом единый ансамбль, что, несомненно, и было замыслом архитектора. Каждая из этих двух пристроек является уменьшенной копией центрального корпуса памятника и располагается под углом 90 градусов к основному корпусу. Главный зал и два дополнительных помещения в левом крыле повторяют в плане левую часть основного центрального корпуса с целлой, вместе с левой частью сокровищницы и расположенным с задней стороны хранилищем. Правое крыло, симметричное левому, аналогично по планировке. Таким образом, план храма не имеет принципиальных отличий от других греко-бактрийских памятников, за исключением боковых пристроек, которые были необходимы для отправления дополнительных церемоний (культов). Надо отметить, что схема, которая, как в храме Тахт-и Сангин, возможно, отражает многосложный культ, отличается от храма за стенами города Ай Ханум и от Джартепе (см. прим. 37 и рис. 21), в которых имеются три целлы, расположенные рядом. Согласно И. Пичикяну, в этих крыльях в Тахт-и Сангине размещались *атешгахи* (А) — помещения, где сохранялся вечный огонь, который вносили в целлу только во время религиозных церемоний. Следовательно, как видно из предположений П. Бернара (см. прим. 7), остается неясным, можно ли считать культ огня современным греческой эпохе. Если же он являлся таковым, то, без сомнения, он не был главным

³⁷ Bernard P., *Le Berre M., Stucki R. Architecture. Le téménos de Kinéas* // Fouilles d'Ai Khanoum I. MDAFA. 1973. 21. P. 85—102; Bernard P. Deuxième campagne de fouilles d'Ai Khanoum en Bactriane // CRAI. 1967. P. 310—312; *idem*. Campagne de fouilles 1974 à Ai Khanoum (Afghanistan) // CRAI. 1975. P. 180—189; *Francfort H.-P., Liger J.-C.* L'hérôon au caveau de pierre // BEFEO. 1976. LXIII. P. 25—39. Pl. 3—5, 11—14; *Boyce, Grenet*. Op. cit. P. 189; *Hannestad, Potts*. Op. cit. P. 98—101.

³⁸ *Kruglikova I.T.* Les Fouilles de la mission archéologique soviéto-afghane sur le site gréco-kushan de Dilberdjin en Bactriane // CRAI. 1977, P. 407—427; *Кругликова И.Т.* Дильберджин. Храм Диоскуров // Материалы Советско-афганской археологической экспедиции. М., 1986. С. 6—34. (Rez.: *Bernard P.* // *Abstracta Iranica*. 1987. X. № 189); *Bernard*. L'Architecture religieuse... P. 55—56; *Boyce, Grenet*. Op. cit. P. 172—173.

³⁹ Существование двух ниш по обеим сторонам целлы в храмах Пенджикента, вероятно, пережиток в измененной форме этой архитектурной схемы (рис. 9). Наличие множественных культов не является исключением: ср. поздний период храма, более поздний, чем Джар-тепе (рис. 21); см. *Бердимуратов А.Э., Самибаев М.К.* Результаты раскопок храма на Джартепе II // ИМКУ. 1992. 26. С. 77—92 (рис. 1, с. 78).

культом, как в зороастризме. Поэтому нет оснований предполагать, что план здания в целом определялся наличием второстепенного культа, а не главного (т.е. культа речного божества).

Прямое сообщение между целлой и сокровищницами повторяет традиции Ай Ханум, но продольные помещения, закрывающие целлу с трех сторон, напоминают в большей степени структуру Дильберджина. Эта структура встречается только в Бактрии. Памятник Кух-и Ходжа (рис. 7) — неудачный пример для сравнения (в данном случае коридоры и продольные помещения, обрамляющие центральный зал, не соединяются с ним⁴⁰), как и памятник в Сузах, который, вероятнее всего, не относится к зданиям религиозного типа. Среди иранских памятников один только «храм Фрата-рака» в Персеполе (рис. 10), который, вероятно, первоначально не предназначался для религиозного культа, имеет квадратный зал (Н), окруженный подобным же образом помещениями. Таким образом, ни одно из зданий с обводными коридорами, имеющими выход наружу, не является храмом.

