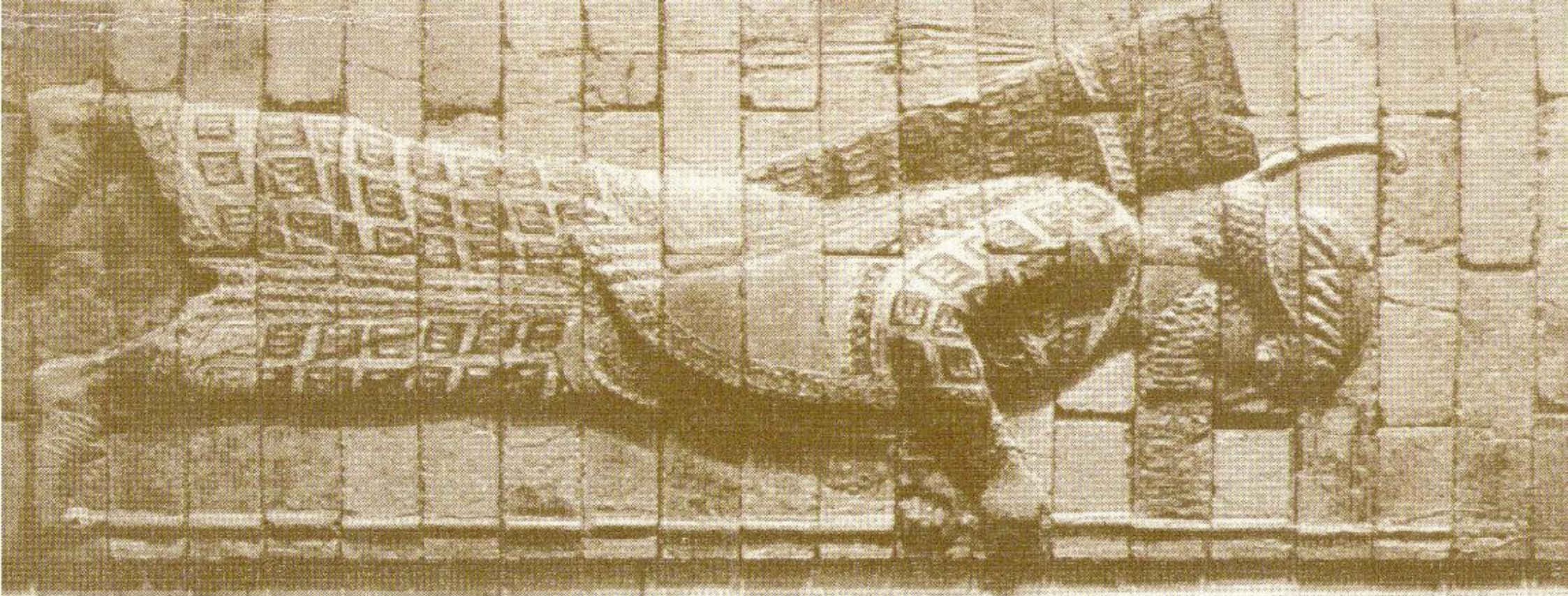


Древность:

историческое
знание
и специфика
источника



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Antiquity:

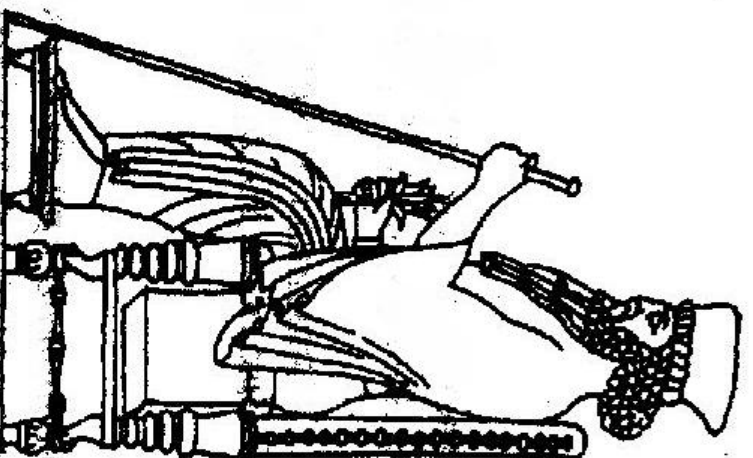
**Historical Knowledge
and Specific Nature of Sources**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Древность:

Историческое знание и специфика источника

Материалы конференции, посвященной памяти
Эдвина Арвидовича Грантовского
3 — 5 октября 2000 г.



Котелет
Москва 2000

**БК 63.5
Д 73**

**Ответственные редакторы:
Е. В. Антонова, О. И. Павлова.**

**Оригинал-макет:
С. В. Александрова, Ю. Л. Долгущин.**

**Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского государственного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 00-01-14034Г**

ISBN 5-93348-024-X

Содержание

Предисловие	10
Н. В. Александрова (Москва)	
<i>Центральная Азия в «Записках» Сюань Цзана: текст и реальность.</i>	11
Ю. М. Алиханова (Москва)	
<i>Тема полетов у Калидасы</i>	13
С. В. Алкин (Новосибирск)	
<i>К вопросу о выделении древностей Дунно-сарматского времени в Северном Прикавказье (Восточный Туркестан)</i>	15
Е. В. Антонова (Москва)	
<i>«Цивилизация Окса» — проблема преемственности культурного развития и миграций</i>	20
С. В. Архипова (Москва)	
<i>Титулатура египетских номархов конца Древнего царства (VI — VIII династии): ранг и должность</i> . . .	25
А. С. Балахванцев (Москва)	
<i>Вторжение аланов в Мидию и Армению в 72-73 гг. н.э.: новая интерпретация</i>	28
С. Я. Берзина (Москва)	
<i>Печать с месопотамскими сюжетами из Согдианы</i> .	31

О. А. Васильева (Москва)

*Интерпретация образа Тифона в трактате
Паутарха «Об Исиде и Осирисе»* 35

В. В. Вергоградова. (Москва)

*Неизвестное письмо в древней Бактрии
(к открытию новых надписей)* 39

А. К. Виноградов (Москва)

*Антропонимика как источник для изучения
истории и культуры Куша* 42

Е. Г. Выршиков (Москва)

*Палеонсихологические аспекты изучения
древнейших систем счета* 47

М. А. Дандомаев (Санкт-Петербург)

*Распад государственного хозяйства и процессы
приватизации в древней Месопотамии* 49

М. М. Дандомаева (Санкт-Петербург)

*Литературные сюжеты в рассказах античных
авторов о Переднем Востоке* 51

А. Е. Демидчук (Новосибирск)

*Древнеегипетская космология в стк. 132
«Почтения царю Мерикара»* 53

А. С. Десницкий (Москва)

Переводчик на перепутьях 56

Н. А. Железнова (Москва)	
«Правачана-сара» Кундакунды как первый комментарий по философии в джагбарской традиции джайнизма	59
Вяч. Вс. Иванов (Лос-Анжелос)	
Индо-иранск. корень <i>vaṅ-</i> и <i>-e</i> . *wert- «вернуть» во временном и пространственном значении	63
В. Б. Ковалевская (Москва)	
Этно-дифференцирующие признаки в погребальном обряде северокавказского населения I тысячелетия н.э.	65
Г. Ю. Колганова (Москва)	
К вопросу о возникновении историкописания на древнем Ближнем Востоке	69
Е. Е. Кузьмина (Москва)	
Новые данные о распространении колесниц в Евразии и расселении индоиранцев	72
И. В. Курикалов (Москва)	
«Книга Перемен»: Проблема понимания и интерпретации	76
И. А. Лапыгин (Москва)	
Обозначение <i>Sti</i> ("лучники") в "Стела саграна" (Урк. П. 13.4): к восприятию мировой державы Аргадов на Востоке	79

В. Е. Даричев (Новосибирск)

Сцены героического эпоса в наскальном искусстве Сибири скифской эпохи 82

Б. А. Литвинский (Москва)

Бактрийцы на охоте 87

К. Д. Никольская (Москва)

Царь и его окружение 89

Н. М. Никулина (Москва)

Об Эгейской цивилизации 92

Е. Д. Огнева (Киев)

Индийские нашествия в Тибете XVIII века 98

О. И. Павлова (Москва)

Символика пирамидных комплексов в Египте V—VI династий 100

М. Н. Погребова (Москва)

Южный Кавказ в конце II тыс. до н. э. (к проблеме взаимоотношения археологических данных и легенд) 103

Д. С. Раевский (Москва)

Скифские анаграммы 108

Е. А. Романова (Киев)

Жрецы катедри İtım-k3 в Древнем царстве 112

А. М. Самозванцев (Москва)	
«Артахашастра Картильви»	
и проблема индийского государства	115
Е. Б. Смагина (Москва)	
Агадические легенды Талмуда и происхождение	
гностическо-манichaейских космогонических мифов	121
С. С. Соловьева (Москва)	
Терра: фрагменты жизни, истории	
и судьбы арабийского города	124
О. В. Томашевич (Москва)	
Жрицы Хатхор и Нейт в эпоху Древнего царства	127
С. А. Филиппов (Москва)	
Понятие «раса» в структуре сценической	
репрезентации (по тексту «Набывашастры»)	132
М. С. Фомин (Москва)	
Концепция "праведного правителя":	
генезис и морфология	135
Л. А. Чвырь (Москва)	
Этнонимы мнимые и реальные	140
Н. Д. Членова (Москва)	
Являлись ли Прибайкалье, Ангара и Лена	
прародинной скифов Причерноморья	
и Северного Кавказа?	144

Предисловие

Настоящий сборник материалов конференции, связанный с именем Эдвина Арвидовича Грантовского (1932 — 1995 гг.), является органичным продолжением аналогичного сборника, вышедшего в 1996 г. и также посвященного памяти этого замечательного ученого-ираниста.

Э. А. Грантовский уделял особое внимание изучению письменных и археологических источников по истории и культуре древних ираноязычных народов. Его труды по этногенезу иранцев, их социальному строю, политике и идеологии основаны на скрупулезном анализе самых разнообразных памятников, а арсенал исследований охватывает области Передней и Средней Азии, Балкан и Северного Причерноморья — «от Скифии до Индии». Такой комплексный и широкомасштабный подход к изучению источников явился чрезвычайно плодотворным и, как показали конференции 1996 и 2000 гг., проведенные в Институте востоковедения РАН в память Э. А. Грантовского, оказался важным объединяющим принципом, который привлекает ученых самого разного профиля: историков и археологов, культурологов и филологов, специалистов в области политической культуры и социальных отношений, этнографов, философов, искусствоведов и религиоведов. Это единение позволило глубже познакомиться с новыми открытиями, выработать оригинальные концепции и методы работы в самых разных сферах науки о древности, дало возможность лучше почувствовать своеобразие источников, откуда мы черпаем новое историческое знание о народах, давно ушедших или продолжающих питать культуру современного Востока.

*Отдел Истории и культуры Древнего Востока
Института востоковедения РАН*

Центральная Азия в «Записках» Сюань Цзана: текст и реальность.

1. «Записки о Западных Странах» Сюань Цзана (УТ в.) охватывают значительные территории Азии, включая Центральноазиатский, Среднеазиатский регионы, а также Индостан. В то же время текст получил свое название в соответствии с первоначальным направлением пути паломника – из Танского государства на запад, в страны «Западного Края», согласно традиционному наименованию китайских географических текстов. Собственно «Западный Край» – отрезок пути Сюань Цзана до пределов «Индии» – получил подробное описание в тексте «Записок», что объясняется как данью традиции «книгастижных историй», так и важной ролью этих территорий в истории продвижения буддизма в Китай.

2. Данная часть текста Сюань Цзана имеет свои особенности. В отличие от описаний «стран Индии», в центре внимания которых находятся важнейшие святыни буддизма, текст характеризуется большим «географизмом». В то же время, прослеживая описание стран этого региона, можно выявить процесс выработки основных принципов построения текста, которые в дальнейшем приобретают все большую определенность.

3. Информационная ценность сообщаемых автором фактов в значительной степени коррелированы контекстом, который имеет разные характеристики. Текст описания «страны» состоит из принципиально отличных частей: формальной части, проявляющей наибольший схематизм и скованность выработанной ранее традицией, передачи легенд и преданий, а также непосредственного описания отдельных участков пути.

4. Формальная часть описаний построена на шаблонах, которые оказывают влияние на сообщаемую информацию, в том числе статистическую. Сообщаемые цифры могут с большей определенностью передавать лишь масштабы описываемого явления (единицы, десятки, сотни) и в то же время имеют символическое значение и зачастую подпадают под определенный стандарт.
5. Передача преданий и легенд в данной начальной части текста, напротив, отличается меньшей зависимостью от литературных источников и не составляет единого свода, характерного для «индийской» части текста Сюань Цзана. Здесь происходит становление стилей и построения повествований этого «жанра», имеющего свои границы внутри «Записок». Также надо отметить отсутствие переказов монашеской традиции, которая затем проявляется в описаниях индийских монастырей, больший акцент сделан на рассказе о монастырских обычаях и сохраняемых в них реликвиях.
6. Непосредственные описания переходов являются характерной чертой именно центрально-азиатской части текста и, при своей ограниченности, в наибольшей степени передают восприятие автора через призму его представлений и верований.

Ю. М. Алиханова

Институт стран Азии и Африки при МГУ (Москва)

Тема полетов у Калидасы

1. Эпизоды полетов в произведениях Калидасы. Истоки темы в долитературной традиции (эпической, буддийской). Полет Будды и Нанды в поэме Апвагхоши «Прекрасный Нанда».
2. Полету Калидасы как перемещение по вертикали из одной зоны вселенной в другую: из сварги (мира богов) на землю, с земли в сваргу, из царства ракшасов (нижнего мира) на землю. Организация пространства между сваргой и землей: ярусы — «пути» («путь звезд», «путь луны», «путь ветров»). Особое положение великих гор (Химавана, Хемакуты, Кайласы), вершины которых рассматриваются как место, где земли встречается с небом: царственные герои обретают возлюбленных-апар, флора сварги соседствует с флорой земной, а сказочные (божественные) предметы — с бытовыми.
3. Размежевание и сопряжение вселенских зон в полете. Линии, по которым выстраиваются различия между земным и божественным мирами в «Облаке-вестнике»: наполненность земного мира влагой и запахами; отсутствие запахов в божественном мире и его «драгоценная» природа: золотые лотосы, золотые банановые пальмы, дворцы и хижины из драгоценных камней и т.д. Связующая мираы тема дома и семейного тепла: траковка полета как возвращения домой (включая мысленное возвращение в «Облаке-вестнике»); домашние и семейные мотивы в «Шакунтале» и в «Рождении Кумары». Роль царя как посредника между мирами, выполняющего одни и те же функции в разных зонах вселенной и тем самым соединяющего их в единое целое.
4. Изобразительные аспекты разработки эпизодов полета у Калидасы. Эффект высоты и большого пространства, создаваемый

использованием особых приемов: взгляд снизу – на тучу или спускающихся на землю персонажей; взгляд небожителей на плывущую над землей тучу; взгляд на землю летящих к ней царей; взаимодействия с «небесными» предметами (тучами, птицами) во время полета; изменение масштабов земных предметов при быстром спуске и т.д.

К вопросу о выделении древностей Гунно-сарматского времени в Северном Приитыньшанье (Восточный Туркестан)

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Кочевые цивилизации Восточного Туркестана в древности и раннем средневековье», осуществляемом при финансовой поддержке РГНФ, проект №99-01-00319.

Для понимания существа этнокультурного развития в Гунно-сарматское и предтюркское время на территории Центральной Азии (включая Южную Сибирь) принципиальное значение имеют археологические материалы из районов Восточного Туркестана, непосредственно граничащих с территориями среднеазийских республик и российского Алтая. По современному административному делению КНР это территория Или-Казахского автономного округа СУАР. Несмотря на экстенсивный характер археологических работ китайских археологов в Синьцзяне на протяжении двух последних десятилетий, обширные белые пятна в археологии этого региона остаются. До недавнего времени мы были вынуждены использовать материалы исследований китайских коллег на территории Илийского округа тридцатилетней давности [см.: Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье, 1995, с. 297-302]. Практически отсутствовали данные об археологических памятниках Гунно-сарматского времени, нет надежных комплексов раннеисторического времени. В тоже время объём источников по этим эпохам на сопредельных территориях неизменно увеличивается. Поэтому лобая новая информация по археологии китайской части Приитыньшанья привлекает наше внимание.

В конце прошлого года была опубликована коллекция погребального инвентаря из древнего кургана на южном участке китайско-казахской границы у заставы Бома [Ань Инсинь, 1999]. Могильник Бома (уезд Чжаосу) расположен в предгорьях северных отрогов Тяньшаня. Географические координаты памятника: 80°15' в.д. и 42°41' с.ш. Представлял собой курганную группу из трёх крупных курганы в плане земляных насыпей. Они располагались поперечкой по линии ЮВ – СЗ. Расстояние между курганами около 30 м, высота насыпей 0,7 – 1,5 м, диаметр 20 – 30 м. Известно, что все находки были извлечены с глубины около 3,5 м от временной поверхности. Сообщается также, что кроме предметов погребального инвентаря были обнаружены человеческие кости и остатки сопроводительного захоронения коня.

К сожалению, этот комплекс был разрушен в ходе вскрышных работ. Значительная часть важнейшей для анализа погребального обряда информации отсутствует. В подобных случаях требуется тщательное рассмотрение всех категорий вещей и сохранившихся компонентов обряда, составлявших утраченный погребальный комплекс. До открытия и изучения в будущем подобных памятников это позволит предварительно прояснить вопросы этнической и культурной принадлежности.

Большую часть находок удалось спасти. Центром коллекции, насчитывающей 35 предметов, являются золотые изделия попохромного стиля. Среди них инкрустированная рубином маска погребенного мужчины, сосуд с крышкой с растительным орнаментом и рубиновыми вставками, инкрустированный рубином и агатами кубок с ручкой в виде тигра, фрагменты обкладки ножен с рубиновыми вставками и золотой зернью, перстень с рубиновым карбоном и золотой зернью, изделие из двух соединенных прямоугольных пластин, пластинчатые бляшки и трёхлепестковые подвески, одна из которых тоже инкрустирована рубиновыми вставками. Кроме того, в коллекции имеется серебряный кубок с шишкой полой полосой позолоты на шейке. Другая группа находок представлена предметами вооружения из железа – фрагмент колчатого

доспеха и трёхлопастные, наконецники стрел с насадом (крушной и ромбовидный). При обследовании остатков кургана были собраны фрагменты ткани (с золотым шитьём, хлопчатобумажная, тонкий шёлк, атласного плетения, тканый шёлк, тонкий шёлк тигра дафты) и фрагменты обуви из бычьей или лошадиной кожи. Имеются также фрагменты двух тонкостенных сосудов, из агата и стекла.

Ань Инсинь для определения хронологической принадлежности памятника привлек в качестве аналогий ряд материалов с территорий западнее Бома, от Киргизии до юга России и Крыма. Их даты укладываются в промежуток от рубежа эр до 4-5 вв. н.э. Сербраный сосуд по аналогии с изделием из Причерноморья он датирует 7 в. Ткани сравнивает с находками из могильника Астана.

Отмечая, что по сведениям письменных источников в ханьское время в Илийском округе проживали усунь, а в эпохи Тан и Сун — западные тюрки, китайский автор относит момент сооружения кургана в Бома ко времени не позднее 6 — 7 вв. н.э. и делает вывод о важном значении бомской коллекции в решении проблемы локализации родовых земель западнотюркских кыпчак. Учитывая отсутствие собственно раннетюркских материалов из данного района Восточного Туркестана, предположение китайского коллеги вытекает заманчиво. Однако огульное рассмотрение предметов коллекции из кургана в Бома и сопоставление этих данных с сохранившимися элементами погребального обряда, позволяющего предположить иную интерпретацию, чуждо и будет посвящён доклад.

Входящие в состав коллекции предметы обладают разной степенью деформирующим потенциалом. Железные черешковые наконечники стрел с трёхлопастным ромбовидным боевым оттовлем и уступом при переходе к черешку начинают готовить в сарматское время и наиболее распространены в III — IV вв. [Засецкая, 1982]. Как и крупные (в варианте, который представлен в Бома) они массово использовались в туино-сарматское время на территории Центральной Азии, включая Алтай, Туву, Монголию и Забайкалье [Дьяконова, 1970; Коновалов, 1976; Соёнов, 1995 и др.]. Колчужное вооружение населения Центральной Азии приобретает примерно

со середины I тыс. н.э., замечая его из районов западнее Гунь-Шаня [Горелик, 1993; Слюсаренко, Черемисин, 1995]. Что касается шелковых тканей, то, сравнивая их с находками из могильника Астана, китайский исследователь относит этот памятник к эпохе Северных династий, что в целом способствует омоложению коллекции из Бома. Однако период функционирования некрополя в Астане определен промежуток времени со второй половины III в. и до конца IX в. Основной материал Астаны по истории ткачества относится к IV – VI вв. [Дубо-Лесниченко, 1984; 1994]. Подается, что некоторые из образцов шелка в Бома находят аналоги на памятниках финального периода эпохи Восточной Хань в Сяньцзяне [см.: Чжоу Цзиньпин, Ли Вэньпин и др., 1999].

Наиболее интересную часть коллекции представляют изделия из драгоценных металлов, выполненные в полихромном стиле. Вопросы появления полихромного стиля в этом регионе только начинаются разрабатываться. Для районов Алтая и Пригышанья очевидным является западное направление его происхождения. Время возникновения полихромного стиля не может быть определено ранее III в.э., а появление на интересующей нас территории [Сен-Тральной Азии датируется IV – V вв. [Уманский, 1978; Казаков, 1996]. Это совпадает по времени с окончательным складыванием основных характеристик этого направления в производстве ювелирных изделий [Засецкая, 1982]. Несмотря на сложное представление жемчуг с использованием золотой зерни. В Восточной Европе эта технология была известна с середины I тыс. до н.э., в ханьское время её широко использовал китайцы [Дю-Юньгао, 1999 и др.]. В сочетании с вставками из драгоценных камней золотая зернь встречается в IV – V вв. на Алтае [Уманский, 1978].

Важнейшей в деле интерпретации памятника могла быть утраченная информация по конструктивным особенностям портебального сооружения. Но даже сохранившиеся данные свидетельствуют о более раннем — нежести это представляется китайскому коллеге — времени сооружения кургана. Все изъятые на выставочный момент портебальные сооружения, которые относятся к

предтюркскому или раннетюркскому времени, не имеют таких крупных размеров насыпи, как это отмечено в Бома. С другой стороны, среди ближайших аналогов можно обратить внимание на позднесаргатские памятники [II – IV вв. н.э.] в Прииртышье, где изучены курганы с сопоставимыми по размерам насыпями [Матюшенко, Татаурова, 1997], которые определённо могут считаться архайчным признаком. Сопроводительное захоронение коней не является исключительно признаком тюркской погребальной обрядности. Этот обряд сформировался в обширном ареале, включающем Алтайский регион вплоть до Поволжья там тюрк. В равной степени это относится и к обычаям использования металлических масок для сохранения облика умершего [Абетеков, 1975; Лубо-Лесниченко, 1984; Валещка, 1999, и др.]. Из Илийского округа происхождения ещё одна очевидно погребальная маска, которая изготовлена из мелкозернистого песчаника [Нжан Юйчжун, 1985].

Полагаем её килдильскую атрибуцию ошибочной.

Таким образом, считаем возможным датировать коллекцию из курганного могильника в Бома временем не позднее середины I тысячелетия. В связи с этим возникает вопрос об усуньской принадлежности курганов в Бома. Находясь в Илийском округе существенно доминируют серьёзные пробелы археологиче-скульптурно-сарматского времени, впервые позволяют на конкретном материале судить как частные, так и общие проблемы переходного времени к тюркской эпохе на территории китайского Триньшаньских и Алтай и сопредельных регионов.

«Цивилизация Окса» — проблема преемственности культурного развития и миграций

1. Возникновение на территории античных Бактрии и Маргианы в эпоху поздней бронзы своеобразного археологического комплекса (Бактрийско-Маргианского, БМАК), или цивилизации Окса, в течение нескольких десятилетий вызывает бурные дискуссии. Ряд явлений позволяют считать его генетическую связь с анауской культурой Южного Туркменистана. В то же время множество новых черт в материальной культуре как будто допускают возможность появления в регионе пришельцев — их носителей. Острога проблемы усугубляется тем, что время бытования культуры — кон. III — кон. II тыс. до н.э. — предпоставляет нам период миграций носителей индо-арийских языков. Правомочен вопрос: можно ли на основании имеющихся археологических данных прийти к убедительным заключениям относительно возможности миграций и идентифицировать языковую принадлежность пришельцев?

2. Внимание исследователей БМАК привлекают в первую очередь яркие явления культуры — архитектурные сооружения, изделия из металлов — предметы вооружения, украшения, печати, камня — соуды, печати, амулеты, скульптуры. Изучение их, как и датировка культуры в целом, затруднено из-за недокументированности большинства массива находок, тем не менее усилия многих исследователей позволили определить круг регионов, в которых можно искать если не предшественников ряда вещей, то по крайней мере их аналогии. Вот некоторые из них: М.Потье выявила аналогии «алебардам» в Библе, Рас-Шамре, Телло, Сузах, на верхнем Булав — в Иране, топорам — в Шахдаде и Луристане, кинжалам — в Сузах, Уре, Мохенджо-Даро, мечам — в Мохенджо-Даро, копьям — в

Мохенджо-Даро; каменным флаконам — в Сузах, Северо-восточном Иране и Белуджистане, Шахдаде, Месопотамии; булавкам — в памятниках Ирана, в Уре и Мохенджо-Даро. П. Амье писал о принадлежности многих вещей БМАК культуре иранских областей за пределами Элама, Афганистана, юга Средней Азии. Им отмечено влияние Элама (каменная скульптура периода Симаша и первых суцкальмахов, образы глиптики), сирийского региона (глиптика), Египта (зеркала, каменные колонки). В. И. Сариниди усматривает сходство мотивов глиптики БМАК с сирийскими и азиатскими, к которым он вообще возводит эту глиптику и обнаруживает систематическое сходство между архитектурными сооружениями БМАК и Восточного Средиземноморья. Он — последовательный сторонник идеи миграции скорее всего индо-ариев, принесших в Центральную Азию новые явления культуры.

Попытки истолковывать памятники культуры БМАК, опираясь на данные о культуре индо-ариев и иранцев предпринимали В. И. Сариниди (писавший о протоэоростризмe носителей БМАК), М. Потье, К. Йетмар, А. Парпола (два последних интерпретировали архитектурные сооружения).

3. Нельзя не признать своеобразия и какой-то пестроты, неоднородности комплекса БМАК, что можно связывать с широтой его распространения, длительным периодом бытования и обширными связями с близкими и отдаленными областями. Примечательно и разнообразие погребального обряда в пределах всей культуры и отдельных памятников, что отмечено В. И. Сариниди. Вместе с тем ряд вещей, бытовавших в этой культуре, существовали в регионе анауской или могут возводиться к ним — это каменные колонки и стержни («посохи»); несмотря на выразительность антропо- и зооморфных мотивов в глиптике приходится констатировать, что большая часть печатей — геометрические; в них в усложненной и измененной форме прослеживаются характерные для орнаментики анауской культуры кресто- и розеткообразные мотивы. В планировке некоторых сложных сооружений также

реализуются столь характерные для анауской культуры мотивы квадрата и креста (наблюдения автора и К. Ламберг-Карловски). В анауской культуре известны изображения змей и быков, столь распространенные на вещах БМАК, в мелкой пластике — не только женские, но и мужские персонажи, последние в известной мере сходны с изображенными на каменных амулетах Маргианы.

4. В то же время о «низовых» культурных процессах на территории БМАК можно судить не по вещам особого облика, а по массовому материалу, по керамическому комплексу. Д. Т. Пьянкова настаивает на том, что керамика Маргианы в менее изученной в этом отношении Южной Бактрии восходит к анауской культуре периода развитой бронзы (Намазга V), хотя не отрицает возможности внешних влияний: Время максимального развития керамического комплекса (II период, XVIII-XIV вв. до н.э.), по всей вероятности, период расцвета БМАК. Свидетельства контактов со степными культурами падают на III период (XIV-X вв. до н.э.).

5. Таким образом, судя по развитию керамического комплекса, в культуре БМАК доминирует местная, хотя территориально распрившаяся традиция. Но какими же образом можно истолковывать появление новых явлений? Их можно было бы рассматривать как результат внутреннего развития, если бы не резкость перемен, произошедших в конце III тыс. до н.э. — переселений на новые территории и формирование качественно нового комплекса материальной культуры, свидетельствующего о возрастании в обществах роли военной функции, появлении относительно крупных центров со сложными архитектурными сооружениями, существовании элиты, изменений в религиозно-идеологической сфере, сложении образов божеств, в том числе крылатых. Многочисленные аналогии, о которых говорилось вначале, можно отнести за счет развитого обмена (П. Амье отмечал сходство вещей по восточноиранскому торговому пути от пустыни Лут до Горгана, типичные для БМАК вещи обнаружены в Белуджистане), но это признание неизбежно влечет

за собой допущение существования общественных структур, его обеспечивавших.

