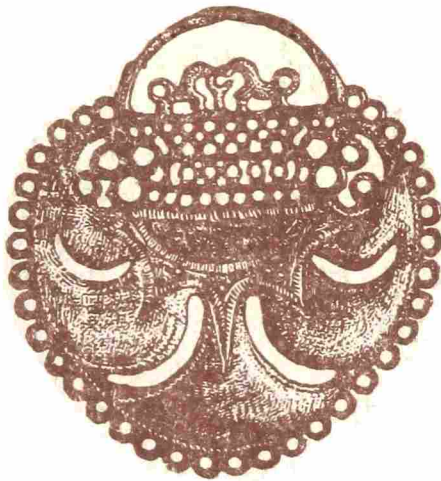


ISSN 0038-5034

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

# СОВЕТСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ



1  
1985

ЛЕЛЕКОВ Л. А.

## ВОПРОСЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ КОРОПЛАСТИКИ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Мелкие терракоты с иконографическими вариантами образа так называемой Великой богини-матери довольно обычны среди полевых находок, иногда подъемных, во многих культурно-исторических зонах Средней Азии, таких, как Хорезм, Маргиана, Бактрия, Согд. Широкое распространение таких терракот начинается после IV в. до н. э. Материал этот массовый, исчисляется сотнями единиц, хотя опубликовано гораздо меньше. Уже сам факт массовости этих находок свидетельствует о массовых же общинных верованиях. На это указывает также широкий ареал их распространения.

Женское божество Средней Азии, как правило, связывалось со стихией животворной воды, тематикой плодородия, поддержания и возобновления жизни, на что указывают разнообразные иконографические признаки и типологические аналогии извне, например из Передней Азии.

К. В. Тревер и вслед за нею С. П. Толстов усматривали в этом женском божестве авестийскую Анахиту [1, с. 21; 2, с. 196—210]. Так или иначе, их интерпретация в определенной мере вытекала из концепции Х.-С. Ньюберга [3, с. 261]. По Х.-С. Ньюбергу, то была поначалу богиня вод Сырдарьи, местная нимфа. Впоследствии она попала вместе с персской экспансией на запад, успев за это время вырасти в фигуру поистине космических масштабов, повелительницу мировых вод. По этой причине почти любая среднеазиатская женская терракотовая фигурка и сейчас именуется «Анахитой». Правда, Г. А. Пугаченкова еще в 1959 г. указала на несоответствие иконографии среднеазиатских «Анахит» известному описанию богини в Абан-яште Авесты [4, с. 137, 138; 5, с. 183]. К тому же в доисламской топонимике Средней Азии почти нет производных от имени Анахиты, что странно при широчайшем распространении ее предполагаемых статуэток. Усугубляет ситуацию и кушанская нумизматика. Среди ее персонажей изобилуют Митра, Атар, Фарро, Вадо, Мах и прочие соседи Анахиты по авестийскому пантеону вплоть до узкоспецифического Шахревара, но ее самой нет и в помине. Следовательно, еще одна категория источников, казалось бы, обязанный удостоверить факт преобладания Анахиты в местных верованиях, не содержит никаких данных и внушает уверенность в том, что молчание топонимике об Анахите отнюдь не лакуна фактографии.

Однако в историко-археологической литературе Анахита остается местной богиней воды и плодородия, объектом культа оседлых земледельцев [6, с. 184—194]. Хорезмийское или согдийское происхождение Анахиты трактуется как очевидный факт, как эмпирически достоверная реальность и незыблемая основа для широких историко-культурных выводов.

Дело в том, что за отсутствием других бесспорных археологических признаков среднеазиатского происхождения Авесты и зороастризма неприятные терракоты призваны нести основное бремя аргументации в пользу данной теории. Тем тщательнее надо всмотреться в методику интерпретации. Поскольку, невзирая на доводы Г. А. Пугаченковой, последователи К. В. Тревер и С. П. Толстова продолжают ссылаться на исходные для любых рассуждений источники, т. е. на Авесту, клинописные тексты Ахеменидов, сведения греческих, сирийских, армянских и прочих авторов [7—10], необходимо вернуться к ним еще раз.

Абан-яшт [11, с. 57—71] в так называемой Младшей Авесте рисует

сложный, временами противоречивый культовый образ вполне антропоморфного облика, якобы навеянный храмовым изваянием богини, твердых доказательств чему, конечно, нет. Пользуясь больше для удобства, чем по какой-либо иной причине, терминами Ж. Дюмезиля, подчеркнем, что гимн присваивает богине признаки всех трех индоевропейских социальных функций [12, с. 90—104]. В частности, нет недостатка в мотивах третьей функции. Налицо красочные описания водной стихии, плодородия, произрастания, процветания всего живущего. Наряду с этим автор гимна видит Анахиту «в образе девушки прекрасной» (строфа 126), отнюдь не той зрелой матроны, какую в большинстве воплощают среднеазиатские терракоты, не богини-матери. Как раз на это обстоятельство вполне резонно указывала Г. А. Пугаченкова. Затем, третья функция богини не единственная и в данном конкретном тексте совсем не главная. В качестве носительницы первой, сакральной функции, т. е. патронессы жреческого сословия, Анахита держит «в руках барсман должной меры» (ст. 127), приемлет поклонение от самого Ахура-Мазды (ст. 17—19), у нее испрашивают знания и святости жрецы (ст. 86), она наставляет Заратустру в тонкостях ритуала (ст. 91—95). Впрочем, и это не основное занятие богини.

Больше половины всего Абан-яшта уделено мотивам второй функции, качеств Анахиты как богини войны и военной победы [13, с. 52]. Из 132 строф гимна на эту тематику, включая обращения и поклонения сил тьмы, ранее тоже пользовавшихся расположением богини, отведено около 70. Нет никаких сомнений, что военный и династийный аспект культа Анахиты на взгляд составителей Абан-яшта казался более важным, чем все прочие. Поэтому-то она и дева-воительница, как это поблало в древней мифологии всем ее коллегам по специализации, Афине-Беллоне или угаритской Анат, одновременно тоже жрице и богине любви. Сам термин «Анахита», т. е. Непорочная, подчеркивает девственность божества, а следовательно, и некоторое противостояние бесчисленным разновидностям пышнотелой богини-матери. Полный семантический параллелизм между Анахитой и переднеазиатскими трехфункциональными богинями типа Иштар или Анат давно наводил исследователей на мысль о происхождении первой из какого-то очага ближневосточного синкретизма. К этому же заключению склоняет и топонимика Абан-яшта с упоминаниями Вавилона (ст. 29), Кангавара (ст. 54), оронимов Хукарья (ст. 25) и Эрзифья (ст. 45), оз. Чейчаста (ст. 49), истоков Апам-Напата (ст. 72) и иных западных координат легендарной географии Авесты.