МЕСОПОТАМСКИЙ РЕГИОН

Как отмечают большинство исследователей, наиболее вероятно, что происхождение плана греко-бактрийского храма заимствовано из месопотамского региона. Об этом свидетельствуют святилища Ану Антум в храме Бит Реш Урука (рис. 14); парфянские храмы II в. до н.э. Бард-и Нишанде (рис. 11) и Масджид-и Сулейман (рис. 12); а также поздние храмы Дура-Европос (рис. 15, 16). Все они построены по одной схеме: целла (Н), перед ней пронаос (Π) и боковые кладовые (С). Расположение последних, однако, может быть различным. В святилище Ану Антум в Уруке (середина III в. до н.э., рис. 14)⁴¹ две целлы (Н) соединены между собой посредством залы или сокровищницы, оба имеют выход в передней части в пронаос (Π), и только из него существует выход в боковые помещения (С). Парфянский храм Бард-и Нишанде⁴² имеет четырехколонный зал с выходами в три комнаты: одну с задней стороны и две по бокам (рис. 11). Р. Гиршман определил этот зал как целлу, но анализ плана ставит эту гипотезу под сомнение. Несущие стены здания определяют скорее заднее помещение (Н), предположительно наос. Передний зал с колоннами (Π) мог бы быть пронаосом, или крытым входом, если допустить, что стена со стороны двора не является более поздней пристройкой. В этом случае сокровищницы (С) соединялись бы не с целлой, а с передним залом. Хотя план храма Масджид-и Сулейман отличается — наос и пронаос в нем разделены на две части, сокровищницы или дополнительные помещения соединяются только с двором храма (рис. 12)⁴³.

Если для первых примеров в основном характерно отсутствие прямого сообщения между сокровищницами и целлами, то планировка серии храмов в Дуре-Европос поражает своим сходством с греко-бактрийскими храмами, особенно с Ай Ханум. Хотя храмы Артемиды (рис. 15)⁴⁴ и Зевса Мегистоса (рис. 16)⁴⁵ относятся к более позднему периоду, их сходство с «храмом с уступчатыми нишами» в первом случае (рис. 1) и храмом за стенами города (рис. 2) во втором — не случайно: в системе *наос* — *пронаос* храма Артемиды расположение сокровищниц отно-

⁴⁰ Если предположить, что памятник Кух-и Ходжа — храм, то можно отметить, что первоначальная целла — не четырехколонный зал, а продолговатое заднее помещение, которое в эпоху Сасанидов было преобразовано в *атеиугах*.

⁴¹ Downey. Mesopotamian Religious Architecture. P. 20 suiv. Fig. 5; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 106—108.

⁴² Schippmann. Op. cit. S. 251—258. Fig. 37; Bernard. L'Architecture religieuse... P. 58; Downey. Op. cit. P. 134—136. Fig. 58; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 113—115.

⁴³ Downey. Op. cit. P. 131—134. Fig. 56.

⁴⁴ Ibid. P. 76—130. Fig. 39; Bernard. L'Architecture religieuse... P. 51—52.

⁴⁵ Downey. Op. cit. P. 81; Bernard. L'Architecture religieuse... P. 51—52; Hannestad, Potts. Op. cit. P. 104—105. Надо отметить, что план здания, восстановленный археологами, имеет предположительный характер.

сительно целлы идентично внутренней структуре греко-бактрийских храмов⁴⁶.

Сходство культов, святилищ Месопотамии и Бактрии также иллюстрируют найденные в Ай Ханум, в храме с уступчатыми нишами, и в Тахт-и Сангине серебряные пластины с изображением Кибелы, иконография которой во многом происходит из культа Иштар в Месопотамии⁴⁷. Не известно, когда и как это влияние распространилось в Средней Азии. Но, насколько нам известно, архитектура Бактрии и Дрангианы в эпоху Ахеменидов отражает исключительно иранскую традицию, совсем не известную в Месопотамии. Дворец Ай Ханум и греко-бактрийские святилища, напротив, показывают, что в какой-то момент Бактрия пережила глубокие изменения в области архитектуры. Сейчас у нас нет возможности узнать, произошло ли это при Селевкидах или изменения начались еще ранее, при Ахеменидах. Введение при Артаксерксе II культа Анахиты в Бактрии, возможно, дает ключ к ответу на этот вопрос, хотя памятники, которые могли бы стать доказательством изменений, происходящих до Александра, отсутствуют. Промежуток времени, отделяющий правление Артаксеркса II от пожара в Персеполе, был, видимо, слишком коротким для того, чтобы новые архитектурные традиции могли проявиться в Иране и в Средней Азии. Вопрос о религиозном синкретизме в Средней Азии после греческого завоевания будет еще долго оставаться открытым, до тех пор пока существует еще много неясного в иранских материалах IV в. до н.э.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С начала эпохи эллинизма на Востоке греческая власть использовала синкретизм греческого пантеона и восточных божеств. Собственно средиземноморский культ проявляется в утверждении официальной религии, распространяемой посредством изображений на монетах⁴⁸ и строительства ряда памятников (например, мавзолеев городища Ай Ханум). Классический план мавзолеев объясняет их первоначальное назначение: здесь не было необходимости привносить восточный стиль, так как это было место захоронения лиц греческого происхождения, представителей официальной греческой власти.

