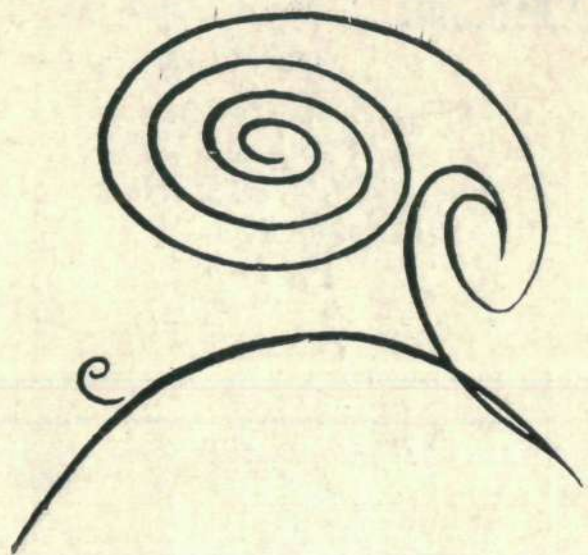


КАНГЮЙСКО-САРМАТСКИЙ ФАРН



ДУШАНБЕ
1968

Академия наук Таджикской ССР
Институт истории им. А.Доннича

Б.А. Литвинский

КАНГУЙСКО-САРМАТСКИЙ ФАРН

(к историко-культурным связям племен
южной России и Средней Азии)

Издательство "Дониш"

Душанбе

1968

Ответственный редактор

В.А.Лившиц.

І. ЗООМОРФНЫЕ РУЧКИ

Среднеазиатские керамические сосуды с зооморфными ручками привлекают внимание ученых уже с конца XIX в. П.С.Уварова писала об одном сосуде из коллекции Туркестанского музея (в Ташкенте): "сосудец, оттуда же, из красной глины в виде удлиненной кружки с звериной (бараньей) скифской ручкой, напоминающей золотые сосуды, имеющиеся в Императорском Эрмитаже в Петербурге и в собрании гр.А.С.Уварова".¹

При раскопках могильников и поселений на территории Ташкентской области были сделаны многочисленные находки керамики первой половины I тысячелетия н.э. с зооморфными ручками. Позже выяснилось, что ареал распространения этой керамики не ограничивается Ташкентской областью, а включает все районы по среднему течению Сыр-Дарьи,² в том числе

¹ /П.С./ У в а р о в а . Туркестанский музей в Ташкенте. "Тр.седьмого археологического съезда в Ярославле" (1887), т.П. М., 1891 (Прибавление VI к статье "Областные музеи"), стр.322 и рис.3.

² ОАК за 1882-1888 гг. СПб, 1891, стр.СХСШ-ЛХСІХ; Г.В.Г р и - г о р ь е в . Отчет об археологической разведке в Янгильском районе УзССР в 1934 г. Ташкент, 1935, стр.16, 38-39, рис.16; А. S t r e l k o f f . Iran und the pre-islamic art of West Turkistan. SPA, vol.I. Ed. A.U.Pope. London - New-York, 1938, fig.117, p.450; М.В. В о р о н е ц . Археологические исследования 1937-1939 гг. в УзССР. ВДИ, 1940, № 3-4, стр.335;

и отроги Кураминского хребта, расположенные на территории

(продолж. прим. стр. 3)

Г.В. Г р и г о р ь е в . Каунчи-Тепа (раскопки 1935 г.). Ташкент, 1940, стр.15-17, рис.14-18; Г.В. Г р и г о р ь е в . Краткий отчет о работах Янгильской археологической экспедиции 1937 г. Ташкент, 1940, стр.10, рис.52; А.И.Т е р е н о ж к и н . Памятники материальной культуры на Ташкентском канале. Изв.УзФАН, 1940, № 9, стр.33-34, рис.6-7; Г.В.Г р и г о р ь е в . Келесская степь в археологическом отношении. Изв.АН Каз.ССР, № 46. Сер.археологическая, вып.1. Алма-Ата, 1948, стр.54-55, табл.ХШ-ХУУ; Т.Н. К н и п о в и ч . Некоторые вопросы датировки среднеазиатской керамики домусульманского периода. КСИИМК, в.28. М.-Л., 1949, стр.73, рис.14/1-2; А.И. Т е р ь е н о ж к и н . Согд и Чач. КСИИМК, в.33. М.-Л., 1950, стр.159; М.Э. В о р о н е ц . Отчет археологической экспедиции Музея истории Академии наук УзССР о раскопках погребальных курганов первых веков н.э. возле станции Вревская в 1947 г. Тр.Музея истории народов Узбекистана, вып.1. Ташкент, 1951, стр.62-63; В.Ф. Г а й д у к е в и ч . Могильник близ Ширинская в Узбекистане. СА, XVI. М.-Л., 1952, стр.351-352, рис.13/1, 16/2; С.С.С о р о к и н . Некоторые вопросы происхождения керамики катакомбных могил Ферганы. СА, XX. М., 1954, стр.143,146; Т. А г з а м х о д ж а е в . Погребальные сооружения Чирчик-Ангренской долины I-VIII вв.н.э. Автореферат. Ташкент, 1966, стр.6-7,13; Н.И. К р а ш е н и н и н и к о в а . К вопросу об изучении древних могильников Ташкентского оазиса. Тр.Ташкентского гос. университета, вып.295. Археология Средней Азии, УП. Ташкент, 1966, стр.30-31, рис.2,3/2-4 и др. печатные труды и рукописные отчеты. Среднеазиатские сосуды с зооморфными ручками из этой области изучались нами в Ташкентском музее, Эрмитаже, Историческом музее (Москва), Музее кафедры археоло-

Таджикистана.³

Вне основного ареала можно отметить лишь немногочисленные находки такой керамики - например, в Южном Таджикистане,⁴ Южном Узбекистане,⁵ а также в Южной Фергане (Исфаринский район),⁶ и в Чуйской долине,⁷ что, как правильно ука-

(продолж. прим. стр. 3)

гии Ташкентского Университета, археологических фондах Института истории и археологии АН УзССР и др.

- ³ Б.А. Л и т в и н с к и й . Об изучении в 1955 г. погребальных памятников кочевников в Кара-Мазарских горах. Сб. "Археологические работы в Таджикистане в 1955 году", (в. III). Сталинабад, 1956 (Тр. АН Тадж. ССР, т. LXIII), стр. 42; о н ж е . Изучение курумов в северо-восточной части Ленинабадской области в 1957 г. Сб. "Археологические работы в Таджикистане в 1957 году", вып. У. Сталинабад, 1959 (Тр. АН Тадж. ССР, т. IO3), стр. 122, 126, рис. 8.
- ⁴ М.М. Д љ я к о н о в . Археологические работы в нижнем течении реки Кафирнигана (Кобаджан) (1950-1951 гг.), МИА, № 37. М.-Л., 1953, стр. 287, рис. 22.
- ⁵ С.К. К а б а н о в . Археологические раскопки на Шор-тепе близ Карши. Изв. АН УзССР, 1954, № I, стр. 88-89, 99, рис. 12-13.
- ⁶ Б.А. Л и т в и н с к и й . Исследование могильников Исфаринского района в 1958 г. Сб.: "Археологические работы в Таджикистане", вып. У I (1958 г.). Сталинабад, 1961 (Тр. Ин-та истории им. А. Дониша, т. XXII), стр. 73-74, рис. II.
- ⁷ А.К. А б е т е к о в . Археологические памятники кочевых племен в западной части Чуйской долины (по материалам раскопок 1961 г.). В сб.: "Древняя и ранне-средневековая культура Киргизии". Фрунзе, 1967, стр. 39, рис. 3/II.

за С.С.Сорокин, связано с кочевническими передвижениями рубежа н.э.⁸

Подавляющее большинство зооморфных ручек среднеазиатской керамики воспроизводят барана; встречаются также изображения козла,⁹ вепря, собаки (лисы, волка?), барса или тигра, лошади и др. Характерной иконографической особенностью является то, что фигурка животного посажена вертикально (головой вверх) и обращена головой к стенке сосуда.¹⁰

Восточный Туркестан также дает серию сосудов с зооморфными ручками, но характер художественного образа здесь совсем иной - это настоящие, реалистически выполненные скульптурные фигурки, среди которых преобладают изображения хищника кошачьей породы, лошади, орлиноголового коневидного гри-

⁸ С.С. С о р о к и н . О происхождении керамики..., прим. I на стр.146.

⁹ Ср. Б.А. Л и т в и н с к и й . Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов). Сб. "Индия в древности". М., 1964, стр.147-149, 161-163. См. также Г. Г л а з о в а . "East and West", N 5, vol. 16, N 1-2, 1966, pp. 159-160.

¹⁰ В среднеазиатской керамике первых веков н.э. встречались зооморфные ручки в виде голов животных (например, козлов), прикрепленных непосредственно к стенке таким образом, что голова обращена от сосуда. См. Д.Д. Б а р у з д и н , Г.А. Б р и к и н а . Археологические памятники Баткена и Даяляка (юго-западная Киргизия). Фрунзе, 1962, стр.54-56, табл. XIII / I-2.

фона, обезьяны.¹¹ При наших раскопках в Яване, на территории Северной Бактрии, найдено большое число сосудов III-IV вв. с ручками, изображающими головы быка, собаки и человека; лицевая часть таких ручек расположена параллельно сосуду или под углом к нему. Не исключено, что появление зооморфных ручек на этой территории связано с влиянием керамики, проникавшей сюда из областей по средней Сыр-Дарье. Однако это иной, хотя и близкий, культурный круг; с зооморфными ручками Восточного Туркестана и Бактрии связаны иные верования, рассмотрение которых выходит за рамки данной работы.

Необходимо также оговорить, что зооморфные ручки среднеазиатской и сарматской керамики первых веков н.э. не имеют, по нашему мнению, прямой преемственной связи с зооморфными ручками (в частности, в виде барана) на керамике из комплексов эпохи поздней бронзы, происходящих с территории Ирана.¹²

¹¹ Н.В. Дьяконова, С.С. Сорокин. Хотанские древности. Каталог хотанских древностей, хранящихся в Отделе Востока Гос.Эрмитажа. Терракота и штук. Л., 1960, табл.10-14; С.С. Сорокин. Керамика древнего Хотана. Археологический сборник (Гос.Эрмитаж), вып.3. Л., 1961, стр.203, а также отчеты экспедиций в Восточный Туркестан.

¹² См., например, L. V a n d e n B e r g h e . La nécropole de Khūrvīn. Istanbul, 1964 (Publications de l'Institut historique et archéologique Néerlandais de Stamboul, XVII), pl. VI II /39-40; X/53; XXX/217 и др. Некоторые из этих комплексов нередко трактуются как принадлежащие древним иранцам, но перенесение на них нашего объяснения кангуйско-сарматских зооморфных ручек в виде барана было бы слишком рискованно.

У сарматов Поволжья керамика с зооморфными ручками появляется с I в. до н.э. (известен лишь один экземпляр II в. до н.э.); по-видимому, несколько позже она распространяется в Крыму и на Кубани.¹³ При этом животные на зооморфных ручках Поволжья, Северного Прикаспия и Украины чрезвычайно схематичны, тогда как в Центральном Предкавказье, Прикубанье, на Керченском полуострове и в Придонье известны и реалистические зооморфные ручки, наряду со стилизованными.¹⁴ Сосуды с зооморфными ручками встречаются и в аланское время.¹⁵

-
- ¹³ М.Г. М о ш к о в а . Производство и основной импорт у сармат Нижнего Поволжья. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1956. Рукопись, стр.114; М.П. А б р а м о в а . Сарматская культура II в. до н.э. - I в.н.э. (По материалам Нижнего Поволжья. Суловский этап).СА, 1959, № I, стр.59.
- ¹⁴ К.В.С м и р н о в . Археологические исследования в районе дагестанского селения Тарки в 1948-1949 гг. МИА, № 23. М.-Л., 1951, стр.263. В.Б.В и н о г р а д о в . К вопросу об изображении животных на сарматской керамике. В кн.: Археологический сборник. Изд.МГУ, 1961 (МГУ. Исторический факультет, Научное студенческое общество), стр.38.
- ¹⁵ См., например, К.М. С к а л о н . Изображение животных на керамике сарматского периода. В кн.: Тр.Отдела истории первобытной культуры (Гос.Эрмитаж), т.I. Л., 1941, стр.214; Б.А.Ш р а м к о . Древности Северского Донца. Харьков, 1962, стр.275; В.А. К у з н е ц о в . Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962 (МИА, № 106), стр.60.

Зооморфные ручки сарматской керамики воспроизводят барана, кабана, свинью, лошадь, собаку, птицу, грызуна (?) и некоторых других животных.¹⁶ При этом в существующей литературе нет данных о количественном соотношении изображений. Как любезно сообщил мне К.Ф.Смирнов, изображения барана безусловно преобладают. Значительная группа керамики содержит ручки в виде вепря; изображение других животных встречается значительно реже. Кувшины с ручками в виде вепря в большом числе встречены в районе Керчи и ее окрестностях, воспроизведений других животных в этих районах нет вовсе. Было высказано мнение, что это строго локальная группа керамики, связанная с Боспором,¹⁷ однако новые находки показали, что такой тип керамики был распространен и по всему Северному Кавказу.¹⁸

По поводу интерпретации зооморфных ручек высказано два мнения. Одно из них, принадлежащее К.М.Скалон, сводится к тому, что ручки в виде барана являются "художественным образом барана - охранителя кувшина". Скалон считает, что образ барана играл значительную роль в верованиях сарматов:

¹⁶ В.Б. В и н о г р а д о в . К вопросу..., стр.38.

¹⁷ К.М. С к а л о н . Изображение..., стр.193; В.Б. В и н о г р а д о в . К вопросу..., стр.38; И.Т. К р у г л и к о в а . Боспор в позднеантичное время. М., 1966, стр.155.

¹⁸ В.Б. В и н о г р а д о в . Сарматы северо-восточного Кавказа. Грозный, 1963 (Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт, Тр., т.VI), стр.88.

первоначально культ барана был связан с тотемическими представлениями, которые в сарматское время переосмысливаются, на них наслаиваются новые - космические - представления. "Но и эти представления, - пишет К.М.Скалон, - в сарматское время имели за собой уже долгую историю и начинали изживаться". Таким образом, согласно этой концепции, зооморфная ручка с изображением барана является магическим оберегом сосуда и его содержимого. В этой связи приводится дагестанская поговорка: "сосуд без ручки надо закрывать, а в сосуд с ручкой шайтан не войдет", также указывается на некоторые пережитки культа барана на Кавказе. Эти соображения К.М.Скалон распространяет и на другие виды сарматских зооморфных ручек.¹⁹

Гипотеза К.М.Скалон получила широкое распространение в литературе. Ее полностью восприняла Е.Г.Кастанаян, в работе которой приведен большой материал из городов Боспора,²⁰ и многие другие исследователи. К среднеазиатскому

¹⁹ К.М.Скалон. Изображение..., стр.182-184, 215-217. Следует заметить, что, судя по наблюдениям этнографов и историков религии, баран выступает в качестве тотема не часто, см., например, Ж.С. Фгазег. Totemism and exogamy, vol.I. London, 1910, pp.12,32; vol.II, pp.295, 378, 405, 531, 633-634; vol.III, pp.577-578.

²⁰ Е.Г.Кастанаян. Сарматские сосуды из Тиритаки с ручками в виде животных. СА, XV, М.-Л., 1951, стр.247-255; е е ж е, Художественные элементы в лепной керамике Боспора. Сб. "Античные города Северного Причерноморья. Очерки истории культуры", I. М.-Л., 1955, стр. 401-403.

материалу ее приложил, в частности, М.Э.Воронец.²¹ Ссылаясь на высказывания Н.Я.Марра, Г.В.Григорьев также утверждал, что зооморфные ручки керамики Каунчи и имеющиеся на них изображения рогов и розеток знаменуют замену тотема - животного космическим тотемом - солнцем.²²

В 1961 г. В.Б.Виноградов привел много дополнительных данных о распространении и иконографии этих изображений и выступил с критикой концепции К.М.Скалон. Предпосылкой появления интересующих нас объектов на керамике он считает, с одной стороны, зооморфные ручки на золотых сосудах причерноморского производства, найденных в богатых сарматских погребениях,^{22а} с другой - алебастровые туалетные сосудики с ручкой в виде лежащего зверя. Последние, с точки зрения иконографии, очень близки зооморфным ручкам на сарматской керамике. Поэтому, по мнению В.Б.Виноградова, именно в Предкавказье и Придонье, где имелаась сильная традиция изображения животных в гонимике, появились реалистические зооморфные ручки. "У племен, населявших Предкавказье и При-

²¹ М.Э. В о р о н е ц . Отчет..., стр.62-63.

²² Г.В. Г р и г о р ь е в . Келесская степь..., стр.55. Особняком стоит мнение А.Стрелкова (A. S t r e l k o f f, op.cit., p.450), заключающееся в том, что среднеазиатские сосуды с зооморфными ручками "очевидно являлись по назначению ритуальными".

^{22а}Этого вопроса еще раньше касался в своей ценной работе О.Мэнчен-Хэльфен - см. O. M a e n c h e n - H e l f e n . A Chinese bronze with central-asiatic motives. - Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities, N 30. Stockholm, 1958, p.170-191.

донье, к началу н.э. в результате общего повышения культурного уровня и тесных связей с высококультурными античными городами появилось стремление удовлетворить возросшие эстетические вкусы. Именно поэтому рождается... аристократический ювелирный стиль, явившийся предпосылкой к появлению зооморфной керамики, которая изготовлялась в подражание драгоценным металлическим сосудам". Относительно поволжских сосудов с сильно стилизованными ручками В.Б.Виноградов высказал предположение, что они могут являться подражанием зооморфной керамике Предкавказья и Придонья. Отсюда делается вывод, что "...зооморфные изображения на сарматской керамике могли скорее иметь декоративное, нежели культовое назначение". Впрочем, "...не исключено, что сарматские племена вкладывали в них в каких-то конкретных случаях и какой-то магический смысл".²³

Исследование В.Б.Виноградова несомненно является важным шагом в разработке иконографической стороны проблемы.²⁴ Следует, однако, иметь в виду, что В.Б.Виноградов не учитывал среднеазиатскую керамику,²⁵ содержащую большую группу реалистических изображений. Что же касается вопроса о назначении зооморфных ручек, то тезис о их чисто декоративном смысле отнюдь не был доказан Е.В.Виноградовым;

²³ В.Б. В и н о г р а д о в . К вопросу..., стр.43-45.

²⁴ См. также замечания И.Т.Кругликовой - Боспор..., стр.156.

²⁵ Равно как и среднеазиатскую и иранскую теревтику, см. зооморфные ручки на ахеменидской теревтике - R. G h i r - v a n s h a n . *Ferwe. Proto-iraniens. Mèdes, Achéménides.* Paris, 1963, pp.255-256, fig.307-308, 333.

легко заметить, что он не исключает и магическую, охранительную роль зооморфных ручек.

Разумеется, такие ручки были и декоративным элементом керамики. Но почему на огромной территории - от Северного Причерноморья до Сыр-Дарьи - они воспроизводят прежде всего образы барана и нескольких других животных? Иногда отвечают на это, что овцы и кони играли большую роль в скотоводстве всех этих племен. Однако, как нам представляется, эти специфические изображения нельзя рассматривать как прямое отражение состава стада. Воспроизведения домашних животных на керамике связаны с хозяйственной жизнью сарматских и среднеазиатских племен не непосредственно, а через сложную систему идеологических, в частности религиозных представлений.

Никто из исследователей не пытался до сих пор установить, какое место в верованиях сарматов и среднеазиатских племен мог занимать образ барана или других изображенных на ручках животных и выяснить, с какими религиозными представлениями этот образ мог ассоциироваться. Для нас особое значение в данном случае имеет образ барана - среднеазиатский материал связан прежде всего с этим образом.

П. К ГЕНЕЗИСУ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ
СРЕДНЕ-СЫРДАРЬИНСКИХ ПЛЕМЕН¹

Керамика с зооморфными ручками была распространена в Средней Азии главным образом в области среднего течения Сыр-дарьи. В первую половину I тысячелетия н.э. здесь жили позднекангуйские племена, культуру которых можно назвать каунчинско-джунской.² Мы придерживаемся мнения, что кангуйские племена (и кангуйская культура) являются наследниками сакских племен, прежде всего упоминаемых в ахеменидских надписях "саков, которые за Согдом".³

Как известно, существует несколько попыток локализации территории Кангюя.⁴ Имеются опыты реконструкции истории Кангюя,⁵ однако по большинству основных вопросов в этой об-

¹ При написании этого и следующих разделов учтены ценные замечания В.А.Лившица, И.В.Пьянкова, Е.В.Зеймала.

² В.А. Л и т в и н с к и й . Джунский могильник и некоторые аспекты кангуйской проблемы. СА, 1967, № 2, стр. 29-37.

³ В.А. Л и т в и н с к и й . "Саки, которые за Согдом". Тр. АН Тадж.ССР, т.СХХ. Сталинабад, 1960, стр.91-96.

⁴ Обзор (не исчерпывающий) см. у R.N. F r y e . *Tarxūn-tūr-xūn and Central Asian history*, HJAS, vol. 14, 1951, 1-2, pp.125-127. См. также Г.А.Г р у м м - Г р х и м а й л о . Западная Монголия и Урянхайский край, т.П. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л., 1926, стр.7-9.

⁵ См. особенно С.П.Т о л с т о в . Древний Хорезм. М., 1948, стр.20-26; А.Н. Б е р н и т а м . Проблемы древней истории и этногенеза Южного Казахстана, Изв.АН Каз.ССР, № 67,

ласти мнения исследователей расходятся весьма значительно. Ниже мы остановимся лишь на тех сторонах кангуйской проблемы, которые представляют интерес для нашей темы.

Ко II в. до н.э. относится прямое сообщение о Кангюе: "это государство является соседом Давань".⁶ В войне 101 г. до н.э. кангуйцы пришли на помощь ферганцам,⁷ что косвенно подтверждает вышеприведенное сообщение. Сведения о соседстве Давани с Кангюем повторены и в "Истории династии Цзинь" (265-420 г.н.э.).⁸ Для более позднего времени мы такими сведениями не располагаем. Известно лишь, что еще около середины V в.н.э. Кангуй (?) отправлял посла в Китай,⁹ но во второй половине того же столетия или в начале следующего

(продолж. прим. 6):

сер. археологическая, в.2. Алма-Ата, 1949, стр. 90-98;
С.Г.К л я ш т о р н ы й . Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, стр. 161-179. Ср. также: Б.Я.С т а в и с к и й . И.В. Г., стр. 161-179.

⁶ Н.В.К ю н е р . Китайские известия о народах Северо-Сибиря, центральной Азии и дальнего Востока. М., 1961, стр. 105. Ср. у Н.Я.Б и ч у р и н а (Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. И.К. М.-Л., 1950, стр. 150): "Кангуй смежен с давлнию". Аналогичен и перевод Гроота, см. J. J. M. de G r o o t . Chineseische Urkunden zur Geschichte Asiens, 11. Theil. Berlin und Leipzig, 1920, S. 15.