Итак, Абан-яшт противоречит традиционной интерпретации К. В. Тревер — С. П. Толстова, поскольку девы-воительницы среди персонажей среднеазиатской коропластики не видно. До ее бесспорного появления точка зрения Г. А. Пугаченковой будет предпочтительнее.

Правда, трактовка образа Анахиты следует за ближневосточными моделями только в Абан-яште, но не в остальной Авесте. Яшты, будучи апокрифической литературой, не входили в собственно литургическую Авесту [14, с. 320—323; 15, с. 47] и подчас противостояли ей идеологически, настолько, что лично Заратустра считал нужным клеймить их героев, будь то эпических персонаж Йима (Ясна 32.8) или вполне реальная военная аристократия (Ясна 46.1), которой, как и самому Йиме, покровительствовала Анахита из Абан-яшта. Уже на одном этом основании нельзя никоим образом выводить происхождение Авесты и зороастризма из культа богини по этому тексту, даже если бы корни такого культа действительно уходили бы в пласт среднеазиатских верований. К происхождению зороастризма может иметь отношение только женское божество водных стихий из литургической, а не из апокрифической Авесты.

Но в литургической Авесте совсем нет антропоморфной богини, облаченной «в роскошную мантию» и бобровую шубу, с ожерельем «на прекрасной шее», «величием своим красующейся». Даже эпитет «Анахита» нехарактерен, поскольку он приложим только к человекоподобному существу. Литургическая Авеста (Ясна 65.1—2, 12 и пр.) изображает

нечто иное, неантропоморфную космическую стихию по имени Вода Ардвисура, межзвездную реку, протекающую в небесах. Эту трудную для нашего излишне грецизированного восприятия древних мифологических образов абстракцию удерживает даже поздний пехлевийский перевод Ясны [16, с. 825]. Вот этот действительно зороастрийский, а не синкретический, как в Абан-яште, образ только и должен бы учитываться традиционной интерпретацией, если она претендует на методическую правомочность.

Если же со всей строгостью учесть акценты Абан-яшта на теме второй функции и Ясны на мотивах межзвездной воды без ее антропоморфной объективации (вспомним, что начиная с Эсхила и Геродота до авторов эпохи Юстиниана античные наблюдатели дивились отсутствию культовых образов в зороастризме [17]), то всю среднеазиатскую пластику, монументальную и мелкие терракоты одинаково, надо из схемы рассуждений вообще изъять. Вода Ардвисура не жрица, не дева-воительница, но и не богиня-мать с гипертрофированными признаками пола. Изобразительного, да еще иконографически стабильного эквивалента словесному образу Ясны указать нельзя. Как в каноне, так и в апокрифе Анахите усвоены определенные черты и характеристики. Сам факт расхождения таковых многозначителен и требует как будто осторожности. Но в литературе у одних авторов иранская Анахита принимает облик шумеро-эламской Наны с четырьмя руками и подседельным львом, у других она пляшет обнаженной, у третьих ее иконографическими атрибутами, тоже вопреки исходным текстам, оказываются то шарф, то птичка, то трилистник. Стойкость немотивированных характеристик, отягощающих историографию культа Анахиты, вынуждает привлечь для относительной полноты анализа часть остальных источников. Из соображений удобства и краткости сведения излагаются в предельно сжатом виде.

Кир Великий якобы основал храмы Анахиты в будущей Иероцезарее и в Зеле (Tacitus, Ann., III, 62). При переходе из Азии в Европу Ксеркс принес в жертву «Афине Илионской» 1000 голов крупного рогатого скота (Herod., VII, 43) в строгом соответствии с нормами оплаты услуг военной богини из Абан-яшта, в чем ряд исследователей, начиная с Л. Грэя, Ф. Кюмона [7] и вплоть до Р. Тюркана [12], усматривали явное свидетельство синкретического тождества обеих дев-воительниц. Артаксеркс II приказал установить культовые изваяния Анахиты в главных центрах державы, включая Бактры, и научить персов и бактрийцев, т. е. подданных на западе и на востоке, чтить эту богиню [17], как если бы они не знали ее ранее. Наконец, Александр Македонский после высадки в Азии посвятил той же самой «Афине Илионской» или «Троянской» полный доспех в ее храме (Arrian, I, 11.7; Diod., XVII. 18.1). Как и в Абан-яште, враги Ирана и зороастризма, оказывается, могли рассчитывать на милости богини. Пока что все эти сведения до одного подтверждают версию Абан-яшта о преимущественно военных и аристократически-династических аспектах культа Анахиты. Это отнюдь не богиня оседлых земледельцев, которых еще надо учить почитанию божества, покровительствовавшего царям и завоевателям.

Картина меняется в селевкидскую и аршакидскую эпоху. На первый план выходят сообщения о локальных общинах при храмах Анахиты в Малой Азии, Армении, Элимаиде, Парсе, но почему-то не в Средней Азии. В столице Бактрии якобы еще держался установленный Ахеменидами культ богини [18, с. 115], хотя бактрийские греки, если судить по совокупности данных, как будто бы совершенно ничего не знали о зороастризме. Археологически ничего похожего на западноиранские храмы Анахиты пока тоже не обнаружено.

Но с воцарением Сасанидов, наследственных жрецов Анахиты в Истахре, вновь воскресают мотивы ахеменидской поры. Она снова богиня войны и победы, у нее получают инвеституру на власть, что увековечено в нумизматике и рельефах Так-и Бостана. Ее храм в Истахре даже украшали отрубленными головами врагов (Табари, I.814; цит. по [19]), т. е. богиня не чуралась человеческих жертвоприношений. Ее продолжали

уважать враги Ирана. Армянский царь Трдат принес ей богатые вотивные дары после успешного сражения с Ардаширом [20, с. 20].

