

ПУТЬ КОРИБАНТОВ

(Архаические элементы в общественном строе дофеодальной Средней Азии)

«Некоторые говорят, что корибанты пришли из Бактрии».

Страбон X, 3, 19.

Одним из бесспорных завоеваний марксистско-ленинской исторической науки является установление той роли, которую пережитки первобытно-общинного строя играют в истории рабовладельческих античных и особенно восточных обществ. Общеизвестно то значение, которое Маркс и Энгельс придавали факту сохранения на Востоке сельской общины, существование которой в рамках сперва рабовладельческого, а затем феодального общества наложило специфический отпечаток на характер исторического процесса в тех странах, в которых это явление имело место. Общеизвестно то значение, которое Маркс и Энгельс придавали пережиткам родового строя в греческом и римском обществе, и та роль, которую основоположники марксизма отводили древне-германской общине в процессе перехода западного мира от рабовладельческого строя к феодальному.

Учение Ленина об общественных укладах теоретически вооружило нас для понимания той огромной роли, которую играл и играет в историческом развитии всех без исключения народов факт сосуществования в сложном диалектическом единстве, в рамках одного общественного организма, элементов прошлого, настоящего и будущего общества. Товарищ Сталин своим определением общественных укладов отсталых народов СССР дал нам в руки конкретный путь использования в наших исторических исследованиях этого положения Ленина¹.

Однако мы, советские историки, до сих пор не можем похвастаться тем, что путь, намеченный в этом вопросе классиками марксизма-ленинизма, использован нами в достаточной мере.

К сожалению, приходится сказать, что наши историки древнего мира, за редкими исключениями, ни на шаг не продвинулись по этому пути по сравнению с тем, что уже было сделано более полувека тому назад Марксом и Энгельсом, ограничиваясь, как правило, лишь общеизвестными цитатами из основоположников марксизма и нисколько не задумываясь о том, что и в этом вопросе, как и во всяком другом «марксизм—не догма, а руководство к действию».

Если Маркс и Энгельс, работая над проблемами древней истории, внимательно следили за движением этнографической науки, немедленно реагируя на вновь открытые факты, если они неоднократно подчеркивали, что именно новейшие этнографические открытия—в частности, открытия Моргана, Бахофена и др. дали им возможность глубже проникнуть в предисторию греческого, римского и германского обществ, глубже раскрыть сокровенные стороны сложного процесса становления классового общества, советские историки античной и восточной древности, на которых в нашей стране лежит ответственная и почетная задача идти дальше по пути, намеченному Энгельсом, как правило, весьма мало интересуются новейшими этнографическими открытиями, а их сделано немало с тех пор, как не стало автора «Происхождения семьи, частной собственности и государства». Больше того, и старые открытия, известные уже Марксу и Энгельсу и широко использованные ими, остаются по существу очень мало освоенными нашими историками древности, лишь в редких случаях берущими на себя задачи энгельсовским методом разрабатывать свой исторический материал, подменяя это введением в текст своих работ готовых определений Энгельса, сделанных на другом материале и на другом этапе

¹ И. Сталин. Марксизм и национально-колониальный вопрос. М., 1934, стр. 70.

общего развития исторической и этнографической науки.

Проблема роли пережитков первобытно-общинного строя в античных и восточных обществах разрешена Марксом и Энгельсом в своих основных, наиболее важных чертах. Восточная сельская община раскрыта ими прежде всего как экономическое явление, принципиально новое по отношению к первобытному роду, хотя и выросшее из него. Однако остаются многие черты восточной общины, совсем или почти совсем не затронутые основоположниками марксизма—с одной стороны потому, что в их время не было еще накоплено достаточного материала, с другой,—потому, что в первую очередь было естественно остановиться на самом существенном.

Я имею в виду такие явления, как связанные с восточной общиной формы семейно-брачных отношений, как вопрос о пережитках родовой организации, матриархата и связанных с ним архаических общественных институтов родового общества, сосуществующих в разных странах в разной мере—с сельской общиной, в зависимости от чего последняя в разных странах выступает в различных конкретно-исторических проявлениях, что не остается без влияния не только на быт и нравы, но и на процессы социально-экономической и политической истории каждой из стран.

Переживание глубинных пластов первобытно-общинной организации, от родимых пятен которых нигде и никогда не освобождалась сельская община и которые иногда переживали ее, играя не малую роль в конкретной истории различных стран восточного и античного мира, отнюдь не новость.

Напомню римский род, продолжавший жить вплоть до эпохи империи,—род, без учета которого нельзя понять многих специфических особенностей римской истории. Напомню роль весьма архаических форм первобытных верований, продолжавших жить у народов античного Средиземноморья (тотемизм, матриархальный миф о «непорочном зачатии» и т. п.), в формировании идеологии первоначаль-

ного христианства. Напомню, наконец, и тот крайне существенный факт, что основоположник теории матриархата, Бахофен, построил эту теорию по существу почти целиком на античном материале, на материале переживания матриархальных форм родовой идеологии в условиях классической античности.

Вульгарный меньшевистский схематизм, идущий от «интерпретаторов», герувульгаризаторов и искажителей Энгельса из среды сперва немецких «катедер социал-демократов» типа Каутского, Кунова и многих других, а потом и из среды наших отечественных схематиков школы Покровского, шел по пути выхолащивания богатства и сложности конкретно-исторического процесса, подменяя его всесторонний анализ готовыми и пригодными всюду и везде художественными формулами.

Так было и с интересующим нас вопросом. Между тем—вне анализа этого круга вопросов во всей его полноте—мне представляется совершенно невозможным понять целый ряд первостепенных явлений истории древнего и раннесредневекового Востока, в частности разобратся в такой важной проблеме, как история крестьянских общинных движений в Средней Азии и Иране в V—XI вв. н. э., в эпоху становления феодализма. Я имею в виду движения Маздака, Муканны, карматов и целый ряд родственных им движений, без раскрытия сущности которых невозможно до конца уяснить себе условия сложения феодального общества ряда стран Ближнего и Среднего Востока.

В предлагаемых вниманию читателя этюдах я не берусь решать эту проблему. Моя задача уже и скромнее. Она заключается в сборе материалов к решению этой проблемы, в выявлении тех фактов древней и раннесредневековой общественной жизни народов Средней Азии, которые в свете этнографических материалов могут помочь разобратся в сложном клубке противоречивых данных, которыми мы располагаем об этих движениях.

Если мне это в какой-то мере удалось, я могу считать свою задачу выполненной.

I. КАВИ И КАРАПАНЫ

(Пережитки дуально-родовой организации и первобытных тайных союзов в древней и ранней средневековой Средней Азии)

1. Ферганский науруз

В посвященном описанию Ферганы параграфе «Истории династии Тан» мы находим любопытный отрывок, в котором рассказывается о характерном обычае, связанном с празднова-

нием Нового года в этой области Средней Азии.

«В начале каждого года царь и вожди разделяются на две партии. Обе партии избирают:

каждая одного человека, который одевается в доспехи и сражается (с другим), его толпа помогает ему кирпичами и камнями. Когда один из них убит, останавливаются, и по этому определяют, будет ли год хорошим или плохой»¹.

Этот рассказ представляет значительный интерес, так как в описанном обряде ритуальной борьбы между двумя половинами населения города с полной уверенностью можно видеть отражение чрезвычайно широко распространенного обычая первобытных народов: ритуального состязания двух фратрий.

Вопроса о переживаниях дуальной организации у народов Средней Азии нам уже приходилось касаться², однако, в отношении главным образом кочевых народов. Новогодний ритуал домусульманской Ферганы проливает свет на переживание этого важнейшего элемента социальной организации первобытнообщинного строя у оседлого населения Среднеазиатских оазисов.

Ритуальное состязание фратрий — один из наиболее долго сохраняющихся элементов комплекса дуальной организации. Так, Морган, характеризуя фратрии ирокезов, у которых они лишились уже основного своего признака — экзогамности³, в качестве первой функции фратрии описывает организацию имевшей ритуальное значение общественной игры в мяч, причем «фратрии составляют противоположные партии и держат друг против друга за исход игры. От каждой фратрии выставляются лучшие игроки, обыкновенно от шести до десяти с каждой стороны, а члены каждой фратрии собираются вместе, однако на противоположных концах поля, на котором происходит игра. Игра ведется с жаром и энтузиазмом и возбуждает в зрителях захватывающий интерес»⁴.

Ритуальная борьба между фратриями в разнообразных вариациях распространена и за пределами ирокезской конфедерации, являясь, по существу, одним из важнейших признаков дуальной организации у народов почти всех частей света.

А. М. Золотарев прослеживает ее помимо племен Северной Америки, также в древнем Перу, в Меланезии — на архипелаге Бисмарка и на Банксовых островах, у арунгов в Австралии и др.⁵ Из областей, более близких к Средней Азии, отметим племена нага в СВ Индии, две

половины каждой деревни которых раз или два в год сходятся на ритуальное побоище¹.

Ферганский новогодний ритуал не стоит одиноко и в Средней Азии.

В Ахман-ат-Такасим фи-Марифат ал-Акалим ал-Макдиси (конец X века) мы находим любопытные сведения о ритуальной борьбе в Гургане (Джурджане), приуроченной к мусульманскому празднику жертвоприношений (Курбан - байрам).

«Видишь их (жителей главного города Гургана), как они в день заклания двумя группами ссорятся из-за головы верблюда — израненные, избитые и расстроенные»².

Эти данные повторены Макдиси несколько ниже в другом контексте;

«В Джурджане происходят междуусобия из-за толка и между ними и жителями Бекрабада (бывает) бой из-за головы верблюда в день праздника»³.

Речь идет о борьбе между жителями двух разделенных рекой с мостами половин столицы Гургана — Шахрастана и Бекрабада⁴. Если в данном контексте перед нами с полной несомненностью выступает архаический ритуальный характер состязаний, своими корнями уходящий в местную религиозно-бытовую традицию, и лишь позднее приуроченного к мусульманскому празднику, то как у того же Макдиси, так и у других авторов мы находим немало сведений о традиционной вражде и жестоких столкновениях между двумя половинами целого ряда среднеазиатских городов.

Так Макдиси нам рассказывает о борьбе в Мерве между жителями города (Медины) «и старого базара», в Несе между обитателями квартала ал-Хана и «началом базара», в Абиверде между Карри и «началом города». Любопытна приводимая Макдиси абивердская поговорка: «никто не выпьет воды его (Абиверда), чтобы не вступить во вражду на стороне одной из партий», свидетельствующая о глубокой традиционности этой борьбы⁵.

Характерно, что указанные распри не связываются Макдиси с описанными им несколько выше распрями на почве религиозных (в рамках ислама) разногласий. Та же несвязанность борьбы такого рода со столкновениями различных мусульманских толков подчеркивается им и для ряда других городов:

¹ Тан-шу, ССХХI в, стр. 8а.

² ПИДО. 1935, № 9—10.

³ L. H. Morgan. Ancient Society. Chicago (Ch. H. Kerr and Co), стр. 90.

⁴ Цит. соч. стр. 94, ср. L. H. Morgan. League of the Iroquois, стр. 294.

⁵ См. обзор у А. М. Золотарева. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 145—148. Ср. там же пережитки соревнования фратрий у негидальцев, связанные с медвежьим праздником. Стр. 138.

¹ W. Crooke. Natives of Northern India. London, 1907, стр. 40.

² ВГА III, 358; МИТТ I, стр. 208.

³ ВГА III, 374; МИТТ I, стр. 209.

⁴ О Бекрабаде см. ВГА III, 358; МИТТ, 208: «Бекрабад соприкасается с ним (Шахрастаном), между ними река и мосты, это нечто вроде города».

⁵ ВГА III, 336; МИТТ I, 205.

«И в Балхе вражда не из-за толка, и также в Самарканде, и мало городов, в которых нет распри»¹.

Не исключено, впрочем, что и «дикие распри из-за толка», о которых рассказывает Макдиси для других городов, коренятся в традиционной домусульманской вражде двух половин города. Особенно любопытно в этом отношении его показание о такого рода вражде в Нишапуре, изменившей свое содержание уже в рамках ислама:

«Там вражда между западной половиной Нишапура, а это верхняя (половина), которая называется по Манишаку (название квартала), и другой (половиной), которая называется по Хире (название квартала), это дикая вражда из-за толка, а теперь она стала (враждой) между шиитами и керрами».

Под «враждой из-за толка» Макдиси, по всем данным, понимает борьбу между так называемыми «правовыми толками» суннизма, по существу очень мало между собой различающимися (ср. его показания о распри в Серахсе между ханафитами и шафиитами), сменяющуюся затем борьбой между резко враждебным правоверному суннизму шиизмом, и также достаточно обособленным и весьма враждебным шиизму керрамским течением.

Этот факт позволяет с достаточным основанием предположить, что и окраска борьбы между двумя частями Нишапура (как и Серахса) догматическими разногласиями между суннитскими толками не является первичной, что это лишь позднейшая трансформация традиционной ритуальной вражды между двумя половинами города, отраженной в рассказе «Таншу» и еще очень прозрачно выступающей в «борьбе за голову верблюда».

Характерно, что представляющий прямую параллель анализируемому нами ферганскому обычаю мы находим в описании в той же хронике династии Тан, относящемся к обычаям восточно-туркестанского города-государства Кучи:

«В новый год семь дней увеселяются боем баранов, лошадей и верблюдов, чтобы по их драке отгадать, урожаен или неурожаен будет год»². Этот обычай прокладывает прямой путь между «боем за голову верблюда» Макдиси и «ферганским Наурузом».

Другую, также очень близкую параллель мы находим в исследованном Фрэзером³ древне-римском обычае осеннего жертвоприношения коня. Ритуал начинался с состязания колесниц. Правый конь победившей колесницы убивался копьем, ему отрезали голову и украшали ожерельем из снопов. Жители двух

кварталов Священной дороги и Субуры устраивали после этого борьбу между собой за голову коня. «Если голова доставалась обитателям Священной дороги, они прикрепляли ее к стене царского дома, если она доставалась жителям Субуры, они привязывали ее к Мамиллийской башне».

Окропление кровью коня порога царского дома, хранение этой крови до весны, подмешивание этой крови в кровь жертвенных телят и сжигание смеси для охраны стад—все эти признаки вводят римский ритуал в круг аграрных обрядов—как и ферганский, кучинский и средневековый хорасанский, подчеркивают роль царя в этом ритуале, как и в анализируемых среднеазиатских обрядах. Параллелизм, как видим, полный и, несомненно, римский обряд позволяет дешифровать многое в слишком кратко описанных среднеазиатских обрядах.

Между прочим в «борьбе за голову верблюда» можно видеть исторический прототип исключительно широко распространенного в Средней Азии обычая «козлодрания»—в своем генезисе очень архаического ритуала, тотемические корни которого и связи с дуальной организацией я уже пытался вскрыть в одной из моих работ⁴. Центральным моментом моей аргументации является связь туркменского варианта козлодрания (gök-böri) с свадебным обрядом.

В этом обряде невеста, скачущая на коне с козленком или ягненком на руках и преследуемая женихом с его товарищами, стремящимися вырвать козленка, выступают как представители двух фратрий, связанных между собой взаимными брачными отношениями (крос-кузенный брак)—фратрий «голубого волка» и фратрии козла. Архаичность этого ритуала подчеркивается его несомненной связью с явлениями полового тотемизма, переплетающегося здесь с тотемизмом секционным. Если туркменское «gök-böri» дает нам несомненную увязку с брачными отношениями, то обычная для других народов форма козлодрания проецирует эти отношения в область интересующей нас ритуальной борьбы фратрии, не имеющей уже прямой связи с брачными отношениями, хотя, по нашему мнению, исторически и восходящей к ним.

Борьба двух половин Нишапура за голову верблюда, повидимому, может рассматриваться нами как прототип позднейших состязаний за козла, связь которых с фратриальным делением общества уже утрачена.

Особенно интересен факт деления каждого города на две части, находящиеся между собой в ритуальной вражде. Аналогии этому явлению мы найдем в многочисленных примерах пла-

¹ ВГА III, 336; МИТТ I, 205.

² Иакинф, Собр. свед. III, стр. 218.

³ «Золотая ветвь». М. 1928, III, стр. 194—198.

⁴ ПИДО. 1935, № 9—10.

нировки поселений у целого ряда первобытных и стоящих на рубеже классового общества народов. Каждая из фратрий занимает определенную часть деревни, отделенную от квартала другой фратрии улицей, площадью или рекой.

Это наблюдается у многих племен Австралии (арунта по Штрелову¹, племена Центральной, Южной и С.-З. Австралии по Элькину)², у меланезийцев острова Сан-Кристобаль³, у некоторых племен Новой Гвинеи⁴, у бороро⁵, у канелла Восточной Бразилии⁶ и многих других южноамериканских племен⁷.

В этой связи заслуживает, как нам кажется, внимания выясненная нами планировка древних хорезмийских городов и укрепленных поселений эллинистически-кушанской эпохи.

Из целого ряда древне-хорезмийских поселений, обследованных нами в 1937—1940 гг.⁸, в четырех нам удалось выяснить внутреннюю планировку. Это—городище Джанбас-кала⁹ и Топрак-кала¹⁰ на землях древнего орошения Турккульского района ККАССР (на правом берегу Аму-Дарьи) и городища Куня-уаз¹¹ и Гяур-кала¹² на хвостовой части мертвого канала Чермен-яб в Ташаузской области ТАССР (левый берег Аму-Дарьи). Джанбас-кала относится к кангюйскому времени (IV в до н. э.—I в. н. э.), Гяур-кала и Куня-уаз—к кушанскому (первые века нашей эры), Топрак-кала к I в. до н. э.—V в. н. э., вплотную, следовательно, подходя ко времени, отраженному в рассказе хроник династии Тан.

В Топрак-кала, являющейся довольно значительным городом, главная улица делит городище на два квартала, каждый из которых состоит из 4—5 гигантских коммунальных домов размером примерно 100 м на 30—40 м.

Однако анализ этой планировки ставит перед нами ряд новых вопросов, выходящих за пределы

намеченной «ферганским новогодним ритуалом» узкой проблемы, но неразрывно связанных с выяснением той более широкой исторической темы, которую мы сформулировали во введении к нашей работе.

Отнеся поэтому разбор их планировки в целом ниже, ограничимся сейчас констатированием лишь одной ее особенности. В трех случаях центральная улица, идущая по длинной оси городища и в одном случае (Куня-уаз)—стена, делящая городище поперек, делят каждое из этих поселений на две половины, представляющие собой каждая замкнутый, сплошь застроенный квартал.

С моей точки зрения, ничего нельзя привести против того, что здесь мы имеем дело с древним прототипом того деления раннесредневековых городов Средней Азии и Восточного Ирана на две находящиеся между собой в традиционной, имеющей ритуальную окраску, вражде части. Характерно при этом, что и в планировке средневековых городов Хорезма мы находим пережитки того же деления на две равные части—в частности, планировка обследованного сотрудником нашей экспедиции С. А. Ершовым¹ г. Даргана очень напоминает планировку Куня-уаза. То же надо сказать относительно обследованного Г. В. Григорьевым совсем другой части Средней Азии и по существу тождественного плану Куня-уаза и Даргана раннесредневекового городища Югон-тепе в окрестностях Ташкента².

В обоих последних случаях мы имеем городища, относящиеся непосредственно ко времени Макдиси и несколько более позднему.

Таким образом планировка городов средневековой Средней Азии также доносит до эпохи Макдиси архаичную традицию дуального деления поселений, как обычай «вражды не из-за толка» между двумя половинами города, доносит традицию, отраженную в «Ферганском Наурузе».

В пользу связи этого явления с архаическими институтами первобытно-общинного строя говорит и соединение его в общем комплексе планировки древнего среднеазиатского поселения с другими не менее архаическими чертами, которые мы попытаемся вскрыть ниже.

Сейчас вернемся вновь к начатой нами разработкой стороне вопроса—к проблеме исторических корней традиционной борьбы двух половин населения древних и раннесредневековых среднеазиатских городов.

¹ C. Strehlow. Aranda und Loritja. Hamburg, 1917, I, стр. 6.

² Oceania, II, 1931, стр. 54, III, стр. 453.

³ С. Е. Фох. The Threshold of the Pacific. L. 1924, стр. 35.

⁴ G. Robertson. Social structure of the Jatmul people of the Sepic River. Oceania II, стр. 156.

⁵ C. Levistrausse. Contribution a l'etude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. Journ. de la Soc. des Americanists de Paris. XXVIII, 1936, стр. 269.

⁶ American Anthropologist 39, 1937, стр. 565 сл.

⁷ J. Haeskel. Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Sudamerika. Zt. f Ethn. B. 70, H. 6, стр. 442.

⁸ См. ВДИ № 3, 1939, ср. также КС ИИМК 1940 г., № 6 и ВДИ № 1 за 1941 г. и выше, гл. III, § 2.

⁹ ВДИ. 1941 № 1, стр. 162. См. выше рис. 29.

¹⁰ См. выше гл. III, § 2, рис. 62.

¹¹ ВДИ 1941, № 1, стр. 178, а также выше, рис. 53.

¹² Там же, стр. 179, а также выше, рис. 60.

¹ См. статью С. А. Ершова, ВДИ, 1941 г., № 1, стр. 190.

² Г. В. Григорьев. Отчет об археологической разведке в Янгильском районе УзССР в 1934 г. Ташкент, 1935, рис. 9 (стр. 11).

2. Агура-Мазда и Ангро-Майнью

Ритуальный характер ферганских новогодних состязаний и их более поздних хорасанских аналогов заставляет нас обратиться к источникам, освещающим тот комплекс идеологических явлений, с которым они связаны—комплекс домусульманской среднеазиатской религии.

Средняя Азия—область, где зороастрийская религия проявила наибольшую стойкость перед победоносным наступлением ислама¹, область зороастрийской ортодоксии, ничуть не пострадавшей от мощных влияний буддизма, манихейства и христианства,—наконец, несмотря на старые и новые попытки ревизовать это положение, наиболее вероятный древнейший центр оформления зороастризма в законченную религиозную систему.

В. В. Бартольд, до сих пор остающийся непревзойденным авторитетом в области древней и средневековой истории Средней Азии, неоднократно подчеркивал эти положения.

По его мнению, несмотря на возражения Нольдеке², теория Маркварта³ о Хорезме, как о родине легендарного Заратуштры, легендарной Айрьянем-ваджо зороастрийской традиции, «имеет многое за себя»⁴.

Исторические корни иранского эпоса, материал которого неразрывно связан с зороастрийской мифологией, лежит, по мнению В. В. Бартольда, на территории Восточного Ирана и Средней Азии⁵. Новейшие исследования советских археологов снова и снова указывают на восточно-иранские и особенно среднеазиатские области, как древнейшие центры зороастрийской религии⁶.

По существу все попытки перенести на Запад—в Мидию—генезис Авесты и родину Зороастра опираются на весьма далекий от непосредственной критики авестийского текста и связанного с ним комплекса традиций материал. Они исходят по преимуществу из общих соображений по вопросам истории расселения арийской ветви индоевропейцев и связываются с имеющим сейчас, после работ Н. Я. Марра, более чем сомнительное значение вопросом, шли ли арийцы с северо-запада на юго-восток или обратно, и являлись ли восточно-иранские и среднеазиатские области искони арийскими.

В. В. Бартольд¹ совершенно прав, выражая сомнение в том, что открытие черт индоевропеизма в языках богазкейского архива может явиться серьезной базой как для широких миграционистских построений новейших авторов, так и вообще для решения в пользу запада вопроса о первоначальном центре зороастризма².

Не менее прав В. В. Бартольд, не считая для данного вопроса решающими сами по себе очень интересные и важные новые факты, говорящие в пользу того, что Иран, в том числе Восточный Иран, а также и Средняя Азия вплоть до В. Туркестана включительно, первоначально был населен народностями кавказской, т. е. по терминологии Н. Я. Марра, яфетической группы³. Это очень важное положение, подкрепляющееся сейчас установлением наличия хетто-кавказско-тохарских языковых корреспонденций⁴ и высказывавшееся рядом исследователей значительно раньше, в свете яфетической теории Н. Я. Марра получает совсем новый смысл и никак не может быть использовано для подкрепления новейших европоцентрических построений истории индоевропейских народов.

Попрежнему остаются непоколебленными основные факты, вытекающие из непосредственного анализа текста Авесты и связанной с ним традиции, а именно:

1) География Вендидад I связана с областями Средней Азии и В. Ирана; 2) отраженные в Авесте эпические мотивы неразрывно связаны с восточно-иранской (как убедительно доказал В. В. Бартольд) геср. среднеазиатской эпической традицией, наложившей⁵ свой отпечаток на все позднейшее развитие иранского эпоса и входящей к передаваемым Ктесием Книдским (V в. до н. э.) эпическим преданиям, действие которых вращается вокруг Бактрии и Среднеазиатских степей; 3) все без исключения восходящие непосредственно к местной традиции источники, говорящие о месте деятельности Зороастра, связывают ее с Бактрией, хотя и расходятся в вопросе о родине легендарного пророка Авесты⁶; 4) и в Авесте и в позднейшей зороастрийской традиции среднеазиатские области характеризуются как особенно изобилующие почитаемыми зороастрий-

¹ Ср. Г. В. Григорьев. Зороастрийские костехранилища в кишлаке Фринкент. ВДИ, 1939, № 2, стр. 144 сл. Материал Г. В. Григорьева говорит о сохранении зороастрийской религии в окрестностях Самарканды до XIII века.

² ZDMG LVI, стр. 434 сл.

³ J. Marquart. Branshahr 1904, стр. 155.

⁴ W. Barthold. Khwarizm. Enc. d. Islam II, стр. 974.

⁵ ЗВО. XXII, вып. III—IV, 1915, стр. 257 сл. ИРАИМК II, 1922, стр. 365 сл.

⁶ К. Тревер. Гопатшах—пастух-царь. Труды Отдела Востока Эрмитажа. II, 1940, стр. 85.

¹ ИРАИМК II, стр. 364—365.

² Там же, стр. 363. Новейшее открытие Б. Грозного, установившего наличие черт индоевропеизма (наряду с яфетическими—субарейскими элементами) в языке носителей культуры Мохенджодаро (ВДИ 1940, № 2) указывает скорее на приоритет Востока.

³ Там же, стр. 364.

⁴ Hü z i n g. Völkerschichten in Iran. MAGW. 1916.

⁵ ЗВО, XXII, 157 сл. На этом тезисе В. В. Бартольд настаивает и в ИРАИМК, II, 366.

⁶ W. Jackson. Zoroaster. New York, 1899, стр. 205, сл.

скими святилищами¹; 5) язык Авесты, в том числе и Гат, резко отличается от юго-западного иранского языка ахеменидских надписей, относясь к восточной группе иранских языков, и религиозная терминология Авесты гораздо архаичнее ахеменидской².

Конечно, проблема происхождения зороастризма остается еще во многом спорной, но для нас несомненно одно положение, которое и является решающим для данной работы: зороастризм теснейшим образом связан со среднеазиатской почвой, и историко-этнографические факты, почерпнутые на этой почве, могут быть истолкованы в свете зороастрийской мифологии и, в свою очередь, пролить свет на многие ее темные стороны.

Традиционная в исторической и историко-культурной востоковедной литературе точка зрения рассматривает зороастризм как высокую этическую религию, основанную на противопоставлении абстрактных начал добра и зла. Не говоря уже об авторах тенденциозных компиляций по истории религий³, даже наиболее квалифицированные и критически мыслящие авторы⁴ не поднимаются, за редкими исключениями⁵, над этим традиционным обобщением, считая все столь многочисленные черты авестийской религии, говорящие об ее примитивности и противоречащие этому определению, следами дозороастрийского «язычества», осквернившего чистую ткань этического дуализма Авесты.

Не говоря уже об образе патронессы Бактр—

¹ К. Иностранцев в ЖМНП, 1911, 1—2, стр. 296 сл.

² А. А. Фрейман. Средне-персидский язык и его место среди иранских языков. «Восточные Записки» ЛИЖВЯ, I, Л., 1927, стр. 49—50, 53. Автор приходит к выводу, что для утверждения о западном, мидийском происхождении Авесты «нет достаточных оснований; напротив, по своим чертам язык Авесты должен быть отнесен к восточно-иранским языкам и вся культурно-географическая обстановка, как она рисуется в Авесте, скорее указывает на Восток, как на арену деятельности Заратуштры, чем на Запад».

³ Ср. Э. Леманн. Персы в «Иллюстрированной истории религий» Шантени-де-ла-Соссей, русск. пер. М., 1899, т. II, стр. 182. Рогозина. История Мидии. Спб., 1903, стр. 120 и т. п.

⁴ L o m m e l. Die Religion Zarathustras, стр. 93 сл., Ch. Autran, Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme. Paris, 1935, стр. 149—150 и др.

⁵ J. G o l d z i h e r. Der Mythes heiden Gebräern. Leipzig, 1876, стр. 17, подчеркивающий вторичный характер этического осмысления дуализма в авестийской религии и связывающий зороастрийский дуализм вслед за Тэйлором с первобытными представлениями. Следует отметить, что как в работах Гольдциера, так и в упоминаемых ниже работах Дармстетера сказалось сильное влияние открытий и теорий цитируемой ниже этнографической литературы. Заслуга Гольдциера заключается также в том, что он блестяще доказал единство древнейшего пласта арийской (индоиранской) и семитической мифологии, опровергнув претензию многих иранистов и представителей индоевропейской филологии вообще, рассматривавших параллели в той и другой мифологии как результат персидского влияния.

Анахиты, которой очень многие склонны отказывать даже в праве считаться иранской богиней¹, и Митра² и другие зороастрийские боги и духи, не раз «разоблачались» в качестве представителей этого «язычества», приспособленных к дуалистической системе зороастризма и искаживших эту систему.

Уже достаточно давно, в лагере другой исторической специальности, начал мобилизовываться обширный материал, показывающий, что зороастрийский дуализм отнюдь не столь уже неповторимое явление, что аналогии ему находятся далеко за пределами не только Ирана и Индии, но и за пределами Старого Света и что его исторические корни уводят нас неизмеримо глубже предполагаемой эпохи Заратуштры.

Уже достаточно давно исследователи, работавшие над историей первобытных религий, представители этнографической науки, обратили внимание на родство самого авестийского дуализма—этой основы основ зороастрийской системы—с весьма архаическими верованиями первобытных народов.

Так, уже Э. Тэйлор в своей «Первобытной культуре» сопоставляет зороастрийские дуалистические мифы с мифами и верованиями ирокезов—тускарора о борьбе врагов—близнецов Енигорио (букв. «добрый разум») и Енигонгагетгея («злой разум»), с которой связаны космогонические представления ирокезов; с верованиями гурунов о божественных врагах—братьях Иоскеге («светлом») и Тавискароне («темном»); с аналогичными мифами индейцев Макуз, ботокудов, муисков Боготы, индейцев Чили, кондов Индии.

Несмотря на всю осторожность Э. Тэйлора—обычную для него, когда от анализа первобытных верований он переходит к материалу «великих религий», он делает из своих сопоставлений достаточно недвусмысленный вывод:

«Верования дикарей показывают нам первоначальные концепции этого рода, которые, будучи развиты в систематическую форму и приведены в связь с нравственными идеями, со временем находят себе место в высших религиозных системах, типом которых может служить учение Зороастра»³.

Л. Я. Штернберг не раз обращается к зороастрийскому дуализму.

Наибольшее внимание ему он уделяет в связи с анализом так называемых «близнецных культов» первобытных народов, бывших объектом одной из его монографий. Неоднократно возвращается он к этой теме и в своих исследованиях

¹ Леманн, цит. соч., стр. 191.

² Там же, стр. 189.

³ Тэйлор Э. Первобытная культура. Русск. перевод под ред. Коропчевского. Спб. 1897, II, стр. 355—366. Ср. новое однотомное издание. М., 1939, стр. 451—456.

и лекциях, посвященных общим вопросам истории первобытной религии.

Л. Я. Штернберг убедительно показал, что не только дуалистическое мировоззрение характерно для большинства первобытных народов, но и вскрыл за величественным мифом об Ормузде и Аримане—братьях-близнецах и одновременно непримиримых врагах, из борьбы между которыми возникает мир—отражение архаических, повсеместно распространенных среди как первобытных, так и цивилизованных народов, близнецных мифов.

Общий анализ зороастрийского дуализма приводит Л. Я. Штернберга к вполне определенным заключениям о глубоких первобытных корнях этого явления. «Между верой в добрых и злых духов у «дикарей» и грандиозной концепцией Ормузда и Аримана у персов разница только в степени»,—таково общее заключение, к которому приводят Л. Я. Штернберга его исследования¹.

Однако ни Э. Тэйлор, ни Л. Я. Штернберг не дали убедительного объяснения исторических корней первобытного дуализма.

Это объяснение этнографическая наука нашла благодаря развернувшемуся за последние десятилетия широкому исследованию одного из наиболее древних и универсальных институтов первобытного общества—так называемой дуальной организации², т. е. деления племени на два первоначальных рода или фратрии. Диффузность первобытного мышления, не проводящего непроходимой грани между человеческим обществом и окружающей его природой, простирающего обобщения, сделанные в одной из этих сфер—на другую, не могла не явиться предпосылкой для перенесения на природу столь фундаментального явления общественной жизни первобытных людей, как дуализм фратрий, проходящий красной нитью через все стороны производственной, общественной, бытовой практики первобытных племен.

Совместная собственность и хозяйство, совместная жизнь, решающая роль в организации брака—исключенного в пределах своей фратрии, все это получило в примитивном сознании наших предков гипертрофированное отображение. Фратрии каждого племени осозна-

вались не изолированно, как локальное явление. Напротив, деление людей на две фратрии мыслилось столь же присущим самой природе человека, как, например, деление на два пола. Не случайно в этой связи мы часто видим, что в своем мифологическом преломлении дуализм фратрий переплетается с дуализмом полов¹. Определенной фратрии данного племени соответствовали определенные фратрии всех других близких и далеких племен, и не случайно одним из первых вопросов, который австралийцы или меланезийцы задают приехавшим к ним европейцам—это вопрос, к какой фратрии их гость принадлежит. Названия фратрий в языках соседних племен—часто перевод одного и того же слова, и весьма обычным фактом является широкое распространение одних и тех же названий, как правило, уже утративших смысл в языковом сознании их носителей—вне границ не только племен, но и лингвистических групп, на протяжении тысяч километров, среди десятков племен и народностей²—факт, позволяющий первобытному человеку, среди любого, самого далекого племени, найти своих «братьев по крови» и своих потенциальных «супругов». Универсализм фратрий в рамках человечества перерастает в первобытном сознании в универсализм их в рамках вселенной. Не только все люди, но и все явления природы оказываются распределенными между двумя фратриями³.

Отсюда единство первобытного этногонического и космогонического мифа. Происхождение людей и происхождение мира неотделимы друг от друга и создатели-праотцы каждой фратрии являются одновременно создателями-праотцами соответствующей половины мира.

Этот факт первобытного космогонического дуализма, вырастающего из дуальной организации, позволил нам несколько лет назад, в нашем анализе генезиса зороастрийского мировоззрения, прийти к заключению, что зороастрийский дуализм является развитием

¹ Nienwenhuis A. W. Sexual totemismus als Basis der Dualistischen kulturen und derer Exogamie in Ozeanien. Int. Arch. für Ethnographic. Leiden, 1931. (Suppl. zu Band XXXI), стр. 17—18.

² Matteri и Kirarava у племен Урабунна, Диери, Вонкамала, Воиганкуру, Нгамени и многих других, занимающих восточную половину Южной Австралии и смежную часть Квинсленда, Mukwara и Kilpara на большей части территории Н. Ю. Уэльса, Gamatu и Gurugita у племен от Северной Виктории до Западной Австралии и т. д. А. И. Максимов. Материнское право в Австралии, М.—Л. 1930, стр. 20 сл.

³ См. материал, заимствованный у Nienwenhuis'a (Int. Arch. für Ethnographie, XVII, стр. 23—26), Frazer'a (Totemism and Exogamy, I, 567), J. Matew (Two representative tribes of Queensland. 1900, стр. 144) и других источников в нашей работе «Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен». ПИДО, 1935, № 9—10, стр. 22, 30.

¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. Л. 1936, стр. 525.

² Rivers. Social Organization. L. 1926, стр. 15. Советскими этнографами за последнее десятилетие были открыты пережитки дуальной организации у народов самых различных частей СССР—у туркмен (Толстов, 1935), у эвенков (Анисимов, 1936), у обских угров-хантов и маньси (Чернецов, 1938), у ульчей (Золотарев, 1939). Эти работы, как и многие работы зарубежных исследователей, полностью опровергают проповедуемое школой культурных кругов представление о географической ограниченности дуальной организации рамками «двуклассового» культурного круга.

первобытной дуальной мифологии, восходящей своими корнями к дуализму фратрий¹.

Здесь мы должны обратить внимание на другую сторону вопроса—на связь дуалистической космогонии с первобытной мифологической концепцией двух братьев-врагов, почти универсально распространенной и, как не раз отмечалось в этнографической литературе, тесно связанной с дуализмом фратрий².

В последнее время над проблемой связи первобытного дуалистической мифологии и близнечного мифа, как варианта мифа о двух братьях, успешно работал А. М. Золотарев, с большой убедительностью вскрывший корни близнечного мифа в дуалистических представлениях, связанных с фратриями³.

Это дает новые аргументы в пользу нашего тезиса, ибо две линии связей между первобытными религиями и зороастризмом, которые были вскрыты Штернбергом, могут рассматриваться как стороны одного явления, как проявление единого комплекса первобытного дуализма.

Как уже отмечено Э. Тейлором, теогония и космогония зороастризма обнаруживает поразительную близость, вплоть до самых незначительных деталей, к близнечно-дуалистическим космогоническим мифам первобытных народов, в первую очередь индейских племен северо-востока Северной Америки—ирокезов тускарора, могавков, онондагов, гуронов и др.

Согласно ирокезскому мифу⁴, небесная женщина, зачавшая от хозяина ветров близнецов Отеронгтонгнию, или Иоскегу («светлый»), и Тавискарона («темный»), падает из верхнего мира в нижний на спину черепахи, превращающейся в земную сушу. Первым должен родиться Иоскега. Однако Тавискарон разрывает тело подмышкой матери и, убивая ее этим, выходит первым. Уже по рождении он резко отличается от брата. Тело его состоит из кремня и на его темени находится острый, как нож, кремневый

гребень, при помощи которого он разорвал тело матери.

Бабка близнецов—Атаентсик, или Атаенсик, «Великая Земная Мать», отсекает голову своей убитой дочери и вешает ее тело и голову на ветви деревьев. Тело становится солнцем, голова—луной.

Близнецы, выросши, вступают друг с другом в жестокую борьбу. Иоскега устраивает и улучшает мир на пользу людям. По его слову расширяются тесные пределы земли-черепахи и новые земли покрываются молодым кленовым лесом; он приводит в порядок мир животных. По его слову на земле появляется расщелина, полная маслом. Он вызывает к ней зверей, спрашивая их, чем они могут быть полезны людям, и изменяя их природу в соответствии с их назначением. По его слову к расщелине являются бык, за ним медведь, затем олень, затем мелкие животные: енот, сурок, дикобраз и скунс, куница, выдра и др. Волк, пантера и лисица, пришедшие последними, вовсе не получают места у масляного источника.

Тавискарон, подражая брату, противопоставляет его деятельности свою. Однако, не владея искусством брата, он создает чудовищные сочетания: в частности, из его попытки сотворить птицу получается легучая мышь. Тогда Тавискарон со своей бабкой, выступающей в дальнейшей борьбе братьев на стороне материубийцы, запирают зверей Иоскеги в недрах земли, завалив их огромной скалой. Однако Иоскега находит и освобождает их за исключением тех «гигантских зверей, которые и теперь живут в недрах земли», так как выход им Тавискарон и его злая бабка вновь успели завалить.

Далее следует целая цепь действий обоих братьев, каждый из которых стремится уничтожить или нейтрализовать творения другого.

Иоскега приносит от своего небесного отца маис и научается готовить из него пищу. Однако из-за действий Тавискарона и его бабки, чтобы пользоваться маисом, люди должны выполнять тяжелую работу. Иоскега орошает безводную землю, создавая источники, реки и озера. Тавискарон создает, однако, чудовищную лягушку, которая проглатывает всю воду и делает землю такой же сухой, как прежде. Иоскега, в свою очередь, посылает куропатку, которая прокалывает своим клювом тело лягушки и выпускает воду наружу.

Космогония ирокезов завершается грандиозной картиной жестокой борьбы между братьями. Иоскега вооружается рогами оленя, Тавискарон же—ветвями шиповника, так как брат хитростью внушил ему, что это растение для него губительно. Тавискарон гибнет, из крови

¹ С. П. Толстов. Черты общественного строя восточного Ирана и Средней Азии по Авесте. История СССР, изд. АН СССР, М.—Л., 1939, ч. I—II, стр. 186—187.

