

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ФАНЛАР АКАДЕМИЯСИ
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ЎЗБЕКИСТАН

ЎЗБЕКИСТОНДА
ИЖТИМОЙ
ФАНЛАР

1995

5-6-7-8

ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАУКИ
В УЗБЕКИСТАНЕ

Издается с мая 1957 г. по 12 номеров в год.

ТАШКЕНТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТА.

О НАЗНАЧЕНИИ ЗООМОРФНЫХ СОСУДОВ ИЗ ТАШКЕНТА

Ритоны и сосуды зооморфных форм известны на обширной территории от Греции до Китая и Индии. Особенно широко эта форма вошла в быт и ритуалы общества на Азиатском Востоке. С глубокой древности до позднего средневековья доставляемые по трассам международной торговли ритоны употреблялись оседлыми и кочевыми народами Средней Азии, о чем свидетельствуют находки этих предметов (выполненных из драгоценных металлов, слоновой кости или керамики), обнаруженные на территории Парфии, Хорезма, Бактрии, в богатых погребениях сакских и сарматских кочевников северных степей¹.

Изготовление сосудов зооморфных форм и ритонов практиковалось и земледельческим населением Средней Азии. Особенно широко их стали использовать в эпоху античности и раннего средневековья. В них вкладывался реальный обрядовый смысл. Некоторые сохранились и в исламскую эпоху. Об их культовом значении позволяют судить, в частности, литературные источники, стихи иранских поэтов, донесшие и названия этих сосудов².

Первые образцы ритонов были завезены в Чач с торговыми караванами. Фрагмент такого сосуда из слоновой кости, найденный при раскопках Шаштепа в Ташкенте, можно датировать первыми веками н. э. В среде местной знати эти сосуды пользовались, очевидно, большим спросом, а одна из караванных дорог в сторону Семиречья и Китая проходила тогда через Чач. Культовый центр Шаштепа с его своеобразной солярной планировкой располагался на этой трассе. В последующие века Чач вошел в ареал изготовления сосудов типа ритонов, а также кувшинов зооморфной формы или снабженных сливами в виде голов животных. Центрами, «задающими моду» в изготовлении этих сосудов, оставались южные регионы: Парфия, Иран, Бактрия, Среди изображений чаще всего повторяются бык, баран, козерог, реже лошадь и собака — животные, культовое значение которых уходит корнями в глубокое прошлое земледельческих и скотоводческих народов. В зоне контактов их культур, которая приходится на северные районы Средней Азии, использовались модели сосудов, привезенные с юга, но изображения трансформировались применительно к местной символике. Об этом свидетельствуют находки в Чаче, в частности на городищах в пределах Ташкента.

Археология подтверждает широкое распространение с древности до позднего средневековья керамических сосудов, как неполивных, так впоследствии и глазурованных, передающих форму тела животного или птицы. Чаще всего птица — это утка или орел, а животное — корова или бык, баран. В качестве примеров можно привести сосуды-птицы, распространенные с эпохи бронзы от эгейского мира и Этрурии до Индии. В частности, такого типа сосуд, явно ритуального назначения, най-

¹ Массон М. Е., Пугаченкова Г. А. Парфянские ритоны Нисы//Труды ЮТАКЭ. IV. Ашхабад, 1959; Гиршман Р. Ритон в Иране//Искусство Азии. XXV/I. Париж, 1963. С. 57—80 (на фр. яз.); Бернар П. Айханум и распространение эллинизма в Центральной Азии и Северо-Западной Индии//Настенная живопись и рукописи Дунхуана. Франко-китайский colloquium. Париж, 1983. С. 93—94. Прим. 4 (на фр. яз.); Мошкова М. Г. Комплекс находок эпохи савроматов, происходящий из района Уральска//Азиатское искусство. Т. XXXVII. Париж, 1982. С. 5—13 (на фр. яз.).

² Мелikian-Ширван А. С. Ритон по персидским источникам//Студия Ирана. Т. II. Лейден, 1982. С. 263 и сл. (на фр. яз.); его же. Висные быки и питьевые рога исламского Ирана//История и культы преисламской Центральной Азии. Париж, 1991. С. 101 и сл. (на фр. яз.).

ден в храмовом комплексе Джаркутана, в Северной Бактрии, и датируется эпохой поздней бронзы³. Он реалистично передает тело птицы с двумя прикрепленными крыльями и разделкой перьев. Широкое горло сосуда находится на спине птицы. Голова и хвост отбиты, но по аналогиям восстанавливаются, как и сам слив в передней части сосуда. В средневековой поэзии, сохранившей эхо ритуальных возлияний из таких сосудов, они именуются «винными утками»⁴. Примерами второго варианта служат многочисленные сосуды-быки с широкими горлами на спине и сливом через рот, распространенные на Востоке в средние века⁵. В исламское время они утратили былое ритуальное значение при сохранении традиционной формы.

Наряду с такими грубо реалистичными формами, бытовали сосуды с широким туловом и со сливом на боку, оформленным в виде головы того или иного животного. Этот небольшой акцент подчеркивал символическое значение сосуда, как и реалистичное изображение целого животного.

Наиболее ранним примером можно назвать сосуд из Северо-Западного Ирана, находящийся в частной коллекции и впервые опубликованный А. С. Меликян-Ширвани⁶. Он имеет форму дыни, увенчанной сверху широким горлом и расположенным рядом высоким скульптурным изображением головы быка на вытянутой шее. Подчеркнуты рога в виде полумесяца, глаза и раскрытый рот. Узкий слив расположен под головой, на месте груди животного. Сосуд залощен и покрыт резным символическим орнаментом в виде полос и зигзагов. В данном случае чувствуется стремление мастера подчеркнуть только символические подробности: скульптурная голова указывает, что это сосуд-бык, а отверстие на груди намекает на жертвоприношение этого животного с истеканием крови на алтарь.

Ряд находок с городищ Ташкента, представляющих фрагменты сосудов подобного типа, подтверждают распространение их в Чаче, как и бытование здесь ритуальных возлияний при отправлении сходных обрядов. Как увидим из описания, целый ряд наlepных символических деталей подчеркивают изначальный ритуальный характер сосудов.

К наиболее раннему времени относится слив, найденный среди материалов раскопа 2 на Кугаиттепа. Он вылеплен из светло-черного теста без ангоба; длина — 7 см. Примечательно, что на раскопе была расчищена вымощенная сырцовым кирпичом прямоугольная платформа, огражденная стеной. На ее главной оси обнаружены место возжигания огня, окруженное жердевым частоколом, и ямка с чистым белым пеплом, что дает основание считать платформу культовым сооружением, соотносимым с ранними священными платформами Ирана и Северной Бактрии, хотя и датируемым более поздним временем (III—IV вв. н. э.). находка зооморфного слива сосуда, как и курильницы на ножке, среди материалов святилища не случайна. Судя по облому, слив был прикреплен к боку сосуда в верхней части. Изображение трудно идентифицировать, но ряд мелких деталей склоняет видеть в нем молодого безрогого бычка. Голова, вылепленная в виде усеченного конуса, прикрепляется широкой частью к стенке сосуда, а в узкой снабжена круглым отверстием. Над ним показаны два углубления ноздрей. Ромбовидные уши слегка оттопырены. Глаза переданы кольцевыми наlepами, которые прижимают нижнюю часть ушей. Слив несет целый

³ Аскарлов А., Ширинлов Т. Храм огня в Джаркутане//История и культы преисламской Центральной Азии. С. 130. Рис. 9.

⁴ Меликян-Ширвани А. С. Винные быки... С. 108.

⁵ Меликян-Ширвани А. С. Ритон по персидским ... С. 265—275; его же. Винные быки... С. 102—116.

⁶ Меликян-Ширвани А. С. Винные быки... Рис. 1, 2.

«букет» символических изображений. Между ушами помещен фаллический нарост, а под ним — полумесяц, охватывающий солнечный диск. Причем концы полумесяца охватывают также фаллический выступ. От ноздрей ко лбу процарапан знак в виде «слочки», т. е. продольная центральная линия с отходящими от нее в обе стороны штрихами.