Очевидно, что в моменты торжества староиранских культур и местных династий Анахита во все времена упивалась кровью жертвенных животных и даже поверженных врагов. Мотивы третьей функции были не в чести у Ахеменидов и Сасанидов, но в иных, менее благоприятных социально-политических условиях могли временно получать преобладание. Так было в период военного и культурного господства эллинизма при Селевкидах. Но уже парфянская Анахита вновь облачилась в панцирь, шлем и оперлась на копьё [21, с. 346, 347].

Итак, большинство дошедших источников видит Анахиту как бы сошедшей со страниц Абан-яшта. Подлинно зороастрийский образ Ясны нигде не просматривается. Анахита — божество династов Парса, гарант божественной власти Ахеменидов и Сасанидов, в ее культе они искали и находили оправдания своим экспансионистским покушениям. Такую Анахиту в Средней Азии едва ли могли безмятежно чтить оседлые земледельцы. Скорее, ее приходилось опасаться. Не потому ли ее нет в кушанском пантеоне? В роковом противоборстве двух династий Анахита явно покровительствовала одной, той, что издавна числилась в рядах ее жречества. Кушанским царям не приходилось уповать на благосклонность западного божества, и потому мало вероятно, чтобы они спокойно взирали на всеобщее, если следовать за К. В. Тревер и С. П. Толстовым, его почитание народом.

Как видим, образ Анахиты ни с какой стороны не совпадает с тем, что дают среднеазиатские терракоты. Иконографически они не отвечают ни воинствующей западной Анахите, ни Воде Ардвисуре из литургической Ясны, т. е. полной совокупности всех сведений о рассматриваемом божестве. У иранской Анахиты, и тем более у зороастрийской, не может быть четырех рук и зооморфного трона.

Между тем примеры методически правильного опознания Анахиты в литературе известны. Так, Р. Дюссо определил как изображение Анахиты луристанскую женскую фигурку с побегом растения в каждой руке [22, с. 197]. Это и есть «барсман должной меры», надежный иконографический ориентир из Абан-яшта. Еще красноречивее бронзовая ситупа IX—VII вв. тоже из Луристана. На ней в верхнем регистре орнаментальные пояски изображают стихию космических вод и звездное небо, сакральную сферу обитания богини, кстати единственно совпадающий момент в каноне и в апокрифе. Уровнем ниже Анахита непосредственно показана в аспектах второй и третьей функций [23, с. 221—228].

Луристанская иконография Анахиты показательным образом четко отвечает тематике и географии Абан-яшта, а ее дата — эпоха Дейокидов, чьи имена все до одного окрашены словоупотреблением Младшей Авесты. Статья Р. Дюссо была опубликована лишь годом позже «Древнего Хорезма».

Для последних лет характерна общая переоценка устоявшихся десятилетиями методических критериев в части интерпретации и атрибуции археологических находок. Так или иначе, вне зависимости от личных позиций сторонников и противников традиционных толкований, она побуждает к ревизии вчера еще самых канонических взглядов. Особенно широкое поприще для такой переоценки открывается в среднеазиатской археологии, где следы горения, зола и угли нередко отождествляются с остатками храмов огня, неизвестные Авесте оссуарии — с атрибутами погребального обряда по Видевдату, а синкретические полиморфные персонажи местных росписей — с божествами зороастризма, хотя для последнего полиморфы — Ажи Дахака, Сनावидка и пр. — принадлежали к лагерю сил зла.

Одной из действительно заметных черт среднеазиатских верований было обилие женских божеств и даже их весьма высокий ранг вопреки подчеркнута патриархальной организации архаического индоиранского и авестийского пантеонов, где богини плодородия не смели притязать на особый почет. Множество терракотовых статуэток на территориях Средней Азии если и не доказывает однозначно господства женских божеств

в народных верованиях, то все же делает его вероятным, а в поздних Согде, Хорезме и Хотане уже определенно пантеон будет строиться вокруг четырехрукой богини [24, с. 537—541] вопреки индоиранской и зороастрийской типологии, но сообразно с развитыми пережитками дэвясны в том же Согде и с утверждением пехлевийского Бахман-яшта (II.49), что согдийцы вкупе с хионитами, эфталитами, кабульцами суть «враги веры». Нормативная ориентация на патриархальную структуру пантеона бегло промелькнет перед тем у кушан, но главным лицом среди небожителей окажется Митра, повелитель далекой от зороастризма иранской периферии как на западе, так и на востоке, а не Ормазд, чьи позиции были устойчивее ближе к центру, в частности Парсу. Давно замечено, что Митра и Анахита плохо уживались в Авесте, их упоминания почти не встречаются рядом, а принадлежащие им гимны умалчивают собственно о противостоящем божестве. При неясности историко-культурных и ситуационных контекстов рано выводить Митру как покровителя кушанской династии прямым соперником сасанидской Анахиты, но предположение об этом допустимо. Ведь при засилье теофорных имен с Митр-, Михр- в древнеиранской ономастике всех времен ни один династ Парса так не назывался с VIII в. до н. э. по VII в. н. э. Это отнюдь не причуда случая, как и «карта» Михр-яшта с ее удивительным соответствием либо греко-бактрийским, либо раннекушанским границам. Из маловнятных высказываний в Пуранах тоже следует, что иранские жрецы культа Митры однажды попали в Индию с севера, по оценке Х. Хумбаха, в раннеэллинистический период [25, с. 229—253]. Следовательно, Михр-яшт, Пураны и кушанская нумизматика, похоже, имеют нечто общее между собой и документируют специфический очаг местного культа Митры где-то между Балхом, Мервом и Гератом. Но культ Анахиты в этой зоне был идеологическим импортом с запада, если верить Бероссу, и его надо было насаждать почти принудительно. Таким образом, даже при фрагментарности источников можно с уверенностью судить, что Митру на юге Средней Азии почитали издревле, широко и при разных властях, Анахиту же нет. Кстати, и местная доисламская топонимика хорошо знает Митру. Всего мы имеем четыре вида источников, с античными текстами — пять, из которых собственно археологическим является один — нумизматика, притом «говорящая», с недвусмысленными текстами. Только учет всех пяти видов письменных источников дает некоторые основания делать четкие выводы, и то не столь уж свободные от контраргументов. Тем менее допустимы однозначные заключения насчет мелкой культовой пластики, все атрибуции которой исходят лишь из очень нестрогих гипотез и не имеют поддержки в письменных текстах, в нумизматике и в топонимике.