² F. Graebner. Ethnologie. Kultur d. Gegenwart (III, 5, 1923, стр. 453, 486, 556) подчеркивает связь дуалистической мифологии и мифа о культурных героях-близнецах и их борьбе между собой с двухклассовым культурным кругом. См. также: J. Haeskel. Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemism in Südamerika. Zft. f. Ethn. V. 70, H. 6, стр. 442, где автор показывает вхождение мифа о двух братьях в систему связанных с фратриями представлений.

³ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей, стр. 143.

⁴ Hewitt. Iroquoian Cosmogony. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. XXI, 1903, стр. 141 сл., 284 сл. и др. W. Krickeberg. Indianermärchen aus Nordamerika. Jena, 1924, стр. 92 сл. The Mythology of All Races, ed. L. H. Gray. and G. F. Moore, X, «American» by H. V. Alexander 1916, стр. 34—39.

его образуются кремни и высокие горы, замыкающие мир на западе.

Миф тускарора, записанный в 1825 г., дает в общем ту же картину, что рассказанные нами мифы оондага и могавков. Характерно, однако, что враги-близнецы выступают здесь под именами Енигорио—«Добрый Разум» и Енигонгатетгея—«Злой Разум». Енигорио приписывается создание из тела и головы матери луны и солнца, создание рек и озер, больших и малых животных и рыб и людей. Енигонгатетгею—гор, водопадов, круч, вредных пресмыкающихся. Из попытки создать людей получаются обезьяны.

Рассказ о попытке «Злого Разума» запретить полезных животных в недрах земли и о страшной конечной борьбе братьев тождественен в обеих версиях¹.

Уже древнейшая часть Авесты дает нам указания на близнечный характер мифа об Агура-Мазде и Ангро-Майнью:

«Два духа, два близнеца в начале провозгласили от себя чистое и нечистое мыслей, речей и поступков» (Яшт, XXX, 3).

Наиболее подробные данные о теогонических представлениях маздеизма мы находим в сведениях армянских авторов V столетия².

* «Пока, говорят, не было ничего, ни неба, ни земли и каких-либо творений как на небе, так и на земле, был некто по имени Зруан, что в переводе значит «судьба» или «слово» (фактически—«время». С. Т.). В течение 1000 лет он делал жертвоприношения, чтобы у него родился сын по имени Ормизд, который сотворил бы небо, землю и все, что на них; после 1000 лет жертвоприношений задумался он и говорит: «Какая польза от жертвы, которую я приношу, будет ли у меня сын Ормизд или, может быть, напрасно тружусь». А пока он так думал, Ормизд и Арһмн зачались в утробе матери своей. Ормизд по причине жертвоприношений, а Арһмн—сомнения. Когда же Зруан узнал об этом, сказал: «У меня во чреве два сына, кто из них раньше явится ко мне, того я сделаю царем». Ормизд, узнав о намерении отца, сообщил об этом Арһмну и сказал: «Отец наш Зруан задумал сделать царем того из нас, кто раньше предстанет пред ним». Услышав об этом, Арһмн проколол чрево Зруана, вышел

¹ Уже А. Н. Веселовский обратил внимание на близость прокезского космогонического мифа как к иранской, так и восточноевропейским и сибирским дуалистическим космогониям, также ассоциирующимся с сюжетом о двух братьях. Им же отмечена параллель между указанным кругом мифов и мифом меланезийцев о близнецах-демиургах Ту-Кабинана и Ту-Кавувура. См. сб. Отд. русск. языка и словесности АН, III.

² Е в н и к. Опровержение ересей. Кн. 1, го. 1, стр. 1113. А. Т у м а н я н. Дуализм персов. Армянские писатели о маздеизме. Ал-Ш а р к и й а т. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского, М. 1914, стр. 401—402.

и предстал перед отцом своим. Увидел это Зруан и не узнал, кто он такой. Спросил: «Кто ты такой?» Тот ответил: «Я сын твой». Сказал еще Зруан: «Сын мой светел и ароматен, ты же мрачен и зловонен». А пока они говорили между собой, своевременно родился Ормизд и придя предстал перед Зруаном светозарный и благовонный. Зруан при виде его узнал, что он сын его, Ормизд, для которого и приносил жертвы; жезл, который держал в своей руке и которым приносил жертвы, вручил Ормизду и сказал: «До сих пор я для тебя приносил жертвы, а теперь ты должен мне приносить». В то время как Зруан вручал жезл Ормизду и благословлял его, Арһмн предстал перед ним и сказал ему: «Ты разве не поклялся, что кто из двух моих сыновей раньше явится ко мне, того и сделаю царем». Зруан, чтобы не отступить от клятвы, сказал Арһмну: «О ты, лжец и злодей. Да будет тебе дано царство на девять тысяч лет, Ормизд же да будет царем над тобой; после девяти тысяч лет да воцарится Ормизд, и все, что он захочет сделать, пусть сделает. Тогда Ормизд и Арһмн стали создавать творения; все, что ни творил Ормизд, было добрым и правильным, а что делал Арһмн—злым и несовершенным»¹.

Зерванистский теогонический миф по существу в важнейших чертах тождествен с ирокезским. Характерен лишь комплекс двуполости: Зерван (Зруан) выступает здесь сразу в виде отца и в виде матери (братья зачатся «в утробе матери», но выходят «из чрева отца»).

Последовательно матриархальное начало мифа замещается здесь переходной формой, столь типичной для раннепатриархальных представлений, формирующихся еще в недрах материнско-родового общества. На комплексе двуполости нам еще придется остановиться ниже.

Вендидад и Бундахишн дают нам далее грандиозную картину творения мира врагами-братьями и их жестокой борьбы. В фаргарде I Вендидада² мы читаем, как Агура-Мазда последовательно создает шестнадцать плодородных, богатых водами и стадами стран для человека. В противовес каждому творению брата Ангро-Майнью создает чудовищ, враждебных человеку животных, стихии и пороки: 1) речную змею и зиму, дело дэвов, продолжающуюся 11 месяцев в году; 2) муху Скайтъя, убивающую скот; 3) греховную похоть; 4) рогатого муравья Бравата;

¹ Ср. также Е г и ш е. История, стр. 24. Т у м а н я н, цит. соч., стр. 405—406. В основных чертах тот же миф излагает более сжато арабский историк религии и философии ал-Шахрастани (A s c h - S c h a r a s t a n i ' s Religions Parteien und Philosophenschulen, übersetzt v. dr. Theodor Haarbrücker. 1, 277—278.

² SBE, IV, стр. 4—10.

5) грех неверия; 6) москита; 7) пери Кнатхайти и др.

Из других мест Авесты и Бундахишна мы узнаем о создании Агура-Маздой первозданного быка (ср. ирокезский миф, согласно которому первым из животных, пришедших к масляному источнику Иоскеги, был бык) и первого человека Гайомарта¹.

Первозданный бык гибнет от принявшего образ змея Ангро-Майнью, но из его семени и тела возникают животные и растения². Ангро-Майнью в противовес этому населяет мир вредными животными — змеями, скорпионами, лягушками, ящерицами, волками и др.³. В свою очередь Агура-Мазда в противовес каждому виду вредных животных и демонов создает полезных животных, борющихся против творений Ангро-Майнью. Так, собака создана в противовес волку, ихневмон в противовес змее, лиса в противовес демону Кхава и т. д.⁴.

Мы ниже еще вернемся к творениям братьев-врагов. Сейчас ограничимся пока общим выводом: зороастрийская дуалистическая теогония и космогония представляет в своей основе весьма типичный, почти совершенно тождественный с ирокезским, дуалистический близнечный миф, почти универсальный, как показал Штернберг, для первобытных народов всего мира.

Характерно при этом, что даже у ирокезов мы встречаемся с теми чертами известной абстрактности образов братьев-врагов и элементами этического дуализма, которые исследователи маздеизма трактуются как признаки высокого уровня зороастрийской религии. Не говоря уже о «Добром» и «Злом Разуме» тускарора и «Светлый» и «Темный» могавков, онондага и других ирокезских племен являются не только по существу, но и терминологически прямой параллелью «Великому Агуру» (или Святому, resp. «Светлому Духу») — Спента Майнью и «Злому Духу» Авесты.

Дуализм зороастризма выступает перед нами, таким образом, не как трансформация древнейшего арийского политеизма, как обычно рисуют нам исследователи этот процесс, а как отражение несравненно более древней, чем политеизм, анимистической ступени развития первобытной идеологии⁵. Индийская ре-

лигия ведийского и, тем более, брахманского периода, обычно рассматриваемая, как более примитивная, чем авестийская, как индо-иранская религия, предшествующая религиозной «революции», якобы утвердившей дуализм и низведшей древних богов в ранг демонов, на деле продукт стадияльно более позднего этапа идеологического развития. Авестийская религия еще не знает богов. Она насковозь анимистична, и оттенок морального дуализма, ей свойственный признак, отнюдь не дающий права видеть в ней явление высшего порядка по сравнению с ведийским политеизмом. Дэвы, могущественные божества Вед, только зарождаются в Авесте. В ней еще целиком царят духи-агуры и культурные герои первобытной мифологии. Не случайно азуры в Индии — это побежденные, древние божества или демоны. Победа агуров над дэвами в зороастризме, как и победа дуализма — это формально-идеологическая реакция, возврат к старому, архаическому анимизму. Это реакция против зарождающегося политеизма, расцветшего полным цветом на индийской почве.

Но зороастризм — лишь формально реакция. Он, как и политеистический брахманизм, является, в иных исторических условиях, новым этапом в развитии древней среднеазиатско-иранско-индийской религии. Обращаясь к анализу традиции о миссии Заратуштры и к позднейшей религиозной истории Средней Азии и Ирана, особенно к деятельности сасанидских мубедов, мы видим совершенно иную тенденцию — тенденцию монотеистическую, тенденцию субординации, как первобытных духов (агуров), так и архаических божеств всемогущему Агура-Мазде и оттеснения на второй план мифологических образов цикла Ангро-Майнью, вырождающихся, по существу, в обычных для всякого монотеизма демонов.

В этом отношении совершенно прав Вест, в своем введении к Бундахишну указавший, что «если для дуализма необходимо, чтобы злой дух был вездесущим, всезнающим, всемогущим или вечным, тогда персидская религия не дуализм»¹.

Дуализм первобытной арийской религии выступает с полной силой, хотя и в деформированном виде, лишь в учениях враждебных официальному зороастризму, опирающихся на народные общинные движения сект, причем выступает в связи с целым рядом других архаических явлений, на которых мы остановимся ниже.

¹ К. В. Тревер (Труды Отд. Востока Эрмитажа, II, стр. 85) приходит к правильному на наш взгляд выводу, что первоначальное значение этого имени «быко-человек» — gavo-mared.

² Бнд, III, 14, 17, 18; IV, 1; X, I, особенно XIV, 1, 3 и XXVII, 2, где говорится о возникновении из тела и семени быка растений и животных и др.

³ Бнд, III, 15.

⁴ Бнд, XIX, 26 сл.

⁵ Ср. определение Л. Я. Штернберга (ИР., стр. 520), возводящего корни авестийского дуализма к раннему анимизму.

¹ SBE, V, стр. XIX.

3. Ажи-дахака и Трэтаона

Если таким образом в мифах об Агура-Мазда и Ангро-Майнью мы можем прощупать первобытный миф о братьях демиургах, близнецах-врагах, все же в Авесте и тем более в пехлевийской литературе эти образы выступают достаточно модифицированными. Перед нами персонажи первобытного мифа, уже имеющие тенденцию перерастания в новое качество, превратившееся, с одной стороны, в могущественного бога, творца мира, и в его вечного врага — злобного сатану. Если в мифе о них мы находим немало элементов, восходящих к первобытному анимистическому дуализму как системе мировоззрения, мы все же не можем непосредственно из данного мифа почерпнуть доказательств связи его с дуальной организацией, как таковой. Хотя, конечно, это и можно доказать косвенным путем — путем вскрытия взаимосвязи мифа о близнецах-врагах, дуалистической космогонии и дуализма фратрий у первобытных народов, однако, если бы нам удалось найти эту непосредственную взаимосвязь на нашей почве, наши выводы были бы значительно более прочны.

Близнечно-дуалистический генеалогический миф, тесно связанный с делением народа на две ритуально-враждебные между собой территориально обособленные половины, первоначально связанные перекрестным браком, мы находим живущим до настоящего времени в легендах двух маленьких княжеств гиндукушских яфетидов — буришкков, или йешкунов, опубликованных Биддельфом.

Согласно этим легендам буришкские княжества Хунза и Нагер, главные селения которых расположены одно против другого на двух берегах реки, первоначально составляли одно владение. Правитель этого владения Майру-хан имел двух сыновей близнецов — Моглота и Гиркиса. «Близнецы и ачали враждовать друг с другом с самого раннего возраста. Отец их, видя это и не зная как решить вопрос о престолонаследии, разделил ханство между обоими, дав Гиркису северный берег реки, а Моглоту южный». В дальнейшем Гиркис погибает от руки подосланного Моглотом убийцы, и княгиней Хунзы становится его дочь. Она и сын Моглота Камал-хан полюбили друг друга, и любовник являлся к княгине по ночам, тайно переплывая реку. От этой связи и ведут свой род нынешние правители Хунзы. «Вражда двух братьев», сообщает далее Биддельф, передавалась следующим поколениям до настоящего времени и почти обратилась в религиозный догмат как среди народа, так

и правителей обоих владений¹.

Архаические корни этого мифа более чем прозрачны. Единственный из народов области древней Бактрии, сохранивший доиндоевропейский тип речи, сохранил, вместе с тем, и первобытную генеалогическую традицию, в которой все элементы зрелой дуалистической генеалогии первобытных народов сочетаются в органическом единстве с живой традицией ритуальной вражды двух половин, resp. фратрий народа. Близнецы-враги, разделение единого народа в связи с этой враждой, брак потомков врагов между собой, матрилокальность брака, две смежные области, управляемые ветвями одной династии, заселенные одним народом, вражда между половинами которого «обратилась в религиозный догмат», — все это звенья одной цепи.

Анализ авестийских легенд и восточно-иранского эпоса позволяет и здесь найти мотивы, отражающие взаимосвязь близнечно не только космогонического, но и генеалогического мифа, традиции о происхождении ритуальной вражды двух половин народа, сочетающейся с сюжетом о брачной связи враждебных героев обеих половин. Рядом с сильно абстрагированными фигурами братьев-врагов Агура-Мазды и Ангро-Майнью выступают гораздо более конкретные и менее подвергнувшиеся теологической обработке фигуры культурных героев — врагов — Ажи-дахака, с одной стороны, и убийцы им Йимы, за которого отомстил его потомок Трэтаона — с другой.

«Йима, блистающий, богатый стадами»², сын Виванхао — Джемшид иранского эпоса — типичная фигура первобытного культурного героя, связан с образом Агура-Мазды, в качестве первого пророка которого он выступает в авестийской традиции, «воспитатель, кормитель, хранитель и хозяин земных существ», в царстве которого нет «ни ледяного ветра, ни жгучей жары, ни смерти»³, «владелец золотого плуга и золотого бодила»⁴.

Йима был первым, кто, выйдя в полдень и «следуя путем солнца», взрезал землю своим золотым сошником⁵. Под его мудрым руководством земля заполнилась «стадами, людьми, собаками, птицами и огнями, блистающими и жаркими»⁶, он своим плугом раскрыл для людей, когда им стало тесно, «новые земли для поселения», наконец, когда над миром простер-

¹ Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш. Перев. П. Лессара, Асхабад, 1886, стр. 36—37.

² Вендидад, II, 4.

³ Там же, 13, 15.

⁴ Там же, 16, 18.

⁵ Там же, 32.

⁶ Там же, 24.

лась угроза страшной, все уничтожающей ледяной зимы, заменяющей в ирано-среднеазиатской мифологии всемирный потоп, Йима построил первое укрепленное селение—Вара¹, о котором мы еще будем ниже говорить, где укрыл «семя людей, животных, растений и огней, ярких, пылающих».

В Шах-намэ он выступает как культурный герой, научивший людей употреблению оружия и ткацкому искусству, скотоводству, установивший деление общества на жрецов, воинов, земледельцев и ремесленников, открывший людям сведения об употреблении драгоценных камней, металлов, лекарств, благовоний, установивший ритуал Нового Года (Науруз) в день весеннего солнцеворота и т. д.²

Большой интерес для нашей темы представляют обстоятельства гибели Йимы. Мы оставляем в стороне благочестивые объяснения причины его падения нарушениями законов Агура-Мазды—это, вероятно, является позднейшим морализирующим искажением мифа. Согласно Шах-намэ, он пал от руки Даххака (выступающего в Авесте под именем Ажи-Дахака), чудовищного змея (Авеста) или чудовищного человека с двумя присоскими к плечам змеями, питавшегося мозгом детей (Шах-намэ).

Как отметил уже Дармстетер, образ змея в Авесте тесно связан с образом Ангро-Майнью, которого этот автор считает лишь трансформацией древнего змея—Ажи³. «Речная змея»—это первое создание брата-антагониста Агура-Мазды, созданное в противовес первому творению последнего—родине авестийского человечества Айрьянем-ваджо. Любопытно, что одновременно с этим Ангро-Майнью создает зиму, положившую конец жизни людей в Айрьянем-ваджо, зиму, с наступлением которой связан последний подвиг Йимы.

«Речная змея» I фаргарда Вендидада может быть таким образом увязана с Ажи-Дахака последующих частей Авесты⁴.

Но в Авесте гибель Йима описана несколько иначе, чем в Шах-намэ. После своего грехопадения он был убит своим родным братом Спитйурой, расплывшим его пополам⁵.

Характерно, что в перечне слуг Ангро-Майнью в цитируемом месте Яшт XIX Спитйура поставлен рядом с Ажи-Дахака.

Я склонен думать (за это говорит приписывание им нашими источниками одного и того же дела, а потом я попытаюсь доказать это некоторыми другими аргументами), что Спит-

йура тождественен Ажи-Дахака, вернее это параллельные персонажи двух параллельных мифов, контаминировавшихся в Авесте в процессе общей циклизации мифологических представлений различных среднеазиатских и иранских племен¹. Весьма характерно, что Бундахиши рассматривает Дахака как довольно близкого родственника Йимы, возводя обоих к общему предку Фраваку².

Итак, миф об Йиме и Спитйуре—Ажи-Дахака раскрывается перед нами как вариант уже знакомого нам первобытного мифа о двух культурных героях, близнецах-врагах.

Но этим дело не ограничивается. В версии Шах-намэ выступает пока еще не встречавшаяся нам сторона исследуемого мифологического комплекса: связь рассказа о братьях-врагах с формами организации брака—Даххак, убийца Джемшида (и как мы видим, первоначально его брат) женится на двух сестрах Джемшида—Шехрназ и Эрневаз, как бы реализуя этим действующее в первобытном обществе право супружества мужчины одной фратрии на женщин противоположной фратрии. Нас не должно, конечно, смущать, что если принять нашу идентификацию—сестры Джемшида будут одновременно и сестрами Даххака. Сам термин «сестра», выступающий в Шах-намэ в своем новейшем смысле, связанном с описательной системой родства новоперсидского языка, звучал, конечно, в первоначальном варианте мифа совершенно иначе. Важно, что речь идет здесь о родственницах Джемшида, о женщинах, близких ему не только телесно, но и духовно, гезр. социально, что выявляется во всем их поведении в момент столкновения Даххака и Феридуна. Это прежде всего женщины враждебной Даххаку общественной группы и одновременно его жены. Не надо забывать, что близнецы первобытных мифов, являясь братьями, являются одновременно представителями разных фратрий—факт, с точки зрения обычных норм первобытного строя, невозможный, но мифологически вполне законный. Бундахиши дает нам не менее характерные данные. Оказывается, и Йима и его сестра сочетались браком с дэвами³, что позднейшая жреческая морализация рассматривает как одно из грехопадений Йимы. На деле перед нами снова отражение брака представителей фратрии Агура-Мазды (Йима и его сестры) с представителями фратрии Ангро-Майнью.

Обратимся ко второму комплексу—комплексу Ажи-Дахака и Трэтаоны.

Ажи-Дахака—тотемическая ипостась Ангро-

¹ Вендидад, II, 6, 61 сл. См. выше, гл. III, 2.

² Brown LHP I, стр. 114.

³ I. Darmsteter. Ormazd et Ahriman, стр. 337—338.

⁴ Darmsteter, цит. соч., стр. 272.

⁵ Яшт, XIX, 47. По Бундахиши (XXI, 5) «Спитйур был тот, кто вместе с Дахаком убил Йима».

¹ О контаминации в иранском эпосе параллельных местных циклов см. E. Herzfeld, *Archeologische Mitteilungen aus Iran*, I, стр. 142.

² Бнд, XXXI, 6.

³ Бнд, XXIII, 1—2.

Майнью—чудовищный змей или человек, наделенный чертами змея, связанный, как мы показали, с «речной змеей» Вендида I, корреспондирует, как Йима с Ямой, с Ахи, облачным драконом индийской мифологии¹.

Итак, перед нами комплекс мифологической змеи, связанной с источниками влаги, в первую очередь влаги небесной. Ему противостоит Трэтаона, также связанный с комплексом воды. Трэтаона—Феридун, сын Атвья, тождественного с ведийским Трита (Траитана) Аптья—«сыном воды»², по Бундишишну, потомок Йима в 9 колене. Но если в лице Ажи-дахака перед нами выступает в качестве х о з я и н а в о д чудовищная змея, то Трэтаона и Атвья связаны с другим животным образом. Это—бык. В Авесте род Атвья характеризуется как «богатый быками».

«Будь богат быками, как потомки Атвья, богат конями, как Пурушаспа»,—читаем мы в Яшт XX (к этому тексту мы еще вернемся ниже).

В Шах-намэ бычьи черты Феридуна выступают еще резче. Он, после того как отец его (Аптья-Йима?) погиб от рук Даххака, вскормлен нашедшей его коровой Бермая. Она также погибает от руки Даххака, и, выросши, Феридун является мстить Даххаку, вооруженный железной палицей, увенчанной головой быка:

«Он станом кипарис, с лицом как у царей И опоясан он и ходит с видом царским, В руке же палица с бычачьей головой»³.

Поразив Даххака, Феридун приковывает его к горе Демавенду, где чудовище остается до конца мира⁴.

В дальнейшем быкоглавая палица выступает как символ власти каянидских царей и как распространенное вооружение древне-иранских воинов⁵.

Любопытно указать, что быкоглавая палица Феридуна переживает в персидском вооружении вплоть до конца Средневековья⁶.

Не менее характерен быкоглавый посох среднеазиатских дервишей (один экземпляр такого посоха хранится, между прочим, в Московском Музее истории религии).

В Бундахишне бык—первое творение Агура-Мазды, выступает, как мы видели, в качестве одного из важнейших действующих лиц космогонической мифологии зороастризма. Из частей тела убитого Ангро-Майнью первозданного быка возникают растения. Из семени быка зарождаются животные. На спине свя-

щенного быка Сарсаока 9 родов людей переправляются через море Вурукаша, чтобы заселить вновь созданные змли—Киршвары¹.

«Духу быка» посвящен ряд гимнов Авесты².

В свою очередь, речная змея—первое творение Ангро-Майнью, и образ змеи как враждебного миру Агур-Мазды существа, проходит через всю мифологию Авесты и Бундахишна.

Перед нами выступает таким образом весьма характерный комплекс борющихся между собой мифических героев, тотемический образ каждого из которых совершенно прозрачен. Бык и змея, враги-антагонисты и, в архетипе, братья-близнецы выступают перед нами как два, пожалуй, наиболее фундаментальных образа среднеазиатско-восточно-иранской мифологии.

Отмеченная нами связь этого проявления дуалистической мифологии на изучаемой нами территории с явлениями брачной жизни ярко выступает и дальше. Нам уже пришлось отмечать³ наличие отражения первобытного генеалогического мифа в красивом романе о любви Заля—потомка Феридуна и Рудабэ—дочери Даххакида Михраба, плодом которой явился величайший из героев восточно-иранско-среднеазиатского эпоса Рустем. Интересно, что и с самим Рустемом связано сказание о женитьбе его на дочери одного из князей враждебного Турана. Здесь в исследуемом мифе вплетается третий комплекс братьев-врагов, связанный со сказанием о сыновьях Феридуна. Здесь речь идет о трех братьях, но один из них, Сельм, является в достаточной мере бледной фигурой. Действительными действующими лицами выступают Иредж и его убийца—Тур. И вот потомок Иреджа Рустем приезжает в город потомка Тура—Семанганского царя и вступает в брак с его дочерью Техминэ. У них родится Сохраб, впоследствии неузнанный и убитый в сражении отцом.

В сказаниях о Рустеме мы соприкасаемся еще с одним мифологическим циклом, записанным, правда, на другой территории, но в близко родственной населению Средней Азии этнографической среде—в Причерноморской Скифии.

Я имею в виду записанные Геродотом генеалогические сказания скифов, со всей убедительностью показывающие, что в первоначальном варианте мифа о Рустеме, как и в мифах о Трэтаоне и Йиме, выступали одни и те же элементы, и лишь позднейшая циклизация на почве Восточного Ирана и Средней Азии, увязав искусственной генеалогической связью параллельные генеалогические мифы различных племен, вошедших в состав ранних государственных образований этой территории, элиминировала многое, моно-

¹ I. Darmsteter. Ormazd et Ahriman, стр. 102 сл.

² I. Darmsteter, цит. соч., стр. 105, прим. 3.

³ Перевод Соколова, стр. 46. Текст в изд. Вуллеса, т. I, стр. 46, 1877.

⁴ Бнд, XXIX, 9.

⁵ Шах-намэ, изд. Mohl II, 242—243, 256—257 и др.

⁶ B u s h a n. Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart, 1910, стр. 313.

¹ Бнд, XVII, 4 и др.

² Гата, XXXIX и др.

³ ПИДО № 9—10, 1935, стр. 17.

тонно повторяющееся во всех этих мифах, выпятив в одних одни элементы, в других— другие.

Я уже отмечал близость скифских преданий с циклом Даххака—Феридуна—Заля—Рудаба¹.

Сейчас мне представляется возможным пойти еще несколько дальше и попытаться показать, что в скифских мифах мы видим хотя и неполное, но более близкое к архаическому прототипу отражение первоначального мифа, одинаково нашедшее отражение и в мифе о Йиме и Спитйуре-Ажи-Дахаке, и в мифе об Ажи-Дахаке и Трэтаоне с его продолжением в легенде о Зале и Рудаба, и мифе о сыновьях Феридуна с его продолжением в рассказе о Рустеме и Техминэ.

Напомню содержание скифской традиции. Геродот² рассказывает два варианта этой легенды: «скифский» и «эллиноскифский». Оба они по существу передают одно и то же, выпущенная в одних случаях одни, в других другие детали и меняя имена. Весьма вероятно, что здесь два параллельных мифа, восходящие к мифологии двух различных скифских племен.

Прародителем скифов выступает по эллинской версии Геракл,—конечно, греческая замена скифского имени, почему-либо ассоциировавшаяся с именем аргосского героя. Скифская версия дает нам это скифское имя—это Таргитай—сын Зевса (опять греческая подстановка) и дочери реки Борисфена. Геракл-Таргитай (далее берем из эллинской версии) прибывает в страну, называемую Гилеей, где вступает в половую связь с обитавшей в пещере полудевушкой-полузмеей (мотив Заля—Рудаба), которая нашла его пропавших коней (мотив Рустема). Однако Геракл, идя в Гилею, «гнал перед собой быков Гериона» (что позволяет в свете разнообразных преданий о тотеме-путеводителе видеть в образе скифского Г е р а к л а - Т а р г и т а я антропоморфизацию быка, связанного через свою мать, дочь Борисфена, со стихией воды—мотив Трэтаоны). Мною уже отмечалась связь этого мотива с тюркским мифологическим образом прародителя тюрков Огуза—слово, синонимически означающее в тюркских языках «быка» и «реку» и специально Аму-Дарью³. Уходя от девушки-змеи, Таргитай-Геракл оставляет ей лук и пояс с подвешенной к нему золотой чашей, чтобы их получил достойнейший из сыновей (мотив Рустема).

Они достаются младшему из трех сыновей. Старшие изгоняются из страны (отголосок, более полно представленный в комплексах Йимы—Спитйуры и сыновей Феридуна кровавой борь-

бы трех, герр. двух братьев). В скифской версии братья мирно уступают младшему упавшие с неба золотой плуг, ярмо (мотив Йимы), секиру и чашу (в целом близко к мотиву Огуза)¹. Таким образом в скифском мифе перед нами выступают черты, связывающие его не только со всеми тремя звеньями генеалогического цикла Авесты—Шах-намэ, но и с тюркским циклом Огуз-кагана, позволяя видеть именно в скифском варианте дошедшую до нас в наиболее полном виде хотя и с деформацией (может быть и не в мифе, а лишь в его передаче Геродотом) очень важного звена—убийства брата братом или братьями.

Составными элементами общего прототипа всех вариантов (не считая более архаичного компонента огуз-кагановского цикла в уйгурском варианте) являются:

1) мотив о трех (двух) братьях-врагах, представителях тотемов быка и змеи;

2) о браке между представителями этих двух враждебных тотемов;

3) о золотых орудиях земледелия и скотоводства, которые получил младший (пострадавший впоследствии) брат.

В качестве также общего и очень важного элемента и скифского рассказа и мифов о Зале и Рустеме выступает матрилокальность брака и матрилинеальность наследования фратрий, отраженная во враждебной встрече с отцом—сюжет, вошедший, вероятно, из скифской среды в русскую эпическую традицию (Илья Муромец и Сокольник).

Несколько слов о сюжете трех братьев.

Если мы в Йиме признаем воплощение быка, а в Спитйуре (resp. Ажи-дахака) змеи, то тотемическое обличье третьего из братьев выступает перед нами непосредственно из самого текста Авесты. Третий брат Йимы Тахма-Урупа выступает в образе «сильной и быстрой лисицы», побеждающей Ангро-Майнюю, принявшего образ коня, оседлав которого Тахма-Урупа гонял 30 лет через весь мир². Наконец, Бундахишн упоминает и четвертого брата—Нарсе³.

Таким образом сюжет трех братьев может быть расширен до сюжета о многих братьях, однако решающую роль в комплексе всегда играет конфликт двух из них, в котором остальные выступают в роли молчаливых статистов, или конфликт одного из братьев против всех остальных.

Я думаю, помочь нам здесь может сопоставление с комплексом мифов об Огуз-кагане, как мы видели в древнейшей скифской мифо-

¹ ПИДО № 9—10, 1935, стр. 47.

² Геродот, IV, 5—10.

³ ПИДО № 9—10, 1935, стр. 46.

¹ ПИДО № 9—10, стр. 28.

² A. Christensen. Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I. Stockholm 1917, стр. 183 сл.

³ Бид, XXI, 3.

логии переплетающимся с интересующим нас сюжетом.

Этот миф я привожу в одной из своих работ¹, поэтому ограничусь кратким резюме:

Прародитель огузов, Огуз-каган, соединяющий в себе черты ряда тотемов (быка, волка, соболя, медведя)², вступает в брак с двумя девушками: одной, спустившейся с неба в голубом луче и ассоциирующейся со стихией света, и другой, найденной в дупле дерева и ассоциирующейся со стихией воды, земли, неба (трех небес—нижнего, среднего и верхнего, по терминологии Марра). От каждой рождаются по три сына; причем первые три получают имена—«Солнце», «Луна», «Звезда», а вторые три—«Небо», «Гора», «Море».

Уже от этих шести олицетворяющих стихии сыновей рождаются 24 внука—предки конкретных огузских родов.

Далее миф рассказывает нам о том, как Огуз-каган прячет в степи золотой лук и три золотых (серебряных) стрелы и посылает сыновей на охоту. Три старших сына находят лук, который отец разламывает на три части и отдает им, младшие—три стрелы. Как в уйгурском варианте, так и у Абульгази этот рассказ указывает на преимущество старших братьев. «Лук пускает стрелы, вы поэтому подобны стрелам», — говорит Огуз младшим братьям в уйгурском варианте. В варианте Абульгази Огуз говорит: «Прежде жившие народы считали лук ханом, а стрелы послами... Так же и ныне, после моей смерти следует народу ханом избрать достойнейшего из поколения Бузук (нашедших лук.—С. Т.)... До кончины мира они (нашедшие стрелы.—С. Т.) пусть довольствуются своим подчиненным положением».

Это, несомненно, поздний мотив, связанный не только с господством патриархата, но далеко зашедшим процессом формирования классов и государства. И в архетипе, нужно полагать, имело место что-нибудь близкое к скифскому варианту, где в соответствии с ирокезским и авестийским мифом преимущество достается младшему из братьев, опереженному его антагонистом.

Нам важно здесь основное, архаическое ядро мифа—миф о двух женщинах-прародительницах двух фратрий, уже среди потомков которых разыгрывается характерная для близнецных мифов борьба за преимущество.

Отголосок сходных представлений мы встречаем в некоторых шаманских легендах Сибири.

Л. Я. Штернберг, со слов Г. Н. Прокофьева, передает селькупское верование, согласно которому «каждый туземный шаман имеет двух

жен—духов. Одна из этих жен—дочь хозяина леса, другая—дочь хозяина воды»¹.

Аналогичные сведения сообщает о маньси Гондатти², а о юкагирах—Иохельсон³.

У ряда племен, в частности у чукоч, мы встречаем другой вариант этого верования, согласно которому шаман имеет двух жен—одну, так сказать, земную, обычного человека, и другую—духа⁴.

Тот же Л. Я. Штернберг, со слов Б. Я. Владимировцова, сообщает интересную легенду о происхождении южно-уряхайского рода Бо-ханаки. Бо-хан, великий шаман, сходится на вершине горы с небесной девой, дочь Хормуста-тенгри, которую он обманывает, уверяя, что земной жены у него нет. После столкновения между земной женой шамана и небесной девой последняя проклинает шамана и его жену, и они проваливаются сквозь землю, а небесная дева родит мальчика, от которого происходит упомянутый род⁵.

Здесь мотив о двух женах выступает в непосредственной связи с генеалогическим мифом.

Однако сам мотив о двух женах, resp. двух женщинах-прародительницах, составляя более архаичный пласт, чем близнецный миф, не является первичным. Более древним является тип генеалогического мифа, в котором в качестве прародительницы выступают непосредственно тотемические животные.

Таков тип древнейшего пласта генеалогической мифологии обских угров, представляющих для нас особый интерес в связи с их тесной исторической связью с ирано-скифским миром. У маньси и хантов фратрия «рóg» ведет свое происхождение от медведицы, родившей первую женщину «рóg». Медведь—основной тотем этой фратрии. Фратрия «mós» происходит от «женщины» Kaltas, имеющей образ зайца или гуся⁶.

В обско-угорской мифологии мы можем проследить и взаимосвязь обоих сюжетов. На древнейший, тотемически-матриархальный миф о прародительницах фратрии земли (рóg)—медведице, родившей первую женщину «рóg», и фратрии неба (mós)—гусыне-зайчихе, наслаивается миф о двух братьях-богатырях, сохраняющих тотемический облик—Mir—susnehim (гусь) и kêm-woš oïka (медведь)⁷. При этом процессе развития первоначального ядра мифа медведица-прародительница замещается небесным медведем Numi tərüm, Kaltas пре-

¹ Л. Я. Штернберг, цит. соч., стр. 156.

² Следы язычества у инородцев северо-западной Сибири, стр. 35, 88, 89. Штернберг, там же.

³ Материалы по языку и фольклору юкагигов, стр. 114, 115, 120, 123.

⁴ Штернберг, там же.

⁵ Штернберг, ПР, 155, 156.

⁶ Чернецов, «Сов. Этнография», II, стр. 29—30.

⁷ Там же, стр. 36.

¹ ПИДО № 9—10, 1935, стр. 28—29.

² Там же, стр. 17.

вращается в его сестру и одновременно жену, мать братьев-богатырей.

Миф развивается и дальше, устраняя неприемлимое противоречие образа жены-сестры с нормами экзогамии, замещает Kaltas другой, эпизодически появляющейся женой Нуми-Торума (характерно, что это—«русская женщина»)—достаточно явный признак для определения позднего внедрения в миф этого, по существу, подставного лица), в то время как за Kaltas сохраняется роль воспитательницы братьев. В целом в обско-угорском мифе еще ярче, чем в огузском, отразилась контаминация двух анализируемых сюжетов—сюжета тотемов—матерей фратрий, постепенно вытесняемого сюжетом двух братьев.

Это дает нам право притти к существенным заключениям более общего порядка.

Близнечный космогоническо-генеалогический миф, отраженный в представлении об Ормузде и Аримане, не может рассматриваться как первичная форма дуальной генеалогии и космогонии. Он предполагает наличие по меньшей мере двух предпосылок, возникающих на сравнительно позднем этапе первобытной истории— на этапе высшего расцвета материнско-родовой организации, в обществах типа ирокезов. Это, во-первых, осознание отцовства, возникающее в результате длительного существования сравнительно устойчивой парной семьи. Во-вторых, это возникновение представления о начале мира, о творении, о возникновении природных и общественных явлений. Для подлинно примитивных идеологий, в частности для австралийской, такое представление вообще не характерно. Мир существовал извечно. Незапамятные времена альчеринга, глубже которых не идет австралийская космогония—это тот же реальный мир, который окружает и сейчас австралийца, рисуемый лишь с большим сгущением тех диффузных образов, в которых австралиец рисует себе отношения людей и живой и неживой природы. Деление мира на две фратрии также не возникает, оно дано, и если, например, у урабунна в генеалогии в начале выступают зеленая и коричневая змея, создатели фратрий Кирарава и Маттури, то глубже этих змей «времен альчеринга», сразу выступающих в мифе парой, мифотворчество урабунна не идет.

В других мифах австралийцев земля эпохи альчеринга населяется, правда, наделенными сверхъестественными способностями, но все же людьми, относящимися не только к определенным племенам и фратриям, но и к определенным тотемическим родам. Близнечный миф уже существует в это время, он, как и все явления мира, преломляется сквозь призму дуальной идеологии, но он еще не связан с генеалогией (братья—культурные герои—члены уже суще-

ствующих фратрий) и роль его в космогонии—весьма ограничена.

Но к этому мы еще вернемся ниже.

Лишь дальнейший исторический этап создает предпосылки для крушения этого первоначального представления о вечности и неизменности мира. Космогония формируется по принципу примитивного диалектизма—прямого противопоставления существующего тому, что было вначале. Всякое явление истолковывается как превращение начального состояния в свою полную противоположность. Отсюда, в частности, идет представление об исходной дупло-лости, о матери—отце, или отце, рождающем детей, как в австралийском мифе. Отсюда представление о братьях родоначальниках или устроителях фратрий—положение, прямо противоречащее экзогамной практике, но тем более уместное в мифе о ее генезисе. Однако вряд ли и на этом этапе близнечный миф занимает сразу свое позднейшее место. Миф о двух прародительницах—антропоморфизирующихся и теряющих постепенно тотемные черты, развиваясь и дополняясь, перерастает в одну сторону— в миф о двух женах, в другую— в миф об известном количестве братьев, но всегда большем, чем два, детей этих двух жен, причем группа детей одной жены протавостоит группе детей другой (сюжет Огуз-кагана, сюжет Иосифа и братьев).

Если исследование А. М. Золотарева показало неотделимость близнечного мифа от развитых дуальных генеалогий и космогоний, то это нам не дает еще права полностью отбросить концепцию Л. Я. Штернберга, правда, не усмотревшего этой чрезвычайно важной связи, но зато весьма убедительно и на очень большом материале раскрывшего другие корни близнечного мифа, которые, на наш взгляд, являются первоначальными. Это—этиологическое истолкование самого явления близнечества, органически входящего в тот общий процесс развернутого мифотворчества, который связан с упомянутым выше переломом в первобытном понимании истории мира. Сам факт близнечества, достаточно поражающий сознание первобытного человека, властно требовал своего истолкования, и концепция двух отцов—человека и духа (может быть и, как думает А. М. Золотарев, двух духов—ср. сюжет о двух женах шамана) была естественным решением проблемы в эпоху, когда понимание отцовства явилось крупным новым завоеванием познания мира человеком.

Но уже отмеченный нами выше факт мощного влияния порожденного фратриальным устройством дуалистического представления о мире на осмысление всех явлений природы, особенно—естественно парных (свет и мрак, солнце и луна, земля и небо и т. п.) не мог не проявиться в ассимиляции близнечного мифа дуалистической космогонией и идеологией.