В целом символика, связанная с астральными понятиями и магией плодородия, читается четко, что вполне соответствует роли быка и тельца в верованиях населения Древнего Востока и Средней Азии⁷.

И теленок, и бык равно почитались в древности и изображались на ритуальных сосудах, о чем свидетельствует ряд находок. Почитание этих образов характерно как для Ахеменидского Ирана, где изготовлялись ритоны с их изображением, так и для степных народов савромато-сарматского круга, где эти сосуды находили спрос в среде знати и жречества⁸. Образ молодого тельца присутствует также в религиозных представлениях парфянской и скифской среды⁹.

Напомним, что у народов Древнего Востока и земледельцев юга Средней Азии бык связан с Луной и воплощает божество плодородия и водной стихии. В то же время у кочевников степей он неоднозначно ассоциируется с солнечным божеством. И в том, и в другом случае бык и, очевидно, телец были одними из основных жертвенных животных. Акт заклания солнечным Митрой первородного быка, нашедший отражение и в Авесте, как бы воплощает синтез религиозных представлений земледельцев и кочевников Средней Азии, что наиболее ярко должно было отразиться и в духовности, и в изобразительности контактной зоны.

Другой аспект факта этого жертвоприношения — из крови жертвенного быка, согласно Бундахишна, произросли семь виноградных лоз¹⁰. Иными словами, кровь жертвенного быка напрямую связывается с вином. Вино, вытекающее из отверстия в боку сосуда-быка, имитирует обряд заклания первородного быка с истеканием крови из его груди.

Примечательно, что вино играет важную роль в ритуалах зороастризма¹¹, что, в свою очередь, можно связать с еще более глубокими местными обрядами. Г. А. Пугаченкова не без основания видит в указании Бундахишна намек на связь с древними народными культами местного «дионисизма»¹². Этого же порядка царский ритуал возлияния вина во время празднования Науруза. Обычай предусматривал питье царем вина на рассвете и на закате дня Хордад месяца Фравартик. Оно наливалось из сосудов-быков в серебряные и золотые чаши в форме полумесяца. Подобная царская церемония под названием «базм», сопровождаемая музыкой и танцами, сохранилась в Иране и в исламское время¹³.

Возвращаясь в этой связи к символике сосуда из Куганттепа, следует отметить изображение солнечного диска, покоящегося в перевернутом полумесяце. Можно привести длинный ряд примеров изображе-

⁷ Ранее предполагалось видеть в сливе изображение собаки. Однако символика лаласов не свойственна этому животному.

⁸ Мошкова М. Г. Указ. статья. С. 5, 8. Рис. 6.

⁹ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1890. Рис. 115, 116; Пооп А. Обзор персидского искусства. Лондон—Нью-Йорк, 1938—1939. VI. Табл. 174Д. (на англ. яз.).

¹⁰ Тревер К. В. Гопатшах — пастух-царь // ТОВЭ. II. Л., 1940. С. 83.

¹¹ Как любезно сообщил Р. Абдукамилов, авестийский термин для вина — «маду» (индоевроп. «мед»). Авестийское сочетание «маду мазда» — «вино» (мед) мудрости».

¹² Массон М. Е., Пугаченкова Г. А. Указ. статья. С. 228.

¹³ Меликян-Ширвани А. С. Ритон в форме быка и возлияния вина в день Науруза // Коллоквиум «История и культы преисламской Центральной Азии»: Тезисы сообщений. Париж, 1986. С. 81—83 (на фр. яз.).

ния этого популярнейшего символа в искусстве Древнего Востока и Средней Азии.

Что касается процарапанного изображения «елочки», то оно воспроизводит «древо жизни» или «ось мироздания», что лежит в основе древнейших культовых представлений как земледельцев юга, так и скотоводческих народов евразийских степей. Фаллическое изображение — тоже однозначный символ плодородия.

Вся эта символика, возможно, также намекает на использование подобных сосудов в празднование Науруза, но в среде престых горожан. Солнечный диск, плывущий в лодке полумесяца, символизировал в этом случае единение Солнца и Луны в день весеннего равноденствия, начала Нового года. Кстати, главным божеством на новогоднем празднике был Митра. Другие символы подчеркивали связь этого праздника с идеей плодородия и размножения.

А. С. Меликян-Ширвани в оригинальном исследовании, посвященном быковидным сосудам, проанализировал средневековую поэтическую литературу и выделил метафоры и образы, в которых как бы застыла идущая из глубины веков символика обрядов и приведены названия связанных с ними сосудов. У Рудаки, Асади Туси, Накджавани название сосудов-быков — «такук» или в пехлевийском — «такок». Преимущественно этот термин означал «быка или корову из керамики, золота или других материалов». Отмечается, что термин вышел из употребления в середине XI в., хотя сами сосуды продолжали изготавливаться даже в XVI в. Кстати, именно литературные источники разъясняют их функциональное назначение — «для питья вина». Археология подтверждает преимущественное распространение в доисламское время именно бычьих сосудов.

Фрагмент еще одного сосуда-быка обнаружен в Ташкенте на городище Шаштепа при раскопках здания солярной планировки (т. е. крестовины, вписанной в двойное кольцо стены). Хотя он найден в переотложенном состоянии, фрагмент, видимо, принадлежал раннему сосуду, связанному с материалом здания. Это скульптурное изображение головы молодого бычка на длинной шее (до 12 см) с проработкой глаз и ноздрей впадинами, с овальными ушами и приоткрытым ртом. Фрагмент близко напоминает деталь указанного выше сосуда из Северо-Западного Ирана, отличаясь лишь отсутствием рогов у животного.

Еще одна находка сделана на городище Тешиккуприктепа и датируется X в. Сохранилась часть слива в виде головы быка с лировидными рогами, узкими ушами, глазами в виде двух наклепов. Рога уходят на ручку, соединявшую слив с отсутствующим сейчас верхним наливным горлом. Лоб быка увенчан круглым плоским наклепом в виде лучистого солярного знака.

Кроме быков, в оформлении сливов использовались образы других животных. При раскопках храма V—VIII вв. н. э. на Актепа Чиланзарском найден фрагмент стенки объемного сосуда со сливом в виде головы барана со свисающими рогами. Об особой популярности этого священного животного в сарматско-кангюйской среде, почитавшегося, по Б. А. Литвинскому¹⁴, как воплощение божества удачи Фарна (Хварена), свидетельствуют многочисленные находки так называемых бараньих ручек кружек и кувшинов, а также «очажных подставок» каунчинской культуры.

В литературных источниках приведено название другой разновидности зооморфных сосудов — «балог» или «палог», термин, заимствованный, возможно, из пехлеви. Он обозначал ритон двух типов: а) оканчивающийся протокой животного; б) в виде полого рога.

¹⁴ Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский Фарн. Душанбе, 1968.

Если такук служил для разливания вина, то балог — в основном для питья. Это следует из поэтического описания пира у Асади Туси (XI в.) — «тысяча знатных почитателей приица с такук и балог в руке». Или у Марвази — образ прекрасной турчанки с арфой, вишней чашей, палогом и флягой¹⁵. Участник пира, изображенный на сосуде из Кливлендского музея (США), также держит в одной руке ритон с головой быка (балог), из которого пьет, а в другой — сосуд типа фляги в форме животного (такук), или бурдюк¹⁶.

Из находок в Ташкенте к первому типу балога можно отнести отмеченный выше фрагмент парфянского ритона из слоновой кости с изображением бородатого персонажа со сложной прической, найденный на Шаштепа. Подобные драгоценные сосуды в форме изогнутого рога набирались из отдельных пластин, посаженных на свинцовую основу, или составлялись из нескольких цилиндрических звеньев. Нижний конец обычно оформлялся изображением животного и снабжался отверстием для вытекания жидкости, струю которой направляли в рот, держа ритон на расстоянии.

Существовала модификация этого типа без сливного отверстия, т. е. для питья через край. Сосуд такого типа найден в Ташкенте на городище Ханабад в материалах слоя, датированного концом VII—VIII в. н. э.¹⁷ Он покрыт снаружи зеленой, а внутри золотисто-коричневой глазурью и снабжен широким и коротким раструбообразным резервуаром, который, резко изгибаясь, завершается рельефной фигурой быка с поджатыми ногами, морщинистой мордой и острыми рогами. Детали декора и цвет выдают подражание металлическому прототипу. Крайний временной предел изготовления этого типа кубков — эпоха раннего средневековья. Нигде нет опубликованной модели ритона с протомой животного, которая бы датировалась исламским временем, что, вероятно, связано с кораническим запретом.