Буддизм не играл важной роли до конца эпохи эллинизма. Распространение буддизма на греческих территориях с южной стороны Гиндукуша началось к середине III в. до н.э., о чем свидетельствуют обнаруженные в Кандагаре знаменитые эдикты индийского царя Ашоки на греческом языке⁴⁹. Индийское влияние распространилось на этих территориях очень широко в течение II в., особенно во время правления индогреческого правителя Менандра (155—130 гг. до н.э.). Но индийское религиозное влияние достигло района Окса только в период консолидации Кушанской империи, возможно, когда началось, как результат греческого влияния, распространение антропоморфного изображения Будды. В этот период в Средней Азии появилось множество святилищ, сильно отличающихся от греко-иранских. Это было проявлением синкретизма, объединившего индийские, иранские и греческие традиции⁵⁰.

⁴⁶ Формальное сходство с месопотамскими зданиями не является единичным случаем. Здание позднеларфянского периода, обнаруженное в Абу-Кубур (Ирак), в плане идентично южному дому Ай Ханум (Х. Гаше и Г. Лекуюю готовят по этому вопросу специальные статьи). Эти два здания разделяют три столетия, что исключает прямую связь между ними, но не исключено, что Парфия сыграла роль в распространении в Месопотамии архитектурной традиции, которая существовала во всем иранском мире (хотя археологически это еще не подтверждено).

⁴⁷ *Francfort. Fouilles d'Ai Khanoum III*. P. 93—104. Pl. XLI; *Пичикян. Культура Бактрии*. С. 103—104, рис. 19; с. 256—259, рис. 52 (датирует экземпляры разным временем).

⁴⁸ *Boyce, Grenet. Op. cit.* P. 160.

⁴⁹ *Ibid.* P. 125—149. Обычно предметы индийского происхождения из эллинистической Бактрии — это отдельные находки, не связанные с культурным контекстом; о «трофее Евкратиды» и индийских и индогреческих монетах из Ай Ханум см.: *Rapin. Fouilles d'Ai Khanoum VIII*. P. 281—294.

⁵⁰ Например, в последних периодах существования Дильберджинского храма. См. также *Schlumberger, Le Berre, Fussman. Surkh Kotal en Bactriane*. P. 148—152; *Staviskij B.Ja. Le Problème des liens entre le bouddhisme bactrien, le zoroastrisme et les cultes mazdéens locaux à la lumière des fouilles de Kara-tepe sur le site de l'antique Termez (Ouzbékistan) // Cultes et monuments religieux*. P. 47—51. Pl. 26—28.

Появление в иранском мире в эллинистический период (а возможно, и ранее — к концу ахеменидского периода) закрытых храмов отражает фундаментальные изменения в культе, а именно наряду с официальной религией поздних Ахеменидов⁵¹, которая не предполагала использования культовых изображений, вводится поклонение идолам. С этого момента появляется необходимость хранить статуи божеств в помещениях⁵². За исключением мест домашнего культа, в Иране не было, возможно, закрытых культовых зданий. Поэтому не исключено, что строительство первых храмов шло под влиянием месопотамских традиций юга ахеменидской империи. Эти традиции, вероятно, появились с культом Анахиты, который заимствовал в свою очередь многое из культа великой вавилонской богини.