⁷ Н.Я.Б и ч у р и н , II, стр. 165; Н.В.К ю н е р , стр. 127.

⁸ Н.В.К ю н е р , стр. 161.

⁹ Н.В.К ю н е р , стр. 179.

вошел в состав эфталитского государства.¹⁰

Мак-Говерн считает, что последнее посольство правителем Кангвэ было отправлено в 270 г.н.э. В китайских источниках есть данные, свидетельствующие о том, что позднее начался период распада кангвэйского царства на большое количество владений, каждое из которых имело самостоятельного правителя, но все они считали себя потомками вэчжэйской знати.¹¹ Приведенные выше данные о более позднем посольстве свидетельствуют, быть может, о каких-то попытках нового объединения в первой половине У в.н.э., вскоре, однако, прерванных включением в состав эфталитской державы.

Во всяком случае, данные письменных источников позволяют говорить о существовании Кангвэ - то в виде могущественного государственного образования, то в виде группы мелких владений - со II в. до н.э. до У в.н.э. Как бы не решался вопрос о северо-западных пределах Кангвэ, центральное ядро его составляли племена средней Сыр-Дарьи, а на юго-востоке Кангвэй граничил с Ферганой. Из письменных источников также вытекает, что Согд около рубежа н.э. входил в состав Кангвэ или, по крайней мере, подчинялся ему,¹² причем, как считают некоторые исследователи, Кангвэй распространил свои

¹⁰ Н.Я. Бичурин. II, стр.269. Ср. С.Г. Климентовичи. Древнетюркские рунические памятники..., стр.174.

¹¹ W.M. Mc Geogh. The early empires of Central Asia: New York, 1939, p.400.

¹² Н.Я. Бичурин. II, стр.186.

власть на Согд, "двигаясь в кильватере" за вэчками.¹³

В.Тарн полагает, что Кангйи занял "Западную Согдману".¹⁴

Данных для этнической характеристики кангййцев¹⁵

очень мало. Во II в. до н.э. источники отмечают, что Кангйи "в обыкновениях совершенно сходствуют с вэчками", причем на мгн они одно время подчинились вэчкам.¹⁶ Позже в хрониках

появляется сообщение о том, что "обыкновения и одеяния" кангййцев "совершенно сходствуют" с Яньцай, который был в зависимости от Кангья.¹⁷ Как известно, в оригинальных китайских источниках сведения о Яньцай встречаются от

¹³ W.M. Mc Govern. The early empires..., p.134.
Ср. J. Marguaret. *Eränjahr nach der Geographie des Ps.Moses Korenas'1*. Berlin, 1901, S.205.

¹⁴ W.W. Tarn. The Greeks in Bactria and India, 2.ed., Cambridge, 1951, p.307.

¹⁵ Следует иметь в виду, что древнекитайское звучание слова "кангйи" было *k'än-k'äo (ср. G. Haloun. Zur Ue-tai-Frage. ZDMG, Bd.91, 1937, S.252; Anm.3), или *khân-k'äo (E.G.Pulleyblank. Chinese and Indo-European. JRAS, 1966, p.28). В русской научной литературе, наряду с формой "кангйи", применяется и "канцэи" (см. Д.А. Зубов. К вопросу о взаимоотношениях усуней и канцэи во второй половине I века до н.э. "Изв.АН Каз.ССР, сер.истории, философии, экономики и права", вып.2(5), Алма-Ата, 1957, стр.14).

¹⁶ Н.Я.Бичурин, II, стр.150; Н.В.Клинер, стр.105-106; J.J.M. de Groot, S.15.

¹⁷ Н.Я.Бичурин, II, стр.186, 229.

II в. до н.э. до III в.н.э. (позже идут простые повторения).¹⁸ Выказано много догадок и гипотез об этом этнической наименовании¹⁹ (в древности оно звучало, по Мэнчен-Хелфену, *im-ts'at*²⁰, по К.Ширатори - *ip-ts'at* или *ip-sat*²¹), но в свете новейших исследований ясно, что это - сармато-аланские племена Приаралья. Примечательно, что китайские источники, рассматривавшие кангьйцев как кочевой народ, вместе с тем упоминают о наличии в их стране городов. Говоря об Яньцай, китайская история эпохи младших Хань сообщает, что "народ живет внутри глиняных стен,"²² т.е. в глиняных постройках (эта фраза пропущена в переводе Н.Я.Бичурина). Это может служить косвенным указанием на то, что и на территории Кангья, образ жизни жителей которого был похож на Яньцай, также имелись оседлые поселения.

В целом данные источников о Кангье очень скудны, что способствовало появлению большого числа гипотез относительно этнической принадлежности кангьйцев. Рациональное зерно

¹⁸ К. Е н о к и . Sogdiana and the Hsiung-nu. CAJ, vol.I, N 1, 1956, p.47.

¹⁹ Сводку мнений см.у К. Е н о к и , op.cit., n.25.

²⁰ О. М а е н с х е н - Н е л ф е н . Huns and Hsiung-nu. "Byzantion", vol.XVII, 1944-1945, p.230.

²¹ К. Ш и р а т о р и . A new attempt at the solution of the Fu-lin problem. "Memoirs of the Research department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)", N 15. Tokyo, 1956, p.232.

²² К. Ш и р а т о р и , op.cit., p.226.

сохранится, по-видимому, в старом уравнении А.Путинида: сакрауки = Кангуй.²³ Сакрауки,²⁴ несомненно, явились одним из компонентов кангуйского союза. Основу последнего должны были представлять сакские племена среднего течения Сыр-Дарьи и прилегающих казахстанских степей. Это мнение было сформулировано И.Марквартом, который считал, что Кангуй II в. до н.э. - китайское наименование "государства сакков Чача" (Ташкент). Ему же принадлежит заслуга выявления эквивалента Кангуя в греко-римских источниках - это *Καυάροι* Птолемея, которых этот источник рассматривает как живущих вдоль Яксарта.²⁵ Эта локализация находит, как будто, подтверждение и в результатах новейших лингвистических исследований. В хронике Хан-шу территория, где располагалась летняя резиденция, именуется *ṽauk* - (или *lak*) *ḥdat-ḥdak* (или *-thak*). Восстановив эту форму первоначального звучания топонима и сопоставив его с вариантами названия Яксарт в источниках, Е.Пуллейблэнк пришел к выводу, что мы имеем дело с китайской передачей названия *Я к с а р т* (может быть, его вариантной формы типа *ṽgha(r)ta*). Что же касается летней резиденции прави-

²³ A. G u t s c h m i d . Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander Grossen bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen, 1888, S.71-72.

²⁴ Об их местоположении см. Б.А.Л и т в и н с к и й , "Саки, которые за Согдом", стр.92-92.

²⁵ J. M a r k w a r t . Wehrot und Arang. Leiden, 1938, S.188; Geography of Claudius Ptolemy. Transl. into English and ed. by E. J. Stevenson. New York, 1932, p. 144.

телей Кангря, то она называлась *puē-den*. Это наименование Пуллейбланк сопоставляет с *Б и н к а т о м* (Ташкентом), предполагая, что оно отражает форму *"Bidn-ka"*.²⁶

Многие исследователи отождествляют Кангюй с авестийской Кангхой – резиденцией вождей "туров", т.е. сако-массагетских племен. Кангюй и Кангху сопоставляют с Кангом и Кангдизом среднеперсидской зороастрийской литературы, "Шах-Наме" Фирдауси и других раннесредневековых сочинений. Бесспорной в настоящее время представляется принадлежность племен Кангхи-Кангря к кругу северо-иранских скотоводческих племен. Как справедливо отмечает С.Г.Кляшторный, не ранее середины I тысячелетия н.э., лишь под влиянием все усиливавшейся инфильтрации тюркоязычных этнических групп с востока, раздробленные и разделенные к тому времени племена, входившие в кангюйскую конфедерацию, начали менять свой этнический облик.²⁷

Противоположная точка зрения (в нашей науке наиболее полно аргументированная А.Н.Бернштамом), согласно ко-

²⁶ E.G. Pulleublanck. The consonantal system of Old Chinese, 1. AM, N.S., vol IX, pt. I. London, 1962, p.94. В составе Кангря упоминается владение, а затем столица *Sou-ha*, первоначальное звучание *sah-gleats*, т.е. "Согд".
E.G. Pulleublanck. The consonantal system of Old Chinese, 2. AM, N.S., vol. IX, pt. II, 1962, p.219-220.

²⁷ С.Г.Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники..., стр.174.

торой кангуйцы уже на рубеже н.э. были тюркоязычными,²⁸ не может быть, на мой взгляд, признана убедительной.

Особую позицию занимает Е. Пуллейблэнк. Он пытается этимологизировать слово Кангуй на основе "тохарского" *kāik* - "камень" и исходя из этой этимологии говорит о "кангуйской разновидности тохарского языка".²⁹ Мы не можем судить о степени убедительности лингвистической аргументации Пуллейблэнка. Отметим лишь, что он сам указывает, что в рассматриваемых им источниках в качестве титула для обозначения знати усуней, вэчжей и кангуйцев фигурирует термин, который в ханьское время должен был звучать как **ṛhēār-goñ*. Е. Пуллейблэнк принимает уже высказывавшееся ранее отождествление этого термина с титулом *yavuga* на ранних кушанских монетах и полагает, что позже этот титул был воспринят тюрками в форме *я б г у*.³⁰ Однако имеется иная, кажущаяся убедительной, этимология титула *yavuga*, исходящая из данных иранских языков. По мнению Бэйли, этот титул

-
- ²⁸ А. Н. Бернштам. Проблемы древней истории и этногенеза..., стр. 94-95; его же. Очерк истории гуннов. Л., 1951, стр. 107. В зарубежной литературе см., например, труды K. S h i r a t o r i . A study of Su'te, or Sogdiana, - "Memoirs of the Research department of the Toyo Bunko", II, 1928; K. S h i r a t o r y . A new attempt..., p. 233.
- ²⁹ E. G. P u l l e y b l a n k . The consonantal system..., 2, p. 247-248, 264.
- ³⁰ E. G. P u l l e y b l a n k . The consonantal system..., 1, 2, p. 95; 2, p. 256; E. G. P u l l e y b l a n k . Chinese and Indo-Europeans.... p. 28.

происходит от *уаш-* (с *ч* из *ш* и суффиксом *-ика-*) и означает буквально "ведущий", *геср.* "вождь".³¹ Разумеется, этот вопрос нельзя считать решенным, но мнение об ираноязычности Кангюй представляется более убедительным, нежели попытки видеть в кангюйцах уже на раннем этапе тюрков.

Что же касается самого названия Кангюй, то его реконструируемое древнее звучание **khaŋ-kiāh* делает возможным и иную интерпретацию. Нам кажется, что это племенное название можно объяснять, учитывая хотано-сакское слово *kabgā* (или *kangā*) - "кожа", "шкура". Это слово весьма часто встречается в хотано-сакских текстах; оно входило,

³¹ Н. В. В а и л е у . *Languages of the Saka*. В кн.: "Handbuch der Orientalistik", 4, 1. Leiden - Köln, 1958, p. 136; см. также W. В. Н е н д и н г . *Surch-Kotal und Kaniška - ZDMG*, Bd. 115, Hft. 1, 1965. В. А. Л и в ш и ц (устное сообщение) полагает, что до сих пор нет достаточной уверенности в том, что *yavuga*, *yabgu* (вариант *yargu*), позднейшее *jabgu* и восстанавливаемая для древнекитайского форма **hēār-woh* (реконструкция Е. Пуллейбленка) являются передачами одного и того же слова, происходящего из древнеиранского *уашика* = (последнее засвидетельствовано в парфянском с начальным *š* =). Дело в том, что в согдийской надписи на глиняном блюде из Семиречья, датируемой периодом н е ранее IX-X вв., интересующий нас титул представлен в форме *γурγω*, точно соответствующей предполагаемой китайской, но вряд ли поддающейся истолкованию как отражение **уашика*.. Подробный анализ всех данных будет дан В. А. Лившицем при издании надписи.

в частности, в хотано-сакское обозначение какого-то кожаного доспеха - *kaṅginai varvgaṃ*.³² Если эта этимология найдет подтверждение со стороны лингвистов, тогда можно будет считать, что наименование Кангуй истолковывается как сакский этноним с примерным значением "люди в кожаных одеждах (или доспехах)".

Совокупность исторических, археологических и лингвистических данных позволяет утверждать, что ранний Кангуй (археологически - культура Каунчи I) - это поздне-сакское государство, занимавшее территорию средней Сыр-Дарьи и в период своей максимальной экспансии подчинившее обширные области в Приаралье и в Среднеазиатском Междуречье. Поздний Кангуй (археологически - культура Каунчи II), генетически связанный с ранним, утратив политическое могущество, сохранил преемственность этноса и культуры. Именно в это время широко распространяются сосуды с зооморфными ручками.

На территории расселения средне-сырдарьинских (кангуйских) племен были распространены несколько типов погре-

³² О распространении и значениях этого термина в хотано-сакском - см. Н.В. В а и л е у . *Languages of the Saka*, p.138; *i d e m*, *Ambages Indo-Iranica*. - *Annali Universitarii Orientale. Sezione linguistica*. Roma, 1959, N 2, p.126; *i d e m*, *Saca miscellany*. В КН.: "Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne". Wiesbaden, 1964, pp-9-11.

бальных сооружений. Помимо обычных курганных погребений, здесь имелись кирпичные склепы, а в горных и подгорных районах - каменные гробницы (курумы). В связи с наземными кирпичными склепами и каменными гробницами следует рассматривать пере ивание в районе Шайдана (Аштский район) весьма архаического погребального обряда, при котором погребение производилось в семейных наземных склепах, имевших вид обычных построек.³³ Чрезвычайно заманчиво сопоставить с этими погребальными сооружениями указание Авесты (Видьедат, У, 10-14), что в каждом домовладении должно быть отдельное место, а в каждом селении - три постройки для временного помещения трупов. У современных персидских зороастрийцев такие помещения существуют до сих пор и называются *magzād*, у парсов в Индии это *pañākhāna*.³⁴

Однако такое сопоставление наталкивается на значительную трудность: в Авесте и практике современных парсов речь идет о в р е м е н н о м помещении трупов, погребение же трупов (а не костей) считается величайшим грехом. Но, может быть, практика наземных погребальных сооружений у населения

³³ Т.Р. А г з а м х о д ж а е в . Археологическая разведка в селении Пангаз. В кн.: "История материальной культуры Узбекистана", в.6. Ташкент, 1965, стр.159-161.

³⁴ К.А. И н о с т р а н ц е в . О древне-иранских погребальных обычаях и постройках. ЖМНП, н.с., XX, № 3. СПб., 1909, стр.99; J. J. M o d i . The religious ceremonies and customs of the Parsees. Bombay, 1922, pp.57-58.

среднего течения Сыр-Дарьи частично отражала влияние зороастрийского обряда? Ответить на этот вопрос пока невозможно.

Выше отмечалось, что предками кангййцев были саки. Корни религиозных представлений кангййцев, следовательно, надо искать в верованиях сакских племен. Обратимся к одному аспекту сакских верований, а именно - их отношению к зороастризму.

Что известно из письменных источников об отношении саков к зороастризму? В У столбце Бехистунской надписи, рассказав о своем походе против саков-тиграхауда, Дарий сообщает: "Эти саки были вероломны и не почитали Аурамазду. Я почитал Аурамазду. Милостью Аурамазды я поступил с ними согласно своему желанию".³⁵ Точно так же говорится в У столбце об эламитах (Бех., У, I4-I7). На первый взгляд этот пассаж является настолько ясным, что не нуждается в обсуждении. Однако изучение всего текста надписи привело некоторых исследователей к предположению, что дело обстоит не так просто. В других столбцах надписи, рассказывая о неоднократных восста-

³⁵ R.G. Kent. Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon. Sec. ed. New Haven, Connecticut, 1953 (American Oriental series, vol.33), p.334. Русский перевод: М.А. Д а н д а м а е в . Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). М., 1963, стр.270. Ср. перевод В.И. А б а е в а . "Хрестоматия по истории Древнего Востока". Под ред. В.В. Струве и Д.Г. Редера. М., 1963, стр.364; В.А. Л и в ш и ц а . ИТН, I, стр.230. (Р.Кент и В.И.Абаев переводят не "вероломные", а "неверные", В.А.Лившиц - "враждебные").

ниях в Вавилоне, где явно не исповедывался культ Ахурамазды, о религии ничего не говорится. Еще более показательно, что, сообщая о предыдущих восстаниях в Эламе (I, 72-83; II, 8-13), надпись вопросов религиозной принадлежности совершенно не касается. М.А.Дандамаев показал, что религиозная политика Ахеменидов, начиная с Дария I, целиком подчинялась (и диктовалась) общеполитическими соображениями.³⁶ Еще дальше пошел В.А.Лившиц, высказавший, в связи с приведенным текстом из Бехистунской надписи, предположение, что "...обвиняя отдельные страны и народы в том, что они не почитают Ахурамазду, Ахемениды искали дополнительный предлог для проведения завоевательных походов и особенно карательных экспедиций".³⁷

Эти соображения несколько подрывают значение вышеприведенных строк Бехистунской надписи как свидетельства о подлинной религии сакских племен.³⁸ Ничего нельзя извлечь

³⁶ М.А.Д а н д а м а е в . Иран..., стр.260-261. Противоположная точка зрения-~~о~~ том, что религиозные мотивы были основной причиной походов Ахеменидов, в том числе похода Дария против саков - см. В.И.А б а е в . Пятый столбец Бехистунской надписи Дария I и антидэвовская надпись Ксеркса. ВДИ, 1963, № 3, стр.115-116.

³⁷ В.А.Л и в ш и ц . ИТН, I, стр.230. Возможно, что в тот период Дарий "...рассматривал всех своих врагов вместе с тем и врагами Ахурамазды", см. об этом В.В.С т р у в е . Восстание в Маргиане при Дарии I. ВДИ, 1949, № 2, стр.18.

³⁸ Ср. J.P. А л м а с е н . *Xthastvānīft. Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965 (Acta Theologica Danica, vol.VII), p.138.

в интересующем нас аспекте из "антидэвовской надписи" Ксеркса,³⁹ хотя порой делаются малообоснованные попытки связать описанное в этой надписи разрушение "капиц дэвов" (daivadānam) с одним из среднеазиатских кочевых народов, например, с дахами.⁴⁰

В Авесте сакские племена выступают под несколькими именами, из которых наиболее употребительно тура - это убедительно доказали В.Гейгер, И.Маркварт, Х.Нюберг и В.И.Абаев.⁴¹

В Гатах - древнейшей части Авесты, связанной с самим Зороастром - имеется упоминание о турах (речь идет о турском роде фрианы), приверженцах религиозного учения Зо-

³⁹ R.G. Kent. Old Persian..., pp.151-152; В.И.Абаев. Антидэвовская надпись Ксеркса. Сб. "Иранские языки", I. М.-Л., 1945 (Материалы и исследования по иранским языкам, № 3), стр.134-137.

⁴⁰ См., например, A.T. Olmstead. History of Persian empire. 2.ed. Chicago, 1959, p.232.

⁴¹ W. Geiger. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882, S.176-216, особенно S.194-199; J. Margquart. Iranjahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenas^{ci}. Berlin, 1901, S.155-157; H.S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938, S.250 ff; В.И. Абаев. Скифский быт и реформа Зороастра, - "Archiv Orientalni", t.XXIV/1. Praha, 1956. Ср. также R.N. Frye. The Heritage of Persia. London, 1962 (passim).

роастра (Ясна, 46, I2)⁴² Если верить этому свидетельству, то приходится признать, что уже в первой половине VI в. до н.э. (наиболее вероятное определение времени жизни Зороастра) у пророка имелись последователи среди среднеазиатских туров - саксов. Основываясь на этом, а также на результатах анализа образов легендарных героев Авесты - Хаошанга (Хушанг в "Шах-Наме") и Тахма-Урупа (Тажмурасп в "Шах-Наме"), как персонажей скифо-сакского эпоса, В.И.Абаев приходит к заключению, что "зороастризм родился в непосредственном контакте со скифской стихией и при известном участии этой стихии".⁴³

В этой связи следует также привлечь сообщение Геродота (I, 216) о верованиях массагетов: "Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой таков, что быстрейшему из всех богов они посвящают быстрейшее животное."⁴⁴ В историко-археологической литературе это сообщение рассматривалось обычно изолированно, без привлечения сведений Авесты и данных лингвистики, археологии и этнографии. Шаг вперед был сделан Ю.А.Раппопортом,

⁴² J. D u c h e n e - G u i l l e m i n . The Hymns of Zarathustra. Boston, 1963, p.81; H.S. N y b e r g , op. cit., s.237,240,244,248,251,263,267,292 ff, 297,300 ff; J. H a r m a t t a . The language of the Iranian tribes in South Russia.- AOr., t.I, N 2-3. Budapest, 1951, pp.302-303.

⁴³ В.И. А б а е в . Скифский быт..., стр.39.

⁴⁴ Ср. у Страбона (XI, 8,6): "Богом они почитают одно только солнце и приносят ему в жертву лошадей".

отметившим, что крестообразная планировка сакских погребальных сооружений в области древних русел Сыр-Дарьи может быть связана с солярным культом. По поводу вышеприведенного сообщения Геродота этот исследователь пишет: "Почти в тех же выражениях говорится об этом в Авесте (Вид., XXI, 20): «Солнце с быстрыми конями». Явно объединенным представляется образ коня и солида на знаменитой чертомлыцкой вазе. В сложном образе Сиявуша также отчетливо проступают черты солнечного божества".⁴⁶

Г.Виденгрен - крупный авторитет в области религии древних иранцев, детально исследовав античные источники, пришел к заключению, что у древнеиранских племен и народов конь очень часто выступает в качестве жертвоприношения солнечному божеству, и что существовала тесная связь между представлениями о коне, солнце и Ахура-Мазде. Однако вопрос о религии массагетов и лингвистические данные при этом в расчет не были приняты.⁴⁷ Широко, с привлечением археологического материала и данных Авесты, вопрос о культе солнца и огня, его связи с культом коня у массагетов и савроматов рассмотрен К.Ф.Смирновым. Не соглашаясь с А.С.Стрелковым,

⁴⁶ Y. A. R a p p o r t . Some aspects of the evolution of Zoroastrian funeral rites (according to archaeological finds).- В кн.: "Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов", т. III. М., 1963, стр.130-131.

⁴⁷ G. W i d e n g r e n . Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965 (Die Religionen der Menschheit, Bd. 14), Ss. 127-130.