6. При исследовании бесписьменных обществ типа БМАК повторно помешать их в исторический контекст. II тыс. до н.э. — время чрезвычайно динамичное на Ближнем и Среднем Востоке. Моделировать историю БМАК по аналогии с тем, что известно по письменным и другим свидетельствам Элама, Вавилонии и Ассирии, царства хеттов вряд ли разумно. В то же время важны несколько моментов. Это эпоха резких переломов в существовании старых, возникновения новых государств, по отношению к которым территория БМАК занимала периферийное положение. Тем не менее она обладала важными преимуществами: здесь находились месторождения важных видов сырья (олова, свинца, золота, лазурита), в которых была заинтересована элита новых и старых государств. Пример старосасирийских колоний в Малой Азии и сложение государств типа Митанни показывают, что в пределах одного государства или государствами разных языков и разных культур. Известно, что во многих случаях руководящее положение в обществе приобретали пришельцы, воины или те, кто обладал опытом власти («варяги»), впрочем, быстро поглощавшиеся аборигенным населением, но оставлявшие след. Этот след трудно уловить в материальной культуре, в частности след. Этот след трудно уловить в материальной культуре, в частности след. Это дело — письменные тексты — только они позволили определить наличие арийского компонента в Митанни. Никакие археологические данные на это не указывают.

7. Из этого следует, что БМАК, рассматриваемая в контексте синхронных ей культур и государств, была скорее всего многоэтничной на уровне элиты, поддерживавшей связи с отдаленными регионами прямо или через посредников. Никаких археологических данных относительно этнической принадлежности ее носителей не существуют. Индоевропейские интерпретации малоубедительны

поэтому, что словесные тексты, девические или авестийские, не позволяют восстановить облик реалий, которые в них упоминаются (сооружения, валюра, которые привлекали внимание исследователей).

Таким образом, представляется, что на современном этапе, до обнаружения (почему бы нет?) глиняных табличек в памятниках БМАК этническая принадлежность аборигенного (здесь, возможно) предположения на основании расселения носителей древних языков, в том числе протодравидского) и возможно пришлого населения не может быть установлена. Это обстоятельство не исключает, а напротив, предполагает важность самого пристального исследования имеющихся археологических данных, всестороннего перекрестного анализа памятников, позволяющего восстановить облик культуры не только в археологическом, но и в общем смысле этого понятия.

С. В. Архипова
Институт востоковедения РАН (Москва)

Титулатура египетских номархов конца Древнего царства (VI – VIII династии): РАНГ И ДОЛЖНОСТЬ

Титулатура египетских номархов в эпоху VI – VIII династий претерпела ряд существенных изменений по сравнению с предшествующим периодом. В это время получили распространение новый титул номархов «великий владыка нома» (*hmw hr ʿ3 n ʿwrt*), который вытеснил титулы *hqs hmw ʿ3*, *ssm ʿ3*, *hmw-r mhw* и *hmw-r mhw*, которые прежде определяли статус правителя нома (причем титул *hmw-r mhw* при V династии постепенно терял первоначальное значение «начальник поручений» и начал употребляться в более широком смысле, — «начальник должностей»; этот титул был совершенно вытеснен титулом «великий владыка нома», недолго сохранился лишь в XVI и XX номах Верхнего Египта). В титулатуре номархов этого периода ярко отразились характерные черты диктаторской эпохи: замена должности рангом, расширение должностных обязанностей, тенденция к проявлению независимости, лишь усиливаясь вследствие введения новых должностей с широкими полномочиями.

Понятие «должность» в египетском языке в основном передавалось термином *hw*. Это слово обозначало как собственно должность, так и «звание», «сан», то есть осязаемую исходящую от царя божественной силой административную деятельность и систему социальной расстановки в обществе тех или иных чиновников. Каждая должность находилась в ведении определенного ведомства, предполагала отправление конкретных обязанностей и подотчетность перед высшей структурой. Должность, разумеется, приносила доход, что приводило к стремлению удерживать ее в семье путем передачи по наследству. Сначала эта тенденция искала

обоснование в разработке идеи «опоры старости», а затем возникли притязания на владение должностями, что позволяло, в частности, сделать их предметом торговли. Внутри каждого ведомства должности располагались по определенной шкале ценности и «отправлять должность» (*irj*) совершенно логично означало «получать повышение», а следовательно — увеличивать получаемый от службы доход.

Так как должность воспринималась как получение части божественной власти, которой царь был наделен свыше, то высшие государственные должности, определявшие наибольшую близость к особе царя, постепенно начали восприниматься как ранговые (*st*, *st-rd*), обеспечивавшие право командной власти над носителями низших рангов в пределах какого-либо ведомства или даже в пределах всего государства. При этом ранговые титулы, наделая властью, не предполагали ни исполнения конкретных обязанностей ни, соответственно, подотчетности в служебной деятельности. Таким образом, несколько человек одновременно могли иметь, например, титул «начальника Верхнего Египта», причем кто-то из них реально отправлял должность, для остальных титул был ранговым. Ранговые титулы считались важнее должностных, что следует хотя бы из того, что во время смуты контингент выстраивали по рангам в убывающем порядке (Плк. I, 102). Рангам соответствовали должности (и, разумеется, доходы были связаны не столько с конкретной должностью, сколько с теми должностями, которые человек занимал в зависимости от своего ранга); эти соответствия позволяют видеть, в частности, случаи присвоения титулов высестоящих чиновников.

В эпоху VI — VIII династий номархи имели следующие (основные) ранговые титулы, которые несзначительно варьировались в пределах разных царей:

ḥrj-rꜥ родовойтый князь;

ḥrj-zꜣb ḥꜥ визирь;

ḥꜥ местный правитель;

ḥrj-ꜥ Smꜥ начальник Юга;

<i>sdʒwʃi-bʃiʃ</i>	казначей нижнеегипетского царя;
<i>smʃ wʃʃi</i>	друг единственный;
<i>smʃ</i>	друг;
<i>hʃi-hb</i>	носитель свитков (первоначально царский секретарь);

Анализ титулатуры номархов позволяет сделать вывод, что основной титул номархов конца Древнего царства *hʃi-ʃp ʃz n spʃi* («великий владыка нома») был введен как ранговый и лишь постепенно, по мере распространения, приобрел черты должностного. Статус его (в момент введения) был выше титулов группы *smʃ*, но ниже «начальника Юга», который усиливал этот статус. Таким образом, порядок рангов получался следующий: «родовитый князь» — «визирь» — «местный правитель» — «начальник Юга» — «великий владыка нома», и т.д.

Вторжение аланов в Мидию и Армению в 72-73 гг.н.э.:

Новая интерпретация

В седьмой главе заключительной книги «Иудейской войны» Иосиф Флавий, прерывая повествование об осаде римлянами последних иудейских крепостей, помещает широкоизвестный рассказ о вторжении аланов на территорию Ирана и Закавказья. Согласно Иосифу Флавию (Вл. 7.7.4), аланы, жившие на берегах Мидийды (Азовского моря) и Танаиса (Дона), задумали совершить набег на Мидию и для этого договорились с царем гирканов, чтобы тот открыл им проход, укрепленный при помощи железных ворот еще Александром Македонским. Пройдя через них, аланы сначала разорили Мидию, а затем Армению.

Уже Т. Моммзен заметил, что в рассказе иудейского историка есть одно противоречие: живущие к северу от Кавказа аланы не могли вторгнуться в Мидию через Гирканию. Данное противоречие пытался разрешить Й. Маркварт. Он пришел к выводу о том, что в античных источниках Гирканией могла называться Иберия, поэтому в сообщении Иосифа Флавия речь идет о вторжении аланов через Дарьил. Позднее к данной точке зрения присоединились и другие исследователи (Я. А. Манандян, Г. А. Меликишвили, К. В. Тревер, И. Алпиев), трактовка аланского вторжения 72-73 гг. как переход через Кавказ стала общепринятой (Т. Раджак, N. C. Debevoise, A. D. N. Vivar).

Тем не менее, эта теория не выдерживает никакой критики. Во-первых, утверждение Й. Маркварта о том, что иногда Иберия называлась Гирканией, не соответствует действительности. В самом деле, немецкий ученый пытается опереться на свидетельство византийского автора VI в. Иоанна Лиды (De magistrat. 3.51-53), однако

приводимый им греческий текст означает буквально следующее: «[По направлению] к восходящему под знаком Льва солнцу, на узком краю Кавказа, к северу по Каспийскому [мору], так как подножье Кавказа разделяется природой, появился проход от варваров, неизвестных ни нам, ни персам, которые живут возле Гиркании. Вторглась через этот [проход, варвары] опустошители [земли], достигавшие на юго-востоке персов, а на севере римлян». Легко заметить, что в цитируемом тексте идет речь о южной, а не об Иберии, а о самой настоящей Гиркании, находившейся к югу от Каспийского моря. Следует также подчеркнуть, что для обозначения Восточной Грузии на протяжении всей античности употреблялся тождественный «Иберии».

Во-вторых, ни одного античного автора нет и намек на пребывание Александра Македонского на территории Иберийского царства, тем более о закрытии им Дарьяда при помощи железных ворот. Впервые такая «информация» появляется только у Прокония Кесарийского, византийского историка VI в. (ВР4.10.9). Напротив, упоминание великого завоевателя в связи с Каспийскими воротами, находившимися к югу от одимименного моря, вытеснит вполне обоснованным: ведь именно через Каспийские ворота прошел Александр, преследуя отступающего Дария. Легендарный же характер приписываемого царю сооружения железных ворот хорошо соответствует источнику информации Иосифа Флавия об аланском нашествии. Этот источник явно не имел отношения к литературной традиции, и скорее всего являлся официальным донесением, основанным на сообщении не слишком образованного очевидца. В-третьих, сама последовательность разгрома аланами сначала Мидии, а затем Армении свидетельствует против того, что ковчиги пришли в эти земли с Северного Кавказа. При движении аланов через Дарьяд первый удар пришелся бы на Армению, а лишь затем наступила бы очередь Мидии.

Между тем, имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют утверждать, что в ареал обитания аланов входили территории к востоку от Каспийского моря. Так, Дион Кассий (69.15.1) и

Аммиан Марцелин (23.5.16; 31.2.12) считали аланов преемниками массагетов. О пребывании в древности аланов между Каспием и Аралом свидетельствует и ал-Бируни. В науке отмечалась и связь между хорезмийским языком и языком алан-ассов (А. А. Фрейман). Все это позволяет заключить, что в сообщении Иосифа Флавия речь идет о вторжении в 72-73 гг. через Парканию на территорию Ирана и Дакавказья именно среднеазиатских аланов. Данный вызов хорошо согласуется со всем тем, что мы знаем об активной роли Паркании в охватившей Парфию междоусобице 30-60 гг. н.э. В пользу полной непричастности иберийского царя Митридата II к аланскому вторжению говорит и последующее обращение парфянского царя Вологеза I к императору Веспасиану с просьбой о помощи (Suet. Dom. 2.2; Dio Cass. 66.15.3): в противном случае Аршакид должен был требовать у римлян наказания их союзника. Что же касается упоминания Иосифом Флавием Танаиса и Меотиды, то оно объясняется тем, что источник знает лишь о ближайших к римским границам местах обитания аланов, но понятия не имел об их среднеазиатской прародине. Жаль только, что почти две тысячи лет спустя эту же ошибку повторяют современные авторы.

С. Я. Берзина
Государственная музей
искусства народов Востока (Москва)

Печать с месопотамскими сюжетами из Сопдианы

Работы в среднеазиатском фонде Государственного музея искусства народов Востока, Г. А. Пугаченкова обратила внимание на печать с древневосточными изображениями. Она опубликовала печать в совместной с Л. И. Ремпельем книге "История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины XIX в." (М., 1965, с. 31, илл. 10-11). Исследовательница отнесла печать к категории памятников среднеазиатского происхождения, выполненных в VI-VII вв. до н. э. под влиянием ахеменидского искусства. "Другую категорию произведений искусства этой эпохи составляют предметы, связанные с Ахеменидским Ираном. Влияние последнего сказывается особенно заметно на вещах Аму-Дарьинского клада.. Но приурочить эти вещи (или часть из них) специально к территории Узбекистана у нас нет оснований. С той же оговоркой следует воспринимать и те немногие произведения эпохи Ахеменидов, которые дад древний Самарканд (Афрасиаб). Среди них — печать из красного камня с изображением воина-лучника и насечкой зубцов (не понятно мастером подражательного восприятия клинописи?) уводит нас в мир древнеиранского искусства и его героизированных образов. Другая — обнаруженная нами в фондах Музея искусства народов Востока печать из светло-розового камня, инв. № 2538, III (182), которая находит точки сближения со "звериным стилем". На лицевой стороне квадратной плитки стрела пронзает козла (?), упершегося передними ногами в землю (прием изображения, распространенный в древневосточном искусстве), и здесь насечка из зубцов идет вдоль переднего и нижнего края плитки. На обороте изображен крылатый бык (или человека-бык?) с высоким головным

убором на рогах. Высоко поднятый завитком хвост, вертикально стоящее и напоминающее рыбу крыло — все это вызывает в памяти золотые пластинки Аму-Дарьинского клада, на одной из которых изображен сходным образом крылатый бык, на другой — крылатый козел”.

Больше, насколько мне известно, печать из ГМВ не издавалась и не упоминалась. Обнаружить ее в фондах Музея, к сожалению, не удалось. Я расплагалю фотовоспроизведением обеих сторон печати, приведенным Г. А. Путяченковой, и записью в Инвентарной книге (за 1939 г.), где значится следующее: инв. № 1919 III, кп 12.324, старый инв. № 2358 III. Печать глиняная квадратная. Глина розовая. Размеры 3х3 см. По ребру печати сквозное отверстие для шнура. На одной стороне изображено скачущее животное с рогами, пораженное в шею стрелой. На оборотной стороне изображены оббито и трудно различимо. Явно выражен заштрихованный треугольник. Печать происходит из большой коллекции археологических предметов, приобретенных у Б. Н. Кастальского в 1938 г. Эту печать Кастальский сам приобрел у перекупщика в Самарканде.

Таким образом, речь идет о керамической квадратной печати со сквозным отверстием и изображением на обеих сторонах. На одной воспроизведен бык с крыльями, собственно крылатый бык или крылатый человеко-бык. Хорошо сохранилась деталь, которая позволяет дать точное определение. Это то, что инвентаризатор назвал заштрихованным треугольником, а исследовательница — высоким головным убором. На самом деле на голове мифического существа находится корзина с кирпичами. Глиняная такая корзина в голове — исконно месопотамский сюжет, известный с глубокой древности на рельефах, отмечающих строительную деятельность царей. В ахеменидский период подобные изображения уже не встречаются. На территории Средней Азии глиняных с корзиной на голове до сих пор были опознаны только на рельефах ритуальных сосудов местного производства из храмового комплекса Калалы-тыр II в Хорезме. Этот центр действовал с середины IV по начало II в. до н. э. (Вайнберг, 1991, с. 33; она же, 1992, с. 54; она же, 1996, с. 76, рис. 9).

Изображение на другой стороне печати сохранилось полностью. Мчащегося козла поражает стрела. Перед грудью козла выведены столбиком шесть коротких дугообразных знаков. Возможно, права Г. А. Пугаченкова, увидевшая в них попытку передать клинопись. Однако, рисунок под ногами считать воспроизведением клинописи невозможно. Это какой-то предмет или персонаж, совершенно не понятый древним мастером. Единственная сравнимая аналогия подобной композиции, соответствующая времени и месту, — глиняная плакетка из раскопок городища Зартуца в Северной Бактрии (Культура и искусство древнего Узбекистана. Караганов выставки. Кн. 2. М., 1995, с. 23, № 385). Плакетка была обнаружена в раннесредневековых слоях и без какого-либо анализа отнесена к IV-сердине V вв. н.э. На плакетке воспроизведена месопотамская сцена, также никогда не повторявшаяся в ахеменидское и более позднее время. В центре композиции важно присутствует козел, над ним полумесяц и солнце (в виде крестообразной розетки в круте); под брюхом, между ног козла — запп. Сюжеты на печати и плакетке восходят к месопотамским прототипам. Однако, в случае с изображением на печати все обстоит не так просто.

Козел — обычный персонаж месопотамского искусства, в том числе месопотамских тем и печатей еще с Джемдет Наср. Во всем разнообразии сюжетов мне не попадались изображения козла, поряженного стрелой. На миттанийских цилиндрах впервые фиксируются сцены, где лучник стреляет в козла. Так, на сложном многоплановом цилиндре из толзаза с изображением мифологических сцен (БМ), в левой части верхнего регистра представлена композиция, ограниченная с двух сторон одинаковыми звездами-розетками. С самого края бог-лучник направляет лук со стрелой в козла, который (уже) упал, подогнув ноги. Далее богиня ведет такого же живого козла, положив руку ему на шею (Wiseman, 1958, № 51). Представлен календарный миф в композиции, которая в I тыс. до н.э. входит в репертуар искусства Передней Азии. Например, на известном бронзовом блоке из Луристана с изображением сцен охоты бог-лучник, показанный на фоне деревьев, целится в убегающего козла.

В Средней Азии, в Хорезме и в Маргиане известны геммы и буллы местного происхождения с изображением дикого копытного животного, в которого вонзается стрела (Вайнберг, 1999, с. 6-7; Гаиров, Кошелевко, 1999, с. 8-9 — материалы приводятся в тексте доклада). Во всех случаях стрела поражает оленя. Развернутые сплены с лучником и пораженным стрелой оленем показаны на ритуальных флигах из Калалы-гыр II (Вайнберг, 1996, рис. 12 и 13а). Изображение козла в таком сюжете встречается впервые именно в Средней Азии. Нет сомнения, что в этом случае, как и в изображении оленя (Вайнберг, 1992, с. 55-59), представлен календарный миф. Произошла контаминация, совместившая месопотамский и среднеазиатский образы.

Печать выполнена в Средней Азии, вероятнее всего, на Афрасиабе. Согдийский мастер воспринял месопотамские сюжеты с каких-то "заграничных" или подражающих им образов. Приведенные выше аналогии позволяют отнести изготовление печати к позднеахеменидскому или постахеменидскому времени.

Внутреннюю связь между изображениями двух сторон печати установить пока не удастся. Прототипы обоих сюжетов (и отразенных в них идей) возникли в месопотамской древности, никогда там не сомешались и соединились только в Средней Азии. Как и почему это произошло, выяснится со временем. Рассмотренная нами согдийская печать вместе с опубликованными материалами из Хорезма, Северной Бактрии и Восточной Парфии позволяет уже сейчас поставить тему о влиянии месопотамского искусства на репертуар культовых памятников Средней Азии.

О. А. Васильева
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)

Интерпретация образа Тифона в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе»

1. Одно из центральных мест в трактате Плутарха Херонейского «Об Исиде и Осирисе» (ссылки без указания источника даны на него) занимает образ Тифона. С Тифоном, или Тифсом, — чудовищным гигантом греческой мифологии — египетский бог Сет был отождествлен, по-видимому, еще в догеродотовские времена (см. Фрагмент Ферекида Смирского: *Klats. Volsokratistische I // Hermes*. 1934. LXX. S. 114 – 119). В трактате Плутарха представлены истолкования осирейского мифа, в том числе и образа Тифона, вписанные в позднеантичное мировоззрение: эвгемеристское (отвергаемое Плутархом), демонологическое, дуалистическое, пифаторейское, натурилофилософское и платоническое (по Плутарху, самое близкое собственн египетским представлениям — 48, 371A).

2. В системе интерпретаций в трактате Плутарха платоническая философия сочетается с зороастрийским дуализмом. Согласно обновленной на них трактовке, в мире существуют две противоположные друг другу силы — благая, воплощенная в образе Осириса, и злая, олицетворяемая Тифоном (45, 369D). Последняя не уничтожается окончательно: Исида только ослабляет Тифона (40, 367A), а Хор лишает его мужской силы (55, 372C). Такая развязка мифа предполагает не просто непрерывные столкновение и борьбу двух сил, но и их неизменное равновесие, обеспечивающее гармонию миропорядка. В противоположность соразмеренному порядку, Тифон — это все бурное, неупорядоченное, страстное, неразумное, причастное смерти и разрушению (49, 371B – C), сила зависти и ненависти (45, 369A; 51, 272A; 59, 375B). В египетских представлениях неупорядоченность и силы разрушения, противоположные

миропорядку (*mꜣt*), были присущи Сету (ЛД. V. Sp. 909); с эпохи Нового царства в его образе появляются, а в толемеевский период абсолютизируются черты злого божества (Kees. RW s.v. Seth, Sp. 1919). Ценны сообщения Плутарха об именах Тифона, очевидно, заимствованные из "Священной книги" Манефона: «Сет» (Σήθ — 41, 367D; 49, 371B; 62, 376A — В, cf. Manetho, ed. W. G. Waddell. Ft. 79; из античных авторов, кроме Плутарха, упоминается только Каллимахом в передаче Сенеки — ар. Sev. Aen. VI.154 — и Египфанием — Ekhros, fid. 12), «Бибон» (Βέβων — 49, 371B—С; 62, 376A—В, cf. Manetho, Ft. 78-79; восходит к имени египетского божества *B3b3wu* или *B3bu*, отождествленного с Сетом через эпитет *Nbd* в Р. Juppilac 16.22, в форме *B3b3u* упоминается также Герлаником Лесбосским — ар. Alferp. XV. 25) и «Сму» (Σμύ — 62, 376A — В; возможно, искаженное египетское обозначение союзников — *smw smwN* — Сета или имя некоего демона: Kees H. RW s.v. Seth, Sp. 1897). Этимологии этих имен у Плутарха согласуются с платонической интерпретацией мифа: имя "Сет" означает «переворот», «скачок», «то, что совершает насилие», «то, что губит» (истолкование имени как формы каузативного глагола *sy* или *sd*, явно восходящее к египетской традиции), а имя "Бибон" — "задержка" и "помеха", что аллегорически изображает некую силу, противостоящую благим явлениям. Ссылаясь на Манефона, Плутарх говорит, что магнит — это кости Хора, а железо — кости Тифона (62, 376 В, cf. Manetho. Ft. 79); в египетской традиции Сет с эпохи Текстов пирамид действительно ассоциировался с метеоритным железом, а Хор — с каким-то металлом (с гематитом или магнетитом; Griffiths J. Sw., ed. Pflavsch's *De Iside et Osiride*. Cardiff, 1970. P. 522—523). По мнению Плутарха, притяжение и отталкивание магнитом железа — это аллегория борьбы Хора и Тифона. Убийство Осириса Тифоном в контексте платонической терминологии трактуется как уничтожение и раздробление «священного слова» (*o isero dourō*; 2, 351F).

3. Представление о Тифоне как одном из великих демонов (демонологическая интерпретация; 25, 360D sqd) построено на материале греческих авторов, однако имеет аналог и в синкретических

представлении поздней античности: в магических папирусах Сетименуется "несокрушимым демоном" (в октагодухто бадшоу — Норпет Th. Rhinarch Über Isis und Osiris. Prag, 1941. Bd. II. S. 120—121).

4. В пифагорейской интерпретации Тифон является 56-тиугольником, а число 56 символизирует его демоническую силу (30, 363A).

5. Со стоической философией связана натурфилософская трактовка образа Тифона, особенно его отождествление с "огненным чадом" (40, 367 A), из-за чего его престом считают красной, бурной; 33, 364A; 39, 366C). Вражда Осириса и Тифона интерпретируется как борьба сухого и огненного элемента с влажным (45, 369A). У египтян бог Сет считался «владыкой чужеземных стран» (*h3sw*) и "Красной Земли" (*dst*), т. е. пустыни (ЛД. III. Sp. 26; V. Sp. 908). Согласно Плутарху, Тифоном называлось море, ветер и мрак (45, 369A); он вызывает землетрясения, мор и засуху, порождает гром и молнии (55, 373D). С морем Тифона-Сета связывают и позднелатинские авторы (I. Lud. De mens. IV, 45), а в некоторых египетских текстах он именуется «Заклинателем морей» (Р. Nealt XI, 13; cf. Kees. RW s. N. Seth, P. 1910), по-видимому, с образом Сета соединялось прежде всего бурное море. "Владыкой шторма" Сета называют "Тексты Пирамид" (§ 261a; 1150c). Всего детерминатив животного Сета встречается примерно в 25 обозначениях различных потресенных космического, социального и личного плана (ЛД. V. Sp. 909). Отождествление Тифона с мраком также имеет египетские корни (см. P. Juhlhas 16.22, где Бебон назван эпитетом Сета *Nbd* — «тьма, темнота»).

6. В рамках астрономической интерпретации Тифон отождествляется с солнцем как испепеляющей стихией, противоположной луне-Осирису (41, 367C; египетских параллелей эта трактовка не имеет); однако в другом случае это отождествление отвергается, т. к. солнце — это Осирис (51, 372A; 52, 372E). Тифон считается также «тенью земли», затмевающей луну (44, 368F), и виновником затмения солнца (49, 371B; 55, 373D). Как лунные затмения трактуются убийство и распячение Осириса Сетом, а также увечья,

нанесенные им глазу Хора, в египетских текстах только последний сюжет связан с убыванием (а не затмением) луны (ВД 80. 6) и, возможно, затмением солнца (id. 115; Griffiths. *Op. cit.* P. 508). Египетское соответствие свелением Плутарха о том, что душа Тифона находитя в созвездии Медведицы (21, 359D), — это его обозначение как “задней ноги (обычное название этого созвездия у египтян) Сета” (Kees. *PW s. v. Seth*, Sp. 1922; Griffiths. *Op. cit.* P. 373).

Трудно решить, сам ли Плутарх подверг египетский миф платонической обработке или же унаследовал ее от своего источника. Максимум египетских реалий, среди которых — близкие к аутентичной традиции этимологии имени и эпитеты Тифона, мы встречаем в контексте платонической и натурфилософской трактовки его образа. Многие атрибуты Тифона, несмотря на их греческую форму, близки изначально негвативному восприятию образа Сета, сложившемуся в Египте позднее и плотемеевского времени. В платонической трактовке, в отличие от образов Осириса и особенно Исиды, фигура Тифона-Сета потеряла значительно меньше своего египетского колорита. Возможно, это связано с использованием Материяла “Священной книги” Манефона Севернигтского.

Неизвестное письмо в древней Бактрии (К открытию новых надписей)

1. К настоящему времени на территории Средней Азии и Казахстана обнаружено около 30 надписей, выполненных неизвестным письмом, начало исследования которого было положено в 1924 г. публикатором Ж. Фюссманом (трилентилы из Дават-и-Навура (Афганистан). Надписи скрывают определенную пласе истории и культуры этого региона, слабо документированного в древности.
2. Изучение неизвестного письма велось по трем направлениям: 1) публикация текстов (А. Марик, Ж. Фюссман, В. Лившиц, П. Бернар, В. Вертоградова); 2) попытки чтения и/или перевода надписей (А. Аманжолов, Ж. Фюссман, Я. Харматтар); 3) попытки определить язык, стоящего за этим письмом и источник письма (Ж. Фюссман, В. Лившиц, Б. Н. Мукерджи, Э. Ртвеладзе, В. В. Иванов, В. В. Вертоградова).
3. Все исследователи неизвестного письма, кроме автора этих строк, исходили из того, что все памятники этого письма представляют одну письменность (алфавит), со временем подвергнутоя эволюции. За этим набором знаков стоит один язык. Но мнение Ж. Фюссмана — пра-ормури, А. Аманжолова — торжский, В. А. Лившица и Я. Харматта — сакский, Б. Н. Мукерджи — праkrit Э. В. Ртвеладзе — язык юзджей.
4. После того, как мне удалось выявить 15 надписей неизвестным письмом, большая часть которых происходит из буддийских монастырей древнего Термеза (включая две квази-биллентилы), а также учитывая новые находки из Кампыр-тепе и Кош-тепе (Узбекистан), опубликованные Э. В. Ртвеладзе, появилась возможность обновить программму изучения неизвестного письма, определяя ряд задач, которые кажутся приоритетными.

