

902.7 Т5(4)  
С56

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

МАРНИЙ  
НАУЧНАЯ  
БИБЛИОТЕКА

4

1\*9 АПР 1973

ИЮЛЬ - АВГУСТ

1 9 6 3

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва

24733

---

---

В. Н. ЯГОДИН

## НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ХОРЕЗМА

В 1962 году у городища Гяур-кала, расположенного близ г. Ходжей-ли Каракалпакской АССР, был обнаружен большой древний могильник<sup>1</sup>. Как выяснилось в процессе произведенных в том же году раскопок, могильник многослойный<sup>2</sup> и занимает большую часть огромного холма, находящегося к востоку от Гяур-калы. Значительная часть древнего могильника, видимо, расположена на восточной половине этого холма под функционирующим до настоящего времени мусульманским кладбищем.

Западная часть холма свободна от современных мусульманских могил. На поверхности здесь в изобилии разбросаны куски битого жженого кирпича, обломки керамических и алебастровых оссуариев, фрагменты керамики. Кое-где на поверхности прослеживаются остатки построек из сырцовых кирпичей.

На одном из участков древнего могильника были проведены раскопки на площади  $6 \times 7$  м на глубину до 1,5 м. В этой толще у поверхности обнаружены остатки кладки (рис. 1 а) из сырцового кирпича размером  $27-26 \times 27-26 \times 5-6$  см. Находившаяся ниже основная масса погребений в цистах<sup>3</sup> (рис. 1 б) никак не была связана с этой кладкой. Среди цист были обнаружены отдельные погребения в оссуариях и многочисленные обломки последних. Еще ниже находилась основная масса обнаруженных при раскопках оссуариев и отдельные погребения в цистах (рис. 1 в). Многократное перекрытие друг друга различными типами погребений весьма благоприятствовало установлению относительной хронологии, а находки керамики и монет в некоторых цистах позволили установить абсолютные даты их.

Погребения в оссуариях находятся в основном в нижних слоях могильника. Все оссуарии подпрямоугольны в плане с более или менее выпуклыми боковыми стенками. Дно плоское или слегка выпуклое.

---

<sup>1</sup> Могильники с оссуарным захоронением, относящиеся к разным эпохам, открыты в ряде районов Средней Азии, в частности в Хорезме, см., например; J. Gulam, *Otmuz izlari*, «Gulistan», 1937, № 4»; Ю. А. Раппопорт, М. С. Лапиров-Скобло, Раскопки на городище Калалы-гыр I в 1958 г., «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 6, М., 1963; Е. Е. Неразик, Ю. А. Раппопорт, Куюк-кала в 1956 г., «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 1, М., 1959; А. В. Гудкова, Раскопки городища Ток-кака в 1960—61 г., «Вестник Каракалпакского филиала АН СССР», 1962, № 4. Классификация типов оссуарных погребений дана Ю. А. Раппопортом, см.: Ю. А. Раппопорт, Хорезмийские астоданы, «Сов. этнография», 1962, № 4.

<sup>2</sup> Все погребения обнаружены в однородном слое рыхлого песка. Для удобства фиксации раскоп разделен на два условных яруса (см. рис. 1).

<sup>3</sup> Цистами мы называем шелевидные грунтовые ямы, боковые стенки которых обложены сырцовым или жженым кирпичом и перекрытие сооружено из тех же кирпичей.

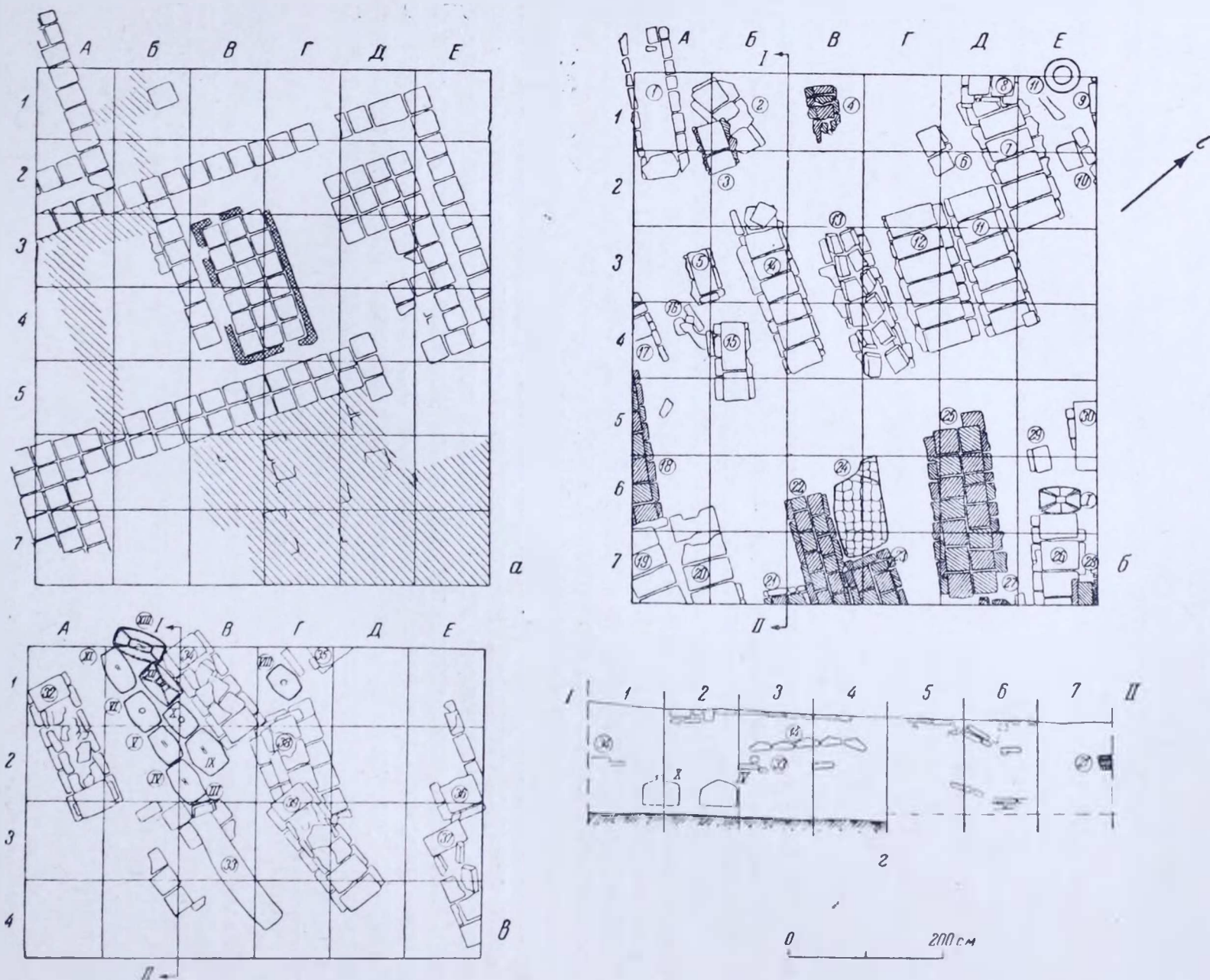


Рис. 1. Гяур-кала. Некрополь. План и разрез: а — план по поверхности; б — план по первому ярусу; в — план по второму ярусу; г — разрез по линии I—II; арабскими цифрами обозначены номера погребений в цистах, римскими — в оссуариях

Большая часть обнаруженных оссуариев имеет низкие ножки, расположенные по четырем углам днища. Все оссуарии, за исключением только одного (рис. 2, 11) имеют крышки, снимающиеся сверху. Крышки эти, как правило, увенчаны ручками, форма которых различна. На двух оссуариях (рис. 2, 7 рис. 3) боковые стенки увенчаны зубчатым парапетом.

Изготовлены оссуарии из небрежно промешанной глины, в которую в значительном количестве примешивались грубомолотая дресва и кристаллический гипс. На некоторых оссуариях, видимо, потрескавшихся во время изготовления, трещины замазаны алебастром. Внешняя поверхность облицована плохим ангобом желтовато-зеленого или серовато-зеленого оттенка.

Один из оссуариев резко выделяется среди других по качеству отделки (рис. 2, 11). Он изготовлен из хорошо промешанной, не имеющей примесей глины, напоминающей по качеству глину, из которой изготовлялась посуда античного Хорезма. На внешней поверхности этого оссуария удалось проследить следы окраски красным ангобом.

В оссуариях обычно находились длинные кости конечностей и черепа. Причем последних иногда имелось несколько штук. В одном оссуарии были обнаружены следы истлевшей ткани, которой были обернуты кости. Интересно отметить, что на поверхности этого оссуария обнаружены отпечатки ткани, покрывающей его.

Анализ сравнительных данных позволил датировать всю группу их IV—VIII в. н. э., а также установить дату для каждого оссуария в отдельности.

Целый ряд фактов, установленных нами в процессе раскопок, не является новым и уже получил должную интерпретацию в специальной литературе. Зороастрийская принадлежность погребального оссуарного обряда установлена еще в конце прошлого века Дж. Дж. Модии<sup>4</sup>. В настоящее время это положение общепризнано<sup>5</sup>.

На многих найденных в процессе раскопок оссуариях были обнаружены сквозные отверстия. В литературе такие отверстия истолковываются как исполнение зороастрийского предписания, согласно которому кости, очищенные от мышечной ткани, следует уложить в костехранилище «...снабженное отверстиями для пропуска света»<sup>6</sup>.

На двух оссуариях мы обнаружили углубления по четырем углам крышки (рис. 2, 3; рис. 3). Эти углубления предназначались для крепления четырех стержней, на которых над оссуарием растягивался балдахин<sup>7</sup>. Ю. А. Раппопорт, исследовавший вопрос о хорезмийских оссуариях, показал, что балдахины над ними должны рассматриваться как деталь царского престола. Хорезмийская же традиция изображения на оссуариях умерших в виде местных хтонических божеств объясняет, почему элементы царских престолов встречаются на рядовых, отнюдь не царских оссуариях<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> J. I. Modi, *Astōdān or a persian coffin*, Bombay, 1889.

<sup>5</sup> Следует отметить попытки, предпринимавшиеся для доказательства иудейской принадлежности некоторых среднеазиатских оссуариев. Взгляды эти широкого распространения не получили и были подвергнуты критике в работах ряда авторов. См. например: К. А. Иностранцев, *Туркестанские оссуарии и астоданы* «Записки Восточного отделения Русского археологического общества», (ЗВО), XVII, вып. 4, СПб., 1907, стр. 167; Б. Я. Ставиский, *К вопросу об идеологии домусульманского Согда*, Сообщения Республиканского историко-краеведческого Музея Таджикской ССР, вып. I, Сталинабад, 1952, стр. 50—51.

<sup>6</sup> К. А. Иностранцев, *Указ. раб.*, стр. 168.

<sup>7</sup> Ю. А. Раппопорт, *Об изображении на Бартымском блюде, найденном в 1951 г.*, «Сов. археология», 1962, № 2, стр. 54—55.

<sup>8</sup> Там же, стр. 56.

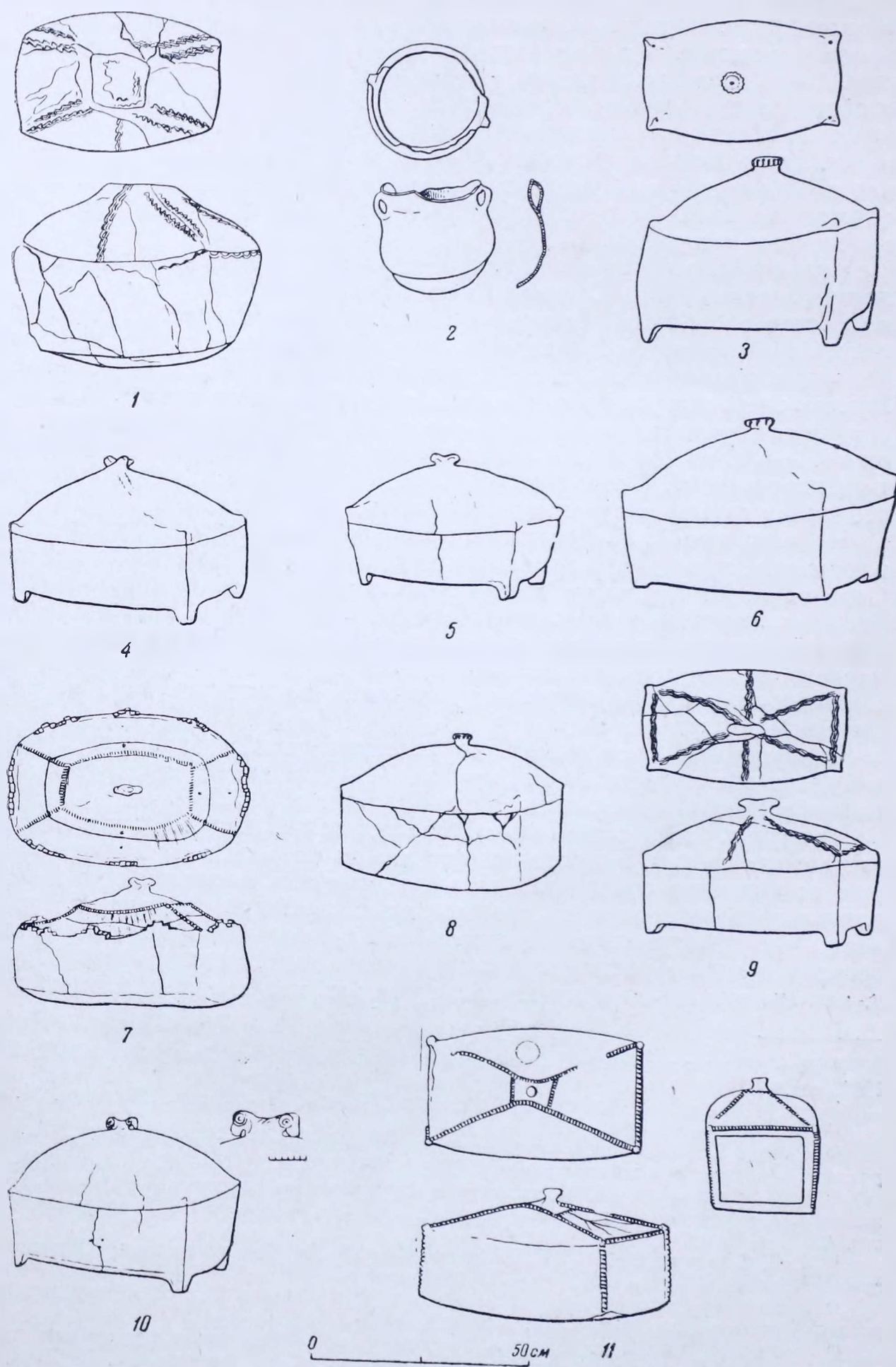


Рис. 2. Гяур-кала. Некрополь. Оссуарии и погребальный сосуд

Другая большая группа фактов требует своего самостоятельного истолкования. Обратимся, прежде всего, к анализу расположения оссуариев в раскопе. Из одиннадцати обнаруженных нами оссуариев восемь были составлены двумя рядами, вытянутыми с востока на запад в обособленную группу. Установлено, что составлялась эта группа постепенно в течение длительного периода времени (оссуарии, входящие в нее, датируются в пределах IV—VII вв.). Чем вызвано это стремление к объединению нескольких оссуариев в обособленную группу? Для объяснения этого факта обратимся прежде всего к рассмотрению сравнительного материала.

Находки обособленных групп оссуариев известны в целом ряде древних могильников Средней Азии. Одна из наиболее ранних находок подобного рода была сделана в 1899 г. в Самарканде<sup>9</sup>. Захоронения костей в оссуариях, объединявшихся в обособленные группы, зафиксированы в могильнике Той-тюбе, находящемся в Ташкентской области. Причем здесь в группу объединялись оссуарии одного типа<sup>10</sup>. М. Е. Массон, исследователь этого могильника, высказал предположение, что он в VI—VII вв. служил «... некрополем для отдельных дворяно-деканских семей»<sup>11</sup>. Иначе говоря, М. Е. Массон считает, что каждая обособленная группа оссуариев принадлежит одной семье.

В Семиречье А. Н. Бернштам обнаружил зороастрийское кладбище, находившиеся во дворе замка, расположенного на территории древнего Сарыга. А. Н. Бернштам считает, что оно являлось семейным кладбищем «... владельца замка и его семьи»<sup>12</sup>. И, наконец, в качестве сравнения мы можем привлечь и некрополь древнего Пянджикента. Установлено, что наусы этого некрополя содержали по 10—15 погребений<sup>13</sup>. Исследователи этого некрополя считают, что каждый наус является семейной усыпальницей<sup>14</sup>.

Захоронения в оссуариях, расположенных обособленными группами, были обнаружены на могильнике VI—VIII вв. Куюк-калы, находящемся в Чимбайском районе Кара-Калпакской АССР<sup>15</sup>.

Тот факт, что в погребальных памятниках запечатлеваются общественные отношения, существовавшие между людьми, в настоящее время уже не вызывает сомнения. Эта закономерность проявляется в течение длительного периода и на разных этапах развития общества<sup>16</sup>. Безусловно, что обнаруженная на некрополе Гяур-калы обособленная группа оссуариев может рассматриваться именно как памятник такого рода, и, как мы видели на приведенных примерах, может интерпретироваться

<sup>9</sup> Н. Н. Веселовский, О находке глиняных гробов в Самарканде, ЗВО, XIII, 1901, стр. III.

<sup>10</sup> М. Е. Массон, Ахангеран, Ташкент, 1953, стр. 29—30, стр. 129, прим. 31.

<sup>11</sup> Там же, стр. 29—30.

<sup>12</sup> «Труды Семиреченской археологической экспедиции «Чуйская долина», «Материалы и исследования по археологии СССР» (МИА), № 14, М.—Л., 1950, стр. 32.