Б.М.Зиммой и А.Н.Бернштамом, утверждающими, что у всех сакских племен существовал зороастризм, К.Ф.Смирнов полагает, что мы вправе говорить лишь о том, что у саков и у савроматов "мировоззрение содержало элементы зороастризма".⁴⁸

Наша трактовка этого вопроса исходит из следующих предпосылок. Зороастризм - сложная, многослойная религия. Говоря о зороастризме, следует различать, хотя бы в самой общей форме, хронологические слои, отразившиеся в Авесте. Нам кажется удачной терминология, предложенная И.Гершевичем. Он называет религию Гат "заратуштрианизмом"; религиозное учение, отразившееся в Младшей Авесте - "заратуштрицизмом", а термин "зороастрианизм" (зороастризм) прилагает лишь к той религии, которая сформировалась много позже, в сасанидское время. "Заратуштрианизм" (и время жизни Заратуштры) он датирует первой половиной VI в. до н.э. Составление основной части текстов Младшей Авесты ("заратуштрицизм"), по его мнению, началось в последней четверти V в. до н.э., наиболее позднюю часть Младшей Авесты - Видевдад - он датирует послеахеменидским временем. Между Гатами и собственно Младшей Авестой лежит группа из семи небольших текстов - "Ясна Семиглав", которая должна относиться к VI в. до н.э. Таково общее хронологическое членение авестийских текстов с точки зрения их содержания.⁴⁹

⁴⁸ К.Ф.Смирнов. Савроматы. М., 1964, стр.250-253.

⁴⁹ I. G e r s h e v i t c h . Zoroaster's own contribution. JNES, vol.XXIII, N 1, 1964, pp.12-15.

"Следует учитывать, что дошедших до нас частей Авесты недостаточно для восстановления в сколько-нибудь полном виде религиозной системы зороастризма; в ряде случаев приходится привлекать и данные более поздних зороастрийских сочинений".⁵⁰ К этому приходится прибегать и при восстановлении древних верований среднеазиатских народов. Наконец, сопоставительный анализ Авесты и древнеиндийской Риг-Веды, проведенный с учетом всего индоевропейского материала, позволил выделить древнейший пласт дозороастрийских религиозных верований ираноязычных народов. Разумеется, на огромной территории расселения иранских племен и народов, простиравшейся от Дуная до Яркенд-Дарьи и от Приуралья до Индийского океана, существовало большое разнообразие в религиозно-культурных представлениях, хотя многие верования были общими или очень близкими.

Центральные концепции зороастризма претерпели за время существования этой религии столь значительную эволюцию, зороастризм в разных странах был в такой степени несходным, что любое догматическое решение было бы неверным. Первым известным нам "догматиком" такого рода был Дарий, который обвинил саков в том, что они не почитают Ахура-Мазду. Но если бы сам Заратустра мог бы высказать свое мнение относительно того, является ли Дарий правоверным почитателем Ахура-Мазды, оно было бы отрицательным. Заратустра считал, что Ахура-Мазда - единственный бог, тогда как в надписях Дария, наряду с

⁵⁰ В.А. Я н в и ц . ИГН, I, стр.176.

Ахура-Маздой, упоминаются и другие боги. Ахура-Мазда в этих надписях лишь "величайший из (многих) богов", к тому же Дарий ни разу не упоминает в надписях имя пророка Заратустры⁵¹ и т.д.

Дарий при своем определении саков как "не почитающих Ахура-Мазду" исходил, естественно, из своего понимания этого божества и связанного с ним культа; позиция современного исследователя не может совпадать с точкой зрения пристрастного наблюдателя VI в. до н.э. Нам в этом отношении очень помогает вышеприведенное сообщение Геродота. Д.А.Раппопорт и К.Ф.Смирнов, как указывалось, сопоставили текст Геродота о божестве массагетов и тексты Авесты. В самом деле, в шестом Яште (6, I и 6, 4) имеется, в гимне солнцу, такое выражение:

"Сияющее солнце, бессмертное, богатое,
(Обладающее) быстрыми конями (aurvat, asraem) мы
почитаем".⁵²

⁵¹ Именно так трактуют вопрос об отношении Дария к зороастризму В.А. Л и в ш и ц (ИТН, I, стр.232-233); М.А. Д а н д а м а е в (Иран при первых Ахеменидах, стр.242-245) и еще в более резкой форме Г.Виденгрен - G. W i d e n g r e n . Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965 (Die Religionen der Menschheit, Bd. 14), S. 141 - 149. Противоположное мнение - I. G e r s h e v i t s h . Zoroaster's own contribution, pp. 16 - 18. Промежуточную позицию занимает Р.Цэнер - см. R.C. Z a e h n e r . The dawn and twilight of Zoroastrianism. New York, 1961, pp. 155-156.

⁵² Следует переводу Г.Бейли - см. H.W. B a i l l e y . Zoro-

Вообще древние иранцы,⁵³ судя по Авесте (Вид., 21,5; Ясна, 16,4; Яшт, 6,1 и 12,34), представляли себе движение солнца по небу в виде сверкающей повозки, в которую запряжены небесные кони. И в Риг-Веде сюжет белых небесных коней в связи с солнечным богом (Surya) разработан очень подробно.⁵⁴

Параллелизм между сведениями Авесты и сообщением Геродота можно рассматривать как результат отражения в тексте греческого историка информации о массагетских представлениях о солнце как "быстроконном" божестве. Возможно, впрочем, и другое объяснение. Слова Геродота "смысл жертвы этой таков, что быстрейшему из всех богов они посвящают

(продолж. прим. 52):

astrian problems in the ninth-century books. Oxford, 1943, p. 19. [См. также: The Zend-Avesta; pt. II. Transl. by J. Darmstadter; Oxford, 1883 (The sacred books of the East, vol. XXIII), pp. 85-86]. Г. Ломмель переводит: "Den König Sonne, dem unsterblichen, prächtigen, der schnelle Rosse hat, verehren wir" - Н. Л о м м е л. Die Yäst's des Avesta. Göttingen - Leipzig, 1927 (Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 15), S. 44.

⁵³ Обозначения "иранцы", "иранский" здесь и ниже употребляются в смысле принадлежности к иранской языковой семье.

⁵⁴ F. S p i e g e l. Iranische Altertumskunde, Bd. II. Leipzig, 1873, S. 67; W. G e i g e r, op. cit., S. 306-307. Подробно о солнечной колеснице в Риг-Веде см.: В. R. S h a r m a. On sapta- in the R̥gveda. "Bulletin of the Deccan College Research Institute", vol. 18, January, 1957. Poona, pp. 294-308; Н. L ü d e r s. Varuna, II. Varuna und das R̥ta. Göttingen, 1959, Ss. 688-691.

быстрейшее животное" (кстати, не повторенные Страбоном) можно рассматривать и как плод его собственного домысла, основанного на распространенном в греческом мире обряде принесения в жертву Гелиосу (солнцу) лошадей.⁵⁵

Могила с ритуальным конским захоронением обнаружена нами на Памире.⁵⁶ Корни этих жертвоприношений лежат в магии плодородия.⁵⁷ Жертвенное животное, посвящаясь солнцу, само должно было быть сопричастным солярному культу. Что это было именно так и в данном случае, свидетельствуют, в частности, сохранившиеся в источниках сведения о "небесных конях" Давани (Ферганы).⁵⁸

⁵⁵ Ср. J.G. Frazer. *The Golden Bough*. 3. ed., vol. I. London, 1922, pp. 315-316; Б.А. Литвинский. Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности. "Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов", т. III. М., 1963, стр. 35-36.

⁵⁶ Б.А. Литвинский. Раскопки могильников на Восточном Памире в 1958 г. Сб.: "Археологические работы в Таджикистане", вып. VI (1958 год). Сталинабад, 1961 (Тр. Ин-та истории им. А. Дониша, т. XXVII), стр. 40.

⁵⁷ С.П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 207.

⁵⁸ Интересные данные по этому вопросу собраны в работе A. Waley. *The heavenly horses of Ferghana. A new view*. "History today", vol. V. London, 1955, № 2. Автор склоняется к мысли, что эти лошади и в Фергане были связаны с каким-то священным ритуалом (op. cit., pp. 101-103). В своей последней работе Е.Г. Пуллейблэнк поддерживает и развивает эту мысль, см.: E.G. Pulleyblank. *Chinese and Indo-European*. J.R.A.S., 1966, pt. 1-2, pp. 31-35..

Комментатор Ш в н.э. приводит легенду, согласно которой в Давани, на вершине высокой горы, живет священный конь, поймать которого невозможно. Легенда о священном коне сообщается и в связи с областью Тухоло (Тохаристан).⁵⁹ Аналогичные верования, связанные с небесным конем, конем-драконом, были широко распространены в древней и средневековой Средней Азии; эпос и фольклор среднеазиатских народов донесли эти верования до современности (см. исследования А.Н.Бернштама, А.М.Беленицкого, И.С.Брагинского, С.Н.Толстова и др.).

Необходимо привлечь также лингвистические данные. В хотано-сакском языке "солнце" обычно называется *urtau-
sde* (сакское отражение древнеиранского *Ahura-Mazdāh*=). Сходные обозначения "солнца" отмечены и в некоторых современных припамирских языках: в ишкашимском - *reṣūzd, reṣūz*; в сангличи - *ōṭmōzd*; в йидга и мунджи - *oṣmōzd*.⁶⁰

Царица массагетов Томирис, по Геродоту (I, 212), говорит: "клянусь солнцем, владыкой массагетов". Отзвуки такого представления и ритуала до сих пор сохранились у

⁵⁹ E.G. P u l l e y b l a n k, op.cit., p.31.

⁶⁰ H.W. B a i l e y . Languages of the Saka, p.134;
H.W.B a i l e y . Indo-Scythian studies being Khotanese texts, vol.IV. Cambridge, 1961, p. 12;
В.А.Л и в ш и ц . Иранские языки народов Средней Азии. В кн.: "Народы Средней Азии и Казахстана", I. М., 1962, стр.153.

некоторых памирских народностей. М.С.Андреев пишет про иканинцев и ваханцев: "солнце называется великим, *بزرگ* Им клянутся, говоря в Иканиме *сарі ремузд*, в Вахане: *сарі* *Ір*. У таджикоязычных жителей Горона говорят *سر آفتاب*...

Клятва эта считается очень сильной, и народ верит, что нарушивший клятву или давший ее должно будет наказан солнцем."

Эта клятва "головой солнца", по мнению М.С.Андреева, указывает, возможно, на антропоморфное представление о светиле.⁶¹

Таким образом, саки северо-западной части Средней Азии (саки-тиграхауда, они же массагеты) поклонялись солнцу. В связанном с диалектами восточных среднеазиатских саков (саков-хаумаварга) хетано-сакском языке солнце называется именем Ахура-Мазды; это название сохранилось и в некоторых памирских языках, также генетически связанных с сакскими диалектами.

Объяснение тождеству Ахура-Мазды и "солнца", а также вышеприведенной клятве памирцев следует искать в дозороастрийских верованиях древних иранцев. Уже задолго до распространения учения Зороастра бытовавший у иранцев культ божеств

⁶¹ М.С. А н д р е е в и А.А. П о л о в ц о в . Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Иканин и Вахан. "Сборник Музея по антропологии и этнографии", IX, СПб., 1911 (отд. отт.), стр.35. На параллелизм клятвы памирцев и клятвы Томирис обратил внимание уже М.С.Андреев (ук.соч., прим.21 на стр.35).

(а х у р) имел тенденцию "к слиянию в монотеистический культ верховного Ахура с эпитетом "мудрый"- «Маздā»".⁶² Божество Ахура-Мазда, как полагают некоторые историки зороастризма, не было изобретено Заратуштрой, оно существовало и до проповеди пророка.⁶³ Древнейшие представления о связи Ахура-Мазды с солнцем (светом) прослеживаются в Авесте. В Ясна Ахура-Мазда многократно и вполне определенно ассоциируется со светом, про него говорится, что он "сотворен из света". В Ясна Семиглав солнце и свет дня описываются как зрительно воспринимаемая форма Ахура-Мазды, а в более поздних Ясна солнце называется его "глазом".⁶⁴ Солнце считалось ребенком Ормузда и матери этого божества, огонь также рассматривался как сын Ахура-Мазды и идентифицировался с его священным духом.⁶⁵

Но и в Риг-Веде бог Варуна приготавливает широкую тропу для солнца (Риг-Веда, I, 24, 8; 7, 87, I), причем солнце - "глаз" этого божества (Риг-Веда, I, 50, 6). Ряд исследователей, в частности, Р.Цэнер, делают отсюда вывод, что Варуна Риг-Веды и Ахура-Мазда ранних частей Авесты являются, соответственно, индийскими и иранскими дериватами

⁶² ИТН, I, стр.169.

⁶³ I. G e r s h e v i t s h . The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959, pp.47-58.

⁶⁴ W. G e i g e r , op.cit., S.306; R.G.Z a e h n e r , op.cit., pp.64,68:

⁶⁵ R.C.Z a e h n e r . Zurvan. A.Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955, pp.63,147,151,154,157,429,435; i d e m , The dawn..., pp.74-75.

одного и того же божества.⁶⁶ "Представляется вероятным, что первоначальный Ахура-Мазда должен был иметь солярные связи, но природа примитивных божеств так сложна, что было бы фактически неправильно сводить ее лишь к отождествлению с определенным явлением природы - дозораострийский Ахура был, несомненно, также связан и с концепцией истины или представлением о некоей "упорядоченности космоса", равно как и с водами, и со светом или с солнцем".⁶⁷

Материалы такого рода истолковываются лингвистами по-разному. Стен Конов полагал, что зороастризм стал распространяться среди саков лишь во II в. до н.э., когда они проникли в Сеистан. Говоря, в частности, о хотано-сакском *utwauve*, Конов отмечал, что этимологически это слово безусловно связано с авестийским Ахура-Мазда. Однако, по Стен Конову, сакское слово обозначает "солнце" и не связано с тем значением, которое Ахура-Мазда имел в зороастризме, а потому - для хотано-сакского - не может быть результатом

⁶⁶ A. A. Macdonell. *Vedic mythology*. Strassburg, 1897 (*Encyclopedia of Indo-Aryan research*, vol. III/1a), pp. 53, 93, 105, 108, 119, 160; R. C. Zaehner. *The dawn...*, p. 68 (сопоставление сведений о "солнечной сущности" Варуны и Ахура-Мазды было сделано уже и В. Гейгером - см.: W. Geiger, *op. cit.*, S. 306-307).

⁶⁷ R. C. Zaehner. *The dawn...*, p. 75.

зороастрийского влияния.⁶⁸ Неоднократно обращался к анализу верований носителей хотано-сакского языка Г.В.Бэйли. Он включает слово *urtauyde* в группу хотано-сакских терминов, являющихся реликтами иранских верований.⁶⁹ Бэйли отмечал, что древнеиранская традиция иногда переживает даже в тех случаях, когда иранцы принимали буддизм.⁷⁰

Й.Асмуссен, уделивший этой проблеме много внимания, исходит из того, что во времена Дария саки не были зороастрийцами. Позднее, в послеахеменидское время, после передвижения саков на юг и на запад, сакские племена (или часть их) стали зороастрийцами или находились в тесном контакте с зороастрийским населением. Отсюда появление зороастрийских терминов в сакской лексике. Он считает, что хотано-сакское *urtauyde* - "солнце" можно увязать с более древним значением "верховное божество", учитывая данные Авесты об Ахуре-Мазде.⁷¹

⁶⁸ S. K. o n o w A note on the Sakas and Zoroastrianism. В кн. "Oriental studies in honour C.E.Pavry". London, 1933, pp.220-222.

⁶⁹ H. W. B a i l e y . Indo-Scythian studies being Khotanese texts, vol.IV. Cambridge, 1961, p.12.

⁷⁰ H. W. B a i l e y . Zoroastrian problems..., p.52. См. также: R. N. F r y e . Kushans and other Iranians in Central Asia. В кн.: "Reşid Rahmeti Arat için". Ankara, 1966, pp.245-246.

⁷¹ J. A s m u s s e n , op.cit., pp.137-139.

В.И.Абаев полагает, что Ахемениды добивались "признания единого культа Аурамазды на всей территории и р а - н о я з ы ч н ы х провинций". Данные о распространении имени Ахура-Мазды в качестве обозначения для "солнца" он рассматривает в качестве свидетельства, что Ахеменидам удалось добиться признания Ахура-Мазды в качестве верховного божества.⁷²

Мы во многом не можем согласиться с трактовкой этого вопроса С.Коновым, Я.Асмуссеном и В.И.Абаевым. Выше уже говорилось о возможных интерпретациях сообщения Бехистунской надписи. Контакты между саками и зороастрийцами существовали, как вытекает из Гат, уже во времена Заратустры, а не только в послeahеменидское время. Вместе с тем было бы рискованным утверждать, что "солнечный бог" массагетов - это именно Ахура-Мазда. Не исключено, что это Митра или же иное, комплексное, божество, в котором слились черты, характерные для Ахура-Мазды и Митры. Правда, в Авесте Митра не является солнечным богом, он "свет рассвета". Но Митра тесно связан с солнцем, путешествует вместе с ним по небосклону. Позже Митра превращается в солярное божество.⁷³ Как пишет Г.Виденгрэн, иранский Митра "собственно говоря, отделяясь от солнца и вместе с тем постоянно с солнцем иден-

⁷² В.И. А б а е в . Пятый столбец..., стр. II6-II7.

⁷³ I. G e r s h e v i t c h . The Avestan hymn ..., p. 31-42; W. H i n z . Zarathustra. Stuttgart, 1961, S. 35.

тифицировался".⁷⁴ Связан с солнцем и Митра Риг-Веды.⁷⁵

Парное божество Митра-Ахура - эквивалент ведической пары Митра-Варуна - почиталось иранцами с древнейших времен; объединенное имя этого божества известно из античных авторов (Плутарх), оно запечатлено и в эпитафических памятниках. В греческой надписи I в. до н.э. из Коммагены сравниваются имена божеств: "Зевс Оромозд и Аполлон Митра - это Солнце".⁷⁶

Изображение бога Митры и имя этого божества встречаются на кушанских монетах.⁷⁷ Не менее важны свидетельства его внедрения в религию населения северо-западной Индии, где среднеазиатский (бактрийский, сакский, парфянский) культ солнечного Митры тесно переплетается с индийскими

⁷⁴ E. W i d e n g r e n . Synkretistische Religionen. В кн. "Handbuch der Orientalistik", II, 8, 2. Leiden - Köln, 1961, S. 45.

⁷⁵ P. T h i e m e . Mitra and Aryaman. "Transactions of the Connecticut Academy of arts and sciences", vol. 41. New Haven, 1958, p. 37, 69.

⁷⁶ A. U. W. J a c k s o n . Zoroastrian studies. The Iranian religion and various monographs. New-York, 1928, p. 172; I. G e r s h e v i t c h . The Avestan hymn..., pp. 4 f., 44 ff., 320; i d e m, Zoroaster's own contribution, pp. 35-36; надпись - F. C o m o n t . Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra, t. II. Bruxelles, 1896, p. 89-90. В этом же плане интересно среднеазиатское имя Mihrōhrmazd, см.: F. J u s t i . Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, S. 216.

⁷⁷ R. G ö b l . Die Münzprägung der Kušān von Vima Kadphī-

солнечными культами.⁷⁸

Согласно Калидасе, царь Пушьямитра (около 187-151 гг. до н.э.), основатель династии Сунга, восстановил практику церемоний ашвамедхи. Проведение этих церемоний со II в. до н.э. засвидетельствовано и в надписях. Уже упоминалось, что жертвоприношения лошадей отмечены еще в Риг-Веде (I, 162). Но, как считают исследователи, вполне вероятно, что импульсом к оживлению этого обычая послужили проникшие в Индию иранские верования, связанные с конем.⁷⁹

Проникновение, но с кем? Не могли ли в этом плане также сыграть свою роль сакские племена - и те, что были расположены рядом с границами Индии, и пришельцы?

Важно отметить, что на рубеже и в первые века н.э.

(продолж. прим. 77):

... von bis Bahrām IV. In: F. A l t e i m - R. S t i e h l. *Finanzgeschichte der Spätantike*. Frankfurt am Main, 1957, Ss. 189, 191, 193, 251 u. a.

⁷⁸ J. S c h e f t e l o w i t z . *Die Mithra-Religion der Indoscythen und ihre Beziehung zum Saura und Mithras-Kult*. AD, vol. XI, pt. IV. *Iugduni Batavorum*, 1933, Ss. 293-333; H. S t i e t e n g r o n . *Indische Sonnenpriester. Śamba und die Śakadvīpiya-Brāhmana*. Wiesbaden, 1966 (Schriftenreihe des Südasien-Institute der Universität Heidelberg, Bd. 3), Ss. 248-272.

⁷⁹ Н.К.С и н х а , А.Ч. Б а н е р д ж и . *История Индии*. Пер. с англ. М., 1954, стр. 73; В.Н. П у р и . *India in the time of Patanjali*. Bombay, 1957, pp. 31-33, 62-171; R. A. J a i r a z b h o y . *Foreign influence in Ancient India*. Bombay, 1963, pp. 148-150.

в Индии резко усиливается значение солярного культа.⁸⁰ И здесь, безусловно, главное не в парфянском влиянии, а, как указывалось выше, во влиянии пришедших с севера среднеазиатских народностей, прежде всего саков и пэчжей.

Храмы, посвященные солнцу, воздвигались не только в Индии; они, как сообщают письменные источники, существовали в разных частях Средней Азии, в том числе в Мерве⁸¹ и Фергане.⁸² Судя по имеющимся данным, в том числе и иконографическим, культ солнца в доарабское время пользовался широким распространением в Средней Азии.

В этом историко-культурном контексте нам становится значительно более ясным сообщение Геродота о религии массагетов. У них существовал культ верховного божества с ярко выраженной солярной окраской. Возможно, это был Ахура-Мазда или Митра, или, быть может, Митра-Ахура, причем у

80 R.A. Jaïrāz b h o u , op.cit., pp.151-154; V.V. M i r a e h i . Three ancient famous temples of the Sun. "Purāna", vol.VIII, N 1. Varanasi, 1966, p.50.
О солярном культе в Индии в до-кушанское и кушанское время, преимущественно на основании анализа памятников искусства, см.: J.M.R o s e n f i e l d . The dynastic arts of the Kushans. Berkeley and Los Angeles, 1967, pp. 191-197.

81 V. M i n o r s k y . Vīs u Rāmīn. A Parthian romance. В кн.: V Minorsky. Iranica. Twenty articles, 1964 (Publications of the University of Tehran, vol.775), p.185.

82 А.М.Б е л е н и ц к и й . Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пянджикентских храмов. В кн.: "Живопись древнего Пянджикента". М., 1954, стр.65.

разных сакских племен могли выступать на передний план разные ипостаси этого божества.⁸³ С почитанием этого божества были непосредственно связаны культ огня в самых различных его проявлениях⁸⁴ и культ коня. С распространением учения Заратустры часть сакских племен восприняла его учение. В хотано-сакском (и тумшукско-сакском) пережиточно сохранилась целая группа терминов, восходящих к обозначениям авестийских религиозных понятий.⁸⁵

В.В.Хеннинг, анализируя данные согдийских текстов (в том числе и мугских документов), писал о "воздействии учения Зороастра на местное язычество Согдианы".⁸⁶

⁸³Весьма любопытна и гипотеза И.Шефтоловица о том, что саки, принявшие в ахеменидское время зороастризм, стали почитать Ахура-Мазду как верховное божество, но в образе известного им уже ранее Митры. В результате произошло слияние представлений об этих божествах, см. J. S c h e f t o l w i t z, op.cit., в.295-297.