Хотя планировка закрытых храмов — результат месопотамского влияния, непосредственная связь между сокровищницами и целлой отвечает типично бактрийским требованиям⁵³, что, по всей видимости, не обнаруживается в допарфянской Месопотамии. Исходя из этого, можно с уверенностью сказать, что прямая непосредственная связь между «ризницей» и целлой не является неперенным условием для интерпретации здания как зороастрийского храма огня. Мы согласны с мнением, что четырехколонный зал не обязательно отождествлять с целлой храма, а тем более с целлой храма огня. Таким же образом, система *circumambulatio*, даже если ее реконструкция неоспорима, требует осторожной интерпретации, поскольку она не встречается в религиозной архитектуре Месопотамии⁵⁴. В раннем периоде ее можно встретить только в западных регионах, в набатейском храме Сахр (рис. 18, см. выше прим. 22), храме огня Хатры (рис. 17)⁵⁵ и в индийском (или индианизированном) районе в Таксиле (храм Джандиал, рис. 19)⁵⁶, в Дильберджине (третий период, когда храм подвергся влиянию индийского культа), в Сурх-Котале (храм А, рис. 8)⁵⁷ и в Пенджикенте (рис. 9). Подобная планировка, при которой помещение, предназначенное для хранения храмового со-

⁵¹ Что касается периода от бронзового века до парфяно-кушанского периода, надо подчеркнуть, что в Иране и в Средней Азии, в отличие от Месопотамии, найдено немного вотивных статуэток из терракоты и кости (женские образы или всадники). По мнению Г.А. Пугаченковой и Ф. Грене, редкость статуэток, особенно в ахеменидскую эпоху, объясняется, возможно, аниконическими тенденциями древнего зороастризма. В эллинистическую эпоху терракотовые статуэтки почти не использовались, в отличие от каменных или серебряных изображений. Надо также отметить, что в эту эпоху большинство скульптур представляет собой портреты донаторов из необожженной глины (сырец). В Ай Ханум сосуществование иранского подиума в акрополе наряду с храмами в нижнем городе ярко свидетельствует о продолжении древнеиранских культов.

⁵² Греко-бактрийская скульптура широко использует хрупкие материалы: глина-сырец или дерево (дерево, покрытое серебряным листом).

⁵³ И может быть, также иранскому, если допустить, что здание в Персеполе — храм.

⁵⁴ В святилищах в Уруке (Бит Реш) и в Масджид-и Сулейман коридоры-помещения, используемые для прохода или прогулок, иногда оснащенные суфами; эти коридоры не были предназначены для ритуала *circumambulatio* вокруг целлы.

⁵⁵ Schippmann J.H. Op. cit. S. 489—491. Fig. 79, 83.

⁵⁶ Marshall J.H. Taxila. An illustrated account of archaeological excavations [...] between the years 1913 and 1934. Camb., 1951. P. 222—229. Pl. 44; Schippmann. Op. cit. S. 487—489. Fig. 78 et 83. Однако ничто не подтверждает существования зороастрийского культа в этом храме. Ориентация здания точно на юг не относится к традиции иранского мира, где все храмы обращены входом на восток, северо-восток или юго-восток, за исключением позднего храма Джартепе (см. рис. 21). Может встать вопрос, не был ли культ, отправлявшийся в храме Джандиал, индуистским (например, посвященным Вишну или Кришне), так как эта религия была распространена в индо-греческом мире. Ср. колонну Гелиодора в Беснагаре и индо-греческие монеты Агафокла и Панталеона, обнаруженные в Ай Ханум. Можно указать также на находку в Тахт-и Сангине костяной рукоятки, украшенной сценой из индийской мифологии. И.Р. Пичикян датирует предмет ассирийским периодом (Культура Бактрии. С. 91—94). Другой памятник из окрестности Таксилы храм Мохра Малиаран (рис. 20) имеет общий план, близкий Бард-и Нишанде (рис. 11): он лишен обводного коридора, но был, однако, окружен портиком, который придавал ему эллинистический облик. Этот храм вполне мог бы быть именно тем храмом, что увидел Аполлоний Тианский (Philostr. II. 20) во время его пребывания в этом городе: *Dar S.R. A fresh study of four unique temples at Takshasila (Taxila) // Journal of Central Asia*. 1980. 3/1. P. 91—137. Pl. I—XII.

⁵⁷ Коридор вокруг целлы не долго сохранял первоначальную функцию, так как вскоре после постройки храма он был превращен в ряд кладовых посредством перегородок, что исключает возможность ассимиляции с зороастрийским культом: Schlumberger, *Le Berre*, Fussman. *Surkh Kotal en Bactriane*. P. 26; *Sironach*. Op. cit. P. 611.

кровища, или склад ритуальных или вотивных вещей, удалено от наоса, придает бо- жеству абстрактные и символические свойства, нехарактерные для классического мира.