<sup>13</sup> Б. Я. Ставиский, Исследование маздеистского некрополя древнего Пянджикента, Сообщения Таджикского филиала АН СССР, вып. XIX, Сталинабад, 1949, стр. 40.

<sup>14</sup> Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская, Пянджикентский некрополь, МИА, № 37, М.—Л., 1953, стр. 93.

<sup>15</sup> Е. Е. Неразник, Ю. А. Раппопорт, Куюк-кала в 1956 г., «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. I, М., 1959, стр. 140.

<sup>16</sup> См., например, М. А. Итина, К вопросу об отражении общественного строя в погребальных обрядах первобытных народов, «Сов. этнография», № 3, 1954; Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская, Указ. раб., стр. 93; Г. П. Снесарев, Большие семейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма, «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР» (КСИЭ), вып. 33, М., 1960, стр. 60—71.

как место захоронения членов одной семьи, что подчеркнуто компактностью и обособленностью оссуарной группы.

Приведенные выше аналогии свидетельствуют о широком распространении на территории Средней Азии подобного рода семейных захоронений, совершаемых то в специальной усыпальнице-наусе, то на отдельном семейном кладбище при замке, то в виде обособленной группы оссуариев на общем кладбище.

Как мы уже упоминали, крышки почти всех оссуариев были увенчаны ручками разных форм — блоковидными, фигурками птицы, или протомами баранов. Последних более всего. Однако почти все они представляют собой сильно стилизованные изображения. Реалистически изображенная головка барана имеется только на одном оссуарии (рис. 2, 10).

Рассмотрим в отдельности каждую из перечисленных групп ручек. Скульптурка птицы увенчивает купольную крышку подпрямоугольного в плане оссуария (рис. 3а) на четырех низких ножках. Боковые стенки его увенчаны пятиступенчатыми зубцами. На боковых плоскостях оссуария имеется роспись, к анализу которой мы обратимся ниже. На основании сравнительных данных оссуарий датирован VI—VIII вв. н. э. Еще одна скульптурка птицы была найдена отдельно. Она принадлежала оссуарию, разбитому при сооружении более поздних по времени цист. Вторая скульптурка сохранилась плохо. Обе они, видимо, изображают павлина, на голове его хохолок или корона. Сбоку маленькими налепами изображены расправленные крылья.

Находки оссуариев со скульптурным изображением птиц в Хорезме уже имелись. Вопрос о подобных оссуариях рассматривался Ю. А. Раппопортом, пришедшим к выводу о том, что голуби и павлины — птицы, посвященные Анахите и постоянно сопровождающие ее изображения, в процессе эволюции оссуариев постепенно заменяют прежнее скульптурное изображение умершего в образе Анахиты, помещавшееся на ранних хорезмийских оссуариях<sup>17</sup>.

Новая находка оссуария с крышкой, увенчанной скульптурным изображением павлина, как нельзя лучше подтверждает это положение. Лишним доказательством может служить также наличие на этом оссуарии углублений для четырех стержней, державших на себе балдахин, являвшийся, как указывалось выше, деталью царского престола.

Значительный интерес представляют ручки на толстой круглой ножке, резко расширяющиеся кверху в круг с защипами по краю или без них. Эти ручки мы называем «блоковидными». Они увенчивают крышки нескольких оссуариев как находившихся в обособленной группе (рис. 2, 6, 8, 11), так и стоявших отдельно (рис. 2, 3). Они, возможно, имели и ритуальный смысл, являясь солярными символами. Причем функциональное назначение (ручка крышки) возникает позднее, так как на наиболее раннем оссуарии IV—V вв. (рис. 2, 11) эта ручка находится на верху оссуария, не имеющего крышки, а только люк в торцевой стенке. Следовательно, о функциональном назначении блоковидной «ручки» на данном оссуарии не может быть и речи. Не исключено, что в процессе эволюции оссуариев первоначальный ритуальный смысл «ручки» был забыт и солярный знак превратился в простую ручку на крышке.

Оссуарии с подобными ручками, видимо, имеют своим отдаленным прототипом статуарные оссуарии, изображавшие умершего в образе

<sup>17</sup> Ю. А. Раппопорт, Указ. раб., стр. 58; его же, Хорезмийские астоданы, «Сов. этнография», 1962, № 4, стр. 75—76.

хтонического божества. По предположению Ю. А. Раппопорта, в погребальном культе Хорезма представления о Снявуше (образ, имевший хтонические черты) и Митре — солнечном божестве — объединились<sup>18</sup> и на оссуариях помещался именно этот синкретический образ, несущий черты и хтонического и солнечного божества. На широко распространенное в Хорезме почитание солнца указывает тот же автор<sup>19</sup>. В процессе эволюции оссуариев изображение бога на них постепенно заменяется солярным символом. Подтверждением этому служит наличие на одном из оссуариев (рис. 2, 3) с блоковидной ручкой углублений для установки балдахина. Следует отметить, что впервые оссуарии подобного рода были обнаружены в Хорезме С. П. Толстовым еще в 1938 г. на оссуарном некрополе городища Топрак-кала<sup>20</sup>.

Требуется объяснения и факт наличия на крышках оссуариев протом баранов (рис. 2, 4, 5, 7, 9, 10). Наиболее ранний из этих оссуариев (рис. 2, 7) датируется V—VI вв., остальные VI—VII вв. В образе барана иногда выступает зороастрийское божество бури Вертрагна. Однако связь его с культом мертвых сомнительна. Среднеазиатские археологические материалы свидетельствуют, что на определенном этапе, а именно в VI—VII вв., в круг традиционных зороастрийских образов, изображавшихся на оссуариях, проникают новые образы, не связанные с каноническими, зороастрийскими представлениями. На Гяур-кале — это протомы баранов. Фигуркой козла или барана украшена крышка оссуария VI—VII вв., происходящего из некрополя в Южной Туркмении близ гор. Байрам-Али<sup>21</sup>. На крышке оссуария из Семиречья мы находим скульптурное изображение беркута<sup>22</sup>.

В этот период происходит значительное укрепление позиций зороастрийской ортодоксии в тех районах Средней Азии, где до этого времени существовали какие-то локальные культовые традиции<sup>23</sup>. Несомненно, элементы этих религиозных представлений были привнесены и в зороастризм. Появление на оссуариях в Хорезме и Южной Туркмении баранов, а в Семиречье беркута, видимо, связано с распространенными у прозелитов представлениями о превращении умершего в тотем. Этнографические данные свидетельствуют, что у народов, придерживавшихся подобных представлений, гроб часто украшался его изображением<sup>24</sup>. В то же время канонизированные зороастрийские божества становятся чуждыми культам рядового населения, что влечет за собой замену антропоморфных изображений зооморфными, имеющими давнюю традицию<sup>25</sup>.

Как уже указывалось, при раскопках Гяур-калинского могильника было обнаружено одиночное погребение в сосуде. В нем находилась разрушенная черепная крышка, видимо, принадлежавшая подростку. Никаких других костей в сосуде не оказалось. Анализ расположения

<sup>18</sup> Ю. А. Раппопорт, Хорезмийские астоданы, стр. 79.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, табл. 33, 2; его же, Древнехорезмийские памятники Каракалпакки, «Вестник древней истории» (ВДИ), 1939, № 3, стр. 182, прим. 2.

<sup>21</sup> С. А. Ершов, Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе гор. Байрам-Али (раскопки 1954—1956 гг.), Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТуркменССР, т. V, Ашхабад, 1959, стр. 173—180.

<sup>22</sup> А. Н. Бернштам, Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая, МИА, № 26, М.—Л., 1952, стр. 138.

<sup>23</sup> Ю. А. Раппопорт, Об изображении на Бартымском блюде, найденном в 1951 г., стр. 158.

<sup>24</sup> Там же, стр. 58.

<sup>25</sup> Ю. А. Раппопорт, Хорезмийские астоданы, стр. 80—81.

погребального сосуда и сравнительные данные позволяют датировать его VIII в.

Погребения в сосудах распространены на территории Средней Азии чрезвычайно широко. По вопросу об их интерпретации какого-либо единства мнений не существует. Некоторые археологи считают их поздней по времени формой оссуарных захоронений и связывают их появление с тем обстоятельством, что начавший распространяться с VIII в. в Средней Азии ислам вытеснял старые домусульманские погребальные обычаи, и вследствие этого на рынках прекратилась продажа специальных принадлежностей для погребения по зороастрийским канонам<sup>26</sup>. В отношении могильника Тик-Турмас близ г. Джамбула, где обнаружено несколько типов погребений костей, высказана мысль, что различие этих типов обуславливалось не хронологическими факторами, а социальными<sup>27</sup>. В. И. Козенкова, посвятившая вопросу о среднеазиатских погребениях в сосудах специальную статью<sup>28</sup>, совершенно справедливо указала на тот факт, что погребения в сосудах появляются в Средней Азии задолго до распространения в ней ислама и бытуют затем в течение весьма длительного времени.

Отсюда совершенно правильно следует вывод о необоснованности мнения о том, что погребения в сосудах являются всего лишь поздней формой зороастрийского погребального обряда<sup>29</sup>. В этой же статье было высказано предположение о существовании в Средней Азии особой зороастрийской секты «хумников». Однако, ряд фактов противоречит этому. В этой связи я хотел бы обратить внимание на некрополь Ток-калы, расположенный в 30 км севернее Гяур-калы, где, как и на городище Калалы-гыр 1, были найдены одновременные погребения в оссуариях и в хумах<sup>30</sup>. Наусы Ток-калы следует истолковывать, как мы уже указывали выше, в качестве семейных усыпальниц. Если это так, то трудно допустить, чтобы в одной семье находились поклонники разных сект. Так же трудно допустить, что в одной семейной усыпальнице хоронили сторонников разных сект.

Далее, если следовать принципу, которым руководствовался автор упомянутой статьи о погребениях в хумах, то можно с тем же успехом выделить еще ряд «сект». Например, секту, придерживавшуюся обычая просто складывать в кучу кости умершего. Подобные погребения были обнаружены Г. И. Пацевичем в Тик-Турмасы<sup>31</sup>. Видимо, все же более правильно объяснять различия в способах захоронения костей различным социальным положением погребенных и их родичей. Иначе трудно было бы объяснить сосуществование на одном и том же зороастрийском кладбище различных одновременных типов захоронения костей.

В этой связи привлекает внимание отрывок из VI фаргарда Вендидада, где трактуется вопрос о погребении костей. На вопрос, куда следует поместить кости умерших, Ахура-Мазда отвечает: «Почитатели Мазды должны воздвигнуть постройку, недоступную собаке, лисе и волку, и в которой не могли бы оставаться дождевые воды. Такую постройку пусть они возведут, если они в состоянии (разрядка на-

<sup>26</sup> Г. В. Григорьев, Зороастрийское костехранилище в кишлаке Фринкент под г. Самаркандом, ВДИ, 1939, № 2, стр. 150; Л. И. Ремпель, Некрополь древнего Тараза, КСИИМК, вып. 69, М., 1957, стр. 110.

<sup>27</sup> Г. И. Пацевич, Зороастрийское кладбище на Тик-Турмасы, «Изв. АН КазССР, серия археологическая», вып. I, № 46, Алма-Ата, 1948, стр. 104.

<sup>28</sup> В. И. Козенкова, К вопросу о хумах с захоронениями костей на территории Средней Азии, «Сов. археология», 1961, № 3, стр. 251—261.

<sup>29</sup> Там же, стр. 259.

<sup>30</sup> А. В. Гудкова, Указ. раб., стр. 55—56; Ю. А. Раппопорт, М. С. Лапиров - Скобло, Указ. раб.

<sup>31</sup> Г. И. Пацевич, Указ. раб., стр. 104.

ша.— В. Я.), из камней, известкового раствора и земли, если же они неспособны на это, пусть они положат умершего человека на землю на его ковре, на его подушке, укрытого сиянием небес, смотрящим на солнце»<sup>32</sup>.

Как явствует из приведенного отрывка, вопрос о способе захоронения костей решался в зависимости от степени состоятельности умершего. Кроме того, обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в приведенном отрывке не дается конкретных указаний о форме и устройстве костехранилища. Неудивительно поэтому, что мы встречаем на территории Средней Азии такое разнообразие форм погребальных сосудов и оссуариев, встречаем, наконец, и просто захоронения костей, укрытых лишь «сиянием небес».

Нам осталось еще рассмотреть вопрос об интерпретации сцены, представленной на оссуарии с росписью (рис. 3). Значительная часть изображений утрачена, поскольку больше половины оссуария было обрублено и выброшено при сооружении более поздней по времени цисты. Роспись нанесена на слой белой алебастровой подгрунтовки серой, желтой и красной красками. Художник широко пользовался также белым фоном алебастровой подгрунтовки.

На торцовой стороне оссуария (рис. 3б) изображены две мужские фигуры в длинных ниспадающих почти до земли одеждах. Одежды эти сброшены с плеч и собраны в складки у пояса, так что торсы мужчин обнажены. На голове, лице и груди красной краской изображены многочисленные кровоточащие раны и царапины. Руки первой слева фигуры лежат на груди, пальцы царапают ее. Руки второй фигуры подняты вверх.

На длинной боковой стороне оссуария (рис. 3в), сохранившейся примерно на  $\frac{1}{3}$  своей первоначальной длины, изображены две сидящие мужские фигуры. Они также в длинных одеждах, имеющих на груди треугольный вырез, в котором видна обнаженная грудь с кровавыми ранами на ней. Кровоточащие раны изображены также на голове и лице. Обе фигуры сидят поджав под себя ноги. С левого края боковой плоскости оссуария изображены какие-то решетки и квадратные оконца, которые так же, как и уже упоминавшиеся пятиступенчатые зубцы, несомненно, передают реальные архитектурные детали той эпохи.

Несмотря на то, что значительная часть изображений на оссуарии утрачена, сохранившиеся позволяют все же полагать, что на оссуарии была изображена композиционно единая сцена оплакивания. Причем изображены здесь были, по-видимому, последовательные действия, связанные с ритуалом оплакивания, совершаемые одним или несколькими персонажами.

Изображения сцен оплакивания мы имеем в памятниках согдийского изобразительного искусства. Подобная сцена представлена на согдийском керамическом оссуарии<sup>33</sup>. Еще определеннее она представлена в росписях одного из храмов Пянджикента<sup>34</sup>. Следует отметить такую важную деталь, что и на росписи Пянджикента и на Гяуркалинском оссуарии действующие лица полуобнажены и занимаются

<sup>32</sup> Sacred Books of the East. IV, The Zend-Avesta, p. 1, Vendidad. Oxford, 1880, стр. 49—51.

<sup>33</sup> А. А. Потапов, Рельефы древней Согдианы, ВДИ, 1938, № 2 (3), стр. 29, рис. 1.

<sup>34</sup> А. М. Беленицкий, Вопросы идеологии и культов Согды по материалам пянджикентских храмов. Живопись древнего Пянджикента, М., 1954, табл. XIX—XXIII, 33—34.

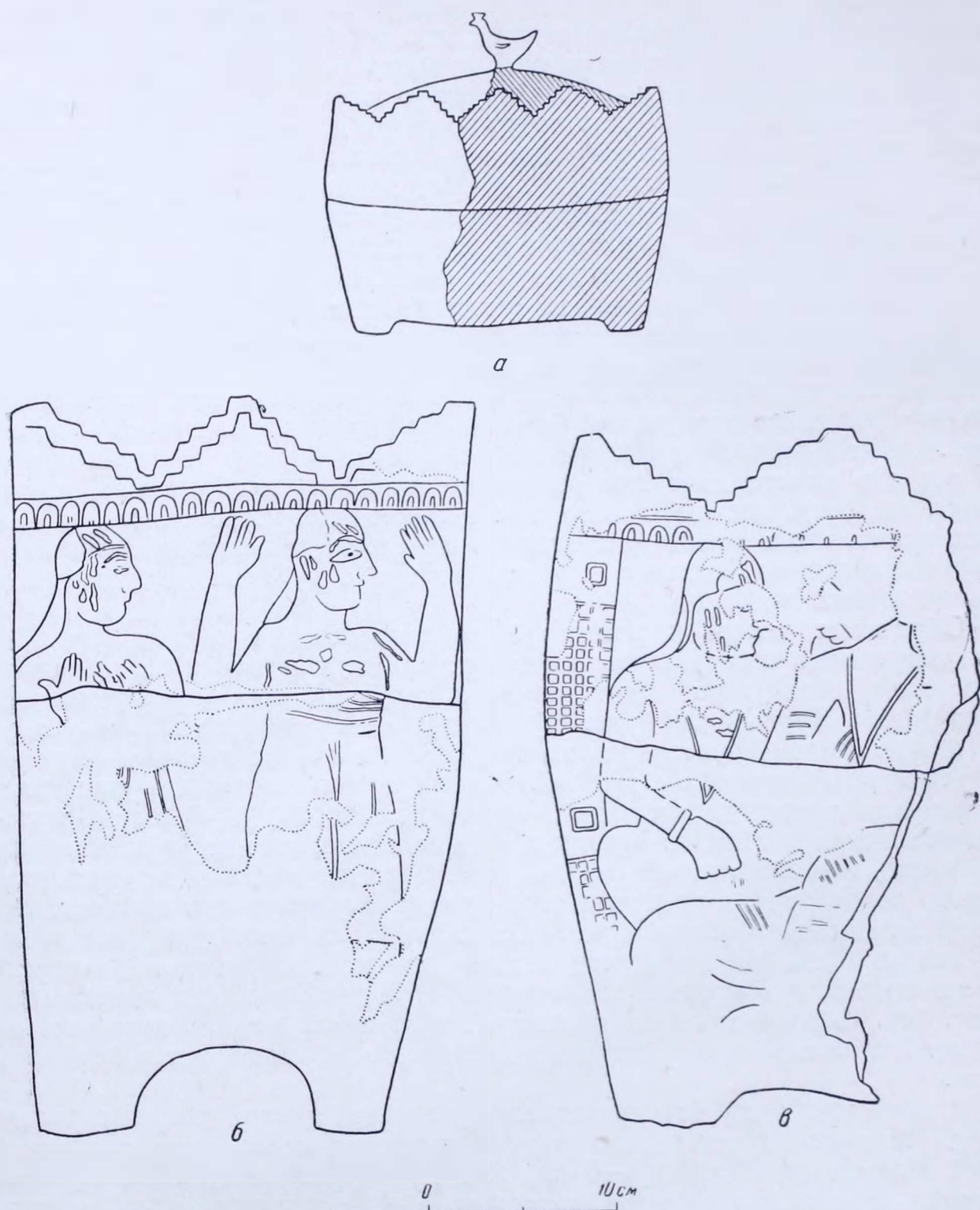


Рис. 3. Гяур-кала. Некрополь. Оссуарий с росписью: а — схематическая реконструкция общего вида; б — схематическая прорисовка изображений на торцевой стороне; в — схематическая прорисовка изображений на сохранившейся части боковой стенки

самоистязанием, нанося себе удары по голове, расцарапывая голову и грудь, надрезая мочки ушей.