⁸⁴С культом огня были связаны комплексы бронзовых предметов, особенно курьальницы, принадлежавшие сакам Семиречья (о них - А.Н. Б е р н ш т а м . Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. М.-Л., 1952, стр.40-50, там же литература вопроса). Культ огня отразился в погребальном ритуале приаральских саков (С.П. Толстов. По древним руслуам Окса и Яксарта. М., 1962, стр. 201, 203). Примеры можно было бы значительно умножить.

⁸⁵Н.В. В а i l e y . Indo-Scythian studies..., p.12; J.Р. А в ш и в а в е н , op.cit., p.138-139.

⁸⁶W.B. H e n n i n g . A Sogdian god. BSOAS, vol.XXVIII, pt.2, 1965, p.250.

Это чрезвычайно удачное определение может быть распространено и на религию сакских племен, с той, однако, оговоркой, что учение Заратустры оказало серьезное воздействие лишь на часть этих племен, прежде всего на те, которые находимся в тесном контакте с оседло-земледельческими областями Бактрии, Маргианы, Хорезма и Согдианы. Среди этих племен были и среднесырдарьинские "саки, которые за Согдом".

Что касается савроматов, то культурные связи и взаимодействие с Хорезмом могли привести к тому, что религия Авесты оказала определенное воздействие на их верования, по-видимому, близкородственные доэроастрийским верованиям народов Средней Азии.

В свою очередь кангйцы, по-видимому, восприняли верования сакских племен средней Сыр-Дарьи. Кангйцы были непосредственно связаны с зороастрийскими областями; возможно, что часть входивших в состав Кангья племен исповедывала ту же религию, что и согдийцы. Об этом может свидетельствовать, в частности, распространение (вместе с переселенцами из Согда?) и оссуарного погребального обряда.

Ш. ФАРН В АВЕСТЕ И ПОЗДНИХ ЗОРОАСТРИЙСКИХ СОЧИНЕНИЯХ

Обращает внимание, что изображения барана очень часто (или в подавляющем числе случаев) встречаются именно на ручках сосудов, тогда как в сарматском искусстве образ барана занимает довольно скромное место. Это заставляет продолжить поиск с тем, чтобы попытаться найти более конкретное объяснение этому явлению. А priori можно предположить, что верования, овеявшие предельно представленные зооморфными ручками, должны были отложиться в тех источниках, которые донесли до нас сведения о религии древних иранцев: Авесте, позднейших зороастрийских сочинениях, иранском эпосе, иранском языковом материале, фольклора и этнографии, а также исторических хрониках и древней иконографии. Изучение всех этих материалов показывает, что зооморфные ручки не могут рассматриваться вне проблемы символики, связанной с древнеиранским х в а р н о м (фарном).

Эта проблема давно служит предметом исследования иранистов, как в чисто лингвистическом, так и, что более для нас существенно, в семантическом плане. Почти двести лет назад, в 1771 г., первый исследователь Авесты Анкертиль де Перрон переводил слово х^varənah как "слава (величие)" и "сияние (слеск)". Семантика этого слова служила предметом обсуждения в трудах многих выдающихся иранистов XIX в.; отдельные замечания или целые экскурсы по этому

вопросу можно найти у крупнейших специалистов в этой области, писавших с начала XX в. и вплоть до наших дней, в частности, у Х.Бартоломе, К.Гельднера, Х.Рейхельта, Г.Ломмеля, Х.С.Нюберга, Е.Бенвениста, Э.Херцфельда, В.Б.Хеннинга, В.И.Абаева, К.В.Тревер и многих других, однако никто так детально и глубоко не осветил эту тему в целом, как Г.В.Бейли, посвятившей ей две главы своей книги "Зороастрийские проблемы в сочинениях девятого века".¹

Не менее существенны для нашей темы и исследования южнорусской скифо-сарматской ономастики, проведенные М.Фасмером² и, особенно, В.И.Абаевым,³ и изучение последним значения ф а р н а в осетинской (и аланской) религиозной жизни.

Древнеиранское *hvarnah- появляется уже в конце III в. до н.э. в ассирийских письменных источниках, отразивших его в формах pa-ār-ni и paḥ-na (в составе имен собственных).⁴ В Авесте оно встречается в форме x^varənō (xvarənah); в ахеменидских надписях и в эламских таб-

¹ H.W. Bailey. Zoroastrian problems..., pp.1-77.

² M. F a s m e r . Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland, 1923.

³ В.И.Абаев. Осетинский язык и фольклор, I. М.-Д., 1949, стр.163-164.

⁴ H.S. Nyberg, op.cit., S.334,342; H.W. Bailey. Zoroastrian problems..., p.1-2.

личках из Персеполя - f a g n a h. Форма с начальным f- отражает, как принято считать, мидийское произношение этого слова,⁵ широко распространенное во всем иранском мире (лишь в персидском наряду с faga сохранилось продолжение авестийской формы x^vagh).

Этимология древнеиранского *hvatnah- до сих пор не может считаться твердо установленной. Бэйли видит в этом слове отражение *hu-agnah, где -nah - суффикс, подчеркивающий "свойство". Традиционную этимологию, связывающую это слово с "солнцем", он отвергает.⁶ Однако эти этимологические выкладки Г.В.Бэйли не являются общепринятыми. Так, Душен-Гийемин считает, что необходимо вернуться к старой этимологии, которая связывает это слово с hvac, "солнце", санскритское svac-. По мнению этого исследова-

⁵ Это предположение было выдвинуто В.Гейгером и доказано В.Лентцем, см. В.И.Абаев. Осетинский язык и фольклор, I, стр.83; J. N a g m a t t a. Studies in the language..., pp.278-279 (здесь же указания на соответствующие работы).

⁶ H.W. B a i l e y. Zoroastrian problems..., pp.69-70; idem, Iranian a g y a - and d a h a -. "Transactions of the Philological Society", 1959. London, 1960, p.79. Обоснование индо-иранского прототипа см.: H.W. B a i l e y. Armeno-Indo-iranica. "Transactions of the Philological Society", 1956, p.101, n.4.

теля, *hvarnah* — эманация солнца, божественного огня.⁷

X^varənah в Авесте — это подтверждается многими текстами, но особенно отчетливо видно по Яшту I7,6 — это "хорошая вещь"; *x^varənah* человека состоит во владении им в течение жизни хорошим имуществом. В зороастрийском сочинении IX в. *Dātastān i dēnīk* многие "невидимые существа" (т.е. существа потустороннего мира) владеют хорошим фарном и могут жаловать его людям. В авестийском Михр-Яште (Яшт X, IO8), в Ясна 60,2 и 60,4 *x^varənah* сочетается и ассоциируется со словом "богатство", причем эти вещи и богатства обычно связываются с домом зороастрийца. Очень четко эта связь выступает в позднем зороастрийском тексте (*Rivāyat*), где говорится: "В одном месте утверждается, что когда хозяин или хозяйка дома умрут внутри дома, они не должны выноситься через дверь, так как фарн дома уйдет вместе с ними".⁸

⁷ J. D u s h e v n e - G u i l l e m i n . Fire in Iran and in Greece. "East and West" N.S., vol.13, N 2-3. Rome, 1962, pp.203-204; i d e m , Le Xvarənah. "Annali dell' Istituto Orientale di Napoli", V, 1963, pp. 19-31. См. также W. L e n t z . Yima and Khvarənah in the Avestan Gathas. "A Locust's Leg. Studies in honour of S.H. Taqizadeh". London, 1962, pp.131-134.

⁸ Исходным является указание Видевдата (УШ, 4-IO), что при выносе покойника после временного пребывания его в помещении делается пролом в стене. См. К.А.И н о с т р а н - ц е в . О древне-иранских погребальных обычаях и постройках, ММНП, нов.сер., XX, № 3, СПб., 1909, стр.100; Н.В. В а i l e y . Zoroastrian problems..., pp.9, 11, 12; i d e m , Iranian a g y a - and d a h a -, p.79.

Из контекста ясно, что этот $x^v arəhāh ī xānāk$ пехлевийского текста—несомненный двойник римских лар, русского домового и т.д., т.е. хранитель счастья и благоденствия дома, домашнего очага, подающий и охраняющий богатства и собственность домовладения.

Свой фарн есть не только у каждого человека, но и у каждого дома, селения, области и страны, как и у народа в целом.⁹

Под "хорошими вещами" и "богатствами", которыми владеет человек, подразумевались не только дом, жена, дети, скот и т.д., но и здоровье. Это вытекает из Ясна 60,4 и из Яшта 15,56, где ассоциация $x^v arəhāh$ со "здоровьем" бесспорна. В позднем зороастрийском тексте $Nāmak-nirēsišnīh$, 41 (сочинение по искусству писать письма) вежливое обращение содержит формулу — пожелания богатств и фарна для поддержания хорошего здоровья.¹⁰

Но этим не ограничивается круг значений фарна. В Авесте $x^v arəhāh$, как это явствует из ряда пассажей, связан и с водой, в том числе с текущей водой, реками; он

⁹ H.W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, pp.9,11,12.

¹⁰ H.W. Bailey, *op. cit.*, pp. 10-11, 13.

В Авесте и в зороастрийско-пехлевийских текстах известны термины $dušhvarehāh$ и $dušhvarehāh$ (где $duš-$ "плохой"), которые имеют значение "несчастный", см. H.W. Bailey. *Iranian argu- and dahā-*, p.80.

скрывается в глубине вод (Яшт, I9,5I-64). Судя по Денкарту, соляце - даритель фарна.¹¹

Г.В.Бэйли полагает, что во всех этих отрывках выступает "земное", не-мистическое значение этого термина, причем оно является первичным.¹² Как подчеркнул И.С.Брагинский, культ фарна вырос из "...натуралистических, материалистических представлений о счастье и благе обитателей скотоводов и земледельцев" и лишь позже, под влиянием хрещеской интерпретации, трансформировался в божественное сияние и в божественный нимб царей, приобретя абстрактно-теологическое звучание.¹³ Другие исследователи, напротив, считают, что фарн с самого начала имел мифическую окраску.¹⁴

Таким образом, даже в определении начального этапа развития представлений о фарне мнения исследователей коренным образом расходятся. Имеются также различные концепции дальнейшей эволюции фарна в зороастризме.

¹¹ The Zend-Avesta, op.cit., pp.298-302; Н. Л о ш м е л , op.cit., S.181-182; Н.В. В а и л е у . Zoroastrian problems..., pp.16-19.

¹² Н.В. В а и л е у , op. cit., pp. 16-19. См. также Р.С. З а е х н е р . Zurvan, p.371; i d e m , The dawn, pp.150-153.

¹³ И.С.Б р а г и н с к и й . Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956, стр.196-197. См.также Р.Н. Ф р у е . The heritage of Persia. Cleveland and New York, 1963, p.40.

¹⁴ G. W i d e n g r e n , op.cit., S.58-59.

Уже в Яште 10.105 х^уагэнаһ выступает не как материальное "богатство", "собственность", но как более абстрактное понятие - "счастье", "судьба". Из Авесты мы узнаем о х^уагэнаһ 1) ариев; 2) кави-владельцев и одновременно жрецов древнеиранского религиозного эпоса; 3) Зороастра.

В среднеперсидских зороастрийских книгах фарн часто характеризуется как "непобедимый". В Авесте он выступает как неизменный спутник победы. Нварнаһвант - "обладатель фарна", "обладатель счастья", "счастливой судьбы" - один из эпитетов удачливого и могущественного правителя. В Михр-Яште (127) говорится: "Перед Митрой летит пылающий огонь, который является могущественным фарном кавиев".¹⁵

В качестве прямой параллели можно указать на то, что "в эллинистическом и римском мире одной из разновидностей культа правителя был культ его «судьбы, счастья» (δαίμων, fortuna, genius). В ахеменидский период в связи с одним из царей IV в. упоминается τυχη, здесь это выражение, очевидно, равнозначно х в а р е н о ..."¹⁶

Помимо культа Τύχη и представления о Δαίμων как о чем-то, сопровождающем человека в течение всей его жизни и определяющем его судьбу, существовало также пред-

¹⁵ Н.В. В а и л е у . Zoroastrian problems..., pp.20-22, 26-28; Л. Г е р с х е в и т с х , op.cit., pp. 137, 278-9.

¹⁶ Г.Х. С а р к и с я н . Обожествление и культ царей и царских предков в древней Армении. ВДИ, 1966, № 2, стр.21.

ставление о Агафос Даймоне (*ἄγαθος δαίμων*) - божестве культа дома (иногда выступавшем в облике змеи). Эти три божества были тесно связаны между собой.¹⁷ В иранско-среднеазиатском же фарне персонифицировались все эти три божества, точнее их функции, но на разных этапах и у разных народов на первый план выступало то или другое представление, та или иная функция.

В поздних зороастрийских сочинениях содержится много других данных о фарне, но в данной связи следует отметить лишь, что фарн здесь часто выступает как неразрывная часть человека (или мифического персонажа), неотделимая от него, предопределенная ему судьба.¹⁸

Авеста содержит сведения и о том, каким представлялся "кавийский фарн". В Яште I9,32 сообщается, что Йима защищал от девов свои богатства с помощью фарна и в результате в его царстве установилось полное благоденствие. Но впоследствии фарн покинул его, причем в видимой форме, в образе птицы *vāgəŋna* - это слово обозначает "хищную птицу". Текст гласит:

I7 М.Р. Н и л в о н . *Geschichte der griechischen Religion*, Bd.II. München, 1950, S.190-207.

I8 М. М о л é . *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. La problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. Paris, 1963, pp.434-468; Н.В. В а и л е у . *Zoroastrian problems...*, pp.32-39,51.

"А когда он (=Йима) ту лживую речь
Возлюбил,
То на глазах у всех от него х^vагənah
В облике птицы отлетел.
Не видя любимого х^vагənah,
Зашатался безрадостный Йима;
Оказавшись во власти врага,
Рухнул на землю.
Когда первый раз отвернулся
х^vагənah от светлого Йимы,
Отлетел х^vагənah от Йимы
В облике птицы vāgəγna".

(Пер.Е.Э.Бертельса)¹⁹

В позднем тексте - пехлевийском "Ривайате" - также говорится, что после этого счастливая судьба и верховная власть Йимы исчезли. В этой связи следует также упомянуть и о другом сообщении Авесты - в Яште I4,36 описывается амулет из птичьих перьев и говорится: "Первое, он приносит почтение. Первое, он дает х^vагənah" (мн.число, Бэйли

¹⁹ Е.Э. Бертельс. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, стр.57; The Zend-Avesta, op. cit., pp.293-294; Н. Л о м м е л , op.cit., S.179; Н.В. В а и л е у . Zoroastrian problems..., pp.13, 23-24.

переводит: "хорошие, вещи").²⁰

В поздних зороастрийских сочинениях зафиксированы и другие представления о видимом образе фарна. Существуют три варианта. Согласно предположительной конъектуре Г.В. Бэйли, в одном случае фартн выступает в образе газели. В другом фартн это нечто, имеющее вид огня или тесно связанное с огнем, распространяющее свет. Наконец, в известном зороастрийско-пехлевийском сочинении *Kārnāmak ī Artaxšahr ī Pārakān* рассказывается знаменитая история о побеге Ардашира от Ардавана с любимой наложницей последнего. Ардаван преследует беглецов, те стремительно убегают. Дальнейшие события разворачивались следующим образом: "Ардаван... спросил у жителей селения: «Куда отправились те два всадника (т.е. Ардашир и служанка Ардавана)?». Люди ответили: «В полдень, подобно страшному ветру, они (здесь) промчались и с ними рядом бежал баран». И он спросил (об этом) у дастура. Дастур ответил: «Это фартн царствования, как бы он не достался Ардаширу. Необходимо нам поторапливаться - быть может, пока фартн не достиг Ардаши-

²⁰ H. W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, pp. 10, 23-24. Ср. H. Lommel, *op. cit.*, S. 139.

Встречающееся в нашей литературе утверждение, что в Яште 19,68 фартн выступает в облике коня, верблюда и мужа (воина) основывается на неточном переводе этого Яшта у Е.Э.Бертельса (История..., стр.61; правильный перевод - H. Lommel, *op. cit.*, S. 183, также *Zend-Avesta*, *op. cit.*, pp. 302-303).

ра, мы сумеем его догнать». Ардаван гнался изо всех сил - за следующий день они проехали 70 фарсангов. Навстречу им попался караван. Ардаван спросил у людей каравана: «Где вам повстречались два всадника? » Они ответили: « Между вами и ними расстояние в 21 фарсанг. Так нам показалось, что на коне у одного из тех двух всадников находится огромный баран ». Ардаван спросил у дастура: « Что означает баран, сидящий с ним на коне? » Дастур ответил: « Да будешь ты благословенным, (но) Ардаширу достался кеянидский фарн . Теперь его никоим образом не удастся захватить. Не мучай себя и людей понапрасну, не мучай коней » (перевод В.А.Лившица).²¹

Этот эпизод (с небольшими изменениями) был изложен и Фирдуси, включившим его в свой "Шах-Наме".²²

В авестийских текстах фарн не появляется в образе барана. Как известно, Яшт 19 ("Замьяд-яшт") в значительной мере посвящен восхвалению фарна. Но среди ипостасей фарна,

²¹ Ср. А.Я. Борисов, В.Г. Луконин. Сасанидские геммы. Л., 1963, стр.36-37.

²² Изложение и анализ этого эпизода - см. Н.В. Вайлеу. *Iranian a g u a - and d a h a -*, pp.79-80; Е.Э. Бертельс. *История...*, стр.215. О значениях слова "фарн" в "Шах-Наме" см. Р. Вольф. *Glossar zu Firdousis Schâhnâme*. Berlin, 1935, S.338. О представлениях, связанных с царским фарном на средневековом Среднем Востоке, см. J.P. Ашмивен. *OIZ*, 62. Jg., 1967, N 5-6, S.286.

на с "фарном" проникли во фригий,²⁵ Понт,²⁶ Ликию,²⁷, фригий,²⁸ с выходцами из Ирана и подвластных ему стран, а также из Северного Причерноморья в разные местности Греции.²⁹

25 W. R u g e . Pharnakion. RE, XXXVIII. Hlbd. Stuttgart, 1938, Sp. 1853.

26 E. D i e h l . Pharnakes, I, 2. RE, XXXVIII. Hlbd. Stuttgart, 1938, Sp. 1849-1852.

27 P. S c h o e h . Pharnouches. RE, XXXVIII. Hlbd. Stuttgart, 1938, Sp. 1856 (ликийцем был фарнух - известный переводчик Александра Македонского в Средней Азии).

28 В. ф. М и л л е р . Эпиграфические следы иранства на юге России. ЖМНП, 1886, октябрь, стр. 279.

29 L. Z g u s t a . Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955, S. 159.

IV. ФАРН В ИМЕНАХ САРМАТОВ И ОСЕТИН

Для нашей темы особое значение имеет ономастика Северного Причерноморья. В.Ф.Миллер, а затем М.Фасмер, В.И.Абаев и Л.Згуста выявили наличие слова *farān* в полутора десятках имен, зафиксированных в греческих надписях Северного Причерноморья.¹ Имена эти встречаются в виде отдельного слова, без суффикса (в составных словах - именах), с суффиксами -ак, -ог, а в Армазской обелижке - с суффиксом -ог. Известно имя *Χοφάρης* (вариант *Κοφάρης*) др.-иран. *hu-farān-* "носитель хорошего фарна"; существовали также "носитель лунного фарна", "носитель отцовского фарна", "носитель фарна племени сайев" и даже "носитель арийского фарна".²

Наиболее раннее - Самтафарн. Сам - имя племен, живших в окрестностях Ольвии в III в. до н.э.; по мнению В.В.Ла-

¹ В.Ф. М и л л е р . Эпиграфические следы иранства на юге России. ИМНП, 1886, октябрь, стр.248,257-260; о н к е . Осетинские этюды, ч.III. М., 1887, стр.81; М.У а л м е г . Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven.I. Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923, S.55; В.И. А б а е в . Осетинский язык и фольклор, I. М.-Л., 1949, стр.196; Л. З г у с т а . Die Personennamen..., S.157-161.

² В.И. А б а е в . Осетинский язык и фольклор, I, стр.164.

тышева, оно было скифским или сарматским;³ сейчас склоняются к тому, что оно было именно скифским.⁴

Как явствует из декрета в честь Протогена, во главе этого племени стоял Сантаферн (*Σανταφάρνης*).⁵ Сам декрет на основании исторического и эпиграфического анализа В.А.Латышев датировал III в. до н.э.⁶ Более детальное эпиграфическое исследование Т.Н.Книпович привело к заключению, что этот декрет следует отнести к последним десятилетиям III или первым десятилетиям II в. до н.э.⁷

³ В.В. Л а т ы ш е в . Исследования об истории и государственном строе города Ольвии. СПб., 1887, стр.17. См. также стр.35-36, 87, 89-91.

⁴ Б.Н. Г р а к о в и А.И. М е л ь к о в а . Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Европейской части СССР в скифское время. /В сб.:/ "Вопросы скифо-сарматской археологии". М., 1954, стр.41.

⁵ Разбор этого документа - см. В.В.Л а т ы ш е в . Исследования..., 1887, стр.92-101. Текст декрета - В.Л а т у ш е в е в . *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae*, I. Petropoli, 1916, pp. 43-56.

⁶ В.В. Л а т ы ш е в . Исследования..., стр.66-86.

⁷ Т.Н. К н и п о в и ч . Греческое лапидарное письмо в памятниках Ольвии. В сб.: "Нумизматика и эпиграфика", У1. М., 1966, стр.24-26; о н а ж е . К вопросу о датировке ольвийского декрета в честь Протогена. ВДИ, 1966, № 2, стр.142-149.

Не исключено, что в верованиях скифов фарн занимал значительное место. Геродот (IY, 5-6) сообщает легенду о происхождении скифов от трех братьев - сыновей Таргитая. Упавшие с неба золотые предметы при приближении двух старших братьев воспламенились, и братья не могли их взять. Младшему брату это удалось, так как золото потухло, и он отнес предметы к себе домой. Поэтому, пишет Геродот, старшие братья согласились уступить все царство младшему. "Горящее золото" в рассказе Геродота, как не без основания подметил Г. Ломмель,⁸ может быть сиянием фарна и овладение им ведет за собой получение царской власти.

В последующие столетия имена с "фарном" встречаются довольно часто. Мы составили таблицу по материалам "Корпуса боспорских надписей". По местностям интересующие нас имена в этих надписях распределяются следующим образом:

Горгиппия	- 78
Пантикапей	- 36
Танаис	- 25
Западное Прикубанье	- 12
Фанагория	- 2
Мирмекий	- 1
Феодосия	- 2
Нимфей	- 1
Район Тебачикского озера	- 1

⁸ Н. Ломмель, *op. cit.*, S. 170-171.

При всей условности этих подсчетов (число упоминаемых имен зависит, в частности, от наличия надписей и их характера) общая тенденция ясна: резкое увеличение количества имен с "фарном" во II-III вв. н.э., причем особенно много их в Горгиинии, а также в Пантиканее и Танансе.

Для полноты картины отметим также, что в Ольвии имен такого рода очень немного - судя по В.В.Латышеву⁹ всего пять,¹⁰ очень мало их и в Херсонесе.¹¹ Можно также указать на надпись 181 г. н.э. из Тирмы, где фигурирует Пидан, сын Питфарнака.¹² Судя по сводке Г.Михайлова,¹³ имя Фарнак есть в надписи II в. н.э. из Одесса (совр. Варна).