Происхождение ханабадского ритона спорно. Вначале его считали привозным из Китая, где для эпохи Тан известны подобные сосуды без нижнего отверстия, сделанные из металла, керамики и полудрагоценных камней. Однако сама форма сосуда чужда китайской традиции. Ритон с головой козерога, из ошкеса, найденный в Ксиане, отнесен к предметам импорта из эллинистического мира, хранившимся несколько столетий и вывезенным как клад в середине VIII в. н. э. в Китай¹⁸. Подобные предметы служили китайским мастерам объектами для подражания. Другой такой ритон, изображенный на барельефе VI в., обнаруженном на территории Китая, как подметили исследователи, держит персонаж, одетый по-согдийски¹⁹. Аналогичен ему есть и в пенджикентских росписях. Привлекая китайские аналоги, можно сделать заключение, что ритоны изготовлялись и употреблялись в Китае в согдийских колониях. Такого же происхождения и ханабадский ритон, изготовленный, возможно, в самом Чаче. Известно, что среди согдийских колонистов на китайской территории выходцы из Чача занимали третье место после самаркандцев и бухарцев.

Хотя находки питьевых ритонов не зафиксированы после прихода ислама, в изображениях и литературных источниках балог встречается вплоть до XVI в., когда он обозначал «сосуд для вина, сделанный из

¹⁵ Меликян-Ширвани А. С. Винные быки... С. 116.

¹⁶ Харпер О. Парадная керамика с символическими образами: Парфянский и Сасанидский Иран и Центральная Азия/История и культы предисламской Центральной Азии. Рис. 2, 3 (на англ. яз.).

¹⁷ Древности Ташкента. Ташкент, 1976. С. 43.

¹⁸ Бернар П. Указ. статья. С. 93, 94.

¹⁹ Шеперд Д. Г. Иран между Западом и Востоком в искусстве. Индиана, 1966. С. 94. Табл. 145 (на англ. яз.).

рога носорога, быка, бивня слона или выдолбленной ветви дерева» (Ширази, Вафай, Тебризи). Можно добавить, что туры рога — обязательный атрибут славянских языческих божеств и употреблялись они для культовых пиршеств. Питьевые рога широко употребляются у некоторых народов Кавказа вплоть до современности.

Третий тип сосудов с зооморфной символикой — высокие кувшины с горлом, оформленным в виде бычьей головы. Фрагменты именно этих сосудов чаще всего встречаются в средневековых слоях среднеазиатских городищ вплоть до XIII в. Подобная находка сделана в Ташкенте на городище Бинкет. Это — горлышко кувшина зеленой поливы XI в. Реалистично переданы мощные рога быка в виде полумесяца, глаза показаны палепами, а на макушке — соллярный кружок из перлов.

В поэзии средних веков эти кувшины именуются «винными быками». Так, у Хакани можно прочесть: «Наливай рубиновую слюну из рта винного быка». И далее: «Вот утреннее вино! — раздастся призыв в кругу посвященных, и в это время виночерпий заставляет вытекать кровь из головной жилы кувшина». Следующее далее двустишие повествует о мистических танцах, сходных с танцами дервишей. В стихах весьма прозрачно выступает древняя первооснова обрядов и мистерий и, как подчеркивает А. С. Меликян-Ширвани, связь с зороастризмом. У Дакики есть строки: «Среди прекрасных вещей в этом мире Дакики выбрал четыре — губы цвета граната, страдания лютии, вино, похожее на свет луны, и религию Зороастра». Характерно, что вино у зороастрийцев не только ассоциировалось с кровью, но и сравнивалось с «жидким солнечным светом». Даже в двустишии XVII в. можно прочесть: «Виночерпий, принеси солнце зороастрийцев, из-за которого высох розарий религии...»

В одном из стихов приводится описание чтения Зендавесты в таверне в то время, как снаружи муэдзин призывает на мусульманскую молитву. В таверне же хозяин приглашает поэта выпить, восклицая: «Где же золотая ладья, в которой море рубинов, текущая из поздрей серсб-ряного быка?» Здесь примечательно указание на форму питьевой чаши, которая также имела в древнюю эпоху свое ритуальное значение. Речь идет о чаше в форме полумесяца, которую можно увидеть в руках пьющих на фресках Пенджикента и Балалыктепа. Вспомним солнечный диск, плывущий в лодке-полумесяце. В такие чаши-лодки наливалось вино из винных быков в зороастрийские праздники. Чаши-лодки повлияли на мастеров-торевтов Европы, где в XVI—XVII вв. кубки из раковин наутилусов, оправленные в драгоценные металлы с корабельной оснасткой, стали модной продукцией на потребу знати.

Рассмотренные находки с городищ Ташкента с красноречивыми астральными знаками и символами плодородия свидетельствуют в пользу изначального культового назначения зооморфных сосудов для возлияния вина, что подкрепляется данными, почерпнутыми из средневековых литературных источников.

Искусство и архитектура

К. А. АБДУЛЛАЕВ

БАКТРИЯ — ГАНДХАРА

(Некоторые параллели в искусстве пластики)

В истории художественной культуры эллинистического Востока особое место занимают памятники гандхарской школы ваяния. Не-

O'ZBEKISTON RESPUBLIKASI FANLAR AKADEMIYASI
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

O'ZBEKISTONDA
IJTIMOIY
FANLAR

2000

2

ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАУКИ
В УЗБЕКИСТАНЕ

Издается с мая 1957 г. Выходит по 6 номеров в год

ТАШКЕНТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

икки ўғли — ал-Амин ва ал-Маъмунни ҳам даволаган Умунан эса, «Байт ал-ҳик-ма»да жамланган юнон, ҳинд, форс ва туркий тилдаги табобатга оид асарлар, уларнинг араб тилига қилинган таржималари, Бағдодда фаолият кўрсатган турли миллат ва элатга мансуб бўлган табибларнинг тиббий мероси шарқ халқлари табобати ривожининг муҳим бир босқичи саналиб келинади.

Юқорида келтирилган мисоллар силсиласида шарқ кимё илмининг «отаси» деб зикр этилган Жобир б. Ҳайён ижодининг энг юқори нуқтаси ҳам ал-Маъмун даврига тўғри келиши ажабланарли ҳол эмас. Чунки, ўша давр иқтисодий, илмий ва маданий ҳаётнинг барча соҳаларида самарали изланишлар ва йирик кашфиётларни юзага келтирди. Шу сабабдан ҳам ал-Маъмун ҳукмронлиги ислом маданиятининг энг гуллаган йиллари деб қабул қилинган. Шубҳасиз, бу юксалишни юзага чиқишида ал-Маъмуннинг илму-фанга кўрсатган ҳомийлиги зарурий омиллардан бўлган.

Б. Абдуҳалимов

КОНЬ В ВЕРОВАНИЯХ И ЭПОСАХ НАРОДОВ ПРИАРАЛЬЯ

С животным миром у народов Приаралья связано множество древних представлений и обрядностей, о чем красноречиво свидетельствуют многочисленные данные мифологии, верований, фольклора, археологии и письменных источников. И это не случайно, ибо на огромных степных просторах от Северного Причерноморья до Алтая и Восточного Туркестана, от Уральских гор на севере до Иранского нагорья на юге кочевали скотоводы, в том числе древние арии. Уже в «Авесте» приведены некоторые сведения, говорящие об особом почитании арийцами коня как священного животного. Об этом свидетельствуют и имена многих героев «Авесты»¹.

Предполагаемые предки каракалпаков — массагеты — единственным богом считали Солнце. Ему они приносили в жертву коней, полагая, что самому быстрому богу нужно жертвовать самое быстрое существо на свете².

С названием города Хазарасп связана легенда, гласящая, якобы его построил гигант (дэв), который застал в этой местности на водопое тысячу крылатых коней, поймал их, обрезал им крылья и приручил³. Археологами, проводившими раскопки в 1957—1960 гг., установлена глубокая древность Хазараспа. Город существовал еще в IV—III вв. до н. э.

