

1251
1984

VI
საქართველოს
საბავშვო
ლიტერატურა



კავკასიურ-
ბლეთლომსწარნი
კრებუნი

КАВКАЗСКО-
БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ
СБОРНИК

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი



АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

ედუარდ მენაბდის
ნათელ ხსოვნას
ექვცნება

Эдуарда Акакиевича Менабде
Светлой памяти
посвящается

127

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ინსტიტუტი



9(922-21) + 9(311) + 9(392/393) + 9(395.3)
+ 9(394.55) + 9(354)



63.3 (24)
9.(47.9)
K 126

1. ჰოლოცოდი

კრებულში ქვეყნდება ნაშრომები, მიძღვნილი ძველი აღმოსავლეთისა და ანტიკური სამყაროს სხვადასხვა რეგიონის (მცირე აზიის, შუამდინარეთის, ამიერკავკასიის) ისტორიის პრობლემებისადმი. განხილულია ასირიოლოგიის, ხეოლოგიის, ეგვიპტოლოგიის, ხურიტოლოგიისა და სხვა დარგის აქტუალური საკითხები სოციალურ-ეკონომიკური, ისტორიულ-ფილოლოგიური, ეთნო-ლენგვისტური, რელიგიური შინაარსისა. კრებული განკუთვნილია ძველი ისტორიის დარგში მომუშავე სპეციალისტებისათვის, ფილოლოგთათვის.

კრებული ეძღვნება ცნობილი საბჭოთა ქართველი ისტორიკოსის ელუარდ მენაბდის ხსოვნას.

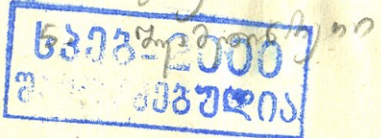
2. საქართველოს ქრონიკები

В сборнике опубликованы исследования, посвященные проблемам истории различных регионов Древнего Востока и античного мира (Малой Азии, Месопотамии, Египта, Закавказья). Рассмотрены актуальные вопросы социально-экономического, историко-филологического, этно-лингвистического, религиозного содержания таких отраслей наук, как ассириология, хеттология, египтология, хурритология и другие. Сборник предназначен для специалистов, работающих в области древней истории, для филологов.

Сборник посвящается памяти известного советского грузинского историка Э. А. Менабде.

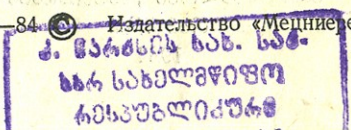
3. ძველი აქრონოლოგიის ისტორია

4. მუხე აზი



რედაქტორი გრ. გიორგაძე
Редактор Г. Г. Гиоргадзе

Handwritten signature/initials





22372

მ. გ. გ.

ა. მუხომბე

ПАМЯТИ Э. А. МЕНАБДЕ

(1.V.1928—29.IV.1981)

Безвременно, в возрасте 53 лет, ушел из жизни известный советский историк, заведующий отделом Института истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили АН Груз. ССР, доктор исторических наук профессор Эдуард Акакиевич Менабде.

Научная деятельность Э. А. Менабде тесно была связана с развитием советской историографии Древнего Востока начала 50-х годов, когда в Грузии была подготовлена целая группа молодых специалистов, работавших в различных областях древневосточной науки, в том числе, в области истории и филологии древнейшей Малой Азии. Э. А. Менабде был одним из первых грузинских историков-древневосточников, исследовавших социально-экономические проблемы Хеттского государства.

Диапазон исследовательских интересов Э. А. Менабде был широк и разносторонен: история древневосточных народов, проблемы античного права, методология и социология истории, проблемы идеологии и культуры и т. д. Однако в центре исследовательского внимания Эдуарда Акакиевича обычно были проблемы социально-экономической истории древнего мира, в частности, Анатолии хеттской эпохи.