Первым условием методически обоснованной атрибуции какого-то класса археологических находок (в нашем случае короластики) должна быть максимально возможная полнота информации. Традиционная интерпретация нарушает данное условие. Она приписывает всей Авесте образ Анахиты из Абан-яшта, что само по себе неверно, и отказывается учитывать главную для авторов гимна функцию божества. Налицо двукратная деформация данных источника, без чего среднеазиатскую богиню-мать невозможно выдать за Анахиту. Луристанские бронзы и кушанская нумизматика при их прямом отношении к предмету исследования, к сожалению, не учитываются. Но то и другое, хотя бы формально, тоже археологические материалы. Письменных источников помимо Авесты традиционная интерпретация не привлекает, так как и там из века в век передается образ воинственной богини династийного, но совсем не массового народного культа (Геродот, Артаксерксы I и II, Беросс, Арриан, Диодор, Плутарх, Страбон, Плиний, Агафангел, Табари и др.). Налицо деформация социально-политического фона за исследуемым явлением.

Развитие интерпретации должно вести от известного к неизвестному, от надежно установленных данных к гипотетическим построениям. Любая гипотеза допускается только при отсутствии противоречащих ей фактов.

Даже принимая какую-то гипотезу, ее нельзя по ходу дальнейшего изложения выдавать за неоспоримый факт. Забвение этих несложных требований привело к тому, что фонды среднеазиатских археологических хранилищ оказались перенаселены «Анахитами».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Тревер К. В.* Памятники греко-бактрийского искусства. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
2. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М.: Изд-во МГУ, 1948.
3. *Nyberg H. S.* Die Religionen des alten Iran. Lpz., 1938.
4. *Пугаченкова Г. А.* Маргянская богиня.—СА, 1959, т. XXIX—XXX.
5. *Пугаченкова Г. А.* Материалы по коропластике Бактрии — Тохаристана.— В кн.: Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М.: Наука, 1967.
6. *Воробьева М. Г.* Хорезмийские терракоты.— В кн.: Культура и искусство Древнего Хорезма. М.: Наука, 1981.
7. *Windischmann Fr.* Die persische Anahita oder Anaïtis. München, 1856.
8. *Cumont Fr.* Anahita.— In: Encyclopaedia of Religion and Ethics. V. I. Edinburgh, 1908.
9. *Weller H.* Anahita. Stuttgart — Berlin, 1938.
10. *Walton F. R.* Anahita.— In: The Oxford Classical Dictionary. Oxf., 1949.
11. *Брагинский И. С.* Из истории персидско-таджикской литературы. М.: Наука, 1972.
12. *Turcan R.* Mithra Platonicus. Leiden, 1975.
13. *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* V. I. N. Y., 1949.
14. *Herzfeld E.* Zoroaster and his World. V. I. Princeton, 1947.
15. *Nyberg H. S.* Stand der Forschung zum Zoroastrismus.— In: Archaeologische Mitteilungen aus Iran. N. F., 1968. B. I.
16. The Sacred Books of the East. V. XXXI. Delhi, 1965.
17. *Müller C.* Fragmenta Historicorum Graecorum. V. I—III. P., 1841—1870.
18. *Tarn W. W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1951.
19. *Goeje M. J., de.* Annales quos scripsit Abu Djabar Mohammed ibn Djarir at-Tabari.— Lugduni Batavorum series. I. 1879—1890, t. I—IV.
20. *Эмин Н. О.* Исследования и статьи. М., 1896.
21. *Ghirshman R.* La religion de l'Iran du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre éra à l'Islam.— In: Le plateau iranien et l'Asie Central des origines à la conquête islamique. P., 1977.
22. *Dussaud R.* Anciens bronzes du Louristan et cultes iraniens.— Syria, 1949, t. XXVI.
23. *Egami N.* On the Figure of the Iranian Goddess Anahita as an Example of the Continuity of the Iranian Culture.— In: Commémoration Cyrus. Hommage universel. T. I. Leiden, 1974.
24. *Azarpay G.* Nana, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana.— JAOS, 1976, v. 96, № 4.
25. *Humbach H.* Miθra in India and the Hinduized Magi.— In: Etudes mithriaques. V. IV. Téhéran — Liège, 1978.

*L. A. Lelekov*

#### ARCHAEOLOGICAL DATA AND THE PROBLEMS OF THEIR INTERPRETATION

(On the Materials of the Central Asian Coroplastics  
of the Hellenistic Period)

#### S u m m a r y

The author deals with the problems of a reliable interpretation of Central Asian female figurines and with more general aspects of archaeological studies demanding a strict correlation with written sources. It is demonstrated that current identification of these figurines with images of Anahita, a Zoroastrian goddess from Avesta, lacks any substantiation and even runs contrary to the direct evidence of Avestan texts.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

---

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ

147

АРХЕОЛОГИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ  
И СИБИРИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
МОСКВА 1976

Е. Е. КУЗЬМИНА

## ГРЕЧЕСКИЙ КУРОС В БАКТРИИ

В состав Амударьинского клада, найденного на берегу Амударьи в окрестностях Кобадияна, входит серебряная фигурка юноши, укрепленная на подставке (рис. 1). Юноша представлен обнаженным. Плечи широкие, торс короткий, сомкнутые ноги непропорционально длинные с прямыми пальцами одинаковой длины, руки согнуты в локтях, пальцы сжаты в кулак так, что остается отверстие, в которое вставлялся какой-то предмет, шея очень короткая и массивная, голова круглая, лицо широкое с длинным прямым носом, маленьким пухлым ртом, глаза большие, овальные, трактованные в виде выпуклин, обведенных по всему контуру валиком, брови изогнуты, уши большие, моделированы в виде «улитки», в мочках — отверстия для серег. На голове — очень высокая остроконечная шапка.