О бронзовой фигуре вздыбленного коня, стоявшей до начала VIII в. напротив зороастрийского храма на Амударьи, сообщают китайские источники⁴. По сведениям китайских источников (II в. до н. э.), древние племена Средней Азии считали за высокую честь употреблять при заключении браков для сговорных даров быков и лошадей⁵. Они закалывали коня как жертвенное животное в день кончины сородича и его похорон. В избранный день покойника вместе с его лошадью и вещами сжигали, пепел собирали и зарывали в могилу в определенное время года. Этот обряд совершали преимущественно в знатных, богатых семьях⁶.

По данным С. Г. Агаджанова, у огузских племен Средней Азии в IX—XIII вв. конь считался одним из важных жертвенных божеств. В частности, при обряде вызывания дождя в реку загоняли коня и не давали ему выйти, пока дождь не начинался⁷.

А. Вамбери, М. Н. Багданов (XIX в.) отмечали ритуальные функции коня в свадебной обрядности и мифологии народов низовьев Амударьи⁸. Т. А. Жданко, С. М. Абрамзон, Г. П. Снесарев, А. Т. Толсубаев в своих фундаментальных исследованиях на основе многочисленных данных также свидетельствуют о традициях культового почитания коня у народов Средней Азии и Казахстана, в том числе у каракалпаков, с древнейшей поры до недавнего времени⁹.

¹ Авеста. Душанбе, 1990. Гимн Солнцу. С. 52; Гимн Митре. С. 59; Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании//СА. 1948. № 4. С. 162—167.

² Геродот. История: В девяти книгах. Л., 1972. 3 кн., 117 пункт.

³ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 303.

⁴ Смирнова О. Места домусульманских культов в Средней Азии//Страны и народы Востока. Вып. X. М., 1971. С. 104.

⁵ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950. С. 215.

⁶ Там же. С. 230.

⁷ Агаджанов С. Г. Огузские племена Средней Азии. IX—XIII вв. (историко-этнографический очерк)//Страны и народы Востока. Вып. X. М., 1971. С. 184.

⁸ Вамбери А. Очерки Средней Азии (Дополнения к путешествию по Средней Азии из Хивы в Кунград и обратно). М., 1868. С. 352; Багданов М. Н. Очерки природы Хивинского оазиса и пустыни Кызыл-Кум. Ташкент, 1882. С. 54.

⁹ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М.; Л., 1950. С. 50; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 299; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 323; Толеубаев А. Т. Реликты донсламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991. С. 137—148.

В коллекции Музея антропологии и этнографии г. Санкт-Петербурга имеется экспонат (№ 3861), приобретенный в 1929 г. в Каракалпакии. Это два конских черепа, раскрашенных желтой и фиолетовой охрой. В научном паспорте данного экспоната отмечено, что такие черепа каракалпаки в XIX в. ставили около жилища и возле дорог¹⁰. А. В. Каульбарс, говоря о жилищах и культовых сооружениях каракалпаков низовьев Амударьи, отмечал, что у наружного входа их жилища часто стояли высокие жерди с привязанными к ним конскими хвостами¹¹.

Почитание коней в среде тюркоязычных и монголоязычных народов в обобщенном виде проанализировано в трудах Р. С. Липеца и С. П. Нестерова¹². Культ коня отмечается и у каракалпаков¹³.

По данным этнографии и фольклора каракалпаков, коневодство у них было одним из древних типов хозяйства. Судя по имеющимся сведениям, в первобытный период могли применяться два способа domesticации животных: импринтинг и насильственное приручение с помощью голода, причем первый из них встречается на более ранней стадии развития, а второй появился позже. Описывая импринтинг, Е. Хейл отмечает, что «поимка детенышей служит самым приемлемым и действенным средством приручения диких зверей, что проявляется в сильном социальном тяготении к человеку в критические периоды импринтинга». Влияние человека, который в полном смысле слова заменяет животному мать, на ранних стадиях онтогенеза оказывает большое воздействие на животное: впоследствии оно становится преданным другом человека и редко покидает его по своей воле¹⁴.

Согласно представлениям каракалпаков, среди животных при импринтинге был и конь, который стал преданным другом человека. По распространенным среди каракалпаков представлениям, домашние животные, в том числе конь, наделены сакральной сверхъестественной силой, которая могла обратиться к хозяину добром (кут) и злом (киелл). Реликты этих представлений прослеживаются в осмыслении названий годов двенадцатилетнего животного цикла. Как и у многих других тюркских народов, у каракалпаков такое летосчисление принято с давних пор. Характер человека связывается иногда с характером того животного, которым назывался мушел — год его рождения, поэтому человек не должен убивать это животное. Считалось, что в годы курицы, зайца, змеи и лошади бывают сильные морозы, отчего может погибнуть скот¹⁵.

Вместе с тем конские черепа служили оберегами, размещавшимися на посеваемых полях и, по поверью, предохранявшими их от сглаза¹⁶.

Ритуальная функция коня прослеживается и в семейно-бытовой обрядности. Конь был главным животным в калыме, а при переходе невесты из отчего дома к жениху ее везли на коне, даже если они жили в одном и том же селении. Конь входил в число подарков жениху от дяди со стороны матери. При родах уздечка считалась одним из обязательных ритуальных предметов¹⁷. Пуповину ребенка привязывали к хвосту коня с пожеланием, чтобы ребенок рос здоровым. Истоки этой обычной явно связаны с магической практикой¹⁸.

Если магические обряды классифицировать по роли, которую они играли в жизни матери и ребенка, то можно выделить три вида магии: а) вредоносная, б) предохранительно-лечебная, в) магия хороших предзнаменований или благожелательная магия¹⁹. В родильном обряде «бесик той» прослеживается имитация колыбели как коня, что выражается в следующих действиях: в момент первой укладки ребенка в колыбель пожилая женщина в образе наездницы подходила к каждой из присутствующих на тое женщин, сообщая, что едет издалека и хочет продать раба. Видимо, здесь образ коня символизирует очищение колыбели от злых духов.

¹⁰ Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. С. 44—67.

¹¹ Каульбарс А. В. Низовья Амударьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. // Записки Русского географического общества. Т. 9. СПб., 1881. С. 535.

¹² Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 141; Нестеров С. П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1999. С. 262.

¹³ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 62, 130 и след.

¹⁴ Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980. С. 209—210.

¹⁵ Этнография каракалпаков XIX — начала XX вв. Ташкент, 1980. С. 182.

¹⁶ Каульбарс А. В. Указ. статья. С. 535; Есбергенов Х. Полевые записи за 1959 г., № 14; за 1970, № 5.

¹⁷ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Указ. соч. С. 130.

¹⁸ Калжанова У. Полевые записи за 1987 г., № 130.

¹⁹ Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX вв. (по материалам Восточного Казахстана): Автореф. канд. дис. М., 1979. С. 16.

Среди местного населения бытуют поверья о целебных свойствах лошадей. В частности, слепому протирали глаза песком со следа тулпара — «крылатого коня», а при лечении кори больного поили молоком кобылицы²⁰. Шкуру дикой лошади употребляли как целительное средство от желтухи²¹.

Ритуальная функция коня прослеживается и в поминально-погребальной обрядности каракалпаков. В частности, в случае смерти жениха, его коня седлали, накрывали его чапаном и вместе с сопровождающим человеком отправляли в дом невесты как известие о смерти жениха. Одним из обязательных обычаев при трауре было изготовление символического изображения умершего, называемого «тул». Если умирал старейшина села, вырезали волосы из гривы и хвоста коня и в течение недели привязывали лошадь так, чтобы она не могла дотянуться до корма. Затем её отвязывали и пускали в табун, чтобы в день годовщины смерти хозяина принести в жертву.

Каракалпаки выносили покойника на носилках «ағаш-ат» (деревянный конь), название которых восходит к культу настоящего коня. Так, С. П. Толстов относит коня к тотемным животным древних народов Средней Азии. Следует отметить и предположение Т. А. Жданко о том, что «ағаш-ат», возможно, является пережитком похорон, характерных для тюркских кочевников раннего средневековья, у которых в могилу вместе с покойником укладывали коня, убитого во время погребального ритуала у могилы. Каракалпаки для искупления грехов покойника совершали обряд «фидия» («даурана») или «тадаул», а у узбеков, таджиков Средней Азии такой обычай называется «давр».