К непосредственной работе в области хеттологии он приступил не сразу. В годы учебы в ТГУ (1946—1951 гг.) Э. А. Менабде специализировался по истории современного Востока, а конкретно, по истории Турции. Однако после окончания ТГУ в жизни Э. А. Менабде наметился перелом, заставивший его заниматься историей древнейших классовых обществ. По совету и поддержке проф. Г. А. Меликишвили, заметившего яркий талант и самобытность Эдуарда Акакиевича, в ноябре 1952 г. он был зачислен в Аспирантуру АН Груз. ССР по истории Древнего Востока, по узкой же специальности — истории хеттов. Успешно окончив полный курс аспирантуры в 1955 г., Э. А. Менабде целиком отдался изучению социально-экономических проблем истории хеттского общества. В ноябре 1956 г. он стал одним из первых сотрудников созданного тогда по инициативе Г. А. Меликишвили Отдела древней истории Института истории им. И. А. Джавахишвили АН Груз. ССР. Именно в период ра-

боты в этом отделе (до 1974 г.) Э. А. Менабде обратил на себя внимание широкого круга специалистов, которые могли ознакомиться с его оригинальными научными работами по социально-экономической истории хеттского общества.

Усердный труд в сочетании с большой увлеченностью и одаренностью позволили Э. А. Менабде уже через три года после вступления в аспирантуру написать работу о рабстве в Хеттском государстве, сразу обратившую внимание не только хеттологов, но и специалистов смежных дисциплин. Работа была важна не столько тем, что она принесла автору степень кандидата исторических наук (в 1956 г.), а в особенности тем, что она ознаменовала новую ступень в изучении проблемы рабства в хеттском обществе и изобиловала всеми доступными в то время науке фактами, большая часть которых была выявлена самим автором. Основные положения работы в виде большой статьи в дальнейшем были опубликованы Э. А. Менабде в I томе «Переднеазиатского сборника», вышедшего в свет в 1961 г. в Москве. Позднее она была переведена на венгерский язык и напечатана в Будапеште в научном издании: «Az ókori és Középkori Társadalomtörténet Kérdései», 11 (1965), с. 49—81.

После работы о рабстве в Хеттском государстве последовала целая серия статей, в которых Э. А. Менабде исследовал различные вопросы социально-экономической истории хеттского общества. Особо следует отметить оригинальную работу покойного ученого относительно интерпретации хеттской формулы *paṅnassēa suwai-zi*, выступающей в значительной части статей хеттских законов (ВДИ, 1959, № 4, с. 63—70). Значение указанной формулы давно оставалось не вполне ясным. Помимо расхождения во мнениях при толковании данной формулы различными учеными, имелись и весьма значительные несоответствия между филологическим и правовым пониманием той же формулы даже у одних и тех же ученых. Статья Э. А. Менабде имела целью иначе подойти к смысловому толкованию указанной хеттской фразы, смысл которой, по его мнению, заключался в том, что преступник передавал возмещение (рабов, денежный штраф, скот или что-либо другое) непосредственно в дом пострадавшего («и его дому он толкает»). Предложенную автором интерпретацию указанной формулы разделяет большинство хеттологов и поныне. (На интересующую нас статью ссылался известный хеттолог мирового значения И. Фридрих в своем «Словаре хеттского языка» — «Hethitisches Wörterbuch», 2. Ergänzungsheft, Heidelberg, 1961, с. 20).

С конца 50-х годов Э. А. Менабде обратился к изучению проблемы наследственно-правовых отношений в хеттском обществе, так как она тогда все еще оставалась недостаточно разработанной. Из опубликованных по этой проблеме работ особо выделяется его статья «Наследственно-правовые отношения в хеттском обществе» («Восточный сборник», I, Тб., 1960, с. 29—58), в которой рассмотрены все доступные тогда науке сведения хеттских источников по указанной проблеме. Наследственно-правовые отношения, базировавшиеся у хеттов, как замечал Э. А. Менабде, на обычном (неписаном) праве, в этой работе исследовались с точки зрения существования в хеттском обществе патриархальной семьи с наличием *patria potestas*, т. е. власти в семье, основанной на верховенстве мужчины, отца семейства. Покойный ученый выяснил формы наследуемой собственности, систему левирата в связи с порядком наследования, разработал вопросы лишения наследства, положения женщины и ее наследственного права и т. д. Результаты его исследования по указанной проблеме, в основном, были приняты хеттологами разных стран.