По наблюдению О. М. Дальтона, голова отлита отдельно<sup>1</sup>. В комплексе клада есть еще две аналогичные головки. Одна из них золотая<sup>2</sup>. Лицо более широкое, чем у предыдущей, глаза, нос и уши трактованы так же, рот — углубленная прямая линия, брови подчеркнуты резкой штриховкой в «елочку», волосы изображены углубленными волнистыми линиями, расходящимися от макушки (рис. 2).

Третья головка тоже золотая, но гораздо более миниатюрная<sup>3</sup>. Нос более короткий, а подбородок — более тяжелый, рот небольшой и пухлый, волосы изображены так же, как у предыдущей. Траковка глаз и ушей совпадает у всех трех экземпляров.

Можно полагать, что две последние головки крепились к таким же торсам, как и первая, и представляют собой части статуэток. О. М. Дальтон считал все три предмета изделиями персидских мастеров и датировал первую статуэтку V в. до н. э., обратив внимание на сходство ее с ручками зеркал греческой работы. Обе головки он отнес к IV в. до н. э., поскольку волосы у них трактованы так же, как у греческих статуй того времени. За 70 лет, прошедших после выхода в свет исследования О. М. Дальтона, появилось много работ, которые позволяют несколько уточнить вопрос об этих изображениях.

Достаточно полные аналогии статуэтке обнаженного юноши многочисленны в греческом искусстве — это архаические курорсы, передающие идеализированный образ юноши. Греческих курорсов роднят с бактрийской статуэткой статичность позы, вытянутые пропорции обнаженной фигуры со слабой моделировкой торса, непропорционально длинными ногами с прямыми пальцами и руками, сжатыми в кулак. Важнейшее значение имеет сходная трактовка уха в виде «улитки» и глаза в виде вытянутого овала, подчеркнутого выпуклым валиком, иногда с кружком в центре<sup>4</sup>. Сходны размеры греческих статуэток и материал многих из них (золото, бронза)<sup>5</sup>. Среди греческих образцов есть экземпляры, у которых рука согнута в локте и имеет отверстие для укрепления какого-то предмета<sup>6</sup>. Есть и курорсы в остроконечном шлеме<sup>7</sup> или головном уборе<sup>8</sup>.

Большая часть курорсов датируется VII—VI вв. до н. э. У всех ранних греческих статуэток волосы длинные. В группе, датирующейся Г. Рихтер

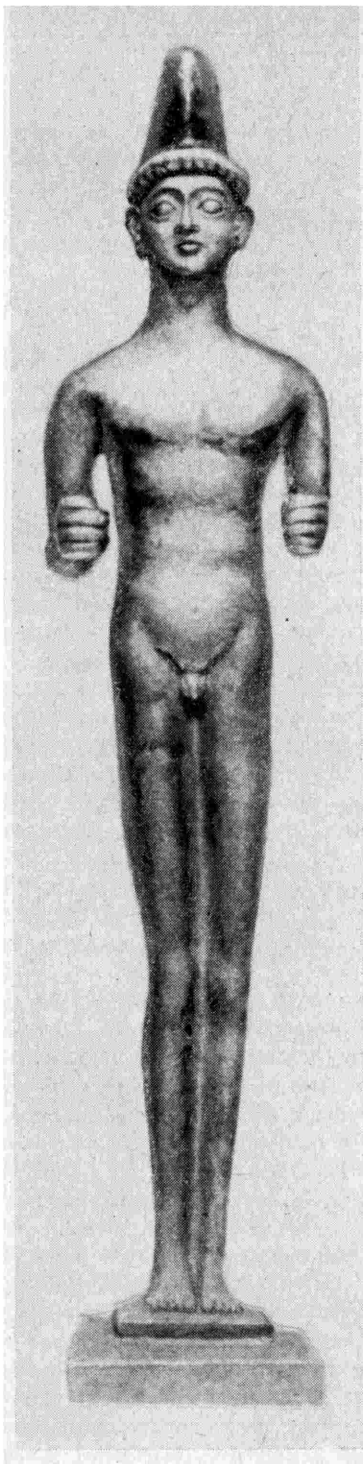


Рис. 1. Серебряная статуэтка юноши

540—520 гг. до н. э., появляются курорсы с коротко остриженными волосами, трактованными резными волнистыми линиями, как у головок из клада, а в самой поздней группе (485—460 гг. до н.э.) — головки всех стриженные. Таким образом, по прическе бактрийские юноши должны быть отнесены к поздней группе. Однако самые поздние греческие курорсы изображены менее схематично, торс более проработан, поза не так статична. Но условность и схематизм фигурки клада могут быть не хронологическим признаком, а следствием недостаточного профессионализма мастера провинциальной школы. Поэтому наиболее вероятной датой статуэтки представляется конец VI — начало V в. до н. э.<sup>9</sup>

Курорсы, наиболее близкие амударьинскому, происходят не из материковой Греции, а из провинциальных областей: с Крита<sup>10</sup>, из герейона на Самосе<sup>11</sup>, из Ионии<sup>12</sup>, из Лидии<sup>13</sup>. У лидийской головки VI в. до н. э., хранящейся в Стамбульском музее, в ушах вставлены серьги, как и у трех бактрийских. Стилистическое сходство с малоазийскими экземплярами позволяет полагать, что образ греческого курорсы попал в Бактрию через посредство малоазийских центров.

Является ли амударьинский курорсы импортной вещью или изделием местного мастера? Ответ на этот вопрос, как и на вопрос о месте производства всех других предметов Амударьинского клада, весьма затруднителен. Стилистически бактрийская статуэтка достаточно близка аналогичным малоазийским. В пользу местного производства, может быть, говорит лишь антропологический тип изображенного юноши. Однотипные во всех других отношениях курорсы довольно существенно различаются по антропологическому облику изображенных: наряду с греческим типом представлены и другие. Амударьинский юноша по форме и размерам головы может быть отнесен к тому антропологическому типу, который был распространен в древности в Бактрии<sup>14</sup>.