Сооружения, предназначенные для поклонения огню, к концу парфянской эпохи имелись, за исключением доахеменидских святилищ⁵⁸, только в святилищах Сурх-Ко- тала (Бактрия) и, возможно, Тахт-и Сангина, а также в иранских храмах Лидии, описа- ния которых мы находим у Павсания (V. 27, 5—6). Однако в этом случае культ огня не был центральным культом. В Тахт-и Сангине, если действительно здесь имелся культ в докушанский период, и в храме 1 на городище Пенджикент вечный огонь под- держивался в боковых помещениях, так как в целле он находился бы рядом с вотив- ными изображениями⁵⁹. Лишь в Иране в сасанидский период огонь был перемещен в целлу храма, где он занял место культовой статуи⁶⁰. Собственно культ огня, вероятно, появился при парфянах в I в. н.э.⁶¹, но не распространился в Средней Азии⁶². Храм В в Сурх-Котале⁶³ является исключением, ибо этот храм, пристроенный к старинному заброшенному династическому храму, относится к кушано-сасанидской эпохе.

В заключение надо отметить, что в античных храмах огонь не всегда является предметом поклонения и не всегда выступает в контексте зороастрийских традиций. В действительности в большинстве случаев огонь сосуществовал рядом с вотивными изображениями, например в каждом из исследованных среднеазиатских святилищ были обнаружены разные божества: божество Окса в Тахт-и Сангине, Афина-Арштат в Дильберджине⁶⁴, Зевс-Митра в Ай Ханум. Родственные черты этих святилищ выра- жаются в иконическом характере культов и в общем происхождении архитектурной схемы⁶⁵.

К. Рапен

⁵⁸ Культовый комплекс в Нуш-и Джане (Мидия) датируется VIII в. до н.э.: Boucharlat. Op. cit. P. 122—124. О Бактрии (Джаркутан) см. Askarov A., Shirinov T. Le Temple du feu de Dzarkutan, le plus ancien centre culturel de la Bactriane septentrionale // Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique. 1991. P. 129—136. Pl. 52—57; Askarov A., Абдуллаев Б.Н. Джаркутан. Ташкент, 1983.

⁵⁹ О памятниках в Согде, признанных храмами огня, — Курган-тепе, Еркурган, Самарканд и т.д. — см. Pugachenkova G.A. Un Temple du feu dans le «grand Soghd» // Cultes et monuments religieux. P. 53—61. Pl. 29—31; Филанович М.И. К типологии раннесредневековых святилищ огня Согда и Чача // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда. С. 148—156. О редкости храмов огня в Средней Азии см. Pugachenkova. Loc. cit. Кроме того, определение храма Курган-тепе как храма огня ненадежно: см. Škoda V. Le culte du feu dans les sanctuaires de Pendzikent // Cultes et monuments religieux. P. 63. В Самарканде на городище Афрасиаб Х. Ахунбабаевым и Ф. Грене (узбекско-французская археологическая экспедиция в Самарканде) были проведены исследования остатков, возможно принадлежащих главному храму исламского города, под соборной мечетью: Bernard P., Grenet F., Isamiddinov M. et alii. Fouilles de la mission franco-ouzbègue à l'ancienne Samarkand (Afrasiab): Deuxième et troisième campagnes (1990—1991) // CRAI. 1992. P. 300—308.

⁶⁰ См. Boyce M. Iconoclasm among the Zoroastrians // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies in Judaism in Late Antiquity. 2 ed. Leiden, 1975. T. 4. P. 94—111; eadem. On the Zoroastrian Temple cult of fire. P. 454—465. Следуя теории П.Г. Креенбрюка, иранский культ огня в той форме, в которой он существовал в сасанидскую эпоху, сложился вследствие перемещения общественного огня из дворца вождя в храм (On the shaping of Zoroastrian theology // Cultes et monuments religieux. P. 140—141).

⁶¹ На монетах парфянского царя Вологеза алтарь огня заменяет культовую статую греческого образца.

⁶² Škoda. La culte du feu... P. 63—72. Pl. 32—39; Шкода В. К реконструкции ритуала в согдийском храме // Archiv Orientalní. 1990. LVIII. P. 147—151.

⁶³ Schlumberger, Le Berre, Fussman. Surkh Kotal en Bactriane. P. 46—47, 144—147. Pl. XXXVI.