А раз включенный в эту систему он неизбежно вступил в столкновение с более архаичным мифом о двух матерях-тотемах и их мужском потомстве, иногда сосуществуя с ним, иногда вытесняя его, чаще же всего контаминируясь с ним. Это рождение нового, связанного с ростом элементов патриархата в недрах матриархального общества, мифа, хорошо видно на комплексе Иосифа. Шесть сыновей Лии противостоят здесь двум сыновьям Рахили (Бытие, XXXV, 23—24; я оставляю в стороне сыновей рабыни Иакова—это несомненно позднее напластование. Вероятно, в первоначальном мифе шесть сыновей одной матери противостояли шести сыновьям другой, как в Огуз-кагановском цикле).

Однако фактическим героем оказывается Иосиф, в «благословении Моисея» явно выступающий в образе быка¹. Его единственный единокровный брат Вениамин не участвует в заговоре против него и играет особую роль и в дальнейшем развитии конфликта. Да и с противоположной стороны—фигура Иуды заслоняет остальных братьев. В дальнейшем, как мы знаем, его имя становится этнонимом одной из двух половин еврейского народа.

При всей сложности и полистадиальности еврейской генеалогии, дошедшей до нас в версии, сложившейся в эпоху становления классового общества, несомненно одно: в комплексе Иосифа и братьев перед нами запечатлена ступень развития дуалистического генеалогического мифа, соответствующая этапу вытеснения мифа о двух матерях (двух тотемах) и их потомстве мифом о двух братьях.

Характерно при этом, что в генеалогии евреев есть рудимент и близнечного мифа, как такового, причем одной чертой очень напоминающего зороастрийский и ирокезский—я имею в виду рассказ о рождении близнецов у Тамари от Иуды—ее свекра, причем, как в упомянутых мифах, младший близнец Фарес родился раньше Зары, первоначально отмеченного как старший (Бытие, XXXVIII).

Это преимущество младшего, смысл которого неясен из зороастрийского мифа, где он скрывается за концепцией матери-отца, вполне раскрывается в библейском мифе об Иуде и Тамари, причем в духе теории Штернберга. Тамарь—жена умершего сына Иуды—Ира. От него она, видимо, и зачала Зару—первого из близнецов. Он уступает дорогу зачатому от божественного предка иудеев—Иуды, прозрачно ассоциирующегося в Библии с тотемом льва².

¹ Второзаконие, XXXIII, 17.

² Бытие, X, IX, 9. Характерно здесь наличие комплекса дуплоности, исторически восходящее к матриархальному мифу о тотеме-прародительнице: Иуда одновременно выступает «как лев и львица».

Процесс контаминации обоих сюжетов—комплекса Иосифа и комплекса Тамари—остался незавершенным, но наличие близнечных генеалогических мифов у древнееврейских племен, выступающее в последнем комплексе, наложило свой отпечаток на сделавшийся каноническим более архаичский миф.

Характерно, что несмотря на универсальность близнечного мифа, он слабее всего представлен именно в мифологии наиболее примитивных народов. Так, в классическом исследовании Л. Я. Штернберга материал почерпнут, помимо народов античного мира и древнего Востока (включая Индию и Китай) и народов Сибири, в древнем Перу, у племен С.-З. Америки, у народов банту—в том числе особенно у овагереро. Из Австралии, что особенно показательно, привлечен лишь один пример, причем пример этот касается убийства близнецов, которых убивают, считая их опасными, без дальнейшей мотивировки или объяснения¹. Здесь еще примитивный страх перед непонятным и уже поэтому опасным явлением, без всякой попытки его истолкования.

У более развитых народов обычай убийства близнецов также широко распространен, но здесь он уже истолковывается в духе теории Штернберга. Убивается или младший близнец, рассматриваемый как дитя «чорта», или оба близнеца, если это представление еще не сложилось.

Нужен был долгий путь, чтобы от страха перед близнецами перейти к культу их, чтобы тот самый младший близнец, который у значительной части первобытных народов становится жертвой суеверия, превратился в предмет особого почитания, как в авестийской религии и ее аналогах.

Характерно, что и близнечная космогоническая мифология распространена у относительно более развитых народов, находящихся на стадии расцвета или распада материнского рода, или на стадии патриархата. А. М. Золотарев берет примеры у меланезийцев, бакайри, араваков, перуанцев. Лишь один пример приводится им из Австралии², и взят он у племен кулин одного из племен Южной Виктории, характеризовавшихся до вторжения англичан наиболее высоким уровнем хозяйственного, социального и культурного развития³.

Да и здесь, как мы видели выше, братья-

¹ Штернберг, ПР, стр. 99.

² Цит. соч., стр. 147.

³ Dixon (MAR IX, стр. 302) подчеркивает ограниченность ареала сюжета двух братьев в Австралии, известные аналогии которому он находит лишь в некоторых квинслендских мифах и рассказах туземцев Н.-Ю. Уэльса о «двух Брам». Для Центральной и Северной Австралии господствующим он считает миф о тотемических предках.

демиурги еще не становятся прародителями фратрий или их творцами. Они лишь классифицируются по двум фратриям, как и все явления природы.

Гораздо более распространенный в Австралии сюжет о двух не являющихся братьями духах или культурных героях, творцах людей (или, вернее, демиургах, «доделывающих» неформленных людей времен альчеринга), ассоциирующийся с многими дуалистически-анимистическими верованиями различных наиболее примитивных народов (тасманийцы, андамцы), являясь одним из источников мифа о двух братьях — отнюдь не тождественен с ним и должен рассматриваться как комплекс более древний, чем близнецный, но более молодой, чем тотемический.

Миф о близнецах-врагах, развиваясь первоначально как самостоятельный в рамках единой дуалистической космогонии, в дальнейшем выступает в качестве заместителя первоначального матриархального генеалогического мифа о «двух женах», в архетипе «двух прародительниц», еще раньше двух тотемах, во многих случаях несет на себе следы своей исторической взаимосвязи с этим более древним пластом генеалогий, которые и выражаются в сюжете о трех, шести, двенадцати братьях — первоначально представителях-эпонимах родов двух фратрий. Хронологические отношения обоих пластов даны в огуз-хановском мифе, где более древняя форма организации — фратрии — имеют женских предков, а более поздние рода — мужских.

Сюжет борьбы змея и быка и брака представителей этих тотемов, столь мощно представленный в Авесте и прослеженный нами в скифском мире и на северной периферии Скифии, широко распространен и за пределами индо-иранской и скифской групп народов.

Очень яркий образец этого сюжета мы находим в древнееврейской мифологии. Я имею в виду замечательный рассказ книги «Исход» о золотом (resp. солнечном) тельце и медном (хтоническом) змее¹.

Два брата, Аарон и Моисей, ассоциируются здесь — в полном противоречии с их обычным идиллическим содружеством, имеющим явно позднейшее происхождение, с двумя враждебными тотемами — золотого быка — Аарон и медного змея — Моисей.

Как известно, Моисей уничтожает золотого тельца Аарона и истребляет при помощи левитов три тысячи человек его поклонников. В этой связи интересно, что Гольдциэр подчеркивает связь колена Левия со змеей, к древ-

нееврейскому имени которой он сводит этноним левитов¹.

Связь колена Левия с тотемом змеи тем более для нас интересна, что в Бытии, XLIX, 6, Иаков проклинает Симона и Левия за то, что «они во гневе своем убили мужа и по прихоти своей перерезали жилы тельца».

Таким образом авестийский конфликт в полном объеме развивается перед нами в библейской генеалогии, с той, однако, разницей, что в конечном счете тотем-змея выступает здесь в мифе о Моисее на первый план в качестве доброго начала, и жрецы змея — левиты становятся общезраильской жреческой кастой, в то время как в Авесте преимущество отдается быку и его жрецам.

Насколько прочное место в древнееврейской религии занимает культ змея, можно судить по тому, что уничтожение культа медного змея, «которого сделал Моисей», IV кн. Царств (XVIII, 4) относится лишь ко времени Езекии, сына Ахаза, царя иудейского. Он наряду с другими идолами уничтожает и медного змея, «потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштам».

Интересное преломление конфликта змея и быка с тем же разрешением столкновения в пользу первого, как в Библии, я склонен видеть в афинском мифе о Тезее и Минотавре. Эпоним Афин, девственная Афина-Паллада, нераздельно связана с тотемом змеи. Священный хтонический змей Эрихфоний, сын богини земли Геи, спутник Афины и важнейший атрибут ее изображений, змеиный скаल्प (ср. Афины Партенос Фидия) на голове богини, живые священные змеи, содержавшиеся в ее храме, эгида с головой змееволосой горгоны, все это с неоспоримостью доказывает это положение. В соответствии с этим в образе человека-змеи выступает и основатель Афин — Кекропс.

Тезей, афинский культурный герой, покровительствуемый богиней города, убивает марафонского быка и, проникнув в Критский лабиринт, выходит победителем из борьбы с быкоглавым чудовищем — Минотавром. Сочувствие здесь явно на стороне «змеиного» героя.

Отметим, в этой связи, что на Крите, с его мифами о Минотавре, с его бесчисленными изображениями быков, с его тавроболиями — рядом с культом быка существует культ женского божества, символом которого являются змеи².

¹ Goldziher, цит. сочинение, стр. 212—214. Между прочим Гольдциэр считает первоначально относящимся к Левию библейский гимн о змее (Быт. XLIX, 17), который в дошедшей до нас редакции связан с Даном (впрочем, эта связь также вряд ли случайна).

² Мы не останавливаемся здесь на другом круге параллелей — кавказском, где сюжет борьбы быка и змеи, связанных с культом воды, является почти универсальным.

¹ Исход, XXXII, Числа, XXI, 6—9.

Как показали исследования Г. Н. Потанина, интересующий нас комплекс чрезвычайно широко распространен у тюркских, монгольских и тибетских народов Центральной Азии¹. Особенно интересна тибетская легенда о быке-царе Ландарме. Согласно этой легенде, бык, участвовавший в постройке храма царем Сронцан-Гамбо, был обойден упоминанием в молитвах по поводу завершения постройки. Покаявшись отомстить, бык возрождается под видом нечестивого царя Ландармы, имеющего бычьи рога на голове. Он организует гонения на буддийскую веру. Среди прочих преступлений он, призывая по очереди юношей и девушек народа, чтобы брить ему голову, затем приказывает казнить их, чтобы они не выдали его тайну. Когда, наконец, одна из жертв, случайно избегшая казни, выдает тайну нечестивого царя, некий Бал-Дорджи, одевшись в церемониальный наряд религиозных плясок, танцует на городской площади. Когда же царь призывает его во дворец, Бал-Дорджи, вынув из рукава лук и стрелу, убивает Ландарму².

Потанин при этом указывает на тождество Ландармы со злым божеством ламаизма—Эрликом, изображаемым обычно с бычьей головой.

Этот же сюжет зарегистрирован в узбекской сказке, где место Ландармы занимает Искандер Зулькарнейн, Александр Македонский—явный перенос имени македонского царя под влиянием ономастического притяжения (Зулькарнейн—«рогатый», от рогов Аммона на монетах Александра) на древний мифический образ.

Перед нами, несомненно, как бы зеркальное отражение мифа о нечестивом царе Даххаке, также по Шах-Намэ поочередно приглашавшем к себе юношей из народа, чтобы, убив их, питать их мозгом выросших у него на плечах змей. Перед нами лишь сюжет, вышедший из недр мифологии другой фратрии—фратрии змей; в качестве злобного духа выступает антагонист змей—бык.

Характерно при этом, что убийца Ландармы вынужден бежать и, скрывшись в пещере, не окаменеет. Здесь снова переключка с сюжетом прикованного к горе Демавенду быкоубийцы Даххака.

Заслужено Г. Н. Потанина является установление связи комплекса мифологического быка с исследованным А. Н. Веселовским космогоническим мифом о двух братьях—антагонистах и прослеживание как этого мифа, так и его тотемической ипостаси—комплекса легенд о царе-быке и боге-быке, далеко за пределы Центральной Азии до Египта на Ю.-З.

¹ Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М. 1899, стр. 141—142, 365, 471—472, 712 и др.

² Цит. соч., стр. 712.

(где в рассказе о двух братьях один из них в конечном итоге оказывается божественным быком—Аписом) и до Западной Европы на СЗ.

Г. Н. Потанин вскрывает вместе с тем связь этого комплекса мифов с дуалистическими космогоническими мифами Восточной Европы, исследованными А. Н. Веселовским¹ (миф о боге—творце и его помощнике-антагонисте—дьяволе) и им же прослеженными в мифологии бурят, эвенков, якутов. Трудно, однако, согласиться с А. Н. Веселовским и Г. Н. Потаниным в их попытке выводить этот характерный комплекс представлений о боге—творце и его помощнике—враге с крайнего Востока ареала распространения этого сюжета—из Прибайкалья. Мало вероятно вести его и через манихейско-богумильскую среду. С одной стороны, он, несомненно, восходит повсюду к местным очень древним корням, а с другой, поскольку в нем выступает знакомый нам сюжет быка и змеи, его нельзя не связать специально с комплексом первобытной дуалистической космогонии народов Среднего и Ближнего Востока—с кругом индо-иранских, скифских и, как мы видели выше, восточно-средиземноморских мифов².

Особенно существенно то, что Г. Н. Потанин обратил внимание на связь исследуемого им комплекса мифов и кавказских сказаний о Аммиране³—несомненное искажение имени Аримана, армянское Arhmn, авестийское Ангро-Майнью.

В осетинских легендах об Аммиране с большей силой выступает более архаический, чем авестийский, пласт среднеазиатско-скифского дуалистического мифа.

Амиран осетинских легенд связан тесно с близнечным мифом. Правда, он не близнец,—но брат близнецов, рожденных первой женой его отца. Как мать близнецов, так и мать Аммирана при их рождении погибают. По одному из вариантов легенды он сын «племян-

¹ А. Н. Веселовский. Дуалистические поверья о мироздании в «Разысканиях в области русского духовного стиха» в сб. Отд. русск. яз. и слов. АН, т. XVI, гл. XI, стр. 1—117, 360—366, т. III, стр. 105—136. Потанин, цит. соч., 366 сл.

² Подчеркивание связи исследованного Веселовским и Потаниным комплекса дуалистических мифов с зороастрийской дуалистической мифологией см. Упо Holmberg, Siberian Mythology, MAR IV, стр. 315—316. Отметим попутно, что дуалистическая классификация тенгриев—богов и духов у монголов и бурят на белых (западных) тенгриев и черных (восточных) тенгриев ассимилировала имя Агура-Мазды (Хор-муста-Тенгри), прошедшее через систему северно-буддийского синкретизма, как имя главы белых (добрых) духов.

³ Потанин, цит. соч., стр. 384. См. там же литературу, ср. также «Амиран», перев. Дз. Гатуева. М.—Л. Academia, 1932.

ницы Хцауа (бога)» и сам «племянник Хцауа»¹. По другому варианту—он сын Ростом (Рустема среднеазиатских—иранских мифов) и чудовищной клыкастой женщины. Ростом, сочетавшись с ней, от этого погибает. По сванскому варианту при родах погибает «доль»—женщина с медными клыками, причем кузнец Дарджеган рассекает ей живот и вынимает оттуда Амирана, которого кладет у источника. В варианте Дз. Гатуева—отец Амирана рассекает живот умирающей «племянницы Хцауа», вынимает Амирана и бросает его в море. Во всех случаях перед нами отголосок сюжета о рождении злого близнеца—демиурга, убивающего мать при рождении (см. выше ирокезский миф). В следующих эпизодах Амиран появляется в качестве выходящего из моря мальчика, который «морских буйволиц, морских лошадей, быков одной рукой кверху бросает и ловит другой»². Эпизод о встрече близнецов и Амирана и о том, как они, соблазнив его побриться, прикосновением железа к его голове лишают его возможности вернуться в непринимавшее его больше море—представляет большой интерес.

Культе железа как культа, враждебный фратрии змеи, ярко выступает в сюжете Даххака, победителем которого, наряду с Третаоной, выступает кузнец Каве, носящий фартук из бычьей кожи и имя очень близкое к иранскому имени быка (Gavo). Любопытно, что и в комплексе исследованных Потаниным мифов герои-змеборцы постоянно оказываются связанными с железом.

Амиран, положительный герой кавказских легенд, выступает в качестве убийцы «морского быка»³, одев шкуру которого он обманывает чудовищную птицу Пакондзи, принявшую его в свой дом, где он ее убивает. Сюжет змеборства также налицо в комплексе Амирана, но он осложнен представлением о прохождении героя через утробу змеи (комплекс Ионы), видимо, являющимся трансформацией мифа о рождении и героя от змеи. Аналогичный мотив мы найдем в крымско-татарской сказке о дровосеке Асане, который встречает борющихся между собой прекрасную змею и чудовищного быка и, вступаясь за первую, убивает второго. Змея—дочь дивов—в награду проводит его за чудесным талисманом в страну дивов через утробу гигантских царицы змеи и царя-змея—символ вторичного рождения героя от тогема для приобщения к его таинствам (комплекс инициации)⁴. Что для нас самое интересное, Амиран неизменно выступает в качестве

богоборца. Борьба его с богом, в качестве племянника (resp. брата) которого он выступает в мифе, заключительный эпизод комплекса его подвигов. Пораженный этой борьбе Амиран закован «святыми» в пещере ж е л е з н ы м и ц е п я м и, причем, чтобы эти цепи не порвались, грузинские кузнецы в страстной четверг трижды ударяют молотом по наковальне¹. Здесь прямая параллель мифу о Даххаке и кузнеце Каве.

Уже Потанин считал возможным связать имя Амирана с названием летающего змея Абыргана (у монголов, бурят, алтайцев, урянхайцев)², дериваты которого он прослеживает в именах мифических чудовищ ряда народов Сибири и Восточной Европы.

Если это так, то тем более вероятным является наше сопоставление Амиран~Ариман («—Ангро-майню»—Даххак).

Как и в Тибете, следовательно, герой змеиной фратрии выступает здесь перед нами в качестве положительного героя, картина прямо противоположная авестийской концепции.

Географический ареал прослеживаемого А. Н. Веселовским и Г. Н. Потаниным комплекса дуалистических мифов о творении, мифа двух братьев, мифа об Амиране и др. весьма примечателен. Германцы на Западе, где этот комплекс отражен в ранне-средневековых легендах, финны на северо-западе, где он налицо в Калевале, монгольские племена на Востоке—в центре татары Восточной Европы, восточные славяне, племена Сибири—это северная периферия Великой Скифии древних и вместе с тем северная половина ареала распространения того комплекса древних этнических имен, на анализе которого мы остановимся ниже.

Древний, тотемистический пласт авестийской генеалогии, ассимилируемый близнечным мифом, помимо основной линии—линии Третаоны—Ажи-Даххака представлен в Авесте и пехлевийской традиции многочисленными побочными линиями, рудиментами процесса слияния тождественных мифов различных протоарийских племен.

Наиболее важным здесь является сюжет М и т р ы³ быка и одновременно быкоубийцы, в мифе о котором отложилась вся сложность и противоречивость тотемического мировоззрения. Роль Митры, как быкоубийцы, ничего общего не имеет с аналогичной ролью Ажи-Даххака. Если последний змей, то Митра—сам

¹ Амиран, стр. 27, 37.

² Там же, стр. 35.

³ Там же, стр. 132.

⁴ Сказки и легенды татар Крыма. Алуштинский гос. музей, Фольклорный сборник I, Госиздат, Крым. АССР, 1936, стр. 168—170.

¹ Потанин, стр. 390.

² Там же, стр. 404—405.

³ F. Cumont. Texts et monuments figurés relatifs au mystère de Mithra. I, стр. 306 сл. A. Christensen. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I, Stockholm, 1917, стр. 110.

бык и, являясь разновидностью мифа об умирающем и воскресающем боге растительности—его миф, как показано рядом исследователей¹, восходит не к связанному с борьбой фратрий представлениям, а к комплексу интихумы—ритуального убийства своего тотема² и причащения тотему с двойной целью—получить из общения с ним новую силу и содействовать его размножению.

Думаю, что тот же комплекс, но преломленный через идеологию другой фратрии, выступает в многочисленных мифах о герое-драконеубийце, особенно, если он выступает в виде всадника или в другой форме ассоциируется с конем (см. об этом ниже, § 4). Нужно в этом вопросе, как и в вопросе о Митре, быть чрезвычайно осторожным в отношении опасности схематизации. Весьма вероятно, что таким, параллельным Йиме—Трэтаоне героем фратрии Змеи является Крсаспа—змееубийца, убивший змея, после того как совершил на его спине жертвенное возлияние³.

Уже этот момент важен для нас, связывая драконоубийство Крсаспы с религиозным ритуалом и резко отличая его от драконоубийства Трэтаоны. Столько же важно само имя Крсаспы, ассоциирующееся с конем (as pū)—образ, на связи которого с образом змея мы остановимся ниже. Весьма важно и то место, которое Крсаспа занимает среди героев авестийского цикла, находясь в немилости у Агура-Мазды и священного огня Атара, не допускающих его душу в рай: Крсаспа был, согласно традиции, рожден бессмертным, но потерял бессмертие из-за своих грехов.

Анализ образа Крсаспы приводит нас к заключению, что маздеистская религиозная традиция ассимилировала этот, видимо, чрезвычайно популярный среди народа образ героя тотемистических мифов фратрии змеи и трансформировала его, поставив в несвойственные ему первоначально отношения с тотемом другой фратрии. Этим объясняется и роль «души быка» (Гошурван)⁴, защищающей Крсаспу перед Агура-Маздой и спасающей его от ада, и предстоящая роль Крсаспы в дни конца мира, когда он, воскреснув, должен будет принять

участие в борьбе с Ажи-Дахакой¹, с которым он первоначально вряд ли не был тождественен. Контаминация параллельных мотивов мифов разных племен и их генеалогическая циклизация и деформация, как характерная особенность иранской мифологии, не раз отмечалась исследователями². Этим объясняется и крайняя запутанность, неясность и противоречивость генеалогических отношений Крсаспы с легитимными героями Авесты и поздней зороастрийской традиции. Характерно, что Фарр—символ божественной царской власти переходит после потери его Йимой к быкоубийце—быку Митре, змееубийце—быку Трэтаоне и Крсаспе (змееубийца = змей), в то время как царем на деле становится Ажи-Дахака, а Крсаспа нигде не фигурирует в качестве царя. Характерно, что враги Крсаспы—Гандарва и Хитаспа наделяются «золотой косой»—символ Солнца—Митры—быка. А в ведийской мифологии Гандарвы прямо ассоциируются с солнцем. Характерно, что убитый им Сनावидка с «каменными руками», обещавший, достигнув совершеннолетия, превратить небо в свою колесницу и землю в колесо ее, принадлежал к «рогатому племени», с которым Крсаспа ведет героическую борьбу и вряд ли (ср. образ колесницы и рождение Митры из камня) не был тождественным Солнцу-Митре-Гандарве-Трэтаоне.

Однако образ Крсаспы входит в круг еще более сложных историко-культурных ассоциаций, требующих специального рассмотрения. И прежде всего мы должны остановиться на его имени, вторая часть которого вводит его в круг образов, связанных с тотемом коня.

Эпосея Крсаспы завершается тем, что он, околдованный соблазвившей его чародейкой Хнадаити, засыпает сном смерти на восточной окраине Иранского мира, где его гигантское тело должно пребывать до конца света (Венд. V, IX). Этот сюжет вводит его в комплекс героев-богоборцев—Даххака, Амираана, Прометей, неразрывно связанных с мифами фратрии змеи.

Наконец, интересна крайне противоречивая генеалогия Крсаспы. Он сын Триты (Атрат) Атвья и брат Урвахшая (Яшт IX, 31, Агурвахш в Бундахиши XXXI, 22,30). Бундахиши возводит род этих братьев к Саму, Туру (Тур, Тус) и Трэтаоне. Однако авторы специальных исследований давно обратили внимание на крайне запутанные генеалогические отношения Крсаспы с остальными героями Авесты и эпоса, являющиеся, по общему признанию, продуктом очень поздних генеалогических построений зороастрийских жрецов. Феридунидская генеалогия Крсаспы выступает лишь в поздней пехлевийской традиции. Авеста о ней ничего не

¹ Ср. Дж. Фрезер. Золотая ветвь. Русск. перев. в изд. «Атеист», 1928, III, стр. 93.

² Ср. В. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. «Худ. фольклор». I, М., 1926.

³ Яшт. XIX, 40, A. Christensen. Les Kayanides. København. 1932, стр. 99 сл. MAR VI, 322 сл. Наша трактовка рассказа Яшт XIX, как описание жертвенного возлияния змею, подтверждается тем, что разведение огня на спине змея и приготовление на нем похлебки, вылившейся затем на спину дракона, инкриминируется пехлевийской традиции Крсаспе, как главное его преступление, хотя за ним и следует убийство дракона Крсапой.

⁴ A. Christensen. Les Kayanides, стр. 101.

¹ A. Christensen. Les Kayanides, стр. 60, 103.

² A. I. Carnoy. цит. соч., стр. 350. E. Herzfeld, цит. соч., стр. 142.

знает. Шах-намэ делает Крсапу современником Феридуна¹.

А. J. Carnoy² считает, что Трита Атьва тождествен с Атьва—отцом Тратаоны. Оба героя выступают тогда в качестве братьев.

По мнению Э. Герцфельда³, Крсапа — сын убитого им, по Авесте, Гандарвы, водяного демона и брат страшного врага иранских героев Афрасиаба и праведного Агрерата, являющегося, по Бундахшну, отцом мифологического человека-быка Гопатшаха. По А. J. Carnoy⁴ Агрерата и Гопатшах — тождественны. В связи с гипотезой Герцфельда нельзя не подчеркнуть близость имени Крсапы и Крвазды (Kərəvazdah), брата Афрасиаба и Агрерата, согласно традиции.

4. Змей и конь

Если универсальность образа быка и змеи, господствующей пары тотемов Средней Азии и окружающих ее стран, получает объяснение в дуальной мифологии, отражающей архаический дуализм фратрий, то остается пока неясным место в системе древних среднеазиатских тотемистических представлений третьего животного, хотя и уступающего по своей роли в мифологии анализируемой выше паре, но все же занимающего место намного более значительное, чем прочие тотемы древней Средней Азии, не исключая и собаки, играющей в зороастризме столь заметную роль.

Аси «конь» — излюбленное окончание топонимических и личных имен древней Средней Азии и Ирана. Упомянем прежде всего это слово как составную часть имен многочисленных героев Авесты — прежде всего Каянидских царей. Из географических названий упомянем З а р и а с п у, одно из имен древних Бактр и орошавшей область этого города реки, — имя, которое может быть переведено как «златоконная». Не менее характерно название Х а з а р а с п а — одного из древнейших городов Хорезма. Современная узбекская легенда связывает возникновение этого города, название которого этимологизируется как «тысяча коней», с именем пророка Сулеймана, который, подмешав к воде протекавшего здесь источника опьяняющий напиток, хитростью овладел тысячу прилетавших на водопой крылатых коней, отрезал им крылья и заставил служить человеку⁵.

¹ A. Christensen. Les Kayanides, стр. 132.

² A. J. Carnoy. Iranian Mythology MAR. VI, стр. 324.

³ E. Herzfeld. Archeolog. Mitt. aus Iran I, 1929, стр. 142.

⁴ Carnoy, цит. соч., стр. 333.

⁵ Ср. Darmsteter, цит. соч., стр. 105, прим. 3.

⁶ В. И. Масальский. Туркестанский край. «Россия» под ред. В. И. Семенова-Тяньшаньского, т. XIX, Спб., 1913, стр. 753.

Вряд ли мы ошибемся, если реконструируем первичную генеалогию Крсапы в следующем виде:

Трита Атьва = Гандарво

Тратаона = Агурвахш Крсапа = Крвазда.
Агрерата = Гопатшах.

Мы снова попадаем таким образом в круг образов мифа о двух братьях. Мотив отцеубийства, борьбы отца и сына, выступающий здесь параллельно с мифом о двух братьях, как показал уже Потанин, является лишь вариантом последнего и не исключено, что между Трита Атьва, Гандарвой и Тратаоной нужно поставить знак равенства⁶.

Легенда в высшей степени интересна, так как в исламизированной форме здесь перед нами выступает весьма архаический и широко распространенный сюжет. Как мы отмечали выше, культ «небесных коней» («Тянь-ма») нашел богатое отражение в сведениях о верованиях народов Средней Азии кангуйско-кушанского периода, которые мы можем почерпнуть в китайских источниках. Сведения об этом культе мы находим уже в Ши-цзя и Цянь-Хань-шу, в отчете о путешествии Чжан-цзяня. От «небесных коней» информаторы Чжан-цзяня вели происхождение знаменитых ферганских «потокровных лошадей», бывших причиной первых китайских походов на Фергану в конце II в. до н. э.

В Танской истории в рассказе о Тухоло (Тохаристан) мы находим сведения о том, что культ небесного коня, якобы жившего в пещере на южном склоне горы Поли, имел здесь место еще в VII—VIII вв. н. э. Жители пригоняли кобылиц пастись к этой горе, в результате чего от этих кобылиц якобы родились драгоценные «потокровные» лошади⁷.

В комментарии Инь-и Ханьской истории мы находим сходное сообщение об аналогичном обычае в Фергане II — I вв. до н. э., жители которой пригоняли своих кобылиц в горы для случки с «небесными конями». Конь — излюбленный образ древнехорезмийского изобразительного искусства, отразившийся в десятках статуэток и т. п.⁸.

Наконец Авеста дает нам также небезыңтересный материал, освещающий, как нам кажется, и вопрос об отношении образа коня к двум анализированным нами выше образам.

Конь в Авесте и Бундахшн тесно связан с Ангро-Майнью. Напомню замечательный рассказ о Ангро-

⁷ Собр. свед., III, стр. 4.

⁸ ВДИ 1939, № 3, 1941, № 1.

Майнью, принявшем образ черного коня и побежденном в этом образе братом Иимы — Тахма Урупой, выступающим в виде «сильной и быстрой лисицы»¹. Напомню рассказ о тесно связанном с Ангро-Майнью демоне Апаоша, в образе черного коня², побежденном Тиштрией-Сприусом, наиболее характерным образом которого является образ быка с золотыми рогами³.

Иконографическая связь коня и змея ярко выступает на малоазиатских рельефах с изображением «великой богини», где змей является несомненным атрибутом всадника — спутника богини и самой богини⁴.

В эллинской мифологии крылатый конь Пегас, тождественный с крылатыми конями хазараспской легенды, рождается из крови змееволосой Горгоны.

Напомню еще раз текст, противопоставляющий «богатого быка» Атвья и «богатого коня» Пурушаспа — представителей двух родов, герм. фратрий. Это противопоставление коня и быка как фратриальных тотемов в свете предыдущего изложения заставляет говорить о тождестве фратрий змея и фратрии коня, о принадлежности коня к комплексу тотемов змеиной фратрии.

В этой связи, возможно, лежит объяснение генезиса образов гиппокампа, крылатого (или бескрылого) коня-змея, образа, широко распространенного в среднеазиатском⁵ и близко родственном ему скифском изобразительном искусстве⁶ и вряд ли являющегося прямым заимствованием из Греции.

Не исключено, что в самом греческом искусстве этот образ является заимствованием с Востока, ибо в Передней Азии он имеет достаточно глубокие исторические корни.

Во всяком случае на монетах Тира Мель-

¹ Яшт XIX, 29.

² Яшт VIII, 21, 27.

³ Яшт VIII, 16. То, что в последнем из своих воплощений Тиштрия выступает в образе «блистающего коня с алыми ушами, золотой уздечкой» (Яшт VIII, 18, 20) надо рассматривать как результат контаминации мифологических циклов фратрий различных этнических объединений. Мотив борьбы двух коней, восходя к мотиву борьбы двух змей (см. ниже), является мифом, параллельным мифу о борьбе быка и змея-коня.

⁴ Н. Я. Марр. О лингвистической поездке в Восточное Средиземноморье. ИГАИМК 89, М.—Л., 1934, стр. 74—77.

⁵ Гиппокамп в греко-бактрийском искусстве см. Я. И. Смирнов. Восточное Серебро 1909, табл. СХХ, рис. 47, К. В. Тревер. Проблема греко-бактрийского искусства. III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Доклады. М.—Л., 1939, стр. 286. Гиппокамп в буддийском искусстве В. Туркестана см. А. Grunwedel. Altbuddhischen Kultstätten in Chinesisch Turkestan. Berl., 1912, стр. 106—107, рис. 237в—238в. Изображение гиппокампа мы имеем на трех античных хорезмийских печатях, найденных нами в окрестностях развалин Бергут-нага.

⁶ Гиппокамп в скифо-сарматском искусстве см. Е. Н. Minns. Scythians and Greeks, стр. 426 и др.

карт, держащий лук и стрелы, изображен сидящим верхом на крылатом гиппокампе, летящем над волнами¹. Крылатый гиппокамп выступает перед нами также на монетах Библоса².

Широкое распространение образа гиппокампа в искусстве Средней Азии делает позволительным предположение, не этот ли образ скрывается за «водяным конем» *azp-i-âvi*, упоминаемым Бундахишном³.

Во всяком случае, конь, как и змей, связанные с культом воды, противостоят в мифологии древней Средней Азии быку, также хранителю вод (ср. образ Гопатшаха, человека-быка, хранителя вод)⁴. И грандиозная картина борьбы за мировые источники воды быка — Тиштрии и коня — Апаоша, рисуемая нам Тир-Яшт, ассоциируясь с ирокезским мифом о борьбе за воду представителя Иоскеги-куропатки и представителя Тавискарона — гигантской лягушки, вводит нас в комплекс тотемически-фратриальных космогонических мифов.

Тотемический дуализм идет дальше, раскрывая перед нами классификацию остальных явлений природы, в первую очередь животных, между двумя фратриями. Здесь нам немного может дать жреческая классификация мира в Бундахишне, где поздняя концепция прагматического дуализма довлеет над древними пластами дуализма фратриального, стремясь повсюду строго провести линию подразделения на полезные и вредные для человека явления природы, относя первые к миру Агура-Мазды, вторые к миру Ангро-Майнью.

Лишь отдельные осколки старой классификации мы можем нащупать в мифологических отрывках, содержащихся в Авесте и пехлевийской литературе. Так, из Шах-намэ мы узнаем о принадлежности барана, в образе которого выступает Фарр Ардашира, к фратрии быка и враждебности его воплощению тотема змеи, чудовищному червю — Керму⁵.

К этой же фратрии относится помимо собаки и лисица — отнюдь не полезное животное.

Напротив, волк классифицируется неизменно с фратрией змея, вместе со всеми представителями класса пресмыкающихся.

Если баран один из тотемов фратрии быка, то есть немало оснований в козле (козе) видеть представителя тотемов противоположной

¹ G. Contenau. Manuel d'Archeologie Orientale III. Paris, 1931, стр. 1495, рис. 915 (наиболее древние монеты датируются 400—350 г. до н. э.).

² R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier. Berlin, 1889 (в серии Allgemeine Geschichte W. Onken'a, т. III, Н. П.), стр. 173.

³ SBE. V, стр. 48 (Бнд XIV, 18), стр. 181 (ЗС, IX, 16).

⁴ К. Тревер. Гопатшах, пастух — царь. Труды Отд. Востока Гос. Эрмитажа. II. Л. 1940.

⁵ Ср. образ Индры в виде топчущего змею барана в Риг-Веде.

фратрии. За это говорит тесная связь культа козла (козы) в античности с кругом хтонических змеиных богинь — Афины, Артемиды, Кибелы.

Нам уже приходилось писать о тесном взаимоотношении двух дуалистических систем первобытной идеологии — системы, основанной на дуализме фратрий, и системы, основанной на дуализме полов¹. Мы не можем здесь возвращаться к вопросу об их хронологическом взаимоотношении. Отметим лишь, что в мировоззрении современных первобытных народов они, как правило, сливаются воедино — и одна фратрия, — а вместе с тем все ассоциирующиеся с ней явления мира — рассматривается, как мужская, а другая как женская². Элементы этой классификации мы уже отмечали вскользь в анализируемых выше мифах. Афина, богиня-змея, ассоциируется с землей, ночью (сова, как атрибут богини). Коза является тесно связанным с Афиной животным³. Бык—Минотавр, олицетворяет мужское начало и ассоциируется с солнцем, как и бык Митра.

Аполлон, мужское божество, змеесубийца, ассоциируется с солнцем. Он богат стадами коров, из-за которых он ведет борьбу с ловким ребенком-вором, Гермесом, об имени и змеином кадуцее которого мы говорили выше.

Девственница Артемиды, его сестра, ассоциируется с луной. Атрибутом ее является олень⁴.

Бык — Геракл, убивающий еще в колыбели змей, присланных Герой⁵, победитель Лернейской гидры, ассоциируется с кругом солнечных божеств, в скифском мифе женится на деве-змее и гибнет по греческому мифу от яда гидры, в результате посмертной мести убитого им коня-человека—кентавра, невольным орудием которой является жена Геракла.

Потомок быка Феридуна — Заль женится на происходящей от Змея Даххака Рудаба.

Всадник и конь — неизменный атрибут великой богини Скифии и Восточного Средиземноморья. Змей является ее другим атрибутом. Змея, конь и женщина в характерном иконографическом сочетании выступают в изображении древнеавилонской хтонической богини Лабарту (изображаемой стоящей на спине коня, в свою очередь стоящего на змее, и держащей в руках пару змей)⁶.

¹ ПИДО, 1935, № 9—10, стр. 20—22.

² Nieuwenhuis A. W. *Int. Arch. f. Ethnographic*, 1931 *supp. zu Band*, XXXI, стр. 17—18.

³ Е. Кагаров. *Культе фетишей, растений и животных в древней Греции*, Спб., 1913, стр. 265.

⁴ Там же, стр. 265—267.

⁵ Ср. там же, стр. 266.

⁶ A. Jeremias. *Handbuch der Altorientalische Geisteskultur*. Leipzig, 1913, стр. 68—69 (рис. 45—47).

А. В. Эбруева обратила наше внимание на наличие почти тождественного иконографического образа (обнаженная женщина на крылатом коне, стоящем на спине змея) в памятниках Прикамья Анапийской эпохи.

В комплекс явлений живой и неживой природы, классифицируемых с первой фратрией, входило солнце, день, мужское начало, золото, позднее — железо, тотемы барана, собаки и лисицы. В комплекс явлений, классифицируемых со второй фратрией, входили луна, ночь, земля, женское начало, медь, тотемы коня, оленя, козла, видимо, волка, ящерицы, лягушки, рыбы¹.

Стихия воды классифицировалась по обеим фратриям, и бык и змея в своем позднем оформлении выступают как водные божества. Видимо, это связано с представлением о нижних и верхних, земных и небесных водах.

По этим двум фратриям распределяется с большей или меньшей последовательностью большинство божеств и героев Восточного Средиземноморья.

Однако было бы ошибкой пытаться искать полной последовательности в этой классификации. Тотемы, духи и герои первобытной мифологии прошли, чтобы превратиться в могущественных богов античного мира, достаточно долгий путь разнообразных трансформаций и комбинаций образов, сложной синкретизации мифов разных племен, чтобы эта первоначальная классификация сохранила свою последовательность. По существу можно говорить лишь об определенной тенденции каждого образа, его большей связи с одним из исследуемых нами комплексов, что, конечно, не исключает проникновения в его сложный состав элементов, связанных с образами другой фратрии.

Не составляет исключения и иранско-среднеазиатская мифология, где эта классификация проведена наиболее последовательно. И если в древних мифах мы находим отголоски первоначальной классификации, весьма далекой от критерия «полезности человеку» того или иного явления, то Бундахиши, по существу отражающий уже монотеистическую тенденцию, сильно склоняется в своей классификации явлений мира к этому тривиальному критерию. И в частности конь, атрибут Ангро-Майнью в первоначальной мифологии, находит себе место среди «чистых животных», творений Агура-Мазды².

Некоторые стороны этого процесса трансформации первоначального дуализма в его более позднюю и модифицированную систему мы смо-

Средой, через которую этот образ проник в Прикамье из Месопотамии, вероятнее всего является Средняя Азия—resp. Хорезм.

¹ Вопрос о тотеме льва является весьма сложным, благодаря той очень значительной деформации, которую пережил образ этого животного в религиозных представлениях культурных народов Востока. Думаю, что первоначально он был связан с комплексом фратрии змеи.

² Бундахиши XXIV, 6. Здесь подчеркивается, впрочем, что творением Агура Мазды является белая (arus) лошадь, очевидно, противостоящая черному коню Ангро-Майнью.

жем проследить, анализируя историческую эволюцию той организации, которая явилась базой для самого возникновения дуалистического мифа Авесты.