5. Из наблюдений над всем имеющимся материалом неизвестного письма, которое было распространено на большей территории в течение 8 веков, становится очевидным, что нет оснований рассматривать множество знаков всех надписей этого письма как один алфавит. Скорее всего это один тип доскорописного письма. Поэтому первой задачей я считаю исследование текстов с целью выделения алфавитов, то есть выявление инвариантов для каждого алфавита.
6. Желание установить социальную и культурную роль неизвестного письма в истории региона выдвигает вторую задачу исследованию текстов — выявление минимального культурного контекста надписей неизвестным письмом. Эта задача сейчас может быть очерчена в двух направлениях: 1) установление жанровой принадлежности текстов надписей; 2) выявление позиции неизвестного письма в иерархии алфавитов древней Бактрии (вопрос о языке/языках, стоящих за неизвестным письмом, здесь не рассматривается).
7. Палеографическое исследование всех известных надписей дает возможность выделить две разновидности письма. Ранняя разновидность, конфигуративно ограниченная, воплощена в надписях Кургана Иссык и Ай-Хангума (IV-II в. до н.э). Поздняя представлена двумя алфавитами; 1) алфавитом надписи Сурхх-Котала (I в. н.э.); 2) алфавитом надписей Дашт-и-Навура, Кара-тепе, Фазз-тепе и других памятников правобережной Бактрии (I-IV в. н.э.)
8. В результате анализа надписей второго алфавита поздней разновидности мне удалось составить таблицу-инвентарь всех знаков неизвестного письма, относящихся к этому алфавиту; положив в основу перечень знаков Кара-тепе (21 единица) в сопоставлении со всеми известными текстами этого региона. С помощью этого удалось скорректировать большую часть знаков из Дашт-и-Навура, представленных в таблице Ж. Фюсмана, составленной в условиях значительного повреждения камня и отсутствия аналогий.
9. С точки зрения жанровой аффилиации, можно выделить следующие виды надписей: 1) государственные надписи (победные);

2) официальные буддийские votивные надписи; 3) буддийские владычские надписи; 4) частные хозяйственные надписи.

10. Позиция неизвестного письма в иерархии алфавитов не была единой для всего социума древней Бактрии. В ней пересекались приоритеты двух систем: приоритеты государственной власти кушанского и посткушанского периода, менявшиеся с новым правителем или новой династией, и приоритеты буддийской сангхи, ориентированные на индийскую лингвистическую традицию.

АНТРОПОНИМИКА КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ КУША

1. Данные по ономастике, которые дошли до нас в письменных памятниках Куша (Древний Судан), — материал, который кажется потенциально весьма на сыщенным информацией, но при этом крайне сложен для понимания и требует особого подхода.

Основная часть материала, привлекающая к себе внимание исследователей в большей степени, — это *имена собственные*, данные о которых могут быть подчеркнуты из двух основных источников:

(а) *меропитские надписи* (в основном это — посвяительные надписи частных лиц на жертвенных столах) — свидетельства местные как по происхождению, так и по языку, однако пока еще малопонятные, так как сведения об этом языке, пока еще крайне ограничены;

(б) *надписи египтоязычные* (преимущественно на стелах царей Куша 8-4 вв. до н.э.) — памятники, по большей части, очевидно, местные по происхождению, но составленные на языке культурной метрополии, влияние которой — прямое или косвенное — на развитие Древнего Судана оставалось весьма значительным даже после образования самостоятельного Кушитского царства в средней части Долины Нила. Материал, встречающийся в таких надписях, — это главным образом имена самих правителей и их родни, и в отдельных случаях — царских вельмож и жрецов.

2. Отмеченные в письменных памятниках Куша имена собственные можно условно разделить на три группы.

В первую, наиболее многочисленную, входят имена *местные*, которые никак не "этимологизируются" при рассмотрении их с

позиций египетского языка, что несколько упрощает и выделение их, по дихотомическому принципу, в одну группу, которую условно можно было бы назвать "меропитская" ¹. Они встречаются главным образом в текстах на меропитском языке, будь то посвященные надписи частных лиц на жертвенных столах или культовые тексты — в основном царские — на стенах храмов. Сюда же относятся и большинство имен самих царей Куша, упоминающихся в местных египетоязычных текстах; эти имена хотя и поддаются прочтению с большей или меньшей надежностью благодаря использованию египетской письменности, все же остаются пока малопонятными по смыслу.

Вторую группу составляет некоторое количество имен *египетских* (а также египтизированных), — составленных как подражание), встречающихся в текстах кушитов на египетском языке и служивших важным свидетельством многовековых контактов между двумя древнейшими очагами цивилизации на африканском континенте. Прежде всего речь идет о — преимущественно теофорных — именах жрецов, связанных с культом богов египетского пантеона, многие из которых (прежде всего Амон-Ра) были приняты и в Древнем Судане. Целая серия примеров такого рода встречается, в частности, в т. н. Стеле Посвящения, установленной в честь принятия жрецеского сана дочерью царя Асептги Хенуттахебит, причем, поскольку царевна звалась так, похоже, еще до "пострижения" в жрицы, есть основания думать, что египетские имена в Куше могли иметь не только служители египетских богов, ² но и прочие

¹ В действительности, *меропитская* могла бы требоваться более детальное подразделение, поскольку этнический состав населения едва ли был совершенно единым и включал, вероятно, не один только собственно меропитский субстрат. В данном случае этим приходится пренебречь за отсутствием данных.

² Наличие у того или иного лица египетского имени, наверное, можно указывать и на желание его родителей, независимо от рода деятельности их самих, предопределить таким — как бы магическим — образом ему жреческую (и, несомненно, престижную) "карьеру" в будущем. Впрочем, следует учесть, что принципы выбора имен для детей известны нам пока очень мало; не исключено, что существовали и еще какие-то соображения, из-за которых предпочтение могло быть отдано именно египетскому имени.

представители египтизированной части общества, а в особенности — лица, принадлежавшие к царствующему дому.

3. Отдельную проблему составляет существование среди имен кушитов некоторого количества таких — в основном дарских, — котрые если не тождественны, то поразительно напоминают египетские ("Кашта", "Пианхи", "Харсиотэф", "Танутамон", "Нагакаmani", "Аманиренас" и др.), но при этом обнаруживают некоторые особенности в кушитских эпиграфических памятниках.

Сама правомерность отнесения этого рода имен к египетским (за исключением, пожалуй, имени "Харсиотэф") нередко ставится в исследовательской литературе под сомнение, однако подобный скептицизм, пожалуй, едва ли оправдан. Как известно, уже вскоре после образования Кушитского царства местные правители в подражание фараонам приняли стандартную титулатуру, состоявшую из пяти элементов (рассматриваемых в литературе как *иениа*), причем четыре из них были, вне всяких сомнений, построены по образцу египетских либо просто заимствованы. Соответственно, было бы, наверное, только естественным, если бы в отдельных случаях, — скажем, у особо ревностных почитателей египетской культуры, — заимствованным оказалось бы и пятое имя — собственное.

Вместе с тем настаивают, так сказать, мутации некоторых из этого рода имен в памятниках Древнего Судана. Так, имя



"Танутамон" известно по египетским источникам

(правда, в немногочисленной графике) как женское, тогда как здесь оно мужское. Имя  "Пианхи", казалось бы имеющее убе-

дительные параллели среди настоящих египетских, в частности как царь-кушита порой почему-то обнаруживает весьма большие странности в плане правописания. Любопытно также, что имя



"Харсиотэф", — пожалуй, самое правильное из

всех известных примеров, — признадежало царю, чей главный письменный памятник, стела из Джебел Баркала, представляют собой, пожалуй, наилучший образец египтоязычной литературы

в Куше, свидетельствующий, как раз о вырождении египетской грамотности.

Возникает вопрос: не имеем ли мы в подобных случаях дело лишь со своего рода "привраками"? Быть может, вышеупомянутые имена в действительности — мероитские и сходны с египетскими только внешне, из-за случайного сходства написания, либо из-за созвучия каких-то слов или словосочетаний на двух совершенно разных языках? Найти ответ при нынешнем уровне наших знаний пока еще очень трудно, но было бы очень важным, так как если это имена действительно египетские, они должны быть "отсутствия" при работе с собственно мероитским материалом, дабы сделать анализ данных методологически более строгим и тем самым ускорить поиски путей к разгадке местного языка. Если же это имена мероитские, то они представляют самостоятельную ценность, поскольку — ввиду их несомненности (и, видимо, осознанности) внешне-то сходства с египетскими — могли бы дать основания предполагать у кушитов представления в духе "народной этимологии", особенно на игре слов или знамов на письме.

4. В третьяку группу, как представляется, следовало бы выделить имена, в которых можно предполагать сочетание египетских и мероитских элементов (мероитского в египетском "микроромбикете" или наоборот) и которые можно было бы в порядке гипотезы рассмотреть поэтому как имена *смешанные*, или в известном смысле "двуязычные". Соединения такого рода представляют особый интерес как лингвистический материал для изучения межкультурных контактов. Кроме того они заслуживают внимания как потенциальный источник данных для работы по дешифровке местного языка, — ценность которого возрастает тем более, что прогресс в этой области в последние десятилетия удручающе замедлился и притом, похоже, как раз из-за истощения информационной базы.

Особенность современного состояния в развитии мероитской филологии заключается в том, что, по-видимому, уже достигнут, или близок предел того этапа, на котором могло быть успешным

применение герменевтических методов анализа текста на неизвестном языке. Дело начинается казаться — и это уже признается порой в исследовательской литературе — едва ли не безнадежным из-за отсутствия *двуязычных* памятников, подобных Розеттскому камню, изучение надписи на котором, представленной в египетской и греческой версиях, в свое время позволило Ж.-Ф. Шампольону сделать решающий шаг к разгадке египетской письменности и языка. При таких обстоятельствах особую ценность приобретают такие примеры, когда меропитское слово или словосочетание встречается в египтоязычном окружении, т. е. в относительно более понятной среде, изучение которой можно бы способствовать *контекстному* определению смысла данного слова. Как известно, именно такой подход в свое время позволил ранним исследователям — в частности, А. Сейфу и Ф. Л. Гриффиту — с известной надежностью установить значение небольшого количества меропитских слов; отмеченных в довольно устойчивых посвятительных формулах, которые имеют египетские параллели.

Подобного рода положение, являне вероятно, наблюдается и в случае с именами собственными, определенными выше как составными или "двуязычными": в нынешних условиях они могли бы послужить в роли, так сказать, мостов от (сравнительно) известного к "неизвестному".

Е. Г. Вырицкий

*Московский Государственный Университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)*

Палеопсихологические аспекты изучения древнейших систем счета

Междисциплинарные исследования последних лет позволяют по-новому взглянуть на гипотезу о происхождении абстрактного счета, выдвинутую американской исследовательницей Д. Шмандт-Бессера, и существенно уточнить ее.

Вышеуказанная гипотеза явилась результатом изучения Д. Шмандт-Бессера развития счетных устройств на Древнем Среднем Востоке в промежутке между 10 000 — 3000 гг. до н.э., в частности, костяных счетов, глиняных объемных знаков и цифровых ногалий на глиняных табличках. Заметим, что изучение тех же счетчиков легко в основу ее гипотезы о происхождении Ближневосточной письменности, т.е. обе гипотезы тесно связаны.

При выдвигении гипотезы американская исследовательница основывается на периодизации, принятой в истории математики, при этом она ссылается на работы Данинга, Смита, Крамера и Флетча. Темн, в свою очередь, постулирует существование трех основных стадий в эволюции счета: (1) взаимно-однозначные соответствия, (2) конкретный счет и (3) абстрактный счет. По мнению Шмандт-Бессера, все эти три последовательные стадии хорошо прослеживаются на артефактах, найденных при раскопках на Среднем Востоке и идентифицированных как счетные устройства.

Не затрагивая фактической основы гипотезы Шмандт-Бессера, мы вынуждены заметить, что сам процесс перехода от взаимно-однозначных соответствий к абстрактному счету не представляется столь прозрачным, как это изображается у Шмандт-Бессера и дитерированных ею историков математики. Психосемантическая же интерпретация этого процесса приводит гипотезу в прямое противоречие с фактическим материалом. Камнем преткновения здесь

является интерпретация феномена конкретного счета. Шманлт-Бессера однозначно связывает его со специальными нумерациями. Наш анализ показывает, что это явление более глубоко, нежели просто технология счета. Фактически ключом к раскрытию данной проблемы являются экспериментальные данные, полученные Л.С. Выготским и касающиеся овладения научными понятиями в детском возрасте. Данный материал позволяет прийти к следующим выводам.

Существенной неточностью в гипотезе Шманлт-Бессера является смешение нескольких уровней знаковости. Они находятся в тесной связи и предполагают друг друга, однако имеют разную психо-семантическую природу и, как следствие, автономны друг относительно друга. Это (1) уровень счетных технологий, (2) уровень концептов и (3) уровень мышления. К (1) относятся аспекты, связанные непосредственно с оперированием знаками. На этом уровне в обрисованной исторической перспективе просматриваются две стадии: взаимно-однозначные соответствия и цифровой счет. В естественном языке этот уровень примерно соответствует синтаксису языка. (2) составляет система концептов, связанная с уровнем (1) счетной системы. В исторической перспективе этот уровень содержит два плана: чистые взаимно-однозначные соответствия, где числовых концептов еще не существует, и универсальные нумерации, где концепт числа полностью отделен от концептов качества. Между ними располагаются специальные нумерации, спектр которых может быть самым разнообразным. В языке этому уровню соответствует уровень значений языка. Интересно, что предложенная нами для счета триада счетный знак — числовой концепт — мысль совпадает с языковой триадой, выведенной Выготским: слово — значение — мысль. (3) в своем историческом развитии также обнаруживает сходжения со стадиями развития мышления ребенка, выявленными Выготским. Так, чистый счет во взаимно-однозначных соответствиях, связанный с отсутствием какой-либо идеи множества в связи с числом хорошо согласуется с понятием синкретического мышления ребенка, введенным Выготским вслед за Кляппарелом. Конкретный счет — это счет в потенциальных понятиях и псевдопонятиях, тогда как абстрактный счет связан исключительно с понятием числа.

М. А. Дандамаев
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Распад государственного хозяйства и процессы приватизации в древней Месопотамии

В ранние периоды истории Месопотамии (III — начало II тысячелетия до н.э.), когда рыночные отношения находились еще в зачаточном виде и поэтому не было возможности использовать наемный труд в сколько-нибудь широких масштабах, ведущая роль в экономике страны принадлежала всеохватывающим, замкнутым и самодостаточным государственным (т.е. дворцовым и храмовым) хозяйствам. Это легко объясняется тем, что в тех исторических условиях только такие хозяйства оказались способными накапливать все необходимые ресурсы, в том числе доставляя их и из-за рубежа, и тем самым обеспечивать работой и, следовательно, снабжать пищей и одеждой десятки тысяч людей. Этот тип хозяйства позволил также создать единую ирригационную систему в масштабах всей страны и осуществлять различные строительные проекты.

Однако с течением времени такие крупные хозяйства, основанные на использовании громоздкого и дорогостоящего бюрократического аппарата и труда зависимых слоев населения становились малоэффективными и с начала II тысячелетия до н.э. начали уменьшаться в своих размерах, уступая место более предприимчивым и эффективным частновладельческим хозяйствам. Государственное хозяйство с течением времени превратилось в сравнительно небольшое хозяйство царской семьи, так сказать в приватизированное личное имущество царя, основанное на принципах частновладельческого ойкаса.

В результате долгого исторического развития сектор частновладельческих хозяйств стал ведущим в экономике и вместе с тем он

нее основную тяжесть по содержанию армии и государственного аппарата управления за счет уплаты налогов. Эти процессы завершились в I тысячелетии до н.э., в период беспрецедентного роста экономики, основанной на труде свободных земледельцев, арендаторов и ремесленников, дополненном рабским трудом.

М. М. Давдамаева
Государственный Эрмитаж
(Санкт-Петербург)

Литературные сюжеты в рассказах античных авторов о Переднем Востоке

Знакомство греков со странами Востока, по всей видимости, началось с легенд и сказаний, а не с реального земле- или народоописания. Эти легенды продолжали играть важную роль на протяжении всего развития античной литературы и историографии. Среди рассказов греческих и римских авторов можно обнаружить отголоски реальных восточных мифов и событий, однако эти сюжеты всегда следует рассматривать в контексте *греческой* мифологии и литературы, только тогда становится понятным, сколько большую роль играли в становлении традиции о странах Востока чисто греческие предстания и легенды. Нередко одни и те же сюжеты повторяются несколько раз, но с новыми героями и деталями. Так, Семирамида и Сарданапал, Омфала и Мидас, а в какой-то степени и амазонки, являются иллюстрацией к популярной у античных авторов всех времен и уходящей своими корнями в сказочную традицию идее: у варваров все не так, как у греков, все наоборот, мужчины ведут себя как женщины, женщины — как мужчины. Другим приемом было повторение одного и того же эпизода в биографиях совершенно разных персонажей, к примеру самосожжение Сарданапала и Креза или переодевание Парсонда и Ахилла. Греческие авторы, описывая приключения исторических персонажей и даже реальные события,вольно или невольно оказывались в тисках своих собственных литературных традиций, подставляя привычные сюжеты и клише в рассказы о чужих народах.

Мифология, литература и история Переднего Востока в значительной степени остались закрытыми для греков, но те сведения, которые стали им известны, послужили фундаментом и

источником вдохновения для создания собственной, греческой, традиции об этих странах, представляющей самостоятельную литературную ценность и оказавшей в этом своем качестве большое влияние на европейскую литературу и искусство.

Древнеегипетская космология в стк. 132 «Почтения царю Мерикара»

Известное высказывание «Почтения царю Мерикара» (Dх/Х, династия) о людях как «образах-*zmi.w*» бога-творца (Р 132) упоминается едва ли не в каждой публикации о религиозно-этических воззрениях египтян Среднего царства. Однако специфический смысл данной формулировки до сих пор не раскрыт.

Хотя существенным *zmi* с Нового царства назывались культовые изображения богов и покойных, обычно считается, что в Р 132 речь идет о духовном “уподоблении” людей богу. Обосновывая такое понимание, Э. Хор-нунг и Б. Окинга утверждают, будто в Среднем царстве обозначение *zmi* к изображениям еще не применялось, и что с учетом вероятной этимологической связи с глаголом *zmi(r)* (Wb, III, 454.14–457.2) слово в эту пору могло означать «ожелаемое «сприближение» к некоему образу». Но данное истолкование не подтверждается египетскими текстами.

Существительное *zmi* никогда не применялось к отношениям собственно межчеловеческим (напр. ученик — *zmi* учителя, сын — *zmi* отца и т.д.) или для описания сходства между предметами. Упомянутся лишь *zmi.w* существ божественной природы: *zmi.w* покойных и богов. Кроме того, детерминатив «сидящий бог» (Möller, Paläographie, II, 45; cf. S. 2. Anm. 1) в Карлсбергском списке “Почтения” (С 5, 5; cf. P. Millingen I, 9) был бы неуместен, если бы речь шла о людях лишь как о “подобных”, “подражателях” бога-творца. И напротив, его присутствие закономерно, если имелось в виду некое “прямление”, “средство выражения” божества, в т.ч. его культовая статуя. Причем знак “сидящий бог” встречается в Карлсбергской рукописи еще только один раз — в слове *twi* «изображение», «образ» (С 3, 5).

Что же до этимологии *zlm*, то фактически она была выведена еще в давней статье Я. Черны (ВИАО. ХЛД. 125-132), видимо, неизвестной Хорнунгу и Окинге. Существительное восходит к слову *zlm*, известному по обороту *m zlm* «в качестве замены/возмещения». Данный оборот засвидетельствован Генеръ и в «Лексах саркофагов» (СТ II, 332d, 333d, III, 82d-83a, VI, 1j). Причем в СТ VI, 1j говорится именно об изображении: статуэтка-ушебти должна предстать пред чиновниками загробного царства вместо покойного (*m zlm*⇒*l*). Называя культовое изображение «*zlm*», египтяне, по-видимому, указывали, что оно есть совершенно аутентичная «замена» божества на земле. При этом особенно подчеркивалась аутентичность *zlm* богу или покойному в части прав на имущество (Ук. III, 137.8f.); статуя-*zlm* называлась еще «наследником» умершего. Примечательно, что слово не применялось к статуе царя (Wb. III, 460.6-8), которого «замещал» на земле новый правитель.

В «Почении царю Мерикара» Р 130-138 говорится как раз об обеспечении людей насущными благами мироздания. При этом зовота бота-творца о лодях, называемых «ето *zlm. w*», напоминает обычай самих египтян снабжать всем необходимым свои помертвленные «ипропленки» (Двойников) в образе статуи-*zlm. w*: для последних, как известно, учреждались заупокойный культ, создавались изображения яств, имущества и т.д. Не случайно, в «Почении Аменемхета I» царь называет своими *zlm. w* тех подданных, что пользовались его богатствами чуть ли не наравне с самим государем. Во многом сходно с текстом «Почения царю Мерикара» Р 130-138 описание заботы бота-творца о благоденствии культовых статуи на С. Галлпер 308: «Породивший идола, которые на земле среди мебели, созданной им накрепко. Чтобы потребности (вар. часовни) их обеспечить, он (т.е. бот-творец) пронёсёл на свет благородный подпочный камень; (он-) давлюий им жертвы и пищу; утвердивший их теречни праздничных яств; (он-) создавший душистые растения в Божьей стране (13 *mr*), миру, елей (*tr*) и ладан, натинток-*šdh*, вино и мед, все земные плоды (*lprw*) в должный срок,

чтобы снабжать снабжать жертвенники Девятки богов и сделать светлыми святилища их».

Согласно древнеегипетской космологии, на пустынной земной тверди подорожная Нильская долина (*кит*) была создана прежде всего затем, чтобы могли свершаться питающие богов жертвоприношения. Непосредственными получателями этих приношений были представляющие богов культовые статуи. В «Получении дарю Мерикара» Р 132 говорится, что природные блага Нильской долины находятся в столе, же полном пользования египтян, как если бы последние были культовыми образами-*гит*, и самого бога-творца.

Переводчик на перепутьях

Настоящий доклад посвящен некоторым современным проблемам библейского перевода.

Перевод древних текстов порождает множество проблем герменевтического и экзегетического характера, вызванных прежде всего тем, что переводчик призван заполнить значительную брешь между культурную дистанцию между автором и читателем, тогда как о культурном мире автора он может судить лишь на основании косвенных, к тому же всегда неполных данных. Но для переводчика Библии дело осложняется еще и тем, что этот текст — а точнее, собрание текстов — на протяжении всей истории своего существования являлось Священным Писанием для разнообразных религиозных общин.

Принимаемые переводчиком конкретные решения в значительной мере обусловлены его отношением (подчас бессознательным) к целому ряду фундаментальных вопросов. Оценка того или иного конкретного перевода зачастую проводится с иных позиций. Впрочем, и сами переводчики, как правило, ограничиваются самыми общими характеристиками своих творений (современный, традиционный, общедоступный перевод и т.д.). Но для серьезной оценки необходимо прежде всего понять, какие принципиальные убеждения лежат в основе принятых решений. В докладе будет сделана попытка перечислить некоторые наиболее важные из них.

1) Философия языка: понимание природы текста.

- а) Всякий текст обладает конечным количеством четко определенных смыслов, которые могут быть адекватно выражены на любом другом языке («информативный» подход).
- б) Текст может обладать неограниченным количеством смыслов, воспринимаемых только в определенной герменевтической

системе; перевод на другую язык неизбежно сужает их число и искажает восприятие («иконический» подход).

с) Текст непрерывно порождает новые смыслы в зависимости от того, кто и под каким углом зрения его прочитывает, перевод есть частный случай смыслопорождения и потому расширяет число существующих интерпретаций («постмодернистский» подход).

2) Происхождение Библии и община верующих.

а) Библия принадлежит определенной общине верующих и может быть адекватно воспринята только внутри этой общины. Переводить необходимо традиционный для этой общины текст в традиционной интерпретации («интерпретский» подход).

б) Библия была порождена определенной общиной. Необходимо донести текст в той канонической форме, в которой он был зафиксирован этой общиной, и придерживаться интерпретаций, характерных для этой общины на момент окончательной фиксации текста («канонический» подход).

с) Свод библейских текстов был в свое время воспринят и адаптирован определенной общиной. Необходимо корректировать позднейшие напастования и по возможности реконструировать интерпретации, которые имели место в период формирования текста («критический» подход).

3) Роль Библии в жизни общины верующих.

а) Библия служит руководством к действию для верующих, поэтому перевод должен быть предельно ясен как непосредственное руководство к действию («миссионерский» подход).

б) Библия служит «учредительным документом» для общины верующих, поэтому перевод должен адекватно отражать историческую ситуацию в древней общине, не обязательно совпадающую с современной ситуацией («либеральный» подход).

с) Библия служит источником образов и символов, живущих в духовной практике общины верующих, поэтому перевод должен

сохранить и подчеркивать их преемственность («антуристский» подход).

Разумеется, на практике существует гораздо больше вариантов ответов, гораздо больше и самих вопросов. Многие переводы на самом деле появляются на свет как результат компромисса между разными точками зрения. Но даже приведенная выше модель может расставить некоторые ориентиры и четче понять, чем обусловлен тот или иной выбор и на основании каких критериев он может быть оценен.

Можно привести и два конкретных примера экзегезы в старинной форме катехизиса, с той только разницей, что на каждый вопрос здесь дается более одного ответа:

1) Кто такие Бегемот и Девиафан в книге Иова?

- Мифологические существа, в существование которых верил автор.
- Символическая персонафикация мощи, величия и необузданности.
- Реальные животные (бегемот и крокодил).
- Имена Сатаны.

2) Что имеется в виду под числом 666 в Откровении Иоанна Богослова?

- Зашифрованное имя императора Нерона.
- Удивенное число 333, т. е. символ Сатаны как «обезьяны Бога».
- Знак, который будет расшифрован в свое время.
- Разделительные полочки в международной системе штрих-кодов.

В заключение можно сказать, что истинного во всех отношениях перевода нет и никогда не будет по определению. Осмысленно, многообразно и подробно должно найти свое отражение в разных текстах, а теоретические предположения, лежащие в основе одного типа перевода, не могут безоговорочно переноситься на все остальные работы.

«Правачана-сара» Кундакунды как первый компендиум по философии в дигамбарской традиции джайнизма

Поскольку философско-религиозное наследие джайнизма в отечественной науке почти не изучено, обращение к текстам данной традиции, в особенности к наиболее ранним, с одной стороны, и наиболее авторитетным, с другой, необходимо для построения адекватной картины представлений о джайнской философии и религии. Примером такого неизученного, но, крайне важного для понимания всей джайнской традиции текста, и является сочинение, известное под названием «Правачана-сара» («Суть учения»).

Данный трактат авторство которого джайнская традиция приписывает одному из первых (если не самому первому) философу дигамбарской ветви джайнизма Кундакунде, относится к той части дигамбарского канона, который носит название «дравья-ануйогта» (досл. «исследование субстанции»). «Правачана-сара» — это первый известный на сегодняшний день компендиум по философии в истории джайнской мысли. На иден, изложенные в этом сочинении, опирались мыслители как собственно дигамбарской, так и шветамбарской традиции: Умасвати, Неминакдра, Видьянанда, Бхатта Акаланка, Джайсена, причём двое последних составили комментарий к этому трактату.

Впервые общую характеристику «Правачана-сары» попытался дать издатель трактата А. Н. Упадхьяй в своём «Введении» к этому тексту. Помимо краткого обзора основных версий жизнеописания, датировки жизнедеятельности предполагаемого автора Кундакунды и всех атрибутируемых ему сочинений, Упадхьяй изложил основную проблематику текста и описал особенности языка, на

котором написана «Правачана-сара». Обобщив и проанализировав известные к моменту издания текста сведения о личности Кундакунды, Упадхья принимает традиционную точку зрения, согласно которой автором трактата является дигамбарский мыслитель Кундакунда, живший приблизительно в 1 — 2 веках н.э.

Однако исследование текста «Правачана-сары» вынуждает признать в известной мере условный характер авторства Кундакунды, поскольку первоначально сочинение было написано на пракрыте, называемом джайн-швурасени, и поэтому не могло быть зафиксировано в письменном виде ранее 4 в. н.э., так как именно к этому времени относится возникновение данного вида пракрыта. Впрочем, последнее обстоятельство не исключает возможности устного «существования» трактата в среде монашеской общины в более ранние века. Тот факт, что в джайнской литературе этот текст приписывается известному дигамбарскому учителю, свидетельствует о наличии особой традиции, философской и религиозной, которую связывают с именем Кундакунды.

Поскольку вопрос о датировке «Правачана-сары» в времени жизнедеятельности предпологаемого автора сочинения пока остается открытым ввиду недостаточности сведений о личности самого Кундакунды и приписываемого ему трактата, то представляется целесообразным обратиться к анализу содержания сочинения, его структуры и композиции, и попытаться определить функцию текста в джайнской традиции и возможную аудиторию, которой было адресовано данное сочинение.

Текст разделен на три вполне самостоятельных части, каждая из которых может быть соотнесена с одной из «трех жемчужин» джайнизма: правильным видением, правильным знанием и правильном поведении.