Среди носителей этих имен были как рядовые граждане, так и представители привелигированных слоев общества. Как известно, в 63-47 гг. до н.э. правил Боспорским царством "царь царей, великий Фарнак" - сын Митридата Евпаторского.

⁹ В. Л а т ы ш е в . *Inscriptiones...*, I, 1916.

¹⁰ Хотя уже В.Ф.Миллер (*Эпиграфические следы...*, 1886, стр. 266-267) насчитал среди имен в ольвийских надписях свыше 100 "варварских", причем около половины из них, по его заключению, могли объясняться из иранских языков.

¹¹ См. В. Л а т ы ш е в . *Inscriptiones...*, I, 1916, № 358, р. 317-319.

¹² В. Л а т ы ш е в . *Inscriptiones...*, I, р. 8.

¹³ Г. М и х а й л о в . *Гръцките надписи намерени в България, т. I. Надписи от Черноморското крайбрежие*. София, 1956.

ра.^{I4} Прадедом боспорского царя Фарнака был понтийский царь Фарнак I (190/189 - 170/169), который был тесно связан с городами Северного Причерноморья.^{I5}

Понтийское божество Мен носило эпитет, связанный с фарном. Страбон (XII, 3,31) называет его Μῆν Φαρνάκου и пишет, что в святилище этого божества цари "приносили так называемую царскую клятву: "Клянусь счастьем царя и Менем Фарнака".^{I6} Имена с "фарном" были распространены также в понтийской ономастике и топонимике.^{I7} Можно предположить, что воцарение на Боспоре Митридата Евпатора и его сына Фарнака стимулировало распространение среди боспорской знати имен такого рода.

^{I4} E. Diehl. Pharnakes, 2. RE, XXXVIII. Hlbd., Stuttgart, 1938, Sp. 1851-1852; В.В. Латышев. ПОНТИКА. СПб., 1909, стр.94-99, III; В.Ф. Гамдукевич. Боспорское царство. М.-Л., 1948, стр.310-313.

^{I5} E. Diehl. Pharnaces, I. RE, XXXVIII. Hlbd., Stuttgart, 1938, Sp. 1849-1850; К.М. Колобова. Фарнак I Понтийский. ВДИ, 1949, № 3, стр.27-35.

^{I6} См. Н. Орреганн. Pharnak. RE XXXVIII, Hlbd. Stuttgart, 1938, Sp. 1853 - 1855; ср. также A. Guttschmid. Kleine Schriften, Bd. III. Leipzig, 1892, S. 496-497.

^{I7} А. Неггманн. Pharnakeia. RE, XXXVIII, Hlbd. Stuttgart, 1938, Sp. 1848; М.И. Максимова. Античные города юго-восточного Причерноморья. М.-Л., 1956, стр.191-197, 240-242, 346, 351, 395; L. Zgusta. Die Personennamen..., S. 159.

В надписи IIО г.н.э. из Горгиппии Фарнакион, сын Пофа, назван "наместником Горгиппии".¹⁸ Судя под надписи 70-х гг. III в. из Пантикалея одним из представителей знати был "жрец Юлий Хофарн, сын Арродисия, бывший лохаг".¹⁹ В надписи III в. из Танаиса сообщается о бывшем архонте Хофарне, сыне Сандарзия.²⁰ В Ольвии некий Манфарн был стратегом²¹ и т.д. Имена с "фарном" начиная с I в. до н.э. иногда передзвались от отца к сыну. Примером этого может быть надпись конца I в.н.э. из Пантикалея. Она гласит: $\Phi\alpha\rho\nu\acute{\alpha}\kappa\upsilon$
 $\Phi\alpha\rho\nu\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon \chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ ("Фарнак, сын Фарнака, прощай").²² Мы встречаемся также с "Фарнаком, сыном Фарнакиона", "Хофарном, сыном Хофарна" и т.д.

Были и семьи, где один брат носил греческое, другой - сарматское имя. Так, у некоего Апатурия старшего сына звали фарнаком, младшего - Апиллонидом.²³ Известны случаи, когда в имени одного лица совмещались элементы различного происхождения - таково, например, имя Юлий Элитта Фарнак.²⁴

¹⁸ Корпус боспорских надписей. М.-Л., 1965, № III5.

¹⁹ Корпус боспорских надписей, № 36.

²⁰ Корпус боспорских надписей, № I25I.

²¹ В. Л а т у с е в. *Inscriptiones...*, I, 1916, № 148, p. 171.

²² Корпус боспорских надписей, № 293. См. также надпись из Херсонеса - В. Л а т у с е в. *Inscriptiones...*, I, 1916, № 358, p. 317-318.

²³ Корпус боспорских надписей, № 652.

²⁴ Корпус боспорских надписей, № 434, 64I.

Итак, в городах Северного Причерноморья обитало множество фарнаков и Фарнакионов (производное от Фарнака), имелись также Хофарны ("носители хорошего фарна"), фарношадры (от др.-гр. *φαρνακ-χάδρα* - "чья доблесть полна фарна"), Питофарнаки ("носители отцовского фарна")²⁵ и, наконец, просто фарны.

Для полуразрушенного имени на одной из пантикапейских надписей Латышев предложил восстановление [^{Ἄρτα?} *φέρ[υ]ης* ²⁶. Если принять это восстановление (или ^{Ἄρτα φέρυης}), то в скифском языке существовало имя, состоящее из комбинации двух религиозных понятий - *arta-* и *faru*.²⁷

Имена с "фарном" имеют бесспорные иранские этимологии. Однако в оценке происхождения этих имен и причин их большой популярности в ономастике городов Северного Причерноморья единого мнения не существует.

Уже в 1866 г. Мюлленхоф высказал мнение, что личные имена из причерноморских надписей, включающие "фарн", долж-

²⁵ М. В а ш м е г . Untersuchungen..., S. 48, 55;
В.И. А б а е в . Осетинский язык и фольклор, I, стр.164,
177, 189.

²⁶ Корпус боспорских надписей, стр.446, № 785.

²⁷ См. об этом имени В.И. А б а е в . Осетинский язык и фольклор, I, стр.70-72, 155-156.

ны быть сарматскими.²⁸ Говоря о "варварских" именах в надписях городов Причерноморья, М.Фасмер включил *Φαρνάκης* в ту группу имен, которые, по его мнению, должны рассматриваться не как сарматские, а как персидские.²⁹ Уже ранее на такую возможность указывал В.Ф.Миллер, считавший, что имена древнеперсидского типа могли перейти, под влиянием Понтийского царства, с южного берега Понта на северный, а также проникать другими путями.³⁰

Л.Згуста полагает, что распространение имен с "фарном" в Северном Причерноморье обязано персидскому культурному влиянию; причем на первом этапе имена распространяются в скифо-сарматском языке, на втором - в северо-причерноморских городах.³¹

²⁸ M ü l l e n h o f f . Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten. "Monatsberichte d. k. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin". (1866). Berlin, 1867, S.561.

²⁹ M. V a s m e r . Skythen. Sprache. "Reallexicon der Vorgeschichte", hrsgb. M. Ebert. Bd. XII. Berlin, 1928, S.242. О персидских именах с "фарном" - см. В.Ф. М и л л е р . Эпиграфические следы..., стр.248.

³⁰ В.Ф. М и л л е р . Эпиграфические следы..., стр.276-278.

³¹ L. Z g u s t a . Die Personennamen..., S. 160, 161, 190.

В.И.Абаев в своих работах, напротив, не считает **фарна** заимствованным в скифо-сарматский, он полагает, что это слово - общеиранское.³² Важно также учесть мнение Э.Бенвениста. Он не отрицает возможности заимствования этого слова в осетинский, но оно, по мнению этого исследователя, "...включается в основной словарный фонд и датируется, может быть, со времен "скифского единства". Это же, собственно, вопрос не только осетинского языка: существование **Farnakas**, **Farnaksartos** в греческой ономастике Черного моря только показывает, что эти имена были там широко распространены, как и в Иране".³³

Хронологические соображения и весь исторический фон свидетельствуют в пользу гипотезы В.И.Абаева и Э.Бенвениста. Разумеется, влияние Понтийского царства в данном случае могло иметь место. Но бесспорным остается тот факт, что первое появление имен с "фарном" связано с царем приольвийского племени сзев в конце III - нач. II в. до н.э., для которого трудно, при всем желании, предположить персидское влияние. Вместе с тем характерно, что массовое распростра-

³² См., например, В.И. А б а е в . Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М.-Л., 1958, стр. 421-422.

³³ Э. Б е н в е н и с т . Очерки по осетинскому языку. М., 1965, стр. 136. По мнению И.м.Дьяконова, понятие "фарна" пошло к скифам от мидян во время пребывания их в Индии - И.м. Д љ я к о н о в . История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э. М.-Л., 1956, стр. 374.

нение имен с "фарном" в северо-причерноморских надписях падает на II - нач. III вв., на которые приходится 2/3 всех имен такого рода. Следовательно, широкое проникновение таких имен в ономастику городов Северного Причерноморья происходит не во времена Митридата Евпатора или его флижийских наследников, как следовало бы ожидать в случае, если бы они действительно были связаны с персидским или понтийским влиянием, а значительно позже - во II - нач. III вв. н.э. Объяснение следует искать в общей исторической ситуации. Как указывает В.Ф.Гайдукевич, связи городов Боспорского царства с варварской средой особенно усилились к концу I в. н.э.³⁴ это положение относится и к Херсонесу³⁵ и к Ольвии.³⁶

Исследователи считают, что в первые века н.э. происходит интенсивная инфильтрация сарматов в города и поселения Боспорского царства, приток идет, преимущественно, со стороны Прикубанья. "Попадая сюда, сарматы ассимилировались боспорским населением, подвергались в какой-то мере эллинизации, особенно в городах, где они уже становились "боспорянами". Хотя, вливаясь в состав боспорского населения, сар-

³⁴ В.Ф. Г а й д у к е в и ч . Боспорское царство, стр. 324-325.

³⁵ Г.Д. Б е л о в . Херсонес Таврический. Историко-археологический очерк. Л., 1948, стр. II7-II8.

³⁶ Д.П. К а л д я с т о в . Северное Причерноморье в античную эпоху. М., 1952, стр. I77-I78.

маты и подвергались эллинизации, т.е. усваивали греческий язык и присущие боспорцам культурные навыки, тем не менее, все более увеличивавшаяся прослойка таких жителей, которые генетически были связаны с сарматскими племенами, не могли не оказывать со своей стороны влияния на характер культуры Боспора".³⁷

Хронологическая картина, которая вытекает из вышеприведенной таблицы, соответствует, таким образом, общеклассической ситуации.³⁸ Что же касается обилия имен с "фарном" именно в Горгиппии, то это объясняется положением этого города на окраине Боспорского царства, вблизи северокавказских степей, которые Страбон (XI, 2,15) именовал "Сарматскими равнинами", в непосредственном окружении полностью сарматизованных меотских племен Прикубанья.

Отражение в ономастике сарматской инфильтрации и сарматского влияния на население городов Причерноморья показывает, сколь широко и разнообразно "фарн" был представлен в именах собственных и, соответственно, в верованиях сарматов. Но мы располагаем и более непосредственным свиде-

³⁷ В.Ф. Г а й д у к е в и ч . История античных городов Северного Причерноморья. В кн.: "Античные города Северного Причерноморья. Очерки истории и культуры", I. М.-Л., 1955, стр.139.

³⁸ См. также И.Т. К р у г л и к о в а . Боспор в позднеантичное время (очерки экономической истории). М., 1966, стр.52-53.

тельством почитания фарна сарматами.³⁹

На Кубани был найден золотой амулет с надписью, говорящей о боге Уатафарне.⁴⁰ Этой надписи посвящено специальное исследование В.Ф.Миллер. Сама надпись: *ϑεω ουαταφαρνο* т.е. "богу Уатафарну", как и амулет, датируется II-I вв. до н.э. (по палеографическим данным). В.Ф.Миллер считает, что первая часть этого имени должна рассматриваться, как отражение слова, близкого осетинскому *wat* - "внутренняя часть жилища", "спальня", причем первоначально это слово могло обозначать жилище вообще, "...бог Уатафарн был божеством и - р а ж и л и щ а , покровителем домашнего счастья, и посвященный ему амулет обеспечивал носителя счастье в домашней жизни".⁴¹

В.И.Абаев не согласился с этой этимологией и предложил иную: *wāśa-farṇah*, где *wāś-* "слово" (в религиозном смысле), компонент, часто входящий в имена святых или героев. Возражения против этимологии В.Ф.Миллера состоят в том, что древность осетинского слова *wat* не может быть доказана и "по семантическим соображениям".⁴² Не берясь су-

³⁹ Понятие "фарн" было знакомо и аланам - В.И.Абаев. Осетинский язык и фольклор, I, стр.258.

⁴⁰ И.И.Толстой и Н.П.Кондаков. Русские древности в памятниках искусства, в.П. СПб, 1889, стр. 45, рис.33.

⁴¹ В.Ф.Миллер. О сарматском боге Уатафарне. М., 1900 (отд. отт. из "Древности Восточные", т. I, в. II), стр. 3-7.

⁴² В.И.Абаев. Осетинский язык и фольклор, I, стр. 170-180.

дить о древности этого слова, мы не видим никаких оснований для признания семантической невозможности миллеровской этимологии. Оно могло в древности обозначать не комнату, а жилище кочевника.

Весьма существенным нам представляется и соображение В.Ф.Миллера о том, что в обрядах осетин сохранялось обращение к "властителю спальни" (*ǰatv xǰcau*) с просьбой наградить новобрачных "долголетними мальчиками", т.е. в быту осетин существовало божество - покровитель жилища.⁴³ В этой связи нам хотелось бы еще указать на осетинскую пословицу: "отцовский фарн не уходит в царство мертвых",⁴⁴ которая, как представляется, косвенно может указывать на связь у осетин фарна с жилищем (см. в этой связи среднеазиатские этнографические материалы и текст зороастрийского Риваята); прямо об этом говорит и осетинское выражение: "тише, не забывай о фарне дома".⁴⁵

Что же касается *ǰatv xǰcau*, его функциональным двойником в некоторых отношениях является "святой барана".

⁴³ В.(Ф.) М и л л е р . Осетинские этюды, ч.П. М., 1882, стр.293-294; В.Ф. М и л л е р . О сарматском божестве..., 1891, стр.8.

⁴⁴ В.Ф. М и л л е р . Осетинско-русско-немецкий словарь. Под ред. и с дополн. А.А.Фреймана, т.Ш. Л., 1934, стр.1340.

⁴⁵ В.И. А б а е в . Историко-этимологический словарь осетинского языка, т.1, стр.421. Правда, собственно "домовой" в настоящее время носит у осетин другое название - см. о нем В.(Ф.) М и л л е р . Осетинские этюды, II, стр.253.

При брачном обряде к нему обращаются с просьбой, чтобы "рождались здоровые мальчики, тучные как бараны". Имелись истуканы, изображающие его в виде барана; желающие иметь детей женщины изготавливали с этой целью и посвящали ему грубые глиняные изображения баранов.⁴⁶

Трудно ожидать большего: вероятно, это осколки древних верований в божество - покровителя дома, которое было связано с фарном и изображалось в виде барана.

Интересно, что у осетин существовало представление о прямой связи барана с домашним очагом. При принесении барана в жертву, его подводят к домашнему очагу. "Подходит старик, берет животное за левый рог и произносит молитву... По окончании молитвы старик горящим поленом делает барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде, когда кверху идет дым от опаляемой шерсти, говорит: да пойдет наше приношение Богу. После дополнительных церемоний происходит заклание."⁴⁷

У осетин сохранялось верование, что "...счастье всей семьи сосредоточено на жизни одного из членов или даже одного из домашних животных".⁴⁸

⁴⁶ Б. Г а т и е в . Суеверия и предрассудки у осетин. Сб. сведений о кавказских горах, вып. IX. Тифлис, 1876, стр. 21; В. Ф. М и л л е р . Осетинские этюды, II, стр. 252.

⁴⁷ В. (Ф.) М и л л е р . Осетинские этюды, II, стр. 264. О принесении барана в жертву домовому - там же, стр. 269-270.

⁴⁸ В. (Ф.) М и л л е р , ук. соч., стр. 265.

Если кто-либо из осетин смертельно заболел, "берут козленка или барашка и несколько времени держат его над головой больного, полагая, что болезнь от него, больного, перейдет к животному и затем больной выздоровеет".⁴⁹

Еще В.Ф.Миллер в связи с именами, содержащими "фарн" в греческих надписях Причерноморья, привел осетинские материалы. "В осетинском языке ф а р н значит: мир, счастье, обилие, ф а р н а г о с ё - приносящая счастье жена; имя Фарнуг встречается в осетинских обрядовых текстах, а сложное имя Бурэфарнуг ссү - стань Бурэфарнугом, т.е. будь богат и счастлив".⁵⁰

Вообще же, как указывает В.И.Абаев, осетины понимают "фарн" как "высшее благо мирного времени", именно "мир, тишина, благополучие, преуспевание", причём это понятие имеет религиозный оттенок.⁵¹

По представлениям осетин, у каждого человека есть свой фарн, времена года и суток имеют свой фарн, существуют фары дома и фары народа. В охотничьем языке осетин *fatga* означает "солнце".⁵²

⁴⁹ Б. Г а т и е в . Суеверия..., стр.82.

⁵⁰ В.Ф. М и л л е р . Эпиграфические следы..., 1886, стр.248.

⁵¹ В.М. А б а е в . Осетинский язык и фольклор, I, стр.71; В.Л. А б а е в . The pre-Christian religion of the Alans. Moscow, 1960 (XV International Congress of orientologists), pp.16-17.

⁵² В.И. А б а е в . Историко-этимологический словарь осетинского языка, I, стр.421-422.

Большой объем представлений, связанных с фарном у осетин, не случаен. В скифо-сарматско-аланской среде, с которой связан этногенез осетин, фарн был исконным, незамещенным божеством.

У. ФАРН В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СРЕДНЕ-
АЗИАТСКИХ НАРОДОВ В I ТЫСЯЧЕЛЕТИИ Н.Э.

Помимо свидетельств Авесты, которая в определенной степени отражает религиозные верования древней Средней Азии, мы располагаем и другими свидетельствами о культе фарна у среднеазиатских народов.

На куманских монетах (чекан Канички и Хувинки) имеется изображение мужского божества, из надписи известно его имя ФАРРО или ФАРО, которое является отражением др.-мр. *hvar-
nah-*. Иконография и семантика этого божества детально рассмотрены в соответствующей литературе.² Отметим лишь, что на куманских монетах есть много вариантов изображения этого божества, с различными атрибутами (в протянутой руке -

¹ H.W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, pp.64-65.

² M.A. Stein. *Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins*. "The Babylonian and Oriental record", vol.I, N 10, 1887, pp.158-159, fig.VI; E. Herzfeld. *Kushano-Sassanian coins*. Calcutta, 1930 (MASI, N 38), pp. 22-23, 28-29; К.В. Тревер. Золотая статуэтка из селения Хамт (Таджикистан) (К вопросу о куманском пантеоне). Тр. Гос.Эрмитажа, т.II. И.-М., 1958, стр.142-143; Н. Ниббах. *Kušān und Nephthaliten*. München, 1961 (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft C), S.19. Изображение Фарро на куманской гемме - см. A. Cunningham. *Coins of the Kushans, or Great Yue-ti*. London, 1892, p.90, pl.XXI, 15 (Ср. R. G. Ebli. *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, Bd.I. Wiesbaden, 1967, S.223). А.Куннинггем неудачно сопоставил Фарро кушанских монет с древне-индийским божеством дождя и неправильно определял атрибуты Фарро. - A.Cunningham, *op. cit.*, pp.86-90.

сосуд с пылающим огнем, кошель в руке, копье, языки пламени над плечами и др.)³. По Д.М.Розенфилду, на кушанских монетах - 9 вариантов изображения фарро, другие насчитывают значительно больше.⁴ Исследование эволюции иконографического образа и семантики этого божества на кушанских монетах не входит в нашу задачу (читают, что фарро на кушанских монетах - это божество судьбы и, одновременно, богатства).⁵

³ R. G ö b l . Die Münzprägung der Kušan von Vima Kadphises bis Bahram IV. В кн.: F. A l t h e i m - R. S t i e h l Finanzgeschichte der Spätantike. Frankfurt am Main, 1957, S. 190, 196-197, 251, Münstafel 2-8.

⁴ A. H. W o o d . The gold coin-types of the Great Kushānas. Varanasi, 1959 (Numismatic notes and monographs, N 9), pp. 10, 17, 29-31, 32, 36; A. K. N a r a i n . A unique gold and two silver coins of Huvishka. JNSI, vol. XXII, 1960, p. 98; J. M. R o s e n f i e l d . The dynastic arts of the Kushans. Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 96, 198-199.

⁵ E. H e r z f e l d . Zoroaster and his world, vol. I, Princeton, 1947, p. 180. По мнению М. Буссалли, среднеазиатские представления о фарре благодаря кушанскому посредничеству могли сыграть определенную роль и в появлении в буддийской иконографии нимба или "сияния" вокруг головы некоторых персонажей - см. M. B u s s a l l i . Painting of Central Asia. Geneva, 1963, pp. 32, 35. Необходимо по этому поводу заметить следующее. Учитывая данные нумизматической иконографии, следует полагать, что на существовавшую докушанскую традицию изображения персонажей с нимбами наслышались принесенное кушанами представление о фарре; речь может идти об импульсе, а не об истоках; слияние этих двух линий привело также к распространению нимба в буддийской иконографии (ср. M. E. D r o i n . The nimbus and signs of deification on the coins of the Indo-Scythian kings, "The Indian Antiquary", vol. XXXII. Bombay, 1903, pp. 427-432).

Представление о фарне, как о существе человеческого облика, бытовало и у согдийцев. Мы узнаем об этом из согдийско-манихейской версии сказки о Кесаре и ворах. Как указывает В.Хеннинг, рассказчик помещает события этого рассказа в III в. Для нашей цели существенен следующий отрывок:

"...когда лампы осветили гробницу, один из воров одел на голову диадему его величества и облачился в царские одежды. Он приблизился к гробу, где лежал Кесарь, а затем сказал ему: Ну-ка, Кесарь, просыпайся, просыпайся! Не бойся - я твой фарн? " Здесь фарн выступает в облике мужа, носящего царские одежды, что, как подчеркивает Хеннинг, согласуется с изображением фарро на кушанских монетах.⁶

В "старых согдийских письмах" (нач.IV в.н.э.) зафиксировано употребление *hvarnah-* в форме *rgn(farn)* со значением "счастливая судьба". В буддийско-согдийских текстах *rgn* - "богатство", "состоятельность", "счастливая судьба" (в том числе Будды), "ступень" или "состояние" Будды.⁷ В одном согдийском тексте сказано: "Я выражал почтение Величеству (*farn*) ступы и вихары Канишки".⁸ Из некоторых контекстов, как будто, вытекает какая-то связь согдийского фарна с солнцем. В манихейско-согдийских текстах это слово

⁶ W.B. Henning . . *Sogdian tales*. BSOAS, vol. XI, pt. 3, 1945, pp. 477-479.