В связи с этими сценами чрезвычайно интересны сведения Вэй-цзе о согдийцах: «Они рассказывают, что божественный отрок умер в седьмом месяце и потерялось его тело; люди совершали поклонение богу каждый раз при наступлении этого месяца, одеваясь в черные одежды в складках; они шли с обнаженными ногами, бия себя в грудь и плача, слезы и мокроты смешиваясь текли (по их лицам); мужчины и женщины в количестве от трех до пяти сотен человек объединялись

в группы для поисков небесного отрока»<sup>35</sup>. С. П. Толстов, подробно разобравший это сообщение, считает его отражением представлений о божестве умирающей и воскресающей природы<sup>36</sup>.

Интересно и сообщение ал-Бируни о том, что в конце месяца Х—ш—в—м «...жители Согда плачут по своим древним покойникам. Они оплакивают их, царапают себе лица и ставят для умерших кушанья и напитки, как это делают персы в Фервердаджане»<sup>37</sup>. В другом своем произведении ал-Бируни указывает на то, что аналогичные действия при оплакивании умерших производят и хорезмийцы<sup>38</sup>.

Таким образом, и письменные источники, и археологические данные свидетельствуют о праздновании согдийцами на рубеже старого и нового года праздника поминовения усопших<sup>39</sup>, сливающегося с культом умирающей и воскресающей природы<sup>40</sup>.

Если мы вспомним еще и сообщение ал-Бируни о том, что жители Хорезма сходятся с жителями Согда в отношении начала годов и месяцев...» и что «обряды хорезмийцев похожи на обряды (согдийцев)»<sup>41</sup>, то все это вместе дает нам основание толковать изображение, имеющееся на оссуарии, не просто как оплакивание погребенного, а как последовательные этапы ритуального действия, связанного с праздником поминовения усопших, а через него и с культом умирающей и воскресающей природы.

Обратимся теперь к рассмотрению погребений в цистах (рис. 4). Эти погребения совершались позже оссуарных и лежат они в основном в верхних слоях могильника. Всего обнаружено три разновременных типа цисты. Первый тип (рис. 4б) представлен прямоугольными в плане щелевидными грунтовыми ямами, боковые стенки которых обложены сырцовым кирпичом или обломками его и перекрыты плоскими глиняными плитами, имеющими размеры  $50 \times 30 \times 6-7$  см и положенными поперек цисты. Костяк лежит на спине, черепом ориентирован на запад, руки вытянуты вдоль тела. Иногда вдоль тела вытянута только левая рука, а правая слегка согнута в локте таким образом, что кости находятся в области таза. Описанный тип цист датирован нами IX веком. Этим же временем, видимо, можно датировать единственное погребение в простой щелевидной грунтовой яме без перекрытия (рис. 4а). Кирпичами здесь обложен только край ямы на западном ее конце. Положение и ориентировка костяка те же, что и в цистах первого типа.

Второй тип (рис. 4в) представлен цистами, аналогичными первому типу. Отличаются они только формой перекрывающих цисту сырцовых плит. Размер их  $50 \times 30 \times 6-7$  см, они прямоугольны в плане, нижняя сторона их плоская, верхняя выпуклая в виде четырехскатной крыши с сильно скругленными гранями. По форме эти плиты напоминают крышки алебастровых оссуариев, бытовавших в Хорезме в VII—VIII вв. Положение костяка и его ориентировка аналогичны описанным для первого типа. Кроме того, имеется несколько погребений, где костяки лежат на правом боку, черепом ориентированы на запад, ноги слегка

<sup>35</sup> С. Chavannes. Documents sur Les Tou-Kine (Turcs) occidentaux, Сб. Трудов Орхонской экспедиции, т. VI, СПб., 1903, прим. 5, стр. 132, 133.

<sup>36</sup> С. П. Толстов, Древний Хорезм, стр. 203 и сл.

<sup>37</sup> Ал-Бируни, Асар-ал-бакийя, Избранные произведения, т. I, Ташкент, 1957, стр. 255.

<sup>38</sup> А. М. Беленицкий, Указ. соч., стр. 81.

<sup>39</sup> Б. Я. Ставиский, К вопросу об идеологии домусульманского Согда, стр. 40—41.

<sup>40</sup> Там же, стр. 41—42.

<sup>41</sup> Ал-Бируни, Указ. раб., стр. 256.

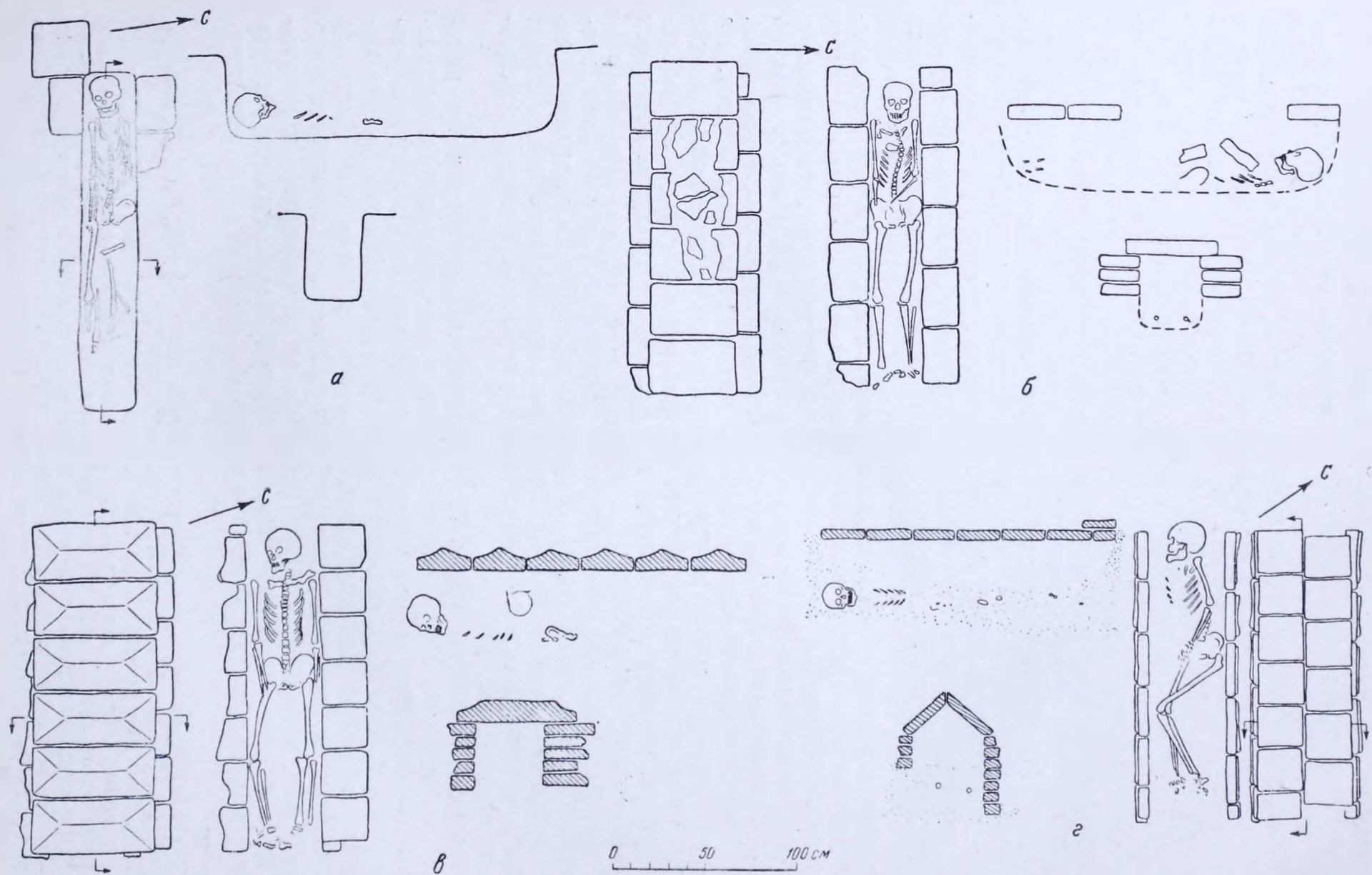


Рис. 4. Гяур-кала. Некрополь: а — погребение в грунтовой яме; б — погребение в цисте первого типа; в — погребение в цисте второго типа; г — погребение в цисте третьего типа

согнуты в коленях или вытянуты. Руки вытянуты вдоль тела, или же вытянута только правая, а левая согнута в локте так, что кости иногда находятся в области таза. Цисты второго типа мы датировем X—XI вв.

Третий тип (рис. 4г) представлен цистами, сложенными из обожженного кирпича размером  $27—26 \times 27—26 \times 5—4$  см. Циста этого типа представляет собой прямоугольную яму, боковые стенки которой выложены жжеными кирпичами. Перекрыты цисты также жжеными кирпичами, поставленными на ребро наклонно друг к другу, так, что они образуют двускатную крышу. Для более плотного соединения в местах прилегания кирпичи подточены.

Рассмотрение аналогий показывает, что указанные типы погребальных сооружений распространяются в Средней Азии в период VIII—XIII вв.<sup>42</sup> На протяжении этого периода происходит замена старых зороастрийских обычаев захоронений в оссуариях новым типом погребений — трупоположением. Оформление этих погребений и их ориентировка различны в разных районах. Массовое распространение нового типа погребений, видимо, связано с распространением в Средней Азии ислама.

Однако доисламские религиозные традиции еще очень долго продолжают удерживаться среди населения Средней Азии. В отдельных районах сохраняются даже целые зороастрийские общины, продолжавшие погребать своих умерших по древним традициям<sup>43</sup>. И, наконец, как об этом свидетельствуют материалы с городища Гяур-калы и некрополя, доисламские традиции проявляются в новых типах погребений. На Гяур-кале, это сырцовые плиты перекрытия, воспроизводящие форму четырехскатной крышки оссуариев. Следует отметить, что в погребальных обрядах Хорезма доисламские зороастрийские традиции доживают вплоть до наших дней<sup>44</sup>.

И еще один довод в пользу того, что население Средней Азии, принявшее ислам, продолжало сохранять доисламские традиции. Это проявляется в том, что в ряде мест население не устраивало новых кладбищ, а продолжало хоронить своих умерших на старых зороастрийских кладбищах.

Подведем некоторые итоги. Как явствует из рассмотренного материала, открытый на Гяур-кале могильник является чрезвычайно интересным для изучения религиозных верований населения Хорезма раннесредневекового и средневекового периодов. Дальнейшее изучение могильника позволит реконструировать многие темные еще для нас стороны истории древних верований. Особый интерес могильник представляет для изучения процесса перехода от зороастризма к мусульманству. Следует отметить также и важность для изучения истории религии и культуры впервые открытых в Средней Азии сюжетных

<sup>42</sup> Труды Семиреченской экспедиции, стр. 34—35 и стр. 56—58; А. В. Гудкова, Указ. раб., стр. 56—57; С. А. Ершов, указ. раб., стр. 166.

<sup>43</sup> Г. В. Григорьев, Указ. раб. На существование подобных общин в Хорезме указывает ал-Бируни: «(Жители Хорезма) справляют и другие дни, заимствованные из преданий их предков. Теперь из хорезмийских магов осталась лишь горсточка людей, которые не углубляются в свою веру и ограничиваются знанием ее внешних сторон, не исследуя ее истоков и идей, так что даже справляют праздники, зная только промежуток между ними, а не их места, связанные с месяцами». Ал-Бируни, Указ. раб., стр. 256.

<sup>44</sup> Г. П. Снесарев, Большевесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма, КСИЭ, вып. 33, М., 1960, стр. 60—71; его же, Мазденская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии, М., 1960 (XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР).

росписей на оссуариях. Не может быть сомнения, что будущие исследования этого интересного памятника позволят значительно расширить наши представления об идеологии Хорезма в домусульманское и ранне-мусульманское время.

#### S U M M A R Y

The subject of the article is the discovery and study of an ancient burial, having several strata, near the town-site of Gyaur-Kala in the vicinity of the town of Khodzheili (Kara-Kalpak Autonomous Republic). Discovered in the lower strata were ossuary burials, dating from the 4th-7th-8th centuries A.D. and described as Zoroastrian; the lids of the ossuaries bear the images of rams and birds. Of considerable interest is an ossuary with polychromatic subject painting.

The upper strata contain burials in slit pits, whose side walls are faced with brick; the ceilings are also of brick. Three types of such burials have been traced, dating from the 9th-14th centuries and assumed to be early Muslim burials.

The author offers a schematic pattern of the evolution of certain forms of burial structures, and attempts to reconstruct some of the features of ancient religious beliefs.

---

РЕЛИГИЯ ДРЕВНЕГО ХОРЕЗМА: НЕКОТОРЫЕ  
ИТОГИ ИССЛЕДОВАНИЙ

Неотъемлемой и весьма существенной частью культуры древних обществ была религия. Стремясь восстановить историю того или иного государства, исследователи, как правило, значительное внимание уделяют верованиям и культам. Однако коротко и достаточно полно охарактеризовать религию древней страны очень трудно даже в том случае, когда она хорошо освещена письменными источниками и исследованиями поколений ученых. Такая задача пока невыполнима для Хорезма — северного форпоста древневосточной цивилизации, равно далекого для античных авторов и китайских хронистов. Исследование древнего Хорезма было начато сравнительно недавно, вопросам духовной культуры этой страны пока посвящены немногие работы. Поэтому предлагаемая статья не может дать полную картину религиозной жизни Хорезма, разрозненные следы которой обнаружены в древних развалинах Южного Приаралья. Слишком многое пришлось бы дорисовывать между уцелевшими фрагментами этой картины. Будут рассмотрены весьма важные, но все же отдельные стороны мифологии и религии древних хорезмийцев: их космогонические представления, пантеон, культовые сооружения и погребальные обычаи. Материалы, имеющиеся по этим темам, представляются достаточными для достоверных выводов или оправданных гипотез. Можно надеяться, что эти конспективные очерки дадут и определенное представление о религии древнего Хорезма в целом.

Исследования по заявленной теме основывались на различных категориях источников. Прежде всего это зороастрийские сочинения и данные ряда античных и средневековых авторов. Лишь очень немногие источники такого рода могут быть привлечены без опосредствующих построений. Единственное сообщение античного писателя, которое связано с религией и прямо упоминает хорезмийцев, принадлежит Лукиану Самосатскому, жившему во II в. Однако полагают, что соответствующие сведения восходят к V в. до н. э. Вот этот текст: «Маги, — так называются у персов, парфян, бактров, хорасмиев, ариев, саков, мидян и у многих других варваров пророки, члены родов, посвятивших себя богам» (Macrob. 4). Список народов, религиозной жизнью которых руководили маги (первоначально выходцы из одного мидийского племени), выглядит вполне достоверным. Он позволяет полагать, что многое, известное об обычаях и обрядах магов, практиковалось и в Хорезме. Маги рано стали носителями маздаяснийской традиции, и уже одно упоминание их в Хорезме вводит эту страну в круг проблем, связанных с зороастризмом — первой «религией откровения», оказавшей определенное воздействие на все мировые религии. Появление магов у всех перечисленных народов скорее всего было связано со вхождением их земель в состав Ахеменидской империи. Однако есть основания подозревать и более ранние контакты обитателей Хорезмского оазиса с Мидией<sup>1</sup>.

Вторая группа источников, называющих Хорезм в связи с историей религии, оставлена зороастрийскими жрецами, стремившимися уже в мусульманское время спасти древнее наследие посредством спешной письменной фиксации необходимых богослужебных текстов и религиозных преданий. В очень авторитетном зороастрийском трактате Бундахшин («Первотворение»), сохранившем многие архаические представления, читаем: «Все деяния, которые совершил Джам в свое царствование, были совершены им с помощью трех Огней. Он установил *Atur xvaṛraṇ* на его надлежащем месте на горе *Xvarrahomand* в Хорезме. Когда Джам был расчленен, фарн Джама был спасен *Atur xvaṛraṇ* от рук Дхака. В правление Виштаспы, согласно божественному откровению, огонь был перемещен из Хорез-

ма на гору Rošu подле Karijan, где он находится и по сей день» (Bd. XII, 5)<sup>2</sup>. В эпитоме сочинений представителя высшего зороастрийского жречества Задспрахма сказано: «В начале творения вся земля была доверена покровительству сияющего Atur Farnbag, доблестного Atur Gušnasr и весьма благодетельного Atur Burzen Mihr, которые как жрец, воин и земледелец... Atur Farnbag был помещен на гору Xvargrahomand в Хорезме»<sup>3</sup>. Далее сказано, что Огонь жрецов был перемещен в Фарс. Та же традиция известна многим арабоязычным авторам. Так, ал-Мас'уди приводит легенду, согласно которой сам Заратуштра просил Виштаспу разыскать огонь Джемшида в «городе Хорезма» (в X в. так часто называли столицу страны — Кят)<sup>4</sup>. Приведенные тексты требуют, возможно, некоторых разъяснений. Йима (Джам), согласно Авесте, — устроитель и владыка земного царства, деятельность которого разворачивалась в первой из зороастрийских стран — Арьянам Вайджа. Виштаспа — правитель страны, где нашел прибежище и признание пророк, не понятый в своем отечестве (здесь в основе легенды могут лежать подлинные события). Отмеченные утверждения самих зороастрийцев уже давно приводили ученых к уравниванию Арьянам Вайджа и Хорезма, к предположению, что это страна была родиной зороастризма, поскольку там впервые был зажжен Огонь жрецов — символ и величайшая святыня религии.