Первая часть трактата, посвященная объяснению основ правильного видения, начинается с призыва Махавире Вардхамане и остальным тиртханкарам (досл.: «создателям бродя, переправы»), всем совершенным, освобожденным и праведным душам. Автор излагает основные постулаты джайнской доктрины о

существовании духовной субстанции, её атрибутах — знания и видении, о возможности совершенствования души и достижения безграничного блаженства в нирване.

В этой части «Правачана-сары» доказываются основополагающий тезис Кундакунды о тождестве души и знания, рассматривается вопрос о том, что является заблуждением, ошибочным видением, в чём суть подлинного знания. Автор подчёркивает, что лишь тот, кто преодолел ошибочное видение и приобрёл первую «жемчужину», становится истинным монахом-цараманом.

Вторая часть сочинения посвящена тому, что составляет предмет правильного знания. Кундакунда излагает онтологическую доктрину и даёт чёткие дефиниции понятиям «субстанция», «атрибут» и «модус».

Джайнский философ выделяет шесть субстанций: материя, душа, пространство, условия движения и покоя, время. Каждая из субстанций характеризуется с точки зрения качеств, или атрибутов.

Особое внимание в трактате уделяется соотношению духовной и материальной субстанций, поскольку именно эта оппозиция и составляет стержень всей философской и религиозной доктрины джайнизма.

В третьей части Кундакунда в сжатом виде излагает этическое учение, которое представляет последнюю, третью, «жемчужину» джайнизма — правильное поведение.

Автор начинает с рассмотрения процедуры вступления на монашеский Путь Освобождения и кратко перечисляет основные категории этики: обеты, контроль над чувствами, осторожность в деяниях и т.д.

Всё вышесказанное позволяет предположить, что, во-первых, трактат Кундакунды был предназначен для использования внутри джайнской общины. В пользу этого предположения свидетельствует и отсутствие полемических выпадов против других философских школ, и тот факт, что «Правачана-сара» была написана на собственном джайнском праkritе и поэтому не была адресована «внешнему», т.е. не-джайнскому, читателю.

И во-вторых, даже в рамках самой сангхи джайнов трактат пред- назначался, по всей видимости, новоначальным монахам и послуш- никам. Данное положение подтверждается тем обстоятельством, что в «Правачана-сарге», которая состоит в себе черты академи- ческого трактата и практического руководства для неопита, в «свер- нутом» виде представлена вся джайнская догматика.

Несмотря на то, что некоторые идеи и положения излагаются в сочинении крайне схематично (лишь для того, чтобы обозначить связь с предметом рассматривания), тем не менее, Кундакунда выст- раивает целостную философскую доктрину джайнизма.

Однако «Правачана-сара» — это не только философский компо- нент всей джайнской доктрины, но отчасти и «конспект» трёх дру- гих сочинений самого Кундакунды: «Самая-сарка» («Суть нрав- ления»), рассматривающей представления о правильном видении, «Панчастика-сарка» («Суть [учения о] пяти протиджайнских субстан- ций»), посвящённой правильному знанию и «Никья-сарка» («Суть воздержания»), излагающей основы правильного поведения.

Индо-иранск. корень *vart-* < и.-е. **vert-* «вертеть» во временном и пространственном значении

1. Др.-инд. *vart-ma* «след от колеса, путь, дорога» : ст.-слав. *vrѣmѣ* < **vert-men* «время»: лат. *alius vertens* (М.Покровский). Как заметил Роман Jakobson (*Selected Writings*, vol.2, 1971, p. 652), «the turn of wheel underlies the metaphorical «wheel of time» and the Slavic **vertme* in its temporal meaning... the primitive Slavic **vertme*, or still **vertmen* intimately linked with the verbal root **vert*, could easily have obtained the specialized meaning...». Ср. значение хотано-сакск. *badā* < **varta* «время» и санскритских производных от этого корня.
2. Др.-прусск. *aina-warst* «один раз» формально тождественно вед. *eka-vrt-* «единичный, простой» (Atharvaveda), непал. *ueit-* (ср. Также об ассамской форме: Tupner, Compar. Dict. IA Lang., N 2477, p. 119); месопотамск. арийск. *a-i-ka(-)* *wa-ar-ta-an-na* «один поворот» (Kikkuli, П табл. I 17, написано как одно слово, но ср. там же, в строке 22 как 2 слова). Ср. вед. *tri-vart-(u)-* «тройной (RV), тройная веревка (AV)» (Tupner Compar. Dict., N 6055, p. 345); *tri-vart-man-* «идущий тремя путями», *tri-vart-ma-ga-* в эпическом санскрите (MBh.).
3. В месопотамских арийских сложных словах *aika-wartana*, *i(V)u-šwartan(a)*, *raṅga-wartana*, *šat-wartan-*, *na-wartan-* в качестве второго члена выступает *wartan(a)* «поворот, круг на стадионе, где тренируют лошадей». Слово образовано от глагола *wart-* «повернуть», ср. гибридную хетто-месопотамско-арийскую конструкцию *an-da wa-ar-ta-an-zi* «они тренируют» с хеттским превербом *anda* «в» (Kikkuli, табл. IV, Rs. 7). Именную основу *wartan(a)* можно, как предложил Бэйли, сравнить с осетинск. *awwaerdun* «тренировать лошадь перед скачками», ср. также др.-иранск.

* *Varta-ašura* «тренер коней», передаваемое в аккадской клинописи как *U-tar-ta-as-ra*; **welart-on* > согдийск. *wrti* «колесница» (в контексте, связанном с лошадьми: *Vessantara Jataka*, ed. Venveniste, Paris, 1940, строки 751, 986, 1470); осетинск. *Waendon* «повозка». Из аланского в сев.-кавказский заимствовано чечен. *vardaʃn*, ингушск. *varda* «сагъ», лакск. *warda* «двуколка»), абхазск. *a-wardni* «сагъ», абазинск. *wardn* < *wardn* «сагъ»).

Этно-дифференцирующие признаки в погребальном обряде северокавказского населения I тысячелетия н.э.

*Доклад подготовлен при поддержке грантов РГНФ
№ 00-01 00090а и № 00-01-00129а*

1. Первое тысячелетие на Северном Кавказе — это время сложения тех этнических массивов, которые мы знаем в последующем тысячелетии вплоть до наших дней — кавказского (алпского на западе и нахско-дагестанского на востоке), иранского и тюркского. Историко-культурные и военно-политические события временами объединяли раннесредневековое население Предкавказья (залог этнического смешения) перед лицом нашествия как из степи (сармато-аланы, гунны, тюрки), так и со стороны Закавказья (Византия, сасанидский Иран, арабы), включая их в бурную международную жизнь и ставя в зависимость от складывающихся политических объединений. Данные письменных источников мы сопоставляем с археологическими и прежде всего соотносим реалии материальной культуры с этнонимами, памятуя, что чистых этносов, особенно в условиях Кавказа, нет, во всех случаях это сложное сочетание местных субстратов и пришлых суперстратов.
2. Среди проблем, связанных с выделением этно-дифференцирующих признаков в сменяющих друг друга на территории Предкавказья в I-ом тыс. н.э. археологических культурах мы выберем несколько, привлекающих к себе наиболее пристальное внимание исследователей и вызвавших дискуссию, что способствовало углублению историко-ведического анализа и принятой оппонентами системы показателя и утверждений.
3. Эти проблемы нами будут рассмотрены на примере исследования оседлых и кочевых племён (разные модели пространственно-

- временного существования, взаимоотношений, разный характер археологических памятников и механизма сложения археологических культур и т. д.), относящихся как к местному – кавказскому, так и иранскому – (ирано и тюркоязычному) населению, чтобы в более чистом виде рассмотреть методическую сторону вопроса.
4. Как справедливо отметил М. Г. Мошкова «одна из самых спорных проблем сарматской археологии – соотношение аланского этноса (с момента появления этого этнонима у древних авторов) и позднесарматского археологического комплекса» (Мошкова, 1983, с. 19), непосредственно связанная с постановкой вопроса о правомочности использования каталомбной формы погребального сооружения как этно-дифференцирующего признака ранних алан.
5. Продолжительное решение этого вопроса для средневековых алан было предложено А. А. Спильным в самом начале нашего века (Спильный, 1909, с. 72) и устойчиво закрепилось в аланистике (Дюник, 1958, с. 616-618; Кузнецов, 1962, с. 14 и др.), хотя, конечно, в наши дни опирается на значительно более глубокий источниковедческий анализ и статистику (Коробов, 1999, 2000).
6. Использование данных каталомбного обряда в подкурганных захоронениях для обозначения этнических алан в первые века н.э. вызывает многолетние и бурные дискуссии. Разбор специальной литературы по данной проблемной ситуации (Нечаева, 1961; Виноградов, 1963; Смирнов К. Ф. 1972; Абрамова, 1972; 1993; Мошкова, 1983 и др.) указывает на необходимость дробного анализа погребального обряда для памятников Кавказа и Волго-Донского междуречья, и рассмотрение его на широком историко-культурном фоне (Мошкова, Магашев 1999).
7. Для обоснования высказываемых утверждений необходимо: сведение в единую систему максимально полно набора памятников и признаков (в докладе будут рассмотрены компьютерные карты, построенные по данным археолого-географической БД М. Г. Мошковой и В. Ю. Малашева); дифференцированное рассмотрение погребального обряда по дробному коду (соотношение направления прохода и камеры, ориентировка погребенных по

отношению к длинной оси промоса, варианты конструкции ступенек в промосе, форма камеры, свода и входного отверстия и т. д.); выявление хронологических маркеров в археологических материалах и предварительное дробное датирование сравнимых памятников (Магашев, 2000). Только за этим может следовать анализ аналогии и выявление природы происхождения обряда в первые века и его соотношение с этносом.

8. Вторым разбирательным нами пример анализа этно-маркирующих возможностей погребального обряда по сочетанию надежно классифицированных признаков касается выделения в качестве собственно хазарских погребений «курганов с ровиками». С момента открытия салтово-мапской культуры почти столетие назад предлагаются различные этнические определения для разных типов погребальных сооружений. Только в 1971 г. экспедиция Л.С.Клейна под Новочеркасском исследовала «одно из самых ранних салтовских погребений неизвестного доселе типа» («Клейн и др., 1972, с. 134), что позволило С. А. Плетнёвой предположить, что «подкурганные захоронения в подбоях, вполне вероятно, были оставлены хазарами» (Плетнёва, 1991, с. 72)

9. За прошедшее тридцателетие появилась система доказательств. Количество курганов на сегодня дошло до полутора сотен (правда 70 % их ограблено и большая часть не опубликована). Ареал их соответствует зоне хазарских кочевий в Азовско-Каспийском междуречье от Волги (Круглов, 1990) до Нижнего Дона (Власкин, Илюков, 1990), включая степные пространства Ставропольского края (Белинский, 2000). Погребальные сооружения (конструкции ровиков и погребальных камер) систематизированы (Иванов, 1999, с. 226); произведено специальное изучение монет с целью дробной датировки комплексов по годам чеканки, позволяющее отделить «досалтовские» комплексы от салтовских (Семенов, 1978; 1991). Типологии погребального обряда позволяет проанализировать деталиный последовательный анализ аналогий как в древностях салтово-мапской культуры, так и в древнетюркских памятниках и определять процессы этнического смешения (Могильников, 1996) Правда

только издание свода рассматриваемых памятников позволит картировать те признаки и их сочетания, которые надежно объединят в единую группу «курганы с ровниками» и, с другой стороны, различит их на локальные группы, наличие которых подтверждается разнообразием использованных погребальных сооружений (ямы, ямы с заплечиками, подбон), встречаемых также в грунтовых захоронениях салтово-мапской культуры (как правило у протоболгар) и позволят произвести необходимых статистический анализ.

10. В докладе будут рассмотрены компьютерные карты распространения ряда этно-дифференцирующих признаков алан VПІ-ІХ вв (зеркал, амулетов, некоторых типов деталей поясной гарнитуры) и сопоставлены с компьютерными картами признаков, не несущих этнической нагрузки.

Г. Ю. Колпакова

Институт востоковедения РАН (Москва)

К вопросу о возникновении историописания на Древнем Ближнем Востоке

С 1916 г., когда увидела свет «Ассирийская историография» Э. Олмстеда, чинло работ, затрагивающих проблемы древневосточного исторического описания, постоянно растет. Предлагаемые концепции часто прямо противостоят друг другу от категорического утверждения (Л. Вали) о том, что нет ни одного текста, заслуживающего внимания бы присутствия у древних египтян идеи истории до прирзнания написания в Древнем Египте (М. Вернер) активного интереса к своему прошлому; от неисторичности ассирийских «исторических» текстов (И. С. Ключков), от истории как «что-то-выпущенного в более существенные явления жизни и культуры» (Э. Э. Шнейзер) до признания лучших образцов шумерской литературы историческо-графией (У. У. Хэлло), предтечей «жанра историографической литературы» (В. К. Афанасьева и т.п.).

Терминологическая неопределенность и многоголосие пороков дают «дополнительные шумы и без того перегруженных помехами коммуникационных каналов современного человека» (И. П. Вейнберг). В результате одно и то же явление (историческое сознание) именуется то «историей», то «историческим интересом», то «историческим», то «идея истории» и т.д., причем зачастую «современный исследователь ищет в прошлом свою собственную форму исторического сознания и, не обнаруживая ее, отказывает этому прошлому в историческом сознании как таковом» (М. А. Барг).

В истории человеческого общества не было эпох, лишенных исторического сознания. Историческое сознание исторично не связано историчности множества его форм и их смены; в зависимости от характера господствующего способа мышления (мифологического или научно-логического), определяющего специфику исторического мышления, исторической мысли.

Историческая мысль древнего Ближнего Востока проходит длительный, богатый документированный путь развития от космологии III-II тыс. до н.э. к раннеисторическому описанию I тыс. до н.э., иллюстрируя самый крутой поворот истории — возникновение «того человека, который существует сегодня» (К. Ясперс).

I тыс. до н.э. на Ближнем Востоке характеризуется не только оживленными культурными контактами, но и постепенным сужением сферы функционирования мифотворчества. Процесс этот прекрасно иллюстрирует новоассирийский материал.

«Человек в его человеческой спенифике всегда выражает себя, т.е. создает текст» (М. Бахтин). Анализируя изменения, происходящие в сознании человека, особенно древнего, необходимо учитывать данные всех, дошедших до нас его «текстов», вербальных и невербальных. Только такой подход позволит правильно оценить их изменения, глубину и значение. Примером могут служить «тексты» двух дворцово-культурных комплексов ассирийских царей первой половины I тыс. до н.э. — Северо-западного дворца Ашшурнацирапапа II и Центрального дворца Тиглат-паласара III. Несмотря на то, что находятся они не только в одном городе, но и в непосредственной близости друг от друга и с точки зрения временной межницы не пропасть, а весьма обозримый (даже незначительный) интервал приблизительно в 100 лет (Ашшурнацирапал II: 883 — 859 гг. до н.э.; Тиглат-паласар III: 744 — 727 гг. до н.э.), эти «тексты» фиксируют существенные сдвиги, произошедшие в сознании жителей двуречья между IX и VIII вв. до н.э., взглядно иллюстрируя процесс его демифологизации и десаκραлизации. Под «текстами» здесь подразумеваются тексты царских анналов или «изобразительные ряды повествовательных рельефов, их (анналы) иллюстрирующих (в последнем случае в *прямом смысле этого слова*). Причем, если сравнивать только письменные источники (только записи анналов Ашшурнацирапапа II и Тиглат-паласара III), то вряд ли можно обнаружить сколь либо серьезные типологические отличия, чего и не делают современные исследователи. А не обнаружив серьезных отличий в текстах анналов, они автоматически

отказывают в них периоду царствования Тиглат-паласара III в целом. Комплексный анализ источников, однако, позволяет сделать ряд важных выводов:

1. Дворцово-культурный комплекс Ашшурнацирапаала II в Ни-
руде не отрубает принципиально новый этап, а завершает до-
статочно длительный предшествующий период развития асси-
рийской культуры;

2. В течение последующих за правлением Ашшурнацирапаала
II 100 лет происходит существенные изменения в сознании че-
ловека, нашедшие свое яркое выражение во внешне похожих,
но типологически иных «текстах» Тиглат-паласара III, чьи идеи
были подхвачены и получили дальнейшее развитие во времена
Саргона, Синнахериба и Ашшурбанапала. Последний, однако,
очень остро чувствовал, что нечто важное было утрачено со
времен первой половины IX в. до н.э., и попыткась это нечто
вернуть, но было уже слишком поздно.

Новые данные о распространении колесниц в Евразии и расселении индоиранцев

Широко известна роль конных боевых колесниц в культуре индоиранских народов, отраженная в ведической и авестийской литературе (Бонгард-Левин, Грантовский, 1977; Грантовский, 1998; Смирнов, Кузьмина, 1977; Кузьмина, 1994; 1998; 2000). Колесницы в степях Евразии были известны в срубной и андроновской культуре по захоронениям пар упряжных коней, изображением на сосудах и петроглифах Казахстана, Средней Азии и Сибири (Шер, 1980; Новожезов, 1987).

Древнейшие остатки колесниц в виде следов колес со спицами и пар упряжных коней открыты в раннеандроновских могильниках в Северном Казахстане (Зданович, 1976; 1988), а затем на Урале в Синташте (Тенинг, 1977; Тенинг и др., 1992), Каменныйй Амбар (Костоков и др., 1995); Кривое Озеро (Виноградов, 1995; Anthony, Vinogradov, 1995), Солнце 2 (Епимахов, 1996). В более поздних комплексах петровского типа колесницы выявлены на Урале в Ветлянке (Горбунов и др., 1990), в Северном Казахстане: Улгобай, Кенес, Берлик (Зданович, 1988) и Центральном Казахстане: Сатан (Ткачев, 1987; Евдокимов, 1981).

С могилами колесничих связаны захоронения пар коней, пса-лини, комплект вооружения, включающий бронзовые топоры, ножи-кинжалы, копыя и стрелы, каменные топоры и стрелы, костяные части сложного лука, наваршия кнута и стрелы, а также тесла для изготовления колесниц. Этот комплекс вооружения и в особенност-ти сложный лук, втулячатые стрелы, кнут с наваршием, запитный колпак соответствуют набору вооружения воинов-колесничих, представленному в Ригведе (Рау 1983) и в документах, описывающих отряды воинов-колесничих марьяна, в государстве Митанни, эпита которого включала группу индоиранцев (Maughofer, 1966; 1974;

Zaccagnini, 1978). Центр происхождения колесниц остается дискуссионным. Большинство отечественных археологов, а также S. Pigott (1983) и R. Moore (1986) предполагают их степной генезис.

Напротив, M. Littauer, J. Strowel (1979) настаивают на перелле-азиагском происхождении конных колесниц. Предложенные реконструкции синтагитинских колесниц (Генинг и др., 1992, Anthony, Упогтадов, 1995) подвергнуты суровой критике М. Литтауер, У. Строуел (1996), поскольку материалов недостаточно для воссоздания деталей конструкции. Однако их вывод, что колесницы в степях были заимствованы из Переллней Азии и не имели значения в военном деле, основан на двух ошибочных посылках: 1) они принимают точку зрения М. Гимбуцас (1970; 1977), поддерживающую D. Anthony (1986; Anthony, Broth 1991; 2000) о существовании в Понто-Каспийских степях с эпохи неолита отрядов финно-всадников, сокрушавших культуру древних земледельцев. Эта точка зрения многократно подвергалась суровой критике и была развенчана на конференции в Кембридже (Kennew, Ed.) 2000). 2. Вторая ошибочная посылка — гипотеза Е. В. Ивбицер (1983) об отсутствии в степях двухколесных повозок. В действительности двуколки открыты в ямных и катакомбных погребениях, известны их глиняные модели и изображения на петроглифах (Кузьмина, 1974, 1980, 1994; Новоженев, 1994: 89, 91, 133, 140, рис. 51). Недавно в могильнике Новониколоевка открыто древнейшее в степях изображение повозки с двумя облегченными колесами — cross-bar wheels (Rassamakin 1999: 47, fig. 3, 56) типа, обычно рассматриваемого как переход к подлинной колеснице. Таким образом, в степи были все предпосылки изобретения колесницы: двуколка, облегченные колеса и, главное, — дощаль. Доместикация кони началась в степях в эпоху неолита, о значении этого животного свидетельствует словенение его кулыга (Кузьмина, 1977; 2000; Васильев, 1980).

Переллеазиагскую гипотезу происхождения колесниц разделяют М. В. Горелик (1985), сформулировавший боевые повозки с экипами, и В. А. Трифонов (1996), рассматривающий как древнейшие колесницы изображения на сиро-анатолийских печатях,

предположительно датируемых XVIII-XVII в. до н.э., экипажей (иногда с колесами со спицами), запряженных экипажами.

Новейшие исследования в Сирии опровергают эту гипотезу. Раскопки хурритской столицы конца III — начала II тыс. до н.э. Нагара (Тель-Брак), в эпоху Митанни с XVI в. до н.э. ставшего торговым центром (Oates D. and J. 1997), выявили в слоях III — начала II тыс. до н.э. более сотни моделей повозок, десятки колес, более ста фигурок экипажей. Среди колес только 1 с изображением спиц, экипажи изображают ослов и мулов. В текстах упоминаются лошади отсутствуют. Транспортными животными были осла, судя по захоронению с бронзовыми удилами, достигавшие большой высоты в холке (Sluhton-Brock and oth., 1993: 209-221), и мулы — гибриды осла и самки онагра, запрягавшиеся при помощи канюта и носового кольца. Тель-Брак был центром разведения и продажи мулов в предмитаннийскую эпоху (J. Oates, 2000).

Только с эпохи Митанни в Сирии появляются конные колесницы в отрядах воинов-маршанна, в состав которых входили индонранцы. Роль последних в распространении коневодства подтверждается именами правящих династий Митанни, индонранской терминологией в кошеводческих трактатах (Ebeling, 1951; Salonen 1955-56; Kapplerhuber 1961), свидетельствами хеттских и амарнских архивов о получении из Митанни породистых лошадей, колесниц, колчанов стрел (Кузьмина, 1994: 189-192).

Преанализированные Д. Оуте материалы по истории колесного транспорта Персией Азии, по-видимому, отклоняют сомнения А. Капплерхубер (1968) и И.М. Дьяконова (1970, 1995) о роли армий в распространении колесниц на Древнем Востоке.

Очень важные материалы были получены также в Средней Азии. В элитном погребении Зарда-Халифа под Пенджикентом (С. Бобомуллоев, Бостонгулар, 1993, 1997, 1998) в комплексе земледельческой культуры Окса (или Бактрийско-Маргянской археологического комплекса) найдены гончарные сосуды, бронзовые нож и кинжал, бронзовые и золотые сосуды и украшения, аналогии которым есть в Бактрии этапа Джаркутан и в Иране в Шах-Тепе II

и Гиссар IIIС, а также булавка с фигуркой коня, бронзовые удила и костяные псалии.

Дисковидные псалии с пипами и валиком вокруг центрально-го отверстия принадлежат к варианту архаичного I типа (Кузьмина, 1980, 1994), аналогичи которому есть только в ранних могильниках Синташтинского типа на Урале: в Синташте (Фенинг и др., 1992, рис. 57, 8) и Большаекараганском (Багалов и др., 1996, рис. 17, 18), отражающих процесс формирования раннеандроновской культуры на основе синтеза восточноевропейских культур полтавкинской, позднекатакомбной и абашевской (Смирнов, Кузьмина, 1977).

Миграцию раннеандроновского населения с Урала на юг отражает также поселение металлургов Тутай под Самаркандом, где в комплексе с металлом и керамикой петровского типа, содержащей специфически уральскую примесь талька, найдена посуда соседнего земледельческого поселения Саразм, слов IV (Аванесова, 1996).

Появление в Средней Азии населения, принесшего с Урала конные колесницы и развитую металлургию, отражает первую волну миграции на юг и подкрепляет гипотезу индоиранской атрибуции андроновской культуры.

Традиционная дата этих памятников XVII-XVI в. до н.э., установленная по синхронизации по псалиям с шахтными гробницами Микен (Смирнов, Кузьмина, 1977) и этапом Джаркутан в Бактрии (Аскаров и др., 1983). Радиоуглеродные калиброванные даты раннеандроновских и потаповских памятников в Волго-Уралье – XXI-XVIII в. до н.э. (Виноградов, 1995; Кузнецов, 1996; Трифонов, 1996), что соответствует калиброванным датам памятников Бактрии: Зардча-Халифа – 2100-1700 г. до н.э. (Воботшицкоев, 1997), Саразм IV – 2300-1900 (Исаков, 1991; Luopajarvi, 1996).

В любом случае, конные колесницы Урала оказываются древнейшими в Старом Свете, а их появление на Зерафшане и сходство комплекта вооружения колесничьего в раннеандроновской культуре и в документах из Митанни, в Авесте и ведической литературе подтверждают индоиранскую атрибуцию андроновской культуры и роль индоариев в распространении конных колесниц на Древнем Востоке.

И. В. Курикалов
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)

«Книга Перемен»:

Проблема понимания и интерпретации

При исследовании культурной традиции Древнего Китая «Книги Перемен» в качестве одного из древнейших письменных источников Китая уделяется особое внимание и место.

Внутри самой китайской традиции ценность «Книги Перемен» всегда имела и имеет двойственный статус: а) источника, в котором в общем виде и в виде конкретных примеров изложена система архаических взглядов на природу, человека и общество, послужившая основой для последующей её разработки в широком спектре философских, политических, педагогических, военных, медицинских и др. учений и наук; и б) гадательного текста, вокруг которого складывается особая теория, развивавшаяся впоследствии в целую науку прогностирования и предсказания, имеющую глубокие теоретические основания и непосредственное практическое приложение.

Однако при изучении и истолковании традиционного контекста «Книги Перемен» с позиций западного сознания и западной науки возникает ряд трудностей и препятствий. Эти трудности возникают прежде всего в том, что китайское мировоззрение и китайский традиционный взгляд на мир обнаруживает существенные расхождения с западным мировоззрением. Поэтому, в частности, описание мира, его происхождения и законов его развития, даваемое «Книгой Перемен», для западного образа мысли изначально представляется противоречащим логическим законам, которые ему кажутся естественными и самоочевидными. Осознание и правильное осмысление проблемы «разности мировоззрений», а также нахождение пути к её преодолению представляется одной из главных теоретических и методологических задач при исследовании текста «Книги Перемен».

С формальной точки зрения, образ строения мира, характерный для «Книги Перемен», наделяет Вселенную и все происходящие в ней процессы теми же самыми качествами, что и тот образ, который формировался в культурной традиции Запада: единство и раздвоенность, постоянство и изменчивость, необходимость и случайность и т.д., которые находятя в диалектической связи и взаимодействии. Однако ключевым моментом является принципиально разная «расстановка акцентов»: в западной традиции основополагающим выступает вопрос:

• каким образом изначально единый мир оказывается раздвоенным? Для мировоззрения же «Книги Перемен» важнейшим вопросом выступает следующий:

• за счёт чего Вселенная, которая изначально есть не что иное, как взаимодействие двух противоположных стихий, Инь и Ян, в этом взаимодействии сохраняет свое вечное единство?

Если в традиции Запада мир изначально понимается как абсолютное и совершенное единство, то мировоззрение «Книги Перемен» уже в скрытом, свернутом состоянии Вселенной улавливает её двойственность, раздвоенность, которую впоследствии во взаимодействии сил Инь и Ян, лишь благодаря которому становится возможным рождение Вселенной и всею её многообразия и одновременно сохранение её вечного и нерушимого единства.

Уже «зародыш» мира мыслится в двух состояниях: У Цзи (Уи Ji) и Тай Цзи (Tai Ji), т.е. как абсолютное отсутствие положительных и отрицательных характеристик (У) и их абсолютная полнота (Тай), 0 и 1; позднее параллель этому можно найти в «Безымянном Дао» и «Названном Дао» традиции даосизма. Символ Тай Цзи (Tai Ji Tu) наглядно представляет противоположность и взаимодействие полноты Инь и Ян внутри «зародыша» мира как выражение и условие единства всех процессов развития Вселенной.

Далее в построении и движении Вселенной повсюду проследживается четкий принцип, понятый как умножение изначально двойцы: Тай Цзи — Два И (Liang Yi; собственно Инь и Ян) — Четыре

Сян (Si Xiang) – Восемь Триграмм (Ba Gua) – Шестьдесят четыре Гексаграммы (Liuishi Gua).

Формирование определённой картины мира непосредственно связано с развитием языка. Для языка «Книги Перемен» характерно одновременное наличие двух знаковых систем, а именно языка гексаграмм, который первичен, и языка иероглифов, который вторичен по отношению к первому.