⁷ H.W. Bailey . *Zoroastrian problems...*, pp. 53-56.

⁸ H.W. Bailey . *Candra and Canda*. JRAS, 1949, p. 3.

употребляется в значении "счастливая судьба", "счастье".⁹

Имена с фарном были распространены в согдийской ономастике. Так, уже в "старых согдийских письмах" упоминается человек по имени $\beta\chi\text{urgn} - \text{Bag}\beta\text{farn}$,¹⁰ в них же засвидетельствовано имя $\text{rgr}\chi\text{wnt} - \text{Farn}\chi\text{und}$. В документе В-8 с горы Муг упоминаются "сыновья Фарнхунда"; в согдийско-буддийских текстах - $\text{rgr}\chi\text{wntk}$, в согдийско-манихейских текстах - $\text{fgr}\chi\text{wntduu}$, имя это можно истолковать как "наделенный счастьем", "счастливый".¹¹

В "старых письмах" и в документах с горы Муг отмечены также имена $\text{Nan}\bar{\text{e}}\text{farn}$ (или Nanaifarn), т.е. "обладающий фарном богини Нанаи"¹²; в мугском документе Nov.3 фигурирует $\text{W}\chi\text{aifarn}$ "(обладающий) добрым фарном" или "раду-

⁹ H.W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, pp.55, 60-62. О других значениях этого термина в согдийско-манихейской теологии см. J.P. A. van Veen: *X^vastvānīft*, p. 163.

¹⁰ W.V. Henning. *A Sogdian god*. BSOAS, 1965, vol. XXVIII, p.2, p.249, n.40.

¹¹ Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В.А.Лившица. М., 1962 (Согдийские документы с горы Муг, вып.П), стр.52.

¹² Юридические документы и письма, стр.53.

ющийся фарну".¹³ Известен посол Деваштича по имени *Fatu-farn*¹⁴; в согдийской надписи из Ладака фигурирует самаркандец *Нѳѳара*,¹⁵ известны манихейско-согдийские имена с "фарном".¹⁶

О значении "фарна" в Самаркандском Согде можно заключить из того, что на некоторых согдийских монетах и печатях надпись состоит из одного этого слова или двух- *рн* *рѳѳ* - "обладающий божественным фарном".¹⁷

В.Б.Хеннинг считает, что в составе согдийского пантеона было отдельное божество Фарн.¹⁸ Как нам сообщил В.А.Лившиц, "фарн" встречается и в уструшанской ономастике и в эпиграфических памятниках, найденных при раскопках в Пенджикенте.

¹³ Юридические документы и письма, стр.40.

¹⁴ Юридические документы и письма, стр.81.

¹⁵ W. B. Henning. *Mitteliranisch*. В кн.: "Handbuch d. Orientalistik", I. IV. I. Leiden - Köln, 1958, S. 54.

¹⁶ J. Gershevitch. *Sogdian compounds*. "Transactions of the Philological society", 1945. London, 1946, p.139.

¹⁷ Юридические документы и письма, стр.81; О.И. Смирнова. Каталог монет с городища Пенджикент (материалы 1949-1956 гг.). М., 1963, стр.33-34, 135-136.

¹⁸ W. B. Henning. *A Sogdian god...*, p.252.

Встречается "фарн" и в составе парфянских имен, известных по историческим источникам и нумизматическим данным.¹⁹ В документах из Нисы отмечены такие имена, как Mtrprn (Mihrfarn), Prnbg (Farnbag), Bzprn (Bursfarn), Gzprn, Grprn (Garifarn), Prnhw (Farnakw).²⁰

"Фарн" входил в состав имен и у других среднеазиатских народов. Достаточно сказать, что один раннесредневековый царь Хорезма носил, согласно Беруни, имя **شاورشفر** - Шаушафар.²¹ Найдены его монеты, у которых на реверсе хо-

¹⁹ О них - J. M a r q u a r t . Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Hft.II. Leipzig, 1905 (Sonderdruck aus dem "Philologus", Supplementband X, Ht.I), S.4-6, 8с.

²⁰ И.М. Дьяконов и В.А. Лившиц . Из материалов парфянской канцелярии "Старой Нисы". В кн.: "Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь И.А.Орбели". М.-Л., 1960, стр.332; И.М. Дьяконов и В.А. Лившиц . Документы из Нисы I в. до н.э. Предварительные итоги работы. М., 1960, стр.23-24; И.М.Дьяконов, В.А. Лившиц . Новые находки документов в Старой Нисе. В кн.: "Переднеазиатский сборник", П. М., 1966, стр.141.

²¹ Абурейхан Бируни . Памятники минувших поколений. Пер. М.А.Салье. - Бируни. Избранные произведения, I. Ташкент, 1957, стр.48; w.v. Henning . Mitteliranisch, S.57.

резмийская легенда *су'г'брга*, на аверсе - согдийская *й'w й р г п*: имя означает буквально "обладающий счастьем Сиявуша".²²

В Средней Азии существовали представления, связанные с зафиксированными в Авесте и поздних зороастрийских сочинениях иранскими сказаниями о "фарне кавиев".²³ Слово "кави" в сасанидское время в согдийском обычно обозначало "богатырь",²⁴ но, судя по легендам на бухарских монетах, также и "царь".²⁵ Как показал В.А.Лившиц, цикл легенд о фарне кавиев существовал и в раннесредневековом Согде, где были распространены имена типа *Kawfarn*, *Kawifarn* - буквально "обладающий фарном героев" или "обладающий царским фарном".²⁶

-
- ²² В.Р. Толстов, В.А. Лившиц. Decipherment and interpretation of the Khwarezmian inscriptions from Tok Kala, t. XII, fasc.1-2. Budapest, 1964, p.25!; W.B. Henning. The Choresmian documents. AM, N... , vol.XI, pt.2, 1965, pp.175-176.
- ²³ С.П. Толстов, В.А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-Кала. СЭ, 1964, № 2, стр.63-64.
- ²⁴ W.B. Henning. The Book of the Giants. BSOAS, vol.XI, pt.I, 1943, p.53.
- ²⁵ Юридические документы и письма, стр.187.
- ²⁶ Юридические документы и письма, стр.187; С.П. Толстов, В.А. Лившиц, ук.соч., стр.64. О кейнидском героическом цикле в Парфии - см. М.В. Оусе. Some remarks on the transmission of the Kayanian heroic cycle. В кн.: "Septa Cantabrigiensia". Wiesbaden, 1954.

В одном пехлевийско-зороастрийском тексте рассказывается об учреждении в ^{Хорезме} ("огня", носящего название *Far-
baγ*.²⁷

Ничего принципиально нового не добавляют к пониманию *фарна* хотанско-сакские тексты, где это слово встречается в форме *rhāgga*, а также в "тохарском" языке - *ragāy*, *ragā*, *regne*. Быть может, следует обратить внимание на один отрывок из текста на "тохарском" диалекте Агни, из которого явствует, что *фарном* владеет лунное божество.²⁸

Древнеиранское **hvarnah-*, мидийское **farnah-* дошло до наших дней в персидском и таджикском языках. В новоперсидском это *farāh* и *khvārah*, слова, которые сохранили старые значения "счастливая судьба", "процветание", а также "счастье", "высокое положение". В персидских толковых словарях представлены также значения "свет", "блеск", "великолепие", "пышность", "(женская) красота".²⁹

В современном литературном таджикском языке слово *ф а р р* означает "блеск, великолепие, пышность".³⁰

27 R.C. Zaehner. *Zurvan...*, p. 367. Главный священный огонь в сасанидском Иране носил название *Aturfarhbaγ*.

28 H.W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, pp. 57-58.

29 H.W. Bailey. *Zoroastrian problems...*, p. 62 и Д. Игелло. Полный персидско-арабско-русский словарь. Ташкент, 1910, стр. III 6; М.А. Гаффаров. Персидско-русский словарь, т. II, 1927, стр. 596.

30 таджикско-русский словарь. Под ред. М.В. Рахими и Л.В. Успенской. М., 1954, стр. 406-407.

Как явствует из вышеприведенного, в Средней Азии, по крайней мере у кушан в Бактрии, а также в Согде, фарн представлялся в образе муха в царственной одежде. Можно ли распространить на Среднюю Азию сообщения "Кār-nā-maka" и "Шах-Наме" в той части, когда они трактуют фарн как барана? Приведем имеющиеся историко-археологические материалы.

По сообщениям китайских исторических хроник, в таких среднеазиатских владениях, как Бохань, Хэ и Унагэ престолы владетелей были сделаны в виде золотого барана.³¹ В "Шах-Наме" Кейкаус дарит Рустему "бирзовый трон (ТАХТ) в виде барана."³²

В помещении № 6 объекта III городища древнего Пенджикента в настенной живописи сохранилось изображение трона, горизонтальную часть которого с двух сторон поддерживает "...фигуры крылатых баранов с закрученными назад мощными рогами, четко разделенными на годовые кольца. Окраска этих подножий - золотисто-розового цвета - говорит о том, что они металлические, бронзовые или золотые."³³

³¹ Н.Я. Б и ч у р м и н . Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т.П. М.-Л., 1950, стр.274-275, 285, 287.

³² А.М. Б е л е н и ц к и й . Зооморфные троны в изобразительном искусстве Средней Азии. ИЮОАН, вып. I (28), 1962, стр.17.

³³ А.М. Б е л е н и ц к и й . Об археологических работах Пенджикентского отряда в 1958 г. (В сб.:) Археологические работы в Таджикистане, вып. VI (1958 год). Сталина-

Трон правителя Ань (Бухары) по хроникам Бейши и Суиши, имел вид верблюда.³⁴ В росписях Варахши имеется изображение трона, ножки которого оформлены как крылатые верблюды.³⁵

Наконец, следует упомянуть, что в Цао (Кабул) престол правителя, по Бейши, имел вид золотого коня.³⁶ При археологических исследованиях была открыта роспись в Духтари-Нуширван близ Бамиана, где трон поддерживают животные, в которых можно распознать лошадей.³⁷ В Средней Азии и прилегающих областях были троны в виде других животных, в частности, львов.³⁸ По Сон Дну (519 г.) золоченое ложе царя

(продолж. прим. 33):

абад, 1961 (Тр. Ин-та истории им. А. Дониша, т. XXII), стр. 97, рис. 7; он же. Зооморфные троны..., стр. 16.

³⁴ Н. Я. Бичурин, ук. соч., стр. 272, 282.

³⁵ В. А. Шниркин. Варахша. М., 1963, стр. 159-160.

³⁶ Н. Я. Бичурин, ук. соч., стр. 278.

³⁷ A. Godard, I. Godard, J. Hackin. Les antiquités bouddhiques du Bāmiyān. Paris, 1928 (MDAFA, t. II), p. 68, fig. 25; R. Ghirshman. Iran. Parthians and Sassanians. London, 1962, fig. 427.

³⁸ J. Auboyer. Le trône ou son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1949 (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, t. 55), p. 125-129; В. А. Шниркин. Варахша, стр. 200-202; А. М. Беляницкий. Зооморфные троны..., стр. 15-18.

е-да (эфталтов) поддерживали четыре подставки в виде фениксов.³⁹

Выбор животных или птиц, которые поддерживали трон правителя, разумеется, не был случаен: это были священные животные (птицы), атрибуты божеств.⁴⁰ В научной литературе есть единственная попытка истолковать символику одного из среднеазиатских тронов. В.А.Шинкин предложил считать верблюдов на троне из Варахми воплощением Вэрэтрагны,⁴¹ божества, почитавшегося в Средней Азии.⁴² Действительно, авестийский гений войны и победы Вэрэтрагна в Яште I4, II-13 выступает в образе могучего верблюда.⁴³ Вместе с тем в

³⁹ S. V e a l . The buddhist records of the western world, vol.I. London, 1906, p.XII.

⁴⁰ По Х.Обуе, символика изображений зверей на индийских династических тронах имела космический характер, утверждая универсальную природу власти правителя - J. A c h a b o u e r . Daily life in Ancient India from approximately 200 BC to AD 700. London, 1965, p.282.

⁴¹ В.А. Ш и н к и н . Варахми, стр.203.

⁴² E. B e n v e n i s t e et L. R e n o u . V r t r a et V r t r a g n a . Étude de mythologie Indo-Iranienne. Paris, 1934 (Cahiers de la Société Asiatique, III), pp.81-83.

⁴³ J. H e r t e l . Yašt 14, 16, 17. Text, Übersetzung und Erläuterung. Leipzig, 1931 (Indo-Iranische Quellen und Forschungen, Hft.VII), S.174-175. См.также: The Zend-Avesta, op.cit., pp.233-237; W. G e i g e r , op.cit., S.358-359; A. W. J a c k s o n . Zoroastrian studies. The Iranian religion and various monographs. New-York,

этом янте ("Вархранянт"), Вэрэтрагна появляется и в образе белого коня, и дикого барана с круто закрученными рогами.⁴⁴ Таким образом, животные на среднеазиатских тронах могли быть воплощениями Вэрэтрагны. Но и фарн выступал в образе барана, так что изображения и зрительные представления двух божеств в этом отношении идентичны, хотя семантическая "емкость" этих божеств различна: она значительно шире у фарна с его как боевыми, так и мирными функциями, и более узкая у Вэрэтрагны, наделенного лишь боевыми функциями. Однако в Авесте эти божества очень тесно связаны; так, Вэрэтрагна, когда он выступает в образе ветра, называется "несущий х^вагэваһ" (Вид., I9, I7). Основываясь на этом тексте, а также на одном отрывке из Бундахинна, Бенвенист сделал заключение, поддержанное Нибергом, что х^вагэваһ

(продолж. прим. 43):

1928, pp. 60-61. О соотношении Вэрэтрагны и его земного воплощения Бахрама см. J. O r b e l i . *Sāsānian and early islamic metalwork*. SPA, I, pp. 726-728 (лингвистический ряд - см. E. V e n v e n i s t e et L. R e n o u, op. cit., p. 88-89). Об иконографии Вэрэтрагны в сасанидском искусстве, особенно на печатах - см. Ph. A s k e r - m a n . *Sāsānian seals*. SPA, I, pp. 790-793 (ср. А.Я. Б о р и с о в, В.Г. Л ъ к о н и н . Сасанидские геммы. Л., 1963, стр. 34-35).

⁴⁴ Русский перевод части этого янта см. Е.Э. Б е р - т е л ь с . Отрывки из Авесты. "Восток", IV. М.-Л., 1924, стр. 6-8.

это "знамя богов", которое несет "божественный знаменосец" - Вэрэтрагна.⁴⁵ Положение осложняется еще тем, что в Авесте Вэрэтрагна очень тесно связан с Митрой, последний же - с царским фарном. Существенно также, что и авестийский Вэрэтрагна, и индийский *Indra Vṛtrahan* (их близость показал уже В.Гейгер) одинаково воплощаются в образе барана.⁴⁶ В виде самого осторожного предположения можно высказать догадку, что, по крайней мере относительно царских тронов с баранами, следует думать о связи их с фарном.⁴⁷ К этому нас склоняет обилие сведений о почитании фарна в Средней Азии и о связи его с царским культом. В древней Индии трон рассматривался как часть царского "счастья".⁴⁸ Прямыми сведениями письменных источников для Средней Азии мы не располагаем, но не об аналогичных ли представлениях свидетельствуют среднеазиатские троны с изображениями барана - инкарнации царского фарна?

⁴⁵ E. Benveniste et L. Renou, *op.cit.*, pp.31, 49-50; H.S. Nyberg, *op.cit.*, S.71-72.

⁴⁶ A. Pagliaro. Notes on the history of the sacred fire of Zoroastrianism. В кн.: "Oriental studies in honour C.E.Pavry". London, 1933, p.381.

⁴⁷ В качестве параллели можно также указать на то, что в Иране уже в Хассанлу на золотом сосуде изображено женское божество, стоящее на спине барана. См. E.Pagard a. Alt-Iran. Die Kunst in vorislamischer Zeit. Baden-Baden, 1962, Fig.10.

⁴⁸ J. Auboyer. Le trône..., p.176.

Китайские источники, перечисляя жертвенных животных в среднеазиатских государствах, неоднократно упоминают овец. Для более позднего времени известно, что афгани Хайдар (первая половина IX в.), тайно исповедывавший домусульманскую религию, раз в неделю убивал черную овцу, разрубив ее пополам⁴⁹.

Распространение жертвоприношений животных нашло отражение в согдийском языке, где имелся специальный термин (*ʾābē*) для обозначения этого действия. Жертвенным животным являлся, по преимуществу, баран. Он приносился в жертву (и приносится до сих пор иранскими зороастрийцами) в связи с различными ритуальными обрядами.⁵⁰ Именно так обстояло дело и в Средней Азии.

В качестве параллели к этим среднеазиатским материалам можно указать на то, что в сасанидском Иране, начиная со времени Шапура II, образ барана - символ бога фарна, находит самое широкое распространение. Сам Шапур II, как сообщают письменные источники (Аммиан Марцеллин, XIX, I, 3), в одном из сражений носил по-

⁴⁹ См. об этом Н. Н. е г м а т о в . Усрушана в древности и раннем средневековье. Сталинабад, 1957 (Тр. АН Тадж. ССР, т. LV), стр. 145. Как обратил мое внимание В. А. Лившиц, прямое указание на жертвоприношения ягнят "на помин души" в храмы огня, основанные в честь победы Шапура I на римлянами, содержится в надписи на "Каабе Зороастра" - см. А. М а г и с q . Res gestae divi Saporis. "Classica et orientalia". Paris, 1965, pp. 60-62.

⁵⁰ И. В о у с е . *Ātaš-zōhr and āb-zōhr*. JRAS, 1966, pt. 3-4, pp. 100-107.

золоченный и украшенный драгоценными камнями шлем, сделанный в виде головы барана. Такой шлем мы видим на голове царственного охотника на серебряной чаше из Керчева (Гос. Эрмитаж). Шлем датируется IV в.; на нем изображен царевич, правитель "кушанского царства" - восточной окраины сасанидского государства, включавшего, в частности, Тохаристан. Такая же корона и у царя на золотых скифатных и бронзовых кушано-сасанидских монетах. Можно было бы указать и на другие памятники. По мнению исследователей, баран на шлеме, с одной стороны, может быть связан с Вэрэтрагной, который был божеством войны и победы (баран, как указывалось, является его атрибутом), с другой ^и это представляется особенно важным - может непосредственно олицетворять царский фарн.⁵¹ По словам В.Г.Луконина, "По-видимому, с последним - божеством царского могущества,

⁵¹ E. Neufeld. Kushano-Sasanian coins, Calcutta, 1930 (MASJ, N 38), pl.III/18a, 19a, b, c;
И.А. Орбели и К.В. Тревер. Сасанидский металл. М.-Л., 1935, табл.4; К. Erdmann. Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden. Berlin, 1943, S. 104;
К. Erdmann. Die Entwicklung der sasanidischen Krone. "Ars Islamica", XV-XVI, 1956, S. 87-88;
В.А. Лившиц, В.Г. Луконин. Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах. ВДИ, 1964, № 3, стр.170; В.Г. Луконин. Картир и Мани. ВДИ, 1966, № 3, стр.79. Как указала Э.Парада, уже на луристанских бронзах, стеле из Унташгала и на еще более ранних печатях имеются изображения персонажей с короной, украшенной рогами барана (или муфлона) -
E. Parada. Alt-Iran..., S.202-203, Fig.40,56.

царской власти - и связано изображение барана с пышными царскими лентами ("бантом ашхаравад"). Вообще же в сасанидском искусстве "обычно баран (и особенно баран с ошейником из лент) считается символом Хварны..."⁵²

Установлено, что "иконография согдийских и хорезмийских богов резко отлична от сасанидской",⁵³ но в какой степени это положение распространяется на иконографии барана как символа фарна из-за недостатка материалов решить пока невозможно. Во всяком случае вполне вероятно, что атрибуты сасанидского изображения барана не обязательно должны были иметь место на среднеазиатских. Это особенно относится к воплощению фарна в образе барана у кочевых и полукочевых народов северной части Средней Азии, тем более, что у них такие изображения появились на несколько столетий раньше, чем этот образ начал разрабатываться сасанидским искусством.

Что касается зооморфных ручек в виде барана на среднеазиатской и сарматской керамике, то и здесь, вообще

⁵² А.Я. Б о р и с о в , В.Г. Л у к о н и н . Сасанидские геммы, стр.36. Об иконографии барана как символа фарна в сасанидском искусстве см.еще R. G h i r a n - m a n . Iran. Parthians and Sassanians, p.239.

⁵³ В.Г. Л у к о н и н , В.И. М а р ш а к . Изучение сасанидского искусства в Государственном Эрмитаже. В кн.: "Тезисы докладов на юбилейной научной сессии. Пленарные заседания (Гос. Эрмитаж)". М., 1964, стр. 33.

говора, возможны два решения: это воплощение Фарна или Вэрэтрагны. Наличие в иранских верованиях о фарне элементов, которые семантически могли быть непосредственно связаны с охраной содержимого сосуда и здоровья его владельца (см. стр. 50), в обстановке широкого распространения верований в фарн как в среднеазиатской, так и в сарматской среде, делает более предпочтительным объяснение зооморфных ручек в виде барана как символа и воплощения фарна. Невозможно, конечно, решить, не произошла ли в кангуйской и сарматской среде какая-либо контаминация представлений о фарне и Вэрэтрагне, ибо и мы присоединяемся к мнению, что у скифов и сарматов какие-то верования, связанные с Вэрэтрагной, существовали.⁵⁴ Геродот (IV, 59,62) сообщает о наличии у скифов божества, которое он называет "Арей", но скифского названия не приводит. В честь Арея воздвигались специальные святилища, кумиром в них служил железный меч. Источники сообщают, что культ меча существовал и у савроматов и аланов.⁵⁵

С.А. Жебелев писал, что скифского названия Арея Геродот не приводит, его, вероятно, и не было. Включить

⁵⁴ О дискуссии по этому вопросу см. G. W i d e n g r e n, *op. cit.*, S. 159 (Виденгрэн находит это предположение "привлекательным").

⁵⁵ См. об этом К.Ф. С м и р н о в . Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964, стр. 251-252.

Арея в число скифских божеств подало Геродоту мысль существование культа меча у скифов.⁵⁶ К.Ф.Смирнов, говоря о культе меча у савроматов, напротив, утверждает, что савроматы могли поклоняться мечу, в котором "видели вместилище вселившегося в него божества войны". При решении этого вопроса, как нам кажется, необходимо учитывать, что в греческих надписях Вэрэтрагна действительно назывался Ареем - мы имеем в виду надпись I в. до н.э. из Коммагены, где божество "Артагнес", т.е. Вэрэтрагна, идентифицируется с Ареем (Ареем).⁵⁷

Если признать, что скифское и сарматское божество войны и победы в своей основе восходит к древнеиранскому Вэрэтрагне, тогда определенную часть зооморфных ручек сарматской керамики можно рассматривать в связи с его воплощениями. Это прежде всего относится к столь распространенным в районе Керчи и на Северном Кавказе ручкам в виде вепря (одиночные экземпляры их встречаются и в Средней Азии). Дело в том, что пятое воплощение Вэрэтрагны в Яште I4, I5 - это стремительный могучий кабан.⁵⁸ В Яште IO, 70-72 перед

⁵⁶ С.А. Жебелев. Северное Причерноморье. М.-Л., 1953, стр.35.