Около 1000 г. н. э. хорезмиец Абу Рейхан аль-Бируни завершил свое знаменитое сочинение «Памятники минувших поколений». В этом своде данных об эрах и праздниках всех народов, известных ученому, есть небольшой раздел о «днях и месяцах» жителей Хорезма. В нем речь идет о доисламских, главным образом сезонных, праздниках, которые, по утверждению хорезмийцев, повелел им отмечать сам Аллах, а также о праздниках, связанных лишь с верой еще уцелевших к тому времени местных зороастрийцев — «магов Хорезма»<sup>5</sup>. В тех редких случаях, когда Бируни позволяет себе хотя бы в двух словах сообщить о сопутствующей празднику легенде, данные его приобретают особую ценность. В главу о сущности эр Бируни включил список царей местной династии, возводившей себя к Сиявушу, герою иранского эпоса, который упомянут еще в Авесте. Для нашей темы представляют интерес теофорные имена списка<sup>6</sup>. В разделе о «качествах месяцев» приведены названия 12 месяцев и 30 дней хорезмийского календаря. Они носили имена зороастрийских божеств и персонифицированных религиозных понятий<sup>7</sup>.

Не слишком многочисленные письменные источники, и в их числе приведенные выше, дали основания для интересных гипотез о значительной роли Хорезма в истории ираноязычных народов и в становлении зороастризма<sup>8</sup>. Эти гипотезы требовали проверки археологическими материалами, и такую задачу поставил перед собой С. П. Толстов, организовавший в 1937 г. Хорезмскую экспедицию. С тех пор были открыты десятки археологических памятников и многие из них раскопаны. При этом был получен очень значительный материал, освещающий многие стороны религиозных представлений и культов древнего населения Хорезмского оазиса различных эпох. Уже в 1938 г. основываясь на изучении монет, собранных в первом полевом сезоне, С. П. Толстов смог сообщить об открытии хорезмийского алфавита и установлении хорезмийской принадлежности ряда серебряных сосудов, хранившихся в музеях<sup>9</sup>. На некоторых из них была изображена четырехрукая богиня, восседающая на льве. С. П. Толстов предположил, что это раннесредневековый образ великой богини иранского мира Ардвисуры Анахиты, прошедший через этап синкретизации с индо-буддийской иконографией. Небольшая статья 1939 г. «Хорезмийский всадник», посвященная трактовке этого устойчивого изображения на местных монетах<sup>10</sup>, в монографии «Древний Хорезм» (1948 г.) переросла в главу, где поднят широкий круг исторических и этнических проблем. В частности, С. П. Толстову удалось показать, что Сиявуш — популярный герой иранского эпоса и среднеазиатских культов, легендарный основатель городов и династий — первоначально почитался как божество умирающей и воскресающей природы<sup>11</sup>. Сравнительно малочисленная

тогда серия терракотовых статуэток стала для С. П. Толстова в этой монографии поводом для рассмотрения культа плодоносящих сил природы в верованиях народов Средней Азии<sup>12</sup>. В работе были собраны и убедительно трактованы основные сведения арабоязычных и китайских авторов, относящиеся к этой теме. Здесь же был затронут вопрос об архаических элементах в общественном строе дофеодальной Средней Азии. Затем он был блестяще разработан в специальном экскурсе «Путь корибантов», где затрагиваются и зороастрийские проблемы<sup>13</sup>. Эта работа — образец приложения этнографии к разработке большой историко-религиозной темы. Много полезного для суждения о религии Хорезма содержат послевоенные монографии С. П. Толстова «По следам древнехорезмийской цивилизации» (1948) и «По древним дельтам Окса и Яксарты» (1962 г.).

Ценные материалы, связанные с верованиями и культами, были введены в научный оборот и трактованы в трудах сотрудников Хорезмской экспедиции Б. И. Вайнберг, О. А. Вишневской, М. Г. Воробьевой, М. А. Итиной, Л. М. Левиной, Е. Е. Неразик, Л. Т. Яблонского и сотрудников Каракалпакского филиала АН УзССР А. В. Гудковой<sup>14</sup> и В. Н. Ягодина<sup>15</sup>. С 1958 г. начал публиковать работы, посвященные различным аспектам религии древнего Хорезма, Ю. А. Рапопорт. Они обычно основывались на данных, полученных теми отрядами экспедиции, работой которых автор руководил в течение 30 лет.

Особое место среди археологических материалов занимают древнехорезмийские документы. Первый из них был обнаружен в 1947 г. на Топрак-кале. С тех пор надписи были найдены и на многих других памятниках (Кой-Крылган-кала, Бурлы-кала, Айбугир, Хумбуз-тепе, Гяур 3, Калалы-гыр 2). Предварительную характеристику топракалинским документам дал С. П. Толстов<sup>16</sup>. В 1960-х годах в эту работу включился известный иранист В. А. Лившиц, который постоянно публикует статьи о древних документах, присылаемых ему из Хорезма археологами. В 1984 г. В. А. Лившиц издал архив Топрак-калы<sup>17</sup>. Неоценимы его консультации по вопросам иранистики, которые получают исследователи Хорезма и в их числе автор статьи. Все упомянутые тексты (за исключением, пожалуй, некоторых надписей на оссуариях-костехранилищах) непосредственно с религией не связаны. Но из них мы узнали, что уже в III в. хорезмийцы использовали «зороастрийский» календарь, а для начала VIII в. получили фактически все имена «календарного пантеона», подтвердившие данные Бируни. Однако применение в стране «зороастрийского» календаря еще не доказывает вполне бесспорно почитания там соответствующих божеств. Иное дело теофорные имена. Хорезмийцы, упомянутые в разных документах, носили их довольно часто, и это позволяет назвать около двух десятков имен богов и персонафицированных религиозных понятий, несомненно почитавшихся в стране. Можно надеяться, что раскопки когда-нибудь откроют для науки и религиозные тексты хорезмийцев. О том, что такие тексты были, свидетельствует настенная роспись из Высокого дворца Топрак-калы: изображенный в полторы натуральных величины мужчина в клобуке со знаком жреческого достоинства несет на подушке два огромных свитка<sup>18</sup>.

Пониманию религии древнего Хорезма в немалой степени содействовали данные этнографической науки. Выше была отмечена выдающаяся роль С. П. Толстова-этнографа. В 1949 г. Ю. В. Кнозоров опубликовал новаторскую статью «Мазар Шамун-Наби», в которой была установлена связь верований современного населения оазиса с зороастрийской традицией; основой работы послужили полевые материалы, собранные автором статьи, тогда еще студентом<sup>19</sup>. С 1954 г. в составе Хорезмской экспедиции стал под руководством Г. П. Снесарева работать специальный отряд, целенаправленно изучавший домусульманские реликты в верованиях и обрядах хорезмийских узбеков<sup>20</sup>. Г. П. Снесарев успел зафиксировать, систематизировать и обобщить множество исчезающих сведений по демонологии, магии, культу плодородия и т. п. Он сумел угадать в образах ряда местных мусульманских святых черты древних богов Хорезма. Уникальны некоторые записи легенд. Г. П. Снесарев углубленно изучал погребальные обряды узбеков Южного Хорезма (прямых потомков хорезмийцев) и обнаружил ряд ха-

рактерных особенностей, которые им были удачно сопоставлены с некоторыми зороастрийскими предписаниями.

Наши представления о религии древнего Хорезма основываются не только на тех источниках, которые сообщают об этой стране или оставлены ее населением. Хорезм был частью обширного ираноязычного мира, религиям которого посвящено великое множество работ<sup>21</sup>. Выводы ряда из них, естественно, распространяются и на Хорезм. Достаточно далекие народы и страны также оказали заметное воздействие на культуру хорезмийцев. Сочетание автохтонных и заимствованных элементов, которое прослеживается в религии Хорезма, хорошо объясняется особенностями его этнической и политической истории. Создателями государства Хорезм, возникшего в низовьях Амударьи на рубеже VII и VI вв. до н. э., стали, очевидно, саки (азиатские скифы), вступившие перед тем в военный и культурный контакт с земледельческими цивилизациями Южной Туркмении и Северного Ирана. Страбон (XI, 8, 8) относил хорезмийцев к племени (*ἔθνος*) массагетов и саков. Согласно Ктесию (Fr. 5), саки вели борьбу с Мидией за обладание Парфией. Можно полагать, что память о кратковременном владычестве саков-хорезмийцев в юго-восточном Прикаспии сохранена Геродотом в легенде о реке Акес (III, 117). Его рассказ наряду с сообщением Гекатея Милетского о хорезмийцах, живущих к востоку от парфян (Athen. II, 70), послужил основой для гипотезы о существовании в доахеменидское время обширного государства, условно именуемого «Большой Хорезм». Его центр будто бы лежал в районе Мерва и Гекарта.

Одновременно с этой гипотезой в научной литературе обычно дебатировался вопрос о локализации первой из стран зороастрийской религии — Арьянам Вайджа. Еще недавно в науке преобладало отождествление ее с Хорезмом (Бенвенист, Гершевич, Хинц, Абаев и др.). Для этого помимо мнения самих зороастрийцев, содержащегося в пехлевийских сочинениях и упомянутого выше, есть ряд оснований, находящихся в Авесте.

Наиболее раннее упоминание Хорезма содержит, видимо, гимн Митре (Яшт. X, 14). Уникальна стойкость этого хоронима, сохранявшегося на протяжении более 2,5 тыс. лет и существующего сейчас. Большинство предложенных для него этимологий сводится к вариантам двух: «Кормящая земля» (Бюрнуф, Захау, Гейгер, Томашек и др.) и «Низкая земля» (Лерх, Веселовский, Киперт, МакКензи и др.). Оригинальна этимология, предложенная в 1962 г. М. Н. Боголюбовым и исходящая из трехкомпонентного состава слов (*hu-wara-zam*) — «Страна, где хорошие укрепления для скота», «Страна с хорошими варами»<sup>22</sup>. Мне представляется возможной некоторая модификация этой этимологии: «Страна Благой Вары». Легендарную Вару, спасшую людей и все живое от великой стужи, Йима построил в Арьянам Вайджа. О том, что поздняя зороастрийская традиция фактически идентифицировала эту страну с Хорезмом, мы уже упоминали. Таким образом, не исключено, что в самом названии страны нашел свое отражение очень важный и древний иранский миф. Этимологии, предполагающие мифологическую основу названий некоторых авестийских стран, уже были предложены: *Vaekere-ta* — «Страна, сотворенная Вайу» (Нюберг)<sup>23</sup>, *Suguda* — «Очищенная огнем» (Абаев, Харматта)<sup>24</sup>.

При перечислении зороастрийских стран, даваемом в Видевдате (Vd. I)<sup>25</sup> с северо-запада на юго-восток, Арьянам Вайджа названа первой; при взгляде на страны ариев с юго-востока — Хорезм последний (Yt. X. 14)<sup>26</sup>. И та и другая страна поставлена в списках рядом с Согдом. Арьянам Вайджа, лежащая на берегах реки Дайтья, более других стран страдает от холода, зима здесь длится 10 месяцев (по пехлевийскому переводу 5 месяцев). Хорезм — самая северная из стран, несомненно знавших зороастризм.

Крупнейший иранист В. Б. Хеннинг указал ряд уникальных соответствий между языком Авесты и лингвистическим материалом, зафиксированным в Хорезме в XI и XIII вв. Он же, основываясь вслед за другими учеными на традиционной зороастрийской датировке времени Заратуштры (258 лет «до Алек-

сандра»), предположил, что пророк мог жить между 630 и 531 гг. до н. э. Именно Хеннингу принадлежит наиболее четкая формулировка гипотезы о Большом Хорезме<sup>27</sup>.

С тех пор появились многие труды, поддерживающие или отрицающие выводы Хеннинга. К числу последних относятся работы Дж. Ньюли. Его книга «Zoroaster's Time and Homeland» (1980) содержит специальную главу, посвященную опровержению «Хорезмийской теории»<sup>28</sup>. Ньюли утверждает, что родиной Заратуштры, который жил около 1000 г. до н. э., был Сеистан. Этот вывод основывается на идентификации нескольких рек, упомянутых в одном из Яштов, с Хильмендом, Хартрудом и другими (независимо от Ньюли те же отождествления предложил И. М. Дьяконов). Озеро Кансава, в которое впадают упомянутые реки, охарактеризовано в гимне как родина династии Кави. К ней принадлежал и Виштаспа, к которому после долгих скитаний прибыл Заратуштра и обратил в свою веру. Не входя в детальное рассмотрение вопроса, заметим, что родина Кеянидов и родина зороастризма, очевидно, не одно и то же. Доводов сторонников «хорезмийской теории» Дж. Ньюли, как кажется, опровергнуть не сумел. В частности, он не смог удовлетворительно объяснить, отчего зороастрийские авторы, которых заподозрить в хорезмийских пристрастиях невозможно, связывали зажение Огня жрецов с этой страной. Дж. Ньюли, отвергая для Хорезма возможность быть «колыбелью зороастризма», охарактеризовал его как далекую провинцию, которая никогда не играла важной роли в политической и культурной истории Ирана. На некорректность этого аргумента указал недавно Д. Н. МакКензи: с римской точки зрения то же самое могли сказать об Иерусалиме, а с византийской — о Мекке и Медине<sup>29</sup>. Он показал, что «Большой Систан» Ньюли ничем не отличается от «Большого Хорезма», кроме исключения названия последнего. Впрочем, МакКензи склоняется теперь к удревнению даты Заратуштры и, без объяснения причин, не допускает, что родиною зороастризма мог быть Хорезм «Нижний». Лучший знаток хорезмийского языка, он отверг также попытку Х. Хумбаха на частном примере в небольшой статье «исключить всякую тесную связь между хорезмийским и авестийским»<sup>30</sup>. МакКензи привел ряд новых соответствий и сделал такой заключительный вывод: «Нижний Хорезм никогда не мыслился колыбелью зороастризма, но скорее всего как одно из мест, куда он мог быть занесен одной из ранних авестоговорящих генераций зороастрийцев»<sup>31</sup>. Однако и Дж. Ньюли, и И. М. Дьяконов отвергают возможность миграции хорезмийцев с юга на север<sup>32</sup>.

Мы привели лишь малую часть суждений о родине зороастризма, оставив вовсе в стороне и «срубно-андроновскую», и «мидийскую», и «ахеменидскую» гипотезы. А ведь существуют еще и сильные научные школы, считающие зороастризм абстрактной идеологией очень узкого жреческого круга, творения которого вообще не могут быть использованы для конкретных исторических выводов. Сейчас, видимо, никто не может быть арбитром в этих спорах. Цель этой работы не в утверждении истинности «хорезмийской теории» или какого-то ее варианта. Наша задача — рассмотрение соответствующих фактических материалов, самое большее — соотнесение их с той или иной гипотезой.

В начале VI в. до н. э. в социальном и экономическом развитии Хорезма наблюдается качественный скачок. Надо полагать, он в значительной мере был обусловлен непосредственным знакомством хорезмийских саков с культурой земледельческих государств, естественным стремлением пользоваться благами цивилизации на родных землях. Возникает протогород, развалинами которого является городище Кюзели-гыр. Возможно, эта крепость была названа в честь легендарной Вары и этот топоним распространился на всю страну, а затем и на ее обитателей, образовав этноним. В VI в. до н. э. о городе «Хорезм» знал Гекатей Милетский<sup>33</sup>.

В VI в. до н. э. произошли, очевидно, серьезные изменения и в культурной сфере. Мы не знаем ни одного курганного или грунтового захоронения носителя кюзелигырской культуры, нет и трупосожжений. Это заставляет предположить, что в этой среде единственно возможным стал обычай выставления трупов зверям и

птицам. Для рубежа V и IV вв. до н. э. были зафиксированы сосуды кюзелигыр-ского типа с очищенными костями<sup>34</sup>. Затем захоронения костей в оссуариях разного рода останутся характерными для хорезмийской цивилизации вплоть до VIII в. н. э. Как известно, выставление трупов предписывается, а сохранение костей рекомендуется зороастрийцам. Выставление практиковали маги (Геродот. I, 140), но знали (наряду с ингумацией) и массагеты (Страбон. XI, 8, 6; Геродот. I, 216). Возможно, у магов во время войн с мидянами хорезмийцы восприняли лишь новое теоретическое обоснование выставления: недопустимость осквернения земли, воды и огня мертвым. Однако многие авторы полагают, что маги сами заимствовали выставление у степных племен.

Дальнейшие этапы культурной истории Хорезма менее дискуссионны. Трудно сомневаться, что вхождение страны в состав государства Ахеменидов в 30-х годах VI в. до н. э. оказало на ее культуру огромное влияние. Определенное воздействие на религию хорезмийцев должна была иметь персидская администрация. Очевидно, в ахеменидское время в Хорезме был введен «зороастрийский календарь» и усвоена письменность на основе имперского арамейского. Есть основания полагать, что для руководства ирригационными и строительными работами в низовьях Окса направлялись выходцы из стран древних речных цивилизаций. Только так, похоже, могут быть объяснены месопотамские черты в хорезмийской архитектуре и культовой иконографии. Расширению религиозного кругозора хорезмийцев должно было способствовать пребывание многих из них в развитых странах империи. Во время похода Ксеркса на Грецию хорезмийский контингент зимовал в Фессалии и Македонии, хорезмийцы работали в Персеполе и Мемфисе, служили в Верхнем Египте.