У каракалпаков обычай «фидия» в старину совершался в доме покойного, в противоположность некоторым другим народам. Собравшиеся мужчины садились в круг перед входом в юрту, сюда же приносили покойника. С одной стороны покойника сидел мулла, с другой — люди, принимавшие на себя грехи покойного (фидияшы). Близкие родственники приводили оседланную лошадь, которую иногда заменяли Коран, ружье, зерно и т. д. Прежде всего мулла спрашивал о возрасте покойного, от числа его лет отнимал, если покойный мужчина — 12 лет, если женщина — 9 лет. Эти числа считались годами детства, которые якобы были безгрешными. Затем мулла брал в руки повод приведенного коня (который стоял снаружи, близ входа в юрту) и спрашивал близкого родственника покойного (суйек пйеси), отдаст ли он этого коня для искупления грехов своего родственника, совершенных за год. Тот отвечал утвердительно. Затем мулла передавал повод каждому присутствующему, спрашивая: «Берешь ли ты грехи покойного за год?» Тот обычно соглашался и возвращал обратно повод, делая вид, что принимает грехи без выкупа. Эти действия повторялись столько раз, сколько было якобы «грешных» лет у покойного. Так, если покойному было 60 лет, то от 60 отнимали 12 или 9 — в соответствии с полом покойного. Значит, данному покойнику отпускали грехи 48 раз, т. е. за 48 лет. Если за искупление одного года близкие родственники должны были отдать одну лошадь, то за искупление всех грехов 60-летнего покойника следовало отдать 48 лошадей. Естественно, что это далеко не всем было под силу.

Истоки обычаев «ағаш-ат» и «фидия» приводят к выводу, что конь посвящался покойнику как средство передвижения на «тот свет»²².

Как видно, почитание коня первоначально было связано с первобытными верованиями анимистического, тотемистического характера, с идеей «перерождения души». Об этом свидетельствует обычай вывешивания конских черепов на крышах жилищ и мазаров, которые символизировали коня и вмещали его души. У первобытных народов существовало представление, что всякий зверь имеет душу, которая с убийством его не исчезает. Если сохранить все кости зверя целыми, то душа может к ним вернуться, и зверь возродится²³.

Култ коня прослеживается и в произведениях фольклора каракалпаков, где он описывается как человек и о нем идет речь как о животном небесного происхождения. В одном из древних эпосов каракалпаков — «Шарьяр» образ коня описывается в зооморфном и антропоморфном обликах: предок, покровитель, спаситель от трудных обстоятельств, владеющий речью, являющийся вестником, советником, предсказателем богатыря²⁴. Конь Жахангер в эпосе «Шарьяр» описывается как сверхъестественное существо, таинственный выходец из озер, рек, морей и как крылатый «небесный» конь:

«Жел айгырлан болыпты.

Су биеден туыпты, хаслы карабайырды.

(«Конь создан из ветра.

²⁰ Қалжанова У. Полевые записи за 1987 г., № 79.

²¹ Первые русские научные исследователи в Устюрте. М., 1963. С. 148.

²² Есбергенов Х., Атамуратов Т. Указ. соч. С. 183—188.

²³ Рапопорт А. Ю. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971. С. 35.

²⁴ Шарьяр//Народный эпос, Нукус, 1959. С. 66—75, 84, 98 и след. (на каракалп. яз.).

Рожденный от водяной кобылы,
предком которой был карабайыр»)²⁵.

В сказке «Байталдан тууган» («Рожденная от кобылы»), записанной Н. А. Баскаковым, говорится, что человек, родившийся от кобылы, спас человечество от нападения дэва (великана), убив дракона (аждархо)²⁶. Как и в других эпосах народов тюркского и монгольского происхождения, в эпосе «Шарьяр» богатырь и его конь выступают слитно, как равноправные партнеры. Для выявления живых историко-этнографических корней древних верований в эпосе «Шарьяр» необходимо ознакомление с эпосами иных тюркоязычных, монголоязычных и ираноязычных народов евразийских степей.

В традиционных верованиях таджиков было распространено представление о коне как сверхъестественном существе. По легендам узбеков-локайцев, в «зеленом озере» живут серый жеребец тулпар (крылатый) и белый верблюд (самец)²⁷. У узбеков-сартов Ферганы бытовал обычай, согласно которому зажиточные люди в случае смерти юноши или молодого мужчины вводили в круг коня умершего в полном верховом снаряжении, а поперек седла набрасывали его одежду²⁸. Истоки этих обычаев, видимо, связаны с погребением умершего с конем. Еще в середине XIX в. аналогичный обычай встречался и у казахов. На стенах мечетей и мазаров ставили деревянные шесты, на которые привязывали конские волосы; бытовало также лечение больных шкурой лошади²⁹. У казахов Мангышлака, киргизов конские черепа были одним из священных предметов³⁰. Согласно преданию казахов, быстроногая лошадь создана из ветра³¹. Почитание коня прослеживается у казахов в свадебной, родильной и в погребально-поминальной обрядности³².

До начала XX в. культ коня проявляется также в семейно-бытовой обрядности, мифологии тюркоязычных народов Сибири. По верованиям бурят, запрещалось ругать и бить лошадей, особенно по голове, наступать на удила; череп лошади не оставляли на земле. Некоторые авторы отмечают присущее монгольским народам осмысление лошади как предка. Коня, особенно белой масти, считали животным небесного происхождения, священным. С лошадью связано множество поверий о защитных, магических средствах-оберегах. Дом, у порога или над дверью которого прибита подкова, недоступен для злых духов. Чтобы обезопасить себя от змеи, нужно было окружить место стоянки веревкой, сплетенной из конского волоса. По верованиям монгольских народов, в гриве лошади пряталась «душа человека», преследуемая злыми духами. Хорошая лошадь, чтобы отобрать «душу человека», покрывала огромное расстояние в погоне за злыми духами, пока они не скрывались в пределах своего царства³³.

Конь у якутов относился к пантеону небожителей как особое божество. Вместе с тем конь считался одним из жертвенных животных, истоки чего восходят к глубокой древности. У гуннов одним из почитаемых священных животных был белый конь. Конь изображается на бубнах шамана («бура») как конкретное божество³⁴.

Конь в фольклоре и верованиях выступает в качестве одного из родителей эпического героя, чаще всего как мать. В тюрко-монгольском эпосе наряду с зооморфными образами действуют и обычные антропоморфные женские божества и их жрицы-шаманки, делящие с конем-тотемом функции целительниц и воскресительниц, но отнесшие его постепенно от этих функций и вообще от патронирования героя. Став в других, более поздних произведениях, уже не матерью, а кормилицей

²⁵ Шарьяр. С. 66; Коблан, // Каракалпакский народный эпос. Нукус, 1959. С. 159—161, 179, 191.

²⁶ Баскаков Н. А. Каракалпакский язык. Т. I. Материалы по диалектологии (Тексты и словарь). Сказка «Байталдан тувгъды» («Рожденный от кобылы»). М., 1951. С. 72—77.

²⁷ Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы. С. 84, 103; Мурадов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Заравшана. Душанбе, 1979. С. 40.

²⁸ Кармышева Б. Х. Арханчская символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 146.

²⁹ Первые русские... С. 282.

³⁰ Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1911. С. 128; Баялиева Т. Д. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 59.

³¹ Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 195.

³² Толеубаев А. Указ. автореф. С. 9—11, 14—15, 21, 24—27.

³³ Галданова Г. Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 63—64.

³⁴ Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография (связи фольклора с древними представлениями и обрядами). Л., 1977. С. 154—158.

героя, кобылица продолжает его опекать наравне с его молочным братом — жеребенком. Но функции покровителя обычно принадлежат уже жеребцу. Некогда, возможно, в истоках этих сюжетов оба родителя героя были зооморфны³⁵.