⁶⁴ Во второстепенной «капелле»: главный культ в недатированный период был посвящен Оэша (т.е. Шива-Вайю): Grenet F. L'Athéna de Dilberdjine // Cultes et monuments religieux. P. 41—45; idem. Mithra au temple principal d'Ai Khanoum? // Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique. 1991. P. 147—151. Pl. 58—60.

⁶⁵ Ориентация храмов также связана с типом культа: в Ай Ханум представляется, что храм с уступчатыми нишами обращен к восходящему солнцу (в тот момент, когда солнце появляется из-за акрополя, вероятно, во время зимнего солнцестояния), храм за пределами города, возможно, обращен к восходящему солнцу во время летнего солнцестояния. Но иранский подиум в акрополе, так же как и храм в Сурх-Котале, ориентирован по сторонам света: Погосова И.Э. Сакральная информация в ориентации храмовых сооружений // Архитектура и строительство Узбекистана. Ташкент, 1993. С. 4—9.

The Graeco-Bactrian temple of Takht-i Sangin appears to be one of the most remarkable religious Hellenistic monuments of the Iranian World, as proved by the richness of the findings of the excavations. This temple belongs to an oriental tradition, the development of which is only known through the Hellenistic period. While in Iran the oldest sanctuaries were presented as the open, new religious architectural traditions characterized by the construction of covered temples appear between the end of the Achaemenid period and the beginning of the Hellenistic rule. The position of the «sacristies» and the study of their various connections with the cella show that Mesopotamia played an important role in the genesis of this new kind of monument in the Iranian and Central Asian area. Moreover, the scheme comprising four columns in a square room surrounded by a peripheric corridor has often been considered erroneously sufficient proof of the identification as a Fire temple. Whether a cult function is effectively recognized, it is not necessary an indication of the Zoroastrian religion, for the manifestation of its cults does not appear in an architectural form before the end of the Parthian period.

© 1994 г.

ЕПИСКОП ПРОТИВ КЕСАРЯ

(Истоки одного византийского идеологического мотива)

Имена св. Василия, известного митрополита Кесарии Каппадокийской, и императора Флавия Клавдия Юлиана как нельзя лучше знаменуют собою эпоху яркую и значительную. Время между правлениями императоров Констанция и Иовиана не обойдено молчанием ни в одной византийской хронике. Впрочем, у историков и хронистов это интересующее нас время отражается довольно различно. Нельзя отрицать лишь известного дидактического (может быть даже идеологического) подтекста всей историографии царствования императора-отступника. Мы хотели бы предложить рассмотреть с точки зрения формирования отношений Церкви и государства один мотив из биографической традиции св. Василия, связывающий его с Юлианом. Из дальнейшего станет ясно, что речь наша пойдет не об агиологических тонкостях, а о деятельном участии житийных мотивов в самоосмыслении Церкви в ее отношениях с императорской властью. Историческая же подоплека ситуации сама по себе достаточно интересна. Когда св. Василий вместе со своим другом и будущим соратником св. Григорием Богословом слушал в 351 г. риторику у Проэресия в Афинах, где и повстречал молодого Юлиана, в те поры приверженца Ливания, ему вряд ли мнилось продолжение этого знакомства. В Афинах два друга вовсе не были близки с будущим императором, и даже красочные сцены, нарисованные Ибсеном в его «Kaiser og Galilaer», навряд ли суть более, нежели плод воображения норвежского драматурга. После Парижской узурпации, смерти Констанция и знаменитого «школьного» указа Василия, разумеется, встал в оппозицию политике новоявленного «язычника на троне», что не означало, впрочем, каких либо прямых действий с его стороны. С другой стороны, если согласиться с соображениями Н. Уилсона (370-е годы), придется признать, что полемика святителя с Юлианом и его единомышленниками продолжалась и после смерти Юлиана. Речь идет о датировке знаменитого произведения св. Василия «К юношам о пользе чтения греческих книг», которое может быть трактовано как ответ на «школьный» эдикт Юлиана¹. В отличие от своего друга св. Григория Назианзина св. Василий не

¹ Saint Basil on Greek Literature / Ed. by N.G. Wilson. L., 1975. P. 9; Wilson N. Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo // Civiltà classica e cristiana. 1985. 6. P. 143: «io sono disposto a datarla negli anni settanta, cioè alcuni anni dopo la morte dell'apostata».