Культура Хорезма, обретшего независимость, достигла наивысшего расцвета в IV и III вв. до н. э. Она сложилась как органичный сплав местных и древнево-сточных традиций.

Эллинистическое воздействие на искусство и религию Хорезма вплоть до первых веков нашей эры почти не прослеживается. В кушанское время, особенно в династийном искусстве, оно весьма заметно.

Лишь в раннем средневековье можно отметить определенное влияние индо-буддийской иконографии. Но надписи на оссуариях, относящиеся к этому времени, имеют бесспорно зороастрийский характер. Вопреки высказывавшимся мнениям, буддизм на культуру Хорезма непосредственного воздействия не оказал.

### Древнехорезмийская космогония

Космогонические мифы и космологические представления составляют важную часть религии древних государств. Космогонический миф не только повествовал о возникновении вселенной, но и описывал мир существующий. Он, как правило, обосновывал также ритуалы, которые представлялись необходимыми для благополучия природы (макрокосма) и человека (микрокосма). Сообщение Геродота (I, 132) о том, что при жертвоприношении маги пели «теогонию», позволяет думать, что у многих ираноязычных народов, в том числе и у хорезмийцев, космогонические тексты действительно использовались в ритуале.

С достаточной уверенностью можно считать, что основные черты древнехорезмийского космогонического мифа теперь нам известны<sup>35</sup>. Основой для его реконструкции явились изображения на керамических сосудах IV—III вв. до н. э. и на хорезмийской раннесредневековой чаше. Центральный персонаж этих композиций на протяжении тысячелетия фактически не изменил своего весьма своеобразного облика. Очевидно, мало менялась и сакральная космогоническая легенда.

При раскопках Кой-Крылган-калы, развалин храма-мавзолея IV—III вв. до н. э., были найдены большие керамические фляги с барельефным изображением. Композицию составляют два фантастических существа — грифон и полиморфная птица. У грифона голова орла, туловище льва и распростертые крылья. Птица с головой гуся располагается ниже грифона, который касается ее тремя лапами. Шея птицы переходит в спинку, трактованную весьма своеобразно. Это изобра-

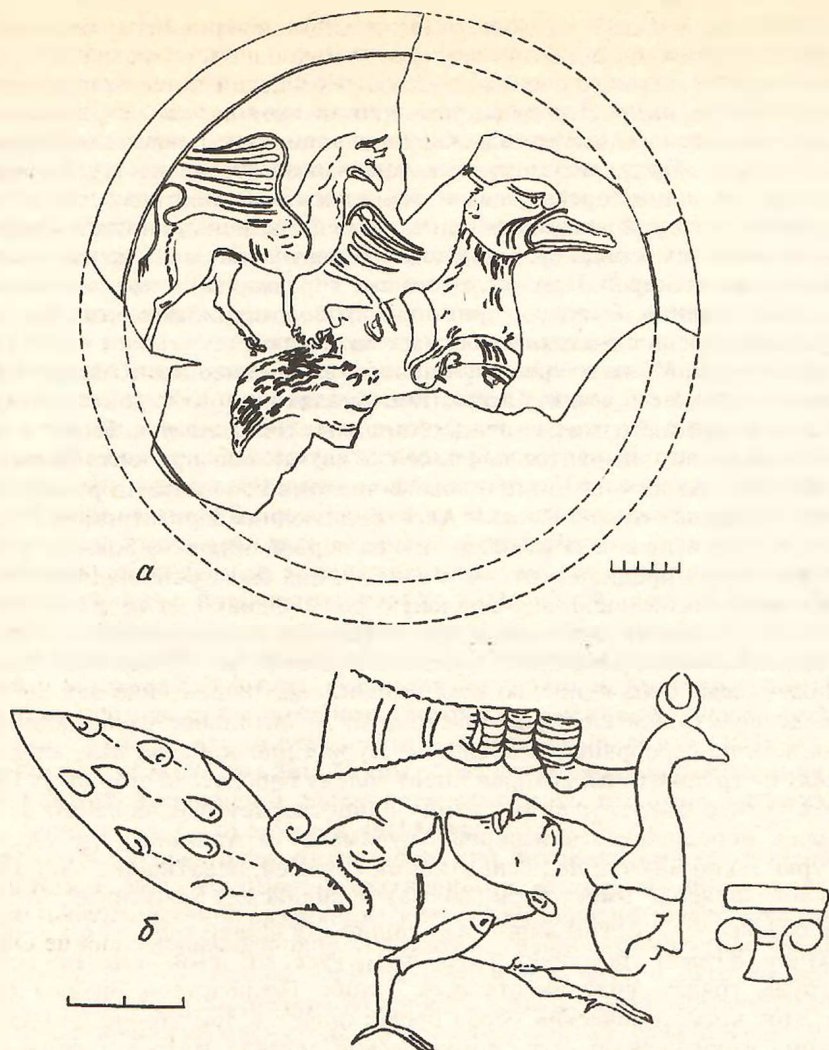


Рис. 1, а) Барельефная композиция на керамической фляге. Кой-Крылган-кала; б) Фантастическая птица. Прорисовка изображения на серебряной чаше, найденной близ селения Бартым

женная в профиль бородастая голова. Грудь птицы — тоже профильное изображение лица, но лица женского (рис. 1а).

Ближайшим соответствием койкрылганской птице являются фантастические павлины, изображенные на серебряном ладьевидном сосуде VII—VIII вв., который был найден у деревни Бартым близ Кунгура (рис. 1б). Изображение здесь павлина вместо гуся, видимо, отражает закономерность, хорошо прослеженную в индийском искусстве: водоплавающий спутник речной богини Сарасвати через ряд промежуточных форм был сменен павлином. В иранском мире богине Сарасвати функционально (а по мнению некоторых ученых и генетически) соответствует великая богиня вод Ардви Сура Анахита. Одним из ее олицетворений в сасанидское время был павлин. На бартымском сосуде спинку птицы образует бородастый профиль, грудь — безбородый. Есть здесь и элементы изображения, не сохранившиеся на койкрылганских сосудах: лапы и хвост. Последний трактован в виде языка пламени, которое изрыгает голова своеобразного чудовища (в ин-

дийском искусстве *макара*, олицетворение мирового океана). Некоторые компоненты бартымской птицы представляют собой достаточно раскрытые символы. Ее голову венчают лунный серп и солнечный диск. Лапа в виде рыбы несомненно олицетворяет воду, хвост — огонь. Два лица, органически входящие в изображение, также должны символизировать какие-то важнейшие элементы мироздания. Скорее всего это небо и земля. Таким образом, «павлин» и соответственно «гусь» могут рассматриваться как олицетворение вселенной — космическая птица.

Представления о ней распространены очень широко. Часто такое изначальное существо почиталось в виде гуся или утки. В частности, в искусстве скифов они обозначали земной мир<sup>36</sup>. При исследовании хорезмийских предметов основное внимание, естественно, было уделено поискам зороастрийских текстов, которые могли пролить свет на смысл загадочных композиций.

В Авесте (Vd. II, 42) на вопрос Заратуштры, кто принес закон Мазды на землю, Бог отвечает: «Это была птица Каршипта». Бундахшин (XIX, 16) сохранил более полный отзвук древнего мифа: птица Каршипта обитает в небесах; когда она живет на земле, она становится владыкой птиц; «... она принесла Закон в Вару Йимы и излагает Авесту на языке птиц». В эпитоме Зад-спархма разъяснено, что Каршипта — водяная птица. Итак, и Авеста, и поздняя зороастрийская традиция сообщают, что великая водоплавающая птица первой принесла божье слово в этот мир. Это позволяет предположить, что некогда она была воплощением божества и играла в мифологии очень значительную роль. Однако до недавнего времени считалось, что в Авесте нет следов представления о космической птице. Уточнение перевода Фравардин-яшта, предложенное В. Б. Хеннингом, позволило найти уподобление неба птице, со всех сторон охватившей яйцо-землю. Как это могли представлять зрительно, демонстрирует фронтальное изображение VIII—VII вв. до н. э. на серебряной пластине из Луристана: женский лик, вписанный в круг, лежит на груди птицы, которая имеет голову бородастого старца. Р. Гиришман предположил, что фантастическая птица олицетворяет изначального двуполого бога Зрвана, породившего близнецов Ахурамазду и Аримана (две одинаковые полуфигурки поднимаются над основаниями крыльев, охвативших «яйцо»).

Огромное значение имеет гусь (*hamsa*) в индийской мифологии, теогонии и натурфилософии<sup>37</sup>. Отметим лишь важнейшие для нашей темы тексты. Атхарва-веда (X книга, 8 гимн) упоминает о «тройном» гусе, который, «вместив всех богов в свою грудь, грядет, видя вместе всех сущих. Посредством правды горит он вверху». Этот космогонический образ представляется достаточно близким койк-рылганскому изображению. В космогонической легенде Матсья-пураны гусь (он воплощает здесь Вишну) характеризует себя как олицетворение постоянно разрушающегося и возрождающегося мира. Гусь может уподобляться и другим богам, в том числе Брахме. И в буддийской литературе ханса занимает весьма почетное место, иногда являясь воплощением самого Будды.

Теперь о втором персонаже койкрылганской композиции — грифоне, когтящем космическую птицу. Образ этот, как считают, оформился в сиро-хеттском искусстве и затем получил очень широкое распространение. В Египте он изображался внутри солнечного диска и именовался «владыкой неба», «разрывающим», «сжигающим». И в дальнейшем развитии солнечная, огненная природа грифона сомнений не вызывает. Так обстоит дело и в древнегреческой традиции, которая, кстати, упорно связывала грифонов с отдаленными областями Скифии.

Существует мнение, что в зороастрийских текстах грифону соответствовала мифическая птица Сайна, позднее Симург. Она могла представляться в виде огромного орла. Бундахшин (XXIV, II) содержит текст, привлекавший внимание ряда исследователей: «Первым среди птиц был создан Симург о трех естествах — не для здешнего мира, ибо здесь Каршипт главный». Итак, в иранской мифологии известны образы двух великих птиц — птица небесного мира и птица мира земного. Очевидно, хорезмийский рельеф изображает их судьбоносную встречу.

Койкрылганкалинская композиция входит в обширную категорию изобра-

жений, на которых передана победа хищника над травоядным, или, как полагают, огненного небесного начала над олицетворением плодоносящей земли. Более глубокая трактовка подобных сцен такова: на них передано преобразование через уничтожение<sup>38</sup>. Таков же основной смысл рассматриваемой композиции: огонь-грифон уничтожает космическую птицу, чтобы преобразовать вселенную. Хорезмийский художник, очевидно, передал последние мгновения изначального космоса, в котором еще слиты воедино небо, земля, вода и другие элементы мироздания. Вероятно, небесной твердью должна стать бородастая голова, взгляд которой устремлен вверх. Отцу-небу должна соответствовать Мать-земля (их разделение — начальный этап большинства космогоний). Землю олицетворяет скорее всего женская голова, образующая грудь «гуся». Образ водоплавающей птицы помимо всеобъемлющей космической сути мог обозначать и воздушную, и водную стихии. Огонь, один из главных элементов в индоиранских верованиях, на койкрылганской аллегории — отдельный образ: грифон, которому отведена роль преобразователя вселенной. Но на бартымской чаше огонь лишь часть космической птицы. Можно предположить, что на двух сосудах переданы два последовательных эпизода одной космогонической легенды. Иначе говоря, на койкрылганском барельефе, огонь, уже рожденный из тела изначального существа, продолжает, очевидно, по его воле, жестокий акт творения.

Некоторые обоснования такой трактовке можно найти в зороастрийской письменной традиции. Фравардин-яшт (Yt. XIII, 1, 2—9) сообщает, что Ахурамазда сотворил небо, воды и землю посредством фарна фравашей. О разрушительной и созидательной роли кавийского фарна гласит и Замьяд-яшт (Yt. XIX, 9—11). Образ фарна (xvarenah в Авесте) очень сложен, но исследователи не сомневаются, что понятие солнечности и светоносности он непременно включает. Авеста знает два облика фарна. В одном случае это летящий огонь (Yt. X, 127), в другом — хищная птица (Yt. XIX, 34—38). Таким образом, имеются все основания видеть в грифоне (Сайна) воплощение фарна и предположить, что огненное начало, которое он олицетворял, было орудием творения.

Особенно интересен один космогонический пехлевийский текст (ривайят Дагтастан и Деник, VI), отчетливо передающий представление об изначальном космосе как о прасуществе, разделение которого приводит к образованию частей мироздания: «... он образовал одну за другой все вещи из своего тела. Первым небо было создано из его головы. Ормазд помещался внутри него со всем своим творением. И земля была создана из его ног...» и т. д. Езник, армянский автор V в. н. э., изложил иранский миф, согласно которому Зарван, изначальное существо, с нетерпением ждал рождения сына, который смог бы осуществить творение мира, создать небо и землю. После появления Ормазда из тела Зарвана отец предложил совершить ему какое-то жертвоприношение. Р. Ценер, крупнейший исследователь зерванизма, поставил вопрос: «Как посредством жертвоприношения произошло творение и кто был жертвой? Не был ли это сам Зарван, воплощенный в космос... и не возможно ли, что таково значение того жертвоприношения, которое Ормазд совершил для Зарвана? Идея весьма привлекательная, но пока недоказуемая»<sup>39</sup>. Хорошим подтверждением правомерности такой гипотезы служат хорезмийские композиции, ибо на них прасущество выступает как жертва, причем расчленив ее должно собственное порождение. Эта парадоксальная ситуация достаточно хорошо известна. Так, индийским верованиям весьма свойственны космогонии, связанные с самоуничтожением первочеловека Пуруши, всеобъемлющего Брахмы (его постоянный спутник — гусь) и т. п. Добавим, что в Упанишадах можно найти сравнение Пуруши с гусем (ханса), а согдийские тексты буддийского характера называют Брахму Зарваном. Не чужды растерзанные боги и иранским верованиям (Йима, Гайомарт, Сиявуш). Зороастрийская литература донесла до нас осколки нескольких космогоний, так и не устранив до конца их противоречия друг другу и важным постулатам Заратуштры.

Рассмотренные композиции, очевидно, отражают не только космогонический, но и теогонический миф хорезмийцев. Он имел пентеистический характер. Изна-

чальное божество, представлявшееся в образе водоплавающей птицы, заключало в себе не только все части мироздания, но и всех важнейших богов. Есть все основания считать фантастического гуся воплощением Зарвана, объединявшего в себе мужское и женское начала, небо и землю, огонь и воду, свет и мрак. Не исключено, что одновременно образ водоплавающей птицы отражал представление об изначальности водной стихии, которую в зороастрийском пантеоне олицетворяла Ардви Сура Анахита. Можно предположить, что Ахура Мазда, древний бог-небо, передан как личина — крыло космогонической птицы. Возможно даже, что хорезмийский художник хотел показать, что в потенции это не только небосвод, но и верховное божество. Подчеркнем, что глаз бородатой головы является геометрическим центром композиции, вписанной в круг. Рот этого величавого и спокойного лица приоткрыт: не произносится ли то Слово, которое начало творение? Если согласиться с таким определением верхнего лица, то второй из них может изображать земную пару небесного Ахуры — богиню Армаити (Спэнта Армати в Авесте).

Восстанавливаемая хорезмийская космогония находит, таким образом, определенные соответствия в древнеиндийской и зороастрийской литературе, однако композиции, послужившие основой для реконструкции, не являются прямой иллюстрацией к какому-нибудь известному тексту. Сцена фиксирует весьма древние, индоиранские в своей основе, представления зерванистского типа. Среда, в которой могло возникнуть подобное произведение, должна была обладать значительной культурной традицией, которая, очевидно, включала представления, нашедшие отражение в Авесте. Однако похоже, что развитие их шло по иному пути, чем тот, который был указан проповедью Гат.

### Древнехорезмийский пантеон

Для суждения о пантеоне мы располагаем такими основными источниками:

- 1) терракотовые статуэтки и барельефы, изображения на серебряных сосудах;
- 2) росписи и скульптуры из дворцов Топрак-калы, особенности устройства дворцовых святилищ;
- 3) теофорные имена;
- 4) сведения аль-Бируни и легенды, записанные этнографами.

На землях древнего орошения Хорезма собраны многие десятки терракотовых статуэток, довольно значительные серии получены и при раскопках<sup>40</sup>. Маленькие изображения богов и предков, безусловно, использовались в домашних культах, но как это происходило конкретно мы пока не знаем. И это относится не только к Хорезму. Каких богов видели хорезмийцы в своих глиняных фигурках, трудно сказать. Большинство женских статуэток не имеет выразительных атрибутов, и определение их как богинь плодородия — лишь вероятная догадка. На Кой-Крылган-кале была найдена прекрасная женская статуэтка с амфориском и чашей (рис. 2.). Эта богиня, несомненно, один из персонажей винодельческого культа. В связи с данной находкой С. П. Толстов указал на легенду о Мине, рассказанную Бируни (см. ниже).

Некоторые терракоты изображают женщину с маленьким ребенком. Связь их с культами осирического круга весьма вероятна. При раскопках Кой-Крылган-калы получен фрагмент барельефа с изображением четы, восседающей на троне, на коленях матери покоится ребенок. Перед тахтом заметны языки пламени. По всей видимости, было передано божественное семейство, в честь которого на алтаре зажжен огонь. К тому же кругу следует отнести барельефную композицию на сосуде III—IV вв. из Куня-Уаза. В центре ее богиня с маленьким мальчиком, их благословляют стоящие по сторонам женщины в птицеобразных головных уборах.