Нельзя, впрочем, не учитывать и другой стороны вопроса — наличия более древнего пласта дуалистических мифов, в которых бык, как фратриальный тотем, вообще отсутствует, и тотемами обеих фратрий выступают различные виды змей. Для ранних дуалистических тотемистических генеалогий вообще характерен выбор тотемов обеих фратрий из сферы родственных животных — в Австралии и Океании это чаще всего птицы и змеи. Так, у целого ряда племен юго-восточной Австралии, имеющих фратрии, носящие имена Мукуварра и Кильпарра, фратриальными тотемами являются длиннохвостый орел и ворона¹, у меланезийцев южной и средней части Новой Ирландии фратрии Пикалаба и Малаба (Марамара) имеют тотемами два местных вида коршуна². У полинезийцев острова Пасхи мы встречаем два вида священных животных, повидимому, фратриальные тотемы — курицу и черную морскую ласточку³. Наряду с птицами очень отчетливо выступают у тех же племен в качестве иногда прямо фратриальных тотемов, иногда, в тех случаях, когда фратрии утрачены, наиболее почитаемых тотемов, с которыми связан миф о происхождении человека — змеи или их довольно обычная трансформация — черви. Так, у урабунна генезис фратрий связывается с деятельностью двух змей времен альчеринга, устроительниц мира. Одна из них, зеленая, принадлежала к фратрии Киравава, другая, коричневая — к фратрии Маттури.

Самоанцы и тонганцы считают себя происшедшими от червей — видимо, первоначально змей (трансформация понятная, если мы учтем отсутствие змей на этих островах)⁴.

У меланезийцев Сан-Кристовала тотем одной фратрии неизвестен, тотемом другой фратрии является змея⁵.

В индоарийском мире в генеалогическом эпосе Магабхараты враждующие между собой Куру и Панчала — явно реминисценция древней вражды фратрий, имеют тотемами «змею» (Куру, Криви) и «пять водяных змей» (Панчала).

Мотив борьбы двух змей, чаще всего — красной и белой, широко распространен в ирано-арабском фольклоре, отраженном в

сказках «1001 ночи»¹. На северо-западе Евразии этот сюжет выступает в кельто-германской мифологии. Напомню борьбу красного и белого драконов на дне колодца в древне-британских мифах, отраженных в цикле сказаний об Артуре, причем тотемная основа мифа ярко выступает в связи красного дракона с «туземцами», белого с «пришельцами», в позднем оформлении первого с кельто-британцами, а второго с саксами.

Дуалистический характер мифа делает несомненным тотемную связь обеих змей первоначально с фратриями².

Мотив «змеиною народа» — очень близкий к тотемистическим мифам индейцев — хоппи, широко распространен в индийской мифологии, где сказания о «змеином мире» и народе Нага, людях-змеях, с их могущественным царем Васуки, занимают очень крупное место³.

Параллельные самоанскому мифу о происхождении целых народов от червей (resp. змей) мы находим широко распространенными в Средней и Центральной Азии. Так, китайские хроники рассказывают о таком происхождении жужаней⁴. Сопоставляемые Марквартом с жужанями Кермихионы Феофана и Юстина носят имя, этимологизирующееся, как показал тот же автор, из иранского *kerm* — «червь» (об этом термине см. ниже)⁵.

Процесс вытеснения одного из змеиных фратриальных тотемов быком, нам представляется, связан с осознанием значения отцовства, с осознанием роли мужского семени в процессе воспроизводства — явление, как мы знаем, в первобытной истории сравнительно позднее.

В связи с этим один из ранее второстепенных клановых тотемов — бык, один из универсальных символов мужской силы, сперва ассимилируется с фратриальным тотемом, а затем вытесняет его. Следом этого процесса является возникновение древнего и очень широко распространенного (вплоть до Северной Америки, где, как мы видели, у ирокезов бык играет в дуалистической космогонии сходное с авестийской космогонией место) образа рогатой змеи, разновидностью которой является и «рогатый змей Срувара» мифа о Крваспе. Может быть это дает право несколько сложнее, чем мы сделали выше, трактовать этот миф, видя в борьбе

¹ См. «Книга Тысячи и Одной Ночи», пер. Салье, изд. «Academia», IV, 1933, стр. 124 сл., где народ белых змей, одного из членов которого спас «Абу-Мухаммед-лентяй» от нападения красной змеи, помогает Абу-Мухаммеду в поисках его похищенной маридам (демоном) жены.

² I. A. Mac-Culloch. Celtic Mythology. MAR III, 1918, стр. 24—25, 47, 107—108, 130.

³ A. B. Reith. Indian Mythology. MAR VI, стр. 154 сл.

⁴ Собр. свед. I, стр. 205 сл.

⁵ J. Marquart. Historische Glossen, стр. 196—197.

¹ Максимов, цит. соч., стр. 22—23.

² Reckel. Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neumechlenburg, стр. 7 сл.

³ P. H. Bock. (Te Rangī Hiroa). Vikings of the Sunrise. New York, 1938, стр. 228—330.

⁴ P. H. Bock, цит. соч., стр. 288, 290.

⁵ C. E. Fox. The Threshold of the Pacific. London, 1924, стр. 35. Самое название этой фратрии — Amvea Фоксом связывается с Mwā — «змея».

Краспы со змеем скрещение двух мифов фратрии змея: комплекса интихиумы (возлияние) и комплекса борьбы змея-коня и змея-быка (рога Срувары)¹. Может быть и в рыбах (гезр змеях) — быках — вишапах мы должны видеть эту переходную форму между древней и новой формой тотема бычьей фратрии.

Вытеснение образа змея образом быка идет, однако, как правило, гораздо быстрее, чем аналогичный процесс в отношении змея-коня, чем и обусловлена раскрытая выше и хронологически восходящая, видимо, к энеолиту (Мохенджодаро, Анау, Крит, Элам)², противоположность фратрии быка и фратрии змея, вытеснение которого второстепенным тотемом той же фратрии — конем протекает значительно позднее.

5. Кави и Карапаны

Среди врагов зороастрийской религии, «духов и людей», список которых монотонно повторяется в закланиях поздних частей Авесты, после Яшу, Пайрика, Сатра, неизменно стоят два имени, представляющих для нас особый интерес в виду того места, которое они занимают в Гатах и памятниках пехлевийской литературы (Бахман-Яшт, Дадистан-и-Даник и некоторые другие). Это — Кави и Карапаны («kik» и «кагар» пехлевийских текстов)³.

Сочетания в этих списках-закланиях имен кави и карапанов с именами заведомых духов побудило некоторых старых и новых интерпретаторов Авесты считать и их представителями мира демонов⁴.

Однако в древнейшей части Авесты, в Гатах, они рисуются несомненными людьми — наиболее враждебными к учению Заратуштры представителями дозороастрийских жреческих корпораций Средней Азии и Восточного Ирана⁵.

Анализ авестийских текстов позволяет прийти к выводу, что ритуальная деятельность обоих жреческих объединений была связана с оргиастическим культом священного напитка Хоми и жертвоприношениями животных (в частности с кави связываются жертвоприношения рогатого скота — Гата XXXII, 14⁶). Так в Гата XLV, II мы читаем: «Карапаны и ка-

Впрочем, это положение нельзя считать вполне универсальным. В некоторых случаях, по-видимому, фратриальные тотемы змеи оба трансформируются в коней, и тогда перед нами выступает мотив борьбы двух коней—белого и черного (Тиштрия—Апаоша) и мотив близнецов-коней (Ашвины — Диоскуры).

Таким образом мы можем подвести итог: под ранне-анимистическим близнечно-дуалистическим мифом Агура-Мазды и Ангро-Майнью мы можем раскрыть более древний, доанимистический тотемно-дуалистический миф о двух тотемах—демиургах, эволюционный ряд которых раскрывается, как переход от мифа о двух змеях, о змее и быке к мифу о коне и быке.

ви объединили свои силы, чтобы погубить своими преступными делами род людской. Их собственная душа, их собственная природа их так ожесточили, что они идут к месту, где находится мост Синват, чтобы стать навсегда жителями обители лжи («друдж»). Гата XXXII, 12, говорит: «Мазда проклял того, кто учит убивать скот, того, благодаря кому карапаны соблазнились, удалились от истины и могущество стало уделом тех, кто любил ложь. Через это могущество соблазнитель заставил их притти во владения порочного духа, разрушителя мира».

В Гата L, II мы читаем: «Кто друг святейшего Заратуштры, о Мазда? Кто просит его об истине? Какова святая чистота? Кто тот справедливый, кто проповедует на благо Доброму Духу? 12. Они не дружественны ему, Заратуштре святому, педераст и последователь кави, разрушители земли... 14. Своим учением и своим законом, своими делами и своими словами, карапаны не дают произрастать обильным произведениям пастбищ для процветания стад».

В Гата XLIII, 20 автор обращается к Агура-Мазде, говоря: «Я спрашиваю тебя, что (должно быть) для тех, которые противятся (закону Мазды), при помощи которых карапаны, усихи¹ предали стада Аешме², благодаря кому кави достигли могущества?».

Отметим попутно, что в Гатах более конкретно выступают карапаны, своими действиями препятствующие процветанию скотоводства. Облик кави гораздо менее ясен, хотя стоит — это важно будет в дальнейшем — подчеркнуть, что им приписываются обладание могуществом, властью и жертвоприношения рогатого скота.

В пехлевийской литературе мы сталкиваемся со сходным явлением. Кави (kik) там только

¹ Характерно, что и кавказский Амран выступает одновременно в роли быкоубийцы (комплекс борьбы тотемов) и драконоубийцы (комплекс интихиумы).

² О быке и змее как тотемических божествах дозороастрийского пласта религиозных верований Ближнего и Среднего Востока и о хронологическом отношении их к энеолиту (халкозиту) см. Aufran, цит. соч., стр. 94—95.

³ Яшт IV, 8; V 26, 46, 50; X, 34; XIV, 62; XIV, 62, XIX, 26, 3. J. Jackson. Die Iranische Religion u. W. Geiger u. E. Kuhn. Grundriss d. Iranische Philologie II. Strassburg. 1894—1904, стр. 647.

⁴ Cp. A. Novellaque. L'Avesta, Zoroastre et le Mazdeisme. Paris, 1880, стр. 322—323.

⁵ Chr. Bartholomae A. I W., 442, 454.

⁶ A. Christensen. Die Iranier, стр. 220.

¹ Дозороастрийские жрецы. Cp. Chr. Bartholomae. AIW. 406.

² Имя одного из демонов.

упоминаются, причём всегда, как в поздней Авесте, рядом с карапанами, в то время как о последних мы узнаем ряд очень важных подробностей.

Так, в Зад-Спарам 15.3. 17 I (SBE XLVII, 143—147) перед нами выступают пять братьев — Братрухш, Братройшин, Братреш Тур (он же Тур-и-Братарвахш, впоследствии убийца Заратуштры)¹, Хазан и Вадаст в качестве жестоких врагов Заратуштры, преследующих его от колыбели до смерти².

Облик кави и карапанов (←каран) выступает перед нами яснее, если мы обратимся к анализу самих терминов. Начнем со второго из них. Он находится в несомненной связи с целым рядом чрезвычайно близких к нему, особенно если отбросить конечный суффикс (-an), религиозных терминов, бывших предметом специального анализа в ряде работ Н. Я. Марра³.

Я имею в виду установленный Н. Я. Марром семантический ряд «kar-p || kur-p → kəgur → kerp» — в новозламском kur-p «бог»⁴ и в грузинском ker-p «идол», в феодально-армянском ker-p «икона». С сохранением носового аффикса, которым завершается имя каран, мы видим в некоторых формах почти тождественного ему арм. qurm им. мн. qur-tunq, р. qerman-ճ «жрец», которому соответствует усеченное груз. qurum — «жрец»⁵. Наконец, в сибилантной разновидности мы находим это имя уже непосредственно в индоиранской лингвистической среде — в др. инд. sraman → *sar-man «буддийский жрец» (откуда и «шаман»). В этот ряд с зубными суффиксом t в армянском karare-t — «Иоани предтеча», давно раскрытое Н. Я. Марром как перенос на христианского святого названия древнего божества, а с назализацией исходного губного консонанта основы чанское gor+mo-ճ, грузинское grmerճ, сванское ger-me-ճ и, наконец, поволжское яфетическое — удмуртское, марийское имя злого божества Keremet, восточно-европейская параллель Ангро-Майню⁶. Отсюда в одну сторону — путь к Гермесу античной мифологии с его символом — обвитом змеями кадуцеем и к Керму — «змею — червь» из Шах-намэ и сасанидского эпического произведения «Кар-намак - и - Артахшир - и -

Папакан»¹ — ср. новоперсидское kern «червь» ↔ сибилантная основа ser-p (ser-pen+t) «змея» в романских языках (откуда и наше «сер-п»).

Связь этой основы с культом змея-дракона, отраженном в широко распространенном в Восточном Средиземноморье изображении дерева или колонне, обвитой змеей, давно уже установлена Н. Я. Марром².

Так, интересующий нас термин раскрывается палеонтологически последовательным рядом значений «тотем змеи» — «бог», «жрец».

Следует отметить эпитет brat ∞ bratar — «брат», входящий как составной элемент в имя трех из пяти карапанов, и позволяющий видеть в них не столько братьев по крови, сколько членов одного братства. Не безынтересно и число пять. Оно ассоциируется с последовательным пятиричным делением племен позднейшей Средней Азии. Я имею в виду 5 племен-членов массагетской конфедерации³, пять ябгу (князей) больших юечжи, пять кангюйских княжеств II в. до н. э.⁴.

Имя убийцы Заратуштры Тур-и-Братарвахш позволяет предполагать, что в лице 5 карапанов выступают главы карапанских корпораций (герр. фратрий) пяти племен. «Тур» указывает на происхождение из Турана, т. е. из Средней Азии, а «вахш» (ср. Сиявахш — Сиявуш, кангюйско-хорезмийский герой среднеазиатско-иранского эпоса) ассоциируется с одним из имен Аму-Дарьи и именем ее божества, позволяет гипотетически видеть в нем вождя карапанов Хорезма — наиболее вероятной родины пророка в древнейшем варианте зороастрийской легенды.

Итак, смысл загадочного названия одной из групп противников Заратуштры — карапанов, разъясняется как имя «членов жреческого братства бога-змея» первоначально просто «членов фратрии змея», отсюда и весь ряд значений — «жрец», «бог», «брат», «змея» и употребление имени в качестве широко распространенного этнонима (обычный путь фратриальных имен, благодаря своему межплеменному распространению чрезвычайно часто вытесняющих в качестве обозначения широких этнических общностей более узкие племенные имена).

Однако и наша гипотеза может опереться

¹ Дадистан-и-Даник LXXII, 8, West. Pahl. Texts II, SBE XVIII.

² W Jackson. Zoroaster. New York, 1899, стр. 28, 128—129. Geiger u. Kuhn Gr. d. I. Ph. II, стр. 666—667.

³ Н. Я. Марр. Вишань, стр. 45.

⁴ ЗВО, XXII, стр. 17, 48.

⁵ «О числительных», Избр. работы III, 260.

⁶ О месте Keremet в дуалистических космогонических мифах Поволжья, вполне соответствующем месту Ангро-Майню в иранском мифе, см. цитированную выше работу Веселовского.

¹ Th. Noldeke. Geschichte des Artachšr Pāpākān aus dem Pehlevi überetzt. Göttingen, 1879, стр. 49 сл.

² «О лингвистической поездке в Восточное Средиземноморье» ИГАИМК, 89, М.—Л. 1934, стр. 74—77.

³ W. W. Tarn. Greeks in Bactria and India. Cambridge 1938, стр. 81.

⁴ См. нашу рецензию на книгу Тарна. ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 207, прим. 1.

не только на эти довольно сложные лингвистико-мифологические сопоставления. Мы располагаем и другим материалом, непосредственно отображающим социально-культурную сущность исследуемого нами явления. Я имею в виду широко распространенную в античном Восточном Средиземноморье религиозную корпорацию — братство корибантов (Κοριβάνται).

Корибанты — служители малоазийско-фракийской матери богов — Кибелы и ее спутника многоликого Диониса — Сабазия¹. Это религиозное братство, проникшее в эллинский мир с Востока, характеризуется оргиастическим характером культа, сопровождаемым экстатическими танцами, аккомпанируемыми ударами оружием в щиты или звуками тамбуринов. В иконографии корибантов, среди прочих символов, вряд ли не центральное место занимает змея. Весьма характерно в этом отношении изображение на пантикапейской фреске так наз. «гробницы 1905 года» или «склепа сабазиастов» (римское императорское время) фигур пляшущих корибантов, держащих в каждой руке по змее².

Змея является одним из важнейших атрибутов Сабазия³, с культом которого связано, как показал Ростовцев, описанное изображение танцев корибантов. Другим его атрибутом является конь, а изображение этого бога в виде конного лучника вводит его в круг лунных богов-всадников — образ, широко распространенный в мифологии Ближнего, Среднего и Дальнего Востока⁴.

Весьма интересно, что близко родственная корибантам организация идайских дактилов, о которой у древних авторов мы видим лишь легендарные данные («куретов и корибантов считают потомками идайских дактилов», пишет Страбон, X, 3, 22) возводилась к 5 «первым мужчинам», культурным героям Фригии — прямая параллель пяти братьям — карапанам зороастрийской традиции. Любопытно и тесно связанное с этим представлением само название дактилов — «пальцы» — символ пятиричности, ярко отраженный в пережиточных религиозных верованиях и ритуале шиитских сект Средней Азии и Ирана, на связи которыхследуемым комплексом мы остановимся ниже особо.

Сходство между вскрытым нами выше ритуально-мифологическим комплексом, ассоцииру-

ющимся с карапанами, жреческим братством фратрии змеи и комплексом корибантов, при полном тождестве имен, само по себе настолько убедительно, что его было бы вполне достаточно, чтобы считать историческую взаимосвязь обеих корпораций прочно установленной. Однако мы располагаем и прямым показанием античного автора, которое, будучи взято изолированно от нашего материала, звучало мало правдоподобно, но, увязанное с ним, получает значение первоклассного исторического свидетельства. Я имею в виду слова Страбона: «Некоторые говорят, что корибанты пришли из Бактрии»¹.

Я далек от того, чтобы понимать это свидетельство буквально. В нем, вероятно, мы имеем лишь туманный отголосок представлений о некогда существовавших корпоративных связях малоазийско-фракийских союзов корибантов с их далекими восточными двойниками².

Как мы покажем ниже, этнографический материал делает весьма вероятным факт столь широкого территориального распространения организаций этого типа, объединяемых общим именем и сознанием единства.

Перейдем ко второму интересующему нас имени *kavi* (ср. скр. — *kavi* — «поэт», «мудрец») — имени, замечательному своей близостью с именем царей полулегендарной бактрийской династии *kaṣa* ~ *kavi* → *kaī* (отсюда «кайяниды»), при одном из которых — праведном Кави (Кава)-Виштаспе подвизался Заратуштра. Этимология этого имени раскрывается перед нами из сопоставления с древнеиранским *kaṣa* в усечении *kaṣ* → (санскр. *gāu* — «бык», «крупный рогатый скот» новоперс. *gāw* ср. английское → *kow*, немецкое → *kuh*, «корова», позволяющее говорить о закономерности сопоставления *kaṣa* / *kaṣa*.

Мы уже говорили выше о быкоглавой палице, как символе власти каянидских царей, прозрачно указывающей на их связь не только по имени с религиозной корпорацией, ассоциирующейся с образом тотема — быка. Видимо, можно предполагать первоначальную связь царей — *kavi* со жреческой корпорацией *ka vi*. В этом объяснение и тождества имен и постоянное упоминание Гат о «могуществе *kavi*» и, наконец, весьма характерная двойственность отношения авторов зороастрийских текстов к *kavi* — в противоположность последовательно враждебному отношению к карапанам.

Впрочем, об этом ниже.

Особое значение получает в этой связи имя параллельного с Трэтаоной героя бычьей фрат-

¹ J. Poerner. De Curetibus et Corybantibus. Halis. Sax 1913. Ср. Swenn, Korybanten, P. W. XI 1441 сл. О связи культа Сабазия со среднеазиатским культом Сиявахша (Сиявуша) см. выше гл. IV, 2.

² М. Ростовцев. Античная декоративная живопись на юге России. Спб., 1914, стр. 427—428.

³ РW I² 1540—1551.

⁴ Ростовцев. Там же.

¹ Страбон, X, 3, 19.

² О хетто-фракийских связях древних среднеазиатских культур см. выше, гл. IV, 2.

рии, змееборца-кузнеца Каве (Kaveh). Этот одетый в фартук из кожи быка, ставший потом знаменем царей Ирана, сохранившимся до конца сасанидской эпохи, вождем восстания против нечестивого царя-змея Даххака, является ономастически истинным праотцом Каянидов, вытесненным, видимо, в процессе циклизации различных мифов, образом другого быка-змееубийцы — Третаоны. Весьма вероятно, что в ранних среднеазиатско-восточно-иранских мифах присутствовала концепция с в я щ е н н о г о ц а р я — к у з н е ц а — образ, вполне объяснимый в свете этнографических данных, ибо у первобытных народов железного века, особенно у африканцев, мы постоянно встречаемся с кузнецом-жрецом, в одних случаях высоко почитаемым, в других, наоборот, презираемым, но вызывающим страх.

В связи с нашим сопоставлением карапаны — корибанты, я думаю, уместно будет вспомнить, что как карапаны в Средней Азии имеют в качестве своих двойников кави, так и корибанты в Восточном Средиземноморье имеют двойников — кавиров, организация, часто смешиваемая с корибантами¹.

Если история корпорации корибантов раскрывалась перед нами, как развитие на средиземноморской почве древней, связанной с фратрией змея — коня — луны и хтонической сферы среднеазиатско-малоазийской культовой организации карапанов, то и среднеазиатская корпорация кави, связанная с фратрией быка-солнца, дала свое развитие на средиземноморской почве в корпорациях, связанных с культом кавиров.

Однако этим дело не ограничивается. Гораздо более фундаментальным проявлением влияния жреческой корпорации фратрии быка-солнца на средиземноморской почве является более позднее историческое движение, связанное с организацией митраистов, культ и устройство которых известны нам несравненно лучше, и это дает нам возможность ретроспективным светом осветить и остающиеся пока темными черты устройства древних союзов фратрии змеи и фратрии быка.

Чтобы не повторять общеизвестные вещи², ограничусь кратким резюме:

1. Корпорация последователей Митры — тайное общество, с иерархическим расчленением на семь ступеней посвящения со сложной обрядностью инициаций, сопутствующих приему в состав общества и движению по ступеням посвящения.

¹ Роегнер, цит. соч., стр. 385—391. Ср. Страбон X, 3, где говорится о том, что некоторые «отождествляют их (корибантов) с кавирами».

² F. Cumont. Les Mystères de Mithra. Bruxelles, 1902 (2^{me} ed.), стр. 125.

2. Некоторые из ступеней посвящения носят имена животных (ворон, лев) и представители этих ступеней носят во время религиозных церемоний маски этих животных¹.

3. Основным обрядом общества является интихиума — ритуальное убийство тотема и причащение ему, проливающее свет и на генезис митраистического мифа.

4. Жизнь общества концентрируется вокруг тайных святилищ — митреумов, сочетающих в себе храм быка — Митры и место для общественных собраний и коллективных трапез.

Все эти черты позволяют нам подойти к пониманию исторических корней обеих исследуемых нами организаций, развитием одной из которых, несомненно, является корпорация митраистов, развитием второй — менее широко распространенная, но все же достаточно внушительная корпорация сабазиастов.

Обе корпорации с их связью с фратриями, с их тайными культами, сложной системой инициаций, сложной градацией членства по степеням посвящения, своими танцами в масках, своими коллективными трапезами и целым рядом других, не менее характерных признаков, исторически раскрываются перед нами, как проявление одной из чрезвычайно типичных для эпохи расцвета и упадка материнского родового строя общественно-культовых организаций. Я имею в виду генетически тесно связанные с фратриями и первобытные объединения, известные в литературе под названием тайных союзов².

Так индейцы хопи из области Пуэбло утратили сейчас архаическое деление на две фратрии. Они распадаются на 60 родов, объединяемых в 12 фратрий, каждая из которых имеет свой тотемический культ и свои религиозные союзы. Однако у хопи существуют два религиозных объединения, играющие ведущую роль во всей культовой жизни их пуэбло. Это — «союз змеи» и «союз антилопы» (характерно само сочетание, почти тождественное авестийскому). На этих союзах, несомненно, являющихся производным древнего дуального деления племени и генетически восходящих к первичным фратриям, лежат все важнейшие ритуальные действия, связанные с жизнью всего племени или одного пуэбло³.

¹ F. Cumont, цит. соч., стр. 127; Кюмон указывает, что под именем медведя, льва и др. животных посвященные выступают и в мистериях других культов Греции и М. Азии.

² Классическим исследованием на эту тему остается книга H. Schurtz. Altersklassen und Männerbünde. Berl., 1902. См. также H. Webster. Primitive Secret Societies. N. I. 1908.

³ H. B. Alexander. North American Mythology. MAR X, стр. 197 сл. Тотемическая мифология союза змеи см. стр. 198.

«Медицинские ложи» сенека-ирокезов являлись основной религиозной организацией племени. Как говорит Морган, «поддержание Medicine Lodges было равносильно соблюдению их важнейших религиозных обрядов и отправлению важнейших мистерий». Этих «лож» было две, по одной в каждой фратрии.

На островах Меланезии тайные союзы как будто бы не имеют прямой связи с фратриями. Однако, как правило, повсюду их два, что с несомненностью указывает на первоначальную связь их с дуальной организацией. Так, на архипелаге Бисмарка мы имеем два тайных союза — Дук-дук и Инниет¹. На островах Бэнкса — тоже два — Сукве (Кат) и Тамате². Количество примеров может быть беспрепятственно умножено.

Выдающаяся роль тайных союзов в жизни первобытных народов, особенно на поздних этапах материнско-родового строя и позднее, общеизвестна. Тайные союзы генетически связаны с союзами мужчин и системой возрастных классов и инициаций — явлениями, возникающими на ступени расцвета материнского рода, когда мужчины создают свои организации, ведущие борьбу за закрепление в обществе господствующего положения мужчин, оттесненных на второй план по сравнению с женщинами системой матрилинейной филиации и матрилилокального брака и ведущей ролью женщин в общинном домашнем хозяйстве. Мужские союзы отражают первые шаги движения по пути к патриархату.

Зарождение на последних этапах матриархально-родового строя рабства и имущественной дифференциации, подготавливающих крушение первобытно-общинного строя, возлагает на мужские союзы новые функции, содействуя их трансформации в «тайные общества», террористические организации, осуществляющие примитивные функции публичной власти, охраняющие зарождающуюся собственность, обучающие межплеменные распри мерами религиозного, а иногда и физического террора, обеспечивающие подчинение непосвященных, рабов и женщин³.

Отдаленный отголосок тайных союзов дожил в Средней Азии до недавних дней.

Я имею в виду своеобразные представления узбеков и таджиков, казахов, киргиз, населения В. Туркестана и других областей о так называемых «чильтанах» — сорока «тайных святых» или «сокровенных людях» («риджаль-альгайб»). Это представление, как показало исследование М. С. Андреева, имеющее длительную

историю, прослеживаясь в литературных источниках вглубь по меньшей мере до XIV века и переплетаясь с другими верованиями суфийского и исмаилитского круга, несет на себе ряд черт, позволяющих установить тесную его связь с традициями тайных союзов первобытных народов.

В представлениях о чильтанах могут быть отчетливо выделены два пласта. Один — суфийско-исламистский, отделяющийся сравнительно легко, являясь лишь внешней оболочкой глубоко архаического ядра. Для нас интереснее второй, более древний пласт, отраженный прежде всего в верованиях широких народных масс, особенно — в глухих уголках Средней Азии. Согласно верованиям этого круга, чильтаны — это сорок людей, днем пребывающих в виде людей обычных, так что никто не подозревает об их принадлежности к корпорации, а ночью собирающихся вместе¹, в пещере, в горах². По представлению жителей долины Ях-су (Вост. Бухара), чильтаны похищают людей с кот, уводят его в свои горные убежища, режут и питаются им. Таджик этого района зовут их «чильтан-каракчи» — «воры-чильтаны», что не мешает им почитать их как «святых».

В Туркестанском районе М. С. Андреев записал рассказ, одним из эпизодов которого является коллективная трапеза чильтанов, причем пищей их здесь служит рыба³. Деятельность чильтанов, по представлениям народа, разнообразна, но не вполне ясна. Они, с одной стороны, выступают в роли защитников людей от злых сил, помогают одиноким путникам находить дорогу в пустыне, помогают людям при помощи магических действий избавиться от той или иной опасности или достигнуть успеха в том или ином деле. Вместе с тем их следует опасаться. Ни в коем случае нельзя начинать какое-нибудь дело или отправляться в путь, повернувшись в ту сторону, где в данный момент находятся чильтаны. Существуют даже специальные рукописные таблицы, которые служат для того, чтобы узнать, в какой стороне горизонта они находятся в данный день месяца, чтобы избежать табуированного направления в их сторону. По одной таджикской легенде, записанной в Северном Афганистане⁴, чильтаны нагими вторгаются в город, захватывают у жителей фрукты и другие продукты и поедают. Когда же народ добивается у их руководителя, чтобы они ушли, они ухо-

¹ М. С. Андреев. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. Сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 334 сл.

² Записано в Матче, в верховьях Зеравшана, Андреев, 341.

³ Записано в с. Пангаз, Ферг. области и в Ташкентском районе. Андреев, 342.

⁴ Андреев, 334.

¹ Schurtz, цит. соч., стр. 369 сл.

² Там же, стр. 382, 383.

³ См. нашу работу в ПИДО. 1935, 7—8, стр. 202—203.

дят, но зато на город, на людей и животных обрушивается мор, от которого жители избавляются, лишь умилив чильтанов.

Характерно, что с представлением о чильтанах были связаны оргиастические радения — мужские и особенно женские, связанные с почными плясками и ритуальным гомосексуализмом, на которых мы остановимся ниже. Число участников этих радений, как и чильтанов, должно было быть ровно сорок. Здесь явная параллель как с оргиастическим характером организации корибантов-карапанов, так и с секретными церемониями первобытных союзов.

Чильтаны имеют иерархическую организацию, возглавленную «одним» (як-тан) «гроссмейстером» этого своеобразного ордена. Ниже стоят «четыре», имеющие название «кутб» — «полюс», и управляющие четырьмя странами света. По другим представлениям, видимо, как правильно отмечает М. С. Андреев, сложившимся под влиянием древнеиранского представления о семи высших духах, охраняющих семь кешваров (областей), за «одним» следует «семь» (хафт-тан). Для нас интересно первое, более, видимо, специфичное для чильтанов, как таковых, представление об «одном» и «четырех». Эти 5 высших представителей чильтанской иерархии, видимо, соответствуют 5 «братям-карапанам» пехлевийской традиции, во главе с их предводителем Тур-и-Братар-Вахшем.

Особенно важен для нашей темы способ пополнения числа чильтанов. В случае смерти одного из сорока, чильтаны выбирают среди людей того, кто им внушает доверие и нравится, и похищают его. По некоторым представлениям они похищают взрослых людей, но несравненно более часто поверье, что они похищают юношей и особенно маленьких детей. Дети постоянно находятся под угрозой их похищения чильтанами, и матери защищают их от этого магическими действиями и жертвоприношениями чильтанам. Смерть ребенка связывается во многих районах Средней Азии с представлением о похищении чильтанами.

Я подчеркиваю этот момент особо, ибо представление о смерти как этапе посвящения в таинства является одним из важнейших элементов верований, связанных с инициацией детей и юношей в первобытные союзы.

Так союз Ндембо в низовьях Конго имел следующий ритуал инициации. Юноши имитировали смерть. Их уносили в специальное место в лесу, носившее название Вела, где собиралось одновременно 20—50 таких «мертвецов» и где они пребывали определенное время. Родители и сородичи должны были ве-

рить жрецам, что юноши умерли и похоронены. Затем, наконец, колдуны союза «собирали кости» «умерших» и «воскрешали» их. Юноша, уже посвященный в таинства, возвращался домой и в течение долгого времени притворялся, что забыл все о своей прошлой жизни, в том числе и умение говорить на родном языке, объясняясь лишь на тайном языке союза, пока вновь не «научался» обычной речи¹.

Интересен термин, который казахи (и татары) употребляют наряду с термином «шилтан» для обозначения этой корпорации. Это «гайб иран», слово, поддающееся арабо-персидской этимологии из «гайб йаран» — «скрытые друзья»². Однако позволительно предположить в силу несомненной близости «гайбиран» — к «карапан» — «корибан (т)», не имеем ли мы здесь дело с искажением древнего названия под влиянием идущей из суфийских кругов арабо-персидской «народной этимологии».

Трудно, конечно, сказать имеем ли мы здесь дело с поверьем о несуществовавших уже в то время, когда собирал свой материал М. С. Андреев, тайных религиозных корпорациях — или с реальной, местами сохранившейся организацией, за внешней тонкой оболочкой ислама сохраняющей нетронутые пласты первобытных верований и ритуальной практики. Думаю, что живость представлений и реалистические подробности некоторых, передаваемых М. С. Андреевым рассказов, заставляют предполагать скорее второе и видеть здесь, правда, почти исчезнувшую форму общественно-культурного объединения.

«Тайные союзы» являются организацией, историческая роль которых в процессе становления классового общества учтена еще в ничтожной мере³. Если в цитированной выше нашей работе мы попытались подчеркнуть их значение как общественной силы, организованно выступающей в процессе преобразования общества, переходящего от доклассовой к классовой, рабовладельческой стадии своего развития, здесь я считаю особенно важным подчеркнуть их роль в процессе межплеменной консолидации, в процессе перехода от племени и конфедерации племен — к народу как новой форме этнографической общности.

Весьма характерен в этом отношении союз Пурра у племен Фульха - Сузус в южной части Сьерра-Леоне. Он объединяет пять племен⁴, в каждом из которых имеется своя

¹ Schurtz, цит. соч., стр. 434.

² Андреев, 344.

³ О пережитках мужских союзов в Греции и Восточном Средиземноморье вообще см. J. E. Harrison. Themis. Cambridge, 1927 и С. Я. Лурье. История античной общественной мысли. М.—Л., 1929 г., стр. 29 сл.

⁴ Характерно самое число.

племенная организация Пурра. В составе племенных отделений союза члены его пребывают от 30 до 50 лет. Члены, достигшие 50 лет, имеют право вступать в стоящий над пятью племенными Пурра «Великий Пурра», причем для этого нужно было уплатить очень крупный вступительный взнос и пройти через длинную и чрезвычайно жестокую систему испытаний, включавших физические истязания и терроризирование кандидата реальными и фантастическими опасностями. Союз обладал железной дисциплиной. Нарушавший вступительную присягу, обязывающую к беспрекословному подчинению, подлежал смерти от руки замаскированного исполнителя воли Великого Пурра, препятствовать которому не смел никто.

Союз являлся верховным судилищем для всех племен, с которыми он был связан. Любой человек или целое селение и даже племя могли пожаловаться в трибунал Пурра на своего обидчика и, если истец признавался правым — ответчик не мог не подчиниться страшному авторитету союза, если же обвинение оказывалось ложным, клеветник нес в свою очередь тяжелое наказание.

В случае, если имел место межплеменной конфликт, и одно или оба племена обращались в союз, верховный трибунал Пурра разбирает дело и против признанного виновным племени приводился в движение мощный карательный аппарат. Члены Пурра всех нейтральных племен, вооруженные и одетые в устрашающие маски, выступали ночью против виновного племени и производили полный разгром его поселений. Награбленное имущество делилось пополам, причем одна половина шла в казну Великого Пурра и на вознаграждение участников карательной экспедиции, а другая отдавалась тому племени, которое было обижено жертвой расправы¹.

Межплеменным объединением является мощный союз Мумбо-Джумбо у мандингских племен, также выполняющий роль межплеменных блюстителей порядка.

Союз Эгбо («Союз пантеры»), охватывающий обширную область побережья между Калабаром и Камеруном, имеющий 11 степеней посвящения, играет крупнейшую роль во внутренней жизни племен в качестве орудия господства имущественной аристократии над свободными бедняками и рабами и мужчин над женщинами и вместе с тем — не менее крупную роль в межплеменных общениях, в частности в охране сильно развитой торговли между Калабаром и Камеруном, без защиты союза оказывающейся под постоянной угрозой со стороны независимых друг от друга и часто враждебных племен². Купец, чтобы быть в безопас-

¹ Schurtz, цит. соч., стр. 411—412.

² Цит. соч., стр. 420 сл.

ности, должен стать членом Эгбо и, по возможности, достичь высших ступеней посвящения. Как и Пурра, союз распадается на низшие и высшие звенья. Глава «Великого Эгбо» одновременно является царем страны. Главы местных Эгбо держат в своих руках власть вождей районов и селений¹.

Таковы же в основных чертах функции других широко разветвленных союзов Западной Африки — Ора, Огбони, Эгунгун, Синдунго, Зангбето и др.².

Ту же роль надплеменной и межплеменной силы, регулирующей взаимные отношения и внутреннюю жизнь племен, выполняют тайные союзы меланезийцев, из которых особенно типичен Дук-дук, охватывающий своими ответвлениями весь обширный архипелаг Бисмарка³. В той или иной мере это относится вообще ко всем тайным союзам, являющимся повсеместно, где они распространены — в Южной Азии, Океании, Северной и Южной Америке, наиболее широкой по территориальному охвату и наиболее авторитетной в общественной жизни организацией.

Эта роль «тайных союзов» и их связь с фратриями, являющаяся по существу одной из важнейших предпосылок их межплеменного значения, является, на наш взгляд, крайне важным моментом для понимания этногенетических процессов.

Уже Мейе обратил внимание на лингвистический факт, имеющий первостепенное историко-этнографическое значение, и сделал попытку на наш взгляд единственно правильного его объяснения:

«Устойчивость древних терминов религиозной и юридической лексики в индо-иранском и итало-кельтском, повидимому, объясняется тем, что жреческие коллегии, составлявшие замкнутые группы, сохранились на территориях распространения этих языков, и только на них»⁴.

Напомню, что Н. Я. Марр в своих палеонтологических исследованиях древних общесредиземноморских, яфетических пластов речи также выявил исключительную мощь и экстенсивность, почти универсальность лексического слоя, связанного с первобытной религиозной терминологией, что даже, одно время, заставило его искать в коллективных культовых действиях и сопровождающих их выкриках первичные формы человеческой речи⁵.

Наконец, сам автор классического исследо-

¹ Н. Webster, цит. соч., стр. 115—116.

² См. Schurtz, стр. 408 сл., Webster, цит. соч., стр. 117.

³ Webster, стр. 110 сл.

⁴ А. Мейе. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.—Л., 1938, стр. 401.

⁵ Н. Я. Марр. Избр. раб., II, стр. 85 сл.

вания о тайных союзах, Г. Шурц¹ отметил факт поразительной близости терминологии, связанной с возрастными классами, инициациями, мужскими домами и тайными союзами на чрезвычайно обширной территории — от Западной Африки до Океании — и иногда даже до Ю. Америки. Так для названий тайных союзов, мужских домов, храмов в Индонезии, Меланезии, Австралии, Полинезии, Западной Африке Шурц отмечает ряд терминов и восходящей к основе b—l, b—r, m—l, m—r: «бале» на Суматре, «велу» на Новых Гебридах, «фале» на Самоа, «бора» в Австралии, «марае» ~ «малае» в Полинезии, «булу», «бурри», «пурра», «белли» — в З. Африке.

Аналогичную картину он устанавливает и в отношении ряда других корней r—m—l—m—l—b; t—b ~ t—p—s—p; k—r+b—r.

Этот последний корень для нас особенно интересен, так как к нему восходят оба имени наших среднеазиатских тайных союзов. В качестве примеров Шурц приводит:

korroborri — религиозный танец австралийцев и филиппинских негритосов,

6. Атеш-кеде

Широкая улица, разделяющая городище Джанбас-кала на два фратриальных жилых массива, начинаясь от хорошо укрепленных ворот этого древнего селения, упирается противоположным концом в развалины высокого здания с мощными глинобитными стенами и сейчас еще, хотя ветры и дожди и превратили его в оплывший глиняный холм, господствующие над обширной площадью городища.

Нами раскопана лишь лучше сохранившаяся половина здания. Но и ее достаточно, чтобы решить вопрос о его назначении (см. рис. 31—33).

Поднявшись по глиняному пандусу, мы попадем сперва в узкий предвходный коридор, из которого налево ведет дверь, некогда закрывающаяся створкой, опиравшейся на каменную пятю.

Через комнату, назначение которой определить не удалось — слишком сильно она была разрушена промоиной, мы попадаем в небольшое помещение в с.-з. углу дома, являвшееся главной комнатой раскопанной части здания. Комната трижды перепланировалась. В древнейшем своем виде она представляет весьма характерную картину: в центре поднимается тщательно сложенное из крупного сырцового кирпича овальное возвышение с плоской поверхностью, покрытой гладкой глиняной обмазкой. Кругом комнаты идет узкая (в 1,5 кирпича) и низкая (в 1 кирпич) вымостка, расширяющаяся у противоположной входу короткой стены в широкую кирпичную платформу.

kabar — народное собрание, Мадагаскар,
kawarra — место церемоний обрезания, Ю-З Австралия,
karewari — юношеский дом у жителей залива Гумбольдта, Н. Гвинея¹.