На возможное местное изготовление амударьинского курорсы, во вся-

ком случае на его не чисто греческое происхождение, указывает и наличие отверстий для серег. На процессии в Персеполе представители XV делегации — бактрийцы — изображены с серьгами в ушах<sup>15</sup>, хотя, как говорилось, серьги были и у лидийцев.

Важно, что серебряная статуэтка — не единственная вещь такого типа в комплексе клада. Две упомянутые головки, видимо также принадлежавшие фигуркам куросов, тоже украшены серьгами и относятся к тому же брахицефальному антропологическому типу, причем у них он выражен еще более четко, что уже отмечал О. М. Дальтон.

Все это дает основание предполагать, что греческий канон, попав в Бактрию из малоазийских центров, получил здесь распространение и вызвал местные подражания. Когда и как проник в Бактрию греческий курос?

Связи греческого мира с Востоком были традиционны. В городах Персидской империи проживало множество греков<sup>16</sup>, которых Ахемениды использовали как опытных мастеров. На строительстве дворца Кира в Пасаргадах работали каменщики из Сард и Эфеса<sup>17</sup>, в Сузах широко применяли труд иноземных мастеров, в том числе лидийцев и ионян<sup>18</sup>. Судя по греческой надписи в каменоломнях и закладным табличкам крепостной стены, в Персеполе трудились ремесленники из всех областей империи. Среди ювелиров были и выходцы из Малой Азии<sup>19</sup>. Таким образом, в империи Ахеменидов изделия греческих и малоазийских ремесленников появлялись не только в результате торговли и военного грабежа, но и как продукт деятельности мастеров, работавших при ахеменидском дворе. Но и этим не ограничивались связи Востока с Западом. По свидетельству древних писателей, далеко на Востоке находились греческие поселения. По Панини, в VI в. до н. э. греки жили по соседству с областью Камбоджа, которую Э. А. Грантовский помещает в районе Кандагара<sup>20</sup>. Ксеркс переселил греческую общину в Согдиану, потомков этих греков застал в Согде Александр Македонский (*Квинт Курций*, VII, 5, 28—35). Еще более интересно, что Дарий переселил группу ионийских греков в Бактрию<sup>21</sup>.

Можно думать, что греческие куросы появились в Бактрии вместе с этими первыми греческими переселенцами. Античный канон получил популярность в Бактрии, здесь по греческому образцу стали создавать местные изделия, сохранившие исходный статуарный тип, но приобретшие некоторые локальные черты и передающие местный антропологический тип и варварские украшения.

Так задолго до Александра закладывались основы формирования эллинистического искусства, впитавшего лучшие достижения художников Эллады, но в переработанном в соответствии с местными вкусами и древними традициями виде. Амударьинский курос — одно из самых ранних свидетельств этого процесса, важного в истории изобразительного творчества древнего мира.

Кого же изображал бактрийский курос? В Греции, по мнению некоторых исследователей, этот образ символизировал Аполлона. Относительно ахеменидского Ирана есть свидетельство Геродота (I, 131), что персы не

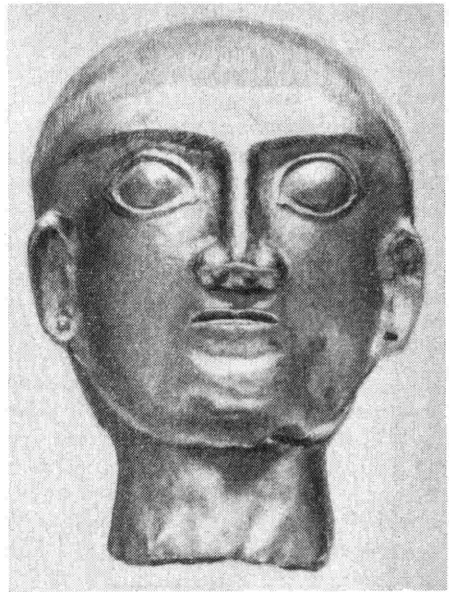


Рис. 2. Золотая голова юноши

представляют своих богов человекоподобными, как это делают эллины. О том, были ли антропоморфные божества в древней Бактрии, нет никаких данных, как нет бесспорных сведений и о религии этой области. Авестийская традиция связывает с Бактрией деятельность пророка Заратуштры, обратившего в свою веру царя Виштаспу. Но монотеистическая религия, проповедовавшаяся Заратуштрой, полная философских абстракций и морально-этических концепций, — неблагоприятная почва для художественного творчества.

Исследователи Авесты полагают, что среднеазиатские и восточноиранские провинции, в том числе Бактрия, были той областью, где сформировались религиозно-мифологические образы и представления, которые легли в основу яштов — гимнов богам. Они были включены в Авесту позднее Гат, составленных Заратуштрой, но донесли очень архаичные верования, сохранявшиеся в восточноиранской среде с глубокой древности и во многом близкие пантеистической религии ведических ариев<sup>22</sup>.

В яштах боги предстают в абстрактном, зооморфном и антропоморфном обликах. Однако в Авесте нет детального описания ни одного божества, за исключением Анахиты (Арвдисур яшт), но и оно скорее всего — более поздняя интерполяция. Атрибуты богов, упоминаемые в Авесте, немногочисленны, и к тому же один и тот же предмет часто ассоциируется с несколькими персонажами.

Все это делает почти безнадежной попытку связать изображения на памятниках искусства с конкретными богами или героями авестийского пантеона. Поэтому крупнейший знаток Авесты Ж. Дюшень-Гийемин пришел к пессимистическому заключению, что большинство предлагавшихся отождествлений не удовлетворительно<sup>23</sup>. Немного дает и попытка спроецировать в древность образы авестийских богов, известные по более поздним изображениям. Число поздних подписных статуй невелико. Это Анахита, представленная в костюме и короне сасанидской царицы, Ахурамазда в костюме сасанидского царя, Митра<sup>24</sup> и статуи четырех главных иранских богов, воздвигнутые Антиохом I Коммогеном с посвятельными надписями, в которых авестийские боги отождествлены с греческими<sup>25</sup>. Ни одна из статуй не имеет полного иконографического сходства с бактрийским курсом, но близкий головной убор венчает статую бога, названного в надписи Митрой и соотнесенного с греческими Аполлоном и Гераклом. Это служит основанием, правда довольно шатким, рассматривать статуэтку Амударьинского клада как эллинизированное изображение Митры. Отождествление Митры с Аполлоном и Гелиосом относится еще к ахеменидской эпохе, что подтверждается votивной надписью, открытой в Персеполе.