Сохранились немногочисленные глиняные и каменные изображения старческой головы. Очевидно, это богиня хтонического круга. Представляются перспективными поиски, связанные с распространенной легендой о старухе Оджуз.

Мужских терракотовых статуэток очень мало. Зато число фигурок коней примерно равно числу женских. Не исключено, что в народных верованиях суще-



Рис. 2. Богиня с чашей и амфориском. Терракотовая статуэтка. Кой-Крылган-кала

ствовало представление о божестве, которого олицетворял конь. Такое олицетворение возможно, например, для Сиявуша. Его авестийское имя — Сияваршана переводится как «Черный жеребец».

Гораздо легче поддаются определению изображения божеств иноземного происхождения. Тучнеющий обнаженный бог с виноградной гроздью, несомненно, Дионис. Эквивалентом ему может быть персонаж в «варварской» одежде, изображенный на сосуде из Кой-Крылган-калы с виноградной гроздью, кувшином и большой флягой за спиной. Впрочем, скорее, это второстепенный персонаж в какой-то «дионисийской» композиции. Голову сатира, демонстрирующую знакомство с греческой иконографией, можно было изготовить в алебастровой форме, найденной в загородном топраккалинском дворце. В Хорезме почитался бог-ребенок, головки которого, безусловно, обнаруживают знакомство с образом Гарпократа (Гора-ребенка). Характерны палец, поднесенный к губам, и «локон юности». Последних, правда, на головках по три и они напоминают лучи. Возможно, такой модификацией стремились подчеркнуть солярность образа.

Множество изображений богов некогда было в Высоком дворце Топрак-калы<sup>41</sup>. Однако на месте сохранились в лучшем случае лишь ноги барельефных скульптур, остальная часть которых размыта вместе со стенами. Тем не менее можно утверждать, что подле фигур сидящих царей в одном из залов-святилищ на-



Рис. 3. Голова божества в шлеме. Раскрашенная глина. Топрак-кала. Зал царей

ходились изображения богинь, соответствующих Виктории и Фортуне. В другом зале налепы в виде огромных бараньих рогов, под которыми находились фигуры царей, вероятно, символизировали фарн или же бога войны и победы Веретрагну (среди их инкарнаций в зороастрийской литературе назван баран). В восточном приделе Тронного зала уцелели следы росписи с изображением морских чудовищ, на одном из которых восседала богиня. Упомянем здесь же обломки форм для изготовления барельефного изображения подобия Тритона. Он мог входить в свиту богини, близкой Ардвисуре, или же гения амударьинских вод Вахша, которого упомянул Бируни в связи с хорезмийским праздником.

Из фрагментов статуй, рухнувших и перемещенных, необходимо упомянуть алебастровую голову большой (до 2,5 м), возможно, полнообъемной статуи. Глиняная голова того же божества, выполненная в половину натуры и, видимо, отколовшаяся от лежавшего рядом женского торса, была найдена в Зале царей (рис. 3). В обоих случаях сурово насупившаяся богиня была изображена в тяжелом шлеме с нащечниками. Валики шлема, обрамляющие лицо, весьма напоминают «рога» на головных уборах древневосточных богинь. По всей видимости, найдены фрагменты изображений великой богини хорезмийцев, воительницы и владычицы вод (атрибутом маленькой статуи был сосуд). Эта богиня, похоже, изображалась в традициях, восходящих к иконографии Иштари-Аллат-Афины и главенствовала в хорезмийском пантеоне.

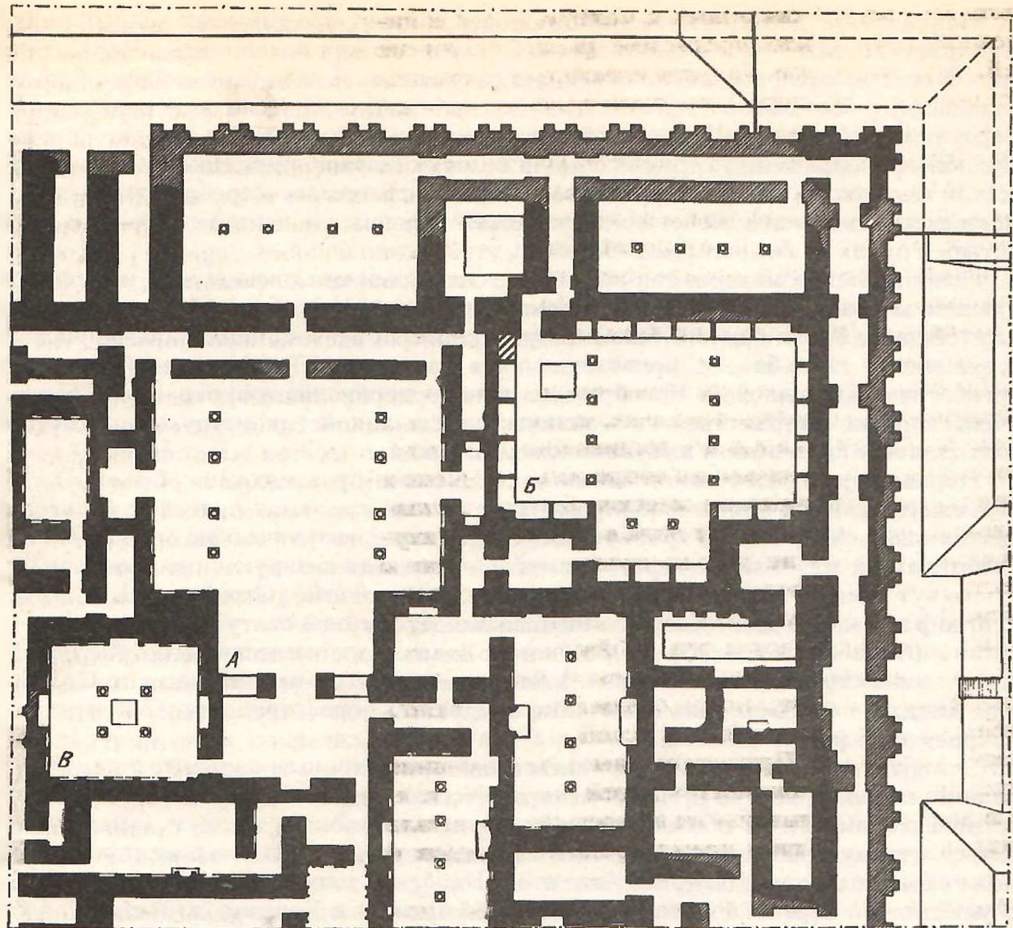


Рис. 4. Фрагмент плана Высокого дворца Топрак-калы. А — Тронный зал; Б — Зал царей; В — Зал танцующих масок

Особенно интересными представляются результаты разработки материалов, полученных раскопками двух дворцовых святилищ. Соответствующие выводы нужно предварить краткими описаниями, на которые будет опираться система доказательств (рис. 4).

Первое святилище — «Зал танцующих масок» — непосредственно соединялось с тронным айваном<sup>42</sup>. В центре почти квадратного зала (100 м<sup>2</sup>) было обнаружено основание кирпичного алтаря или подиума для жертвенника. Посередине трех стен было по большой нише. Одна из них начиналась прямо от пола и была предназначена для главного в святилище изображения. Дно двух других противоположащих ниш было несколько приподнято. Они, очевидно, предназначались для полнообъемных, может быть переносных, изображений двух божеств, равных друг другу по рангу. Во всех четырех стенах были еще неглубокие ниши для размещения барельефных панно. Они изображали танцующих попарно мужчин и женщин. На участках между панно были одиночные женские изображения. Ноги многих фигур уцелели на месте. Лишь одна голова была найдена в завале. Она принадлежала бородатому персонажу с ушами животного. Похоже, что уши были прикреплены к шапке и «сатиру» соответствовал ряженный участник пляски. Известна хорезмская серебряная чаша с изображением мужчины в козлийной маске, который стоит перед алтарем; весьма вероятно, что это эпизод ритуала, подобного тому, который совершался в Зале танцующих масок.

Направление движения танцующих подчеркивало, что композиционный центр для каждой стены — ее большая ниша. Очевидно, в них находились изображения трех божеств, которым было посвящено святилище. В зале был найден обломок барельефа с большой когтистой лапой и крупными складками женского платья. Вероятно, изображение богини с хищным зверем и было в центре северной стены. Подобные изображения характерны для великих богинь круга Наны. Они известны, в частности, на раннесредневековых хорезмийских серебряных сосудах. Великая среднеазиатская богиня представлена на них как вседержительница, в ее четырех руках — символы вселенной.

Сопоставление материалов раскопок зала с данными письменных источников привело к таким выводам. Здесь было святилище главной богини Хорезма, имевшей общий алтарь с двумя богами-спутниками. Возможно, здесь праздновалась «священная свадьба», сопровождавшаяся танцами. Традиционный сакский оргиастический праздник приобрел во дворце дионисийскую окраску. Следует очень коротко охарактеризовать основания для такой реконструкции, которые содержатся у античных и мусульманских авторов.

Первая группа источников связана с «Сакскими праздниками» (Сакеи), которые ежегодно отмечались в обширной зоне распространения иранских культов в святилищах Анахиты. Страбон называет сакеи «вакхическим праздником». Участники их плясали в скифской одежде, заигрывая с пирующими женщинами. Упомянут общий алтарь Анахиты и двух других богов (Страбон. XI, 8, 4, 5). Географ сам наблюдал торжественный вынос деревянной статуи одного из них — Омана (Страбон. XV, 3, 15). Э. Бенвенист доказывал тождество его с Хаурвататом — зороастрийским гением вод<sup>43</sup>. Второго бога-спутника, названного Страбоном Анадат, довольно единодушно приравнивают к зороастрийскому Амартату — покровителю растений.

Эти уравнивания позволили обратиться к многочисленным вариантам легенды о падших ангелах Харуте и Маруте (кораническая форма вышеупомянутых зороастрийских имен). Их обольстила, заставила пьянствовать в своем доме, поклоняться своему изображению и убить своего супруга прекрасная женщина. Она может быть названа Иштарью, Анахитой, Небесной плясуньей, блудницей и т. д. В уникальной версии, записанной Г. П. Снесаревым в Хорезме, страсти бушуют вокруг ожившей деревянной статуи. Она была взята во дворец, стала предметом спора ангелов, падишаха и кази и, наконец, вновь была поглощена тутовым деревом. За всем этим отчетливо проступают храмовые или дворцово-храмовые ритуалы. Наконец, представляется чрезвычайно интересной полузабытая легенда, приведенная Бируни в связи с хорезмийским праздником «Ночь Мины», который еще отмечался в его время. Опьяневшая царица Хорезма как-то весной вышла из своего дворца, упала на землю, заснула и, застигнутая холодом ночи, умерла... Следует предположить, что опьянела царица на пиру во дворце, а вся легенда не что иное, как отзвук мифа и ритуала вегетативного цикла, связанного с виноделием. Сопоставление с наиболее известными празднествами такого рода — Анфестериями — показало совпадение сроков и позволило предположить, что некогда хорезмийская царица, как и Басилина (жена архонта — басылея), играла роль богини в Священной свадьбе. Известно, что сон Ариадны — характернейший эпизод мифа о великой богине Эгеиды и что оплакивали ее в ипостаси Ариадны Младшей. В этой связи примечательно мнение известного ираниста В. А. Лившица, согласно которому героиню хорезмийской легенды первоначально должны были называть Менака — «маленькая», «меньшая».

Таким представляется синкретический дворцовый культ, в котором тесно переплелись сакские, персидские и греческие обряды, легенды и образы. Видимо, не случайно Бируни отнес «Ночь Мины» к тем праздникам хорезмийцев, «которые не связаны с делами их веры», т. е. с зороастризмом.

Совершенно иным был характер культа, который можно реконструировать на основании изучения другого помещения Высокого дворца. «Зал царей» — святилище, не имевшее на Топрак-кале равных себе по своеобразию интерьера и,

вероятно, по значению (см. рис. 4). Общая площадь зала 350 м<sup>2</sup>. Как и в Тронном зале, здесь к основному пространству примыкал айван. При входе располагалась кирпичная платформа с расписными гранями и опаленной поверхностью. На ней, несомненно, горел жертвенник. Вдоль стен тянулись кирпичные суфы. На них перпендикулярно стенам были поставлены перегородки, образующие ряд отсеков, которые мы будем называть ложами. Их было 23 или 24. К этому числу следует добавить три неглубокие ниши для барельефных панно на боковых стенах айвана. У южной стены айвана на суфе было три ложи, композиционно в святилище главные; средняя из них соответствует тронной нише.

В центре каждой ложи восседала глиняная статуя, достигавшая полуторного масштаба. К ней были обращены три стоящие барельефные фигуры, выполненные в натуральную величину. Две из них, женские, примыкали к левой (от смотрящего) перегородке. Мужская фигура всегда была у края правой перегородки. В углу ложи к ней же примыкал ступенчатый пьедестал от изображения жертвенника. Необходимо подчеркнуть, что в многократно повторенных композициях центральный персонаж не был одним и тем же: в разных ложах у них были разные головные уборы и одежда. Несмотря на свою статичность и однообразие, скульптурные группы в ложах, несомненно, выражали определенное действие, а именно почитание главного персонажа второстепенными. В его честь совершал жертвоприношение на угловом алтаре изображенный мужчина, его благословляла богиня, стоявшая на небольшом постаменте в углу.

С. П. Толстов полагал, что главные персонажи в ложах изображали царских предков (отсюда и название зала). В принципе такая трактовка возможна, хотя и вызывает известные трудности. Важнейшая из них такова: центральная статуя в «тронной» ложе айвана, очевидно, была женской. Уцелевшая здесь нижняя часть скульптуры была показана в складчатой розовой одежде, а такой цвет ее для мужских изображений на Топрак-кале не был зафиксирован ни разу. Кроме того, и это главное, здесь найдена очень большая кисть руки, удерживающая ручку маленького ребенка. Изображение царя с младенцем для иранской среды, безусловно, невозможно. Итак, «председательствовала» в святилище женщина, разумеется, богиня. Этот вывод заставил нас подойти к другой гипотезе: не богов ли изображали и хозяева других лож? Может быть мы имеем дело не с «панбасилейоном», а с «пантеоном»?

Можно было полагать, что состав хорезмийского пантеона мы примерно представляем, поскольку по разным источникам были установлены названия дней хорезмского месяца<sup>44</sup>. Как известно, в «зороастрийских» календарях каждый день носит имя определенного божества или олицетворения религиозного понятия. Каждый день зороастрийскими жрецами должно совершаться богослужение в честь соответствующего божества, «ангела дня», по выражению Бируни. Допустимо предположение, что и в дворцовом святилище ежедневно читали молитвы в честь очередного божества дня перед его изображением. В зороастрийском месяце 30 дней. Скульптурных групп в святилище 26 или 27 (включая 3 барельефные панно). Однако несоответствия между этим числом и числом «ангелов дня» нет, ибо Ахурамазде было посвящено 4 дня: 1-ый день — день Ахурамазды; 8-й, 15-й и 23-й — дни Творца (Daδuθo). В хорезмийском календаре эти дни прямо названы по имени верховного бога-’hwgum. Иначе говоря, служба должна была совершаться в честь 26 божеств и персонификаций. Естественно предположить, что четырежды в месяц молились перед одной ложей, где помещалось изображение верховного божества.

Где находилась эта ложа? «Тронная ложа» отпадает, ибо там было женское изображение. Может быть тогда молитву 1-го дня (а также 8-го, 15-го и 23-го) произносили у первой ложи от главного входа? Прямо напротив первой функционировавшей ложи расположена платформа большого алтаря, и это позволяет предположить, что именно в ней и поместили изображение Ахурамазды. Если начать отсчет от этой ложи, то окажется, что центральная в композиции «Зала царей» («тронная») ложа посвящена Водам [ 10-й день месяца: Арам (авест.),

Абап (ср. перс.), хорезм — y'phwn]. Владычицей вод, их олицетворением для зороастрийцев была Адвисура Анахита. Несомненно, что литания 10-го дня, дня Вод, прославляет именно Анахиту и насыщена формулами из посвященного ей гимна (Yt. V; Sihročak. 10). Сказанное выше позволяет предположить, что в «тронной ложе» были найдены фрагменты статуи великой богини иранского мира. Отсюда вытекает еще одно предположение. Возможно, особенности «Зала царей» отражают формальную и истинную иерархию богов в хорезмийском пантеоне первых веков нашей эры. Первым остается Ахурамазда, прямо перед ним на алтаре горит огонь. Однако царское место в айване занимает великая богиня, сохраняя при том положение «ангела» 10-го дня. По левую руку ее оказывается Огонь, по правую — Солнце (9-й день — Adur, 11-й день — Xwar; в хорезмийском соответственно 'trw и 'xur). Вхождение Солнца, Воды и Огня в главную триаду хорезмийских богов весьма вероятно. В целом особенности Зала царей дают основания полагать, что во II в. в Хорезме знали и чтили богов зороастрийского пантеона.

Целый ряд теофорных имен хорезмийцев содержится в древних документах, которые прочитаны и опубликованы В. А. Лившицем. Не приходится сомневаться, что боги, именами которых нарекали детей, почитались в Хорезме.

Вот не совсем полный список этих божеств: Ахурамазда, Анахита, Атар (божество огня), Веретрагна (божество победы), Мах (божество Луны), Митра (божество договора, света, позднее солнца), Фраваши (души праведных), Арта (божество праведности), Воху Мана («Благая мысль» — очень значительное зороастрийское божество из числа Амеша Спента), Дазна (божество, олицетворяющее праведную веру), Сраоша (дух религиозного послушания), Фарн (сияние удачи, царственности), Сиявуш, Вахш (божество Амударьи). Из 15 имен этого списка 11 фигурируют в зороастрийском календаре. Все они, за исключением Вахша, известны в Авесте. Большинство упомянутых божеств общеиранские, но есть среди них и чисто зороастрийские (Воху Мана, Дазна, Сраоша). Последние доказывают, что в III в. в Хорезме зороастризм был известен, однако утверждать, что он здесь господствовал, на основании данных ономастики было бы рискованно.