Большое внимание уделял Э. А. Менабде исследованию хозяйственной деятельности хеттского населения и вопросов экономического развития царства Хатти. Результаты своих исследований он обобщил в работе «К вопросу об экономическом развитии Хеттского царства» (см. сборник, посвященный памяти акад. А. И. Тюменева: «Проблемы социально-экономической истории древнего мира», М., 1963, с. 73—87), в которой охарактеризованы важнейшие отрасли хозяйственной жизни населения древнейшей Малой Азии. Аграрный характер хеттской экономики с известным преобладанием скотоводства над земледелием и заметным отставанием в развитии ремесла и торговли не вызывали сомнения у покойного ученого. Резюмируя данные о развитии хеттского сельского и лесного хозяйства, Э. А. Менабде пришел к выводу о многообразии его форм, интенсивности отдельных отраслей и важнейшем значении его для общего экономического благосостояния населения и удовлетворения потребностей жителей Хатти в продуктах питания, одежде и жилья. Заслугой Э. А. Менабде являлась сама постановка вопроса о значении и роли сельского и лесного хозяйства в Хеттском государстве, до него никем не изученного так основательно.

В первой половине 60-х годов Э. А. Менабде усиленно исследовал вопросы социально-экономической истории Хеттского общества, в частности, вопросы экономики, собственности, семьи, наследства и т. д. Итогом этой исследовательской рабо-

ты явилась его известная книга — «Хеттское общество» (Тб., 1965). Это была первая в СССР монография, посвященная исключительно социально-экономическим вопросам одного из крупных держав древнего Переднего Востока — Хатти. В книге был разработан довольно широкий круг вопросов. В связи с хозяйственной деятельностью населения и экономическими отношениями были рассмотрены материальные блага — основа богатства, скотоводство, земледелие, структура хозяйства. При исследовании ремесленного производства и торговли были освещены вопросы добычи и обработки металлов, строительного дела, разных видов ремесла и т. д. Были изучены основные виды собственности и связанные с ними вопросы — царская земля, система кормления и царских даров, повинности, община, храмовое и частное хозяйство. Детально были рассмотрены вопросы брака, семьи, порядка наследования.

Указанную книгу, которая стала докторской диссертацией ученого (1966 г.), автор рассматривал как первую часть задуманного им большого исследования. В будущем Э. А. Менабде намеревался воссоздать более полную картину истории хеттского общества и рассмотреть вопросы социальной и государственной структуры Хеттского царства, а также проблему хеттского права. Однако выполнить это свое намерение Эдуард Акакиевич не успел. С начала 70-х годов он усердно приступил к разработке вопросов методологии и социологии истории, проблем идеологии, над которыми он работал до конца своей короткой жизни. И в исследовании этой области науки Э. А. Менабде внес свой весомый вклад.

Эдуард Акакиевич был одним из первых авторов и редакторов «Кавказско-ближневосточного сборника». Публикуемые в настоящем сборнике статьи его коллег и близких друзей являются данью уважения к его труду, таланту, личности и светлой памяти покойного ученого.

Г. А. МЕЛИКИШВИЛИ

«ДРЕВНЕВОСТОЧНЫЙ» СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ СТРОЙ И РАЗВИТИЕ БЛИЖНЕВОСТОЧНОГО ОБЩЕСТВА В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКУЮ, ПОЗДНЕАНТИЧНУЮ И СРЕДНЕВЕКОВУЮ ЭПОХИ

Уже в «древневосточную эпоху» формируется та модель «восточного общества», которая затем сохраняется на Ближнем Востоке вплоть до позднего Средневековья. Для нее характерно наличие сильной централизованной государственности (с верховной царской собственностью на землю и военно-служилой привилегированной прослойкой), широкая эксплуатация свободных арендаторов — зависимого от государства сельскохозяйственного населения посредством, главным образом, налогов и других повинностей, развитие также под сильным государственным контролем городов — центров торговли и ремесленного производства и т. д.

В дальнейшем этот строй, эта модель общества претерпевает лишь несущественные изменения, остается по существу жизнеспособной до Нового времени.

Рассмотрение вопроса начнем с эллинистического времени, которое признается важным и новым этапом в развитии Востока. Конечно, Восток претерпел немало изменений в результате греко-македонского и римского завоеваний. Контакты с греко-римским миром, безусловно, способствовали еще большему развитию торговли и ремесла, интенсификации экономических связей. Происходит основание новых городов — эллинистических полисов, а многие старые города — торговоремесленные центры все больше превращаются в автономные, самоуправляющиеся образования внутри эллинистических монархий. Правителями этих последних начинает практиковаться присоединение (приписание) к таким городам прилегающей сельской территории. Происходит вовлечение больших масс народа в городскую жизнь. Известно, что наблюдается определенный рост античных (гесп. классических) форм рабства и т. д. Немало нового принесла эта эпоха, как известно, и в области культуры — про-

исходил интенсивный процесс взаимодействий восточных и эллинических элементов культуры и их определенный синтез¹.