В качестве особого языка диалектическое единство 64 гексаграмм призвано отразить действие двойственного принципа Инь и Ян в процессе становления Вселенной. Внутренняя структура гексаграмм обнаруживается как динамическое равновесие шести черт (Li и Уао), обозначающих моменты качественного поворота и диалектического перехода в рамках некоторого единого этапа развития языка (одной гексаграммы).

Иероглифический язык как вторичная знаковая система «Книги Перемен» также в своей структуре отражает динамику постоянно меняющегося мира. Поэтому для него свойственно принципиально отсутствие чётких границ между частями речи, условность и подвижность грамматических функций внутри высказывания, в котором в первую очередь отражается сам момент перехода из одного состояния в другое, когда нечто и наличествует, и отсутствует. Это невозможно для любого языка в западной монистической традиции, где высказывание может трактовать о наличии только одного факта и положения дел.

Обозначение *Stt* (“лучники”) в “Стеге сатрана” (Urk. II. 13.4): к восприимчивую мировой державы Артеадов на Востоке

В египетском иероглифическом источнике, относящемся к со- бытиям предпоследнего десятилетия IV в. до н. э., — т. н. “Стеге Сатрана” — содержится следующая фраза: “[Когда был] он (Алек- сандр IV, сын Александра Великого и Роксаны, признававшийся во время составления “Стеги” легитимным фараоном) царем в Египте [и] чужеземных странах, [когда было] величество его в Лучниках, тогда был правитель великий в Египте, Птолемеи ими его” (Urk. II. 13.3-5: *hwf m nsw t bsw hswt hw hm, f m-hwt Stt hw m- 3 t Vzkj Pthwtis ml, l*). Особенностью этой фразы, к которой хотелось бы привлечь внимание, является употребление в ней хо- ронима “лучники”. Как известно, со времени после совещания Диодохов в Трипаралейсе, когда ставший регентом при царях-на- следниках Александра Великого Антипатр перевез их в Македо- нию (Diod. XVIII. 39. 7), Александр IV не покидал Балканского полуострова. В 311 г. до н. э., когда была составлена “Стега Сат- рана” (Urk. II. 12.12 — ее датировка), он находился в заточении у Кассандра в Амфиполе (cf. Diod. XVIII. 52. 4; Just. XIV. 6. 13). Следовательно, хороним *Stt* в данном фрагменте должен относить- ся к Македонии.

Подобное значение данного хоронима может считаться уникаль- ным и, как таковое, требует объяснения. Известно, что он обозна- чал всегда азиатские страны (Wb. IV. 328), а конкретно в IV в. до н. э. — державу Ахеменидов (Spralinger, ZLDS 105 [1978], 149, note 43; cf. Urk. II. 3.16, 4.4). В “Стеге Сатрана”, помимо Urk. II. 13.4, хоро- ним *Stt* встречается дважды. В последнем из случаев его употреб-

ления его значение наиболее очевидно: в нем речь идет о мерах, которые Хаббаш (правитель, изгнавший персов и признававшийся фараоном ок. 337-335 гг. до н. э.) принял, “чтобы отразить [любо] судно-*kbm* Лучников от Египта” (id. 16.14: *r hsf kbm nt Sn r Kmt*). Здесь обозначение “Лучники” может относиться только к самостоятельной внешней силе, способной угрожать Египту нападением с моря; при Хаббаше такой силой была только держава Ахеменидов. Менее очевидно значение хоронима *Sn* в сообщении “Стелы” о возвращении сатрапом Птолемеем статуй богов, утвари и священных книг, ранее похищенных из египетских храмов и “найдённых в Лучниках” (Urk. П. 14.9-10: *in n. f. tmtw n nbw gm t-fni Sn hm' abhw nb[w] b3w R' nb[w] nw tw-rtw rw t3w*). Историческая достоверность этого сообщения, как и ряда его аналогов III в. до н. э., приписывающих также же деяние Птолемеем II, III и IV (Питомская стела, Канопский декрет, надпись из Аддиса, декрет Рафии), проблематична; очевидно, однако, что сатрапом Птолемеем оно хотя бы теоретически могло быть совершено лишь в результате войн в Азии. Следовательно, в данном контексте хороним *Sn* должен относиться к региону, охваченному азиатскими кампаниями сатрапа Египта, предшествовавшими составлению текста “Стелы”. Между тем обе они — 320 и 312-311 гг. до н. э. — протекали на одной и той же территории Келесирии и Финикии, в связи с последней из этих кампаний, обозначенных в “Стеле Сатрапа” как “страна Хару” (Urk. П. 15.4: *p3 n3 n H3rtw*). Обозначение в том же источнике в контексте возвращения египетских культовых предметов этих же земель другим хоронимом — *Sn* — должно иметь особую мотивировку, которой, скорее всего, было желание указать на их прежнее положение в составе державы, виновной в увозе этих предметов из Египта, т. е. Персии. В том, что эта вина лежит именно на Персии, уверяют многочисленные указания греческих версий упомянутых выше источников III в. до н. э. Таким образом, хороним *Sn* во фрагменте Urk. П. 14.9 также с наибольшей вероятностью обозначает державу Ахеменидов (точнее, входившие прежде в ее состав страны Восточного Средиземноморья).

Хороним *Sti* в Утк. II. 13.4 вряд ли может служить неопределенным указанием на египетские земли вообще (им было бы слово *h3swt*), быть результатом случайности или ошибки (греко-македонское окружение сатрапа Птолемея, судя по идеологической тенденции "Стелы Сатрапа", оказавшее влияние на ее составлении, должно было хорошо знать, где именно находились в данное время Роксана и Александр IV), а скорее несет в себе некое конкретное значение. Единственный способ установить его в рамках системы географических названий "Стелы Сатрапа" и в целом египетских текстов IV в. до н. э. — это предположить, что Македония была тем или иным образом отождествлена составителями "Стелы" с державой Ахеменидов. Стоит вспомнить, что еще в 330 г. до н. э., после занятия Персиды, Александр Великий оформил свою власть над странами Востока принятием статуса Великого царя и провозглашением себя преемником и мстителем Дария III. По крайней мере к лету 327 г. (начало индийского похода) Александр завершил собирание под своей властью всех прежних ахеменидских сатрапий. Наконец, весной 324 г., после мтежа македонских ветеранов в Овисе, Александр принял решение об унификации статуса всех территорий Азии и Европы в сфере его влияния (Ап. VII. 11. 9; Спт. X. 3. 13-14); понятно, что основой для этого мог стать только авторитарный режим его восточных владений, по своим политическим структурам и в значительной мере идеологии восходивший к ахеменидской традиции. Иными словами, восточному, в частности египетскому, наблюдателю должно было казаться, что новый царский дом Арташата вначале велел в главе прежней державы Ахеменидов, а затем, в конце 320-х гг., влил в нее еще и свои европейские владения. Таким образом, применительно к Македонии хороним *Sti*, обозначающий державу Ахеменидов в целом, мог быть употреблен, как к составной части ее нового качества (ср. с обозначением им же Восточного Средиземноморья в Утк. II. 14.9). При этом подобное обозначение частей "державы Ахеменидов/Арташатов" по названию целого было для уже отказавшихся от идеи ее единства составителей "Стелы Сатрапа" некоей ретроспективной.

Сцены героического эпоса в наскальном искусстве Сибири скифской эпохи

1. Открытия на севере Хакасии свидетельствуют с наскальными изображениями времени позднего тагара впервые позволили приступить к реальному решению давней проблемы — отыскания самых глубоких истоков зарождения богатырского эпоса, ярчайшего явления в духовном творчестве народов севера Азии, в кругу *теоретиков индоиранских культур* юга Западной Сибири, Средней Азии и Южного Урала. Речь идет о классически каноничных композициях, художественно иллюстрирующих ключевые события сказаний, характерных по сюжетам именно для героического эпоса, а не обычных повествований, положим, бытовых или историко-фольклорных.

2. Подобного типа, уникальные, в сущности, для «скифской» Сибири многофигурные сцены, выбитые на плоскостях красноватых песчаниковых скал предгорий Кузнецкого Алатау, его степного и горно-таежного пограничья, были обнаружены в долине реки Белый Июс. Сцены эти в плане сюжетном вполне отвечают традиционным критериям, которые следует непременно предъявлять при намеренном подступиться к фундаментальной задаче поиска истинного названия эпического литературно-художественного творчества, воспевającego героизм и подвиги выдающихся личностей прошлого индоиранского населения Западной Сибири.

3. Представим четыре наиболее ярких памятника с наскальными изображениями финальной поры тагарской эпохи (= 3 в. до н.э.). Они расположены на эффектных обрывистых склонах двух соседствующих друг с другом гор известных в округе как IV и V Сундуки. Возвышенности эти, своего рода форпост предгорий Кузнецкого Алатау, выдвинуты в степную долину, расползаются,

ответственно, на левом и правом берегу речки Черемушки, большого притока Июса. Места эти были заброшены в прошлом и почти непроходимы из-за глыб толстых трясин.

4. Самый выдающийся по ценности объект представляет собою сложное по рельефным деталям святилище, а лучше сказать, *скульптурный протокрам*. В среднем отделе его, прикрытый далеко выступающим козырьком (навесом), размещаются более десятка многофигурных композиций, своего рода картин, изображающих этапные эпизоды земной, потусторонней и, видимо, небесной жизни героев.

Образно-художественное повествование начинается (как и положено в героическом сказании, овеянном трагическими мотивами, сд сцены убийства врагами воина, надо думать, отца будущего богатыря. Убитым лежит и второй человек, возможно, мать его. Следующая композиция представляет сцену спасения мальчика женщиной в парадном головном уборе скифского типа. Ее преследует воин, стреляющий из лука. На голове его шлем, а спина и нижняя часть туловища прикрыта щитом. Далее размещается картина, которая представляет финальный момент драмы — сражения конюхи с великаном. Эта сцена может быть названа «Первый богатырский, подвиг героя»: молодой, слабо вооруженный человек побеждает гиганта, кажется неровни его по силе и оружию. Противник панически убегает от юного преследователя, и, значит, исход противооружья не вызывает сомнения.

Очередная многофигурная композиция представляет особо важное событие в жизни легко теперь узнаваемого героя — конюха в том же скромном одеянии принимает от старца, видимо, старейшины племени, богатырский дар — шлем, лук и кинжал. За актом этим наблюдают крупное скелетобразное существо, очевидно, предок, и шаман на ездовом животном, занятый варкой в котле жертвенного животного. Эти участники торжества как бы благоговяют происходящее, одобряют инвентитуру.

Последние сцены земной жизни богатыря, как и положено по канону эпоса, трагичны. Явно европеоидного облика герой со товарищем, закованные в доспехи и превосходно вооруженные,

попадают в засаду. Богатырь гибнет, пораженный стрелой, что подтверждает изображение его лежащим на смертном помосте. Происходит всё это где-то вдали от родных мест, куда, вероятно, отправился герой на поиски достойного его сил и отваги противника. Вдали потому, что богатырь вынужден был передвигаться в чужих краях не на лошади, как следовало странствовать храброму воину, а на лыжах.

Конеч земной жизни не знаменовал, между тем, исчезновения богатыря. Череда композиций, размещённых одна около другой в строгой, по-видимому, последовательности в нижней части среднего отдела протохрама, повествует о преодолении героем разного рода препятствий в Преисподней (он изображен в борении с разного рода существами Нижнего Мира, которые в большинстве случаев не поддаются идентификации, с духами, блокирующими проход, с неким существом, восседающем на хипнике...). Богатырю удается даже успешно миновать и главную преграду — двух ужасных, скелетообразного вида владык подземного мира. Жертвенный лось, повергнутый к ногам богов Преисподней, открыл, видимо, ему дорогу в иные Миры. Финальные эпизоды бытия героя демонстрируют выход его из Преисподней в полный боевом облачении, сцену сражения с врагами, возможно, на небесах и превращения, наконец, в фантастического обличья птицеобразное существо, наделенное, видимо, бессмертием. Около подножия среднего отдела протохрама лежат плиты уничтоженной в древности могилы (героя эпоса?), а далее, в болотистой низине размещается основной могильник и, быть может, остатки фундамента какого-то строения. Это позволяет сделать вывод, что столь величественный протохрам был частью высокопочитаемого центра, связанного с отправлениями погребальных культов. Возможно, главной частью их было исполнение сказительными эпохи тагара поэтического по форме эпоса. Нет, очевидно, особого риска предположить, что исполнение это сопровождалось музыкой.

5. На южной окраине того же IV-го Сундука сохранились остатки еще одного святилища того же приблизительно времени. Главную

композицию его можно определить одним коротким словом — «Плоскостно», определив опирая типично эпосный характер трагического события. Два вооруженных луками, со щитами за спиной и со длинными стрелами друг в друга. Динамичными в порыве фигурами их запечатлен финальный эпизод ожесточенного сражения, ибо собою вариации богатырей изображены пораженными стрелами, падающими на землю. Изображенные ниже персонажи представляют, возможно, сцену насилия и действия жреца (шамана?), восседающего на шкуре животного — (или на самом животном?) с посохом (жезлом?) в руках.

6. В средней части скального обрыва, венчающего вершину У-то Сундука, открыто святилище, финальной, по-видимому, поры таярской эпохи. В пределах его, на плоскости песчаника, открыто козырьком, выбита многофигурная композиция, которую опять же можно определить весьма короткими, отражающими человеческую драму, словами — «Набег» или «Догром». Словами хорошо знакомыми по лексикону эпосных сказаний о героических подвигах богатырей. Композиция представляет сцену утона скота группой воинов, движущихся справа налево. Им явно противостоят воины, шествующие навстречу врагу, слева направо, и пытающихся, видимо, завернуть животных назад. В композицию входят также изображены жреца рядом с курительницей (объект грубого нападения одного из грабителей) и некоей фигуры в лодке, нагруженной предметами, неподдающимися идентификации (перевозчик душ тех, кто готовиться вступить в сражение? Знаковый символ грядущей кровавой бойни?).

В непосредственном соседстве с этим объектом, но значительно выше по склону, располагается грот с изображениями двух расчлененных змей. С астроплощадки, размещенной у подножия горы, жрецы эпохи тагара наблюдали заход Солнца в недра этого грота в один из самых знаменательных моментов года — в день летнего солнцестояния (по щели у кромки скальной вершины можно было точно фиксировать момент затухания последнего луча заходящего

светила). Находясь же в самом грое можно было то же самое фиксировать около полудня по моменту угасания последнего луча Солнца, который проникал в грод через специальную выемку оконного потолка. Возможно, светилице с эпического характера сценой «Набег» и астрогрот представляет собой части единого культового центра.

7. У подножия южной окраины того же V-го Сундука открыто светилице, в значительной мере уничтоженное карьером по добыче камня. Одна из хорошо сохранившихся композиций демонстрирует противоборство воина и фантастического змевищного по облику существа, быть может, дракона. Эта сцена в определенной мере переключается со сценами Борения героя с персонажами Препопней протохрама IV-го Сундука.

8. Периоды культур скифской эпохи юга Сибири представляются вполне сложившимся. Это означает, что начало формирования героических сказаний восходит, по меньшей мере, к середине I тыс. до. н.э. Следовательно, богатырский эпос зародился в жреческой среде индоиранских племенных объединений, которые накануне опустошительных событий гуннской эпохи расселись в пределах Алтая, а также на соседних с этой горной страной степных пространствах. Тагарский эпос, представляющий подвиги героев-воителей, предвосхищает на тысячулетие этническое сказание времени формирования государственности в раннем средневековье.

Бактрийцы на охоте

Воздвигнутый в конце IV — начале III вв. до н.э. бактрийский храм Окса просуществовал вплоть до III — IV вв. н.э. На протяжении всего этого времени в храме скапливались votивные приношения. Среди них были многочисленные произведения искусства, изготовленные из золота, серебра, бронзы, слоновой кости, алебастра, глины и др.

Особое место среди этих произведений искусства занимают две пластины из слоновой кости с выгравированной сценой охоты. На одной пластине сложная охотничья композиция. Справа и слева, у краев пластины, помещены два всадника, скачущие в противоположных направлениях (один — вправо, другой — влево). Скачущий влево всадник стреляет, обернувшись назад. Между всадниками находятся три горных барана и самка леопарда с двумя детенышами. Леопард нападает на всадника, но также поражен стрелами. Перед правым всадником несутся два горных барана, в одного из них уже попали стрелы. На поле пластины изображены также несколько зайцев и лиса, но они не являются объектом охоты.

Характерно высокое композиционное мастерство: скачущие в противоположных направлениях кони помещены по краям, здесь как бы две сцены. Но на самом деле это не «разрывает» композицию на две части, ибо всадники не только обращены, но и стреляют в одном направлении. Пространство между всадниками, которое формально можно разделить на два регистра, воспринимается как объединяющее всадников благодаря заполняющим его животным, также направленным в противоположные стороны. Мелкие животные помогают созданию иллюзии пространственной перспективы. На фрагменте пластины также были изображены два конных охотника, скачущие в разные стороны.

Обе стены полны динамизма. Конни в летящем галопе, распластанные в прыжке животные, несущийся с оскаленной пастью леопард. К числу художественных особенностей относится контраст между непосредственной и живой, очень точной передачей движения животных, особенно великолепной трактовкой скачущих коней, и, с другой стороны, скованными фигурами всадников, которые изображены так, как будто они сидят не на мянущихся галопом конях, а на неподвижных тронах.

Изображения на этих пластинах очень близки изображениям на пластинах из Орлэгского мотильника, изданным Г.А. Пугаченковой.

Проблема датировки и интерпретации этих пластин вызвала длительную дискуссию. В последние годы многие ученые обосновывают датировку этих пластин I—II вв. н.э., но существует и другая точка зрения: пластины относятся к III—IV или к III—V вв.

Проведенный анализ привел автора к заключению, что речь, скорее всего, должна идти о первой половине III в. н.э. Иконографические признаки не позволяют помещать эти изображения в более раннее время.

На пластинах из храма Окса изображены животные, обитающие на территории Бактрии. Нет никаких оснований приписывать этой стене какое-то мифологическое или эпископское значение. Я полагаю, что в этих стенах запечатлена реальная охотничья жизнь бактрийских аристократов.

Царь и его окружение

В комментарии Мелкатишки к *Mamsmiṅī* есть следующие слова: «С бесконечным вниманием (царю) следует проявлять заботу о своем дарстве, ибо оно представляет (его) тело» (пер. В. Н. Романова, цит. по «Древнеиндийские представления о царе и царстве» // ВДИ 1978, № 4, с. 29). Тезис о тождестве царя и царства как тела царя уже выдвигался в литературе (В. Н. Романов). В качестве иллюстрации к этому тезису на индийском материале обычно приводятся фрагменты из «Артахашастры», согласно которым царь должен делать пинонов своими глазами (*sāreṇa cakṣuṇī [kurvīta]* – КА I.7.1, здесь и далее цит. по The *Kaṣṣīya Arthashastra*. P. 1. A Critical Edition with the Glossary. Ed. by Kangle R. P. Delhi, 1992), носы являются царскими устами (*dhīta mukhā ni rājānāḥ* – КА I.16.13), государство состоит из семи членов (*saptāṅga*, где *anga* есть, собственно, прежде всего член тела – КА VI.1.1.) и т.п.

«Артахаштра» в первой части обращается к понятию *indriyājayaḥ* (победа над чувствами – КА I. 6–7). При чем речь, совершенно очевидно, идет не о самообладании, которое было столь в чести у античных философов и не о самообладании в нашем понимании, т.е. сдержанности, а о полном контроле над своими органами чувств. В тексте об этом говорится следующим образом: «Сонами чувств. В тексте об этом говорится следующим образом: «Сонами чувства уха, кожи, шавы, языка, носа и звука, осязания, впадения вкуса, запаха – это победа над чувствами...» (КА I.6.2.). Если следовать «Артахашстре», то только лишь царь, достигший победы над чувствами, то есть полного контроля над своим телом, способен создать царство надлежанием образом и благополучно управлять им. Причина этого все в том же семантическом подобии государя и государства, в тождественности плоти царя царству. Только царь, победивший свои чувства, владеющий своим телом, способен так же успешно владеть своим царством. Будучи с одной

стороны непременимым атрибутом многих эпических героев, с другой стороны состояние человека, победившего свои чувства, кажется столь же непременимым условием погружения в медитацию.

Каутилья, между прочим, подчеркивает, что, собственно, вся его шастра есть победа над чувствами — *Kṛtsnam hi bāstram idam indriyajaṅgaḥ* (КА I.6.3). Конечно, дело вовсе не в том, что «победа над чувствами дисциплинирует человека в нравственном и физическом смысле», и при помощи упражнений системы йоги царем «достигаются сверхъестественные силы и способности» (В.И. Капьянов, Архашаштра или наука политики. М. 1959, комментарий к переводу, с. 566). В данном случае дело обстоит несколько иначе. Важной оказывается последовательность, в которой Каутилья «дает» свои наставления. Лишь победивший чувства, точнее органы чувств, царь приступает к назначению советников, домашнего жреца (*ṛigrahīṇā*) и прочих своих приближенных. Все рекомендации по поводу назначения должностных лиц шастра адресует лишь к царю, достигшему *indriyajaṅga*.

Кажется, на этот факт в литературе должно быть внимания не обращали. И даже В.Н. Романов, рассматривая необходимость советников для царя, пишет, что они нужны прежде всего потому, что призваны способствовать его победе над чувствами (Ук.соч. с.27). Это безусловно так, о чем нам сообщает и сам текст (КА I.7.8.). Однако последовательность рекомендаций позволяет рассмотреть ситуацию и в другом ракурсе. Лишь после победы над чувствами в тексте шастры появляются своего рода «сравнения» послов с устами царя (в «Архашаштре» посол буквально провозносит следующее: «Это речь другого» (*paraśyaśad vākuṃ*). То есть устами послов *заменились* царские уста, шпионами — царские глаза и т.д. Достигший надлежащего состояния царь, победив свое тело, не просто назначает приближенных. Он заменяет свои части тела, органы чувств должностными лицами. И в этом случае, при наличии у выбранных на должность людей определенных качеств, он надлежащим образом управляет государством, *манупушруж манистрами и советниками как членами śāśvato собственного тела*, которым он, победивший чувства, владеет.

В этом контексте по-другому понимается и смысл третьей главы пятой книги «Артхашастры», посвященной содержанию, оплате парских слуг (*bhṛtvādyānīyām*) (КА V.3). В русском переводе рекомендации Каутильи выглядит следующим образом: «(Государь) должен заботиться о материальном благе и в то же время не допускать нарушения закона в своем попечении о государственном организме». Так же и Кангле в своем переводе добавляет в скобках слово, даже не подражательное, а оригиналом, и добавляет: «(He should pay regard to the body (of income), for cause hath to spiritual good and material advantage)» (Кангле R.P. The Kautilya Arthashastra. P.2. An English Translation with Critical and Explanatory Notes. Delhi, 1992). Между тем в тексте все гораздо короче и проще: «Заботясь о теле, пусть не нарушает дармы и архьи» (*sarigamavekṣeta, na mendhāmi*, кого из своих приближенных в каком размере он должен снабжать денежными средствами. Несмотря на столь, казалось бы, практические мотивы, общий контекст остается все тем же: царь заботится о своих приближенных как о своем собственном теле. Благополучие подданных есть благополучие его самого, его тела, а следовательно и всего царства.

Иначе понимается и пассаж на 19 главы I книги. В русском издании фраза дана в переводе, предположим ей отенок сентенции: «Когда царь деятельен, то вслед за ним деятельны его слуги» (пер. Кальянова В.И.). Тот же смысл присутствует в английском переводе Кангле R.P.: «When the king is active, the servants become active following his example». Буквальный же перевод начала главы оказывается таким: «У действующего (движущегося) царя и слуги действуют (движутся)» (*gñānam icchīam anīyānām bhṛtvāḥ* — 1.19.1).

Из всего вышесказанного следует, что «победа над чувстрами» царем веда не только к полному самообладанию как полному владению «членами царства», о чем уже писал Романов В.Н., но подразумевает под собой и некий промежуточный этап, когда царь окружая себя «должностными лицами», передаст им функции органов своего тела.

Н. М. Никулина
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)

Об Эгейской цивилизации

Эгейский мир, оказавший бесспорное и весьма значительное влияние на формирование собственно греческой культуры, по традиции все еще рассматривается преимущественно как часть древнегреческой цивилизации. С историей крито-микенского общества начинается история Древней Греции, о памятниках крито-микенской культуры Древней Греции — истории греческого искусства. Между тем, Эгейский мир — это самостоятельная цивилизация и как особое историческое явление она должна рассматриваться прежде всего в той части исторического процесса, с которой связана непосредственно.

Искусственно созданная лагуна линяет целостности картину Птлыс. до н.э., разрывает связи, искажает ситуацию в различных областях деятельности постоянно контактировавших между собой территорий Средиземноморья и Передней Азии. Во II тыс. до н.э. Эгейский мир закономерно должен рассматриваться в одном ряду с Древним Египтом, Сиро-Финикийей, Палестиной, Хеттской и Хурритской державами, с государством Марри, Староавшлонским и Касситским государствами.

Искусство как наглядный исторический источник, зримо отражающий многие процессы, во всей полноте показывается, насколько активным было взаимодействие между этими территориями. Пример — взаимовыяснение эгейского и древнеегипетского искусства, которые фиксируются и в III тыс. до н.э., когда шел процесс формирования эгейской культуры, и во II тыс. до н.э., в эпоху Нового царства, когда наблюдается обратное влияние эгейской художественной традиции на египетскую (особенно это проявляется в области монументальной живописи и прикладного искусства).

Рассмотрение эгейской цивилизации в связи с позднейшей греческой, разумеется, вполне возможно и подготовочно (особенно, если речь идет о микенском, или ахейском, ее компоненте). Однако, это направление теперь уже не может быть приоритетным, во всяком случае, такой подход требует определенных научных оснований.

Современное понятие "Цивилизация" имеет множественность дефинитивных определений. Такая многозначность неизбежна при разнообразии несогласованных подходов, аспектов и задач. Вероятно, это положение сохранится до тех пор, пока не будет выработано единой историко-философской позиции. Существуют понятия обобщенного и конкретного характера. Мы говорим: "мировая" и "европейская" цивилизация, "древние" цивилизации, "древневосточные" и "античная" цивилизация, цивилизация "Древней Греции" и "Древнего Рима" порознь и т.д. В данном случае нас интересует понятие "цивилизация" в ее конкретном значении — применительно к Эгейскому миру. Рубежом и основным критерием перехода от доцивилизационного периода к цивилизации, на наш взгляд, будет и наличие протогородских поселений, и наличие государственности. "Цивилизация", в нашем представлении, это — единая, самодостаточная система, совокупность определенных ценностей и признаков, которая объединяет области материальной и духовной культуры, суммируя достижения социально-экономического и общественного развития в пределах данной территории и этноса (одного или нескольких) в связи с конкретным историческим этапом и найденной формой государственности.

Какие признаки позволяют выделить Эгейскую цивилизацию в самостоятельную? Прежде всего то, что она обладает ярко выраженным своеобразием, известной самодостаточностью и целостностью как крупная культурно-историческая общность, а кроме того, что она является неотъемлемой частью Древнего мира во II тысячелетии до н.э., со всеми его особенностями и проблемами, и служит своеобразным мостом между Западом и Востоком.

Несмотря на то, что Эгейский мир представлял собой сложное сочетание разных этнических и культурно-исторических образований, связанных с эпохой Средней и Поздней бронзы, и включал сразу три, или по крайней мере две основных территории (острова Эгейского моря, вместе с Минойским Критом и прибрежной частью Малой Азии, и территорию самих Балкан, Ахейской Греции, в северной, средней и южной ее областях), в целом этот мир был определенным географическим и хозяйственно-культурным единством — общностью, существовавшей в пределах одного исторического пространства, в Эгейском бассейне Восточного Средиземноморья, на протяжении всего II тыс. до н.э. То, что было связано с Раннеэгейским, Раннеминойским и Раннеэлладским периодами, относится к доцивилизационному этапу, хотя имеет большее значение в процессе сложения и развития Эгейской цивилизации.

Эгейская общность II тыс. до н.э. характеризуется при всем локальном своеобразии отдельных ее частей единством материальной культуры со всеми присущими этому региону особенностями: близкой системой металлообработки, близкой типологией орудий труда и вооружения, спецификой керамического производства и других ремесел. Кроме того, все эгейские территории характеризуются единым типом хозяйствования (поликультурное земледелие с использованием средиземноморской триады — ячмень, виноградная лоза и оливы, — сочетавшаяся со скотоводством). Все перенесенное прекрасно вписывается в контекст II тыс. до н.э. и вместе с тем выделяется как оригинальное явление, особенно в силу своей двойственности, двухчастности, связанности первоначально с ведущими островами (отсюда — и общее название “Эгейская цивилизация”), а затем с выдвинувшимися на передний план материковыми Балканскими территориями.