К вещим свойствам коня относится его искусство превращения, чаще всего в определенного человека, что помогает ему осуществлять различные хитрости. Конь в верованиях каракалпаков и других тюркских, а также монгольских и ираноязычных народов превращается в птицу. Особо надо отметить магические свойства вырванного конского волоса. Конский волос или шкура употреблялись в качестве магического и, иногда, лечебного средства³⁶.

Выяснению истоков почитания коня у тюркоязычных народов посвящена монография С. П. Нестерова «Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья». Здесь впервые роль коня в культах средневековых народов реконструируется наиболее последовательно, исходя из хозяйственной его значимости. По-новому интерпретируются отдельные моменты погребального обряда этих племен, связанные с согребением коня с человеком, формы и варианты таких погребений, причины захоронения коня с умершим. Автор предполагает, что ритуальное отношение к коню у племен Центральной Азии начинается складываться во второй половине II тыс. до н. э. Его развитие связано с этапом освоения транспортной функции коня. Коневодство и традиции ритуального отношения к коню у племен Центральной Азии, по С. П. Нестерову, заимствованы у индоевропейских народов. Например, раннескифские памятники дают богатый материал, позволяющий говорить о широком использовании лошади не только в хозяйстве, но и в культах³⁷.

Индоевропейцы, в частности индоиранские племена, в состав которых входили сарматы, аланы, саки, массагеты и т. д., участвовали в процессах этногенеза народов Кавказа (напр., осетин). Одним из реликтов традиций этих племен является почитание коня как жертвенного животного³⁸. Почитание коня у древних ираноязычных племен Средней Азии отмечено в трудах С. П. Толстова, Е. Кузьминой³⁹. В культовом сооружении Чильпык и возвышенностях Бештебе, Каратебе, на правом берегу Амударьи, С. П. Толстовым во время разведочных маршрутов Хорезмской экспедиции были обнаружены наскальные рисунки лошадей, относящиеся к бронзовому веку⁴⁰.

Археологом М. Мамбетуллаевым найдена статуэтка коня IV в. до н. э. — IV в. н. э. в Хорезмской области. По предположению, она связана с культом коня, бытовавшим на протяжении всего античного периода у древних индоиранских племен и хорезмийцев. Он, безусловно, был связан с древними арийцами — достаточно вспомнить жертвоприношения коня Индре ажванедхи в Ригведе сожжение головы коня в царских погребениях хеттов. По мнению специалистов, изображение коня и всадника олицетворяло в странах Востока культ Солнца, астральный культ⁴¹.

Итак, почитание коня связано с традициями индоевропейских племен, которые были заимствованы племенами, населяющими территорию от Южной Сибири до Индии. Вместе с тем в почитании коня прослеживается региональная специфика у народов Южного Приаралья, казахов, каракалпаков, узбеков, киргизов и др. Почитание коня как жертвенного животного у каракалпаков является одной из древних составных частей их традиционно-бытовой культуры и свидетельством этнокультурных связей каракалпаков с другими народами.

С. Х. Есбергенова

³⁵ Липец Р. С. Указ. соч. С. 125.

³⁶ Там же. С. 133—135.

³⁷ Нестеров С. П. Указ. соч. С. 104—110.

³⁸ Калоев Б. А. Обряд посвящения коня у осетин//VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. С. 1—7; Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 101.

³⁹ Толстов С. П. Указ. соч. С. 185, 207; Кузьмина Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света//Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 28—46.

⁴⁰ Толстов С. П. Указ. соч. С. 71—75. Рис. 15.

⁴¹ Мамбетуллаев М. Топрак-кала Хивинская (раскопки 1973—1974 гг.)//Археология Приаралья. Ташкент, 1986. С. 42—43. Рис. 20.

ДОЛАНСКИЕ МУКАМЫ

Долан — это географический район Восточного Туркестана. Доланские уйгуры — одна из этнических ветвей уйгурского народа — проживают в основном в ряде доланских поселений, таких, как Шаят, Ават, Маралбеши, Маркит, Чарлик в Аксуйском и Яркендском округах, расположенных к северу от оз. Баграш, на побережьях рек Яркенд и Тарим и в окрестностях пустыни Такла-Макан. Особенности географического положения, сложные климатические условия, неналаженность системы пу-

O'ZBEKISTON RESPUBLIKASI FANLAR AKADEMIYASI
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

O'ZBEKISTONDA
IJTIMOIY
FANLAR

2002

3—4

ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАУКИ
В УЗБЕКИСТАНЕ

Издается с мая 1957 г. Выходит по 6 номеров в год

ТАШКЕНТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

лар эди десак, хато қилмаган бўламиз. Бизгача етиб келган қатор тарихий китобларда ибратли фикрлар ушбу мулоҳазамазани тасдиқлайди.

Жумладан, Васифийнинг «Бадоеъул-вақое» асарида шундай ҳикоят мавжуд: «Алишер ўз «Хамса»сини Султон Ҳусайнга бағишлаб тақдим этганда, подшоҳ айтди: «Бир можаро Сиз билан бизнинг орамазда аллақачондан бери ҳал бўлмас эди, бугун бу ишни бир ёқлик қилайлик». Бу можаро шундан иборат эдики, Султон Ҳусайн Бойқаро Алишернинг муриди бўлишни кўпдан бери орзу қилар ва уни «пири» деб атар эди. Алишер эса бунга жавобан: «Е олло, ё олло, бу қанақа сўз бўлди! Аслида биз мурид, сиз ҳаммамизга пирсиз» дер эди. Энди Ҳусайн Бойқаро Алишердан сўради: «Пир нима-ю, мурид нима?». Алишер жавоб берди: «Пирнинг тилаги — муриднинг тилаги бўлиши керак». Шунда Султон Ҳусайн ўзининг оқ отини келтиришни буюрди. Бу от эса жуда шўх, чопқир эди. Султон Ҳусайн айтди: Сиз мурид бўлсангиз-у, мен пирингиз бўладиган бўлсам, истаймани, сиз шу отга минасиз, мен эса етаклайман. Алишер ноилож отга минишга мажбур бўлди. Алишер эгарга ўтириши билан Султон Ҳусайн отнинг жоловидан ушлаб, етаклай бошлади. Алишер ҳушидан кетди. Уни эгардан кўтариб олдилар»⁹.

Подшоҳлар пайғамбарларнинг ердати сояси, деб қаралган бир вақтда салтанатдаги энг мўътабар зот — Султон Ҳусайн Бойқаро Навоийга «пир» деб мурожаат қилса, ўздан юқори қўйса, мамлакатнинг тинчлиги рампн деб билса, нафақат авом халқ, шунингдек, шаҳзодалар, ҳатто қўшни юртларнинг ҳукмдорлари Навоий номини эшитиб, давлатлараро муносабатларни яхшилашга, яраш битимлари тузишга, элчилик алоқаларини ўрнатилга интилса, тарихий асарлар Бойқаронинг Навоийга муҳаббати даражасининг нечоғлиқ юқори бўлганлигини аниқ фактлар орқали кўрсатиб турса-ю, саҳна асарида Ҳусайн Бойқаронинг Алишер Навоийга қарши фитна-найрангларга ўралаштириб қўйиш нечоғлиқ тўғри экан, деган ҳақли эътироз тугилади. «Алишер Навоий» драмасининг 1991 йилги янги талқинида бу икки шахс ўртасидаги тилга олинган кескинликларни юмшатишга интилишни кўрамиз. Ушбу талқинда асар муаллифларидан бири, драматург Иззат Султон пьеса моҳиятига пуртур етказмайдиган баъзи бир ўзгартиришлар киритди. Конфликт маркази бу икки шахс орасида эмас, балки салтанат билан шоир, эзгулик ва ёвузлик ўртасига қўчирилди. Тан олиш лозим, янги талқинда Навоийнинг оддий инсоний хислатларини беришда қатор янгилıklar қилинган бўлсада, бироқ Ҳусайн Бойқаро образи эскича қолди. У иродасиз ва узоқни кўра олмайдиган шахс сифатида гавдалантирилди.