Однако специалисты все более указывают на неправомочность переоценки влияния греческого (вообще греко-римского) мира на Восток (в частности, на Ближний Восток). Это касается как культуры, так и социально-экономического и государственного строя ближневосточных стран. В эллинистических монархиях Ближнего Востока продолжали жить и функционировать, трансформироваться и развиваться традиционные «древневосточные» институты.

В связи со сменой господствующего элемента (resp. завоевателей) происходит традиционное перераспределение земельного фонда и других богатств в пользу политически ведущей греко-македонской прослойки. У персов были отобраны их обширные владения в завоеванных странах. Для пополнения обширного царского земельного фонда, распоряжаемого непосредственно царской властью (теоретически это понятие, вероятно, охватывало всю территорию царства) были и многие другие источники. Значительную часть царской земли эллинистические монархи, в частности Селевкиды, как и их предшественники по ближневосточным «империям», передавали своим служащим, приближенным, родственникам (впрочем, как и прежде, земли, полученные за службу, не были собственностью их владельцев и могли быть царем отобраны)². Широко применялся в эллинистических монархиях и наделение земель военных поселенцев (клерухи).

Традиционные институты в полной мере функционируют в эллинистическом Египте. Вообще здесь наименее чувствуется новизна. Новые города — полисы в Египте были основаны в незначительном количестве, у нас нет сведений о наличии здесь даже «городской земли»³. Птолемеиды выглядели вполне достойными продолжателями традиций фараоновского Египта — они создали доведенную до пределов бюрократическую систему, охватившую не только функции административного управления страной, но и регулировавшую хозяйственную жизнь Египта⁴. Правительство регламентировало во всех деталях само сельскохозяйственное производство от подготовки к

¹ См. А. Б. Ранович, Эллинизм и его историческая роль, М.-Л., 1950; А. И. Тюменев, Передний Восток и античность (страны речных культур (Двуречье и Египет) в эллинистическую и римскую эпохи), «Вопросы истории», 1957, № 9.

² И. С. Свенцицкая, Эллинизм в Передней Азии, в кн.: ИДМ, II, с. 339—340.

³ А. Б. Ранович, ук. соч., с. 193.

⁴ Там же, с. 183.

⁵ Там же,

⁶ Там же,

⁷ А. И. Т. К.

⁸ А. И. Т. К.

⁹ И. С. С.

с. 328.

¹⁰ А. И. Т.

¹¹ И. С. С.

¹² Там же.

¹³ К. К.

сточном Сред

пахоте и севу до сдачи продукта в государственные закрома⁵. И торговля (внешняя) здесь тоже производилась и контролировалась через государственный аппарат⁶. Проводилась монополизация торговли⁷.

Как и в Селевкидском царстве, главную рабочую силу в эллинистическом Египте составляло местное земледельческое население — «царские люди» (laoi basilikoi) — «царские земледельцы». Все земли в принципе признавались государственными. Однако в них различались собственно «царские земли» и «отпущенные земли» (земли храмов, клерухов, сановников) — конечно, и эти последние вовсе не были избавлены от вмешательства государственной власти⁸. В руках государства находились также крупные мастерские. Как земледельцы, так и царские ремесленники были фактически прикреплены к земле и к своим мастерским. Последние не имели права покидать мастерские в период работ. Так же как и царские земледельцы, они были в полной зависимости от государства. Ремесленная продукция продавалась по установленным сверху ценам мелкими розничными торговцами, которые фактически являлись государственными агентами⁹.

Продолжала существовать строительная повинность, повинность, связанная с ирригацией и т. д. Но основная обязанность населения состояла в выплате податей, налогов. Государство таким образом присваивало большую долю урожая — не считая других налогов и возврата семенной ссуды, взимаемая доля урожая обычно достигала 30—40%¹⁰. Все земли, за исключением дарственных, облагались налогами. За неуплату податей «царских земледельцев» могли продать в рабство¹¹. Ни одна сторона деятельности трудового населения Египта не могла ускользнуть от финансового контроля государства¹². Собственнические права птолемандов сводились в основном к их праву получать доходы со всего: от земли, богатств недр, ремесла и пр.¹³.