### Культовые постройки и помещения

За время работ Хорезмской экспедиции был открыт ряд сооружений, признанных храмами. В нескольких монументальных зданиях раскопаны святилища, включенные в их планировку. Храмовые здания, даже синхронные, мало похожи друг на друга, и выстроить их в эволюционный ряд не удастся. В то же время в устройстве внутридворцовых святилищ наметилась определенная преемственность.

Наиболее древние, относящиеся к VI в. до н. э., культовые сооружения раскопаны на городище Кюзели-гыр. Это были две алтарные платформы, связанные с дворцовой планировкой, но стоявшие под открытым небом. Лучше сохранилось кирпичное основание (5 × 4 м), располагавшееся напротив «тронной» суфы парадного двора. На поверхность платформ вели лестницы. Хорошими соответствиями этим сооружениям являются каменные цоколи для алтарей с почитаемым огнем в священной ограде Пасаргад.

На заключительном этапе жизни Кюзели-гыра в крепости был возведен культовый комплекс, состоявший из большого здания и трех построек, очевидно, башнеобразных. Квадратные в плане (8 × 8 м), они имели стены трехметровой толщины и по пяти очень маленьких камер внутри. Было высказано предположение, что последние предназначались для оссуариев или сохранения очищенных костей. Однако башни могли быть сооружены и для священных огней.

На рубеже V и IV вв. до н. э. неподалеку от Кюзели-гыра стали строить центр вновь образованной отдельной Хорезмийской сатрапии Ахеменидов. Закладывался большой город и завершалось строительство дворца. Здесь обнаруживаются многие истоки архитектурной традиции и монументального искусства, которые получили развитие в независимом Хорезме IV—III вв. до н. э. В частности, одно

дворцовое помещение, видимо, послужило исходным образцом для ряда хорезмийских святилищ последующих веков<sup>45</sup>. Юго-западный угол Калалы-гырского дворца занимало обширное (80 м<sup>2</sup>) помещение, перекрытие которого поддерживали две колонны. В стенах были неглубокие ниши, предназначавшиеся для живописных панно. К середине восточной стены примыкал трехступенчатый постамент, сложенный из сырцовых кирпичей. Размер его по основанию 2,1 × 1 м, высота 1 м. Очень близок ему по размерам и форме каменный цоколь, обнаруженный в ахеменидском храме огня близ дворцовой террасы Персеполя. Цоколь предназначался для установки переносного вместилища огня во время религиозных церемоний, обычно же огонь, как полагают исследователи, хранился в соседнем коридорообразном помещении на плоской каменной плите. Ей тоже есть соответствие в Калалы-гырском дворце — низкая кирпичная платформа в коридоре, сообщающемся с большой комнатой. Святилища, которые состояли из двух помещений, известны на нескольких хорезмийских памятниках (Джанбаскала, Гяур-кала, Топрак-кала, Джигербент и др.). Эти компоненты сопоставимы с известными в зороастрийских храмах хранилищами огня — *adurian* и комнатами для церемоний — *dare mehr*<sup>46</sup>. Рассмотренное дворцовое святилище дает первый образец планировочной схемы, которая затем будет применяться в Хорезме на протяжении многих столетий: устройство для установки огня у середины одной стены и ниша с каким-то изображением напротив него. Центральная ниша может выделяться своими размерами, но может ничем не отличаться от остальных. Похоже, что при одной архитектурной композиции культовым фокусом святилища мог быть как алтарь, так и изображение в нише, перед которым на нем горел огонь. Иначе говоря, в одних святилищах главным объектом поклонения мог быть огонь, в других — изображение божества.

В IV в. до н. э. в Хорезме были построены монументальные культовые здания, развалины которых носят название Елхарас и Кой-Крылган-кала. Первое из них имеет прямоугольное очертание и размер 48 × 36 м<sup>47</sup>. В сохранившейся к моменту раскопок части здания по сторонам осевого коридора были симметрично расположены шесть помещений. В каждом из них были очажная ниша и арочная ниша перед ней. Дно очажных ниш, к которым иногда прилежала кирпичная вымостка, было поднято на 60—80 см, и уже это показывает, что огонь в них горел не для того, чтобы согреть помещение. Это, несомненно, были культовые огни, возможно, посвященные тем божествам, изображения которых находились под большими арками. Следы росписей уцелели во всех помещениях, в одном из них, наиболее сохранном, найдены обломки глиняных скульптур, первоначально находившихся в одной из ниш. Опубликовано изображение женского торса с рукой, прижатой под грудь. Это характерный жест восточных богинь плодородия. Высота фигур, от которых сохранились обломки, не превышала  $\frac{3}{4}$  натуральной, однако под центральными арками могли быть статуи большего масштаба. Храмовое здание Елхараса было по сути дела средоточием шести святилищ, каждое из которых было построено по принципу, примененному в калалыгырском дворце. По всей вероятности, шесть святилищ храма были посвящены шести различным божествам. Шесть (или семь) богов являются Амеша Спента — «бессмертными святыми» зороастрийской религии. Главное святилище Елхарасского храма могло находиться на втором этаже, под который была подведена внутренняя платформа и куда вела небольшая лестница.

Развалины Кой-Крылган-кала были полностью раскопаны в 1951—1957 гг. и материалы исследований изданы коллективом авторов в 1967 г.<sup>48</sup> Центральное здание храма-мавзолея представляло собой приземистую круглую башню диаметром 45 м и высотой около 10 м. Помещения нижнего этажа охватывала пахсовая стена толщиной около 7 м. Поверх этой толщи лежало кольцо стрелковой галереи. Ее внутренняя стена ограничивала планировку верхнего этажа, которая не сохранилась. В нижнем этаже было восемь помещений, перекрытых сводами. По диаметру запад—восток располагались два осевые помещения, разделенные глухой стеной. В каждое из них из стрелковой галереи вели по две лестницы. По

сторонам осевых помещений, перпендикулярно к ним, находилось по три помещения, соединенных с ними дверными проемами. Двери были размещены так, что планировка нижнего этажа делилась на два не сообщавшихся между собой комплекса, в каждом из которых было по четыре помещения. Западная половина здания посредством закладки лестниц сразу была изолирована от внешнего мира. Есть ряд археологических оснований полагать, что здесь в одной из комнат был похоронен царь Хорезма. На расстоянии 15 м от Центрального здания располагалась по кругу крепостная стена. Пространство между ними постепенно было заполнено различными помещениями и хранилищами, стены которых шли по радиусу. В целом планировочная схема Кой-Крылган-калы передавала известный солярный символ — крест, вписанный в круг. Связь плана мавзолея с представлением об уходе покойного в мир огня-солнца вполне вероятна. Колодец в западном нефе может свидетельствовать и о почитании здесь водной стихии. Допустимо предположение, что солнцу и воде были посвящены тщательно изолированные друг от друга половины Центрального здания.

Крестообразная планировка характерна для ряда сакских мавзолеев в низовьях Сырдарьи. К ним и восходит Кой-Крылган-кала. В Хорезмском оазисе памятник хороших аналогий не находит. О круглых зданиях на Калалы-гыр 2 и Гяур 3, трактуемых как культовые, пока известно по предварительным сообщениям. Похоже, что кроме очертаний ничего общего с Кой-Крылган-калой они не имеют.

Хорошо сохранившееся святилище было раскопано в 1952 г. на городище Гяур-кала<sup>49</sup>. Эта большая приречная крепость датировалась кушанским временем, однако А. В. Гудкова предложила для памятника более раннюю и убедительную датировку: III—II вв. до н. э.<sup>50</sup> Святилище входило в планировку большого дома, занимавшего угол крепости. Оно состояло из двух помещений (55 и 12 м<sup>2</sup>). Пол в тупиковой маленькой комнате был прокален. Перекрытие зала поддерживали две колонны. В стенах были одинаковые ниши-панно. Напротив одной из них была высокая алтарная выкладка. Над ней полностью уцелела неглубокая ниша, обведенная дугообразной рельефной полосой со спиральями на концах. Ниша была докрасна прокалена жаром огня, который в каком-то переносномместилище устанавливался на украшенном лепниной и росписью пьедестале-алтаре. Гяур-калинское святилище очень похоже на дворцовую «капеллу» на Калалы-гыр 1. Вероятно, оно принадлежало правителю города. Обрамление алтарной ниши, имеющее форму бараньих рогов, несомненно, имело символический смысл. Баран, как известно, мог олицетворять Фарн или Веретрагну. Огонь Бахрам — первый в иерархии священных огней у современных зороастрийцев.

Топрак-калинский археологический комплекс включал не менее восьми культовых зданий. Такого рода сооружением следует считать и Высокий дворец, поскольку значительную часть его площади занимали святилища. Найденные во дворце хозяйственные документы показали, что поставки адресовались богам ('LHY' — арамейская идеограмма, мн. ч.).

Особенно интересен храм, воздвигнутый на рубеже III и IV вв. на более ранних руинах в храмовом квартале города. Он имел длину 35 м при ширине 18 м. Внутреннюю планировку составляли три помещения, вытянутые перпендикулярно продольной оси здания и соединявшиеся проходами, расположенными на ней. Стена в среднем помещении не позволяла видеть со стороны вход в целлу храма. Это было крайнее помещение, где у стены располагался священный огонь. Особенности планировки, аналогии ей и большие захоронения белого пепла вокруг здания позволили Е. Е. Неразик считать его храмом огня горожан<sup>51</sup>. Только для данного сооружения такое предположение представляется доказанным.

В 1938—1940 гг. в пределах цитадели Топрак-калы еще прослеживалась своеобразная планировка сооружения, в центре которого было обширное (40 × 30 м) помещение, обведенное двойной стеной с проходом внутри. Были отмечены большие выходы белой золы. На этом основании, указав на сходство с храмом в Бишапуре, С. П. Толстов предположил, что здесь был храм огня.

Четыре культовых здания II в. н. э. входили в состав загородного дворцово-храмового комплекса, лежавшего к северу от Высокого дворца<sup>52</sup>. Все они были поставлены на линии, продолжавшей его ось симметрии. Ближе других к дворцам находилось квадратное здание ( $40 \times 40$  м), обведенное, судя по кладкам платформы, периметральным коридором. К середине каждой из сторон сооружения примыкали перпендикулярные им кладки, позволявшие взойти на платформу. На этом основании можно реконструировать четыре входа в здание и его центрическую планировку. Близкие размеры и очертания имел предполагаемый храм огня на цитадели города.

Очень интересно архитектурное сооружение, получившее при раскопках наименование «Здание V». Его площадь  $45 \times 30$  м. Сохранился лишь первый этаж, однако своеобразные конструкции внутренней платформы, которая на высоте 3 м несла основную часть второго этажа, позволяют реконструировать и его. На второй этаж вела широкая лестница с юга. Основную часть платформы занимал зал площадью около 100 м<sup>2</sup>. К северу от него на специальном выступе платформы лежало помещение ( $7 \times 6,5$  м), которое с уверенностью можно считать целлой храма. Здесь обнаружены два мощных кирпичных столба, которые, будучи погружены в заполнение платформы, стояли на материковом грунте. Из них, очевидно, вырастали пилоны внутреннего трехарочного портала. С востока и с запада к залу-антецелле примыкали узкие небольшие помещения, которые следует рассматривать как храмовые приделы, посвященные двум спутникам основного божества. Сведение тех или иных божеств в триады, очевидно, было характерно для религии хорезмийцев. Вокруг целлы и приделов можно было обойти по сводчатым коридорам. Развитая система внутренних лестниц явно была рассчитана на пропуск храмовых процессий. Одна из лестниц вела на крышу храма, высота которого должна была достигать 12—14 м. Более других хорезмийских сооружений Здание V по своему плану близко к тому типу иранских святынь, у истоков которого исследователи ставят ахеменидский храм огня в Сузах. Однако твердых свидетельств для такого же определения Здания V наши раскопки не дали.

Помимо разнотипных храмов обитатели Топрак-калы имели внутريدворцовые святыни и комнаты с очагами-алтарями в жилых блоках. Топрак-калинские очаги-алтари явились результатом эволюции более ранних постаментов для установки огня. Устройство их и в залах, и в небольших комнатах одинаково. В центре длинной стены находилась очень неглубокая ниша, обмазки которой прокалены. Нашу обрамлял портал, украшенный лепниной и росписью. Он опирался на низкую кирпичную площадку, также оштукатуренную и по граням расписанную. Прямое горение на площадке исключено. На нее, очевидно, устанавливали вместилище огня более высокое, чем применявшееся ранее (платформа стала ниже). Общая высота рядового пристенного устройства 2 м (в залах более 3 м). Оно очень напоминает мусульманский михраб. Современные зороастрийцы свои «комнаты Митры» или «врата Митры» (упомянутые выше *dar-e mehr*) иногда называют просто «михраб». Можно предположить, что когда-то в таких помещениях были устройства, подобные топракалинским. Воздействие старых иранских культов на оформление культов мусульманских общепризнано.

На большинстве алтарей в топракалинских дворцах, очевидно, постоянно неярко горели почитаемые огни семейств, составлявших царский дом. В залах-святынях — огни царские и государственные.

Недавно опубликовано и трактовано отдельно стоящее купольное святилище огня IV—VI вв. в Якке-Парсанском оазисе<sup>53</sup>. Очень большой интерес для истории религии Хорезма представляет святилище раннесредневекового дворца, раскопанного Е. Е. Неразик.

Самое позднее (X в.) святилище огня раскрыто на городище Джигербент<sup>54</sup>. Место алтарных площадок в центре комнаты здесь занял удивительный антропоморфный очаг. Во второй комнате святилища находилась глиняная тумба с опаленной нишей, обрамленной колонками. Это устройство, очевидно, заменило



Рис. 5. Костехранилище-оссуарий. Керамика. Усадьба (13/70) близ Кой-Крылган-калы

здесь пристенные очаги-алтари. Джигербент был разгромлен, как и вся страна, Махмудом Газнийским. Можно не сомневаться, что он обрушил сокрушительные удары на явных и тайных «магов Хорезма». Однако почитание священного очага долго сохранялось в среде хорезмийских дервишей<sup>55</sup>.

### Погребальные обычаи

Изучение погребальных обычаев нередко позволяет узнать о важнейших сторонах народных верований, таких, как представление о смерти, о душе и ее посмертной судьбе, о взаимодействии между живыми и мертвыми и т. д. В тех случаях, когда особенности захоронений, раскрываемых археологами, совпадают со специфическими предписаниями той или иной религии, можно думать, что ее исповедовало население древней страны.

Для рубежа V—IV вв. до н. э. в Хорезме зафиксировано появление захоронений очищенных костей в сосудах. Затем костехранилища (оссуарии) разных форм характерны для древнехорезмийской цивилизации на протяжении 1200 лет. Даже после арабского завоевания хорезмийцы какое-то время хоронили останки своих умерших в оссуариях. Следует сказать, однако, что население

периферийных районов Хорезма в разное время достаточно широко применяло и кремацию, и ингумацию.

Священная книга зороастрийцев — Авеста (точнее говоря, одна из ее частей — Видевдат) предписывает выставлять тела умерших собакам и птицам, рекомендуя, впрочем не категорически, сохранять кости в каких-то вместилищах. Естественно поэтому, что когда в конце XIX в. в Средней Азии были обнаружены оссуарии, их сразу стали считать свидетельством существования здесь зороастрийской религии. Следует учитывать при этом, что в других областях региона оссуарии широко распространились на тысячу лет позднее, чем в Хорезме.

Вне зависимости от вопроса о зороастрийской принадлежности хорезмийских костехранилищ они очень интересны сами по себе. Особенно это относится к оссуариям-статуям (рис. 5). Истолкование оссуарного обряда в целом вывело нас за рамки зороастрийских проблем и зороастрийской литературы. Удалось показать, что истоки обряда не в зороастрийской догматике (т. е. в запрещении осквернять священные стихии мертвым), а в комплексе первобытных верований разного рода. Следы таких верований были обнаружены и в самом Видевдате<sup>56</sup>.

Оссуарное захоронение свидетельствует лишь о конечном этапе обряда. Что предшествовало захоронению костей, мы фактически узнать не можем. Хорезмийцы помимо выставления трупов животным могли просто укладывать умерших в продуваемых наземных постройках (о такой практике «магов» упоминает Бируни), а затем собирать кости для захоронения. Видевдат называет «святой» зороастрийскую страну Чахра, где, видимо, практиковалась выварка трупов, правда, осуждаемая кодексом. Изучение Авесты показало многослойность этого памятника, отражающую длительный и сложный процесс формирования засвидетельствованного в нем зороастризма. Постепенно из многих компонентов складывалась, очевидно, и зороастрийская погребальная обрядность. Трудно сомневаться также, что менялось со временем и религиозное осмысление погребальной практики.

Так, выставление было вначале, несомненно, лишь практическим действием, позволяющим избавиться от трупа. С возникновением тотемических и анимистических представлений поедание умерших животными стало рассматриваться как обряд, обеспечивающий возможность возрождения в тотемном существе и возвращения в первобытный коллектив. Теми же представлениями был обоснован, на наш взгляд, эндоканнибализм, отмеченный, в частности, у массагетов. Можно предположить, что в процессе дальнейшего развития религиозных верований древнеиранских племен на основе представления о тотемах-поглотителях возникли соответствующие черты в образах некоторых божеств, во владение которых попадали души умерших (такую связь обнаруживает, кажется, образ Ардвисуры Анахиты). В зороастризме, ставшем жреческой религией (эту ступень развития отражает Видевдат), выставление настоятельно рекомендуется как обряд, позволяющий обеспечить чистоту обоготворенных стихий и не в последнюю очередь, вознаграждение жрецам.