Асарнинг янги талқини Уйғун ва Иззат Султон яратган «Алишер Навоий» драмасига жуда кўп ўзгартиришлар киритиб бўлмаслигини кўрсатди. Зеро, ҳар қандай кичик ўзгартириш ҳам унинг бадиятига пуртур етказди. Асар ўз даврига муносиб ёзилганлиги ва пухта саҳналаштирилганлиги бонс, унга киритилган ҳар қандай ўзгартириш ўзини оқлайвермайди. Демак, Навоий ҳақида драматик асар янгитдан ёзилмоғи лозим. Назаримизда, Ҳусайн Бойқаро ва Алишер Навоий муносабатларининг ўзи бор қатор драматик асарлар учун манба бўлади. Зеро, бу мавзуга қай томондан ёндашманг, у ўзининг янги хусусиятларини намоён қилаверади.

Д. Раҳматуллаева

⁹ Султонов И. Навоийнинг қалб дафтари. 329—330-бетлар.

НОВОЕ В НАУКЕ: ПОИСКИ, НАХОДКИ, ОТКРЫТИЯ

РИТУАЛЬНОЕ ЗАХОРОНЕНИЕ НА ХУМБУЗТЕПА (ЮЖНЫЙ ХОРЕЗМ)

Поселение Хумбузтепа находится на левом берегу Амударьи, приблизительно в 20 км к северу от Туямюнской излучины. Памятник занимает площадь 4,6 га; большая часть его разрушена и смыта водами Амударьи, русло которой ежегодно перемещается к юго-западу, интенсивно разрушая берег, на котором расположен памятник.

В древности это был крупный керамический центр, удовлетворявший потребности обширного земледельческого оазиса с центром в Хазараспе.

На Хумбузтепе пока не зафиксированы капитальные жилые постройки. Отмечены остатки 9 обжигательных горнов¹. Во время раскопок 1996—1997 гг. вскрыты несколько производственных комплексов, а также керамический обжигательный горн. В северной части поселения раскопаны три помещения и двор, которые в древности, по всей видимости, входили в один производственный комплекс. В заполнении их в большом количестве найдены подкладные керамические диски, фрагменты сформованной, но не обожженной посуды, а также лопатки и кости животных, использовавшихся при изготовлении сосудов.

Работами установлено, что этот производственный комплекс существовал довольно продолжительное время. В раскопе выявлено два одновременных строитель-

¹ Мамбетуллаев М. Хумбуз-тепе — керамический центр Южного Хорезма // Археология Приаралья. Вып. II. Ташкент, 1984. С. 22.

ных горизонта, причем перед строительством более позднего здания нижнее было полностью забутовано.

В 1997 г. в одном из помещений нижнего строительного горизонта, в юго-восточном углу, на культурном слое, соответствующем последнему периоду нижнего здания, было обнаружено захоронение собаки. Примечательно, что погребение было совершено не в яме. Костяк лежит на уровне древней поверхности (культурный слой на втором полу нижнего здания) и перекрыт слоем забутовки, на котором стоят стены позднего здания. Скелет полный, костяк лежит на правом боку, головой строго на восток. Лапы сильно подогнуты. Голова развернута на 180°. Сопроводительный инвентарь не зафиксирован. Под головой и передними ногами отмечен тонкий слой органического тлена, возможно остатки подстилки.

Нижний строительный горизонт, судя по комплексу керамики, полученному из заполнения помещений, с уровня нижнего пола, а также хозяйственным ямам, относящимся к этому периоду, можно датировать концом VII — серединой VI в. до н. э.² Захоронение было совершено после того, как раннее здание перестало функционировать, но спустя немого времени, так как никаких слоев запустения в раскопе не зафиксировано. По всей видимости, захоронение следует датировать серединой или второй половиной VI в. до н. э. — финальным этапом жизни раннего здания.

Как известно, собака занимала в культурной практике ираноязычного населения Средней Азии особое место. Ее связь с погребальным культом зороастрийцев общепризнана и не требует дополнительной аргументации³. На территории Средней Азии известен ряд захоронений собак. Наиболее ранней до сих пор была находка трех собачьих черепов в разрушенной могиле неподалеку от усадьбы Дингильдже в Хорезме — «три собачьих черепа уложены под углом друг к другу и их ритуальное значение, в данном случае, несомненно»⁴.

Как отмечалось выше, захоронение на Хумбузтепа датируется более ранним временем и никак не связано с погребальным культом. На территории Средней Азии известно лишь одно захоронение костей собаки, напрямую не связанное с погребениями или культовыми сооружениями, — это захоронение раскрашенного черепа собаки в яме под крепостной стеной городища Бабиш Мулла-1⁵. По сообщению Л. М. Левиной, еще одно погребение собаки обнаружено на городище Томпак-Асар (Джетыасарское урочище, низовья Сырдарьи), под слоем забутовки одного из строительных горизонтов памятника. Рядом с этим погребением, непосредственно на этом же уровне зафиксировано захоронение жеребенка и расчлененной лошади⁶. Примечательно, что во всех упомянутых случаях захоронения предшествовали строительству и, вполне вероятно, связаны с обрядом жертвоприношения при закладке здания.

В мифологии индоевропейцев роль собаки двойственна. В зороастрийской традиции отчетливо проявляются две ипостаси этого животного: земная — охрана жилища, стад и т. д. — и мифическая — несение стражи у Чинвадского моста, сопровождение душ умерших и т. д.⁷

Особое положение, которое занимает собака в религиозных представлениях индоиранцев, казалось бы, исключает жертвоприношение этих животных. Достаточно вспомнить свидетельство Геродота, приведенное М. Бойс, о том, что иранские маги убивают своими руками любое живое существо, кроме людей и собак⁸. Кроме того, в одной из легенд калашей (Гиндукуш) упоминается селение, которое было разрушено наводнением за то, что его жители осмелились перед алтарем Прабы принести в жертву собаку⁹.

Однако у других индоевропейских народов, не связанных непосредственно с зороастрийской традицией, жертвоприношения собаки практиковались. Они известны, например, у древних греков во время оргий, посвященных богине Гекате¹⁰. Широко известны факты ритуального расчленения или убийства собаки в похоронном ритуале

² Болелов С. Б. Некоторые итоги археологических работ на Хумбуз-тепе// ОНУ. 1999. № 9—10. С. 85—90.

³ Подробно об этом см.: Литвинский Б. А., Седов А. В. Культуры и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984. С. 161—169; Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент, 1970. С. 143—145.

⁴ Воробьева М. Г. Дингильдже: Усадьба I тыс. до н. э. в Древнем Хорезме. М., 1973. С. 85, 217.

⁵ Левина Л. М. Джетыасарские склепы//Низовья Сырдарьи в древности. Вып. II. Джетыасарская культура. Ч. I. М., 1993. С. 83—84.

⁶ Автор выражает благодарность Л. М. Левиной за ознакомление с неопубликованным материалом.

⁷ Подробно об этом см.: Литвинский Б. А., Седов А. В. Указ. соч. С. 164—166.

⁸ Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1987. С. 94.

⁹ Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 366.

¹⁰ Schlerath B. Der Hund bei den Indogermanen//«Paideuma», 1954. 6.

древних скандинавов¹¹. Видимо, обычай принесения собаки в жертву при совершении определенных ритуалов уходит корнями во времена индоевропейской общности, так как жертвоприношения собаки на территории Евразии известны и в более ранние периоды¹². Отголоски этой традиции можно найти и в некоторых ведических текстах. Так, по индийским источникам, ракшасам приносили в жертву черную собаку и осла с обрубленными ушами¹³.

В связи с этим обращает на себя внимание один из курганов могильника Кос-Асар III, в низовьях Сырдарьи. Курган № 8 находился в центре могильника. В юго-западной части его расчищена яма округлой формы, где обнаружен скелет барана с инвентарем. В центре же кургана располагалась крупная подовальная в плане яма (площадь 3,6×1,1 м, глубина — 1,95 м). В яме на различной глубине от уровня дневной поверхности обнаружены черепа животных. У северной стенки могильной ямы, на уровне 1,5 м от дна, найден разрубленный пополам полный скелет собаки. Всего в яме было 25 черепов животных, 3 из которых принадлежат крупным кошкам (камышовые коты?), а 22 — собакам. По мнению исследователя памятника Л. М. Левиной, — это культовое сооружение, которое находится в центре могильника в имитированном кургане, где в открытой яме совершались последовательные жертвоприношения.