Митра — не только бог договора и бог солнца, но и бог плодородия вообще. В Михр яште он назван подателем жизни, дающим сыновей, заставляющим растения расти, дружественным к людям<sup>26</sup>. Культ этого щедрого светлого бога был очень популярен в восточноиранских областях, в частности в Бактрии, о чем свидетельствуют теофорные имена и календарь<sup>27</sup>.

О. М. Дальтон по аналогии с изображением на плакетке клада 86, где представлен обнаженный молодой человек с птицей в руках, считал, что в руках у юноши был цветок или птица. Если предположение верно, то это служит дополнительным аргументом в пользу связи бактрийского курса с культом Митры, поскольку цветок и куропатка были посвящены празднику Михраган. Бактрийскую статуэтку можно трактовать как изображение или самого бога, или одного из участников праздника в честь Митры — Михрагана (Мехракана). Михраган — праздник жатвы и осеннего плодородия природы — начинается в день осеннего равноденствия<sup>28</sup>. Судя по более поздним описаниям, на этом празднике, очень популярном в восточноиранских областях, устраивались народные гулянья, сопровождавшиеся пением и танцами, возлияниями вина и воды, для чего приме-

нялись специальные чаши и кувшины. Большую роль в церемонии играли венки из цветов и трав, плоды граната — символ плодородия.

В Иране культ Митры расцвел при Сасанидах под влиянием восточно-иранских областей, в первую очередь — Бактрии. В сасанидской Персии этот культ слился с заимствованным в античном мире культом Диониса<sup>29</sup>.

Однако анализ вещей Амударьинского клада позволяет думать, что в Бактрии этот синтез произошел на много веков раньше. Фигурки танцовщиц и женщин с цветами в руках иконографически напоминают менад и других участниц греческих дионисий. В греческой мифологии Дионис связывался с Азией: он воспитывался в мидийской Нисе, а потом совершил путешествие на восток и посетил Бактрию (*Еврипид. Вакханки*, 13). Культ Диониса распространился в Азии задолго до Александра. По словам Арриана (*Анабасис*, V, 1—2) и Квинта Курция Руфа (*История Александра Македонского*, VIII, X, 7, 13), во время похода из Бактрии в Индию Александр принес в городе Нисе у горы Меру жертвы Дионису, статуя которого представляла бога в образе индийского юноши. Культ Диониса получил популярность на Востоке, так как был близок культу Митры и многие ритуалы и атрибуты обоих богов были сходны.

Не исключено, что с празднованием Михрагана, кроме куроса, связаны и некоторые другие вещи в составе Амударьинского клада. Это кувшин с ручкой в виде головы льва — символа Митры, чаши и фиалы с крылатыми львами или солярными розетками на дне. И не на этот ли праздник несут жрецы, изображенные на плакетках, сосуды для возлияний? И не Митру ли символизируют изображения колесниц, коней и орлов? Ведь в Авесте Митра представлен едущим на колеснице, запряженной четверкой коней. Золотое колесо его колесницы — это солнце, развевающиеся гривы его коней — солнечные лучи<sup>30</sup>, а бег коней сравнивается с полетом орла. В Михр яште (X) солнце называется «быстроконным»<sup>31</sup>, а уподобление «птица — конь» повторяется как устойчивая формула — словосочетание<sup>32</sup>.

Если верна гипотеза, что бактрийцы видели в статуэтке серебряного куроса изображение бога Митры, то эта статуэтка могла быть votivным предметом, пожалованным в святилище. На некоторых греческих куросах есть посвятельные надписи, указывающие, что эти вещи подносили храмам<sup>33</sup>. Тогда курос служит подтверждением гипотезы Р. Гиршмана о том, что Амударьинский клад представляет храмовое сокровище<sup>34</sup>. Однако весь набор предметов клада делает более вероятной другую трактовку: судя по обилию личных украшений, инсигний власти, предметов с изображением генетической легенды, более вероятно видеть в кладах собственность рода бактрийского правителя<sup>35</sup>. В таком случае курос может трактоваться как идеализированный портрет правителя, представленного в облике бога. Уподобление царя богу, изображение царя в облике бога и с его атрибутами вообще характерно для всех ираноязычных народов и основано на представлении о том, что царь служит земным воплощением бога. Эта концепция, восходящая к индоиранской древности<sup>36</sup>, в Иране прослеживается с ахеменидского времени (на рельефах Персеполя Дарий в своей короне изображен в роли бога-змеборца)<sup>37</sup> и вплоть до средневековья.

Подводя итог, можно констатировать, что попытка выяснить семантическое значение серебряной статуэтки Амударьинского клада остается все же в области гипотез, хотя и увлекательных, но покоящихся пока на довольно шатких основаниях. Значение же бактрийского куроса как важнейшего историко-культурного памятника состоит в том, что это одно из самых ранних изделий, свидетельствующих о влиянии греческого искусства на Востоке. Он показывает, что истоки синкретического эллинистического искусства восходят к эпохе, значительно более древней, чем поход Александра Македонского, и что эллинизм был подготовлен всем ходом предшествующего исторического и культурного развития.

Вероятно, в Бактрии греческая культура была воспринята глубже, чем в других областях Азии. Этим можно объяснить стремление Александра

Македонского перенести столицу своей огромной державы именно в эту область. Принять такое решение полководца, вероятно, побудили не столько чары бактрийской царицы Роксаны, сколько политические соображения и уверенность, что здесь будет легче осуществлять его мечту о создании единой мировой культуры.