К концу III тыс. до н.э. первые очаги государственности появились в разных частях Эгейского региона, прежде всего, как известно, на Крите. Однако на самих Балканах дальнейшее развитие общества в этом направлении было на время задержано вторжением племен греков-ахейцев. Более низкий уровень развития

“пришельцев” вызвал отставание балканских земель, однако, вместе с тем, этим фактом было обусловлено и активное внедрение ахейцев, освоение ими местных традиций более ранней эгейской культуры. В итоге к XVI в. до н.э. ахейцы не только полностью вошли в поток общего развития, но и стали важной составной частью этого мира. Нельзя забывать о двойственности, но нельзя и не учитывать сложившегося единения. Объединяющим для всего Эгейского мира, помимо географического единства, единства материальной культуры и видов хозяйственности, является еще и такой важный признак, как характер государственности. Исходя из археологического материала для Островной части (к сожалению, единственное критское “А”, как известно, пока не дешифровано) и исходя из археологического материала в сочетании с письменными данными для Ахейской Греции (прочитанными табличками ахейского, греческого линейного “В”), можно говорить о том, что это были государства “номового” типа с развивающимся флотом и хорошо налаженной регулярной морской торговлей, обусловившей направление основных контактов. В результате объединения таких государств на Крите в XVI-XV вв. до н.э. складывается морская держава, своего рода талассократия, поставившая в зависимость от себя многие окружающие территории, а в результате объединения микенских греков после падения Микенской державы в XIV-XIII вв. до н.э. возникают различные ахейские союзы, одним из которых, видимо, и была Ахива.

Общей особенностью для всего Эгейского мира является и освоенная роль дворцовых комплексов. Они служили крупнейшими религиозными, культовыми и административно-хозяйственными центрами, определившими элитарный характер духовной культуры данного общества. Самые крупные дворцы находились, как мы знаем, на Крите (Кнос, Фест, Маллия, Палейкастро, Като-Захро). В Ахейской Греции (Микены, Тиринф, Пилос) они несколько иного вида, но выполняли те же функции. При однотипности общественного устройства дворцовым характером отличалась, видимо, и культура других островов Эгейского моря, тем более

Что они находились под влиянием Мinoйского Крита. Здесь не было потребности в масштабных дворцово-храмовых сооружениях, подобных критским, но потенциально они могли бы существовать. Об этом свидетельствуют богатые постройки на острове Фера (Санторин), где найдены многочисленные, прекрасные по своим художественным достоинствам фрески культового содержания.

Можно говорить о существовавшей на всех эгейских территориях близости религиозных представлений, о родстве традиционных для данного региона верховных культов, а также о параллельности в развитии мифологии, сходстве культовых предметов, ногебального инвентаря. Важно также и соотношение собственных, оригинальных систем письменности, которые складывались при явных языковых различиях (линейное критское "А" и созданное на его основе упрощенное ахейское линейное "В").

Религиозный и языковой факторы, характер письменности не только свидетельствуют в пользу единства, целостности Эгейского мира, но и убеждают в том, что это именно «цивилизация», и цивилизация высокого уровня, близкого тому, что мы имеем в Древнем Египте, Шумере, Вавилоне, Сиро-Финикии и Палестине.

Не менее убедительно аргументирует это и область художественной культуры, подчиненная в жизни древних обществ и религиозной, и общественной сферам. В соответствии с двухфазностью Эгейского мира (островным, или точнее малоземельно-островным, и балканско-ахейским компонентами) обнаруживается различие архитектурных традиций: строительной техники и типологии, но при этом наблюдается безусловная близость художественных принципов и изобразительных систем. Они сложились на основе достигшей мinoйского искусства, под влиянием которого долгие время находились все территории, и отличались удивительной натурной выразительностью и изысканной декоративностью. Произведения этого искусства и поделки, и непохожи на памятники других художественных культур Древнего мира в эту эпоху.

Как бы ни корректировалась хронология Эгейского мира на основании новых археологических данных, последовательность в

стилевым развитием этого искусства во всех его локальных разновидностях останется неизменной. Первый этап соотносится с периодом Старых дворцов на Крите; второй — с начальным периодом возрожденных после природной катастрофы Новых критских дворцов; третий — со временем наивысшего расцвета в жизни Новых дворцов и происходившим выдвиганием материковых ахейских центров; четвертый — с периодом Поздних дворцов на Крите и углубившимся господством ахейцев на всех территориях Эгейского мира. Смешанный художественный стиль — “миноско-ахейский” на Крите и “ахейско-минойский” на материке, в Микенской Греции, более чем наглядно показывают синтетический характер эгейского искусства, оригинально развивавшегося на базе древнего наследия многих средиземноморских культур. Наследие это было творчески переработано критскими и другими островными, а также же малоазийскими и ахейскими мастерами.

Активные контакты эгейской художественной культуры с искусством разных территорий Древнего мира во II тыс. до н.э. и то влияние, которое она сама на них оказывала, также могут быть považателям высокого уровня этой цивилизации. В дальнейшем его значение не менее ощутимо, оно сохраняется в реминисценциях, в типологии и образности разных культур I тыс. до н.э., прежде всего в культуре позднейших греков.

Индийские пандиты в Тибете XVII века

В начале XIX века Запад открывает для себя новую Индию — Индию великого духа, среднегочис высокой духовной жизни и мудрости. Восток, в том числе Китай и Тибет, открыл для себя Индию в такой же ипостаси на много столетий раньше.

В тибетской традиции начало индийско — тибетского духовного диалога датируется 600 г., а его завершение — XVII в. включительно. Европейская традиция исследования индо — тибетских религиозно — культурных контактов определяет их начало VII в., а почти полное прекращение тоже XVII в. Можно утверждать, что в течение целого тысячелетия действовал постоянно культурно — просветительский мост, наведённый представителями двух народов не смотря на сложные физико — географические барьеры и вопреки или как следствие внешних и внутренних политических событий, изменений в социальной и культурной жизни, происходивших и в Индии, и в Тибете.

Духовные контакты носили двусторонний характер, но в индийской традиции доминировало учительство как в устном, так и в письменном виде, а в тибетской — ученичество, воспринявшее и сохранившее свойственную индийской культуре форму отношений — «духовные отец и сын», которая в Тибете уже во времена Цзонхавы Лобзанг — Дакгы (1357-1419) обрела изобразительное решение в виде иконографической группы «яб-ре» (тиб. *yabras*) — «отец и сыновья».

История сохранила имена великих индийских проповедников и переводчиков, их тибетских коллег, чьими совместными усилиями на протяжении VII-IX, II-XIV вв. создавался корпус канонических буддийских произведений в переводе на тибетский язык, формировались и школы тибетского буддизма, и школы переводчиков, передававших знание от одного члена семьи другому в течение

нескольких столетий; очерчивались основные параметры тибетской духовной культуры с преимущественным акцентом на религии. Ситуация резко меняется в следующие века. «Последним индийским пандитом», который трижды посетил Тибет в 1-й пол. XV в., тибетские историки называют Шри Ванаратну (санскр.), который оказывается единственным индийским ученым, упомянутым в трактате «Пагсам-Джонсан» историком Сумба-кханбо Ешей-Балджором (1704-1788), причем имя индийского пандита приводится в переводе на тибетский язык — Панчэн Нагчжи-ринчэн. Складывается впечатление что XII и XVII вв. как бы выпадают из тибетско-индийского диалога.

Между тем, сведения об индийских ученых, посещавших Тибет и в эти столетия, сохранились в Автобиографии тибетского историка и переводчика Таранатхи Кунга-ньюнбо (1575-1634). Описывая свои встречи с пандитами, Таранатха, последний крупный иерарх школы Джонанг, скорее отдает предпочтение светской традиции воспринятого знания, в отличие от своих предшественников, сосредоточивавшихся преимущественно, на фиксации различных религиозных традиций. Так он сообщает, что «буддагунта, учитель с юга, рассказавец о разных странах, передавал содержание индийских царских хроник, вводит в текст чарья-гити». Два других индийских учителя, Пурнанда из Бенгалии и Майтринанда, знакомили тибетского историка о индийской эпической традиции, повествуя ему главы из Рамаяны (Сказание о Ханумане), Махабхаратой (Сказание о Бхиме), теорией индийской поэзии (разделы Кавьядарши). Этот новый, столь отчетливо выраженный акцент, обуславливался реалиями века. Индию захлестнула вторая мусульманская волна, которая вытескивала последовательно буддистов, не сумевших найти свое место в новой историко-культурной ситуации на территории Индии, а за спиной Тибета уже маячила тень манчжурской династии, новой политической силы в Восточной Азии. Ее присутствие требовало от тибетцев осознания своих исторических корней, что и отразилось в эпических сюжетах, сохранившихся в автобиографии Таранатхи.

Символика пирамидных комплексов в Египте V—VI династий

1. Древнейшая связь царской гробницы с помпальным храмом, составлявших основу единого архитектурного комплекса, объясняется особенностями египетского заупокойного ритуала, требовавшего регулярных жертвоприношений и служб для обеспечения загробной жизни царя. Пирамиды и припирамидные храмы V—VI династий — это особый мир из камня, образа и слова, где реалии земной жизни царя являлись символическими образами вечных парадигм инобытия. Само появление подобных комплексов можно рассматривать как монументализированную форму ритуала, направленного на победу над смертью, хаосом и разрушением.

Царские усыпальницы из камня в Египте известны уже с эпохи Раннего царства (I, II династии; Саккара, Абидос), то есть они существовали на много раньше монументальных храмов богов, воздвижение которых началось с V династии. Это, вероятно, объясняется особой ролью египетского царя как ритуального Бога, имевшего для египтян огромное сoterиологическое значение.

2. Представления о египетском храме как доме Бога (= царя), особым сакральном пространстве, отделенном от мира профанного, о его космологической роли достаточно хорошо известны по памятникам, начиная с Нового царства и вплоть до греко-римского времени. Эти представления можно черпать из разнотипных богословских концепций, из сложного теологического дискурса профессиональных жрецов. Значительно труднее выявить своеобразие египетского «храмового сознания» из древнейших источников, где, ввиду их специфичности, оно присутствует лишь имплицитно. Представление об этом сознании складывается из разрозненных источников и фактов.

3. К такого рода данным можно отнести названия пирамид, которые совпадали с наименованиями примыкавших к ним заупокойных храмов (с XII династии эти названия расходятся, а в Новом царстве сама традиция именования гробниц и поминальных храмов постепенно исчезает). Из этих названий можно заключить, что царские пирамидные комплексы считались символами прочности и вечной жизни и совершенной красоты царя, его божественности и величия, ритуальной чистоты и проявления его могущества (bA).

4. Уникальным источником являются титулы предводительниц царского дома V—VI династии, включающие в себя имена пирамид (иногда с идеограммой заупокойного храма) их царственных супругов и отцов, жрицами заупокойного культа которых они могли быть. Здесь имя царя и пирамидного комплекса мыслились как понятия тождественные.

Наиболее развернутое представление о символическом гробничных царских ансамблях конца Древнего царства можно почерпнуть из Текстов пирамид. Пирамида и заупокойный храм в этих текстах представлялись как некое неразрывное целое. Это место соприкосновения мира живых и ушедших в иной мир, мира небесного и земного; это и само инобытие и особое пространство — *3h1*, где совершается переход в область богов, воскресение и преобразование человеческой смертной плоти царя в божественную осиринцевую, соединенную с Творцом — Атумом (Полнотой). То, что совершалось в храме каждодневно, творилось Божественным Словом на стенах внутренних покоев гробниц. Но в отличие от земного ритуала, этой словесной литургии не прозвело прекращение. Особый интерес для выявления новых аспектов храмово-гробничного символизма представляют речения 534, 599, 600 и 601 Текстов пирамид. Первое из них запечатлено на северном конце восточной стены коридора, ведущего во внутренние покои пирамиды Пепи I, три других — на восточной стене склепов гробниц Меренра и Пепи II. Эти речения — наиболее ранний литературный источник так называемой Книги «Защиты дома», охранительных обрядовых текстов,

известных P.E. Smith (18, 11-16 – 19, 13-14), pSite 58027 и некоторых других других памятников.

В зависимости от контекста гробничные и заупокойные сооружения имеют в этих речениях различные наименования (*hrt, rk, dw hr ndr, w, nar – hwt-nb, r^c – ndr, k3t*). *Mr* (пирамида) и *hwt-nb* (храм) соотносываются с Домом Гора в Небесных водах (*kbhw*) (Puc. § 1278 a-b). Их отличительная особенность – ритуальная чистота. Наряду с приносимыми от имени Геба (Земли) и Агума жертвами и пронзносимыми Гором заклинаниями, эта чистота должна была уничтожить врагов царя и обратить вспять враждебные ему силы (Puc. 534).

Исходя из общего содержания речений 599 – 600, можно выделить особое значение пирамидных комплексов, которые представлялись как воплощение осиротевшей сущности царя (то есть сущности, принадлежавшей иному миру) – его имени и *k3*, а также, возможно, воспринимались как его вечная плоть, символизировавшая незблемостью камня. Имя царя как «Пирамиды» (*mr*) и заупокойного «Здания» (*k3t*) сравнимо с более поздними наименованиями царя «Дворцом» *h, sr-s3* – и, прежде всего, *pr-3* и *pr-nswt* – «Домом великим» и «Домом царя», которые в большей или меньшей степени связывались с его личностью.

Вечность личности царя, воскресение его во плоти, ставилось в тесную зависимость от прочности его пирамиды и заупокойного храма и связывалось с неразрушимостью имени царя: *mi ni Nr-k3-r^c ni* «Да будет имя Неферкара сего утверждено» (№671)), *rw d ni ni Nr-k3-r^c ni* «Да будет имя Неферкара сего прочно» (№671 и сл.). Эти формулы полностью согласуются с названиями пирамид и царских пирамидных храмов, в которых также отражена идея неразрушимой вечности и благоденствия.

М. Н. Погребова

Институт востоковедения РАН (Москва)

Южный Кавказ в конце II тыс. до н.э. (к проблеме взаимоотношения археологических данных и этноса)

Вопросу о разрешающих возможностях археологического материала при изучении этнической истории посвящена большая литература, но он продолжает оставаться дискуссионным. Одной из причин такого положения служит и то обстоятельство, что и этнографы не всегда единодушны в своих определениях этноса, этнической группы, этникаса, племени и т. п. Тем не менее, наиболее общепринятым и наиболее припожимым к анализу археологического материала представляется широко известное определение, сформулированное Ю. В. Броммелем — «исторически сложившаяся совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (в том числе и языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований, зафиксированном в самоназвании» (Этнос и этнография. М., 1973, с. 37).

При поисках археологического эквивалента выделенным по этим критериям этнографическим группам первостепенное значение имеет, как уже указывалось в литературе, хронологическая принадлежность материальной культуры и, что особенно важно, отнесенность материала культуры и, что особенно важно, отнесенность материала культуры к началу этнографического этапа этногенеза. Археологами и особенно этнографами нередко приводились впечатляющие примеры принадлежности разным современным и средневековым этносам единой материальной культуры и, наоборот, единому этносу разных археологических культур. Необходимо, однако, учитывать, что в приведенных ситуациях действуют этносы, уже сложившиеся в далёком прошлом и оказавшиеся достаточ- но устойчивыми на протяжении веков. Их соотношение с материальной культурой — процесс в известной степени вторичный, а его

Возможные — через несколько столетий — результаты неизвестны. Что же касается периода раннего, а особенно первоначального формирования этнических групп, в большинстве случаев не оставивших следов в истории, отражение их обособленности друг от друга в элементах создававшихся ими материальной культуры представляется весьма вероятным. Материальная культура в этом случае должна рассматриваться как один из составляющих элементов формирующейся этнической группы, хотя впоследствии она, как и первоначальная территория сложения этноса, может быть утрачена.

Как известно, считавшиеся этническими наименования, встречаемые в трудах практически каждого из древних авторов, нередко имеют разное происхождение, разное значение, не всегда действительно обозначают этносы и соответственно отнюдь не всегда отражают подлинную этническую ситуацию. Учитывая это, возможно тем не менее отметить основные особенности, характерные для тех этносов, наименования которых дошли до нас из древности и, в том числе с территории Передней Азии и Кавказа II-I тысячелетий до н.э. Так, очевидны большое число и малая продолжительность пребывания значительной части древних этнических групп на исторической сцене, что позволяет предполагать, что и количественно они были достаточно ограниченными. Несомненно также, что различия описываемых народов в культуре, в том числе материальной, было для древних авторов значимым этноразличительным признаком. Обращаясь к анализу археологического материала для углубленного отражения им этнической ситуации, следует видимо учитывать эти наблюдения.

Можно предположить, что носители различных соприкасающихся друг с другом археологических культур осознавали свое различие, так как археологическая культура, как и этнос, — категория прежде всего сопоставительная. Однако неоднократно обращалось внимание на то, что близость внутрикультурного ареала может обмануться и единым хозяйственно-культурным типом, отличным от соседнего, и особыми тесными контактами, приводившими к тому, что материальная культура разных по происхождению, самоназванию,

языку народов выглядела достаточно однообразно. Это обстоятельство привлекало внимание к так называемым локальным вариантам археологических культур как к отражением существующих отдельных этнических групп. При этом нужно учитывать, что природа возникновения локальных вариантов и соответственно их отличительные особенности могут быть различными, как различна была и природа бытности создавших их коллективов.

В том случае, когда локальный вариант выделяется на основании сочетания ряда признаков, относительно к различным категориям материальной культуры, функционировал на протяжении сравнительно длительного отрезка времени (не менее жизни предвизителю трёх поколений) и представлен среди прочего и памятниками, свидетельствующими о наличии потустаринной наместничества, стимулирует развитие этнической консолидации, его принадлежность этнической группе представляется достаточно вероятной.

Выказанные соображения могут быть проиллюстрированы на примере памятников Южного Кавказа эпохи поздней бронзы. В это время территории центрального Закавказья между Большим Кавказским хребтом и рекой Аракс входила в состав единой культурной общности. Существование такой общности могло поддерживаться благодаря функционированию системы самых различных связей — обменных, производственных, брачных, передвижениями отдельных групп населения внутри региона, что было обусловлено как хозяйственными потребностями, так и политической обстановкой. Не меньшее значение имело и то обстоятельство, что в интересующую нас эпоху здесь не существовало четко оформленных политических объединений, границы между которыми могли бы ограничивать подобные сношения. Все эти многочисленные связи предполагают и наличие достаточно прочной коммуникативной системы в виде языка международного общения или существования так называемой лингвистической непрерывности. Благодаря тесным контактам отдельные элементы материальной культуры — оружие, конский убор, некоторые типы украшений и керамических форм, сложившиеся в одном из районов этого обширного

региона, достаточно быстро распространялись по всей его территории. При этом неоднократно обращалось внимание и на различия, проявившиеся внутри централизованзакавказского региона. Особенно чётко разделялись территории, расположенные к югу и к северу от Куры. Развитие полевых исследований и накопление археологических материалов привели к тому, что в ареалах этих двух основных культурных областей стали выделяться всё новые группы памятников, демонстрирующие некоторые индивидуальные особенности, проявляющиеся на общем достаточно однородном фоне. Так, практически одновременно с выделением центральнозакавказской археологической культуры было отмечено существование памятников, тяготевших к определённым мелнорудным месторождениям. Сейчас выделяются и «пронизовожденные районы», не только непосредственно связанные с рудными месторождениями, но и использовавшие привозное сырьё. Наряду с ними на основных самых различных критериев определяются культуры, культурные районы, локальные варианты, нередко перекрывающие друг друга и очевидно различающиеся как продолжительностью существования, так и историческими процессами, приведшими к их образованию. Всё сказанное в полной мере относится и к южным районам Закавказья, то-есть, преимущественно к территории между речья Куры и Аракса. Очевидно, что элементы, составившие материальную культуру этого ареала, хотя и однородны, но распространены по нему с разной степенью интенсивности, нередко в свою очередь достаточно изменчивой.

Для специального изучения выбран один из районов между речья, расположенный по рекам Гилджачай и Калкарачай, южным притокам Куры. Определённая культурная специфика этого района отмечалась рядом исследователей, рассматривавших его как локальный вариант восточнозакавказской (хотландо-кельбабекской) археологической культуры. Особенности культурного комплекса этого небольшого района, постепенное сложение которого может быть прослежено с самого начала эпохи поздней бронзы, формировались под влиянием как тех условий, которые определяли положение

завявшей эту территорию группы населения, так и интенсивного внешнего воздействия. Окончательное смешение и становление культуры совпадает с появлением элитных погребений предстателлей собственно местной социальной верхушки. Некоторые особенности погребального обряда и инвентаря, сконцентрированные в памятниках этого района, позволяют предположить, что их создатели в определённой мере отделили себя от окружающего населения, и возможно составляли этническую группу, название которой история не сохранила. Однако этническая специфика, началом которой было положено ещё в эпоху поздней бронзы, во многом определила дальнейшую судьбу населения этой области Восточного Закавказья.

Д. С. Раевский
Институт востоковедения РАН (Москва)

СКИФСКИЕ АНАГРАММЫ

Данный доклад касается проблем, на протяжении всей жизни Дэвидна Арвидовича Грантовского составлявших ядро его научных интересов, — культурно-историческому наследию древних индоиранских народов, среди которых замечное внимание этот замечательный исследователь постоянно уделяет скифам. Ему, как никому другому, было свойственно, исходя из принадлежности скифов к арийскому миру, рассматривать вопросы их культуры сквозь призму индоиранистики и тем самым придавать им широкий этноисторический и культурно-исторический контекст. Памяти человека, внесшего благодаря этому столь весомый вклад в отечественную скифологию, и посвящен предлагаемый экскурс.

Побудительным мотивом для представления этого доклада на настоящую конференцию явилось выраженное ее организаторами пожелание, чтобы в рамках реализации предложенных для обсуждения вопросов многообразные проблемы разных областей знания — религиоведения, истории философии, теории искусства, литературоведения и т.д. — анализировались с опорой на исследование древних текстов и языка их построения. В принципе такое пожелание вполне закономерно и не содержит ничего необычного, ибо привлечение текстов, относящихся к той или иной области человеческого действительности, — один из основных способов исследования этого вида деятельности, а успешным оно оказывается прежде всего в той мере, в какой учены не только собственно содержание, но и особенности построения этих текстов. Однако такой подход перестанет выглядеть тривиальным, коль скоро мы попытаемся данные о характере построения конкретных текстов определенной природы применить для толкования явлений культуры принципиально иной природы, то есть попробуем выйти за узкие рамки какой-либо культурной сферы. Подобный подход не слишком

распространен в туманигарных науках. Но если бы удалось प्रदेश-монстрировать определенную соотношение различных категорий памятников, то сразу более высокой оказалась бы эвристическая ценность сделанных на этой основе наблюдений и выводов.

В данном случае речь пойдет о рассмотрении изображительных памятников скифской культуры — образцов так называемого скифского звериного стиля — с привлечением данных о языке построения древнеарийских (в первую очередь ведийских) поэтических текстов, то есть об исследовании выраженных различными способами Бами миропостигающих концепций, принадлежащих общими по происхождению древним индоиранским народам. Авторам Веды, но уже была выдвинута гипотеза о семантической и формальной близости скифских визуальных памятников, с одной стороны, и образцов древнеарийской поэзии, с другой, как своего рода визуальных и вербальных гимнов. Для всесторонней проверки этой гипотезы требуется развернутый анализ разнообразных приемов построения произведений скифского звериного стиля в сопоставлении с особенностями древней арийской поэтики. Один из способов реализации этого подхода и расматривается в настоящем докладе.

В произведенных скифского звериного стиля, как известно, важную часть составляют элементы, обладающие несколькими явно-номинальными значениями. Это свойственно прежде всего так называемым зооморфным превращениям — чистым зооморфного образа, в свою очередь трактованным как самостоятельными изображений животных. Способ придания таким элементам параллельно различных значений часто различен, и сопрягаются эти значения между собой по-разному.

Иногда части фигуры запечатленного зверя трактованы только как самостоятельные изображения, а в пределах общей композиции они играют роль определенных частей тела лица потому, что занимают по отношению к этой фигуре определенное место, а не вследствие визуального подобия соответствующим органам. Таково, например, кемермесская пантера с фигурками свернутых хвостиков на концах хвост и на хвосте. Более сложен случай, когда

Один и тот же элемент зрительно с одинаковым основанием воспринимается и как деталь основного изображения, и как самостоятельная фигура. Отметим, наконец, возможность иерархической организации зооморфных превращений, когда каждое дополнительное изображение в свою очередь содержит свои зооморфные превращения, причем в принципе каждый элемент может выступать как составляющая нескольких автономных композиций. Подобные проявления изображительных элементов в разных композициях проявляются с разной полнотой и может быть упомянута с различной мерой убедительности. Но существование подобного изображения зрительного приема в скифском зверином стиле в принципе не вызывает сомнений.

Обращаясь к провозглашенному выше стремлению сопоставить тексты одного типа со способами построения текстов другого типа, мы, как представляется, вправе сопоставить описанный изображительный прием с характерным для архаической вербальной поэзии приемом анаграмм, изученным, в частности, Ф. де Соссюром. Исследователь продемонстрировал, как из одного содержания выделительного текста путем вычлениния определенных звуков и их сочетаний выделяется новый текст, подлежащий самостоятельному анализу на фонетическом, морфологическом и синтаксическом уровнях. Сопоставление выделяемых разным способом и на разных уровнях созвучий и их смыслов отражает определенные семантические блоки. Подобное «изопренное искусство звуковиси, звуковых намеков, анаграмм и т.п.» вполне соответствует «тайному, невному и суггестивному» началу в древнеарийской поэзии (Т.Я. Елизаренкова, 1993), и в этом отношении обнаруживается существенная смысловая и формальная ее перекличка с терминоморфным изображительным искусством скифов.

Сопоставление произведений скифского звериного стиля с вербальными поэтическими текстами древних индоиранских народов позволяет продемонстрировать различные проявления общих для арийского мира приемов миропостроения и способов его выражения. Как вербальные, так и визуальные анаграммы предназначены для

выражения отношений между создателем текста (герр. творцом изобразительного памятника), его потребителем (адептом религиозной доктрины) и божеством, хотя несходство сопоставляемых культурных сфер позволяет предположить различия самого разного плана между составляющими эти сферы элементами, требующее специального рассмотрения.

Жрецы категории *ḫtm-k3* в Древнем царстве

Главное отличие жрецов *ḫtm-k3*, или «слут ка», от других категорий жрецов в Древнем Египте состоит в том, что *ḫtm-k3* принадлежали к миру служителей гробниц частных лиц, они исполняли обряды для ка (букв. двойника) хозяев гробниц. Жрецы *ḫtm-k3* в Древнем царстве имели тесную связь с собственником гробницы. В гробничных надписях этого периода они имеют определение *ḏi* или *n ḏi*, т.е. они названы “собственными слугами двойника” хозяйина гробницы. Источники формирования *ḫtm-k3* в Древнем царстве — это родственники, в первую очередь дети, а также приближенные к хозяину гробницы лица из людей *n ḏi*, т.е. “собственных людей”, к которым относились не только его зависимые люди, но и родственники, а также те, которые являлись надзирателями, писцами и другими служащими в личном хозяйстве вельможи. Такая связь жрецов заупокойного культа с хозяевами гробниц свидетельствует о том, что в данную историческую эпоху проходил процесс образования профессиональной группы *ḫtm-k3*. Для части домохозяев и родственников умершего вельможи их жреческая должность становилась стабильным, пожизненным, а иногда основным источником существования. Они приобщались к профессиональному слою гробничного жречества, но при этом и далее продолжали считаться «людьми собственными» своего хозяина. В течение периода Древнего царства происходило формирование жреческой категории *ḫtm-k3* как определенной социальной прослойки, объединенной одним родом занятий. Если первые жрецы заупокойного культа действительно имели тесную связь с владельцем гробницы, то, поскольку они могли передавать свои должности по наследству, их потомки через несколько поколений теряли любые другие связи с покойным хозяином гробницы, кроме своей связи в качестве жрецов заупокойного культа. Документы показывают, что в Древнем

царстве существовали семь жрецов этой категории, для которых основным источником существования была их жрецеская должность. В царских указах жрецы *hmw-k3* упоминаются в связи с «сохранением» имущества, принадлежащего к заупокойному хозяйству царя, а также исполнением ритуалов для статуи частных лиц, усановленных в храмах (Абидос III, Саккара I, Коптос A[II] и Коптос I [VII]). Во всех случаях жрецы заупокойного культа также названы «собственными слугами двойника». Возможно, подчеркивание во всех случаях употребления термина *hmw-k3* с определением «собственные» свидетельствует о том, что в период Древнего царства «слуги двойника» не считались причастными к царской службе. Как «люди собственные» хозяина гробницы *hmw-k3* могли приобрести себя к посмертным благам через своего господина, который состоял на царской службе.