Находки костяков и черепов собак отмечены в склепах и грунтовых погребениях и на других могильниках Джетыасарской культуры¹⁴. Учитывая, что некоторые составляющие погребального обряда джетыасарцев, зкупе с отдельными типами погребальных сооружений, связаны с традициями предыдущего периода и уходят корнями в эпоху поздней бронзы¹⁵, жертвоприношения собак также можно связывать с традициями предыдущего периода.

Обращает на себя внимание видовой состав жертвенных животных в кургане № 8 могильника Кос-Асар III, где, как сказано, наряду с черепами собак обнаружены черепа крупных кошек, которые в индоевропейской традиции связываются с «нижним миром» и смертоносным началом. Это отчетливо проявляется в некоторых скифских изобразительных сюжетах. Достаточно вспомнить пектораль из Толстой могилы, где в нижнем регистре, символизирующем, по мнению Д. С. Раевского, «иной», «нижний» мир, среди других изображений представлены породы кошачьих и собак¹⁶.

Таким образом, отдельные случаи и упоминания о жертвоприношениях на территории Средней Азии можно рассматривать как отголоски древних верований индоевропейцев. Все они в той или иной степени связаны с погребальным культом или сопутствующими ему ритуалами.

Захоронения на Хумбузтепа, Бабиш-Мулла-I и Томпак-Асар, как представляется, отражают несколько иной комплекс древних верований. Видимо, эти захоронения можно рассматривать как охранительные жертвоприношения, предшествующие строительству здания. Обряд принесения строительной жертвы известен по археологическим и этнографическим данным¹⁷. По мнению Г. П. Снесарева, культовое значение собаки — первого животного, прирученного человеком, — явление стадийного порядка, присущее многим народам¹⁸. Пожалуй, наиболее раннее упоминание собаки как животного-охранника содержится в шумерском мифе о бог-пастухе Думмузи, муже богини Иннаны, где они названы «благородными псами пастушества и владычества». В этой легенде собаки призваны охранять Думмузи и отомстить его сестре Гештинанне в случае предательства¹⁹.

¹¹ Литвинский Б. А., Седов А. В. Указ. соч. Там же см. библиографию вопроса.

¹² Формозов А. А. Строительные жертвы на поселениях и в жилищах эпохи раннего металла//СА. 1984. № 4. С. 239.

¹³ Литвинский Б. А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня)//Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 77.

¹⁴ Левина Л. М. Раскопки могильников в окрестностях городищ Бедаик-Асар, Кос-Асар и Томпак-Асар//Низовья Сырдарьи в древности. Вып. III. Джетыасарская культура. Ч. 2. М., 1993. С. 49—50. Следует заметить, что захоронения животных в могильнике Кос-Асар III во многом не соответствуют каноническим представлениям зороастрийцев о собаке как о благом животном, почти равном человеку.

¹⁵ Болелов С. Б. Керамические курьильницы из склепов могильников Алтын-Асар 4//Низовья Сырдарьи в древности. Вып. II: Джетыасарская культура. Ч. I. Склепы. М., 1993.

¹⁶ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 188—193.

¹⁷ Формозов А. А. Указ. статья; Криничная Н. А. Эпические произведения о принесении строительной жертвы//Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 154—161.

¹⁸ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 320.

¹⁹ Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада//Мифологии Древнего Мира. М., 1977. С. 140.

В более поздних хеттских источниках собака является существом, охраняющим жилище. Например, при совершении магического обряда отпугивания злых духов фигуры свирепых животных зарываются в основании домов, чтобы отпугивать зло. В ритуале изгнания злых духов из царского дворца «делают из сала маленькую собачку, помещают ее на пороге дома и говорят: ты маленькая собачка при столе царской четы. Так же, как и днем не пускаешь посторонних людей во двор, так и не впускай ночью злую силу»²⁰.

Подобный же обряд (строительные жертвы) фиксируется по археологическим данным на поселениях и в жилищах эпохи раннего металла на территории Евразии. Обращает на себя внимание тот факт, что в качестве жертвы использовалась не только собака, но и другие животные²¹.

В более поздние периоды собака повсеместно считается охранником домашнего очага и жилища. В связи с этим можно вспомнить извлечение из Видевдата (13, 49), приведенное Б. А. Литвинским, о том, что дом зороастрийца не будет прочно стоять на земле, если там не будет пастушеской и домашней собаки²². В римской мифологии хранительницы дома — лары часто изображались одетыми в собачью шкуру, а рядом, как их символ, изображались стоячие собаки²³. Любопытно также свидетельство Г. П. Снесарева о том, что узбеки Куны-Ургенча считали собаку чистым животным, вопреки нормам шариа. Кроме того, существовало поверье: «туда, где находится собака, в дом, где ее держат, к людям не приближаются злые духи»²⁴. Интересно, что последнее положение почти полностью идентично приведенному выше извлечению из Видевдата.

Таким образом, захоронение собаки на Хумбузтепа можно квалифицировать как охранительное жертвоприношение (строительную жертву), предшествующее строительству дома. Это захоронение никак нельзя связывать с зороастризмом, ибо убийство собаки даже в ритуальных целях противоречит основным канонам этой религии. Видимо, в жертвоприношении собаки отразились древние, дозороастрийские представления хорезмийцев, уходящие своими корнями во времена индоевропейской общности.

С. Б. Болелов

²⁰ Герин О. Р. Хетты. М., 1987. С. 145.

²¹ Формозов А. А. Указ. статья. С. 239.

²² Литвинский Б. А., Седов А. В. Указ. статья. С. 165.

²³ Schlerath B. Op. cit. P. 27.

²⁴ Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 319.

МУБОРАКБОД

АКАДЕМИК ИБРОҲИМЖОН ИСКАНДАРОВ 70 ЕШДА

Ўзбекистоннинг таниқли жамиятшунос, йирик иқтисодчи, олим, жамоат ва давлат арбоби, Ўзбекистонда хизмат кўрсатган фан арбоби, Ўзбекистон Республикаси Фанлар академиясининг академиги, иқтисод фанлари доктори, профессор Искандаров Иброҳимжон 1932 йилнинг 8 майида Чимкент вилояти, Сайрам туманининг Қорамурт қишлоғида деҳқон оиласида таваллуд топган.

У 1949 йили Сайрам қишлоғидаги Юсуф Сайрамий номли ўрта мактабни битириб, шу йили Тошкент молия-иқтисод институтига ўқишга кирди ва уни 1953 йили илмий диплом билан тамомлади.

И. Искандаровнинг иқтисодиёт фанининг туб мазмунини атрофлича идрок этиши ЎзР ФА Иқтисодиёт институтида 1957 йилдан кичик илмий ходим лавозимидан бошланган. У 1958 йили Москва давлат иқтисодиёт институти (ҳозирги Г. В. Плеханов номидаги Россия иқтисодиёт академияси) аспирантурасига ўқишга кириб, 1962 йили «Пахтани тайёрлаш ва бирламчи қайта ишлашни ташкил этишни такомиллаштириш ва самарадорлигини ошириш йўллари» мавзусидаги номзодлик диссертациясини ҳимоя қилди.

Олим ўз илмий фаолиятини давом эттириб Ўзбекистоннинг тўқимачилик sanoати мажмуаси билан боғлиқ бўлган иқтисодий муаммолари бўйича илмий тадқиқотлар олиб бориб, 1969 йил «Ўзбекистон тўқимачилик sanoатини ривожлантиришнинг иқтисодий муаммолари» мавзусидаги докторлик диссертациясини муваффақиятли ҳимоя қилди.

1968 йилда И. И. Искандаровга Республика Давлат план қўмитаси қошида ташкил этилган Иқтисодий тадқиқотлар институтига раҳбарлик қилиш вазифаси топширилди. Бу ерда у фан докторлари ва фан номзодлари тайёрлаш учун кенг шароит яратди.

У 1971 йилда ЎзР ФА Иқтисодиёт институти директори этиб тайинланди. Шу йиллардан бошлаб Ўзбекистон иқтисодиётининг муаммолари қатор илмий монографияларда чоп этила бошлади. Хусусан, у «Проблемы повышения качества продукции в легкой промышленности Узбекистана» (1973 й.), «Ўзбекистон sanoатида таркибий