- <sup>1</sup> *Dalton O. M. The Treasure of the Oxus.* London, 1964, p. 3, pl. II, 4. Этого изображения касался также Р. Барнетт, признавший статуэтку вещью греческой работы позднего времени (*Barnett R. The Art of Bactria and the Treasure of the Oxus.* — *Iranica Antiqua*, v. 8, 1968, p. 37).
- <sup>2</sup> *Dalton O. M. The Treasure of the Oxus,* pl. III, 5.
- <sup>3</sup> *Dalton O. M. The Treasure of the Oxus,* pl. II, 6.
- <sup>4</sup> Такая трактовка глаза очень характерна для всех греческих курсов, но была присуща не только греческому искусству; она наблюдается и в ассирийском искусстве VII в. до н. э. (*Barnett R. Assyrische Palastrelief.* Prague, 1960, Taf. 52) и на ахеменидских статуях, например на бюсте мидийца V в. до н. э. (7000 ans d'art en Iran. Paris, 1962, pl. XLIX, 659).
- <sup>5</sup> *Demargne P. Naissance de l'art grec.* Paris, 1964, fig. 476; *Richter G. M. Kouros.* Archaic greek Jouths. London — N. Y., 1970.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, fig. 14—16, 196—197.
- <sup>7</sup> *Ibidem.*
- <sup>8</sup> *Etienne H. The Chisel in Greek Sculpture.* Leiden, 1968, p. 50.
- <sup>9</sup> Две головки, подражающие курсу и еще более грубые, могли быть изготовлены позднее.
- <sup>10</sup> *Etienne H. The Chisel in Greek Sculpture,* pl. 51. Около 485 г. до н. э.
- <sup>11</sup> *Korcske G. Heraion von Samos, Südtemenos (8—6 Jh. v. Chr.)* — *Asia Minor*, 83, 1968, S. 250 ff.; *U. Jantzen. Ägyptische und Orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos.* — *Samos*, VIII, 1972, Taf. 1—7.
- <sup>12</sup> Античные художественные бронзы. Каталог выставки Эрмитажа. Л., 1973, илл. 2.
- <sup>13</sup> *E. Akurgal. Die Kunst Anatoliens vom Homer bis Alexander.* [West] Berlin, 1961, S. 151, Taf.
- <sup>14</sup> *Кияткина Т. П. Краниология населения эпохи поздней бронзы (Таджикистан).* — В кн.: Доклады советской делегации на IX международном конгрессе антропологических и этнографических наук. Чикаго, 1973, с. 4.
- <sup>15</sup> *Dutz W. Das Gebet des Königs.* Teheran, 1971, Taf. 15.
- <sup>16</sup> *Дандамаев М. А. Ахеменидское государство и его значение в истории Древнего Востока.* — Сб.: История Иранского государства и культуры. М., 1971, с. 98—103.
- <sup>17</sup> *Nylander C. Jonians in Pasargadae.* — *Studies in Old Persian Architecture.* Uppsala, 1970.
- <sup>18</sup> *Kent R. Old Persian Grammar.* New Haven, 1953, p. 110.
- <sup>19</sup> *Hallock R. Persepolis Foundation Tablets.* Chicago, 1969.
- <sup>20</sup> *Грантовский Э. А. Племенное объединение у Панини.* — В кн.: История культуры древней Индии. М., 1963.
- <sup>21</sup> *Фрай Р. Н. Наследие Ирана.* М., 1972, с. 225.
- <sup>22</sup> *Duchesne-Guillemain J. La religion de l'Iran ancien.* Paris, 1962.
- <sup>23</sup> *Duchesne-Guillemain J. A la recherche d'un art mazdeen.* — In: V Congress of Iranian Art and Archaeology. Teheran, 1969, p. 265—270.
- <sup>24</sup> *Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана.* М., 1969, с. 194; *он же. Искусство древнего Ирана.* — Сб.: История Иранского государства и культуры. М., 1971, с. 118.
- <sup>25</sup> *Humann, Puchstein. Reisen in Kleinasien und Nordsyrien.* Berlin, 1890; *Ghirshman R. Iran Parthes et Sassanides.* Paris, 1962, fig. 74.
- <sup>26</sup> *Gershevitch J. The Avestian Hymn to Mithra.* Cambridge, 1959, p. 52; *Thieme P. Mitra and Aryaman.* — *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 1957, 41; *Cambell L. Mithraic Iconography and Ideology.* Leiden, 1968.
- <sup>27</sup> *Justi F. Iranische Namenbuch.* Marburg, 1895; *Лившиц В. А. Зороастрийский календарь.* — В кн.: *Бикерман Э. Хронология древнего мира.* М., 1975, стр. 320 сл.
- <sup>28</sup> *Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии.* М., 1956, с. 97; *Кисляков Н. А. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в.* — Сб.: Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, с. 187—188.
- <sup>29</sup> *Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана,* с. 92—94, 97.
- <sup>30</sup> *Roes A. L'animal au signe solaire.* — *Revue archéologique*, 1938, 12 (164); *Pettazoni R. L'onnisienza di Dio.* Torino, 1959; *Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев.* — Сб.: Скифский звериный стиль в искусстве Евразии. М., 1976.
- <sup>31</sup> *Gershevitch J. The Avestian Hymn...; Иванов В. В. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках.* — Сб.: Этимология 1967. М., 1969, с. 54.
- <sup>32</sup> *Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древнеиранских языках.* Л., 1972, с. 117.

- <sup>33</sup> Античные художественные бронзы, с. 11.
- <sup>34</sup> *Chirshman R.* Iran Parthians and Sassanians. London, 1962, p. 244—250. Эту точку зрения разделяет Р. Барнетт (*Barnett R.* The Art of Bactria..., p. 36—37).
- <sup>35</sup> *Кузьмина Е. Е.* Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации Амударьинского клада. — Сборник памяти В. В. Павлова. М., 1976.
- <sup>36</sup> *Widengren G.* The Sacral Kingship of Iran. — *La Regalia Sacra.* Leiden, 1959, p. 242—258.
- <sup>37</sup> *Deshayes J.* Origine et signification des representations symboliques à Persepolis. — *Majalla-e deneskade-e adabiyat va ulum-e insani.* Tehran, 14 annee, № 4 (1965); *Duchesne-Guillemin J.* A la recherche..., p. 268. См. также ряд докладов на VI Международном конгрессе по иранскому искусству и археологии (VI International Congress of Iranian Art and Archaeology. Cambridge, 1972).