Нам думается, что отмеченный нами факт связи тайных союзов с фратриями, межплеменного, крайне экстенсивного, теоретически универсального характера того и другого (ибо фратрии мыслятся первобытному человеку, как универсальное деление не только человечества, но и мира, а союзы генетически неотделимы от фратрий) позволяет нам нащупать то организационное звено, которое определило возникновение этого слоя. А если мы учтем при этом, что одной из характерных особенностей тайных союзов является наличие тайных языков², так же, как и сами союзы, межплеменных, для нас во многом станет понятнее и сам механизм глоттогонического процесса на стадии позднего материнского рода, на стадии возникновения широких межплеменных объединений.

Между центральным возвышением и вымосткой остается неширокая канавка, со всех сторон окружающая овальное возвышение.

Через некоторое время комната была перепланирована. Был настлан новый глиняный пол, перекрывший прежнюю вымостку. Центральное возвышение стало ниже, сохранив, однако, свою форму. Вместо старой широкой вымостки вокруг комнаты была воздвигнута скамья той же ширины, где и прежняя вымостка (в 1,5 кирпича), но гораздо более высокая (ок. 40 см). Вся комната оказалась сплошь заполненной белой минерализованной золой, — золой от топлива, а не от пожара, золой, характер которой говорит о полном сгорании топлива.

После того как золы накопилось слишком много, ибо она не выбрасывалась из помещения, пол был снова нивелирован поверх уплотненной золы. А так как центральное возвышение оказалось ниже пола, посредине последнего было оставлено овальное углубление, повторяющее очертания возвышения, оказавшегося таким образом на дне своеобразной овальной ванны.

Анализ всего изложенного привел нас к выводу, что в исследуемой комнате мы должны видеть зороастрийское святилище изучаемого поселения, святилище, где горел неугасимый огонь, вероятно, на металлическом жертвеннике, поставленном на овальном алтаре.

Зола священного огня не выбрасывалась из помещения и, по мере новых нивелировок,

¹ Там же, стр. 450.

² См. Schurtz, цит. соч., стр. 413, 434 и др.

жертвенник оказывался все ниже, пока не ушел на дно углубления в середине пола.

По своей первоначальной планировке святилище огня в Джанбас-кала очень близко к святилищу в храме огня в Шапуре и к маленькому храму огня VI—VII вв. н. э., раскопанному нашей экспедицией в 1938 г. в Тешик-кала¹.

Не меньший интерес представляет другая комната нашего здания, расположенная между тремя описанными и стеной городища.

Это—огромное (14 × 8 метров) помещение с совершенно гладким полом, на котором в изобилии лежали фрагменты бытовой керамики и раздробленные кости животных—остатки пищи. Перед нами, несомненно, место каких-то многолюдных собраний и трапез.

В целом—перед нами не что иное, как общинный «дом огня», один из тех «домов огня», которые для более позднего времени описывает у жителей Согдианы ал-Бируни. По ал-Бируни «дома огня» были в каждом селении. В этих домах во время многочисленных годовых праздников древние согдийцы собирались для общественных трапез².

Скудные данные ал-Бируни и материалы раскопанного нами памятника первых веков до н. э. становятся ясными в свете этнографических данных.

«Дома огня», под тем же именем («алау-хона»), до сих пор сохранились в деревнях горных таджиков³. Это—специальная постройка при мечети (след древней роли этих сооружений в культовой жизни отдаленных предков современных таджиков), где мужчины селения собираются для решения общественных дел и проводят большую часть свободного от работы времени, совместно доставляя дрова для постоянно горящего здесь большого очага и продукты для совместных трапез. Это же помещение служит местом, где находят себе приют прибывшие в селение чужеземцы.

По существу тождественны с «алау-хона» горных таджиков «михмон-хона»—«дома для гостей» ягнобцев, о которых описавший их А. Н. Кандауров пишет: «Это, во-первых, место, где собираются сельчане мужчины для решения совместных дел (ремонт и работы по ирригационной сети, пользование общественными пастбищами, ремонт дорог, дела, касающиеся сельсовета и т. д.), где даются также советы односельчанину по делам семьи и хозяйства, где, наконец, просто проводят время за совместной беседой, слушают выступления местных музыкантов, певцов и сказочников; во-вторых, место, где собираются мужчины селения или квартала вечером, осенью и зимою для тради-

ционной совместной трапезы (это особенно характерная черта ягнобской михмон-хоны); в-третьих, место, где оказывают гостеприимство путнику, лицу, постороннему для данного селения, остановившемуся по каким-либо делам в селении на некоторое время или на одну ночь»¹.

«Алау-хона» горных таджиков через ягнобскую «михмон-хона» связывается с еще одним бытовым явлением, несравненно более широко распространенным в Средней Азии.

Исключительно крупная общественно-бытовая роль среднеазиатской чай-ханы, мне представляется, позволяет и в этом, на первый взгляд, весьма непервобытном учреждении, видеть упрямо прошедший через эпоху ислама осколок того же доисламского общественно-культового учреждения.

Чай-хана—не только гостиница и место, где за деньги можно получить питье и пищу. Это—место, где мужское население городов и селений Узбекистана и Таджикистана проводит значительную часть свободного времени, место общественных собраний и деловых встреч.

Обычно в каждой «махалля» среднеазиатского города есть своя, постоянно посещаемая жителями этого квартала, чай-хана, где протекает значительная часть их досуга.

При этом именно с чай-ханамы связан характерный институт складчинных угощений, широко распространенных главным образом среди мужской молодежи, совместно приготавливающей в своей квартальной чай-хане традиционное мужское блюдо—плов.

Обособленность мужской и женской кухни (даже дома плов, как правило, готовят мужчины), столь типичная для быта оседлого населения Средней Азии—явление глубоко архаичное, восходящее еще к ступени охотничье-собирательного и, позднее, мотыжно-земледельческого хозяйства и связанного с ними межполового разделения труда (мужчина—охотник, женщина—собирательница, позднее—земледелец и гончар).

Г. Кунов прослеживает это характерное разделение мужской и женской кухни, при котором каждый пол приготавливает продукты своего производства—у северо-американских индейцев (мужчина приготавливает мясную, женщина—растительную пищу), у меланезийцев (мужчина в мужском доме жарит мясо и печет таро и ямс, женщина дома варит пищу), и, наконец, у наиболее близко стоящих к общественному укладу древней Средней Азии—полинезийцев (мужчины вообще становятся главными поварами—в связи с тем, что из-за

¹ ВДИ, № 3, 1939.

² Chronologie Orientalischer Völker von Albérûni, Hrsg. v. E. Sachau, Leipzig, 1923, стр. 234—235.

³ См. нашу работу в ИЗ, № 3, 1938, стр. 35.

¹ Кандауров А. Н. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. ТИЭ АН СССР III, в. I, М.—Л. 1940, стр. 23.

утраты керамики искусство варки пищи было почти утрачено. Женской сферой становится приготовление напитка—кава)¹.

Вообще разграничение мужской и женской сферы труда и быта, закрепляемое табуацией для обоих полов всего связанного со сферой противоположного пола, вплоть до почти полной бытовой изоляции обоих полов—явление весьма характерное для первобытных народов всех частей света.

Элементы такой табуации несомненно были налицо в быту народов Средней Азии еще в очень недавнем прошлом. Выяснение исторических корней института затворничества женщин не может пройти мимо этой стороны вопроса. Являясь, в своей средневековой форме, в основном порождением патриархально-рабовладельческого уклада семьи, многими своими конкретно-бытовыми чертами этот институт уходит еще в матриархальную эпоху, с ее бытовой изоляцией полов.

В Средней Азии до недавнего прошлого сохранялись не только сферы труда и быта, запретные для женщин, но и сферы, запретные для мужчин. Было бы большой ошибкой предполагать, что женщины были замкнуты в четырех стенах семейных домов. Женщины имели свои, недоступные для мужского пола формы объединения, наличием которых как бы компенсировалось отстранение их от общественной жизни мужчин.

В этом отношении особенно характерно женское скотоводство горных таджиков. Скот на летовках обслуживается исключительно женщинами, причем в течение первых семи дней по выходе на летовку доступ туда для мужчин табуирован².

Генетические связи таджикских «алау-хона» и ее дериватов «михмон-хона» и «чай-хона» resp. «атеш-кеде» в древней и средневековой Средней Азии совершенно прозрачны. Это не что иное, как мужские дома,—столь широко известные для Меланезии, Микронезии, Индонезии, Индокитая, Северной и Южной Америки, в модифицированных формах—для Полинезии, Африки, Южной Азии и в виде пережитков—для Индии, Передней Азии, Средиземноморья, Европы³.

Почти постоянное местопребывание мужчин⁴, коллективно организующих свое питание⁵, мес-

то решения всех общественных дел¹, место остановки приезжих², наконец, место общественного культа³, танцев и театрализованных действий и календарных праздников⁴—эти признаки делают идентичность «домов огня» и «мужских домов» несомненной. Характерно, что в тех районах Индонезии, одной из классических областей «мужских домов», где общественное развитие шагнуло дальше и где, в частности, получили распространение ислам и христианство, «мужские дома» претерпевают совершенно ту же эволюцию, как и у народов Средней Азии, причем у соседних «языческих» племен «мужские дома» полностью сохраняют свои функции, что исключает всякую возможность сомнения в непосредственной связи дериватов с их архаическим прототипом.

Так, в деревнях исламизированных западных яванцев имеется здание, называемое «бале» (название тождественное с названием «мужских домов» у баттаков Суматры), служащее для общественных собраний, мусульманских богослужений (ср. алау-хона при мечетях) и празднеств⁵.

В христианизированных деревнях филиппинцев помещающийся близ церкви «мужской дом» носит название «трибунал» и служит местом общественных совещаний и гостиницей для приезжих⁶.

Впрочем, и в Средней Азии, вернее, в непосредственном соседстве с ней, на южном склоне Гиндукуша, мы встречаем мужские дома в полном расцвете, лишенные какого бы то ни было налета зороастризма или ислама.

Я имею в виду «громмы», «танцевальные дома» кафиров Гиндукуша, прекрасно описанные Робертсоном, посетившим в 1888 г. деревни кафиров, тогда еще не обращенных огнем и мечом афганцев в ислам.

Этнография Кафиристана вообще имеет совершенно исключительное значение для истории дофеодальной Средней Азии. Кафиры, сумевшие до конца XIX века сохранить независимость от бесчисленных, в течение тысячелетий сменявших друг друга феодальных владык соседних долин, сочетавшие во времена Робертсона примитивные рабовладельческие отношения с полнокровной родовой организацией, патриархальной в основных чертах, но в билатеральной экзогамии сохранившей пережиток матриархальной стадии,—это живой осколок домусульманского Тохаристана, причудливым ходом истории доживший до наших дней.

Их укрепленные прямоугольные деревни,

¹ Там же.

² Цит. соч., стр. 209: «Чужеземцы, прибывающие в деревню, должны по обычаю здесь останавливаться и получать питание».

³ Цит. соч., стр. 208.

⁴ Цит. соч., стр. 206.

⁵ Цит. соч., стр. 272.

⁶ Цит. соч., стр. 274.

¹ Г. Кунов. Всеобщая история хозяйства I, М.—Л. 1929, стр. 353—355.

² Е. М. Пещерева. Молочное хозяйство горных таджиков. Сб. По Таджикистану. Ташкент, 1927, стр. 42 сл.

³ Schurtz, цит. соч., стр. 202 сл. О пережитках мужских домов у народов Средиземноморья и Э. Европы см. стр. 287, 288, 314—315 (Спарта, Крит, Афины), 315 (кельты), 316 (современное население Альп).

⁴ Цит. соч., стр. 206.

⁵ Цит. соч., стр. 206.

обращенные во вне глухими вертикальными деревянными стенами двух- или трехэтажных домов, ступенями спускающихся к центральной площади или улице, живо напоминают нам, несмотря на различие материала, с одной стороны, пуэбло Новой Мексики, с другой, — нашу Джанбас-калу. Как подземное святилище — «кива» в пуэбло и «дом огня» в Джанбас-кала, средоточием деревни является «громма» — дом для церемониальных танцев, общественных празднеств, храм местных божеств и место для гостей. Так, громмы деревень кафиров Пресун (Вирон) — «очень велики, так как служат как дома для гостей и должны вмещать большое количество людей. В одном углу обычно имеется небольшое святилище, содержащее грубо вырезанный идол какого-то божества»¹. Доступ женщинам внутрь громмов запрещен. Они могут только наблюдать за церемониями через отверстия между редкими балками стен².

7. Кави, Каяниды и цари-жрецы домусульманской средней Азии

Образ пророка Авесты, Заратуштры, тесно связан с комплексом фратрии быка *gava* ~ *kava* ~ *kavi*. Мать Заратуштры *Dughdhāvō*³ связывает с этим комплексом его своим именем, довольно прозрачно раскрываемым как «дева-корова» или «дочь коровы». Она зачинает пророка не от его «отца» Пурушаспы, играющего в зороастрийской традиции двусмысленную роль «старца Иосифа» Евангелия, а от коровьего молока и священного растения *Хомы*.

Перед нами последовательно матриархальный и крайне архаический миф, отражающий верования, наблюдаемые у наиболее отсталых народов — в частности, у австралийцев. Заратуштра принадлежит таким образом к материнской фратрии, фратрии *Кави* или *Кави*, к фратрии *быка*. Отец его, точнее, в архаическом слое мифа — *муж матери*, Пурушаспа принадлежит к другой фратрии — фратрии «змея-коня», к фратрии карапанов. Его собственное имя, Пурушаспа, мы видели выше в Авесте противопоставленным, как имя фратрии коня, имени фратрии быка *Атвья*. Это дает основание думать, что в имени отца пророка мы встречаем лишь синоним одного из названий его фратрии. Фратриальная принадлежность Пурушаспы сказывается в его поведении во время первых покушений карапанов, когда

Уже Шурц, основываясь на данных Робертсона¹, сопоставил эти «танцевальные дома» кафиров с мужскими домами первобытных народов².

Мы можем сделать из вышеизложенного весьма существенный вывод: мужские дома в домусульманской Средней Азии были одним из широко распространенных и общественно значительных бытовых явлений. Они были связаны с общественными трапезами и ритуальными плясками, являясь центрами архаических оргиастических культов. И как везде мы можем проследить на этнографическом материале, именно в них нужно искать наиболее глубокие исторические корни тех неотделимых от мужских домов, «тайных resp. мужских союзов» Средней Азии, анализ которых является объектом нашей работы.

он оказывается их сообщником, непосредственным исполнителем покушения³.

Спасается младенец-пророк в бычачьем хлеву, под покровительством своего тотема⁴.

В этой связи можно вернуться к противоречивому отношению Авесты к *кави*. *Кави*, как таковые, как мы видели, выступают в тексте как враги Заратуштры, рядом с карапанами. Однако *Кави Виштаспа*, да и вообще вся династия *кайнидов* — бактрийских *кави* выступает в качестве положительных образов Авесты. Мне думается, вряд ли здесь можно видеть простой результат изменения отношения Заратуштры к «царям-кави», связанное с победой его учения.

Я склонен рассматривать само имя *кави* в двойственном значении. С одной стороны, это параллельная жрецам змеи, карапанам, организация жрецов быка. С другой, — это титул главы корпорации быка, совмещающего этот пост с политической властью в качестве царя-жреца.

Религиозные реформаторы, атраваны, учение которых персонифицировано в Гатах в образе Заратуштры, как будто, на первый взгляд одинаково враждебны обоим древним культовым союзам — и *кави* и *карапаны* клеймятся авторами Гат как враги Заратуштры. Однако зороастрийская традиция не остав-

¹ Geogr. Journal. 1894.

² Schurtz, цит. соч., стр. 284.

³ Данкард VII, 3,7—8. Зад-Спарам XVI, 3—4. Jackson стр. 29. West. Pahlavi Literature у W. Geiger и E. Kuhn. Gd. I. Ph. II, стр. 95. В том же томе Jackson. Die Iranische Religion, стр. 523.

⁴ Ср. аналогичный мотив в христианском мифе: бегство матери Христа от покушения Ирода, роль яслей как первой постели Иисуса, поклонение пастухов.

¹ J. Robertson. The Kafirs of Hindu-kush. London, 1896, стр. 496.

² Цит. соч., стр. 491.

³ Вар. *Dughdhāvā, Dūkdār, Duk tāūb'o.*, нов. пер. *Dughdhū*. West. S. B. E XXIV, 302, XXXVII, 444, 469, 48 Шахрастани, у Jackson, Zoroaster, app. IV, стр. 199; см. там же, стр. 18 и 20.

ляет сомнений в том, что именно вожди религиозного союза фратрии быка объединили под своей властью племена древней Бактрии, став, следовательно, над обеими фратриями. Этим можно объяснить и проникновение культа Ангро-Майню в образе черного коня в официальную религию окружения Ка в и Виштаспы, и само имя этого царя, и наличие при его дворе карапанов. Вероятность этого тем значительнее, что и у первобытных народов—в частности—у хопи и цуни, мы сталкиваемся с взаимосвязью культов обеих фратрий: члены братства ангилопы активно участвуют в ритуальном «танце змей»—важнейшем элементе аграрного культа и д е й ц е в п у э б л о.

Эта тенденция синкретизации обоих фратриальных культов нашла полное выражение и завершение в индо-арийской мифологии и культе. Бык и змея—важнейшие священные животные почти всех народов Индии. Бык и змея вместе являются важнейшими атрибутами одного из величайших божеств Индии—Шивы, не говоря уже о Еишну, змеиная символика которого имеет резко выраженный характер.

Мы уже отмечали тенденцию синкретизации обоих фратриальных комплексов в образе Красны. Видимо, еще ярче эта тенденция проступает в образе Сиявуша-Сиявахша, рисуемого Шах-нама в образе всадника на черном коне, ассоциирующегося с Сабазием (комплекс змеи) и вместе с тем своей огненной инициацией связанного с кругом солнечных божеств.

Вместе с тем реформаторское движение, с его монотеистической тенденцией, сформировавшееся, видимо, как оппозиционное крыло в недрах более могущественной «корпорации быка», восстает против этого развивающегося в процессе трансформации первобытного анимизма политеистического синкретизма. «Кави, достигшие могущества, благодаря объединению с карапанами», оказываются, по Гатам, в лагере врагов Заратуштры. Тенденции монотеизма сочетаются таким образом здесь с ортодоксальностью фратриального культа кави. Адептам Заратуштры враждебны не кави вообще—они сами кави, а «кави, объединившиеся с карапанами». «Религиозная революция» зороастризма выступает таким образом формально, как реакция, как борьба за чистоту древнего фратриального культа кави. Не случайно первыми делами Заратуштры при дворе Виштаспы являются уничтожение культа черного коня¹ и изгнание посрамленных карапанов. Пришедшие к власти атраваны—это те же кави, но кави-монополисты, кави, нахо-

¹ Только так, на наш взгляд, можно толковать темный рассказ Заратушт-нама и других поздних источников о черном коне Гуштаспы «Le livre de Zoroastre» publié par F. Rosenberg, 1904, стр. 49 сл.

дящиеся не в условной, ритуальной, а в фактической, непримиримой вражде с карапанами.

Так из подготовленной, в процессе сопровождающей трансформацию первобытной «военной демократии» в примитивно-рабовладельческое общество социальной борьбы, переходом политической власти в руки вождей фратрии кави окончательной победы религиозной корпорации кави над ее соперниками карапанами, рождается принципиально новая форма религии, зороастрийский маздеизм, религия уже не первобытно-общинного, а архаического рабовладельческого строя.

Наша интерпретация двойного смысла термина «кави» позволяет нам вновь вернуться к тексту, послужившему отправным пунктом нашего исследования. Ритуальное состязание фратрий в домусульманской Фергане возглавляется царем и служит обеспечению урожая. Эта роль царя в связанном с фратриями ритуале аграрной обязанности заставляет нас поставить вопрос—можно ли считать царей-жрецов, совмещавших светскую власть с постом главы общественно-культурной корпорации, институтом, характерным и для Средней Азии лишь отдаленного, авестийского времени?

Обратимся к тем немногим фактам, которые сохранили для нас источники, рисующие политический строй Средней Азии в эпоху, непосредственно предшествующую арабскому завоеванию. Уже в исходном тексте нашего исследования царь Ферганы танского времени возглавляет ритуальную церемонию новогоднего состояния фратрий. Эта роль древних среднеазиатских царей, как руководителей общественного культа, выступает и в других источниках. Так, по Нершахи, царь домусульманской Бухары ежегодно возглавлял ритуал продажи новых идолов на специальном рынке¹. Как мы пытаемся показать в другом месте, этот «базар идолов» был одним из важных звеньев культа умирающего и воскресающего божества Средней Азии—Сиявуша, среднеазиатского Сабазия, причем статуэтки этого божества ежегодно уничтожались, чтобы, в знак воскресения бога, быть замененными новыми, как это имело место в античном мире с изображениями бога Адониса².

Фрэзером была блестяще показана связь культа умирающего и воскресающего бога растительности с институтом царей-жрецов, одинаково типичным и для древнего Средиземноморья и для Африки и для Южной и Восточной Азии. Отметим важные для нас черты исследованного Фрэзером комплекса «священных царей». 1) Представление о царе, как о персонализации племени, физическом носителе

¹ Нершахи, перев. Лыкошина, стр. 30—31.

² Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, III, стр. 50.

его безопасности и благополучия, в частности связь физического состояния царя и плодородия почвы; 2) связанное с этим ритуальное убийство царя, своей болезнью, слабостью или старостью ставящего под угрозу персонафицированное в нем благосостояние страны; при этом такое убийство нередко принимает архаическую форму ритуального единоборства царя и претендента; 3) божественное происхождение царской династии; 4) роль царя как жреца, прежде всего как жреца умирающего и воскрешающего бога растительности и одновременно как воплощения этого бога¹.

Все эти элементы мы находим отраженными в институте царской власти домусульманской Средней Азии и зафиксированными в китайских и, частично, арабских источниках.

Мы уже отметили два факта роли царя, как верховного жреца календарно-аграрного культа в Фергане и Бухаре. Налицо и остальные элементы интересующего нас комплекса. Хорезмийская царская династия возводила свой род к Сиявушу-Сабазию². Теофорное имя, связанное с этим богом, было употребительным именем хорезмшахов этой династии (шестой и четырнадцатый шахи списка аль-Бируни)³—так же, как имя Аттиса, мы видим частым среди фригийских и лидийских царей⁴. Весьма вероятно, что передаваемое китайцами в форме Чжао-ву фамильное имя царей Хорезма, Бухары, Кабудана, Ташкента, Маймурга, Кушании, Кеша, Варданы⁵—является транскрипцией имени Сиявуша⁶. Царь носил титул бога. Так он, по данным согдийских документов VIII века и сведениям, даваемым ибн-ал-Асиром о процессе афшина Хайдера ибн-Кауса, титуловался в обращенных к нему письмах⁷.

Физическая особа царя была священна и, по крайней мере в некоторых царствах, он не имел права «стричь, а иногда даже показывать волосы, чтобы не навлечь этим неурожая на свое государство»⁸.

¹ Фрэзер, цит. соч. *passim.*, а также *Lectures on the Early History of the Kingship*. London. 1905, *passim.*

² Al-Bêrûni, цит. соч., стр. 35.

³ Там же.

⁴ Фрэзер. Аттис. М. 1924, стр. 53, по В. М. Рамзею, Перро и Шилье. Ср. Геродот 1,94.

⁵ Тан-шу ССХХI в., стр. Ia.

⁶ А не титула ягбу, как вслед за Марквартом (*Die Chronologie der alttürk. Inschr.* Lpz. 1893, стр. 68 сл.) мы полагали ранее (*ИЗ 1938 № 3*, стр. 13). Гипотеза о связи этого имени с именем Сиявуша высказал еще в 1877 г. Томашек (*Sogdiana*, стр. 136—137).

⁷ *ИЗ 1938 № 3*, стр. 26. См. выше, экскурс II.

⁸ В отношении Кучи см. Собр. свед. III, 218, в отношении Хотана III, 202: «Есть поговорка: если увидят волосы государя, то будет скудный год». Ср. даваемые хрониками династий Суй и Тан сведения о почти всех среднеазиатских царствах, согласно которым цари, в противоположность остальному населению, носили длинные волосы.

Большой интерес представляет один текст из записок о Западных Варварах Вэй Цзы, относящийся к Самарканду Танского времени:

«Первый день шестого месяца считается у них началом года. Когда приходит этот день, царь и народ одевают новые одежды и подстригают волосы и бороды у опушки леса к западу от столицы и в течение семи дней состязаются в стрельбе из лука с коня. Когда приходит последний день, в качестве мишени помещают золотую монету на листок бумаги. Кто попадет, тот получает право быть царем в течение одного дня»¹.

Этот ритуал, на связь которого с исследуемым им комплексом обратил внимание уже Фрэзер², является, несомненно, переживанием обычая замещения места вождя путем ритуального состязания, первоначально, вероятно, поединка.

Бесспорно, к этому же комплексу входит описанный Табари (II, 1146) согдийский обычай, согласно которому в Самарканде ежегодно ставился стол с угощением кушаньями для храбрейшего воина Согда. Прикоснувшийся к угощению этим вызывал на бой своего предшественника. Победитель в поединке, убивший своего противника, в течение года сохранял почетное звание первого героя Согда, но в установленный срок должен был ждать у стола с яствами нового претендента³.

У кочевых соседей среднеазиатских земледельческих государств, кочевников тюрков VI—VIII вв. н. э. пережитки обычая ритуального убийства кагана по китайским сведениям были еще живыми. Вот что пишет по этому поводу хроника династии Тан:

«При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение перед ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают: сколько лет он может быть ханом?»⁴

Тот же институт мы находим у хазар (в связи с исследуемым им циклом божественных царей хазарский обычай поставил сам Фрэзер⁵, политический строй которых является сколком с политической организации западно-тюркского каганата, с которым неразрывно связан подъем Хазарии⁶. Сакральный характер власти хазар-

¹ Цит. по Ed. Chavannes. *Documents etc.*, стр. 133 (прим.).

² Золотая ветвь, II, 128—129.

³ Бартольд, Туркестан II, 184.

⁴ Собр. свед. I, 267.

⁵ Фрэзер. Золотая ветвь, I, стр. 21.

⁶ М. И. Артамонов. *Очерки древнейшей истории хазар*, Л. 1937, стр. 50 сл.

ских каганов, рядом с которыми правили фактические цари-беги—общеизвестен.

Вывод, нам кажется, ясен. На всем протяжении домусульманской истории Средней Азии царская власть в ее государствах сохраняла архаический сакральный характер, цари являлись воплощением божества и верховными его жрецами.

В этом, нам думается, ключ к тому своеобразному характеру отношений между среднеазиатскими царями и теми, возглавленными, как увидим ниже, древними тайными союзами, народными движениями, которые развертываются в Средней Азии в эпоху арабского завоевания. Но об этом ниже.

Сейчас отметим лишь то, что если для VIII века н. э. институт царей-жрецов являлся живым институтом среднеазиатской действительности, тем более понятно, что на заре среднеазиатской истории, в темную эпоху Авесты этот институт выступает еще более мощно.

И если в VI—VIII вв. ферганский царь возглавляет ритуальное состязание фратрий, тем более понятно, что в первой половине первого тысячелетия до н. э. в эпоху формирования древнейшей Авесты, главы тайного союза фратрии быка, кави, возглавляли процесс консолидации древнейших государственных образований Средней Азии.

* *

Нам остается подвести некоторые итоги. Зоораотризм с его дуалистической мифологией, с его близнецами—врагами, грандиозная борьба которых формирует мир, с его мифами о борьбе выросших в космические образы тотемов быка и змеи—тотемическая ипостась тех же братьев-врагов, в ряду великих религий евразийской цивилизации сохраняет наиболее архаический характер. Древние, дуалистические, близнечно-тотемические мифы, неотделимые от самой фундаментальной организации первобытного общества—дуально-родовой организации, присутствующие во всех религиях древности в редуцированной форме, оттесненные на второй план

политеистическим пантеоном стихийных божеств, в своем соподчинении отражающих новую, патриархально-рабовладельческую фазу истории общества—здесь выступают на поверхность, пронизывая собой всю ткань религиозной идеологии. Элементы формирующегося политеизма еще подчинены здесь мощному комплексу первобытного анимистического и тотемического дуализма.

И это понятно, ибо мы видим, анализируя «ферганский науруз» и планировку Джанбаскалы и их переживания в средневековой Средней Азии, что дуальная организация, создавшая эту древнюю систему религии, продолжала здесь жить, каждодневно питая корни религиозного дуализма, что по крайней мере в народных массах жили все те элементы первобытной религиозной организации, которые обеспечивали стойкость первобытных верований.

А большие общинные дома-кварталы Джанбаскалы раскрывают перед нами и «сокровенную тайну» этой устойчивости, ибо продолжало в рамках примитивно-рабовладельческого строя жить общинно-родовое хозяйство, в котором коллективистический быт не мог не соединяться с общинным характером сельскохозяйственного производства. Сила продолжающей свое историческое существование в рамках рабовладельческого строя общины неизбежно накладывала свой отпечаток на форму политической организации. Государство как орудие власти рабовладельцев над рабами и свободными общинниками, в качестве средства господства над последними, широко использовало религиозные традиции предшествующего исторического периода. Так формировался и закреплялся образ носителя политического суверенитета патриархально-рабовладельческих государств Востока—неограниченного владыки, поддерживающего свою власть всеми средствами военно-полицейского террора—по отношению к рабам и покоренным иноземцам, и верховного вождя-жреца, власть которого была освящена древней религиозной традицией—по отношению к свободным соплеменникам.

II. СКВЕРНА МУКАННЫ

(Пережитки группового брака и матриархата в древней и ранне-средневековой Средней Азии)

I. Текст Нершахи

В книге бухарского историка X века Мухаммеда Нершахи—«Тарихи Бухара» («История Бухарь») в конце рассказа о восстании Муканны, охватившем в 775—837 гг. н. э. значительную часть Средней Азии и поставившем под серьезную угрозу власть арабов в Мавераннахре,


приведены весьма существенные данные о нравах и обычаях последователей Муканны, сохранившихся еще в X в. в Кашка-дарьинском и Бухарском районах.

В виду большого интереса этого текста приведу его полностью:

«Ахмад, сын Мухаммада, внук Насра, говорит, что и теперь секта Муканны осталась в области Кеша и Нахшеба и в некоторых селениях Бухары, каковы, например, замок Умара, замок Хыштыван, селение Зармаз. У них нет никаких сведений о самом Муканне, но они продолжают держаться его веры. Их секта такова, что они не молятся, не держат поста в месяце Рамазане, не совершают полного омовения после сношений с женщиной, но никому не причиняют вреда, а все обычаи свои хранят в тайне от мусульман и притворяются мусульманами. Говорят, что жен своих они считают дозволенным для всех мужчин в своей среде, и утверждают, что женщина все равно, что цветок: сколько бы цветок ни нюхали, его оттого не убудет. Когда мужчина приходит к женщине, чтобы остаться с ней наедине, то он помещает знак на дверях дома, чтобы муж этой женщины, когда придет домой, мог узнать, что к его жене вошел другой мужчина, и уходил бы прочь. Когда чужой мужчина оканчивал свое дело, муж входил в свой дом. У них есть раис в одном селении и все ему подчиняются.

Рассказ. Говорят, что у них в каждом селении есть один человек, который имел право лишать невинности каждую девицу, назначенную в замужество тому или другому жителю селения. Потом уже лишенная невинности девица передавалась мужу. Ахмад, сын Мухаммада, внук Насра говорит: «Я спрашивал у стариков селения, почему они столь великое наслаждение предоставили одному человеку, а всех остальных лишили того? Мне отвечали, что обычай их таков, что каждый юноша, достигший половой зрелости, до тех пор пока не возьмет

женщину в замужество, удовлетворяет свои потребности с этим человеком, а взамен того на первую ночь оставляет ему свою жену. Когда такой человек достигал преклонного возраста, на его место выбирали другого, и все люди этого селения постоянно имеют сношения с этим человеком. Такого человека называют Сукана

 Однако за справедливость сказан-

ного я не ручаюсь, я слышал этот рассказ от древних стариков-крестьян и от жителей деревень. Сохрани нас бог от этого!».

Прежде чем перейти к разбору этого рассказа по существу, обратим внимание на одну немаловажную его деталь. Это—указание, что «секта Муканны» в X веке не имела «никаких сведений о самом Муканне». Это заставляет думать, что по существу речь идет не о секте, а об обычаях жителей деревень, сохранивших, под кровом внешне-принятого ислама, домусульманские формы брака и связанных с ним обрядов, причем взгляд на это явление, как на «сектанство», должен быть отнесен за счет самого автора информации или той среды, представителем которой он являлся. Этот взгляд вряд ли, впрочем, был совсем ошибочным. Есть все основания предполагать—на этом мы остановимся ниже—что в программу Муканны входила борьба за сохранение тех черт древнего уклада, о которых идет речь в тексте. Но не он являлся их создателем и не жители бухарских и кашкарских деревень X века были последователями Муканны, а сам Муканна был борцом за древние обычаи их предков.

II. Массagetский обычай

Перейдем теперь к существу текста.

В нем можно выделить 3 основных момента:

1. Свидетельство о наличии группового брака у согдийского крестьянства, сочетающегося с парной семьей и сопровождающегося характерными обычаями (знак на дверях дома).

2. Свидетельство об обычае добрачной дефлорации девушек и юношей.

3. Свидетельство о том, что эта функция лежала на специальном представителе общины—думаю, что его можно назвать жрецом, выступавшим одновременно в функции мужчины по отношению к девушкам и в функции женщины по отношению к юношам.

Все три элемента рассказа находят свои параллели, с одной стороны, в относящихся к более раннему времени рассказах древних авторов о нравах народов древней Средней Азии и сопредельных и родственных народов, с другой,—в нравах и обычаях разнообразных первобытных народов различных частей света. Древние авторы, античные и китайские, сохранили нам ряд

свидетельств о групповом браке и его деформации—полиандрии у народов Средней Азии.

К V веку до н. э. относится известный, привлеченный в свое время еще Морганом², рассказ Геродота о групповом браке у массагетов³:

«Обычаи их таковы: хотя каждый из них женится на одной женщине, но женами они пользуются сообща... Если какой-нибудь массагет пожелает иметь сношение с женщиной, он вешает колчан свой перед ее повозкой и сообщается спокойно».

На рубеже древней и новой эры эти сведения о массагетах повторяет Страбон⁴. Отметим аналогичное свидетельство древних об исседонах, родственном массагетам народе, по нашему мнению, восточной отрасли массагетов, обитав-

¹ Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy. Texte persan publié par, Ch. Schefer. Paris, crp. 73—74, переп. Лыкошина, стр. 95—96.

² Ancient Society, стр. 439.

³ Геродот, I, 216.

⁴ Страбон, XI, 8..

шей, по мнению большинства исследователей, в Восточном Туркестане¹.

Бэй-ши, описывая обычаи государства хуннов-эфталитов, в V и первой половине VI века н. э. господствовавших в Средней Азии, рассказывает: «Братья имеют одну жену. Жена мужа, не имеющего братьев, т. е. одномужняя, носит шляпу с одним углом; многожняя же умножает число углов по числу братьев; на одеянии нашивает такое же число кистей»².

Этот же рассказ, но с отнесением к жителям Тухоло, т. е. Тохаристана, соответствующего древней Бактрии и заключающего почти всю территорию Таджикистана, ЮЗ Узбекистана (на ЮВ от Гиссарского хребта) и СВ Афганистан (на север от Гиндукуша) повторяет Суй-шу: «Братья имеют одну жену. Сыновья от нее принадлежат старшему брату»³.

Перечисленные рассказы, относящиеся к различным периодам и различным кочевым и оседлым народам Средней Азии, говорят о большой стойкости брачно-групповых отношений, имеющих, однако, в более поздний период, тенденцию трансформироваться в отношении полиандрии.

Как мы знаем, полиандрия, как живой институт, сохранилась до наших дней в тесно исторически связанном с Средней Азией Тибете⁴.

Очень сходные формы полиандрии (в частности здесь лук и стрелы играют роль, сходную с тем, что мы имеем в сказании Геродота о массагетах)⁵, мы находим у скотоводов тогда, в Нальгирийских горах Южной Индии (отметим в скобках, что здесь, как и в Средней Азии, доминирующую роль в религии играет культ быка)⁶.

Для более западных областей отметим рассказ Страбона о полиандрии в Аравии, где роль колчана рассказа о массагетах и знака на дверях рассказа о Муканне играет посох⁷. Наконец, тот же комплекс мы находим в описании брачно-групповых обычаев секты маздакитов V—VI вв. в Иране⁸.

¹ Minns, Scythians and Greeks 110—111, там же Map I и VI, ср. Ebert. Issedones P. W.

² Собр. свед. III, 178.

³ Собр. свед. III, 202.

⁴ Сопоставление исседонско-массагетских брачных обычаев с полиандрией тибетских племен см. Minns, цит. соч., стр. 84, 100, 111.

W. H. R. Rivers. The Todas. London, 1906, стр. 515: у тогда тот из братьев, участвующих в полиандрическом браке, который признается отцом ребенка, оформляет свое отцовство передачей ребенку лука и стрел. Передача лука и стрел в качестве символа заключения брака имеет место у вдов Цейлона.

⁶ W. H. R. Rivers, цит. соч.

⁷ Страбон, XVI, 4—25. W. Robertson Smith. Kinship and Marriage in Early Arabia. London, 1903, стр. 158, где автор, анализируя арабскую полиандрию, сопоставляет ее с тибетской.

⁸ См. тексты Фирдауси, Низам-ул-Мулька, Шахрастани и ибн-ал-Асира в переводах М. Дьяконова, Б. Заходера и В. Трутовского в сб. «Литература Ирана X—XV вв.» в серии «Восток», Сб. II, Academia, М.—Л. 1935, стр. 152, 153, 155, 159, 163, 171, 173. См. также

Описание формы брака у маздакитов, даваемое Низам-уль-Мульком, стоит привести:

«Жены—тоже ваше имущество,—говорил он,—(Маздак), да будет разрешено каждому познать женщину. Пусть никто не будет в этом мире обделен удовольствиями и наслаждениями, двери желаний да будут открыты перед всеми людьми».

«Народ развратился от соблазна общности имущества и жен. Образовался среди простого люда такой обычай: приводил кто к себе в гости двадцать человек, и вот, откушав хлеба, мяса, вина, сладостей, послушав музыку, шли гости один за другим в женские покои, и это не считалось зазорным. Было даже правило: вошедший к женщине оставлял у дверей помещения шапку; когда другой сластолюбец видел положенную шапку, он должен был дожидаться, пока его предшественник не выйдет из двери»².

Если оставить в стороне тон этого глубоко враждебного маздакизму автора, то никак нельзя согласиться с автором введения к цитированным выше переводам текстов о Маздаке, утверждающим, что «рассказ о проведенной Маздаком реформе брака принимает здесь форму грязного анекдота о шапке у дверей женской спальни»³, и пытающимся объяснить сходство между этой деталью рассказа Низам-уль-Мулька и рассказом Геродота о массагетах... литературной традицией⁴. Этот прием критики источника, хорошо знакомый нам, например, по тенденциозным исследованиям общественного строя скифов Ростовцевым, сводящим, как известно, все античные свидетельства о групповом браке и первобытно-общинных отношениях в скифском мире к литературной традиции, восходящей к произведениям греческих моралистов⁴.

Разница, пожалуй, только в том, что Ростовцев делает это более тонко и научнообразно, в то время как предположение о литературной преемственности Геродота и Низам-уль-Мулька просто нелепо, не говоря уже о том, что сопоставление данных разнообразных исторических источников, говорящих о разных народах, с объективными данными этнографических наблюдений, не оставляет сомнения в истинности приводимого Низам-уль-Мульком факта⁵.

Бахофен. Das Mutterrecht. Stuttgart. 1861, стр. 21 388—89.

¹ Цит. в перев. Заходера, см. выше, стр. 159—160.

² Цит. соч., стр. 147.

³ Там же, стр. 146.

⁴ Ростовцев. Скифия и Боспор, стр. 89 сл., 113 и др.

⁵ Вообще стоит отметить, что большинство наиболее критических исследователей становится втулик перед «противоречием» между данными о групповом браке у представителей разнообразных общинных движений V—XI вв. н. э. и данными о строгости их нравов, проповеди полового воздержания и т. д.