Между владельцем гробницы и его заупокойными жрецами заключался договор, в котором указывались обязанности и права жрецов. Копии таких договоров или распоряжений относительно жрецов заупокойного культа сохранились в гробницах. Договор заключался, очевидно, с целыми коллективами жрецов *hmw-k3* — жрецами филами, в состав которых входили, кроме собственно ческими филами, в состав которых входили, кроме собственно жрецов, также другие служащие, в частности писцы филы (*ss s3*), во главе которых стояли разного рода начальники (*hmf-r3 hmw-k3*, *shd hmw-k3*, *hm-hi hmw-k3*, а также *mf* и *s3*). Служба в гробницах, как и в храмах, была сменной, т.е. одна группа жрецов, отработав определенный срок, сменялась другой. Определить количество фил, занятых в обслуживании одной гробницы, как и определить количество жрецов в филе, достаточно трудно. Можно предположить, что и то и другое зависело от материальных возможностей собственника гробницы. В среднем, возможно, в гробницах было занято двенадцать *hmw-k3*, каждый из которых был ответственен за один месяц заупокойной службы, обеспечивая, таким образом, годовой цикл службы.

Для материального обеспечения своего заупокойного культа собственник гробницы выделял часть своего имущества (земли,

зависимых людей, другие материальные ценности [*hn nbj*]), которой жрецы *hmn-kz* могли владеть на условиях жреческой службы в гробнице. После смерти вельможи гробничное хозяйство начинало функционировать как отдельная, автономная кульгово-хозяйственная система. Ни дети хозяина гробницы, ни его *hmn-kz* не имели права распоряжаться этой частью наследства по своему усмотрению. Жрецы *hmn-kz* имели частьцу от результатов труда зависимых людей гробницы, но не могли ни продавать, ни передавать имущество гробницы без соответствующей передачи обязанностей заупокойной службы. Имущество гробницы было коллективным владением филы, внутри которой оно распределялось. Когда отдельный *hm-kz* переходил в другую филу или на другую службу, доля, которая была выделена ему, оставалась в филе.

Только в единичных случаях среди собственников гробниц встречаются лица, в титулатурах которых кроме титула *hmn-kz* названо более никаких титулов высшего разряда или других жреческих титулов. Гробниц, принадлежащих разного рода начальникам жрецов заупокойного культа — *hmn-kz*, *shd hmn-kz* — не так уж много среди общего количества гробниц Древнего царства. Как правило, это были гробницы начальников заупокойных жрецов культа царя или других царских родственников, либо больших сановников. В титулатурах хозяев этих гробниц, кроме титулов *hmn-kz* и *shd hmn-kz*, находились еще и другие жреческие (*hmn-nw*, *hnt-hw* или *w^{rb}*), а также другие титулы. Это значит, что только элитная прослойка жрецов *hmn-kz* была в состоянии подарить себе гробницу и обеспечить собственными заупокойными культами. Большинство жрецов этой категории довольствовались своими изображениями в гробницах своих хозяев, что свидетельствует о том, что плата за жреческую службу в гробнице не была высокой и отдельный *hmn-kz* (если он к тому же не имел других должностей, т. е. служба заупокойного жреца была его основным занятием, можно сказать, профессией) не мог позволить себе дорогостоящей заупокойный культ. Следовательно, *hmn-kz* принадлежали к средним слоям египетского общества

«Архашастра Каутильи», и проблема индийского государства.

«Архашастра Кутильи» (КА) известна уникальностью своего материала. Она даёт полнокровную картину жизни «Синтетического» государства, однако, как полагают многие специалисты, зачастую в его описание детали, коррелирующие с реальными жизненными существовавшими индийскими государствами. Соответственно, сложился подход к тексту КА, который можно бы назвать «утилитарным», когда отсутствует критика материала и особенно текста памятника как сложной формы, определяющей характер её содержания. На наш взгляд, этот подход к КА (возможно это соображение справедливо и по отношению к другим памятникам индийской литературы) должен быть пересмотрен радикальным образом с позиции: характер текста прямо определяет характер его содержания, каким оно доносится до читателя.

Выполненный нами перевод текста II книги КА, составляющего около трети объёма памятника, показывает, что КА — высокоорганизованный текст, пользующийся унифицированной терминологией и выстраивающий из материала ригидную информационную сетку. КА не только пользуется «операционным» приёмом описания материала, когда последняя описывается дискретно и охватывается сегментарно и чтобы описать, здесь недостаточно констатируются, — с объектом требуется совершить последовательную серию операций. Это памятник, казалось бы, чрезвычайно обстоятельно регламентирующий жизнь индийского государства, в действительности занимается не регламентацией жизни, а классифицированием, росписью материала внутри иерархизированных рубрик и подрубрик, встроенных друг в друга; элементы, составленные эти классификации, выступают в разнообразных сочетаниях, идёт перелив текста и материала из одной рубрики в другую.

КА – текст нибандха, огромный текст – регистр, занимающийся перебором казуально возможных вариантов, что только полчеркивает приём организации материала, выраженной через полемику учителей артахашастры. И кажется странным, если бы внутри нибандхэ классификатора с её набором конструкторных-схем, ифрой текста, да ещё с использованием «операционной» подачи материала индийское государство выглядело бы иным, чем оно выглядит на страницах трактата.

Эта трансформация жесткой информационнои сетки в концен-трированную государственную вопю с мелочной регламентацией всей жизни государства означает, что КА – это настолько специфический способ описания государства, что государство в подобном тексте не может быть в принципе отображено сколько-нибудь адекватным образом. Это не значит, что КА не отражает какие-то ин-дийские реалии, но они появляются в КА не благодаря, а вопреки её тексту. Соответственно, и к регулятивной функции индийского государства в КА следует подходить весьма критически и пользо-ваться ее материалом крайне осторожно.

В частности, типотрофованно возросшая регулятивная роль государства в КА ведет к мультипликация объектов и вместе с ними – субъектов такой регуляции. Вероятно, и те, и другие вводятся в текст искусственно. Так, выделенная текстом П книги КА специфическая группа служащих-адхьякшей, скорее всего, существует и жизнедеятельна только внутри текста, но она никогда не существовала в практике жизни индийских государств. Объекты регуляции получают при этом своих субъектов, в том числе и путем комбинирования терминов, как то: «коша» («казна») + «адхьякша» («служащий, осуществляющий надзор за казной»); «акара» («рублик») + «адхьякша», в итоге получается «акараадхьякша» («служащий, осуществляющий надзор за рубликами»), и т.д. Семантика саморо термина «адхьякша» – термина технического, поскольку КА оперирует терминами, ставшими внутри ее текста техническими, обслуживающими заставшую теорию, – предполагает только привязку субъекта к объекту, когда первый поставлен «над» последним

и занимается его регуляцией в том специфическом смысле, который вкладывается сюда текст. Особое качество этой регуляции проявляется к алхьякше задано тем, что это главным образом служаний, доставляющий государству материальные доход (прежде всего) и осуществляющий расходование материальных средств на благо того же государства. Алхьякши, следовательно, только персонификации функций, заданных текстом, и одновременно – прием организации материала путем выстраивания однопорядковых элементов.

Одновременно с этим в КА происходит непрерывное переименование близкого по характеру материала из одной рубрики (макрорубрики) в другую, где материал занимает всю нишу, пользуясь определенными семантическими ключами.

Другой важной характеристикой текста КА является классификация – калькуляция с использованием в каждом отделе в том случае определенного набора примет. В системе кодов КА калькулируется все, причем порой с использованием стандартной терминологии. Так, если для исполнения дел важных (уттама), средних по значимости (малхьяма) и малозначущих (авара) назначаются соответствующие алхьякши (II. 7.4); если поступающие в казну пенности иерархизируются как «драгоценности» (ратна), «ценные» (сара) и «малоценные» (пхалпу) лесные материалы (II, 5.8-9, 8.15, п.1); если хищение «драгоценностей» и «ценных» лесных материалов наказываются соответственно высоким (уттама) и средним (малхьяма) штрафами сахара (II.5.9; ср. II.8.15), а пенностей стоимостью от 1 до 4 пана – низким (пратхяма), средним, высоким штрафами сахара и смертной казнью (II.5.16), то и сами высокие, средние и первые штрафы сахара с их градациями соответственно в 48-96, 200-500и 500-1000 пана (III, 17.8-10) выглядят все тем же приемом иерархизации объекта, в данном случае штрафов, текстом, не полукрепленным никакими реалиями.

В тексте КА, таким образом, иерархизируются в виде таблиц цифры. Во многих случаях он – явно искусственного происхождения. Так, при описании «административного» устройства страны в

тексте КА преобладает цифра «4». Сельская местность и город делятся на 4 части (П.35.1, 6, 36.4), укрепления располагаются по четырем сторонам света (дигвибхага), описывается даже расположение на пастбище стада скота (П.29.40). К той же — ритуалистической традиции относятся ориентации в пространстве царского дворца (П.4.7, X.1.2.), здания учебного ведомства (П.7.1), таможи (П.21.1), лошадиного стойла (П.30.5) и слоновника (П.31.»), а именно — на восток или север, т. е. сакрально благоприятные стороны света. К северу от центра городской застройки располагается царский дворец, селятся брахманы и там же находятся храмы божеств — покровителей города. (П.4.7, 15), тогда как на востоке селятся кшатрии (П.4.9). Даже кладбище для покойников из высших варн располагается в северной и восточной частях света, тогда как покойников из высших варн — на юге (П.4.21). Все они — страна, вписанная в четырехугольник, обозначенный укреплениями, и имеющая центр в виде столицы — стхании (П.3.3), сама столица, вписанная в ориентированную по восьми сторонам света мандалу, центр которой обозначает царский дворец (П.4.7 — 15), и т. д. — сакрально упорядочены. А. А. Вигасиным была исследована «сакральная геометрия» городской застройки в КА П.4, сочетающая элементы мандалы мандука и парамашаика и воспроизводящая устройство жертвенника. Здесь следует добавить, что в тексте КА не случайно встречается выражение «чатурашра» — «четырёхугольный», что значит — «правильный», «упорядоченный», «гармоничный» (П.3.3 — 4, 10, 16, 5.2, П.101, 104, 30.5, 31, 31.3), причем этим термином обозначается даже идеальное движение лошади (П.30.31), как не случайно употребление по отношению к царю эпитета «чатуранта» (1.6.4).

Помимо встречающихся в тексте КА «сакрально» значимых цифр для него характерны арифметические и геометрические прогрессии — как убывающие, так и возрастающие, часто выстраиваются ряды натуральных чисел (здесь может сказываться и мнемоническая техника), когда материал именно калькулируется и сама калькуляция оказывается важнее предмета. Часто встречаются величины, кратные двум (употребляются в том числе и по отношению

к объединению деревень и городским («кварталам») — 800 — 400, 5 — 10, 10 — 20 40; см. Д. 1.4, 35.2, 36.2, Ш.9.10, IV.13.12). Цифры во многих случаях и в самых разных контекстах (расстоянии, которые преодолевают лошади, исчисления календаря, но также исчисления «водного» налога: земледельцев, взимаемого в пользу царя, и т.д.) оказываются несообразными, встречаются противоречия.

При этом принцип выстраивания материала по определённой схеме, его иерархизация доминируют над самим материалом, качество которого оказывается несущественным: ценности ли это, поступающие в казну, районы людей и животных и рецептура приготовления блюд, в которой встречаются явные несообразности, нумизматический материал, как он выглядит в КА II.12.24, или знаменитая таблица денежного содержания царских «бхритья» в У.3, которая на поверку оказывается убывающей арифметической прогрессией, математическим упражнением на тему «ветана» («жалованье», «плата»), призванным иерархизировать очередную математику. На основании этой таблицы не только нельзя сколько-нибудь судить о практике и величине денежных выплат царским «бхритья» — сама иерархия «бхритья» в тексте — это прежде всего роспись элементов классификации.

Поскольку денежные штрафы, пошлины и пр. В тексте КА — это те же цифры, наблюдается их игра с выстраиванием рядов, использованием арифметической и геометрической прогрессий, при этом — в ряде случаев — пропорциональных величин (IV. 2.16-17 и др.). Соответствующий приём описания по сути своей не предполагает здесь адекватного отображения реалий, так как текст здесь строит модели, сообразно «пропорциям» которых оформляется материал. Исчисления денежных штрафов и пошлин также подсказывают, что материалу здесь не присуще то особое качество, которое позволило бы квалифицировать его регулятивный, правовой, а значит — оптический от какого-то другого; здесь значимы только принципы оформления материала внутри определённой культуры, которая этот материал совершенно преобразажает, отрывает его от его исконной почвы и лепит по собственным законам.

Такие служащие в тексте КА, как алхьякши, судьи — драхмас-
тхи и брадештары, — это только функционалы, действующие внут-
ри разных макрорубрик (II-IV книги КА). Их деятельность состав-
ляет в IV.9 и деятельность «всяких ведомств» — алхикаран. Тогда
можно предположить, что соответствующие алхикараны — это только
просьба на текст функций упомянутых служащих, заданных им
текстом и произвольных от материала, организованного в эти мак-
рорубрики.

Е. Б. СМАТИНА

Институт востоковедения РАН (Москва)

АГГАДИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ТАЛМУДА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ГНОСТИЧЕСКО-МАНИХЕЙСКИХ КОСМОГОНИЧЕСКИХ МИФОВ

1. На протяжении II—III вв. н. э. в некоторых раннехристианских источниках, обычно называемых гностическими, и в манихейской религии сложились очень своеобразные представления о космогонии, сотворении человека, небесной иерархии, преисподней и т. п. Ранее истоки этих представлений обычно искали в древневосточных религиях: в месопотамских мифах, для александрийского гностицизма — в древнеегипетской религии, для манихейства — в зороастризме Сасанидской эпохи.

2. Но в последнее время исследователи все чаще обращаются в поисках истоков этих представлений к собственно раннему христианству, находя там многие представления, с точки зрения позднейшего христианского канона весьма странные, а то и вовсе с ним расхолащиваясь.

3. Интереснейшие результаты дает анализ представлений, сложившихся в эллинистическую и коэллинистическую эпоху в Иудее. Для этого стоит только обратиться к источникам, дошедшим до нас в виде фрагментарного материала, который сложился на основе космогонии книги Бытия — к талмудическим трактатам, ранним мидрашам и таргумам.

4. В Талмуде, в «Берешит Рабба» (мидраше на книгу Бытия) и некоторых книгах, составленных позже, мы находим обширный цикл легенд, связанных с сотворением мира и человека. Сопоставив их, например, с аналогичными манихейскими мифами, можно видеть опосредованную (через раннее христианство), а иногда и прямую преемственность.

5. Например, такая связь прослеживается между талмудическими легендами о сотворении, грехопадении и уходе из рая Адама и Евы, апокрифическим циклом «Жизнь Адама и Евы» и манихейским мифом о божестве-«Первочеловеке». Многое из истории Адама, именуемого в иудейской литературе *adam ha-rišon* (что можно перевести и как *первый человек*, и как *первый Адам*), оказывается перенесенным на манихейского Первочеловека. Это объясняет и название данного божества, не имеющего, собственно, отношения к сотворению людей. Но манихейскому мифу, Первочеловек создается и спускается с небес (по некоторым вариантам, еще с одним божеством, у которого женское наименование) для битвы с силами тьмы. В битве он задерживает их, но они отнимают у него «одеяние Света», светлые стихии, именуемые также «Душа живая», и он оказывается беспомощным. Верховное божество вызывает к Первочеловеку, он отвечает, и беснующие силы возносят его в царство Света; но «Душа живая», плача и печальясь, остается в плену материального. Очистить ее и вознести — главная цель последующей космогонии.

Здесь нетрудно проследить основные мотивы талмудических легенд о «первом человеке». Адаму до грехопадения присутствуют многие черты божества: исполинские размеры, сверхчеловеческая красота, разум, превышающий разум ангелов. «Кожаные одежды», данные Адаму и Еве при изгнании из рая, трактуются некоторыми талмудическими авторитетами как «одеяние света», в которое Адам был одет до грехопадения: выражение «увидели, что они наги» истолковано в том смысле, что после грехопадения эти одеяния были отняты у Адама и Евы. Выражение «душа живая» в первых главах Бытия талмудически авторы понимают то как живую трироду, то как душу Адама, и т. п. Нисхождению манихейских божеств в материальную область мира и их скорби соответствует грехопадение Адама и Евы, изгнание их из рая и скорбь. Эпизод, когда Первочеловек возносится, а его Душа живая в скорби остается в материальном мире, имеет параллель в книгах «Жизнь Адама и Евы»: беснующие силы возносят душу умершего Адама обратно на

небеса, а Ева остается на земле и скорбит. Совпадения есть и в мелких деталях, вплоть до текстуальных параллелей.

6. В Библиистике известен термин ге-written Bible — «переписанная Библия», т. е. перетолкование библейского текста (в символическом, аллегорическом духе, как апокалипсис и т. п.). Очевидно, манихейская история Пervoчеловека представляет собой один из самых радикальных вариантов «переписанной Библии» — перетолкование начальных глав Бытия в дуалистическом духе, причем неразрывно с апокрифическим легендарным материалом.

7. Интересно, что в таком случае книга Бытия «переписана» в манихействе два раза: такие же параллели с талмудическими легендами есть в манихейской истории сотворения земных людей.

8. В какой период и каким образом могла возникнуть такая ответственность между иудейской литературой и раннехристианскими апокрифами? Манихейство возникло в III в. н. э. на основе, очевидно, представлений той христианской общины, в которой воспитывался Мани — в южной Месопотамии. Известно, что между иудаизмом и ранним христианством на арамейском Востоке сохранилась до некоторого периода особенно тесная связь. Возможно, до возникновения Пенинты — сирийской версии Библии — восточные христиане использовали таргумы, которые, как известно, представляли собой не просто арамейский перевод Библии, но и во многих случаях интерпретацию.

Не исключено, что манихейская космогония представляет собой в основном объединенное и канонизированное собрание легенд и интерпретаций на Бытие, общих для арамейскоязычного раннего христианства и иудаизма позднесабинской эпохи.

Герра: фрагменты жизни, истории и судьбы аравийского города

1. Герра — известный в древности торговый центр в Аравии, располагавшийся на востоке полуострова, в 31,5 км от Персидского залива.
2. Сведения о Герре можно почерпнуть из трудов античных географов и историков. Однако их мало, и они весьма фрагментарны. Хронологические рамки известны о Герре упоминаются в пределах от IV в. до н.э. (Андроклет и Аристобул) до середины I в. н.э. (Плиний Старший). Столь же фрагментарными на данный момент выглядят жизнь и история города.
3. О времени основания Герры можно высказать предположение, что оно могло произойти либо в I-ой половине VI в до н.э., когда ассирийские цари Синаххериб и далее Ашшурбанапал вели войны в южной Месопотамии с халдеями, либо во 2-ой половине VI в. до н.э., когда персы получили себе халдейский Вавилон, ибо Андроклет > Эратосфен > Страбон сообщают, что Герра была основана «кицанниками из Вавилона» (Strabo, XVI, 3,3).
4. В качестве основного занятия герреев античные авторы выделяют торговлю «аравийскими товарами и благовониями» (Strabo, XVI, 3,3). Из благовоний это были ладан, мирра, смолы балзамов и винной пальмы (блегла), кассия, благовонная соль и др. Из других ценных продуктов: золото, драгоценные камни (изумруды, золотистые топазы, бериллы и др.), жемчуг, кораллы. А также пряности и лекарственные продукты: корица, кост, ликсион, нард, алгоз, кардамон.

Торговля была как морской, так и сухопутной. Особой популярностью пользовался т. н. «геррейский путь», который являлся по существу трансаравийской дорогой, выходящей из Герры, идущей через оазис Хагар и артезианские колодцы Эль-Хардж и Эль-Афладж по известняковому уступу Джебель-Тувейк до Наджрана, далее через Манн в Петру.

Герра торговала также с Месопотамией, Ираном, Индией и несомненно с южноаравийскими государствами — поставщиками благовоний и экзотических продуктов.

5. Торговля, а также добыча даров моря, земледелие и скотоводство обеспечивали герреям высокий уровень жизни и способность ваги накоплению баснословных богатств, о чем писали многие античные авторы.

6. В конце IV в. до н.э. Аравия была включена в орбиту завоевательных планов Александра Македонского, среди которых одно из первых мест занимала морская экспедиция из Месопотамии в Египет вокруг Аравийского полуострова. В итоге их было последовательно организовано три: под руководством Архия (I), Андросфера (II) и Гиерона (III). Все три осуществились как каботажное плавание вдоль восточного побережья Аравии. Из их переписок и проиходят сведения о Герре и ее жителях.

Из-за смерти Александра Македонского Герра и вся Аравия избежали участи быть покоренными.

7. Более 100 лет о Герре нет никаких сведений, а следующие отпосытся к концу III в. до н.э. и сохранились у Полибия. Из них явствует, что Герра стала центром государства герреев, состоявшего из трех больших областей, множества деревень и укреплений. В 205 г. до н.э. поход против этого государства совершил один из знаменитых Селевкидов — Антиох III Великий, полувивший от герреев транзитный, т. н. «вечный налог» (своего рода дань победителю).

8. Следующие 100 лет истории Герры опять же покрыты мраком неизвестности. Ее очередная страница зафиксирована сведениями

Артемидора (ок. 100 г. до н.э.) и свидетельствует о процветании этого города и богатстве его жителей.

9. К середине I в. н.э. появляются сведения о Герре у Плиния Старшего: это географическое описание Герры и ее окрестностей.

10. Дальнейших сведений о Герре эпохи древности нет, но нет и известий о тех или иных катаклизмах, ее постигших. Однако к настольшему времени каких-либо материальных следов ее местонахождения и существования не имеется.

11. Проводившиеся в 60-ые годы XX века датской экспедицией Дж. Биби поиски Герры на территории восточной части Саудовской Аравии провели археологов по оазисам Эль-Катиф, Эль-Ху-фуф, городу Талж, селению Укайр. Найденные там руины не были отождествлены ими с Геррой. Вероятность отождествления возникла лишь на городище в 30 км к северу от Укайра, где была найдена древняя оросительная сеть, руины строений и укреплений, большая часть которых была поглощена солончаками и барханами.

12. Причину исчезновения известного города можно, по некоторым предположениям, искать в отместном геологами подьеме восточной части плиты Аравийского полуострова, оттоке в связи с этим пресных подземных вод из водоносных слоев, питавших оросительную сеть аравийского побережья Перендского залива, что привело к патологическому росту сеновачков, наступлению песков и ныли на некогда цветущий город Герру, его постепенному запустению и последующему исчезновению с географической и исторической карты.

О. В. Томашевич
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)

Жрицы Хатхор и Нейт в эпоху Древнего царства

Известно более 250 жриц Хатхор для времени Древнего царства. Давно было замечено, что многие из них являлись также жрицами Нейт, и с легкой руки Г. Юнкера в литературе утвердилось мнение о высокопоставленном положении этих женщин (III. Алдам повторяет это предположение без дополнительного аргументации). Отчасти, оно безусловно оправдано — плодотворно работавший в Гизе Юнкер видел многие превосходные памятники с подобным набором титулов. Несомненно, их владельцы были далеко не последними людьми в долине Нила эпохи пирамид. К тому же, известно, что именно Хатхор и Нейт являлись самыми чтимыми богинями той эпохи, следовательно быть служительницами именно их культов было особенно почетно. Но было бы любопытно проследить конкретные «связки» титулов и попытаться вывести некие закономерности их «нанизывания». Тем более, что есть важный для подобной работы повод — титулатура Херенка, чье место погребения находится в скальной гробнице Хафранка, изучаемой Российской археологической экспедицией, в полевых сезонах которой я имею счастье участвовать.

Гробница смотрителя жрецов-*уабов* пирамиды Хафра по имени Хафранх расположена в восточном некрополе Гизы (по Дж. Рейснеру — № G 7948). На южной стене ее часовни рядом с хозяйным гробницей на скамье перед жертвенным столиком изображена женщина, названная в сопроводительной надписи «Херенка». Странно, но супругой Хафранка эта надпись ее не называет, хотя, если бы она являлась его матерью или дочерью, наверняка это было бы зафиксировано. На западной стене гробницы она изображена дважды на рельефах в «окнах» ложных дверей

Хафранхха и ее самой. Один раз сохранилась надпись: «жена его, Херенка».

В надписях часовни Херенка объявляется носительницей следующих титулов: «известная царю», «владыка (м. р. !?) почтения перед Хатхор-владычицей-сикоморы (и) Иунет», «жрица Нейт-открывательницы-путей»; «*nitw*» (титул нуждается в отдельном анализе), «жрица Хатхор-владычицы-сикоморы», «владычица почтения пред великим богом».

Сходная титулатура имеется в надписи, датируемой тоже 4 династией, но принадлежащей, вроде бы, другой даме из Гизы. Судя по публикации О. Мариэтта, обе они были жрицами Нейт-открывательницы-путей и «известными царю», «почитаемыми перед Хатхор-владычицей-сикоморы (и) Иунет». К сожалению, пока невозможно установить насколько точно совпадают эти титулатуры — копия второго памятника мне не доступна. Имя второй дамы в надписи остается под вопросом — возможно, что-то вроде «Херенанхесхор» (за иероглифами «хер» и «нд» следует «анх», затем, восстанавливается «с» и конечный знак «сокол» или «белоголовый коршун», как у Херенка. Памятник опубликован О. Мариэттом в «Мастабах Древнего царства»). Весьма возможно, что надпись принадлежит одной и той же женщине — Херенка. Примечательно, что написание ее имени в надписях часовни слегка варьируется (может быть опущен последний знак и детерминатив «женщина»).

Что можно сказать о жрицах Хатхор и Нейт?

Очень часто они носят титул «известная царю» (типично для Древнего царства и Нижнего Египта). 20 жриц Хатхор являются жрицами Нейт — все происходит из региона Гиза-Сакара, причем большинство жили в эпоху 4-5 династий. 18 из них — «известные царю», но ни одна не именуется «царским украшением», или «шпесет».

Именно в титулатуре жриц Хатхор и Нейт может встретиться термин «*nitw*». Все подобные надписи датируются эпохой Древнего царства и найдены в районе Гиза-Сакара. В. Хелк предположил, что термин «*nitw*» имеет отношение к сельскому хозяйству

и семейством. Возможно, надельный храмодв Нейт и Хатхор расположились к северу от резиденции (это предположение основано прежде всего на титулатуре жриц Нейт-севернее-стены; для Хатхор известен только один случай употребления этого эпитета, поэтому, нельзя исключить, ошибочное его применение — именно из-за почти стандартного сочетания с Нейт).

Следующий титул, возможно, указывает на более высокое положение его носительницы в храмовой иерархии. Известны 13 жриц Хатхор-во-всех-ее-местах — 5 из них являлись также жрицами Нейт (все из Гизы-Сакара и жили в эпоху Древнего царства).

Любопытно пользовалась именами Хатхор-владычицы-сикоморы. Ее жрицы тоже очень часто являлись «известными царю», причем из 52 — 48 жили во времена Древнего царства и 46 происходят из Нижнего Египта. Для них культ Нейт был весьма важен. Из 52 — 21 была жрицей второй по значимости богини. Все они — женщины эпохи Древнего царства, в основном времени 4-5 династий, все происходит из района Гиза-Сакара. 9 носят просто титул «жрица Нейт», 5 — «Нейт-открывательницы-путей», 1 — «открывательница-путей, севернее-стены» и 4 — «Нейт-севернее-стены». Но нет определенной модели сочетания титулов жриц Хатхор и Нейт.

Только одна жрица Хатхор-владычицы-сикоморы являлась также жрицей Хатхор-владычицы-Иунет (ее звали Ифа — памятники из Гизы и Хамемие). Обычно «Иунет» переводится как «Дендера». Последняя является общепризнанным центром культа богини, и эпитет «владычица Иунет» не удивителен для надписи из Хамемие, расположенном неподалеку. В Гизе он тоже встречается, хотя, возможно, здесь имели в виду не далекоую Дендеру, а близкий Геллиополь. По мнению Г. Фишера, хотя Хатхор-владычица-сикоморы никогда не почиталась в Дендере, Хатхор-владычица-Иунет (Дендеру) почиталась в Гизе. Трудно спорить с одним из лучших эпитафистов, посвятившим книгу Дендере в III тыс. до н.э., однако, все же Хатхор-владычицу-Иунет в районе Гиза-Сакара, чтимую там исключительно в период Древнего царства (нет ни одного свидетельства даже от I Переходного периода), следует отличать от

Хатхор-владычицы-Иунет в Дендере, культ которой процветал на юге до последних эпох египетской истории. Ведь только первая ассоциировалась с культом Нейт. Возможное и существенное объяснение тому: «Иунет» («Иуну») в столичной титулатуре — это не Девгера, а Гелиополь. По этому поводу Фишер заметил, что нет доказательств, что оба различных варианта написания не относятся к Дендере. Этот вопрос, справедливо продолжает он, следует рассматривать в свете того, что нам известно о Солнце, Ра, Гелиополе и их связи с Хатхор. Думается, достаточно вспомнить, что Хатхор именуется дочерью Ра. Согласно К. Зете, название «Дендера» (*Iun*) выглядит как ж.р. от «Гелиополь» (*Iun*). Вполне естественно желание провинциального жречества назвать свой город в честь знаменитого религиозного центра.