Во всех погребальных обрядах можно различить, порознь или вместе, два исходных мотива: стремление избавиться от трупа и желание сохранить его близко от себя<sup>57</sup>. Выставление, какими бы культовыми наслоениями оно не перекрывалось, несомненно, восходит к первому из этих мотивов. С другим связана вторая важнейшая сторона оссуарного обряда — сохранение костных останков. Последнее, олицетворяя умершего, становятся фетишем, объектом культа, который распространяется и на сосуд-оссуарий. Характер этого культа также менялся в зависимости от развития взглядов на посмертное существование, и соответственно могла меняться форма костехранилищ. Древнейший культ черепов нередко приводит к возникновению антропоморфных погребальных скульптур. На возможность такого происхождения среднеазиатских статуарных оссуариев указывает сообщение о том, что исседоны (соседи массагетов) превращали в священные изображения черепа отцов и устраивали в их честь празднества. Весьма вероятно, связь оссуариев с культом фравашей — обожествленных духов умерших пра-

ведников, которые представлялись силой, способствующей всяческому произрастанию и размножению. Возможно также, что в Хорезме, как и в других земледельческих государствах, умерших могли представлять и изображать в облике богов плодородия, хтонических божеств (например, Ардвисуры Анахиты и Сиявуша).

Исчезновение в III в. в Хорезме характерных только для него статуарных оссуариев, по сути дела идолов, должно быть связано с развитием и распространением идей, свойственных каноническому зороастризму, который, как известно, резко осуждает идолопоклонство. Впрочем, в стране никогда не прерывался обычай помещать кости (прежде всего черепа) в обыкновенные сосуды.

В Хорезме отказ от антропоморфных оссуариев был резким и бесповоротным: здесь не найдено ни одной крышки с рудиментарным человеческим изображением, которые достаточно характерны для поздних костехранилищ Согда и Чача. Примерно в IV в. в Хорезме почти прекращается также изготовление культовых терракот, тогда как согдийская короластика в раннем средневековье переживает свой расцвет. Создается впечатление, что в III—IV вв. хорезмийцы, сохраняя традиционный оссуарный обряд, как бы искали форму костехранилища, наиболее приемлемую с точки зрения ортодоксального зороастризма. В это время возникают многочисленные варианты того типа оссуариев, который можно назвать «ящичным» (в надписях на раннесредневековых хорезмийских оссуариях последние названы «тапанкук» — «ящичек»). Некоторые костехранилища имеют крышку, увенчанную фигуркой птицы, которая, очевидно, заменила антропоморфное изображение; на это указывают приспособления для установки маленького балдахина над скульптурой. Встречены экземпляры, которые подражают каким-то простым погребальным постройкам, саркофагам и носилкам.

Постепенно это многообразие исчезает, и не позднее VII в. в Хорезме вырабатывается стандартная в основных чертах форма оссуария — прямоугольный ящичек с четырехскатной (иногда округлой) крышкой. На некоторых таких оссуариях представлены астральные символы, совпадающие с атрибутами среднеазиатской богини, образ которой встречается на хорезмийских серебряных блюдах. Эти символы наряду с изображением голубя, павлина и цветка граната позволяют думать, что представление о какой-то связи умершего с великим женским божеством продолжало сохраняться. Росписи на некоторых оссуариях передают сцены оплакивания, которое резко осуждалось зороастрийскими сочинениями. Это может свидетельствовать, что и в VIII в. существовали определенные различия в погребальных обрядах среднеазиатских и иранских зороастрийцев (если только последних действительно смогли заставить отказаться от чрезвычайно стойкого у всех народов обычая).

О культе, связанном с оссуариями, позволяют судить условия, в которых они найдены, некоторые изображения и письменные источники. Большинство статуарных оссуариев найдено в развалинах домов и крепостей. Можно полагать, что статуя-оссуарий хранилась в доме в течение какого-то сравнительно долгого срока, считавшегося необходимым для совершения траурных обрядов. Последние, очевидно, заключались в жертвоприношениях и пиршествах в честь умершего. «Ящичные» костехранилища, как правило, находят закрытыми в земле или хитроумно нагроможденными в склепах. Однако, видимо, до окончательного захоронения и такие оссуарии какой-то срок находились в доме или в специальной постройке, где перед ними совершали соответствующие обряды. Композиция на хорезмийском серебряном блюде, изображающая оссуарий, который поставлен на трон, подтверждает такое предположение. После переноса костехранилища на кладбище обряды в честь определенного умершего сливались, очевидно, с ритуалом годовичных празднеств, посвященных предкам.

Такие празднества, восходящие к древнему культу фравашей, имели, очевидно, большое значение в религиозной жизни Согда и Хорезма. Оплакивание «давно умерших» и жертвоприношения в их честь совпадали с внешним возрождением природы и наступлением Нового года. Совершая эти обряды, среднеазиатские земледельцы, как показывает изучение аграрных культов многих наро-

лов, прежде всего стремились заручиться помощью могучих хтонических сил в решающие дни сельскохозяйственного календаря. С празднествами в честь умерших были, видимо, тесно связаны новогодние жертвоприношения в Бухаре у гробницы среднеазиатского «культурного героя» и божества умирающей и воскрешающей природы — Сиявуша. К Новому году были приурочены обряды в честь предков согдийских царей, в которых принимали участие правители зависимых областей. В этом случае древний культ умерших сливался с династическим и государственным культами. В двух случаях из трех, когда можно понять содержание главной росписи в дворцовых святилищах Топрак-калы, она передает траурные сцены<sup>58</sup>.

Таким образом, длительное сохранение архаических черт и своеобразия в хорезмийских погребальных обрядах можно объяснить их тесной связью с семейно-родовым культом предков, с аграрными культами, характерными для сельской общины, и, с другой стороны, с династическими и жреческими культами рабовладельческого государства, каковым, как показали найденные документы, был Хорезм.

Многие особенности оссуарного обряда находят хорошее объяснение в данных Авесты, и в свою очередь анализ сведений о погребальных обычаях среднеазиатских племен, как нам представляется, позволяет лучше понять некоторые тексты Видевдата. Не вызывает сомнений зороастрийский характер надписей на хорезмийских оссуариях. Поэтому, если понимать под зороастризмом не только церковное вероучение сасанидского Ирана, а весь комплекс верований, отраженный в Авесте, оссуарии можно рассматривать как свидетельство распространения этой религии в домусульманской Средней Азии. Являясь археологической особенностью этой области (перемещаемых костехранилищ в Иране нет), оссуарии позволяют говорить об особом, среднеазиатском варианте зороастризма, сохранившем ряд архаических черт и уходящем корнями в местные первобытные верования. Наиболее ранние среднеазиатские костехранилища найдены пока в Хорезме, они были широко распространены здесь на протяжении многих веков. Все это указывает на устойчивость местной зороастрийской традиции, которая, долго сохраняя связь с культурой степных племен и, видимо, подвергаясь влиянию религии, оформлявшейся в сасанидском Иране, в свою очередь повлияла на соседние области среднеазиатского региона.

Рассмотренные в статье материалы свидетельствуют о сложных религиозных представлениях и развитых культах, существовавших в древнем Хорезме. Данные письменных и археологических источников склоняют к мнению, что Хорезм был страной, знавшей зороастризм. Подтверждают ли полученные данные «хорезмийскую теорию» происхождения этой религии? Они не противоречат ей. Попытки отвергнуть возможность отнесения времени Заратуштры к VII—VI вв. до н. э. не кажутся убедительными. Пока это так, в архаическом Хорезме допустимо видеть родину пророка. Помимо письменных источников, приводивших исследователей к этой гипотезе, в ее пользу могут свидетельствовать теперь археологические материалы. Они выявили сохранение племенных традиций в возникающем государстве хорезмийцев и его органичную связь с сакским миром, ведущую роль разведения крупного рогатого скота в хозяйстве, почитание священных огней и очень раннее появление захоронений очищенных костей. Оссуарные захоронения, которые трудно не связать с предписаниями Авесты, преобладали затем в Хорезме на протяжении многих веков, и это заставляет искать здесь один из устойчивых центров сохранения зороастрийской традиции.

Вместе с тем можно отметить определенные отличия того, что нам известно о религии Хорезма, от предписаний зороастрийской литературы, создававшейся в Иране. Вряд ли господство одной религии в Хорезме было безусловным, а сама она каноничной. На периферии оазиса достаточно широко практиковалась ингу-мация. И в народных верованиях, и в династическом культе заметно почитание

иноземных богов, например Диониса и Гарпократа. Живописные и скульптурные изображения различных богов и участников культовых действий обычны в храмах и святилищах. Были обнаружены изображения траурной мистерии и бурного оплакивания покойных. Все это мало согласуется с требованиями некоторых зороастрийских сочинений. Однако сцены оплакивания украшают оссуарии, а надписи на них, безусловно, имеют зороастрийский характер.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А. Городище Кюзели-гыр. К вопросу о раннем этапе истории Хорезма//Вестник древней истории (далее — ВДИ). 1997. № 3.
- <sup>2</sup> The Sacred Books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Muller (далее — SBE). V. V. Oxford, 1880. Привожу по более новому переводу М. Моле: *Mole M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. P., 1963. P. 457.
- <sup>3</sup> SBE. V. XLII. Oxford, 1897; *Mole M.* Op. cit. P. 455.
- <sup>4</sup> *Tirmidi B. M. Zoroastrians and their fire-temples in Iran and adjoining countries from 9th to the 14th centuries as gleaned from Arabic geographical works.*//Islamic Cultur. 1950. V. XXIV. № 4. P. 271, f.
- <sup>5</sup> Бируни А. Избр. произв. Т. I. Ташкент, 1957. С. 256—260.
- <sup>6</sup> Там же. С. 47, 48.
- <sup>7</sup> Там же. С. 62.
- <sup>8</sup> *Marquart J. Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenc'i*//Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. T. III. Bd. 2. B., 1901. S. 155.
- <sup>9</sup> Толстов С. П. Монеты шахов древнего Хорезма и древнехорезмийский алфавит//ВДИ. 1938. № 4(5) С. 120—145.
- <sup>10</sup> Толстов С. П. Хорезмийский всадник//Кратк. сообщ. Ин-та истории материальной культуры (далее — КСИИМК). Вып. I. М., 1939. С. 7—9.
- <sup>11</sup> Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 173—196.
- <sup>12</sup> Там же. С. 196—211.
- <sup>13</sup> Там же. С. 282—291.
- <sup>14</sup> Гудкова А. В. Ток-кала. Ташкент, 1964.
- <sup>15</sup> Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент, 1970.
- <sup>16</sup> Толстов С. П. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг.//Тр. Хорезмской археолого-этнограф. экспедиции (далее — ТХАЭЭ). Т. II. М., 1958. С. 209—212; *его же*. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962. С. 215—222.
- <sup>17</sup> Толстов С. П., Лившиц В. А. Датированные надписи на хорезмских оссуариях с городища Ток-кала//Вестн. Каракалпакского филиала АН УзССР. Нукус, 1967. № 1 (27). С. 14, сл.; *Лившиц В. А.* Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма//Палестинский сборник. 1970. Вып. 21 (84). С. 161—169; *его же*. Зороастрийский календарь//Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975. С. 320—331; *Лившиц В. А.* Документы//Топрак-кала. Дворец. М., 1984. С. 251—287 (ТХАЭЭ. Т. XIV).
- <sup>18</sup> Толстов С. П. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг. ... С. 212. Рис. 99; Топрак-кала Дворец. С. 97. Табл. III.
- <sup>19</sup> Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби//Сов. этнография. 1949. № 2.
- <sup>20</sup> Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; *его же*. Под небом Хорезма. М., 1973; *его же*. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- <sup>21</sup> Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. М., 1992. Эта книга является лучшим в мировой научной литературе историографическим исследованием темы. К сожалению, ее тираж очень мал и она труднодоступна.
- <sup>22</sup> Боголюбов М. Н. Древнеперсидские этимологии//Древний мир. М., 1962. С. 368—370. Вплотную подошел к такому же осмыслению трех компонентов топонима *ivarazmi* выдающийся иранист Рональд Кент: *u* — «good» + *vara* — «?» + *zmi* — «land» (*Kent R. G. Old Persian. Grammar, texts, lexicon. New Haven, 1953. P. 177*).
- <sup>23</sup> *Nyberg H. S. Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938, S. 317.*
- <sup>24</sup> *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия//Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 304; *Harmatta J. Sogdian sources for the history of pre-islamic Central Asia*//Prolegomena to the sources on the history of pre-islamic Central Asia. Budapest, 1979. P. 156.
- <sup>25</sup> SBE. V. IV. Oxford, 1880. P. 5.
- <sup>26</sup> SBE. V. XXIII. Oxford, 1883. P. 119.
- <sup>27</sup> *Henning W. B. Zoroaster. Politician or Witch-doctor. L., 1951.*
- <sup>28</sup> *Gnoli G. Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980. P. 91—127.* Некоторое смягчение оценки указанной работы Б. В. Хеннинга см.: *Gnoli G. More on Khwarezmian hypotesys*//Corola Iranica. Papers in honour of prof. dr. David Neil MacKenzie on occasion of his 65-th birthday... Frankfurt am Main, 1991. P. 74—78.
- <sup>29</sup> *MacKenzie D. N. Khwarezmian and Avestan*//East and West. V. 38. ns 1—4. Rome, 1988. P. 92.

- <sup>30</sup> *Humbach H.* About Gopatsah, his country and the Khwarezmian hypothesis//Papers in honour of Professor Mary Boys. Leiden, 1985. P. 327—334 (Acta Iranica. Hommages and Opera Minora. V. X).
- <sup>31</sup> *MacKenzie D. N.* Ibid.
- <sup>32</sup> *Gnoli G.* Ibidem. P. 102; *Дьяконов И. М.* Восточный Иран до Кира//История иранского государства и культуры. М., 1971. С. 142.
- <sup>33</sup> Подробнее этот вопрос рассмотрен в статье *Вишневской О. А.* и *Рапопорта Ю. А.* «Городище Кюзели-гыр. К вопросу о раннем этапе истории Хорезма».
- <sup>34</sup> *Вайнберг Б. И.* Памятники кукусайской культуры//Кочевники на границах Хорезма (ТХАЭЭ. Т. XI). М., 1979. С. 38, 39. Табл. XXII, XXVI.
- <sup>35</sup> *Рапопорт Ю. А.* Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах//Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 58—71. Рис. 6—13.
- <sup>36</sup> *Раевский Д. С.* О семантике одного из образов скифского искусства//Новое в археологии. М., 1972. С. 63—68.
- <sup>37</sup> См. например: *Schroeder E.* An aquamanile and some implications//Ars Islamica V. V. Pt. I. Ann Arbor, 1938; *Vogel J. Ph.* The goos in Indian literature and art. Leiden, 1922; *Swain A. Ch.* Concept of hamisa in the uranisadic literature//Journal of the Oriental Institute of Baroda. V. XIX. № 3. 1970.
- <sup>38</sup> *Campbell L. A.* Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968. p. 264, 268 f.
- <sup>39</sup> *Zaehner R. C. Zurvan.* A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955. P. 140.
- <sup>40</sup> *Воробьева М. Г.* Ранние терракоты древнего Хорезма//История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 135 сл.; *ее же.* Хорезмийские терракоты//Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 184 сл.
- <sup>41</sup> Топрак-кала. Дворец...
- <sup>42</sup> *Рапопорт Ю. А.* К вопросу о дионисийском культе в священном дворце Топрак-калы//Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М., 1978. С. 275 сл.
- <sup>43</sup> *Benveniste E.* The Persian religion according to the chief Greek texts. P., 1929. P. 64—68.
- <sup>44</sup> *Лившиц В. А.* Зороастрийский календарь. С. 329—331.
- <sup>45</sup> *Рапопорт Ю. А.* Святилище во дворце на городище Калалы-гыр I//Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987. С. 140 сл.
- <sup>46</sup> *Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А.* Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе//Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 107—108.
- <sup>47</sup> *Левина Л. М.* Елхарас//Древности Южного Хорезма. М., 1991. С. 80 сл. (ТХАЭЭ. Т. XVI).
- <sup>48</sup> Кой-Крылган-кала — памятник культуры древнего Хорезма. М., 1967 (ТХАЭЭ. Т. V).
- <sup>49</sup> *Рапопорт Ю. А., Трудновская С. А.* Городище Гяур-кала//ТХАЭЭ. Т. II. М., 1958. С. 358—362.
- <sup>50</sup> *Гудкова А. В.* Указ. раб. С. 23. Примечательно, что первоначально и С. П. Толстов отнес памятник к кангуйскому времени (Древний Хорезм... С. 169).
- <sup>51</sup> Городище Топрак-кала. М., 1980. С. 41—55, 140—142 (ТХАЭЭ. Т. XII).
- <sup>52</sup> *Рапопорт Ю. А.* Загородные дворцы и храмы Топрак-калы//ВДИ. 1993. № 4. С. 161 сл.
- <sup>53</sup> *Неразик Е. Е.* Купольная постройка в Якке-Парсанском оазисе раннесредневекового Хорезма//Культура Среднего Востока. Градостроительство и архитектура. Ташкент, 1989.
- <sup>54</sup> *Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А.* Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе...
- <sup>55</sup> *Снесарев Г. П.* Под небом Хорезма. ... С. 88.
- <sup>56</sup> *Рапопорт Ю. А.* Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.
- <sup>57</sup> *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 166.
- <sup>58</sup> *Рапопорт Ю. А.* Траурная сцена в настенной росписи из Хорезма//ВДИ. 1991. № 2.

## Religion of ancient Khorezm

The author analyses archaeological materials, dealing with religious beliefs and cults of the population of ancient Khorezm. He has found out evidences that work both for and contra the so called «Khorezmian theory» which says that Khorezm was a place of origin of Zoroastrism.

*Yu. A. Rapoport*