⁵⁷ W. J a c k s o n . Zoroastrian studies, p.172; F. C u m o n t . Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, t.I. Bruxelles, 1899, pp.143-144.

⁵⁸ The Zend-Avesta, op.cit., p.235; H. L o m m e l , op.cit., S.137; J. H e r t e l , op.cit., S.175; H.S.N y b e r g , op.cit., S.73. Русский перевод соответствующего отрывка - Е.Э. Б е р т е л ь с . Отрывки из Авесты, стр.7.

Митрой летит Вэрэтрагна в образе дикого, стремительно нападающего кабана, сразу убивающего своих противников.⁵⁹

На митраистских рельефах рядом с Вэрэтрагну изображался кабан.⁶⁰

Одним из воплощений Вэрэтрагны была хищная птица *vāgəγna* (Яшт I4, I9).⁶¹ Именно с этим атрибутом изображается Вэрэтрагна на кушанских монетах:⁶² на его шлеме сидит хищная птица, возможно, орел или сокол. К.Ф.Смирнов

59 I. G e r s h e v i t c h . The Avestan hymn..., p.107. О кабане, как атрибуте божеств в древнеиндийских верованиях см. А.А.М а с д о н е л л . Vedic mythology. Strassburg, 1897, p.151. Титулы домусульманских правителей Мерва, Герата, Нисы и Гарчистана включали слово *вараз* - "вепрь" (см.об этом А.С h r i s t e n s e n . L'Iran sous les Sassanides. Paris, 1936, p.495; F.A l t - h e i m . Geschichte der Hunnen, Bd.II, Berlin, 1960, S.62-65), этот титул, возможно, встречался и у эфталитов (R. G h i r s h m a n . Les Chionites-Heptalites. Le Caire, 1948 (MDAFA, t.XIII), p.22-23; O.J. М а - e n c h e n - H e l f e n . The ethnic name Hun. - Studia Serica Bernhard Karlgren dicata. Copenhagen, 1959, p.230).

Все это может свидетельствовать о распространении соответствующих верований в Средней Азии.

60 F. C u m o n t . Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, t.II. Bruxelles, 1896, pp.343-344, fig.218.

61 J. H e r t e l , op.cit., S.176-177. См. также W. G e i g e r , op.cit., S.165.

62 M.A. S t e i n . Zoroastrian deities..., p. 159, fig.IX.

уже связывал мотив хищной птицы в савроматском искусстве с птицей *vāgəχna* как атрибутом Вэрэтрагны.⁶³ Следует добавить, что *vāgəχna* также атрибут фарна, ее можно трактовать и как отражение символики, связанной с фарном. Учитывая же близость функций Вэрэтрагны и фарна, следует полагать, что в сакском, савроматском и скифском искусстве тема хищной птицы была связана с представлениями о божествах военной победы, могущества и обилия. Можно поставить также вопрос, не являются ли зооморфные ручки в виде птицы (по крайней мере, некоторые из них) переживанием этих же представлений.

Что касается ручек в виде коней, было бы соблазнительно и их рассматривать как символы фарна или Вэрэтрагны. Но в древнеиранских верованиях конь связан не только с этими божествами, его семантика несравненно шире. Поэтому сопоставление ручек в виде коней лишь с фарном и Вэрэтрагной было бы неправомерным. Хорошее объяснение на основе древнеиранских верований можно найти и для зооморфных ручек в виде собаки.

⁶³ К.Ф. Смирнов. Савроматы, стр.246.

VI. ПЕРЕЖИВАНИЯ ВЕРОВАНИЙ, СВЯЗАННЫХ С ФАРНОМ, У ТАДЖИКОВ

Сохранились ли в Средней Азии обычаи и верования, связанные с фарном? Здесь следует прежде всего упомянуть о верованиях, связанных с овцой. Мы рассмотрим верования таджиков, преимущественно памирских, так как тюркско-монгольские напластования в них минимальны.

Овца у всех таджиков признается наиболее почитаемым животным.¹ Особенно много архаических верований, связанных с овцой, сохранилось у припамирских таджиков. Отметим лишь те, что имеют отношение к нашей теме.

У хуфцев, рушанцев и шугнанцев овечий помет считается настолько чистым, что из него делают сосуды, предназначенные для хранения пищевых продуктов.² По представлениям ваханцев и шугнанцев мясо горного барана святое, а рога - чистые.³

¹ А.К. П и с а р ч и к . Кулябская этнографическая экспедиция 1948 года. "Изв.Таджикского филиала АН СССР", № 15. Сталинабад, 1949, стр.89. См. также А.А. Б о б р и н с к и й . Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и микашимцы). М., 1908, стр.107.

² М.С. А н д р е е в . Таджик долины Хуф, I. Сталинабад, 1953, стр.63; А.К. П и с а р ч и к - в кн.: М.С. А н д р е е в . Таджик долины Хуф (верховья Аму-Дарья), вып. II. Подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А.К.Писарчик. Сталинабад, 1959, стр.355.

³ А.А. Б о б р и н с к и й . Горцы..., стр.107

По хуфскому преданию, овца спустилась на землю с неба. В Хуфе и в долине Бартанга есть мазары, посвященные священной овце. В долине Бартанга, в селении Басид, рассказывают, что однажды с гор спустилась вниз "священная овца, озаренная ярким сиянием". Из теста выпекались на Новый год фигурки баранов-самцов. В Хуфе (как и вообще в Средней Азии) при встрече с овечьим стадом путник должен обойти его сбоку, а отнюдь не пересекать его, ибо это может привести к несчастью. Сосед не имеет права войти в хлев с овцами - это может сделать лишь сам хозяин (это относится лишь к овцам и козам, и не распространяется на коров и лошадей). В праздник курбан в овечьем хлеву зажигается 15 тонких палочек - в виде ритуальных светильников.⁴ В каче-

⁴ М.С. А н д р е е в . Таджики долины Хуф, II, стр.127-132. В Самарканде и Хорезме существовал культ Чупан-ата - "отца-пастуха", покровителя овечьих стад; близ Самарканда имеется мавзолей Чупан-Ата - А.П.Х о р о ш х и н . Сборник статей, касающихся Туркестанского края. СПб, 1876, стр.185; Я.Г.Г у л я м о в . Чупан-ата. "Материалы по археологии Узбекистана", т.I. Ташкент, 1948, стр.22. В 1957 г. автор этих строк вместе с Э.Гулямовой производил разведки в Амтском районе. В северной части кишлака Сарвак, на юго-юго-восточной стороне сая имеется мазар в виде порталного сырцового помещения без купола, здание очень примитивное. Внутри мазара сагана. Налево от входа бараньи рога и палка, обвязанная белыми тряпками. Мазар называют Кочкар-ата. На северо-северо-западной стороне сая, напротив мазара, действующая мечеть. Местные жители рассказали нам легенду, согласно которой в этих местах в давние времена проходил старик в черном одеянии. Дойдя

стве жертвы, после смерти покойника, в Хуфе закалывается белый барашек, над которым совершается обряд омовения, словно он был человеком.⁵

У ягнобцев по погибшей овце устраивали поминки, совершали "...круговое хождение вокруг трупа, и овцу оплакивали с причитаниями, так же как это делали в связи со смертью человека."⁶ К этому следует добавить, что у таджиков

(продолж. прим.4):

до места, где сейчас мазар, он исчез. Но временами и сейчас его видят в этих местах. Раньше мазар находился ниже к сая и имел купол, но весенние воды разрушили его и перенесли мазар туда, где он сейчас стоит.

В кишлаке Пунук старики рассказывают, что в этих местах жил старик у мазара. К нему пришел баран, якобы посланный пророком для "худом" (жертвы). Старик зарезал барана, а рога сложил у мазара: старика и это место с тех пор стали называть Кочкар-ата. Старик часто ходил в Пунук, но в сам кишлак не заходил, а доходил лишь до сая перед кишлаком. И в местах от Сарвака до Пунука, где он проходил и где касался земли его посох, выступали родники.

Туркское к о ч "баран-производитель" отложилось и в топонимике: так, в Южной Туркмении, недалеко от Кизыл-Арвата, есть городище Коч-депе, название его встречается уже у Абул-Гази. Мунис-Агахи неоднократно упоминают местность и гробницу Коч-Ата (Б.А. Л и т в и н с к и И . Отчет о работе археологической группы У отряда ЮТАКЭ в 1947 г. Тр.ЮТАКЭ, т.П. Ашхабад, 1951, стр.305-306).

⁵ М.С. А н д р е е в . Таджики долины Хуф, I, стр.196. Заботливое отношение к жертвенному животному характерно для зороастрийского ритуала - см. М. В о у с е . *Атай-зоһр and Аб-зоһр*, p. 109.

считалось, что если человек когда-нибудь зарезал барана с оогугодной целью, на том свете баран подходил к мосту, ведущему в рай, и перевозил человека на себе. У туркмен также существует верование, что душа барана помогает душе человека пройти через мост, ведущий в рай.⁷

⁶ Б.М. П е щ е р о в а . Гончарное производство Средней Азии. М.-Л., 1959 (Тр.Ин-та этнографии АН СССР, ном. сер., т.Х П), стр.100.

⁷ М.Р а х и м о в . Обычай и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области. ИОДАН Тадж. ССР, в.Ш. Сталинабад, 1953, стр.121; В.П. Б а с и л о в О пережитках тотемизма у туркмен. Тр.Ин-та истории, археологии и этнографии (АН Туркм.ССР), т.УП. Ашхабад, 1963, стр.144, прим.14 (вообще у туркмен гораздо больше почитался дикий, а не домашний баран; аналогичное верование было и у азербайджанцев, см. Т.И. Г о л у б к и н а . О зооморфной керамике из Мингечаура, в сб.: "Материальная культура Азербайджана", П. Баку, 1951, стр.117). В этом веровании, думается, переживают зороастрийские представления о том, что фарн помогает душе, если были выполнены ритуальные предписания по принесению в жертву барана, перейти через Чинватский мост, см. М. В о у с е , op.cit., р.101. В могильнике Карабель (Фергана) в двух погребениях обнаружен череп барана (Д.Д. Б а р у з д и н , Г.А. Б р ы к и н а . Археологические памятники Баткана и Ляйлика (юго-западная Киргизия). Фрунзе, 1962, стр.62-64). На одном статуарном оссуарии из окрестностей Кой-Крылган-калы, у человеческой скульптуры на шее ожерелье с фигурками баранов (С.П. Т о л - с т о в . По древним руслам Окса и Яксарта. М., 1962, стр.132).

Выше говорилось, что овечье стадо нельзя пересекать, а надо обойти его сбоку. Но есть одно исключение, так как "...бараны считались животными, обладающими "благодатью", б а р а х а , и к ним обращались за помощью при болезнях". Е.М.Пецерева видела сама, как больная женщина-таджичка в селении Каратаг "...два раза прошла через стадо, проталкиваясь между животными, от прикосновения к которым, по ее словам, должна была перейти на нее их "благодать".⁸

Анализ показывает, что многие из этих верований вытекают из представления о баране, как олицетворении или носителе фарна.

Следует также отметить, что на деревянной и каменной посуде мунджанцев и их соседей кафиров (нуристанцев) сохранились зооморфные ручки или их переживания. Так, например, каменный горшочек из Мунджана - *déikbačaga*⁹ имеет ручку в виде шеи, увенчанной головой барана. Она, слегка поднимаясь, отходит от корпуса, - точно так же как ложные "носики" на памирских сакских котелках. Ручка снизу связана округлой распоркой с корпусом, в результате образуя своеобразно петельчатую ручку. Сосуды с такими ручками известны и в Прасуне.¹⁰

⁸ Е.М. П е ц е р е в а . Гончарное производство..., стр.100.

⁹ P. S n o u . Nuristan and Munjan. "Tribus", 1965, N 14. Stuttgart, S.133, Abb. 18/f.

¹⁰ P. S n o u , op.cit., S.133, Abb.18g. Д.С. Р о б е р т с о н . Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр.108.

Дальнейший этап стилизации представлен на деревянных сосудах из Мунджана и Нуристана. На кольцевидной, вверху заостренно-угловатой ручки этих сосудов изображение рогов. В некоторых случаях эти ручки могут служить непосредственным продолжением наиболее стилизованных ручек каунчинской керамики (например, ручка мунджанского сосуда с носиком-сливом типа *кӯя*).¹¹ Кстати, у некоторых из таких сосудов носик-слив обвит рельефным изображением пары змей.¹²

У среднеазиатских народов сохранились и переживающие представления о фарне дома.

Мы приводили выше (стр. 49) текст из позднего зороастрийского сочинения (*Rivāyat*): "В одном месте утверждается, что когда хозяин или хозяйка дома умрут внутри дома, они не должны выноситься через дверь, так как фарр дома уйдет вместе с ними". Рассмотрим в этой связи некоторые современные верования и обычаи.

По сообщению Б.Х.Кармышевой, она слышала от одного старика-эрсаринца в районе Керки в ответ на вопрос, почему они живут в врте, следующие слова: "Нам, старикам, при-

¹¹ P.S в о у, op. cit., S. 133, Abb. 13. Объяснение значения этих ручек, предложенное К. Йеттмаром ("die Andeutung männlicher Geschlechtsorgane") должно быть, конечно, отвергнуто.

¹² P.S в о у, op. cit., S. 127, Abb. 11-12. О пережиточных зооморфных элементах в таджикской керамике - Е.М. П е щ е р е в а . Гончарное производство..., стр. 100-101; в орнаменте - Н.М. Б е л и н с к а я . Декоративное искусство горного Таджикистана (текстиль). Душанбе, 1965, стр. 64-65.

ходится жить в врте; ведь, если мы умрем, дом придется л. мать, а врту легко перенести на другое место."

Как сообщил нам аспирант А. Давыдов, у каратагских таджиков существовал обычай: при выносе покойника пронести его не через ворота усадьбы, а через пролом в стене (дувале), окружающей ее.

Много интересного по этому поводу сообщает А. К. Писарчик. В 1936 г. в Бухаре она слышала от мастера Ибрагима Хафизова, превосходного знатока бухарских старинных верований, о поверье, что не следует ввозить покойника в город через ворота, в случае необходимости надо было пробить отверстие в городской стене. Когда труп умершего за чертой города эмира Музаффера был тайно ввезен через городские ворота, в Бухаре вследствие этого разразилась эпидемия.

А. К. Писарчик рассказала мне, что в Нур-Ата она записала поговорку - пожелание смерти: "Ав дар дарой, аз дарича барой", буквально: "Войти тебе через дверь, а вый-ти - через окно". При этом ни в быту, ни в воспоминаниях нуратинцев не сохранилось уже ничего, что бы указывало на наличие обычая выносить покойника иначе, чем через дверь. Однако сама по себе поговорка, как мне кажется, с достаточной определенностью указывает на существование у нуратинских таджиков в прошлом практики выноса покойника через окно (пролом в стене?).

Интересный материал по этому вопросу сообщил нам Х. Мухитдинов, научный сотрудник сектора археологии и ну-

мизматки Института истории АН Таджикской ССР. В детстве, в 1944-1945 гг., в Самарканде, в местности Баги-Майдан он наблюдал похороны, при которых покойника выносили из двора не через дверь или ворота, а перенесли носилки с телом через ограждающий двор дувал (несколько человек стояли ввиду, а двое сидели на дувале и помогали им). По нашей просьбе, Х.Мухитдинов побеседовал с некоторыми самаркандцами. Они сообщили ему, что это обычно делалось, если ширина ворот такова, что погребальные носилки не могут пройти через них. Вместе с тем они рассказали, что был широко распространен в Самарканде обычай выносить покойника через окно. Научный сотрудник Института истории У.Пулатов, ленинабадец по рождению, сообщил, что вынос покойника через окно или же запасную (не основную) дверь широко практиковался в северных районах Таджикистана. Если дети, играя, выскакивали через окно, старики их сильно за это ругали.

Все это вполне разъясняет вышеприведенную нуратинскую поговорку, которая, по сообщению Б.Тиллавова (ст.научного сотрудника сектора фольклора Института языка и литературы АН Тадж.ССР), широко встречается в северных районах Таджикистана, причем в разных вариантах. Однако смысл выражения "чтоб ты ушел через окно!" один и тот же: пожелание - заклинание смерти недругу.

Старики объясняют этот обычай нежеланием, чтобы в доме вновь был покойник, ибо если вынести умершего через дверь, то душа его сможет вернуться за кем-нибудь из оставшихся в живых членов семьи.

Это народное объяснение не может и не должно быть отвергнуто. Этнография знает бесчисленное число примеров такого рода. В.Харузина пишет: "Страх перед мертвецом выражается в обрядах, требующих выноса покойника из жилища необычным путем. С одной стороны, путь, по которому несли покойника, может быть, становится опасным для оставшихся в живых; с другой, может быть, имеется в виду скрыть от покойника удобный путь возвращения в жилище, где его присутствие нежелательно. Обычай выносить покойника не через дверь, а через особо устроенное отверстие, встречается у эскимосов, индейцев Северной Америки, у готтентотов, бушменов, кимбунда и других африканских народов, на о.Фиджи, в Индии, на о.Бали, у самоедов, остяков, тунгузов, древних скандинавов, древних китайцев, сайотов. Он известен был и европейским народам. В Дании, например, до сих пор можно в некоторых старых домах увидеть особые узкие и невысокие двери, обыкновенно заложённые; они открываются только тогда, когда выносят покойника.¹³ У славян тело умершего выносили не через двери, а через пролом в стене, сделанный специально для этой цели.¹⁴ Вообще этот обычай имел очень большую

¹³ В. Харузина. Этнография, вып. I, ч. I. М., 1909, стр. 389.

¹⁴ Д. Нидерляб. Славянские древности. М., 1956, стр. 208.

древность¹⁵ и принимал иногда форму покидания жилища: у индейцев-мохос (Восточная Боливия), если какой-либо соплеменник утонул, все немедленно покидали свои жилища и убежали, чтобы таким образом помешать мертвому захватить с собой кого-либо из живых;¹⁶ у некоторых южноамериканских племен дом умершего сжигали.¹⁷

Иранец Абу-л Фадл Хамадани, умерший в 1007 г., просия в наброске своего завещания, дошедшем до нас, чтобы

¹⁵ Д.И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, стр.402-404 (там же литература вопроса).

¹⁶ Д. Липс. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954, стр.388.

¹⁷ J.G.Фгазег. The fear of the dead in primitive religion, vol...II. London, 1934, pp. 128, 130-131 (там же о индийцах-като в Колумбии, у которых труп выносят не через дверь, а через другое отверстие, дабы дух покойного не смог найти путь в старое жилище). См. также U. Schlenzher. Brandbestattung und Seelenglauben. Verbreitung und Ursachen der Leichenverbrennung bei aussereuropäischen Völkern. Berlin, 1960, Ss. 202, 204-208) (хижина, принадлежащая покойнику, часто сжигается - и в тех случаях, когда он в ней похоронен, и в тех, когда его могила за пределами хижины); K.Th. P r e u s s . Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Tübingen, 1930 (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 146), S.28.

после его смерти его не оплакивали, не окрашивали черным двери, не ломали мебель и не разрушали построен. А в 941 г. "халиф ар-Ради настолько близко принял к сердцу смерть евнуха Зирака, что переселился на несколько дней из своего дома в другой..."¹⁸

Примеры можно было бы легко умножить. Отметим лишь, что по данным этнографов, особый способ выноса иногда "практикуется лишь над мертвецами известной категории лиц, считающихся особенно опасными".¹⁹ Такими, наиболее опасными в эпоху составления вышеприведенного зороастрийского текста, считались именно домохозяин или домохозяйка, как наиболее тесно связанные с фарном дома. Это было результатом контаминации верований в фарн и страха перед возвращением покойника. Позже, с ослаблением представления о связи фарна дома с домохозяином или домохозяйкой, эта специфическая черта была утрачена, а в новое время двойственная природа этого обычая у равнинных таджиков вообще перестала осознаваться.

Однако у горных таджиков продолжало существовать представление, что вместе с покойником может уйти из дома какая-то благодать. Мы еще раз сошлемся на сообщение А.К. Писарчик. По ее словам, в Каратегине, чтобы не ушла из дома благодать, делают отпечаток руки умершего, в частности,

¹⁸ А. М е ц . Мусульманский Ренессанс. М., 1966, стр. 308-309.

¹⁹ В. Х а р у з и н а , ук.соч., стр.389.

старой хозяйки дома, причем технически это выполняется путем вкладывания в руку куска теста. Затем этот отпечаток хранят в кладовой.²⁰ Аналогичные представления существовали у многих народов. Так, например, у римлян, согласно древнему комментатору Вергилия, покойников хоронили в домах, и этот обычай он рассматривает как результат почитания божеств дома - лар, которые, по его мнению, были ни чем иным, как духами мертвых.²¹

В этой связи интересен один обычай, который Л.С. Андруеев зафиксировал в 1928 г. в Касане. "Состоял он в том, что при поселении в новом доме старухи изготовляли своего рода талисман, фетиш, долженствующий охранять этот дом и доставлять ему счастье". Это делалось в том случае, если старый фетиш нельзя было перенести, или он исчез. Старшая в доме женщина орала тогда некоторое количество свинца, растапливала, а затем выливала в воду. Получившиеся причудливых очертаний отлив рассматривался как имеющий форму какого-нибудь животного, считался "счастьем" ("к у т") данного дома и тщательно сохранялся. Этот обычай встречается у таджиков и в других местностях.

²⁰ А.К. П и с а р ч и к . Смерть, похороны. "Таджики Караегина", II (в печати). См. также М. Р а х и м о в , ук. соч., стр. II 6.

²¹ J.G. F r a z e r . The fear of the dead in primitive religion, vol. I. London, 1933, pp. 17-18.

М.С. Андреев отмечал, что тюркское **قوت** имеет значения "жизнь", "счастье" и задумывался над тем, не произошла ли в этом случае (как и в некоторых других) замена какого-то прежнего иранского термина тюркским его эквивалентом.²² Догадка М.С. Андреева была правомерной. Семантически связь тюркского **qut** с фарном дома бесспорна. А лингвистически? Сейчас имеются материалы, позволяющие ответить на этот вопрос. Дело в том, что в тюркских текстах эквивалентом согдийского **prn** (**farn**) выступает именно **qut** "(счастливая) судьба". И, напротив, тюркское **qut** передавалось в согдийском с помощью **prn**.²³

Может быть, в этой связи следует рассмотреть один обычай, распространенный у памирских таджиков. В Шугнанае и Хуфе перед началом строительства "приводят ба-

²² М.(С.) А н д р е е в . Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы). "Изв.Общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами", т.1. Ташкент, 1928, стр.113.

²³ H.W. B a i l e y . Zoroastrian problems..., pp.54-56; J.P. A s m u s s e n , op. cit., S. 160 - 163 ; о других значениях этого термина в древнетюркском см. A. G a b a i n . Alttürkische Grammatik. Leipzig, 1950, S.331. См. также F. A l t h e i m . Geschichte der Hunnen, Bd.I. Berlin, 1959, S.242; Bd.II. Berlin, 1960, S.274-275 (там же ссылки на литературу).