Традиция группового брака выступает таким образом и в маздакитском движении и в движении Муканны. Отметим, что эта традиция выступает в качестве составного элемента и ряда других народных движений ранне-средневековой Средней Азии и Ирана. Так, Табари¹, рассказывая нам о завоевании арабами Хорезма в 712 г., передает, что в это время страна была охвачена восстанием, во главе которого стояли некие Хурзад (Хурразад) и Хамджерд. Восстание было подавлено призванными хорезмшахом на помощь арабами, причем над участниками была учинена жестокая расправа: все пленные в количестве 4 000 были перерезаны арабами².

Из очень кратких данных Табари о характере движения прежде всего им подчеркнут факт захвата восставшими женщин.

Он пишет о вожде движения Хурразаде: «И если он узнавал, что у кого-либо из них красивая дочь, или сестра, или жена, он посылал к нему и отнимал ее и брал что хотел и захватывал кого хотел, и не противился ему ни один и не препятствовал ему царь»³.

«Общинный брак» выступает как один из важных составных элементов социально-бытовой программы карматов (см. ниже). Групповой брак, в частности, его поздняя форма — полиандрия, является широко распространенным в соседних с Средней Азией странах — в Тибете, полиандрические формы брака которого общеизвестны, и в Индии. Полиандрия ярко выступает в

3. Сукана и Энареи

Перейдем ко второму элементу комплекса сведений рассказа о Муканне.

Обычай добрачной дефлорации девушек является столь распространенным среди первобытных народов обычаем, что вряд ли стоит останавливаться на приведении этнографических параллелей этому элементу брачных обычаев «последователей Муканны».

Не столь редким является и другой обычай: обязательное добрачное половое сношение юноши, носящее ритуально-магический характер, причем такое половое сношение немедленно

(ср. М. У. de Goeje. *Mémoires sur le carmathes du Bahrain et les Fatimides*. Leide 1886, стр. 177). Нужно ли говорить, что групповой брак отнюдь не равнозначен разврату, как это кажется не только представителям аристократии раннего средневековья, но и представителям буржуазной историографии XIX—XX вв. Рассказ Макризи о Фатимиде Моиззе, рекомендовавшем карматам воздерживаться от многоженства, чтобы беречь силу тела и духа, нужную для борьбы за дело карматов, отнюдь не противоречит рассказу Новаири о групповом браке у тех же карматов, ибо многоженство — явление, ничего общего с групповым браком не имеющее.

¹ Табари, стр. 1236—1241.

² Табари, стр. 1233. См. выше, гл IV, I и экскурс II, V.

³ Табари, 1237.

Магабхарате в рассказе о пяти сыновьях Панду, имеющих общую жену Дропади¹.

«Гостеприимный гетеризм», обязанность мужа предоставлять жену гостю — весьма характерный пережиток группового брака — до недавнего времени сохранялся у горцев Дардистана (где в Хунзе его отмечает Биддельф) и хазарейцев Афганистана².

Брачно-групповая организация на матриархальной основе, соединенная с весьма архаическим типом расселения, сохранялась до недавнего времени у дравидийской народности наиров (наяров) в западной Индии, на Малабарском побережье³.

На территории Ирана, древнем Эламе, отраженные в царских надписях генеалогические сведения рисуют нам общество с господством матриархата и группового брака. Цари на первом месте своей генеалогии ставят мать, за именем которой следуют имена нескольких отцов⁴. Ниже мы еще раз вернемся к вопросу об историческом соотношении группового брака и полиандрии с другими формами брака древней Средней Азии, в частности с полигамной патриархальной семьей.

Ограничимся сейчас констатацией на наш взгляд бесспорного положения: вплоть до X века в Средней Азии как у кочевых, так и у оседлых народов в быту сельского населения были широко распространены отношения группового брака как в чистом виде, так и в форме полиандрии.

следует вслед за обрезанием и, как мы показали в другой работе⁵, следуя в этом за Краулеем, составляет вместе с дефлорацией элемент комплекса предохранительной магии, оберегающей юношу и девушку от грозных последствий нарушения полового табу.

Отметим лишь географически наиболее близкие параллели. Добрачная ритуальная дефлорация широко распространена среди народов Индии и Индокитая. Этот обычай Барбоза описывает для уже привлекавшихся нами выше народов, у которых мать ищет для своей дочери человека «que se desvirguen aquella hija, porque lo an entre sy por cosa sucia y casi vileza a desvirgar mugeres»⁶.

Мандельсло в своем изданном Олеарием

¹ J. Bachofen. *Das Mutterrecht*. Stuttgart, 1861, стр. 155.

² Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 102.

³ Bachofen. Там же.

⁴ E. Herzfeld and A. Keith. *Iran as a prehistoric centre. A Survey of Persian Art*. I. London—New York, 1938, стр. 48.

⁵ ПИДО № 9—10, 1935, стр. 33.

⁶ *Description of the coasts of East Africa and Malabar*. London, 1886, стр. 126.

в 1668 году описании путешествия на Восток рассказывает о широко распространенном в Индии, и особенно в Каликуте, обычае, согласно которому выходящая замуж девушка дефлорируется брамином, причем жених обязан оплатить «святому отцу» его работу.

В Камбодже *jus primae noctis* (чин-чан) принадлежит буддийским жрецам. «Каждый год, — пишет Ремюза, — во время, которое соответствует четвертому месяцу в Китае, начальник местности назначает день, который избирается для чин-чана и предлагает тем, кто собирается выдавать замуж дочерей, предварительно заявить ему об этом. В назначенный день жрец дефлорирует девушек при помощи пальца. Он затем обмакивает этот палец в вино и смазывает им себе лоб. По некоторым сообщениям, этим вином затем причащаются родители и родственники жениха»¹.

Жиро-Телон упоминает о существующем «в некоторых местах Индии» обычае дефлорировать девушек, причем акт дефлорации совершается матерью девушки при помощи особого инструмента².

Jus prima noctis, как прерогатива местных князей, зарегистрирована Биддельфом в Хунзе и Нагере в Дардистане³.

Своеобразным в исследуемом комплексе является лишь возложение производства первого обрядового полового общения как с юношами, так и с девушками на одно лицо — на «сукану», своеобразного двуполого жреца.

Здесь мы вступаем в сложный комплекс явлений первобытной религии, связанной с представлением о двуполом существе и неотделимого отсюда и также достаточно распространенного первобытного института «превращенных мужчин», наиболее яркие примеры которых мы найдем у северо-восточных палеоазиатов в лице камчадалских «коэкчучей»⁴, чукотских *jikā-laul*⁵, коряцких *kewew*, «превращенных мужчин» острова Кадыяка⁶, в явлениях «травестизма» у подавляющего большинства племен Америки⁷ в переодевании в женскую одежду шаманов целого ряда народов Севера — тех же чукчей, якутов, ненцев, гольдов⁸.

Штернберг связывает этот комплекс в шаманстве с открытым им мотивом полового избранничества⁹. Связь тут несомненна, но наиболее верное объяснение генезиса травестизма, как комплек-

са, дал, нам представляется, Фрэзер, связавший уподобление жрецов женщинам с процессом перехода от матриархата к патриархату, с процессом перехода жреческих функций из рук монополюльно ими распоряжавшихся женщин в руки мужчин.

Думаю, что это объяснение проливает свет и на генезис института «сукань». Жрица, искусственно дефлорировавшая девушек и, после обрезания или заменявшего его предохранительного обряда, имевшая первое сношение с достигшими половой зрелости юношами — заместились в комплексе «сукань» двуполом жрецом, коэкчучей — шаманом древних согдийцев.

Для того чтобы найти исторические параллели институту «сукань», двуполого жреца, не нужно, однако, отправляться в СВ Азию, Америку, Австралию или в область средиземноморских оргиастических культов. Скифский мир, неразрывно связанный со Средней Азией, с одной стороны, и не менее связанная с ней Северная Индия, позволяют считать рассказ о последователях Муканьи отнюдь не изолированным, а этнографические данные говорят о наличии его отголосков в недавнем прошлом народов Средней Азии. Геродот¹ и Псевдо-Гиппократ говорят о наличии у скифов так наз. энареев — «гадателей», или жрецов, получивших, по их словам, искусство гадания «от Афродиты». Эти женоподобные мужчины носили женское платье, «говорили женским языком» и выполняли женские работы.

Комплекс двуполости ярко выступает в индийских и северобуддийских распространенных и в Тибете оргиастических культах шакти, родство которых с аналогичными явлениями в шаманстве доказано Штернбергом².

Пережитком родственного шактизму оргиастического культа двуполости мы находим в недавнем прошлом у узбеков Ташкента в женских радениях (чильтан-базм), связанных с отмеченным нами выше культом чильтанов, во время которых одна из участвующих женщин со сделанной из кожи имитацией мужского полового члена в руках ловила других участниц и имитировала с пойманной совокупление³.

Наконец, в Средней Азии до недавнего времени (зарегистрированный факт относится к 1907 г.) мы встречаемся с прямой параллелью скифских энареев. Я имею в виду приведенное в хроникальной заметке в «Этнографическом обозрении» сообщение о шаманах (порхан) хивинских туркмен-чаудоров.

«Порхан — это мужчина или женщина, приводящие себя в иступление причитаниями

¹ Цит. по R. Schmidt'у. *Liebe and Ehe in Indien*. Berl., стр. 227.

² Цит. по R. Schmidt'у, стр. 225.

³ Биддельф, цит. соч., стр. 102—103.

⁴ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, III, стр. 35.

⁵ Богораз, Чукчи, II, стр. 131.

⁶ Там же II, стр. 135.

⁷ Штернберг ПР, стр. 158.

⁸ Там же, стр. 159.

⁹ Там же.

¹ Геродот, IV, 67.

² Штернберг, ПР, стр. 162 сл.

³ А. Андреев. Сб. «В. В. Бартольд», Ташкент, 1927 г., стр. 343. См. также цит. выше сб. «Религиозные верования» I, стр. 333.

под удары в бубен (без колотушек) и в таком состоянии изгоняющие из больных нечистого духа или предсказывающие будущее... А втор видел мужчину, одетого в женское платье, и с красным платком на голове»¹.

Важно, в связи с теорией Фрэзера о происхождении травестизма, упомянуть, что еще недавно у значительной части населения Средней Азии, в частности у потомков бухарцев X века, узбеков и таджиков, шаманство являлось, как правило, занятием женщин².

4. Yavanânîs

Среди изображенных на гандхарских рельефах персонажей обращают на себя внимание фигуры вооруженных женщин. Это, как отмечает А. Грюнведель, женская лейбгвардия индийских царей кушанского и послекушанского времени, «которых хорошо знают античные историки и которые в индийской литературе известны как уаванânîs—«гречанки», т. е. девушки из стран с господством греков»³.

Гвардия девушек-лучниц, носящая столь характерное имя, институт, несомненно, введенный индогреческими царями II—I вв. до н. э. и вместе с тем вполне чуждый самим грекам, может быть объяснен генетически лишь если мы признаем, что в странах, откуда пришли в Индию сподвижники Деметрия, Эвкратиды, Менаандра и Гелиокла, этот институт имел широкое распространение и глубокие местные корни.

Этнографический материал дает нам ряд примеров женского войска и специально женской гвардии царей, неизменно сочетающейся с господством матриархального рода и сильными элементами гинекократии.

Классическим примером является Дагомей XVI—XIX вв., могущественные цари которой были окружены пятитысячным корпусом женской гвардии, участницы которой носили титул «жен царя» и которая являлась наиболее преданной и боеспособной частью дагомейских войск. Наряду с этим, в Дагомее господствовали материнская филиация и своеобразная форма матриархальной большой семьи.

Дагомей—лишь одно из серии матриархальных государств Африки. Матриархат выступает как господствующая форма семейно-брачных отношений в государстве Ашанти, царь которого до XIX века носил титул «нане»—«мать матерей»⁴ и рядом с которым находилась жен-

Если мы вспомним, что основной район распространения «пр вращенных мужчин» СВ Азия—район недавнего господства материнского права, находившегося еще в полном расцвете у камчадалов времен Крашенинникова, то наличие института «сукана» в бухарских селениях X века является несомненным свидетельством живости матриархальных традиций. Однако не только этот факт дает нам право на заключение о том, что традиция группового брака сочеталась в домусульманской Средней Азии с традициями матриархата.

щина-соправительница, сестра, тетка или жена царя.

Гинекократический характер имело государство Лунда, высшая власть в котором была сосредоточена в руках «лукокешы», незамужней сестры царя, занимавшего подчиненное положение военачальника.

Женщина-соправительница, мать царя, играла огромную роль в политической жизни «государств вагумов»—Уганды и особенно Униоро.

Факт переноса греками из Средней Азии в Индию института гвардии амазонок представляет в этой связи исключительный интерес, сигнализируя о правомерности предположения, что на создавшей его почве он сочетался с мощными пластами матриархата и гинекократических учреждений.

Действительно, представление о патриархате, как о вполне господствующей форме семейного уклада как «арийских» земледельцев-пастухов, так и «туранских» кочевников, почерпнутое в основном из нормативных указаний иранских и индийских священных книг и юридических руководств, с другой—из поздних этнографических данных, мало вяжется со сведениями, которые дают нам объективные наблюдатели, древние путешественники, не заинтересованные в том или ином направлении развития описываемого народа и с интересом отмечавшие непривычные для восприятия выходящие из более передовых стран архаические явления быта.

титулов—афшин* (зарегистрирован в Самарканде и в Осрушане). В близко родственном древне-согдийскому языку осетинском это слово (аефсін) значит «све-кровь», «хозяйка» (В. Ф. Миллер. Осетинско-немецкий словарь. Л. 1927, I, стр. 236). На эту связь обратил внимание уже Лерх (Монеты Бухар-худагов, ТВО XVIII, Спб. 1875, стр. 151, 154, 157, где он, ссылаясь на осетинский перевод Евангелия, прибавляет и третье значение: «теща»). Однако Лерх на наш взгляд совершенно произвольно считает согдийское значение слова «властитель, владетель» более древним, чем осетинское. На деле, последнее, несомненно, архаичнее, и в свете приводимых ниже данных о гинекократии у народов титул Согда и Осрушаны первоначально означал: «хозяйка, владетельница», «госпожа» и лишь затем стал употребляться в значении «владетель», «царь».

¹ Религиозные верования народов СССР. М. 1931, том I, стр. 298.

² Там же, стр. 304—309.

³ A. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl. Berlin, 1900, стр. 109, а также рис. № 6 на стр. 124. Ср. Калидаса. Драмы. Перев. К. Бальмонта, М. 1916, стр. 325.

⁴ В этой связи большой интерес получает один из наиболее распространенных в Средней Азии царских

Свидетельство китайских хроник говорит нам о поражающем китайского наблюдателя в высочайшем положении женщины в дому сульманской и Средней Азии.

В Ши-цзи Сы-ма-цзя в описании Давани (Фергана) и областей, расположенных к западу от нее, мы читаем: «Уважают женщин. Что скажет женщина, мужчина не смеет не выполнить». То же повторяет Цянь-Хань-шу¹.

Армянский автор Псевдо Бардесан сообщает о кушанах: «жены кушанцев не имеют никакого страха перед мужьями своими, ибо кушанцы жен своих считают высшими себя»².

Для несколько более позднего времени ярким свидетельством самостоятельного и относительно очень высокого положения женщины является знаменитая переписка между согдийской девушкой из Дунь-хуанской колонии и ее матерью в Самарканде, свидетельствующая о том, что согдийские женщины—представительницы высших слоев общества, не только были грамотны, но и вели самостоятельные торговые операции наравне с мужчинами³.

Элементы гинекократии сохраняются в Согдиане вплоть до арабского завоевания. Напомню царицу «Хатун», правившую Бухарой, по Нершахи, в течение 15 лет после смерти Бухархудата (Бидуна) и на правление которой падает начало завоевания Бухары арабами. «Говорили, — пишет Нершахи, — что в ее время не было человека мудрее ее; она мудро управляла, и подданные ее были ей преданы»⁴.

Что это не было исключительным явлением, видно из того, что, по свидетельству того же Нершахи, во время восстания Муканны, «правительницей селения Нершах была женщина» (напомню, что это был один из основных центров восстания, героически выдержавший длительную осаду и, в конечном счете, взятых арабами штурмом. Правительница была при этом зверски убита: «Джабраиль приказал разрубить женщину надвое»)⁵.

С еще большей редкостью высокое положение женщин выступает у кочевников; несомненно в этом нужно искать источник сказаний об амазонках.

Геродотовы массагеты возглавляются «царицей» Томирис⁶. Северо-западные соседи массагетов и, видимо, их родичи, савроматы Нижнего Поволжья, рассматриваются скифской традицией как результат союза скифских юношей с амазонками. «С того времени женщины савро-

матов ведут нынешний образ жизни: вместе с мужьями и без них ездят верхом на охоту и на войну и одеваются так же, как и мужья их... Относительно брака соблюдается у них следующее правило: ни одна девушка не выходит замуж, прежде чем не убьет врага» (Геродот, IV, 116—117).

Народ исседонов—восточная отрасль массагетов—«считается справедливейшим, женщины у него пользуются одинаковым положением с мужчинами»¹.

Во главе союза юечжийских (resp. массагетских) племен в период завоевания Бактрии (II в. до н. э.) стоит женщина-царь². Гинекократия соединяется у юечжи с пережитками матрилинейной филиации³.

В сакаравакском государстве, основанном, как мы видели, выходцами из хорезмийских степей в Сеистане (Сакастан), в парфянское время, следовательно, примерно одновременно с жизнью исследуемой нами выше Джанбас-калы, сын сестры царя был его обычным наследником и соправителем⁴, т. е. наследование строго следовало матриархальным нормам.

В передаваемой Ктесием версии похода Кира на скифов во главе скифского (resp. массагетского) войска выступает «царица» Спаретра с войском из 300 000 мужчин и 200 000 женщин⁵.

Ктесий же сохранил нам прекрасную эпическую повесть о скифской царице Зарине, мужественной воительнице и правительнице, строительнице городов, правившей в своей столице Роксонаке и ведшей упорную борьбу против мидийских завоевателей, лично участвуя в битвах.

Об участии женщин саков в бою сообщает Климент Александрийский. По Эллану, сакские девушки выходят замуж лишь после того, как жених победит их в поединке.

Матриархально-гинекократические установления сохраняются у кочевников Средней Азии и в значительно более позднее время.

Посетивший в 575 году приаральские степи византийский посол Валентин пересек владения Аккагас—«имя женщины, которая управляла этой частью скифов»⁶.

Потомки массагетов-юечжи и «скифов» Аккагас—туркмены огузы еще в XVII веке сохраняли воспоминание о «семи девушках, бывших беками огузова племени»⁷.

И. И. Железнов передает любопытное преда-

¹ Собр. свед. III, 22.

² Собр. свед. III, 51.

³ Григорьев. О скифском народе саках, стр. 80, прим. 2.

⁴ H. Reichelt. Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museum II, Heidelberg. 1934.

⁵ Нершахи, стр. 15.

⁶ Там же, стр. 91.

⁷ Геродот, I, 205.

¹ Геродот, IV, 116—117.

² Цянь-Хань-шу, LXI, стр. 2а.

³ «Имя или прозвание отца и матери служит названием роду». Иакинф. История Тибета и Хухунора. I, Спб., стр. 66.

⁴ E. Herzfeld. Saka und Suren in Sakastan. Archaeologische Mitteilungen aus Iran IV, 132, стр. 91 сл.

⁵ Фотий, XXII, 106.

⁶ Chavannes, Documents, B. 240.

⁷ Абульгази. Родословная туркмен, стр. 73—74.

ние уральских казаков о столкновении атамана Харко, легендарного сподвижника Степана Разина, на низовьях Яика с «ордой», которой «повелевала девка, воин-девка. У этой девки и гвардия была из девок. В старину такие оказии были не в диковину»¹.

Этот рассказ мог проникнуть в казачий фольклор из преданий кочевников Северного Прикаспия, территории, очень недалеко от области гинекократических «скифов» VI века н. э. и туркмен XVII столетия.

Античный цикл преданий об амазонках связан с территорией Северного Кавказа, Задонских степей, т. е. с территорией, географически близкой с ареной деятельности «девки-воина» Железнова, а этнографически — с сармато-аланскими и массагетскими кочевниками западной Средней Азии.

Таким образом мощный пласт гинекократических учреждений выступает в истории среднеазиатских и части восточноевропейских кочевников V в. до н. э. — VI в. н. э. и позднее, правда, уже в виде фольклорного мотива, доживающего до наших дней.

Существует ходячий предрассудок, навеянный неправильно понятыми библейскими преданиями, что кочевое хозяйство неотделимо от патриархального общественного уклада. Наш материал показывает, что это далеко не так. Но и не один наш материал. Я напому этнографические данные о бытовом укладе тангутско-тибетских как оседлых, так и кочевых племен, исторические связи которых с исследуемыми нами среднеазиатскими племенами несомненны.

Полиандрия, т. е. несколько деформированный групповой брак, сочетается у тибетцев с отсутствием сложившегося патриархального рода, пережитками матрилокальности брака и матрилинейной филиации, прекрасно выявленными в исследовании Н. Мацокина.

Б. Барадийн описывает для лавранских тангутов форму брака, связанную с побегом жениха навсегда из дома родителей в дом невесты. Ахмадшах говорит о том, что в Малом Тибете, «согласно обычаю страны», муж переходит в дом жены. Иезуит Дезидери и Орацио делла Пенна в XVIII в., а Сарат-Чандра-дас в начале XX в. единогласно свидетельствуют о тибетском обычае, согласно которому муж проводит первое время после брака в доме жены. Шмидт указывает на обычай возвращения жены в дом ее родителей для родов. Наконец, в языке тибетцев существует даже специальный термин для зятя, живущего в семье жены.

Авункулат, т. е. особые права и обязанности

¹ Железнов И. И. Уральцы. Спб., 1910, т. III, стр. 39 сл.

дяди с материнской стороны по отношению к племянникам, отражен в тибетской пословице, приводимой Сарат-Чандра-дасом: «дядя с материнской стороны владетель половины племянницы или племянника, так же как половина материи платья приходится на рукава»¹.

Согласные свидетельства Рокгиля, Бако, Пржевальского, Барадийна, Цыбикова, Лэндона, Дезидери и др. говорят об исключительно высоком положении женщины в семье².

«В этой стране жены — главные хозяйки дома; они управляют больше чем мужья, которые обыкновенно живут в большой зависимости и уважении к ним», — говорит Дезидери³. «Жена должна заведывать всем хозяйством, как исключительно ей принадлежащим, а муж в своем распоряжении имеет лишь своего коня и ружье, кинжал и пику, с которым он может итти на разбой», — говорит Барадийн о тангутах⁴.

Характерно, что женщина рассматривается как существо неприкосновенное во время войн, которые ведутся одними мужчинами⁵.

Древний Тибет был, как и кочевые племена Средней Азии, гинекократичен. Китайские хроники Бэй-ши и Суй-ши рассказывают нам о «женском царстве» Нюй-го, локализуемом в юго-западном Тибете.

Во главе государства по этим сведениям стояли две правительницы: «царица» и «малая царица». Мужья цариц не вмешивались в управление государственным делами. Мужчины занимались только военным делом. Царский двор состоял из нескольких сот женщин. Характерно при этом, что обе хроники (Суй-шу по существу повторяет текст Бэй-ши) подчеркивают то, что в этом царстве «женщины низко думают о мужчинах, но вообще не ревнивы» — деталь, видимо, свидетельствующая о сохранности брачно-групповых отношений⁶.

Особый интерес представляет современный тибетский род — «гжюд». Обладая целым рядом характерных признаков рода — общность имени, представление об общем происхождении, обязанность кровомщения за родича, тибетский род не имеет основного признака родовой организации — экзогамии. Даже у лучше других сохранивших «гжюд» кочевников-тибетцев докна брак регулируется индивидуальными

¹ Н. Мацокин. Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии, вып. 2, Владивосток, 1911, стр. 9—15.

² Там же, стр. 43—45.

³ Цит. соч., стр. 45.

⁴ Б. Б. Барадийн. Путешествие в Лавран. ИРГО XIV, вып. IV. Спб., 1908, стр. 202. Мацокин, цит. соч., стр. 44.

⁵ Там же, стр. 55.

⁶ Собр. свед. III, 184, 198. Сведения относятся к 586 г. н. э., когда в Китай прибыло посольство из этого царства.

запретами, причем запрещается брак между родственниками первых трех (по Гренару четырех) степеней. Брак внутри рода широко практикуется. Брачные запреты билатеральны. Однако то, что «гжюд» исторически восходит к экзогамному роду, выступает в обычае, согласно которому глава рода обязательно должен брать жену за его пределами¹.

Чрезвычайно близкую к этому форму родовой организации мы находим в Средней Азии у современных туркмен, потомков юечжи-массагетов и гинекократических «скифов» VI века. Туркменский род не экзогамен². Брак внутри рода по меньшей мере столь же обычен, как и вне рода. Брачные запреты индивидуальны, касаются лишь ближайших родственников, и билатеральны³. Вместе с тем все остальные функции рода у туркмен в недавнем прошлом налицо: общее название, генеалогическая общность, общее владение землей и водой, кровная месть, родовые вожди, общая тамга для окота, пережитки общинного владения скотом⁴.

Традиционность отсутствия экзогамии у туркмен показывает поздний вариант легенды о Огузхане, передаваемый Абульгази. Огуз женится на двух дочерях брата своего отца⁵. Факт невозможный ни при патрилинеальной, ни при патрилинеальной экзогамии.

Патриархальный уклад туркменской семьи, патрилинеальность наследования и патрилокальность брака сосуществуют с существенными пережитками матриархального брака.

Так, за несколько дней перед свадьбой юрту, которую отец жениха сооружает для сына, везут в аул невесты и ставят близ ее юрты. В привезенной юрте невеста с девушками своего рода проводит последние два дня перед свадьбой. Во время свадебного шествия эту юрту перевозят обратно в аул жениха и во время свадьбы невеста сидит в ней за занавеской⁶.

У туркмен-йомудов немедленно после свадьбы жена возвращается в дом своего отца и живет там. Муж имеет право видеться с ней только тайно, условным знаком вызывая ее ночью из юр-

ты. Лишь после того как жена забеременеет, она переезжает окончательно в дом мужа¹.

Характерную форму билатеральной экзогамии при патрилинеальном наследовании мы встречаем у кафиров Гиндукуша.

По Робертсону, кафир не имеет права брать жену из своего рода (= род отца), из рода своей матери и из рода матери своего отца².

Все вышеизложенное заставляет нас прийти к выводу, что как неэкзогамный род туркмен, тибетцев (как и арабов)³, так и билатерально-экзогамный род кафиров (как и динка) являются формами организации, законсневшей на одной из стадий перехода от материнского рода к так до конца и несложившемуся патриархальному роду.

Как у туркмен, так и у тибетцев и у арабов об этом говорит нам сопоставление фактов их социально-политической истории с датами изменения форм линеальности наследования и исчезновения гинекократии — патриархальный род не успел сложиться, так как параллельно с разложением чрезвычайно стойких форм матриархального рода шел быстрый процесс разложения первобытно-общинного строя и сложения классов и примитивных форм государства.

Что такое явление вовсе не представляет чего-то экстраординарного, мы видим из факта переживания классического матриархального рода у многих народов Африки и Ю. Азии, очень далеко зашедших по линии формирования классов, а иногда и достигших стадии государства. Я имею в виду малайское население Менагкбау, древнейшего государства Суматры, возникновение которого относится к раннему Средневековью, в то время как среди основного населения его территории до сих пор господствует матриархальный род, матрилокальный и даже еще более архаический дислокальный брак, причем матриархат проявляется не только в сфере брачных отношений, но и в экономике (матриархальные домовые общины «кумпулан-рума») ⁴.

Я имею в виду упоминавшихся уже выше наиров, являвшихся военной кастой

¹ Н. В. Кюнер. Описание Тибета, ч. II, вып. I, Владивосток, 1908, стр. 79—80.

² Н. Б. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм брака у туркмен. Известия Средазкомстарис III, Ташкент, 1923, стр. 218. П. Ф. Преображенский. Разложение родового строя у туркмен-йомудов. «Этнография», 1930, № 4, стр. 14. С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. ПИДО, 1935, № 9—10, стр. 39 сл. А. Попелуевский. Племя нохурли. «Туркменоведение», 1931, № 5—6. Йомудская-Бурунова. Женщина старой Туркмении. Ташкент, 1931.

³ Ломакин. Обычное право туркмен. Асхабад, 1897, стр. 93.

⁴ См. цит. выше работы.

⁵ A b o u l - G h a z i. Ed. par Desmaitsons, текст, стр. 15.

⁶ Брюллова-Шаскольская, стр. 220.

¹ Брюллова-Шаскольская, стр. 211.

² G. S. Robertson. The Kafirs of Hindukush. London, 1896, стр. 86. Сходная форма, как показал Зелигман, существует у верхненильских скотоводов—динка, у которых род патрилокален, но мужчина не может брать жену не только из своего рода, но и из рода своей матери. Ср. также со свидетельством китайских хроник о наследовании рода у юечжи, приведенном выше.

³ E. W. Robertson Smith. Kinship and Marriage, стр. 74 сл., 245, 260 сл., 273. Отсутствие экзогамии сочетается еще в большей мере, чем у туркмен, с мощными пережитками материнства, стр. 191 сл.

⁴ Г. Кун о в. Всеобщая история хозяйства I. М.—Л., 1929, стр. 412 сл. (по A. Wilken).

малабарских государств и целиком сохранивших групповой брак на матриархальной основе. Я имею в виду хасиев северо-западного Индокитая, сохранивших дуальную организацию и матриархальный род наряду с резкой классовой дифференциацией, рабством, наследственными кастами и строем мелких государств с деспотической властью царя¹.

Я имею в виду упомянутое выше население западно-африканских негрских государств типа Ашанти и Дагоме, где даже несколько гипертрофированное рабство и деспотический монархический строй сочетались с материнским родом, матриархальной домовою общиной и с сильными элементами гинекократии.

И, наконец, особенно близким к нашему материалу и особенно ярко подчеркивающим неправильность уравнения: кочевое скотоводство = патриархат, является матриархальный род кочевников Сахары—туарегов. Их общественный строй характеризуется резким классовым и даже кастовым расслоением, сильным развитием рабства, являющегося основой хозяйства туарегской аристократии, большой ролью даннических отношений. Все это позволяет говорить об их обществе, как о развитой военно-рабовладельческой демократии. И все это сочетается с устойчивой материнско-родовой организацией: матрилинеальностью наследования, элементами матрилокальности брака, исключительно высоким положением женщины. Любопытный курьез, показывающий всю противоречивость туарегской общественной организации: женщины туарегов почти сплошь грамотны (туарегский язык имеет свою письменность на основе собственного алфавита), в то время как грамотность среди мужчин — явление сравнительно редкое.

Я думаю, что все выше изложенное, вместе с неоспоримым фактом переживания многочисленных матриархальных институтов вплоть до стадии сложения государства у весьма многих других народов (Египет, малоазийские государства, Элам, многие государства Индии, древние германцы Тацита, кельты и др.), позволяет поставить, не претендуя, конечно, разрешить в рамках нашего исследования, преследующего специальные цели, — вопрос о том, насколько патриархальный род является вообще обязательным в качестве длительно существующей последней стадии родового строя? Не является ли переход к классовому обществу непосредственно со ступени материнского рода вообще более типичной и закономерной формой процесса разрушения первобытно-общинного строя? Не является ли вообще патриархальный род формой,

в которой последнюю стадию родового строя проходят варварские народы, близкой и удаленной периферии больших античных и восточных цивилизаций, соседство и экономические и культурные взаимоотношения с которыми, форсировав техническое и отчасти экономическое развитие этих народов, все же не создали предпосылок для перехода на ступень классового общества? Географическое распределение патриархального рода (Южная и часть Восточной Африки, часть малайских и индокитайских народов, большинство тюркомонгольских кочевых народов, большая часть народов Сибири, народы Северного Кавказа и горно-грузинские племена, наконец, некоторые группы южных славян) как будто говорит в пользу этого. И, пожалуй, понятными в свете этой гипотезы станут и регистрируемые современными этнографами факты паличия патриархальных форм рода у части австралийских и американско-индейских племен, стоящих на резко различных ступенях развития, и, наоборот, существование матриархата у одних и патриархата у других соседних и стоящих на близком уровне развития племен¹. Длющиеся в течение многих десятилетий, а то и веков, взаимоотношения с передовыми цивилизациями, и, особенно, с европейскими колонизаторами, могли здесь сыграть роковую роль, преждевременно взорвав архаическую матриархальную организацию и тем самым дав возможность полностью выявиться тенденциям развития патриархата без одновременного перехода к классовому обществу, снимающего эту тенденцию.

Напомню, что Энгельс тесно связывает возникновение патриархата с первым значительным общественным разделением труда (отделе-

¹ Больше того, в Индонезии и Индокитае мы наблюдаем любопытную картину, когда у народов, давно вступивших на стадию примитивного государства, мы встречаемся с устойчивыми матриархально-родовыми учреждениями (менангкабау, хасии), в то время как их соседи, сохранившие еще родоплеменную демократию, имеют патриархальный род (баттаки, нага). Сходную картину—в более широком территориальном масштабе—мы можем наблюдать и в Африке, где патриархальный род у военно-демократических племен ЮВ Африки существует параллельно с матриархальным родом в рабовладельческих деспотиях западного побережья. Объяснить этот парадокс можно лишь исходя из гипотезы, что патриархальный род складывается как законченная и длительно существующая форма общественной организации лишь у отставших в своем развитии племен, в то время как передовые народности, перейдя непосредственно с матриархальной стадии на ступень ранне-классового общества, сохраняют матриархальные учреждения в виде своего рода социальной окаменелости, ибо, в противоположность их отсталым соседям, родовая организация которых продолжает развиваться, у этих передовых народов основная линия общественного развития связана с другими сторонами их социально-экономического строя.

¹ Н. B l a h. Notes on the Khasis and Synfengs. Census of India. 1931., v. I. P. 3. Ethnographical. Delhi-Simla, 1935, стр. 140.

ние скотоводов от прочих варваров) и с первым разделением общества на классы (рабовладельцев и рабов). Больше того, в этой связи патриархат выступает у Энгельса как следствие разделения труда и классового расслоения¹. Естественно предположить, что в тех случаях, когда процессы экономического развития общества шли особенно быстро, приводя к быстрому завершению создания предпосылок перехода от рабства патриархального к «восточному» и античному и от родоплеменного строя к государству (а так именно было с древнейшим и рабовладельческими обществами, базировавшимися на интенсивном ирригационном земледелии, и с значительной частью кочевых народов, принимавших непосредственное участие в том первом великом разделении труда между кочевниками и земледельцами, которое лежит у истоков древневосточных государств) патриархальные тенденции развития семьи и рода не успели полностью реализоваться и сохранившиеся в рамках классового строя очень значительные пласты первобытнообщинного уклада, являясь наиболее застойным, консервативным элементом древневосточного рабовладельческого общества, сохранили патриархальные формы.

Оставим, однако, эту тему, заслуживающую, безусловно, специального и не малого исследования, и возвратимся к нашему материалу.

Мы видим, что как у кочевой, так и оседлой части населения Средней Азии, на рубеже новой эры и в течение первых веков нашего летоисчисления разнообразные элементы материнско-родового уклада были чрезвычайно сильны, и вряд ли есть серьезные основания для утверждения, что у какого-либо из народов Средней Азии этой эпохи имела место сколько-нибудь сложившаяся патриархально-родовая организация.

В этой связи да позволено будет нам вновь вернуться к покинутой нами в первом из наших этюдов Авесте и вспомнить ту форму брака, которую зороастрийская религия считает наиболее благочестивой. Я имею в виду кровосмесительный брак между родными братом и сестрой.

Уже в Авесте мы находим характеристику этой формы брака как высшей, ставящей супругов в особое привилегированное положение. Так, в ритуале очищения после соприкосновения с трупом, фаргард VIII, 36—37, Вендидада рекомендует для омовения мочу таких супругов наравне со священной коровьей мочей. В Висперед III, 232, мужчина, женившийся на своей сестре, фигурирует в качестве представителя зороастрийского благочестия, рядом с людьми, знающими священные слова, и со жрецами обла-

стей. Пехлевийская литература постоянно подчеркивает особую зороастрийскую ортодоксальность этой формы брака¹.

Он являлся широко распространенным как в Иране, так и в Средней Азии уже в ахеменидское время и сохранял свое значение вплоть до арабского завоевания, а в зороастрийской среде и позднее.

При этом, как правило, наши сведения относятся в первую очередь к аристократической среде, особенно к царским фамилиям. Смысл этого типа брака на материале истории царских династий Средиземноморья был раскрыт Фрэзером. Брак между братом и сестрой, являвшийся постоянным в царских семьях, является, по мнению этого автора, результатом стремления царей закрепить престол за своими сыновьями при господствующей матрилинеальной филиации². Эта форма выступает, таким образом, на смену той форме наследования царской власти, которая была столь же типична для древнего Средиземноморья Европы и при которой престол переходил в соответствии с законами материнства не к сыну царя, а к его племяннику — сыну его сестры³.

Переходный матриархально-патриархальный характер кровосмесительного зороастрийского брака отмечают и Герцфельд и Кис⁴. По их мнению, здесь «два обычая взаимно компенсировались. Собственный сын мужчины становился наследником как сын его сестры». Однако Герцфельд и Кис иначе, чем Фрэзер, освещают причины возникновения этой формы, видя здесь не стадияльное явление перехода от матриархата к патриархату, а результат скрещения между двумя формами наследования — «арийским», «импортированным», мужским и туземным, женским наследованием.

Трактовка эта, в свете как исследований Фрэзера, показавшего универсальность матриархального наследования в прошлом индоевропейских народов, так и в свете наших, приведенных выше, материалов явно несостоятельна, ибо единственным аргументом в пользу гипотезы Герцфельда — Киса является то, что такой институт... «не мог быть введен арийцами». Эта тенденция рисовать «арийцев» как «исконно патриархальный» народ, который «не мог» иметь матриархальных учреждений⁵, и объяс-

¹ См. К. А. Иностранцев. Сасанидские этюды. Спб. 1909, стр. 117 сл.

² Фрэзер. Золотая ветвь III, стр. 47.

³ Frazer. Lectures on the Early History of the Kingship, стр. 229 сл., где прослеживается матриархальное наследование в Риме времен царей, в Этрурии, в архаической Греции, Лидии, древней Швеции, Дании, Англии, у кантабров в Испании, у древних германцев Тацитом и др.

⁴ E. Herzfeld and Sir Arthur Keith. Iran as a prehistoric Centre. SPA. v. I, стр. 48.

⁵ Ср. например, такие же рассуждения у W. W. Tarn. Greeks in Bactria and India, стр. 81, 115—116.

¹ Соч. XVI, ч. I, стр. 137.

нять таковые у заведомых «арийцев» лишь результатом смешения с инорасовыми элементами, базируется на чисто априорных основаниях и резко противоречит тому бесспорному факту, что у всех без исключения индоевропейских народов существование матриархальных учреждений в прошлом, часто совсем не очень давнем, прочно и окончательно доказано.

Таким образом кровосмесительный брак домусульманской Средней Азии вместе с другими фактами показывает нам, что вплоть до времени ислама, патриархальные родовые отношения там не сложились и слагающийся уже в рамках примитивно-рабовладельческого общества патриархально-семейный уклад аристократии вынужден был принаравливаться к материнско-родовым нормам наследования.

Подводя итоги нашего исследования, мы

5. Маздак, Муканна, Карматы

(Роль пережитков первобытно-общинных и ранне-рабовладельческих отношений в общественных движениях V—XI веков)

Анализ ряда сторон общественной организации домусульманской Средней Азии приводит нас к заключению, которое может быть сформулировано с достаточной определенностью:

1. Вплоть до арабского завоевания сосуществующая с рабовладельческими отношениями общинно-родовая организация базируется на принципах матриархата. Отмирание экзогамии и распад рода как у земледельцев, так и у кочевников не ведет к окончательному сложению патриархального рода. Именно этим объясняется широкое распространение зороастрийского брака братьев и сестер, свидетельствующего о конфликте растущего патриархального уклада с господством матриархальных институтов. Положение женщины высоко, налицо, особенно у кочевников, значительные элементы гинекологии.

2. Групповой брак, иногда перерождающийся в полиандрию, продолжает существовать и у земледельцев и у кочевников как живой общественный институт.

3. Сохраняется деление на две фратрии как у земледельцев, так и у кочевников.

4. Сохраняется роль мужских домов, как важнейших центров общественной жизни поселений.

5. Крупную роль продолжают играть выросшие из мужских союзов, сохраняющие связь с фратриями первобытные тайные союзы с оргиастическими культами и сложной системой инициаций.

можем констатировать, что в рассказе о «последователях Муканны» сохранился комплекс крайне архаических брачных и связанных с браком религиозных обычаев, свидетельствующих о том, что ходячее представление о господстве в домусульманской и ранне мусульманской Средней Азии как у кочевых, так и у оседлых племен сложившейся патриархальной семьи является совершенно несоответствующим действительности.