⁵ Там же, с. 199.

⁶ Там же, с. 203.

⁷ А. И. Тюменев, ук. соч., с. 44.

⁸ А. И. Тюменев, ук. соч., с. 40.

⁹ И. С. Свенцицкая, Эллинистический Египет, В кн.: ИДМ, II, с. 328.

¹⁰ А. И. Тюменев, ук. соч., с. 40.

¹¹ И. С. Свенцицкая, ук. соч., с. 326.

¹² Там же, с. 328.

¹³ К. К. Зельин, М. К. Трофимова, Формы зависимости в Восточном Средиземноморье эллинистического периода, М., 1969, с. 54.

В царстве Селевкидов, в отличие от Египта этой эпохи, обращает на себя внимание большой удельный вес городов. Только при Селевке I были основаны 33 города (а их было достаточно много и до этого). Х. Крайссиг, посвятивший Селевкидскому царству обстоятельное исследование¹⁴, подчеркивает существенное различие между этими городами и античным полисом. Подчеркивается подчинение означенных городов царской власти. С большинства городов цари взимали налоги — денежные или натуральные. В отличие от классических античных полисов, в эллинистических городах лицам, не являющимся гражданами города, разрешалось приобретение земли на его территории.

Что касается собственно земледельческого населения (источники их чаще всего именуют как „*laoi*“ — «люди»), то они, несмотря на то, сидели ли на собственно царской земле или переданных царем своим служащим, родственникам и приближенным землям, или же наконец, уступленных (приписанных) городам землям, представляли довольно единую массу зависимых людей — все они были обложены налогами в пользу царя. «Царские люди», подобно «царским земледельцам» Египта, были прикреплены не к своему участку земли, а к общине — в качестве налогоплательщиков¹⁵.

Труд рабов и в сельском хозяйстве, и в ремесле, играл незначительную роль, даже в городах использование рабского труда было исключением. В эллинистическое время продолжалась практика перевода рабов на «оброк» — они вели самостоятельное хозяйство и выплачивали своим господам определенные взносы¹⁶.

Подытоживая, следует сказать, что в эллинистическом Ближнем Востоке довольно ярко выступает факт преобладания царской (государственной) собственности, поскольку кроме собственно царской земли (*βασιλική χώρα*) она охватывала и остальные категории земли (земли, переданные «друзьям» царя, храмам, военным поселениям, городам). На всех этих землях основными производителями являлись зависимые земледельцы. Эксплуатация их осуществлялась в основном взиманием налогов и привлечением

¹⁴ Н. Kreissig, *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich. Die Eigentums- und Abhängigkeitsverhältnisse*, Berlin, 1978.

¹⁵ И. С. Свенцицкая, *ук. соч.*, с. 340.

¹⁶ И. С. Свенцицкая, *ук. соч.*, с. 347.

к выполнению ряда других повинностей. Рабство играло значительную роль.

Наряду с зависимым, вовлеченным в сельскохозяйственное производство населением, существовал многочисленный служилый слой (воины, члены царского рода и приближенные к нему, крупные сановники и другие представители административного аппарата). Несмотря на большую разницу в имущественном и общественном положении между представителями этого слоя, всех их объединяло то, что все они через государство, благодаря ему, жили в конечном счете за счет эксплуатации слоя зависимых непосредственных производителей.

Наконец, все более в определенный слой выкристаллизовалось торгово-ремесленное, вообще городское, часто слившееся с храмовым персоналом, население. Правда и это население подвергается контролю со стороны царской (государственной) власти, в нем царит резкое имущественное и, вероятно, также социальное, правовое различие, его низы подвергаются эксплуатации и т. д., но все же это население пользуется большей «свободой» по сравнению с находившимся в полукрепостническом состоянии зависимым земледельческим населением и по сравнению с ним обладает разными привилегиями, в общей сложности и экономически находится в лучшем положении. Если речь пойдет о сопоставлении, то это население скорее следует сопоставить не с гражданами античных (греко-римских) полисов, а с населением средневекового восточного города, является его прототипом и предшественником. Конечно, между позднеревневосточным и средневековым восточным городом еще немало различий, но наличие генетической связи между ними нельзя отрицать.