Однако, в Дендере неизвестна ни одна жрица Хатхор или Хатхор-владычицы-Иунет, которая служила бы также Хатхор-владычице-сикоморы. И ни одна дама не объявляется там «почитаемой пред Хатхор-владычицей-сикоморы». Т.е. культ «владычицы-Иунет» процветал в Дендере, а «владычица-еникоморы» пользовалась популярностью исключительно в столичном регионе Гизы и Сакара. Напомним, что Херенка и другая дама эпохи 4 династии были «почитаемыми пред Хатхор-владычицей-сикоморы (и) владычицей-Иунет» — сочетание типичное для Гизы.

Вероятно, рангом выше просто жриц Хатхор-владычицы-сикоморы были жрицы Хатхор-владычицы-сикоморы-во-всех-ее-местах. Среди последних много «известных дарю» (8 из 10), жриц Нейт (7 из 10), причем все они жили в районе Гива-Сакара, за исключением одной, которая, кроме Гизы, также заведительствовала в Завет эль-Мейтин (она — единственная носительница титула «жрица Нейт» вне столичного региона). Примечательно, что это сочетание титулов было особенно распространено при 5-6 династиях. Однако, если учитывать все данные, то большинство носительниц титулов жриц-обенх богинь жило все-таки в эпоху 4—5 династий.

Необходимость различать столичную и провинциальную иностиаи Хатхор-владычицы-Иунет еще раз подтверждается

использованием в Гизе-Сакарре и Дендере разных дополнительных титулов. И титул «жрицы Нейт» оказывается одним из главных «маркеров» столичного происхождения его носительницы. 4 жрицы Хатхор-владычицы-Иунет и 2 жрицы Хатхор-владычицы-Иунет-во-всех-ее-местах были также жрицами Нейт. Все 6 происходит из Гизы-Сакарры и относится к Древнему царству. В Дендере неизвестно ни одной жрицы Нейт, или «почитаемой пред Нейт». Не завидительствовано там и ни одной жрицы Хатхор-владычицы-Иунет-во-всех-ее-местах, следовательно, очень вероятно, что это тоже исключительно столичная ипостась богини.

15 жриц Хатхор называются также «почитаемые пред (чтимые) Хатхор». Ни одна не относится к царской семье. Но по надписям известны царские родственники, не являющиеся «жрецами/жрицами Хатхор», однако «почитаемые пред ней». Возможно, они имевали себя так из религиозного чувства, не преследуя социальной или политической выгоды. Самое популярное — быть «почитаемым пред Хатхор-владычицей-Иунет», особенно как раз среди членов царской семьи, дарящих щедрые пожертвования этому культовому центру. Интересно, что «почитаемыми» могут быть и мужчины, и женщины (а служителями культа были почти исключительно женщины).

Безусловно, мой анализ далек от полноты, а количественные данные, возможно не всегда репрезентативны, но все-таки они позволяют больше сказать о женщинах, похоронить которую рядом с собой хотел жрец Хафранх.

Понятие «раса» в структуре сценической репрезентации (по тексту «Натьяшастры»)

Трактат «Натьяшастра» — самый ранний (первые века н.э.) из дошедших до настоящего времени сочинений по теории сценического искусства Древней Индии, оказавшей значительное воздействие на развитие классической индийской поэтики и эстетики. Одно из самых примечательных в этом плане учений «Натьяшастры» — учение о расе (*rasa*), на основе которого в санскритских поэтологических трактатах сложились концепции, где термин «раса» типологически сопоставим с такими важнейшими для европейской эстетики и литературоведения понятиями, как художественный образ, эстетический объект и эстетическое восприятие. Однако для самой «Натьяшастры» эстетическое понимание расы, как квалифицируют это учение большинство современных исследователей, представляется не столь очевидным, как, скажем, для средневековой поэтики, а потому требует пересмотра.

Термин «раса» рассматривается нами в контексте сценической репрезентации (*anikāṅga*) и ее структуры, в той понятийной системе, в какой она сформулирована «Натьяшастрой»: саттва, абхиная и бхавя.

Предметом сценического воспроизведения в теории «Натьяшастры» становятся различные «натурь» (*sattva*) действующих лиц спектакля, сущностные качества их темперамента. Поэтому в центре внимания трактата оказывается прежде всего эмоциональная сфера персонажей, которая тщательно классифицируется и описывается в контексте различных событий, воссоздаваемых в спектакле.

В структуре процесса сценической репрезентации понятие абхиная (*abhinaya*) (от *abhinī* — «изображать», «представлять [на сцене]») отвечает тому, что условно можно обозначить как «область изображающих способов». «Натьяшастра» выделяет

четыре таких способа: телесный (*anṅika*), речевой (*vacika*), отно-сящийся к внешнему убранству актёра (*ahāra*) и связанный с «на-турой» персонажа (*satvika*). Как способ изображения сатвика прак-тически неотличима (и неотделима) от ангики, вачики и ахары, но теоретически важна, поскольку координирует их с целью изобра-жения конкретных психо-физиологических состояний персонажа, таких, к примеру, как обморок, дрожь и т.п.; кроме того, через сат-вику осуществляется переход от изображаемой средствуами спе-цифической репрезентации предметности к такому выражению этой предметности, при котором изображаемое показывается аудитории таким образом и в таких аспектах, чтобы зрители могли опреде-лить чувство или переживание персонажа.

Ту область, в которой предметность не только воплощается в различные эмоциональные и душевные состояния персонажа, но и становится узнаваемой зрителями по характерным признакам, ус-ложно назовём «областью выражающих элементов». В концепции «Натьяшастры» эта область охватывается так называемым учение о бхавах (*bhāva* — «становление», «душевное состояние»). Такие чувства, как любовь, страх и т.п., характеризуемые трагиком как постоянные состояния (*sthāyibhāva*), непосредственно не воспро-изводимы сценически, поэтому «Натьяшастрой» выделяется ряд признаков, по которым зрители способны идентифицировать изоб-ражаемое с тем или иным чувством. Во-первых, показываются воз-можные возбудители (*vibhāva*) чувства, ситуации, при которых оно возникает в обычной жизни. Во-вторых, — его возможные психо-физиологические проявления, симптомы (*anibhāva*), которые иден-тичны сатвике как абхинайе. В-третьих, чувство показывается в аспекте его возможных так называемых переходящих состояний (*uvāhicāyābhāva*): эмоций, переживаний, которые так или иначе связаны с сильным чувством.

В сценической практике вся эта громоздкая, понятийно диф-ференцированная структура процесса сценической репрезентации должна действовать как единое целое. Поэтому вся эта система требует для себя некоего координирующего принципа. Очевидно,

что этот принцип не может быть чисто формальным, но он должен быть качественно присутствием самой предметности сценической репрезентации. Таким принципом в «Натальястраде» является раса, в самом понятии которой прослеживается близость к понятию саттва.

Раса координирует а точнее говорит, организует в единое целое разнообразные сценические компоненты по их внутренним, сущностным свойствам. Ведь если различные элементы, входящие в спектакль, не соотносятся друг с другом по своей внутренней природе, то очевидно, что их взаимодействие скорее всего будет случайным, произвольным. С другой стороны, если различные элементы взаимодействуют, то это указывает на причину их взаимодействия. Раса, таким образом, выдвигает внутренне присутствующие свойства различных сценических элементов, в конечном итоге — свойство того целого, которое они образуют.

В концепции «Натальястрада» раса, характеризуя эмоционально-мыслевую целостность спектакля, является также неким нормативным принципом, которым драматург должен руководствоваться при написании пьес, а постановщик — при их воплощении на театральной сцене.

М. С. Фомин

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Москва)

Концепция “праведного правителя” генезис и морфология

1. В докладе рассматриваются две типологически близких концепции империального царского правления: принцип “правды правителя” как индикатор соответствия последнего своему статусу, оформленный в древнеирландских и иберно-латинских литературных и юридических памятниках в понятиях ‘*fir laitha*’ vs ‘*iusitia regis*’, и теория справедливого, регламентированного государственного порядка, являющегося целью истинного правителя — *дхармараджи*, зафиксированная в древнеиндийских правовых трактатах в разделах, посвященных *гайадхарма*, vs образу *чакравартина* как центральной фигуре буддийской концепции политического устройства.

2. Прежде чем говорить о проблеме возникновения, формирования и развития обеих концепций в памятниках древней политической мысли, необходимо обозначить основные принципы работы с текстами, которые имеются в нашем распоряжении.

Исследователи, работавшие с санскритскими и палийскими текстами, отмечают наличие двух традиций — кшатравидья и брахмавидья, в лоне которых проходило складывание правовых и политических текстов. Считается, что первая, по данным “Чхандогья-упанишады” (VIII.1.2, 4; 2.1.7.1) и буддийских джатак, является источником традиции “Артхашастры” и представляет собой отделившуюся науку, для которой было характерно отделение политики от религии и морали. Тем не менее, материал палийских текстов, при более детальном рассмотрении, может обогатить наши знания о концепции царской власти, разработанной в лоне кшатравидья. Наоборот, в русле традиции брахмавидья сложился комплекс

текстов, основанных на религиозной практике и рассматривающих государственную деятельность с позиций брахманской морали, — дхармасутр и дхармашастр.

Похожую точку зрения высказывают и кельтологи, на материале ирландских памятников реконструирующие существование двух противоположных тенденций в составлении текстов. В пользу существования литературно-правовой традиции, ориентированной на пагронаж аристократии, говорят, в основном, косвенные свидетельства. Мы рассматриваем такие источники, как *Aidachi Moraiti* (“Завещание Моранна”, рецензия В), *Tesobsa Cormaic* (“Наставления Кормака”), — тексты-наставления царям, написанные на древнеирландском языке — как первоначально сочиненные в русле этой литературной традиции. С другой стороны, материал, сочиненный в клерикальной среде, необычайно широк и разнообразен, и тут мы ограничиваемся тремя основными текстами по вопросу царской власти. Это *Collectio Canonum Hibernensis* (Книга 25 “De regibus” и Книга 37 “De principatu”), далее *CCF*, *Sedili Sciotti Collectaneum Miscellaneum* (Раздел 13, Глава 37 “De regibus”, далее *SSC*), и раздел, посвященный эпонимному царю (*rex iniquus*) в сочинении *De duodecim abusivus saeculi* — “О двенадцати проклятых мирах” (далее *De duodecim* ...).

3. На материале древнеиндийских правовых текстов мы обнаруживаем, что социальнo-этические представления об общественном устройстве, государстве и личности царя складывались в двух направлениях: во-первых, выделяются блоки, характеризующие царя с точки зрения его качества как воителя и, во-вторых, с точки зрения его качества как хранителя дхармы — основного закона миропорядка. В несколько ином ракурсе эта же двухчастность царского образа была реконструирована на материале “Артхашастры” Каутильи. Установлено, что кардинальное для индийской культуры учение о *vatnasamdharta* — установлении *варн* и *ашрамов* — является исходным пунктом для формирования текста дхармасутр и дхармашастр, а уже “из членения двух основных дхарм царя-кшатрия вырастает композиционное разграничение *радж*-дхармы в

Васиштха-дхармасутре (XVI, XIX гл.), Ману-смрити (VII, VIII-IX гл.), Дажнявалкья-смрити (конец I книги, II книга)¹ и т.д. Рубрики "налоги", "защита подданных", "военной добычи" обозначаются как проекции темы "сражение", а рубрики "преступление—наказание", "суд", "свидетельские показания" — как проекции темы охраны царем дхармы. В первом случае царь, будучи представителем воинской варны, исполняет дхарму кшатрия, во втором как истинный отец или "домохоозяин" своих подданных он является хранителем законности и порядка в государстве. Образ царя и царской власти в целом — как они представлены в "Аршашастре" Каутильи — явление позднее и не освобожденное от влияния брахманской традиции.

С другой стороны, в текстах индийского канона образ царя передается через фигуру чакравартина — повелителя Вселенной. И несмотря на то, что в средневековых индийских и буддийских источниках присутствуют попытки свести волею образа *Миттаджй* и чакравартина, генетически они возникли в разных кругах. Концепция договора между царем и подданными об охране подданных царем и выплате ему налогов, концепция долга и обязанности монарха, семеричная структура фигуры чакравартина, структура организации его государства и принципы легитимации царской власти — эти и многие другие вопросы требуют проследить, исходя из ориентированности палийских источников на утверждение буддийского вероучения и, вследствие этого, изначальной идеологической независимости от основных положений брахманской школы по вопросу царской власти. Тем более нас интересует феномен установления царем дхармы для своих подданных, что подтверждают данные индийской эпиграфики и эдикты царя Ашоки в частности.

¹ См. А.М. Самозванцев, "Правовой текст дхармашастры", Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Москва, 1989, стр. 39.

4. Что касается ирландского корпуса текстов, в современной науке существует точка зрения, что понятие "праведного правителя" было заимствовано ирландскими кпириками, завовавшими образами библейских царей Соломона и Давида. Действительно, в обозначенных нами канонических текстах встречается изобилие цитат из Ветхого и Нового Завета, Посланий апостолов, святых отцов-то-разныхым вопросам государственной власти. Однако при обращении к проблеме определения добродетельного (*rex bonus*) vs злоправного царей (*rex malus*) в третьей и четвертой главах 25 книги ССН ставитель обращается за материалом к тексту *De duodecim* ..., не имеющего аналогов в канонической литературе и за небольшим исключением освобожденного от прямых библейских параллелей. С одной стороны, понятие '*iustitia regis*' в указанном отрывке *De duodecim* ... включает в себя свои христиански окрашенные мысли о том, как следует себя вести королю, с другой стороны, оно осмысливается в интонациях, приближенных к тем, как описывается понятие "правды правителя" в текстах-наставлениях на древнеирландском языке (об этом ниже). В свою очередь, некоторые отрывки по вопросам царской власти в 25 книге ССН обнаруживают и в тексте SSC, но противостоит хорошее и плохого монархов в последнем отсутствует, основное внимание уделяется вопросам правосудия, а образ праведного правителя (*rex iustus*) передается через образ справедливого судьи.

Черты, из которых складывается образ идеального монарха в текстах, сечиненных в жанре наставлений королям на древнеирландском языке, и контекст употребления термина "праведный правитель" позволяют говорить о местном происхождении концепции. По данным саг, хроник и географических источников, понятие "правды правителя" (*for laitha*) предстает как универсальный закон, связывающий воедино короля, его страну и народ, живущий на ней, гарантирующий земле благополучие и процветание; сам же идеальный правитель характеризуется с точки зрения его социального облика (*deib*), мудрости (*gal*), воинской удали (*galssed*) и происхождения (*senél*). Невозможность со стороны короля

упоминать хотя бы одному из этих требований приводит к ка-
тастрофическим последствиям для страны, очень красочно опи-
санным в древнеирландской литературе. Детальную разработку кон-
цепция "праведного правителя" получает в литературном жанре
текстов-наставлений правителям (*sresuilim rriiscirum*). Эти произ-
ведения представляют собой рекомендации по поведению надлежа-
щего поведения королей, воплощенные в виде словесных формул.
Наиболее информативный из корпусов *sresuilim rriiscirum* источ-
ник — это произведение *Audacht Morait* — "Завещание Моранна".
В нем богато проиллюстрированы три основные темы, логически
вытекающие одна из другой: во-первых, идея взаимозависимости
благополучия правителя и подданных, во-вторых, необходимость
защиты королем своих подданных и, в-третьих, идея поддержания
законности в целом исходя из требований справедливости. Даль-
нейшее осмысление понятие "праведного правителя" получает в
правовом трактате *Stith Gablach* при обращении к проблеме при-
роды и сущности королевской власти. Идея "правды правителя"
осмысливается как договор между правителем и его людьми. По-
лучение власти осмысливается как благо, которое король получает
из рук подданных, его права и их осуществление в некотором смыс-
ле зависят от последних, поскольку "именно народ возвеличивает
короля, а не король — народ."²

5. Подводя итог сказанному, можно с уверенностью сказать, что
представления, относящиеся к концепции "праведного правителя",
встречаются и в древнеримской, и в древнегреческой, и в древне-
русской литературе. Но более детальной проработки концепция не
получила нигде, кроме ирландских и индийских текстов. Выводы,
которые можно сделать, сопоставляя материал обеих культур, бу-
дут иметь важные последствия для понимания основных законов
развития письменных текстов и влияния ктерикальной среды на
последующую после их возникновения редакцию.

² D. Binchy (ed.), *Stith Gablach*, Dublin, D.K.A.S., 1941, p. 19.

ЭТНОНИМЫ МНИМЫЕ И РЕАЛЬНЫЕ

1. В процедуре этнической интерпретации археологически выделенных историко-культурных ареалов ведущую роль обычно отводят этнонимам, считая их едва ли не основным проявлением этнических общностей. Поэтому проблема аргументированного выявления истинных этнонимов из множества имен и названий различных образных грешп населения, содержащихся в письменных источниках, по-прежнему актуальна. Когда этнический статус предполагается «этнонимов» безо всяких оснований принимается априорно, полученный результат сопоставления «письменных» и археологических данных выглядит, в лучшем случае, слабо обоснованной гипотезой и, в конечном счете, ведет к искажению реконструированной картины прошлого. Во избежание такой ситуации достаточно вспомнить о некоторых закономерностях этнонимики, как общепринятых, так и установленных относительно недавно и пока менее известных широкому кругу историков древности. Особенно важным представляется обратить внимание на соотношение этнонима и этноса (этнической общности), которое оказалось весьма неоднозначным. Именно этому аспекту анализа этнонимов и посвящен настоящий доклад, с тем, чтобы попытаться сформулировать хотя бы наиболее насущные задачи, стоящие перед археологами, этнографами, языковедами и филологами, занимающимися этнокультурной интерпретацией древней истории.

2. Этноним, как известно, - это «имя народа» (или любой этнической общности). Уже давно выявлены разнообразные способы их исторической семантики, создана даже (правда, не бесспорная) историческая периодизация этнонимов: «предэтнонимы» первобытной эпохи (преимущественно варьирующие понятия «люди-вешкоди»); так называемые «этнонимы по хозяйственно-культурным

типам (ХКТ)», характерные, главным образом, для периода сложения раннеклассовых государств древности и раннего средневековья, и прочие этнонимы, видимо, более поздние, образованные по множеству иных параметров (именам выдающихся лидеров, царей, основателей династий, а также по странам света, по терминам родства и т.д. [Р. А. Агеева]).

Кроме этого обычно различают этнонимы-самоназвания и автоэтнонимы (то есть имена, данные народу «со стороны»). Достоверность наличия этнического содержания в каждом таком названии неодинакова. Принято считать, что лишь самоназвание, являясь частью этнического самосознания, в наибольшей мере соответствует понятию *этноним*, а этнический статус оставшихся наименований («этнонимов») вообще сомнителен и требует в каждом отдельном случае подтверждений. Имея в виду использование «этнонимов» для этнической интерпретации, следует также помнить и другие возможные закономерности. Так, одно и то же наименование на протяжении веков способно менять свой этнический статус, то терять, то вновь обретая его. Или — некоторые этнонимы (причем известные уже как самоназвания), которые тем не менее этноимологизируются не из языка «своего» этноса и т.д.

Но безусловно, центральной проблемой для нас остается вопрос о критериях отделения истинных *этнонимов* (то есть обозначений именно этнические общности) от других *социальных* (имен, прилагательных к именам группам населения — ландшафтно-географическим, экологическим, хозяйственным, профессиональным, конфессиональным и др.). Сложность решения проблемы возрастает еще и в связи с явлениями этнографами феноменом *этнизации* — временного переноса некоторых этнических функций на изначально не-этнические (например, хозяйственно-культурные подразделения *социума*).

3. Сложившаяся в каждом конкретном случае соотношение этнонима и обозначаемого им этноса, этнической общности лишь на первый взгляд предельно просто: проблема заключается как раз в том, что связь между ними неодинакова в разных случаях и

ситуациях. По этнографическим данным она изменчива во времени и в пространстве (причем, как в географическом, так и в социальном).

Во-первых, этноним вовсе не является свойством этноса: он может временно исчезать, затем возобновляться (уйгурь); или с течением времени этнонимы-самоназвания могут замениться (китайцы). Во-вторых, этноним может как бы «переходить» со временем от одного этноса к другому («болгарь» — «болгарь» и «бажкарцы»; «римляне» — «румыны» и др.), причем этот переход этнонима вовсе не обязательно совпадает между родственными народами. Этнографы специально занимались этим вопросом; утверждают, что в исторической перспективе судьбы этноса и его этнонима не всегда совпадают (Н. Г. Волкова). В-третьих, если за неодолимо но фиксированнейся иерархией этнических общностей (например, метаэтнос-этнос-субэтнос) каждому ее уровню (или почти каждому) соответствует и «свой» этноним — правда, распространенный в большей или меньшей степени. Таков принцип, но и он иногда нарушается: известны случаи, когда один этноним («кваргивы») параллельно используется в двух значениях — обозначает отдельный народ (киргизов) и более крупную общность, в которую входят казахи, киргизы и часть туркменских племен (в российских документах XVIII — нач. XIX вв.). В-четвертых, в процессе этнической консолидации (на разных этапах истории, но особенно в период формирования ранних государств на Древнем Востоке) нередко ассимилируемая группа утрачивает свое имя и принимает «этноним» завоевателей как объединяющее название. Последнее постепенно действительно становится этнонимом, хотя изначально могло быть просто названием страны или государства, личным именем царя, династии или божества и т.п. (ойраты-алтайцы). Для древней истории, когда основными этническими единицами гинанцы некие «архаические народности» и окружающие их на периферии «соплеменности» (С. А. Арутюнов), случаи переноса «этнонима» с части этноса на весь народ в целом, видимо, наиболее типичны, особенно в аллюстониумах.

дн'так называемая «этническая интерпретация» археологических материалов сейчас чаще всего ограничивается более или менее правдоподобным типотетическим отождествлением выявленных культурных ареалов в археологии с синхронными им сведениями из письменных источников в виде упомянутых наименованных групп населения. Вряд ли такую процедуру можно назвать с полным правом «этнической», поскольку так и остается невыясненным главное — этнический статус и этих «имен» и зафиксированных групп населения. Строго говоря, термин «этническая интерпретация» подразумевает прежде всего доказательство возможности сблизать или отождествить предположительные «этнонимы» с археологическими ареалами, причем доказательство эти непременно должны идти с обеих сторон, каждая наука добывает их своими профессиональными средствами.

В области изучения «этнонимов» очевидно важной является не только работа над их этимологией и исторической семантикой, но и поиск новых проявлений этнического самосознания у всех народов изучаемого региона. При анализе остатков материальной культуры омерзительные шпиги, по-видимому, наиболее плодотворны в направлении различения типов структуры у разнообразных макрорегионов (историко-культурных областей, ареалов хозяйственно-культурных типов в зонах распространения метаэтносов, этнокультурных «сплестов» и пр.). В этом ракурсе аналогичные разработки этнографов, хотя и добытые по большей части на стадиально более позднем этапе, безусловно могут способствовать построению моделей разнотипных этнических структур.

Являлись ли Прибайкалье, Ангара и Лена прародинной скифов Причерноморья и Северного Кавказа?

Этот вопрос может показаться абсурдным любому скифологу. Однако, поскольку на него дан положительный ответ в статье В.Ю. Зуева и Р.Б. Исмагилова (1995), необходимо на него ответить и их оппонентам, приведя все возможные доказательства, поскольку могут найтись и другие последователи этой странной идеи.

В.Ю. Зуев и Р.Б. Исмагилов пересказали интереснейший комплект — Корсуковский клад, найденный на Верхней Лене и до того уже изданный в 1991 г. иркутскими археологами В.И. Бердниковой, В.М. Ветровым и Ю.П. Дыхинным, которые, сопроводив свое издание отличными иллюстрациями, обнаружили претрасное знание материала и литературы как по Сибири, так и по Ордуу и даже Северному Кавказу и Причерноморью, датировали Корсуковский клад VII-VI вв. до н.э. и справедливо заключили, что он попал на Лену из степных районов.

Через 4 года В.Ю. Зуев и Р.Б. Исмаилов переиздали этот клад со значительно худшими иллюстрациями и, подобрав для изображения хищников из клада в качестве параллелей первые попавшиеся наскладные рисунки (из Казахстана) и «франко-жюскую» блуху из Китая, на корсуковских хищников совсем не похоже, датировали клад концом IX — 1-й половиной VIII в. до н.э. и провозгласили его «одним из древнейших корней скифской культуры». Приведенные параллели необосновательны и показывают полное неумение В.Ю. Зуева и Р.Б. Исмагилова работать с археологическим материалом, а их выводы совершенно безответственны.

Доказательства иркутских археологов остаются в силе: дата Корсуковского клада — VII-VI вв. до н.э. Никакого отношения к

происхождению скифов он не имеет. Сплавы металла вещей ~~Корсуковского~~ Клада близки к Забайкальским и позволяют думать, что ~~этот~~ ~~клад~~ попал на Лену из Прибайкалья, в свою очередь тесно связанного с Забайкальем.

У ~~г. Дэнжидэ~~ Дэнжидэ, находка в глухой тайге на Верхней Лене этого Клада (необработанный двух кошачьих хищников, народившее прорезное на ~~деревьях~~ деревьях, очень близкое кепермесским; пара прорезных наверхний в виде фигур лосей; фигурный крючок-подвеска, украшенная в зверинком стиле и котел скифского типа, в который этот клад был ~~попав~~ ~~попав~~ попав) ставят и новые вопросы: откуда и почему этот клад попал сюда? Несколько других находок из Прибайкалья и внимательное изучение всех вещей Корсуковского Клада позволяют утверждать, что наиболее близкие параллели всем им находятс~~я~~ в Ордосе. Из Ордоса (вероятно через территорию Монголии) путь вел в Забайкалье, отсюда — в Прибайкалье, далее вниз по р. Ангаре до места, где сейчас находится г. Илимск и где найдено наверху, стилистически очень близкое корсуковским. Здесь — кратчайшее расстояние до р. Лены (так наз. Илимский волок). Далее путь шел вниз по Лене до р. Жуя, где и был найден клад и где находится всемирно известный Ленско-Витимский золотодобывающий район. Очень вероятно, что люди, зарывшие этот клад, отправилось на Лену за золотом, возможно захватив с собой художественные бронзы для обмена на золото. Но по какой-то причине обмен не состоялся, и котел с кладом пришлось зарыть.

Недавно в Прибайкалье было найдено несколько неогрabenных плиточных могил VII-VI в. до н.э. (могильники Хужир II, Хужир IV, Куркут IV (Харинский А.В., Зайцев М.А., Свинин В.В., 1995) с инвентарем, очень близким материалам из плиточных могил Забайкалья и находящим параллели и в Ордосе, что подтверждает наличие связей Прибайкалья и Забайкалья с Ордосом. Весьма возможно, что Корсуковский клад принадлежал людям плиточных могил.

Возникает и еще один важный вопрос: чем объяснить сходство корсуковских и илимского наверхний с наверхними Северного

Кавказа и Украины? Оно значительно меньше, чем с наверхьями из Ордоса, но все же слинником велико, чтобы быть случайным. Я продолжала разделять мнение Э. Герцфельда (1941), возводившего прорезные ордосские наверхья к дурристанским. Позже о дурристанских и закавказских прорезных бубенчиках писала М.Н. Погребова (1984) как о примере связей Дурристана с Закавказьем. Некоторые из дурристанских бубенчиков увенчаны головами козлов и птиц. Считаю возможным предположить, что местом происхождения таких бубенчиков и был Иран (и возможно Закавказье), откуда они распространились как на Северный Кавказ и Украину, так и в Ордос (причем путь проходил южнее зоны степей) и в каждом районе местные мастера придавали им своеобразные черты. Из Ордоса разными путями наверхья-бубенчики попадали на Верхнюю Обь (с. Штабски) и в Прибайкалье и на Лену, где их также перерабатывали местные мастера, придавая им местные черты.

Лицензия ЛР № 066383 от 10.03.1999 г. Гигиеническое
заключение № 77.ФЦ.8.953.П.51.2.99 от 11.02.1999 г.

Подписано к печати 12.09.2000 г. Печ. л. 9,5. Формат 60×90 1/16.
Отпечатано АО «Мэйн», тел.: 261-73-27, 265-87-20.

Издательство «Когелет»

Малый Харитоньевский пер., д. 7, корп. 3, к. 29
Тел.: (095) 913-99-13, e-mail: kogelet@mail.ru