рана и отрезают ему голову на месте фундамента дома". После того, как уложены две главные балки перекрытия, наверх поднимают барана, ставят на балку и отрезают голову, при этом кровь стекает по стене, так что и балка, и стена покрываются кровью. "Мы пролили кровь на балки" - говорят об этом хуфцы.²⁴ Не случайно в качестве жертвенного животного выбирается именно баран. Представляется, что здесь также отголосок представления о фарне дома.

Итак, у таджиков, не в меньшей степени, чем у осетин, сохранились переживания верований, связанных с фарном - и это несмотря на более чем тысячелетнее господство ислама.

²⁴ А.К. П и с а р ч и к - в кн.: М.С. А н д р е е в . Тад-
жик долины Хуф, П, стр.432, 436-437; Ш.И. З а р у -
б и н . Шугнанские тексты и словарь. М.-Л., 1960,
стр.17, 23.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Средне-сырдарьинская группировка сакских племен ("саки, которые за Согдом"), по-видимому, в наибольшей степени оказались под влиянием зороастрийской традиции. У их непосредственных наследников - кангйцев - представление о фарне эволюционировало в том же направлении, как и в зороастрийских областях и, несомненно, под их воздействием. Это способствовало распространению аналогичных представлений и у находившихся в тесном контакте с кангйцами сарматов, хотя у последних не в столь "ортодоксальных" формах.

Следует полагать, что фары, Вэратрагна и другие общепранские божества, представленные в пантеоне сарматов и кангйцев, претерпели значительную эволюцию со времен общепранского единства и в большой степени отличались от одноименных божеств Согды, Хорезма, Парфии, Бактрии и сасанидского Ирана.

2. У кангйцев и сарматов фара мог выступать в образе барана. Судя по позднейшим зороастрийским текстам, историческим источникам и иконографическим материалам олицетворение фара в образе барана было известно и другим народам Средней Азии (и соседних стран), но у них баран был, по-преимуществу, воплощением и атрибутом царского фара, тогда как у кангйцев (и сарматов) его область была несравненно шире.

3. Почему ручки сосудов оформлялись в виде барана, символизировавшего фарна? Здесь следует вспомнить некоторые из ипостасей фарна, о которых говорилось выше. По-видимому, такие ручки воспринимались, как: а) обеспечивающие обилие; б) гарантирующие здоровье; в) защиту от действия злых сил. С другой стороны, выше уже говорилось о несомненной связи фарна с водой. В Бахмаф-Яште 2, I встречается упоминание, что фарн — это всеведущая мудрость в виде воды, которую пьет Зороастр.¹ Неслучайно такими ручками снабжены, прежде всего, сосуды типа кружек и кувшинчиков, предназначенные в первую очередь именно для питья или хранения воды и других жидкостей.

Отсюда можно понять и функции кангуйско-сарматского фарна — не на основании письменных источников (источники, повествующие о Кангве и сарматах, об этом ничего не сообщают), а археологических свидетельств.

4. Трудно дать окончательный ответ, почему именно на рубеже н.э., а не раньше или позже появляется обычай снабжать керамические сосуды зооморфными ручками. Здесь могли иметь место несколько факторов, в частности те, на которые указал В.Б.Виноградов (см. выше, стр. II, 12).² Вместе

¹ Н. В. В а и л е у . *Zoroastrian problems...*, p. 29, n. 2.

² В этом плане представляет особый интерес весьма ранний сосуд (едва ли позднее I в. н. э.) из кургана 9 могильника Орто-Каирма с изображением хищника кошачьей породы (А. К. А б е т е к о в , ук. соч., стр. 39, рис. 3/II).

с тем можно предположить, что в сарматском (и кангуйском) пантеоне к этому времени фарн занимает все более значительное место; параллельно с этим, по-видимому, усилились представления о необходимости магической охраны содержимого сосудов и обеспечения обилия; поэтому появилась потребность поместить барана, как атрибут фарна, на ручки сосудов. Но пантеон не ограничивался фарном, другие боже-ства также могли выполнять аналогичные функции - вот почему зооморфные ручки это не только изображения барана.

5. Неслучайно керамика с зооморфными ручками устойчиво сохраняется у прямых предков осетин - у алан. Последующая эволюция понятия о фарне как о мирном божете у скифо-сарматских народов и их наследников привела к тому, что у осетин фарн полностью утратил свои "боевые" функции и стал противопоставляться *āxwāg* - высшей доблести во время войны.³ В Средней Азии же многие черты бактрийско-согдийско-кангуйского фарна сохранились в народных верованиях таджиков и других среднеазиатских народов.

³ В.И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, I, стр.71.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ - Вестник древней истории.
- ЖМНП - Журнал Министерства народного просвещения.
- Изв. - Известия.
- ИООАН - Известия Отделения общественных наук АН Тадж.ССР.
- ИТН, I - История таджикского народа, т. I. С древнейших времен до V в. н. э. Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского. М., 1963.
- КСИИМК - Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры (АН СССР).
- КСИНА - Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии (АН СССР).
- МИА - Материалы и исследования по археологии СССР.
- ОАК - Отчет Археологической комиссии
- СА - Советская археология.
- СЭ - Советская этнография.
- УзФАН - Узбекский филиал АН СССР.
- ЮТАКЭ - Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция.
- AA - *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.*
- AM - *Asia Major.*
- AO - *Acta Orientalia.*
- AOр - *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.*
- BSOAS - *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
- CAJ - *Central Asiatic Journal.*

- HJAS - Harvard Journal of Asiatic Studies.
- JNES - Journal of Near Eastern Studies.
- JNSI - Journal of the Numismatic Society of India.
- JRAS - Journal of the Royal Asiatic Society.
- MASI - Memoirs of the Archaeological Survey of India.
- MDAFA - Mémoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan.
- OLZ - Orientalistische Literaturzeitung.
- RE - P a m l y ' s Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, hrsg. W. Kroll.
- SPA, I - A Survey of Persian Art, vol. I. London and New-York, 1938.
- ZDMG - Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft.

B.A.Litvinsky

The K'ang-*chū*-Sarmatian Farn.
 (To the historical and cultural relations of
 the South Russian and Central Asian tribes).

S u m m a r y

The work consists of the following chapters:

Chapter I. "Zoomorphical handles". 2. To the genesis of the middle Syr-Darya tribes' religious beliefs. 3. Farn in Avesta and in late Zoroastrian books. 4. Farn in the beliefs of Sarmats and Ossets. 5. Farn in the Central Asian peoples' religious notions in the first thousand years A.D. 6. The Tadjik's survival of the beliefs connected with Farn. 7. Conclusion.

In the Central Asia, in Tashkent region many vessels with zoomorphical handles were discovered during the excavation of settlements and burial grounds of the first thousand years A.D. All regions along the middle Syr-Darya flow and spurs of the Kuramin range enter into the main areal. These sort of vessels were discovered in burial grounds excavated by the author (Mugh-Khona or gurums) in Karamazar mountains. Outside of the main areal the finds of such ceramics are scarce and are connected with nomadic movements. Handles were more often made in the form of a ram, sometimes in the image of goat, wild boar, dog, leopard or tiger, horse etc. Vessels with zoomorphical handles are also discovered on the territories of the East Turkistan and Bactria, but they belong to a different artistic and cultu-

ral spheres.

Below are given data on the spread of zoomorphical handles in the Sarmatian ceramics (since the first century A.C.).

According to K.W. Scalon the purpose of such handles was to protect the vessel and its content. They were also connected with totemic survivals and cosmic ideas about the ram. This hypothesis became widely recognized and was adapted to the Central Asian materials. Though V.B. Vinogradov criticizes the hypothesis of K.M. Scalon, he still supposes that zoomorphical handles have rather an ornamental than cult purpose, although he did not fully deny the possibility of its magic significance.

Nevertheless both attempts to explain the purpose of these handles seem to be unsatisfactory.

The author proceeds from the following historical preconditions. After looking through the historical, archaeological and linguistic materials the author comes to the conclusion that the K'ang-chū is successor of the middle Syr-Darya's Saka tribes where the main body of the K'ang-chū tribes was situated. Consequently the author supposes that the beliefs of K'ang-chū are genetically bound up with the Sakian ones. The investigation of the given written sources, linguistic, archaeological and ethnographical materials leads to the conclusion about the existence of religion by Sakas in many respects not only related with the Zoroastrianism, but also influenced by Zoroastrian tradition.

The author suggests to consider the ram shaped zoomorphical handles as a display of beliefs connected with Farn. Informations about the spread of beliefs in Farn by Sarmatian tribes, with whom the K'ang-ohü were closely connected in history and culture, as well as by tribes and peoples of the Central Asia - in ancient and modern times - are closely investigated.

The comparative analysis of the Central Asian and Ossetic ethnography shows their common layer in beliefs. Archeological finds, iconographic materials and various written sources are investigated, too. The author makes use of the materials on the religion of Iranian peoples written by Soviet and West European investigators in the first place H.W.Bailey and V.I.Abaev and makes a number of conclusions on the history of the Central Asian religions, the outlive of old beliefs (especially in Farn) by Tadjiks and others.

Common conclusions come to the following:

1. The group of the middle Syr-Daria's Saka tribes ("Sakas that are beyond Sogd"), apparently were found to be under the greatest influence of Zoroastrian traditions. With their immediate successors, the K'ang-ohü, the notion about the Farn evolved in the same trend as in Zoroastrian regions and, undoubtedly, under their influence. This favoured the spread of analogous notions with Sarmatians that were in close contact with K'ang-ohü, though with Sarmatians it was not displayed in such "orthodox" forms.

Consequently it must be supposed that Farn, Verethra-

gna and other All-Iranian deities, that were in the pantheon of Sarmatians and K'ang-chū, suffered considerable internal evolution from the times of All-Iranian unity and greatly differed from synonymous deities of Sogd, Khwarezm, Parthia and Sassanian Iran.

2. With K'ang-chū and Sarmatians the Farn often appeared in the shape of ram. Judging by Pahlavi Zoroastrian texts, historical sources and iconographic materials, the personification of Farn in the shape of ram was also known to other peoples of the Central Asia (and the neighbouring countries), but with them the ram was chiefly the embodiment and the attribute of the King's Farn whereas with K'ang-chū (and Sarmatians) its field was far wider.

3. Why handles of the vessels were shaped in the form of ram symbolizing the Farn? Here we have to remember some ipostases of Farn that were mentioned above. Apparently such handles were meant for: a/ providing abundance; b/ guaranteeing health; c/ defence against evil genius. On the other hand, the indubitable connection of Farn with water was already stated above. In Bahman Yašt 2, 1 it was said that Farn means the omniscient wisdom in the form of water which Zoroaster drinks, therefore, first of all the vessels in jugs' and mugs' forms furnished with such handles in the first place were meant for drinking or keeping water and other liquids.

Hence, functions of the K'ang-chū-Sarmatian Farn are understood but not on the basis of written sources (the sources narrating about the K'ang-chū and Sarmati-

ans report nothing about this), but on archeological proofs.

4. It is difficult to give a definite answer to why just in the first century of A.C. on the boundary of A.D. and not earlier or later, appears the custom of supplying ceramic vessels with zoomorphical handles. Here some factors can take place specially those indicated by V.Vinogradov. Consequently we can suppose that by this time Farn begins to take a more and more significant place in the Sarmatian (and K'ang-chü) pantheon. Simultaneously the notion about necessity of the magic guard for the vessel's content and the guarantee of abundance apparently became stronger, therefore, a necessity appears to place the ram on the handles of vessels as an attribute of Farn. The pantheon, however, did not confine to Farn, other deities too could fulfil analogous functions - that is because zoomorphical handles are not only the mere images of the ram.

5. Apparently, therefore, ceramics with zoomorphical handles steadily remain with direct ancestors of Ossets, i.e. with Alans. With the Scythian and Sarmatian peoples and their ancestors the subsequent evolution on the notion of Farn led to the fact that with the Ossets Farn fully lost its "warring" functions and began to represent the "Äksär" - the highest valour in war (V.I.Abaev). Whereas in the Central Asia many traits of Bactrian, Sogdian and K'ang-chü Farn remained in folk beliefs of Tadjik and other Central Asian nations.

II9
ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Зооморфные ручки	3
II. К генезису религиозных верований средне-сир- дарьинских племен	14
III. Фарн в Авесте и поздних зороастрийских сочи- ниях	46
IV. Фарн в верованиях сарматов и осетин	59
V. Фарн в религиозных представлениях среднеазмат- ских народов в I тысячелетии н.э.	75
VI. Переживания верований, связанных с фарном, у таджиков	95
УП. Заключение	109.

Список сокращений.

Summary.

ОТПЕЧАТАНО ОКМП РВЦ ЦСУ ТАДЖИКСКОЙ ССР

КД 03564 Зак. № 61 Тир. 700 экз. I/IX-1968 год

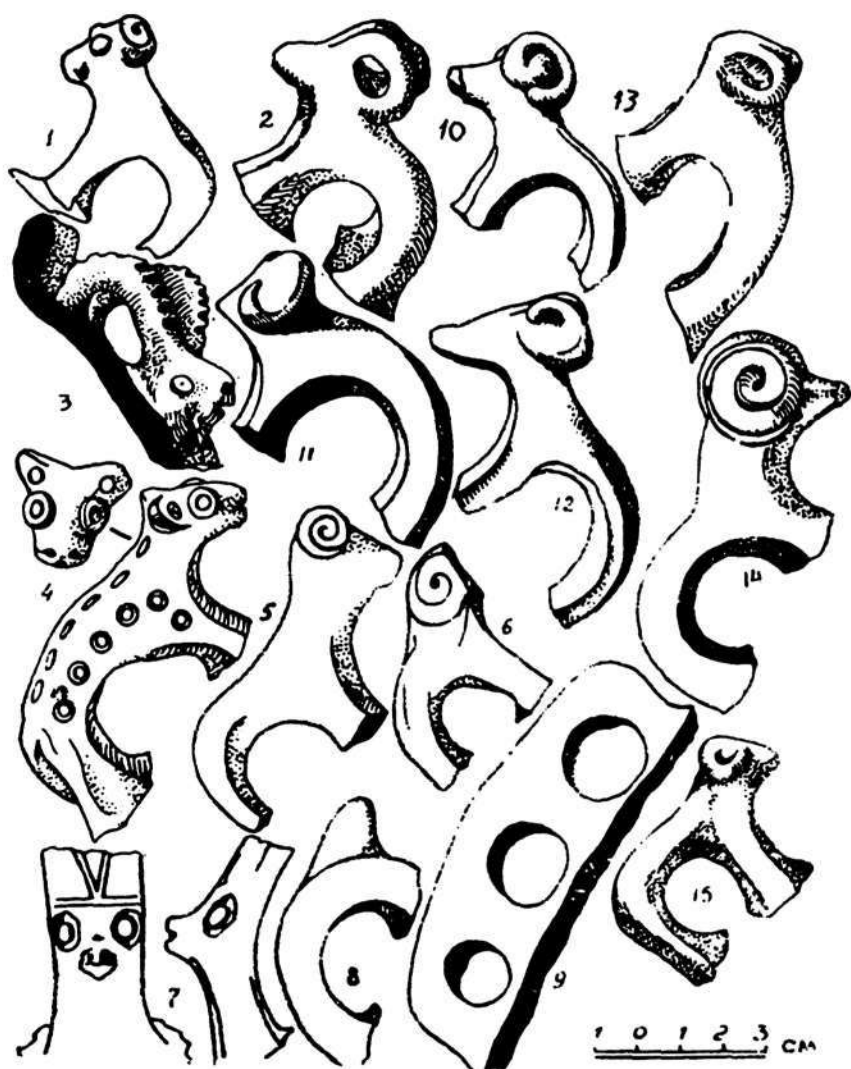


Таблица 1

Зооморфные ручки из курумов и ферганских курганов. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 10—15—Кармазарские курумы (1, 5, 7—случайные находки, остальные—из раскопок); 3—Тура-Таш; 4—Чорку-II; 9—Исфаринский могильник.

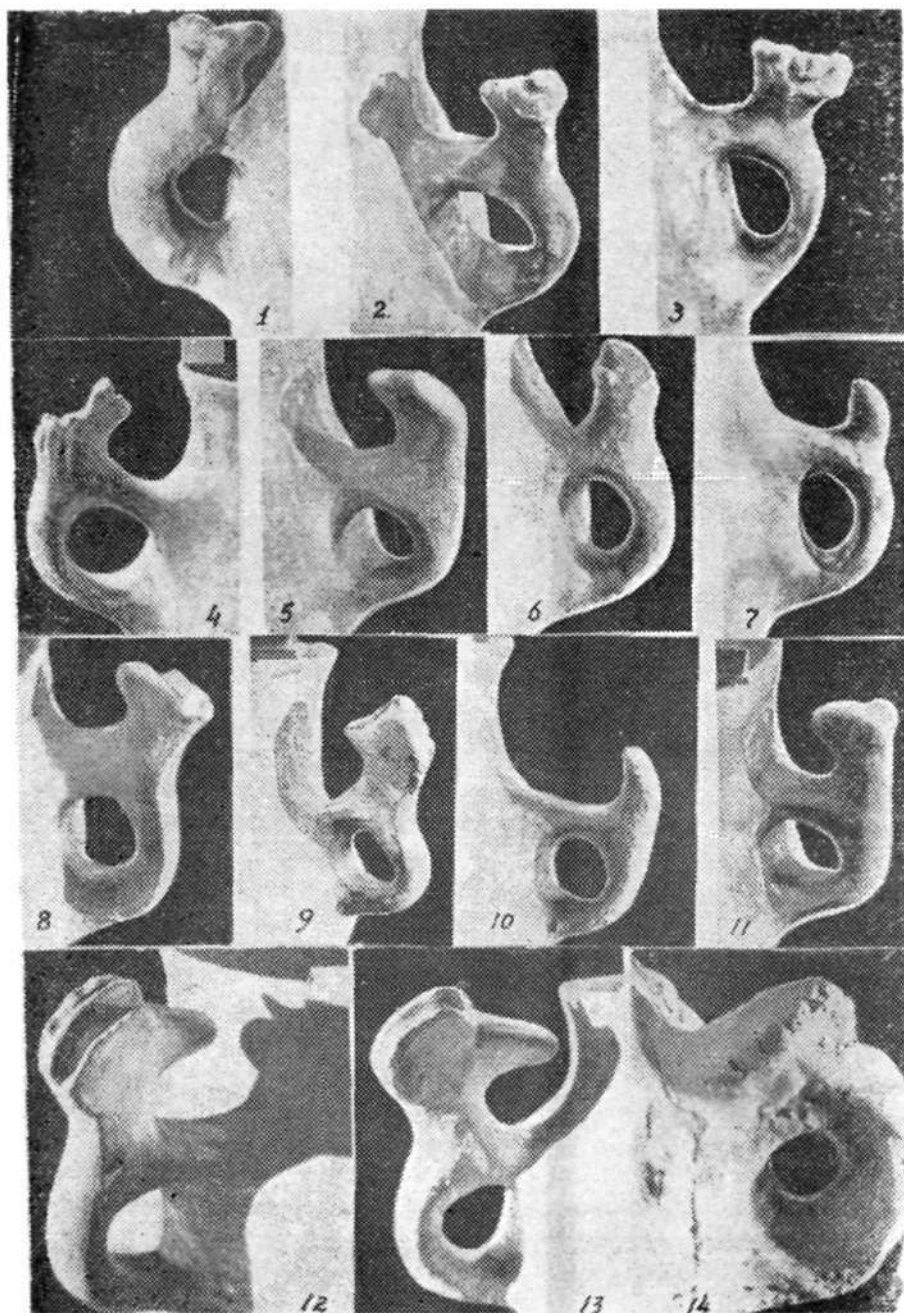


Таблица 2

Зооморфные ручки из могильников Ташкентской области. 1, 6(?)—Джунский могильник; 2, 12, 13—Ташкентский канал; 3, 8—11—Ташкентский музей; 4—Ангренские склепы-наусы (раскопки Агзамходжаева); 7—Вревский могильник; 14—Пскентский могильник.



1



2

Типы Фарро на кушанских монетах

Таблица 3



1



2

ТИПЫ ФАРРО НА КУШАНСКИХ МОНЕТАХ

ТАБЛИЦА 4



1

Типы Фарро на кушанских монетах

Таблица 5

ИМЕНА С ФАРНОМ В НАДПИСЯХ ИЗ ГОРОДОВ ВОСПОРСКОГО ЦАРСТВА

СТОЛЕТИЯ	Φαρνάκης	Φαρναχίων	Χόφαρνος Κόφαρνος	Φαρνοξαυδος	Φάρνης	Πιτοφαρνάκης	Итого
I В. ДО Н.Э.	(П.-9) ⑨	(П.-1) ①					(П.10) ⑩
I В. ДО - I В. Н.Э.	(П.-2) ②	(Ф.-1) ①					(П.-2) (И.-1) ③
I В. Н.Э.	(П.-9, М.-1, Н.-1) ⑪						(П.-9, М.-9 Н.-1) ⑪
I В. Н.Э. - II В. Н.Э.	(П.-4) ④	(П.-1) ①					(П.-5) ⑤
II В. Н.Э.	(П.-2, Ф.-1, Г.-19, ПР.-1) ⑭	(Г.-23, ПР.-6) ⑮	(Г.-1, Т.-1) ⑯				(Г.-43, ПР.-7, Т.-5, П.-2 Ф.-1) ⑰
II В. Н.Э. - III В. Н.Э.	(П.-1, Г.-14, ПР.-2, Т.-2) ⑱	(Г.-20, ПР.-3, П.-1) ⑲					(Г.-34, ПР.-5, П.-2, Т.-2) ⑳
III В. Н.Э.	(Г.-1, Т.-8, ОЗ.-1) ㉑	(ФЕОД.-1, Т.-1) ㉒	(П.-5, Т.-5) ㉓	(Т.-4) ㉔		(Т.-1) ㉕	(ФЕОД.-1, Т.-19, Г.-1, ОЗ.-1) ㉖
IV В. Н.Э.	(ФЕОД.-1) ㉗				(П.-1) ㉘		(Ф.-1, П.-1) ㉙
<i>Всего</i>	Г.-34 П.-27 Т.-13 ПР.-3 М.-1 Н.-1 Ф.-1 ОЗ.-1 ФЕОД.-1 ㉚	Г.-43 ПР.-9 П.-3 Ф.-1 Т.-1 ФЕОД.-1 ㉛	Т.-6 П.-5 Г.-1 ㉜	Т.-4 ㉝	П.-1 ㉞	Т.-1 ㉟	158

Примечание I: При подсчете учтены имена, а также отчества в датированных надписях.

Примечание II: П.-Пантикалей; М.-Мизеккий; Н.-Нимфей; Ф.-Фанагория, Г.-Горгия, Г.-Горгия;

Т.-Танаис; Пр.-Зел. Прикубанье; ФЕОД.-Феодосия; ОЗ.-район

Тобечикского озера. Таблица 6

Цена 36 коп.