Напротив, матриархальные традиции и брачно-групповые отношения были широко распространены, и сам факт неизменного их появления в качестве составного элемента оппозиционных официальному маздаизму, а впоследствии исламу, сект типа маздакистов, последователей Муканны и, наконец, карматов, является достаточно интересным и симптоматичным.

Нам уже пришлось в другой работе сформулировать наше истолкование этого явления, обещав при случае вернуться к этой теме¹. Сейчас, пожалуй, наиболее уместно вспомнить это обещание.

6. Вместе с тем процесс разложения рабовладельческих отношений восточного типа, консервировавших общину со всеми связанными с нею и перечисленными выше архаическими особенностями, приводит, начиная с II—III веков н. э., к распаду общинных поселений на патриархального типа большесемейные домовые общины, среди которых выделяются мощные familia аристократии, включающие многочисленных рабов и клиентов, в том числе adoptированных в familia и находящихся на положении полурабынь, многочисленных женщин, отрывающихся, таким образом, от общины².

7. Наконец, царская власть сохраняет сакральный характер, свойственный начальным стадиям развития политической организации, не порвавшей еще с первобытно-общинной традицией.

Изложенные обстоятельства проливают свет на те специфические особенности, которыми характеризуются ранне-средневековые народные движения в Средней Азии, в частности, та острота, с которой в них ставятся семейно-бытовые вопросы и те элементы их идеологии и особенно организации, которые резко выделяют их из стихийных народных движений,

¹ «Исторические Записки» III, 1938, стр. 35—36.

² Изложенное в п. 6 положение, аргументированное археологическим и литературным материалом, см. в наших работах в ИЗ 1938, 3, в ВДИ 1939, № 3, в КС ИИМК 1940, VI и ВДИ 1941, № 1. См. выше, гл. III, 2—3, экскурс II.

сопутствовавших зарождению феодальных отношений в других странах.

Мы уже касались выше социальной программы восстания Маздака в конце V, начале VI в. н. э. Возникнув в юго-западном Иране, это движение широко распространилось на Восток, охватив ряд районов Средней Азии. Уже после арабского завоевания маздакитские общины регистрируются на территории Самарканда, Илака и Чача (Ташкент).

Этот факт позволяет предполагать непосредственную — не только идеологическую, но и организационную преемственность между маздакитскими и теми уравнилельно-коммунистическими движениями общин, которые отмечены в Средней Азии VI—VIII столетий¹.

Мы, к сожалению, ничего не можем сказать о семейно-бытовой программе и религиозной идеологии движения Абура в Нижнем Согде в 80-х годах VI века, бывшего объектом нашего специального исследования². Вся дальнейшая история народных движений в этой области заставляет предполагать, что и в движении Абура должны были наличествовать характерные элементы маздакитской программы.

В начале VIII века Хорезм оказывается охваченным жестокой гражданской войной, причем в качестве одного из главных преступлений вождя восстания, младшего брата хорезмшаха Хурразада (интересна параллель с Абураем — также представителем каганской династии и с ролью царя Кавада в маздакитском движении), ему инкриминируется захват женщин из гаремов хорезмийской аристократии, — факт, несомненно, роднящий восстание Хурразада с движениями маздакитского направления (см. выше).

Гораздо богаче наши сведения о большом среднеазиатском восстании 775 г., связанном с именем Муканны, семейно-брачная программа которого охарактеризована нами выше. Это восстание, генетически связанное с теми мессанистскими движениями «носящих белые одежды», которые руками сподвижников Абу-Муслима привели к власти династию Аббасидов, охватило значительную часть Средней Азии, особенно районы Кеша, Нахшеба и Бухары (Кашкадарья и Нижний Зеравшан), втянув как оседлое население, так и тюркские кочевые племена.

Самым крупным как по территориальному охвату, так и по историческому значению из интересующих нас движений, несомненно, является движение карматов или батинитов, начавшееся во второй половине IX века и втянувшее в себя локальные движения, несущие маздакитские традиции³.

¹ В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Л. 1927, стр. 45.

² ИЗ 1938, III, стр. 3 сл., а также выше, экскурс II.

³ Источники и литература, см. L. Massignon. *Enz. d. Islam.* II, 824 сл.

Начавшись с восстания части арабского населения Нижней Месопотамии непосредственно после «войны рабов зинджей» (869—983 гг.) грандиозного арабского восстания, потрясшего до основания всю систему аббасидского халифата и явившегося в конечном счете предпосылкой его окончательной феодализации — движение карматов за короткое время охватило всю гигантскую территорию халифата от берберов Северной Африки на западе до Согдианы и Северной Индии на Востоке. Это движение, сумевшее создать мощную и гибкую политическую организацию, обеспечивающую строжайшую дисциплину ее членов, централизованность руководства, то поднимаясь, то затухая, не прекращалось более двух, почти три века и лишь с одиннадцатого столетия начало идти на убыль, дав, однако, яркую вспышку в XI—XIII вв. в СВ Иране и Сирии, где широкое распространение получила секта ассасинов — последователей Хасана Саббаха, имя членов которой стало во Франции (после крестовых походов) нарицательным именем убийцы (*assassin*), выродившуюся впоследствии в переживающий до наших дней исмаилизм горного Таджикистана, Северной Индии и других областей Востока. Уже первая полунезависимая карматская община-государство, сложившаяся на Евфрате в конце IX века, характеризуется последовательным проведением старой маздакитской социально-бытовой программы, кладя в основу своей организации общность земли, имущества, включая рабов («никто не имел более в собственности ничего, кроме своего меча и доспехов») и жен, т. е. групповой брак. Общность жен рассматривалась, как «высшая форма дружбы и братского единения»¹. Важно отметить, что в описании Абу-Мухсина-Новаири есть указание, что в основе брачно-групповых отношений лежала общность жен у группы братьев².

На протяжении своей истории, как массового движения, батинитские восстания не раз завершались победой и переходом власти в государствах халифата в руки карматских вождей. Таково происхождение фатимидской династии в Египте (909—1171 гг.), таково происхождение интереснейшего карматского государства в Бахрейне, в Восточной Аравии, также осуществившего практически старую программу маздакитов, в частности, располагая еще в XI веке

¹ Показание Абу-Мухсина (Абу-л-Хасана Мухаммед б. Али, представитель алидов, живший по С. де Саси в начале X века и по своему положению свободный от подозрения в «клевете» на карматов) у Новаири, выдержка из которого приведена в труде *Sylvestre de Sacy. Exposé de la Religion des Druzes.* I. Paris 1838, стр. *Introd.* стр. 61. *CLXXXVI—CXC*, о форме брака—*CXC*. *Ср. М. С. Defrémery в J. A.* 1856, стр. 371—372 и *M. J. de Goeje, цит. соч.*, стр. 29—30.

² *de Sacy, цит. соч.*, стр. *CXC*: «Часто муж доставляет свою жену одному из своих братьев, если это доставляет последнему удовольствие».

тридцатью тысячами общинных рабов, на которых лежала вся работа по полеводству и садоводству, в то время как основным занятием свободных членов карматской общины была война¹. Даваемое Насири-Хосровом описание республики бахрейнских карматов настолько существенно для понимания социально-экономической сущности этого движения, что мы считаем необходимым привести его в важнейших выдержках².

«Ляхса — это город, вместе с его округою, деревнями и крепостью. Она обведена четырьмя крепкими стенами, идущими одна вокруг другой. Стены построены из прочной глины, и между каждыми двумя стенами пространство приблизительно в один фарсанг (ок. 6 км. *С. Т.*)... В середине этой укрепленной ограды построен роскошный город, снабженный всякими принадлежностями больших городов. В городском населении имеется, пожалуй, что и свыше двадцати тысяч мужчин, способных носить оружие... Он (Абу-Сеид, вождь карматов IX—X вв., основатель бахрейнской республики. *С. Т.*) завещал своим детям: «Всегда шесть человек из моих потомков пусть сохраняют за собой власть»... У них есть обширный дворец — правительственная палата с престолом, на котором эти шесть царей восседают, чтобы, в согласии, совместно рядить и судить. Сзади этих шести царей, восседающих на одном престоле, помещаются шесть визирей, сидящих на другом престоле. И какое бы ни было дело, решается ими в общем совете... Вышеназванные правители именуются «сеййиды» (господа), а визири — «шаиры» (советники)...

...«У них в это время было тридцать тысяч рабов (*si hazār bandā*), купленных за деньги, негров и абиссинцев, занятых в земледелии и садоводстве. С подданных (*ra'uyat*) не требуют десятины (*'uṣr*) с чего бы то ни было, а когда кто-либо впадает в бедность, или задолжает, то ему дают вперед пособие, пока не поправятся его дела; и взыскиваются деньги с задолжавших их не более, чем в размере основной выданной ссуды. И даже каждому чужаку, попадающему в Ляхсу и знающему какое-нибудь ремесло, дают достаточную для него

сумму, чтобы он мог купить предметы и орудия, необходимые в его ремесле, а затем, когда захочет, мог бы вернуть им их деньги в том самом количестве, какое получили в долг. Если у кого-нибудь из местных владельцев разоряется имение или мельница и нет средств для поправки, правители отряжают к нему нужное количество своих рабов, которые, явившись, и приводят в порядок имение или мельницу; с владельца за эту помощь ничего не спрашивают. В Ляхсе существуют мельницы, которые, составляя собственность правительства, служат подданным для бесплатного размола их зернового хлеба. Содержание этих мельниц и плата мельникам выдается из правительственной казны. Сделки по купле-продаже, по всякой торговле, совершаются в этом городе при посредстве свинца, заключенного в кошелки-плетенки, весом каждая в 6000 диргемов. При торговых сделках отсчитывают соответствующее количество плетенки и их увозят; вне Ляхсы этих денег никто не вывозит».

Перед нами типично рабовладельческое государство с ведущей ролью коллективного государственного рабовладения, наряду с которым налицо и индивидуальное¹. Полное освобождение свободного населения от налогов (правительство пополняет свою казну за счет труда государственных рабов и 50-процентного сбора с жемчужных промыслов и военной добычи) сочетается с запретом ростовщического процента и своеобразной денежной системой, смысл которой, как средства ограничения внутриобщинной имущественной дифференциации, раскрывается из сопоставления с железными деньгами Спарты, олигархически-республиканская организация, возглавленная своеобразной «коллегией двенадцати» — все эти черты с большой убедительностью раскрывают перед нами историческую тенденцию карматского движения, — движения общинно-рабовладельческой реакции против растущего феодализма.

С этими же движениями связано происхождение карматского государства в Мультане, в Северной Индии, которое не удалось уничтожить до конца даже страшному врагу карматов Махмуду Газнийскому и которое просуществовало до победы в Мультане Гуридов (1175—1176).

В ряде пунктов Средней Азии карматские движения, правда, на короткое время, были также победоносны.

Карматская пропаганда из Рея уже в начале X в. распространяется на Хорасан, проникая в Мерв, Мерверруд, Нахшеб, Бухару, где к карматам примыкает саманидский эмир Насрибн-Ахмед, вынужденный, однако, вскоре под давлением враждебно настроенных к повой

¹ Nassiri-Khosrau. *Sefer Nameh*. Ed. par Ch. Schefer. Paris 1881, texte, стр. 82 сл., русск. перев. Крымского «История Персии» 1/4 М. 1915, стр. 502 сл. В новый русский перевод Е. Э. Бертельса (Насир-и-Хусрау, Сафар-намэ. Книга путешествия. «Academia». 1903, стр. 180) вкралась грубейшая, совершенно искажающая весь смысл текста, ошибка. Вместо «тридцать тысяч рабов» подлинного персидского текста здесь стоит «тридцать рабов».

² Цит. в переводе Крымского с некоторыми уточнениями согласно тексту в важнейших местах, подчеркнутых нами.

¹ de Goeje, цит. соч.

религии предводителей войска отречься от престола в пользу своего сына Нуха¹.

Еще в XI—XIII вв. батинитские общины в Хорасане играют крупную политическую роль, удерживая за собой не только укрепленные замки в горах, просуществовавшие до походов Гулагу-хана в 1257, но и значительные территории—Турайсис (Туршиш), Бейхак, Куги-стан, Заузан и др.

Помимо социальной программы карматов, для нас большой интерес представляют те организационные формы, которые приобретает с самого начала их движение. Это, как и восстание Муканны, отнюдь не стихийное возмущение аморфной народной массы. Восстания в различных частях халифата руководятся централизованной организацией, все звенья которой обязаны беспрекословно повиноваться распоряжениям, исходящим из центра.

Организация имеет семь или девять ступеней инициации, причем в полном соответствии с практикой первобытных тайных союзов, в процессе перехода от низшей ступени к высшей, происходит постепенное разоблачение догматов и ритуала не только официальной религии—ислама шиитской ветви, от которой учение секты карматов на первой ступени инициации почти не отличалось, но и самого сектантского верования. Они раскрываются посвященным в таинства высших степеней лишь как приемы уловления умов масс, как низведенные до их сознания вульгаризированные символы абстрактных философско-мистических истин. И, наконец, на высшей ступени, освобожденная от ритуальной и этической оболочки, от всяких реминисценций ислама, древняя дуалистическая религия выступает в форме философского пантеизма с сильным налетом агностицизма. Дуализм ярко окрашивает ткань религиозной идеологии карматов, как и манихейцев, маздакитов, последователей Муканны и других родственных сект первых веков ислама.

В основе карматско-исмаилистского верования лежит представление о добром начале, выступающем в виде троицы: Мирового Разума, Мировой Души и служащего связью между ними Высшего Женского Начала (для масс—Мухаммед, Алий и дочь Мухаммеда, жена Алия Фатима). Этой троице противостоит Даджжалъ — воплощение Мирового Зла. Представление о переселении душ, перевоплощении, генетически, как и дуализм, восходящие к наиболее первобытным верованиям (ср. комплекс верований, связанных с чурингами у австралийцев), и, несомненно, гораздо более архаическое, чем официальная зороастрийская и мусульманская (как и иудео-христиан-

ская) концепция загробного воздаяния, является составным элементом всех идеологий исследуемого круга. Дуализм в идеологии этих течений, как и учение о воплощенном божестве, генетически неотделимое от исследованного Фразером комплекса божественных царей, в условиях социальной борьбы был могучим оружием в руках руководителей движений, поднимая народные массы на вооруженную беспощадную борьбу с «миром зла» и создавая идеологическое обоснование железной дисциплины в среде сектантов, ибо каждое распоряжение, исходящее от руководителей движения, было в сознании исполнителей прямым приказом воплощенного божества.

В этой связи мы должны остановиться на одной из сторон историографии ранних карматско-исмаилитских движений. Я имею в виду широко распространенное в литературе и стоящее в полном противоречии с большинством показаний источников представление о том, что исмаилизм явился идеологией «иранских феодалов» в их борьбе против централистических тенденций мусульманских правительств.

Несмотря на то, что это представление подкреплено именем В. В. Бартольда¹, мы не можем не признать, что оно совершенно неверно и основывается на полном непонимании характера общественных отношений интересующей нас эпохи.

Ничего «феодалного», как мы видим, в идеологии карматов, с их уравнилельно-общинной программой, конечно, нельзя искать. Мусульманские авторы — Низам-уль-Мульк, Шахрастан² и др. гораздо лучше понимали сущность движения, чем многие новейшие историки, видя в нем не только страшную опасность для слагающегося феодального строя, но и рассматривая его как прямое продолжение движения маздакитов, видеть в котором «идеологию феодалов» никому, конечно, не придет в голову. Однако мы не можем не отметить того, несомненно, явившегося исходным для указанного ошибочного положения, факта, что особенно в ранних движениях как маздакитского, так и карматского круга часто принимают активное участие ц а р и — подчеркиваю, не аристократия как класс, а именно ц а р и как крупных государств, так и отдельных городских княжеств.

Перечень может быть приведен достаточно внушительный. Кавад и маздакиты, сын тюркского кагана Абруй-Далобань—и «нищие и бедняки» Бухары; брат шаха Хорезма Хурразад и хорезмские повстанцы 712 г., бухархудат и Муканна, наконец, Наср-ибн-Ахмед

¹ В. В. Бартольд. К истории крестьянских движений в Персии. Сб. «Из далекого и близкого прошлого». П.—М. 1923, стр. 60 и др.

² Abou-l-Fath Muhammed asch-Schahrestâni's Religionspartheien und Philosophen Schulen, übers. v. Dr. Th. Haarbrücker. I, стр. 280.

¹ Бартольд. Туркестан II, стр. 253 сл. Б. Н. Захедер, Мухаммед Нахшеби, УЗ МГУ, XI, 1940, стр. 88 сл.

саманидский и мавераннагрские карматы — этого перечня достаточно, чтобы видеть здесь не просто случайные комбинации политических сил, а проявление определенной закономерности.

Я думаю, что ключ здесь в раскрытом выше архаическом характере царской власти домусульманской и раннемусульманской Средней Азии и Ирана, тесно связанной с патриархально-рабовладельческим общественным строем, неотделимым от традиций общинно-родового быта. Растущая феодальная аристократия была одинаково враждебна и разрушаема ее ростом общине свободных земледельцев, некогда основного класса рабовладельческого государства — и опирающимся на эту общину патриархальным царям-жрецам, терявшим с ростом феодальных отношений почву под ногами.

И поэтому во главе народных антифеодальных движений V—XI в., наряду с «бедняками и нищими», с презренными «мужиками и чесальщиками шерсти», красильщиком Муканной, крестьянином Хамданом-Карматом, торговцем мукой Абу-Саидом, нищими интеллигентами Хасаном Саббахом и Насири-Хосровом мы видим и знатных представителей сходящих со сцены дофеодальных династий.

Для понимания древних корней ранне-средневековых карматских и родственных им движений большое значение имеют этнографические данные относительно тех осколков этих организаций, которые в горных трещинах Передней Азии, Ирана, Средней Азии и Северной Индии дожили до наших дней. Я имею в виду современных исмаилитов², али-илахов³, нусайриев⁴, друзов⁵, иезидов⁶, кызыл-башей⁷. Мы далеки от того, чтобы анализировать всю сложную синкретическую систему верований и ритуалов этих сект, на протяжении веков и тысячелетий впитавшую в себя разнообразные элементы древне-восточных религий, гностицизма, развитого зороастризма, христианства, ислама. Нас интересует только та часть этого сложного ком-

плекса, которая ассоциируется с исследованным нами выше кругом верований.

В культуре нусайриев, генетически являющихся ответвлением исмаилитско-карматского движения IX в., ярко выступает тотемическая его основа. Алий, воплощение мировой души, выступает в образе «льва, князя пчел»¹, что позволило нам еще в 1932 году² предположить связь этого образа с древними переднеазиатскими образами божеств, восходящих (через комплекс интихиумы) к тотему змея-коня-льва. Само имя нусайриев связывает их с древним переднеазиатским тайным союзом Назиров, героем которого в Библии выступает Самсон. Инкорпорация этих, доживших, видимо, до средневековья переднеазиатских тайных союзов в систему карматского движения достаточно симптоматична, демонстрируя тесную историческую взаимосвязь с их восточно-иранскими и среднеазиатскими двойниками.

Тотемический пласт Льва-Алия, всадника змеборца апокрифических сказаний³, восходящего к образу Крсапы, свойственен и всем остальным сектам алидского круга. Изображенное на таблице 1 в книге Минорского Али-Илахское треугольное знамя, с рукой Алия, разрывающей пасть дракона, является ярким материальным документом этого слоя верований алидских сект.

З м е й выступает в качестве одного из важнейших религиозных символов Иезидов. Огромное рельефное изображение змея украшает вход в главное их святилище в Шейх-Али. Интересна иезидская легенда о спасении Ноя змеей, заткнувшей своим телом отверстие ковчега, пробитое подводной скалой, являющаяся попыткой объяснения роли культа змеи в иезидских верованиях⁴.

Рядом со змеем в иезидском культе особое место занимает Малик-Таус, «царь Павлин», изображение павлина, в образе которого почитается сатана — «дух зла, который однако может делать добро»⁵.

Иезиды — это наиболее последовательно дуалистическая секта из всей анализируемой серии, наиболее, повидимому, типологически соответствующая празороастрийским верованиям Ирана и Средней Азии. Равноправие бога и сатаны и даже большее почитание последнего позволяет предполагать, что здесь с наибольшей полнотой выявились тенденции жрецов фратрии змеи, оставшихся до конца последо-

¹ Усама ибн-Мункыз. Книга назидания. Перев. М. А. Салье. Птб.—М. 1922, стр. 126—127.

² А. А. Бобринский. Секта Исмаиля в русских и бухарских владениях Ср. Азии. 1902; А. А. Семенов. К догматике памирского исмаилизма, 1902. Его же статья в Бюл. Ср.-Аз. Ун-та 9, 1925 и в «Мир Ислама» № 4 и др.

³ В. А. Жуковский. Секта Людей Истины, ЗВО II, 1877, стр. I, сл. В. Ф. Минорский. Материалы для изучения персидской секты Людей Истины или Али-Илахи. М. 1911.

⁴ R. Dussaud. Histoire et Religion des Nosairis. Paris 1900. A. Gobineau. Trois ans en Asie. Paris 1859, стр. 337 сл.

⁵ S. de Sacy, лит. соч.

⁶ J. Ménaud. Les Yézides. Episodes de l'histoire des adorateurs du Diable. Paris 1892.

⁷ В. А. Гордлевский. Из религиозных исканий в Малой Азии. «Русская Мысль» 1916, № 11, стр. 78 сл. Его же. Из религиозной жизни кызылбашей Малой Азии. Новый Восток, № 1, 1926, стр. 259.

¹ E. Salisbury. The Book of Salaimân's First Pipe Fruit disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion. Journ. of Amer. Orient. Soc. VIII 1886.

² «Советская этнография», 1932, № 2, стр. 69 сл.

³ В. Медиский. Апокрифические сказания о священных войнах Магомеда. М. 1900.

⁴ Ménaud, лит. соч., стр. 85—86. Ср. также табл. против стр. 124 и текст на этой странице.

⁵ Там же, стр. 95 и сл.

вательными проводниками первобытного дуализма.

Характерной чертой общественной организации иезидов является наличие у них двух вождей: «эмира» и «вождя молитв»¹. Хотя функции их разделены и в то время как один является светским, другой духовным главой объединения, но весьма вероятно, что генетически мы здесь имеем переживание архаического института двух вождей (→царей), отражающего дуальную организацию.

В цитированной выше нашей работе 1932 г. мы подчеркнули связь алидского цикла с близнечным мифом², ярко выступающим в образе братьев-мучеников шиитской традиции — Хасана и Хусейна. Связь их с Ашвинами — Дискурами особенно подчеркивает конь (иногда «крылатый» Зуль-Джинах), символизирующий Хусейна во время мохарремских мистерий в Иране и в Турции³.

Помимо сложной системы инициаций у большинства сект, строго мужского характера общины посвященных у нусайриев, свойственного всем им дуализма и учения о реинкарнации, отмечу характерные для друзов, нусайриев, кызылбашей пережитки оргиастических радений, до сих пор живущие в виде строго конспирированного от непосвященных коллективных культовых плясок, и, наконец, несомненные, хотя и тщательно скрывающиеся сектантами и, напротив, раздуваемые окружающим не сектантским населением, традиции получивших уже ритуальный характер брачно-групповых отношений⁴.

Из характерных деталей отмечу также типичное для нусайриев и али-илахов представление о пяти божественных руководителях посвященных (воплощенный бог и его четыре ангела)⁵. С этим связан и универсальный для всех шиитских сект образ кисти руки, пять пальцев которой символизируют пять общественных руководителей. Цифру пять мы помним по тексту Бундахишна о пяти братьях карапах и, наконец, одним из наиболее существенных для нас моментов является анализ географического распространения сект этого типа, сохранившихся везде только там, где сохранился и архаический общинный уклад — в горах Ливана и Малой Азии, в удаленных долинах Памира и Гиндукуша. Здесь эти осколки некогда мощного движения общин, сохраняя питательную среду в самом общественном строе этих районов, смогли существовать века, выродившись в уродливые

и глубоко реакционные сектантские организации, являющиеся оружием в руках полуфеодальной верхушки общин, представляя нередко благоприятную почву для политических интриг империалистических держав.

Однако это лежит уже за пределами нашей темы.

Самое имя карматов заслуживает большого внимания. Мусульманская традиция пытается объяснить его из прозвища одного из ранних деятелей движения, крестьянина арамейца, Хамдана, якобы носившего прозвище «Кармат», что значит «безобразный лицом». Несостоятельность этой этимологии более чем ясна. Однако само ее возникновение показывает, что термин «кармат» не имел в IX веке явной этимологии, являясь словом неизвестного происхождения, неожиданно вынесенным из народных глубин на гребне массового движения.

Данный нами выше в первом из наших этюдов опыт палеонтологического анализа имени карапанов ~ корибантов дает, мне кажется, нить для понимания генетических связей и этого термина. Ряд арм. qəṛmanḅ, чанск. ḡormoḅ, сванск. ḡermeḅ, удм. мар. keremet ~ qarpan ← qorband [Корѣхут (от)] закономерно включает в себя, в качестве разновидности qarmat (←-qarmanḅ → qarband \ qarpan).

Перед нами таким образом не что иное как юго-западная разновидность имени древнего тайного союза карапанов — корибантов, наиболее архаический тип которого, сохранивший диффузность исходного зубно-носового консонанта и звонкую начальную губную второго элемента, дает фригийская форма, в то время как среднеазиатско-восточно-иранская сохраняет лишь носовой компонент исходного nd \ nt, ослабляя b в p, а иракская — зубной элемент nd \ d \ t, утрачивая его назализацию за счет назализации первого консонанта второго элемента.

Традиция культа червя-змея Керма в Фарсе, в непосредственном соседстве с родиной карматского движения, сохранившаяся еще в сасанидскую эпоху, делает эту гипотезу особенно вероятной. Первобытный тайный союз карматов, связанный с фратрией змеи, западноиранское ответвление восточно-иранских карапанов, пережив в глуши деревень, в глубине архаических сельских общин, ахеменидскую, парфянскую и сасанидскую эпоху, вышел в IX веке, разбуженный громом великой войны рабов, из недр забвения и стал мощным организационным оружием в руках восстающих во имя первобытно-общинного прошлого древних общин земледельцев. В своем победоносном шествии он ассимилировал родственные ему и столь же древние, восходящие к библейским временам передне-азиатские союзы типа сирийских назиров-нусайриев или малоазийских ответвлений

¹ Ménaut, цит. соч., стр. 56—58.

² Цит. соч., стр. 73.

³ Там же, стр. 74.

⁴ Гордлевский, «Новый Восток», 1922, № 2, стр. 262, 270.

⁵ Ср. Минорский, стр. 62.

корибантов и превратился в неизвестную ни одному из крестьянских движений Запада мощную и разветвленную политическую организацию, охватившую территорию от Северной Африки до Памира и в течение трех веков заставлявшую трепетать могущественных халифов и султанов Востока.

* *
*

Резюмируя социальные программы всех отмеченных выше движений, мы можем наметить ряд общих черт, позволяющих рассматривать их, как проявление единого процесса.

Общими для всех их программными социальными требованиями являются: обобществление земли, уравнительный раздел движимого имущества, установление практики группового брака, о б о б щ е с т в л е н и е р а б о в.

Общей организационной формой руководства движениями является широко разветвленная тайная организация с инициациями, рядом ступеней посвящения и строжайшей централизацией и дисциплиной.

Общей идеологией всех движений является доведенная до своих крайних форм дуалистическая религия.

Данный нами в предыдущих главах анализ ряда сторон первобытно-общинного уклада в социальном строе древней и ранне-средневековой Средней Азии показывает, нам думается, историческую обусловленность именно этих, а не каких-либо иных социальных требований, организационных форм и идеологий движений закрепощаемого крестьянства в эпоху усиленного развития феодализационного процесса. Хотя мы ограничивались почвой Средней Азии и Восточного Ирана, однако нас и выше сам материал заставлял не раз выходить за пределы этой территории. Средняя Азия, при всей специфичности своих исторических судеб, не составляла какого-то исключения на Среднем и Ближнем Востоке и, в основном, те же формы первобытно-общинного быта, сосуществующего на протяжении тысячелетий с развитыми рабовладельческими отношениями, имели место в Юго-западном Иране, где был очаг восстания Маздака, и в Азербайджане, где знамя восстания поднял Бабек, и в Ираке, где началось движение карматов, и в Северной Африке, где к власти пришла карматская династия фатимидов.

Если программа «уравнительного коммунизма» и сохранения общности владения землей является совершенно естественной реакцией первобытной общины на наступление разрушающих ее феодальных отношений и вряд ли требует особых комментариев, то в свете изложенного выше становится ясной и семейно-бытовая программа движений. Социальная роль

полигамии и различных форм адопции женщин общины в familia феодализирующейся аристократии была весьма значительна, резко ударяя не только по семейно-бытовым, но и по хозяйственным интересам рядовых членов общины, лишавшейся женских рабочих рук, что в корне разрушало тысячелетиями сложившуюся систему внутриобщинного разделения труда. Жестокий удар по гаремам аристократии, являвшимся, по существу, своего рода женскими эргастулами, неизменно наносившийся победившими восстаниями, являлся столь же закономерно необходимым, как и захват восставшими общинами земель аристократии. Это был возврат общиной того, что ей принадлежало из века, того, что являлось не переменным условием ее существования—основного средства производства—земли и значительной части основной производительной силы общины—женских рабочих рук.

Особо следует остановиться на вопросе об обобществлении и рабов, требование, на первый взгляд резко диссонирующее с первобытно-общинными корнями остальной программы исследуемых движений.

Стоит вспомнить в этой связи одно, незаслуженно забываемое, место из той характеристики индийской сельской общины, которую дает Маркс.

«Мы не должны забывать,—писал Маркс в 1853 г. в статье «Британское владычество в Индии»,—что эти маленькие общины были осквернены кастовыми различиями и рабством...»¹.

Анализируя общественные отношения у современных горных племен Северной Индии и Афганистана, мы можем убедиться в глубокой правильности этой характеристики. В высшей степени характерно, что именно «свободные», в наименьшей мере зависимые от соседних феодальных князей, горские общины характеризуются наиболее значительным удельным весом рабства². Первобытные общины гиндукушских кафиров, настолько успешно и долго отстаивавшие свою независимость от соседних феодальных князей, что вплоть до конца XIX века сумели в окружении фанатического ислама сохранить свою древнюю религию, имели многочисленных рабов, делившихся на 2 категории: домашних рабов, живших в домах хозяев, и общинных рабов — ремесленников, занимавших особые кварталы кафирских селений³. Туркмены, мельше всех других народов Средней Азии втянутые в систему феодальных отношений среднеазиатских ханств, в наибольшей мере сохранившие политическую автономию и первобыт-

¹ Соч., т. IX, стр. 351.

² Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш. Перев. Лесара, Асхабад, 1886, стр. 21, 24.

³ Robertson, цит. соч., стр. 82 сл., 100 сл.

ные родовые учреждения, являлись одновременно народом, у которого вплоть до XIX века рабство имело наиболее массовое распространение¹.

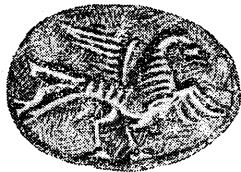
Если борьба за уклад первобытной общины как в экономике, так и в быту, и сочетавшиеся с ним элементы рабовладельческого строя дала конкретное содержание программ движений Маздака, Хурразада, Муканны, карматов, то этот же уклад дал ту организационную форму, которая сделала эти движения столь широкими, длительными, мощными и, нередко, победоносными, несмотря на их исторически predetermined обреченность. Первобытные тайные союзы, это самая могущественная организация поздних этапов родового строя, продолжавшая жить веками в рамках рабовладельческих государств Востока, снова выступила на историческую арену, окрасив в свои цвета события целого полутысячелетия, протекшего от восстания Маздака до крушения движения карматов—отдаленных тезок и продолжателей дела

карапанов - карибантов, некогда боровшихся против зороастрийских реформ.

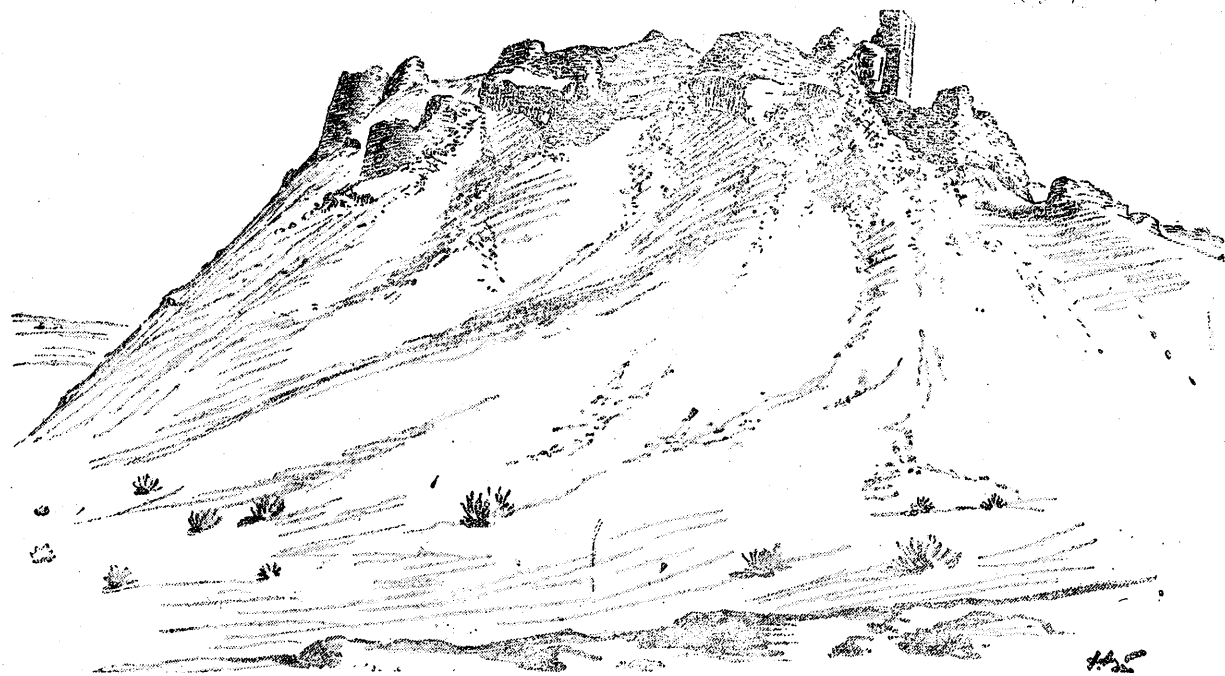
И не случайно удар кинжала карматского убийцы положил конец жизни злейшего врага этих движений, великого везира сельджукских султанов Низам-уль-Мулька, в труде которого впервые нашла развернутое отражение завершившая феодализацию стран халифата бенефициальная система сельджуков-«икта».

В этом акте—последние отзвуки борьбы уже разбитого и обезсиленного движения общин против торжествующего крепостничества. Но это торжество было относительным и ограниченным. Ближний и Средний Восток никогда не узнал тех завершенных форм крепостной зависимости, которые знал феодальный Запад. И ключ к этому—в той многовековой, упорной борьбе свободных крестьян-общинников, в которой значительную роль сыграли те широко разветвленные и строго дисциплинированные, общественно-политические объединения земледельцев, которые средневековый Восток унаследовал от далеких эпох первобытности.

¹ ИГАИМК, 103, 1934, стр. 175—178.



ГЛАВА V
ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО СИНТЕЗА



Кыз-кала.

ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Мы приходим к концу нашего исследования. Читатель видит, насколько еще неполны наши сведения по истории древнего Хорезма. Но, несмотря на их неполноту и фрагментарность, он не может не видеть, что на многие вопросы, гипотетически поставленные нашими предшественниками, может быть дан более или менее твердый ответ, что многие разделы истории древнего Хорезма, совершенно немые еще недавно, начинают постепенно наполняться конкретным историческим содержанием, что, наконец, многие спорные вопросы древней истории Средней Азии в целом в свете вновь добытых хорезмийских материалов могут быть значительно продвинуты к своему разрешению.

Старая и большая, поставленная в свое время Марквартом проблема об Айрьянем-гаджо-Хорезме, еще далека, конечно, от разрешения.

Но мы можем сейчас твердо сказать, что, начиная уже с неолита, Хорезм и, видимо, все юго-восточное Приаралье занимают особое место в истории развития народов Средней Азии, в этногоническом процессе на ее территории.

Приаралье—связующее звено между миром северо-евразийских степей, гористыми странами Передней и южной части Средней Азии и северно-индийской низменностью, узел скрещений восточно-средиземноморских, индийских и северноевразийских элементов, один из важнейших узловых пунктов индоевропейского этно- и глоттогенеза.

Детали еще далеко неясны, но мы все же можем с большим основанием предполагать, что не только иранский, но и более древний этап индоевропейского этногенеза, связанный с образованием хеттоидных и фрако-киммерийских палеоиндоевропейских групп, имеет в Хорезме и Приаралье в целом один из важнейших территориальных узлов. Целый ряд сигналов языкового и культурно-исторического порядка делают эту гипотезу более чем вероятной.

Археологические данные, параллели в доскиф-

ской культуре Северного Кавказа и Хорезма (амирабадская и кобьяковская культуры) и результаты нашего анализа истории хорезмийского вооружения позволяют нам считать не менее вероятным, что слова Фарасмана Хорезмийского Александру о его соседстве с колхами имели немало оснований, что гипотезы Маркварта, Тарна и других исследователей о большом доахеменидском политическом объединении, с центром в Хорезме, охватывавшем Согд, Сыр-Дарью и простиравшем свою гегемонию на северо-каспийские степи и южную Туркмению и часть Хорасана, — сейчас становятся более вероятными, чем тогда, когда они были высказаны. И вряд ли случайно указание Гекатея на то, что хорезмийские владения начинаются на восток от Парфии, и Геродота — о включении хорасмиев в одну податную провинцию ахеменидской Персии с согдами, арями и парфиянами. Эта провинция, видимо, и конституировалась на базе доахеменидского Хорезмийского царства, точнее военно-демократической конфедерации племен, постепенно перераставшей в государственное объединение, с родом сиявушидов во главе. Корни этого процесса, по единогласному свидетельству Бируни и археологии, уходят еще в XIII—XIV вв. до н. э., в эпоху больших конфедераций племен, стоящих у истоков индоевропейского этногенеза.

Завершение этого процесса падает, видимо, на VIII—VII вв., следовательно, хронологически совпадает с началом сложения иранской государственности на границах Двуречья. Именно тогда была создана великая ирригационная сеть Хорезма.

Я думаю, что уравнение Кангха = Хорезм может быть решено в положительном смысле. Кангха Авесты, великое Хорезмийское царство Маркварта и Тарна и Кангюй китайских источников тождественны между собой, связаны цепью непосредственной исторической преем-

ственности. Северное политическое объединение древней Средней Азии оказывается устойчивым, способным вынести всю сложность многократно менявшейся внешне-политической обстановки. Оно сумело, после полуторавекового господства Ахеменидов, самостоятельно вернуть себе к началу IV века политическую независимость, вести самостоятельную политику по отношению к Александру, на протяжении всего периода от Македонского завоевания до падения Греко-бактрийского царства, сохраняя свою роль плацдарма борьбы за независимость среднеазиатских народов. Сюда спасались бегством великий Спитамен и Аршак I Тиридат. Под эгидой Кангхи-Хорезма сложилось основное ядро парфянской империи, возглавленное одной из ветвей хорезмийских сиявушидов. В период гражданской войны в Бактрии в связи с приходом к власти Евкратиды — Согд возвращается под власть Кангхи-Хорезма. Кочевые племена политической периферии Кангхи-Хорезма — массагеты, сакараваки, апаснаки Аральского Поморья, тохары Нижней Сыр-Дарьи разрушают Греко-бактрийское царство и кладут основание новому Бактрийскому царству юечжи-кушанов, в I—II вв. н. э. превращающемуся в могучую Среднеазиатско-индийскую империю, включающую в свой состав и древнюю Кангху.

Но еще раньше, на рубеже нашей эры, Кангха-Хорезм восстанавливает политическую традицию IV века, традицию Фарасмана Хорезмийского. Гегемонию Хорезма признают аорсы — аланы Северного Прикаспия и Предкавказья. Отраслью хорезмийских сиявушидов оказывается новая «савроматская» династия Аспургианов на Боспоре. По древним, проторенным еще в неолите, путям Хорезм простирает свою гегемонию на далекое Прикамье, собирая дань пушнинной с народа «ари», отдаленных предков удмуртов.

Так приобретает новые контуры древняя история нашей родины. Она выступает перед нами не как совокупность изолированных, спонтанных местных процессов, лишь случайными стихийными связями воздействовавших друг на друга, а как единый процесс, находящий свое выражение в образовании единой, могучей системы скифо-массагетских поздне-эллинистических государств, управлявшихся ветвями единой династии сиявушидов, традиция единства которой находит свое отражение в армянской концепции «четырёх аршакидских домов».

Боспор и Иберия, Армения и Парфия, Кангха-Хорезм и Индоскифская империя великих кушанов — вот тот консолидировавшийся к началу нашей эры политический каркас, вокруг которого шла группировка далеких и близких племен Великой Скифии, во многом подготовившая последующие процессы консо-

лидации огромной территории нашей страны в средние века.

Таковы встающие сейчас перед нами основные, еще очень грубые контуры политических событий древней истории Средней Азии и сопредельных стран.

Контуры социально-экономической и культурной истории древнего Хорезма и его соседей также еще во многом туманны, но основные их черты выступают со значительно большей отчетливостью.

Перед нами весьма примитивное в своей основе общинно-рабовладельческое общество с мощными пережитками родового строя — матриархата и других элементов первобытно-общинной формации (дуальная организация, мужские дома и союзы и т. д.). Перед нами архаическая восточная деспотия со многими чертами древней авестийской военной демократии. И вместе с тем, это общество, сумевшее достигнуть сравнительно высокого уровня общественного разделения труда, сумевшее развить интенсивную городскую жизнь, ремесло, торговлю — внутреннюю и внешнюю, широко развернуть колонизационную деятельность.

Культура античного Хорезма несет в себе типологические признаки древневосточных цивилизаций. Лишь некоторые из этих черт могут быть объяснены культурными реминисценциями, исторической традицией. Большой частью это результат тождества социальной базы, на которой воздвигалось здание хорезмийской цивилизации. И если укрепления Хорезма эллинистического времени ведут нас в Шумер XXV в. до н. э. или архаический Египет, если облик могучего акрополя Топрак-калы и простертого у его подножия города вызывает перед нами образы храмов и дворцов Великой Ассирии, если стиль статуэток Джанбас-калы так живо напоминает нам пластику Древнего Востока, то в этом мы не можем не видеть результата исторической жизнедеятельности общества, которое в совсем иную эпоху, и почти совершенно самостоятельно, воспроизвело на далеком Приаральском Севере основные черты древневосточного социального строя и древневосточной цивилизации.

И эта, выросшая из хорезмийских болот, культура «Среднеазиатского Египта», оказывает мощное влияние на еще более далекие страны Севера.

Древние, восходящие к неолиту узы культурных связей со степями и лесами Восточной Европы и Зауралья получают теперь новое содержание. Как под влиянием колоний Согда развиваются области далекого восточного Туркестана, так в далеком Прикамьи скрещиваются влияния Хорезма и эллино-скифского Причерноморья.

Здесь, в Кангхе-Хорезме, происходит та вели-

кая революция в военном деле поздней античности, возникает тот синтез скифской и греческой тактики, который накладывает свой отпечаток на всю дальнейшую военную историю Средневекового Запада и Востока. И пути распространения этой новой тактики — в Парфию, в Сарматии, через Фергану — в Китай отражают основные направления культурных влияний античной кангхско-хорезмийской цивилизации.

Здесь, в Кангхе-Хорезме, лежит один из древнейших очагов зороастрийской религии, уходящей своими глубочайшими корнями в неолитический культ неугасимого очага, в дуализм фратрий быка и змея-коня, в борьбу фратриальных жреческих корпораций кави и карапанов. Дважды — в незапамятные времена племенных союзов бронзового века — и в дни парфянской религиозной реставрации, Кангха-Хорезм оказывает сильное влияние на развитие религиозной идеологии Ирана.

Археологические данные раскрывают перед нами обогащенную многими деталями картину позднейшей истории Хорезма и Средней Азии в целом. Мы видим намечающийся уже в IV—V вв. кризис античной системы: отраженный в керамике упадок городского ремесла, отраженный в нумизматике политический распад кушанской империи, отраженное в планировке сельских поселений разложение родовой общины, распадается на большесемейные патриархальные фамилии, из среды которых начинается уже во II веке расти слой землевладельчески-рабовладельческой аристократии — будущих дикханов времен арабского завоевания. Это время, когда воздвигается замок деспота Африга — символ наступления новой системы общественных отношений, новой полосы политического развития — периода переходного от общинно-рабовладельческого к феодальному строю.

Если в IV—V вв. мы видим лишь симптомы грядущих перемен, грань V и VI вв. и в Хорезме, и в Средней Азии в целом, и в Иране является гранью двух социальных эпох — античности и средневековья.

Движение Маздака в Иране неотделимо от тех пока еще не вполне ясных движений антифеодального порядка, которые связаны в Средней Азии с попыткой реставрации Кушанской империи, осуществленной под гегемонией кидаритско-эфталитских гуннов, государство которых, как некогда государство кушанов-юечжи, на первых этапах своего развития складывается под влиянием политических традиций Кангхи-Хорезма. Отсюда начинается длинная полоса народных движений маздакитского порядка, в которых растущей в сторону феодализма поземельной аристократии противостоит антифеодальное движение общин, часто блокирующееся с живущей еще древними общинно-

рабовладельческими традициями, государственной властью царей-жрецов старых городских царств, управляемых отпрысками династии сиявушидов. Древнее имя Кан, память о древнем хорезмийском центре страны, традиционная чеканка хорезмийских монет, сохранивших до конца VIII века эллинистический тип и образ Сиявуша, — все это свидетельствует нам о том, как сильны еще были античные политические традиции в эпоху арабского завоевания.

Маздак, эфталиты, Абуруй, Хурразад, Абу-Муслим, Муканна, карматы — вот неполный перечень звеньев этой цепи народных антифеодальных войн, проходящих через полутысячелетнюю эпоху борьбы двух миров, завершающуюся к XI в. победой феодализма, обузданного, однако, пятисотлетней борьбой общин и никогда не отлившегося в законченно-крепостнические формы, как на Западе.

Археологические свидетельства этой эпохи — в упадке городской жизни и переносе центра тяжести общественной жизни в деревню, в замок аристократа, в продажающемся упадке городского ремесла, в резком сокращении ирригационной сети. Новые социальные отношения ярко выступают в образе укрепленного замка с могучим донжоном. Политическая раздробленность встает перед нами в пестроте монетной чеканки Средней Азии, всюду, за исключением Хорезма, отражающей иноземные влияния — китайцев в Согде, сасанидов в Бухаре и т. д. Культурная раздробленность отчетливо рисуется в том многообразии форм материальной культуры различных частей Средней Азии, ярче всего отраженном в керамике, которое приходит на смену относительно однотипному материалу античного Хорезма, Ферганы, Шаша, Согда, Термеза.

Бури внутренней истории проходят в неразрывной связи с цепью внешних интервенций — тюрков и персов, разрушивших государство эфталитов, тюрков и китайцев, подавивших движение Абуруя, арабов, раздавивших движение Хурразада в Хорезме, Муканны — в Согде, наконец, караханидов и сель жуков, с движениями которых связано завершение процесса феодализации Средней Азии. Эти столетия бурь проносятся над Хорезмом, отолвигая его на второй план в политической жизни Средней Азии, но не мешая ему укреплять и развивать хозяйственные и политические связи с далеким севером, не упуская, при благоприятной ситуации, вновь вмешаться в хорасанские, мавераннагские, казаро-болгарские и даже русские дела.

И когда проходит это бурное время становления феодализма, далекий Хорезм, с его прочными, традиционными политическими связями, с его закаленным в войнах в степях Туркмении, Казахстана, Поволжья войском, с накопленны-

ми вековой торговлей со степью и тайгой богатствами, — вновь поднимает голову. Его правители — шаг за шагом политически консолидируют тяготеющие хозяйственно к Хорезму земли, активно вмешиваются в политические смуты Мавераннахра и Хорасана, умело используют тяжелую ситуацию кара-китайского нашествия. Так строится Хорезмская Средневековая империя, так закладываются основы хорезмшахского ренессанса. Старый сивяшидский всадник появляется на монетах Великих Хорезмшахов, символизируя этот ренессанс. Цепи укреплений, вытянувшихся по границам Хорезма и далеко на юг по военным и торговым путям в Хорасан и Мавераннахр, развалины сигнальных башен выступают перед нами как остатки скелета этого могучего государства. А внутри развалины селений и городов, декоративно переродившаяся частная фортификация, новое расширение ирригационной сети, богатый расцвет художественных ремесел рисуют перед нами эпоху хозяйственного и культурного расцвета, политической стабилизации, общего подъема.

И лишь страшная катастрофа монгольского погрома обрывает эту восходящую линию развития феодальной Средней Азии под гегемонией шахов Хорезма. Эта катастрофа, пронесшаяся и над другими странами нашей родины, одновременно с Средней Азией переживавшими полосу хозяйственного, политического и культурного подъема, — над Еладимиро-Суздальской Русью, над Болгарами, над цветущей Грузией Тамары, снова роднит эти страны, связывая их общей судьбой, единой героической миссией спасения европейской цивилизации от монгольского варварства.

Если взглянуть в дальнейшую историю Средней Азии, то мы увидим, что достижения тысячелетий истории Хорезма не прошли для нее даром. В золотордынской империи Узбека реализуются политические тенденции последних афригидов и ургенческих эмиров X в. Пути походов хорезмийцев на Булгар и Итиль, и древние хозяйственные связи с Восточной Европой воспроизводятся в огромных масштабах. Сарай-Берке — этот отпрыск Хорезма на восточно-европейской почве становится столицей огромной Восточно-европейско-аральской империи, прообраз которой заложен уже в царстве хорезмийца Фарасмана, соседа колхов и амазонок.

В государстве Тимура — могучей попытке возрождения политической централизации, обуздании силами абсолютной монархии развязанных монголами разрушительных тенденций феодальной раздробленности — мы, в свою очередь, видим довершенным многое, начатое Атсызом, Текешем и Мухаммедом. Хорезмские мастера возводят мощные архитектурные соору-

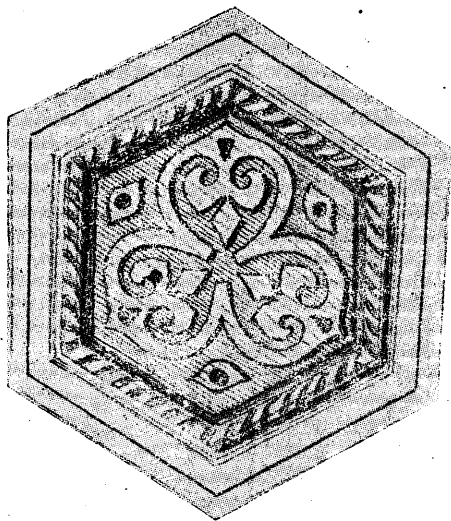
жения, в которых в гигантских масштабах воспроизводятся творения художественного гения архитекторов Великих Хорезмшахов. Как некогда Мухаммед перенес свою резиденцию в Самарканд, в центр своих новых владений, Самарканд избирает своей столицей и шахр-сыбзек Тимур. Да и политические границы основного ядра империи Тимура почти полностью повторяют границы империи Мухаммеда.

Так невольно, вопреки всей политической доктрине, потомки монголов, Узбек и Тимур, становятся продолжателями дела хорезмшахов IX—X и XI—XIII вв. Но дорогой ценой заплачено за это сам Хорезм, многократно разгромленный полчищами великого среднеазиатского полководца. Создание нового центра в Самарканде в свое время привело и Мухаммеда к конфликту со старохорезмийской партией Туркан-хатун. Этот конфликт в расширенном виде воспроизводится в эпоху Тимура. Противоречие между феодально-племенной аристократией кочевых и полукочевых кыпчакско-канглийских племен, возглавляемой Туркан-хатун и опирающейся на прогрессивные группы феодалов оседлых районов партией Мухаммеда, сыгравшее столь значительную отрицательную роль в период борьбы Хорезмшахов с монголами, с неизмеримо большей остротой выступает в период жестокой социальной борьбы в Чагатайском государстве, не говоря о государстве Джучидов. Отсталые военно-феодальные элементы полукочевых тюрко-монгольских племен являлись движущей силой того процесса политического распада и нарастания феодальной анархии, который окрашивает в свои цвета историю Средней Азии последующих столетий. Как расположенный в IX—X вв. на периферии политических ураганов эпохи становления феодализма, Хорезм мог использовать это положение для накопления сил для широкой экспансии XII—XIII столетий, так, попав в XIV веке в самый центр жестокой борьбы золотоордынских и самаркандских наследников Хорезмшахов — Хорезм стал жертвой этой борьбы, последствия которой остались неизжитыми на всем протяжении позднего Средневековья. Хотя феодальный Хорезм и знал еще два периода относительного подъема — во второй половине XVII в. при Абуль-Гази и в первой половине XIX в. — при первых кунгратах, хотя, как и в других частях Средней Азии, XVI—XIX вв. являются и здесь периодом значительного развития ирригации, градостроительства, подъема торговли, связанного с ростом политической централизации, вновь и вновь обуздывавшей тенденции феодальной раздробленности, — Хорезм все же не был в состоянии подняться над уровнем отсталого провинциального угла Средней Азии, своеобразного осколка раннего Средневековья. То, что было источником

силы Хорезма на заре феодализма — живость общинно-рабовладельческих традиций, торговля со степью, как база расцвета хорезмийских городов, закалявшие хорезмийских воинов походы против кочевников, — стало теперь базой отсталости и застойности общественного уклада Хорезма.

Только Великая Октябрьская социалистическая революция открыла перед народами Хорезмского оазиса — узбеками, туркменами, каракалпаками — широкую дорогу хозяйственного и культурного возрождения, навсегда ликвидировав мрачные последствия монгольского нашествия, разрушительных походов Тимура и последующих феодальных междоусобий.

Русский народ, возглавивший победоносную борьбу народов России против феодально-капиталистического и национального гнета, призванный все народы Советского Союза к равноправному участию в строительстве нового, социалистического общества, новой, социалистической цивилизации будущего, ставшего для нас настоящим, сторицей оплатил исторический долг народов Европы перед народами Востока, которым европейцы столь многим обязаны в развитии своей культуры, в чем не малая роль принадлежит пока еще недостаточно известной, но уже не мало рассказавшей нам цивилизации древнего Хорезма.



ADDENDA

К стр. 14—Вопрос о хорезмско-хазарских отношениях в VIII—X вв. подробно разработан нами в нашей статье «Новогодний праздник «каландас» у хорезмийских христиан XI века», СЭ, 1946, № 2, где мы пытаемся обосновать тезис о роли хорезмийских иудействующих эмигрантов в иудаизации Хазарии и о кратковременном политическом объединении Хазарии и Хорезма в середине VIII в. н. э., традиции которого сохранялись и позднее. (См. ниже дополнения к стр. 17, 185—189 и 318—319).

К стр. 17—Цитируемое свидетельство венгерских хронистов специально разобрано нами в статье «Хорезмийская генеалогия Самуила Абы» (СЭ, 1947 № 1), где мы обосновываем дополнительными аргументами наше положение о хорезмийском происхождении «каваров» Константина Багрянородного, в которых мы видим потомков упомянутых в доп. к стр. 14 хорезмийских эмигрантов, бежавших в Хазарию в VIII в. В рассказе о браке «сына Аттилы» Хабы с хорезмийкой мы видим попытку увязать хорезмийскую генеалогию каварских вождей, один из которых, Самуил Аба, в середине XI в. стал королем Венгрии, с книжной традицией об Аттиле.

Историческим ядром сказания о бегстве апокрифического сына последнего Хабы из «Паннонии» в «Скифию» является, по нашему мнению, бегство предков каварских князей из Хорезма в Хазарию после 712 г. н. э., что находится в полном соответствии с абсолютной хронологией событий, даваемой Кезаи, относящего события царствования Аттилы к началу VIII века.

К стр. 23—Во время наших работ 1945—46 гг. (см. ниже дополнение к стр. 32) по изучению староречий Сыр-Дарьи в Северных Кзыл-Кумах—Жаны-Дарьи и Куван-Дарьи, нам удалось выяснить, что эта территория, как мы и ожидали, в древности не представляла собой единого хозяйственного и культурного массива, который мог бы быть противопоставлен Хорезму, как возможный центр Кангуйского царства. Мы можем четко выделить здесь 5 комплексов античных памятников, один из которых, древнейший, видимо, принадлежит культуре массагетов (овальное городище Чирик-рабат); два—один к западу (Барак-там), другой—к СВ (Бабиш-мулла) от Чирик-рабата—представляют собой варианты хорезмийских памятников кангуйско-кушанского времени; один, позднеантичного и афригидского времени, принадлежавший гунно-тюркским племенам Восточного Приаралья (к югу от Казалинска), испытал сильное влияние как позднекушанской, так и афригидской культуры Хорезма; только один—расположенная на верхнем отрезке Куван-Дарьи группа развалин Джеты-Асар—оставлен оседлым земледельческим народом, стоявшим на том же уровне, что и хорезмийцы кангуйского времени, но имевшим значительные черты своеобразия в своей

культуре, по некоторым признакам тяготеющей к античной культуре области Ташкента и Ферганы.

К стр. 31—Со времени сдачи настоящей книги в печать нами было издано еще несколько публикаций материалов экспедиции 1937—40 гг. и статей, связанных с этими материалами. Отметим:

Топрак-кала (к истории поздне-античного хорезмийского города) ИОИФ 1944, № 4.

К истории Хорезмийских сиявушидов (новые данные по нумизматике древнего Хорезма) ИОИФ, 1945, № 4.

Древний Хорезм (тезисы). КСИИМК, 1946, XIII. Новые материалы по истории культуры Древнего Хорезма, ВДИ, 1946, № 1.

Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция АН СССР, 1945 г. ИОИФ, 1946, № 1.

On the Deserts of Khwarizm. The Asiatic Review vol. XL № 144, October 1944.

A Khwarizm City of the Classical Period. Idem vol. XLII, № 150, April 1946.

The Early Culture of Khwarizm. Antiquity № 78, June 1946.

Некоторые вопросы, касающиеся археологических памятников Хорезма, затронуты нами в нашей брошюре «Древняя культура Узбекистана», Ташкент, 1943, узбекский перевод: Узбекистоннинг қадимги маданияти, Тошкент, 1944.

Посланный МОИИМК по запросу Информбюро в 1941 году в Америку мой отчет о работах 1940 года был переведен на английский язык и опубликован Н. Field-ом и Е. Prostov'ым в American Journal of Archaeology за 1943 год.

К стр. 32—(1). Полевые работы экспедиции, прерванные Великой Отечественной войной, возобновились в 1945 г. и продолжались в 1946 г.

В 1945 г. экспедиция (Нач. С. П. Толстов, заместитель нач.-ка Я. Г. Гулямов), организованная Институтом Истории Материальной Культуры и Этнографии АН СССР с участием Истафана МГУ, Академии Наук Уз. ССР и Кара-Калпакского научно-исследовательского института, работала в течение 4 месяцев (август—ноябрь) в составе одного археологического и трех этнографических отрядов (двух—по изучению каракалпак—руководители Т. А. Жданко и А. С. Морозова, и одного по изучению русского старожилото населения дельты, руководитель Е. Э. Бломквист).

Археологические работы экспедиции развернулись в трех направлениях: 1) было продолжено изучение памятников первобытной культуры Хорезма в районе Джанбас-кала и по линии маршрута Джанбас-кала—Топрак-кала. В районе Джанбас-кала было открыто 11 новых стоянок, в том числе несколько принадлежащих новой культуре позднебронзового века, названной нами Су-ярганской (см. ниже, дополнение 2 к

стр. 32). Были завершены раскопки неолитической стоянки Джанбас-кала № 4 (см. ниже, дополнение к стр. 62) и начаты раскопки стоянки Су-Ярганской культуры Джанбас-кала № 6. 2) Были продолжены рекогносцировочные раскопки античного городища Топрак-кала (заложены 2 раскопа на верхней площадке дворца-замка города—см. ниже доп. к стр. 120 сл.). 3) Было начато рекогносцировочное обследование Северо-Восточной окраины Кара-Калпакии, между г. Тахта-Купыром и низовьями старого русла Сыр-Дарьи—Жаны-Дарья. Здесь было открыто, помимо нескольких местонахождений бронзового века, два комплекса позднеантичных памятников: Курган-кала (в 20 км к В от Тахта-Купыра и «Барак-Там» в 150 км от Тахта-Купыра, в урочище Джетым-Сенгир, близ СВ границы Каракалпакии. (Краткую информацию об итогах работ см. в нашей статье «Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция Академии Наук СССР 1945 г., ИОИФ, 1946, № 1).

В 1946 г. (начальник экспедиции С. П. Толстов, заместители нач-ка экспедиции М. А. Орлов и Я. Г. Гулямов) работы были развернуты в очень широком масштабе. Экспедиция, организованная теми же учреждениями, что и в 1945 г., работала в составе двух археологических (руководители С. П. Толстов и Я. Г. Гулямов) и трех этнографических отрядов (двух по изучению узбеков—руководители К. Л. Задыхина и М. В. Сазонова, и одного по изучению каракалпаков—руководитель Т. А. Жданко) с общим составом научных и научно-технических сотрудников в 29 чел., в течение четырех месяцев (июль—октябрь).

Работами 1946 г. можно считать открытым новый этап работ экспедиции (работы 1945 г. являлись, по существу, подготовкой работ 1946 г.), связанного с 1) постановкой больших раскопок отдельного крупного памятника, в качестве которого была, после трех сезонов рекогносцировочного изучения (1938, 1940, 1945), избрана Топрак-кала (см. выше стр. 120 сл.).

2) Выходом в разведочных работах на дальние окраины Хорезма и смежные территории (Устюрт, Северные Кзыл-Кумы, Нижняя Сыр-Дарья).

Раскопкам 1946 года на Топрак-кала был подвергнут дворец-замок правителя города. Из 9 000 кв. м. площади дворца было вскрыто около 2 000, причем было раскопано 28 комнат, расположенных в трех этажах. Культурный слой датируется кушанским временем (III в. н. э.). В большинстве комнат были открыты многокрасочные стенные росписи (см. ниже, дополн. стр. 120 сл.).

Параллельно раскопкам Топрак-кала отряд под руководством Я. Г. Гулямова завершил раскопки Су-Ярганской стоянки Джанбас-кала № 6 (см. ниже, дополн. 2 к стр. 32).

Разведочные работы, впервые к практике экспедиции построенные на базе широкого применения авиации, охватили ¼ района:

1) Земли древнего орошения Турткульского и Шаббасского районов КК АССР, являвшиеся основным объектом наших работ с 1937 г.; здесь была произведена авиасъемка ранее обследованных памятников, а также окончательно выяснены некоторые, оставшиеся после наземных работ неясными, детали структуры древней ирригационной сети (см. ниже дополн. к стр. 46).

2) Юго-Западная часть плоского орошения Устюрта до развалин Алан-кала на запад и развалин Белеули на север; работы велись с базы в районе мыса Урга у ЮЗ угла Аральского моря, откуда был сделан ряд вылетов в глубь плато и вдоль Восточного Чинка (обрыв Устюрта) с посадками в районах наиболее интересных памятников.

Важнейшими достижениями экспедиции здесь надо считать открытие: 1) сложной системы каменных крепостей и сигнальных башен X в. вдоль Чинка Устюрта, образовавших сильный оборонительный рубеж

Хорезма, 2) двух торговых путей X—XI вв., один из которых шел обходя с юга шор Барса-Кельмес на Мангышлак, второй—через развалины Белеули на ССЗ на Среднюю Эмбу, Урал и Волгу. Этот последний путь, по которому в начале X века ехал Ибн-Фадлан, был во второй половине того же столетия оборудован еликолепными каравансараями из тесаного камня и колодцами, облицованными камнем, на расстоянии друг от друга примерно в 25 км—нормальный переход каравана. Развалины Белеули являются наиболее выдающимся памятником этой группы. Это—укрепленный каравансарай конца X—XI века, построенный из прекрасно отесанного светложелтого ракушечника. Помещения внутри расположены в 2 этажа. По углам—круглые башни, вход оформлен в виде высокого портала со стрельчатой аркой. В тимпанах портала—два изображения львов, выполненные в плоском рельефе и в сасанидской манере. Этот наиболее ранний памятник средневековой каменной архитектуры Средней Азии и один из наиболее ранних памятников зданий порталной конструкции, являясь как в отношении конструкции, так и скульптурного оформления уникальным, представляет исключительный интерес.

В целом устюртские работы выявили факт исключительной активности Хорезма во второй половине X века в направлении Хаварии. Характер сооружений, которые могли быть созданы только государством, подтверждает указание ал-Макдиси о подчинении Хаварии первым хорезмшахам Ургенчской династии ал-Мамун, причем эта «дорога Хорезмшахов», не уступающая знаменитым «царским дорогам» ахеменидов, свидетельствует о значительно большем масштабе политической активности Хорезма в Хаварии, чем это можно было ранее предполагать.

Видимо, лишь завоевания газневидов и сельджуков в XI веке, нанешие жестокие удары Хорезму, помешали созданию Хорезмско-Хазарского государства. В этой связи небезынтересно посмотреть вопрос о причинах ухода Святослава с Нижнего Поволжья. Думаю, что не в «трудностях печенежского соседства» тут дело, как думает А. Ю. Якубовский (О русско-хазарских и русско-кавказских отношениях в IX—X вв., ИОИФ, 1946, № 5, стр. 472). Печенеги, центр которых в это время передвинулся на Запад и борьба с которыми стоила в конце концов Святославу жизни, не помешали ему предпринять грандиозную попытку завоевания бассейна Нижнего Дуная. Вероятнее, в свете наших материалов, искать причину этого «ухода Святослава» в активном выступлении Хорезма в борьбе за «хазарское наследство».

3) Северная окраина Ташаузской области Туркмении и примыкающий отрезок Чинка Устюрта (к В от Куна-Ургенча). Работы велись с базы в г. Нукусе, откуда был сделан ряд вылетов. Был вновь обследован, на этот раз с воздуха (с посадкой в Шах-Сенем и авиасъемкой памятников), район древнего канала Чермен-Яб.

Из открытий, связанных с этой работой, наиболее важным является определение положения города Везира, поздне-средневекового центра Западного (Сары-Камышского) Хорезма, посещенного в XVI в. английским путешественником Джеркинсоном. Это—городище Дав-Кескен на ЮВ мысу Устюрта, топография и планировка которого в точности, до мелких деталей, совпадают с описанием Джеркинсона.

4) Жаны-Дарья и Куван-Дарья.—Наиболее крупным был этот последний маршрут, в котором авиационные работы были соединены с наземными (автомашинные экспедиции прошли на Восток до развалин Джан-кала, где была создана основная база работ). Отсюда были проведены авиамаршруты вдоль Жаны-Дарьи до границ культурной полосы в районе Кзыл-Орды и на север, в урочище Джеты-Асар и г. Джусалы, откуда на запад, через Казалинск—в район, примыкающий к этому городу с юга—район

древней дельты Сыр-Дарьи, с возвращением вдоль Куван-Дарьи.

В процессе этих работ было открыто около 200 памятников различных эпох, от середины I тысячелетия до нашей эры—до начала XIX века. Для наземного обследования памятников было сделано 44 посадки в исключительно трудных условиях.

Памятники могут быть разделены на 6 групп:

1) массагетские городища середины I тысячелетия до н. э. в районе Чирик-Рабат.

2) Хорезмийские античные укрепления и поселения первых веков до н. э. в районе Бабиш-Мулла.

3) Памятники античной культуры Нижней Сыр-Дарьи первых веков до н. э. в урочище Джеты-Асар—20 укрепленных родовых домов-массивов, типа, сходного с такими памятниками, как Кюнерли-кала, древнейший Шах-сенем, Ак-тепе и др. (см. выше стр. 102, рис. 36—37) и 3 города.

4) Позднеантичные и ранне-средневековые городища восточного Приаралья, керамика которых в своей основной массе обнаруживают черты сходства с керамикой памятников тюркских племен Семиречья и Южной Сибири, наряду с чем представлена в небольшом количестве типичная хорезмийская керамика кушанского и афригидского периодов.

Эти крупные укрепленные поселения в болотистой древней дельте, стены и постройки которых возведены из сырца, но отличаются от Хорезмийских крайней нерегулярностью планировки, видимо, должны быть отнесены к гуно-тюркским племенам Приаралья, впоследствии выстępuющим под именами огузов и печенегов.

Если обилие костей мелкого рогатого скота, лошадей и верблюдов говорит о крупнейшей роли скотоводства в хозяйстве этих племен, то грандиозные укрепленные поселения с сырцовыми постройками и расположение их в дельте по берегу моря свидетельствуют если не о полной оседлости, то о полуседлости этих племен, видимо, имевших комплексное скотоводческо-рыболовческо-земледельческое хозяйство, впоследствии в наибольшей мере сохранившееся каракалпаками. Таким же городищем, укрепленным в X в. по хорезмийскому образцу, является ранне-средневековый город Янгикент (городище Джанкент), бывшее, по данным письменных источников, столицей огузов в Сыр-Дарьинский период их истории.

5) Обширный комплекс средневековых памятников, центром которого являются развалины средневекового города Дженда—ныне развалины Джан-кала, в 140 километрах к западу от Кызыл-Орды, на среднем отрезке Жаны-Дарьи. Это—развалины крупного города XII—XIV вв. с рядом сохранившихся сырцовых зданий (постройки из жженого кирпича были разобраны кочевниками-казахами для сооружения их гробниц). Сохранившееся значительно западнее Дженда, недалеко от Чирик-рабата, сооружение того же времени—мавзолей Сарлы-Там, благодаря своему положению в густом саксаульном лесу избежавший разрушения, по типу очень близок к ранним памятникам Куня-Ургенча, что позволяет предполагать тот же тип архитектуры в Дженде.

Керамика и другие находки в Дженде ничем не отличаются от таковых с памятников средневекового Хорезма (Кават-кала, Куня-Ургенч и др.) и относятся к хорезмшахской и хорезмийско-джучидской культурам нашей классификации. Это подтверждает сведения письменных источников о том, что Дженда являлся одним из восточных форпостов Хорезма.

6) Каракалпакские памятники XVIII—XIX вв.—это, прежде всего, грандиозная система ирригации, созданная каракалпаками совершенно заново, т. е. древние каналы ко времени их поселения на Жаны-Дарье и Куван-Дарье уже не функционировали. Это—огромные плотины, возведенные из глины и саксаула, крупные магистральные каналы, тянущиеся на десятки километров, густая оросительная сеть и многочис-

ленные остатки поселений—кольцевые валы, окружавшие подножия юрт, развалины глинобитных хозяйственных построек, иногда—довольно крупные укрепленные усадьбы родовых старшин-полуфеодалов, из которых наиболее крупными и эффектными являются развалины большой укрепленной усадьбы Каракалпак-кала, примерно в 50 км к западу от Чирик-рабата. Старые каракалпакские орошенные земли охватывают весь бассейн Жаны-Дарьи и Куван-Дарьи. В особенности густы остатки каракалпакской культуры в междуречьи среднего течения обоих старых русел. Эта территория в целом значительно превосходит современную основную территорию каракалпакского земледелия, являясь величественным памятником трудовых подвигов предков каракалпаков, дважды за несколько столетий построивших огромные ирригационные системы и освоивших обширные территории для земледелия, крайне трудные для освоения при тех технических средствах, которыми каракалпаки располагали.

Авиаразведки производились легкой группой экспедиции в составе начальника С. П. Толстова, научных сотрудников М. А. Орлова и В. И. Пентмана, на которых была возложена и аэросъемка, художника Н. П. Толстова (в некоторых полетах первого и третьего циклов принимал участие Б. В. Андрианов), пилотов: ведущие пилоты зам. начальника Нукусского авиаотряда Узбекского Управления Гражданского Воздушного Флота Е. В. Поневежский (первый и второй циклы), И. И. Ялвкин (второй, третий и четвертый циклы); пилоты вторых самолетов А. П. Белей (первый и второй циклы), М. Расулев (третий цикл) и Н. Д. Губарев (третий и четвертый циклы) и бортмеханики П. Кокорин и В. Шербак, шоферы автомашин И. Н. Иванов и Н. С. Горин.

Всего авиамаршрутами было покрыто около 10 000 километров.

К стр. 32 (2)—Сейчас классификационная таблица этапов развития первобытной культуры Хорезма должна быть дополнена открытой в 1945—46 гг. культурой поздне-бронзового века, су-ярганской культурой, которая должна быть поставлена между тазабагыбской и амирабадской, вероятно, частично сосуществуя с первой, и датируется последними столетиями II тысячелетия до н. э.

Су-ярганская культура характеризуется лощеной и раскрашенной в красный, желтый и черный цвета плоскодонной глиняной посудой, изредка с черной росписью по красному фону и грубыми каменными орудиями макролитического облика, сделанными из песчаника. Были и мелкие орудия, но пока найден лишь один небольшой фрагмент такого орудия, так что судить об их форме пока нельзя.

По находкам в раскопках стоянки этой эпохи можно заключить, что обитателям ее были известны земледелие (лопирригационного, каирного типа) и скотоводство.

Жилище имело значительные размеры, о в а л ь н ы й план и столбовую конструкцию, сближаясь в этом отношении с постройками кельтеминарской культуры. В противоположность кельтеминарскому дому, постройка была возведена на древнем погребенном такыре (см. ниже, дополнение к стр. 40—42).

Отличаясь значительным своеобразием, эта культура имеет вместе с тем некоторые черты сходства с культурой Анау (южная Туркмения), больше всего—с т к наз. Анау II, и может рассматриваться как хорезмийский вариант земледельческих «культур крашеной керамики» ближнего и среднего Востока. Этот факт имеет существенное значение, т. к. ранее открытые кельтеминарская и тазабагыбская культуры характеризуются иными традициями и связями, ведущими прежде всего на Север—в Прикамье, Приуралье, Казахстан и Сибирь.

Омечавшиеся нами ранее (см. выше, стр. 69) в Кельтеминаре и Анау признаки, говорящие о взаимодействии народов—носителей этих культур, находят в откры-

тии Су-Ярганской культуры новое подтверждение. Это открытие позволяет предположить, что на территории Хорезма сталкивались племена различных культурных областей—южной древнеземледельческой и северной—рыболовно-скотоводческой. Из синтеза этих элементов формируется впоследствии хорезмийский народ и на базе скрещения северной и южной культур (первым этапом которого является уже культура амирабадская, одними элементами восходящая к тазабагъябской, другими—к су-ярганской традиции) создается цивилизация античного Хорезма (см. там же ниже, дополнение к стр. 65 и 69).

К стр. 40—42—Открытие памятников су-ярганской культуры, особенно раскопки стоянки Джанбас-кала № 6 (см. выше, доп. к стр. 32 (2), равным образом как дальнейшее исследование топографии и стратиграфии памятников кельтеминарской и тазабагъябской культур позволяет внести существенное дополнение в наши выводы, касающиеся истории окружавшего древних хорезмийцев ландшафта.

Во-первых, как выяснилось из дополнительного изучения перекрывающих стоянку Джанбас-кала № 4 песчано-глинистых отложений, лежащих между культурным слоем и такыром, стоянка была затоплена вскоре после того, как была заброшена, т. е. около рубежа IV и III тысячелетий.

Во-вторых, вновь открытые стоянки тазабагъябской культуры частично расположены на такырах того же типа, что и перекрывающий кельтеминарскую стоянку.

И, наконец, в третьих, на таком же такыре расположена су-ярганская стоянка Джанбас-кала № 6, затем засыпанная песком и перекрытая новым слоем такыра.

Все это позволяет прийти к заключению о двух периодах затопления на протяжении IV—I тысячелетий до н. э., первый из которых, судя по мощности отложенных такыров, значительно более длительный, падает на III тысячелетие; второй, сравнительно кратковременный, на рубеж II и I тысячелетий до н. э.

Сопоставление этих дат с абсолютной хронологией климатической истории Европы позволяет связать первое затопление с рубежом атлантического и суббореального периодов (ок. 2500 до н. э.); второй—с заключительной фазой последнего.

Если для Европы, степень влажности климата которой зависит от влияния атлантического бассейна, атлантический и субатлантический периоды были периодами повышения влажности, то естественно ожидать обратной картины для Средней Азии, количество осадков которой определяется прежде всего режимом Ледовитого океана. Резкое повышение влияния Арктики на климат Евразии в начале суббореального периода не могло не вызвать: 1) изменения направления ветров—если в кельтеминарскую эпоху, соответствующую субатлантическому периоду, преобладали сухие южные ветры, то теперь начинают преобладать влажные, северные; 2) сильное повышение влажности климата, откуда затопление района верхней дельты Аму-Дарьи.

Дальнейшие колебания уровня вод в изучаемом районе могут быть объяснены уже историей русла реки, видимо, незадолго до максимума суббореального периода прорвавшейся через западный отрезок Султан-Уиз-дага, проложив современной главное русло, неизбежным следствием чего было временное осушение Су-Ярганских такыров, вновь затопленных, на этот раз на короткое время, в период максимума суббореального периода, соответствующего последней Аральской трансгрессии.

Весьма вероятно, что именно период, падающий на вторую половину II тысячелетия до н. э., период освобождения верхней дельты Аму-Дарьи от озерных вод, создало благоприятные условия для движения на се-

вер, по всей вероятности, по системе Мургаба, южных земледельческих племен, занявших освободившееся от вод пространство и пришедших в соприкосновение с древними насельниками Хорезма, носителями кельтеминарских традиций—тазабагъябцами, державшими на окраинах и островах древнего озерного водоема и также начавших заселение освободившейся территории. Это встречное движение предгорных, южных и равнинных (приозерных), северных племен, видимо, имевшее место не только в Хорезме, но и на всей территории Средней Азии, нашло свое отражение в двух легендарных традициях: 1) иранской традиции о приходе мифического первочеловека Иимы с севера, о переходе его с древнейшими людьми через Море Вурукаша (озера древней дельты Аму-Дарьи) и о Хорезме, как о месте первого зажженного Иимой священного огня; 2) хорезмийской традиции о приходе основателя Хорезмийского государства Сиявуша с юга, причем дата прихода Сиявуша и дата первоначального заселения Хорезма в передаваемой Бируни традиции, падают на XIII в. до н. э.—весьма вероятно, совпадая с действительной датой переселения в Хорезм носителей су-ярганской культуры.

К стр. 46—Авиаразведки 1946 года (см. выше, доп. к стр. 32) позволили окончательно уточнить вопрос о структуре древней ирригационной сети в правобережье Верхнего Хорезма.

В частности, окончательно решен вопрос об оставшемся неясным верхнем отрезке Гавхорэ (южнее Джильдык-кала), крайне трудном для наземного исследования в связи с сильным разрушением такыров сбросовыми водами современной ирригационной сети.

Гавхорэ хорошо прослеживается по линии: низовья современного канала Амрабад, Думан-кала, Джильдык-кала, Кават-кала. Таким образом, окончательно подтвердилось наше положение о том, что древняя ирригационная сеть повторяет в расширенном виде современную.

Такыры к северу от Базар-кала оказались совершенно лишенными каких бы то ни было следов ирригации. Хорошо прослежен канал, орошавший Джанбас-кала и также заканчивавшийся в ее окрестностях. Он отводился от Базыр-калинского канала недалеко от Анга-кала. На всем протяжении прослежены канал, шедший от Гульдурсуна на Беркут-кала-Кырк-Кыз-Кургаши-кала и его крупное левое ответвление, шедшее от Гульдурсуна на Наринджан и Якке-Парсан.

К стр. 60—Более подробно итоги обработки Г. В. Никольским ихтиологических материалов стоянки Джанбас-кала № 4 см. в статье: Г. В. Никольский и Д. В. Радаков. К истории ихтиологической фауны Средней Азии. Зоологический журнал, 1946, № 1, стр. 61—64.

К стр. 62—Раскопки 1945 г., завершившие исследование общинного дома стоянки Джанбас-кала № 4, внесли существенный корректив в нашу характеристику его планировки. Как выяснилось, это жилище имело не овальную, а яйцевидную форму с острым концом, повернутым на ЮЗ. Очаг находился не посредине продольной оси, а ближе к тупому ССВ концу, где (как мы и предполагали) находился вход с небольшим камышевым навесом над ним. Это еще более подкрепляет наш тезис о противоположном современному направлению ветров в IV—начале III тыс. до н. э., так как, во-первых, как можно судить по этнографическим данным, дверь сооружений подобного типа всегда обращена в противоположную господствующим ветрам сторону, а во-вторых, асимметричность конструкции может быть объяснена только стремлением строителей подставить ветру длинный, относительно пологий скат и узкий «фасад», чтобы предохранить высокое и легкое сооружение от разрушения.

Изучение расположения хозяйственных очагов в доме, взятом в целом, позволило прийти к выводу, что хозяйственные очаги были сконцентрированы в юк-