Нам кажется, в основном правы зарубежные исследователи-марксисты (Х. Крайссиг, П. Бриан и др.)¹⁷, видя в «эллинистическом обществе» Ближнего Востока традиционный «древневосточный» социально-экономический строй, глубоко отличный от античного рабовладельческого строя. Сущность различий между ними, по мнению Х. Крайссига, состоит в том, что если в античном рабовладельческом обществе прибавочный продукт создается, главным образом, рабами и он переходит в распоряжение собственников средств производства, объединенных в гражданскую общину, не являющуюся, однако, социально-однородным целым, то при Древневосточном социально-экономическом строе (по его мнению — формации) прибавочный продукт производится крестьянами-общинниками и присваивается владельцами земли, которые, как правило, связаны с

¹⁷ См. Н. Kreissig, Ук. соч.; P. Briant, Rois, tributs et paysans. Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien, Paris, 1982.

царским двором или храмом. Общество в целом состояло из двух основных социальных групп — закабаленных крестьян и знати, которая эксплуатировала их благодаря своей связи с царским двором или Храмом.

Продолжительное римское господство на Ближнем Востоке, конечно, способствовало распространению ряда новых явлений, однако по существу мало изменило социально-экономический строй ближневосточных стран. В большей степени, в частности, развивается в ряде случаев частная собственность, а также рабовладельческий уклад. В определенной мере развивается и торговля. С другой стороны, тяжелое иго римского господства, в частности неимоверный налоговый гнет и рост всевозможных повинностей еще больше подрывает внутреннюю стабильность в ряде ближневосточных стран.

В Египте римляне старались законсервировать старые отношения. Еще более растет принудительная аренда, поскольку продолжался побег производителей, обремененных тяжелой ношей налогов и повинностей. Хотя римляне на Востоке фактически продолжали политику эллинистических царей — наряду со старыми основывали даже новые города, к которым приписывались, как и раньше, сельский округ с зависимым сельским населением, однако при них имеющие у городов скромные признаки самостоятельности и самоуправления подверглись все более решительному ограничению. Этих городов (и находившихся в них храмов) лишили имеющего раньше «права убежища», народные собрания утратили всякое значение, они почти не созывались, магистратуры стали преимущественно только почетными должностями. В условиях империи продолжается неуклонный упадок городской автономии и возрастающий контроль императорской администрации над городами. И в дальнейшем, в средневековую эпоху, продолжается рост государственного контроля над ними со стороны властей, а самоуправление низводится почти до нуля. Они в это время являются резиденциями высокопоставленных царских сановников и военноадминистративными ставками, существование некоторых из них связано со святилищами. Их население составляли армия, чиновничество, придворный штат правителя и т. д. Конечно, в городах по-прежнему процветала торговля, было развито ремесленное производство, хотя в нем большое значение имели государственные мастерские и мастерские принадлежащие представителям знати. Впрочем, последние, как и само государство, как правило, контролировали и торговлю (как городскую, так и транзитную — караванную). В это время особенно растет значение внешней торговли.

Вся эта система свою жизнеспособность, безусловно, потеряла из ведущего положения в стране государственной собственности (на значительную часть земель, на крупные оросительные сооружения) и наличия всемогущего государства. Если западноевропейский феодализм основывается на частновладельческих (сеньориально-вотчинных) отношениях, то восточный (resp. ближневосточный, арабо-османский) — на феодально-государственных. На средневековом Ближнем Востоке мы находим фактически ту же систему, тот социально-экономический строй, который начинает формироваться в данном регионе уже со II тысячелетия до н. э. (Всемогущее государство с развитым бюрократическим аппаратом и военно-паразитическими, военно-административными функциями, развитая система налогов (ренды-налога) как основная форма эксплуатации в основном юридически свободного сельскохозяйственного населения, ведущего мелкое самостоятельное хозяйство, высокий удельный вес аренды и арендных отношений, наличие обширного «служилого сословия» и т. д.). Характерным для ближневосточного региона на протяжении всего этого периода является и постоянная смена ведущих государств, падение одних и возникновение других, постоянное перераспределение земельного фонда и других благ в пользу ведущей прослойки господствующей державы, постоянное «омолаживание» общества в результате выхода на арену стоящих на грани классового общества и государственности крупных масс (кочевники, горцы и т. д.).

На Ближнем Востоке не наблюдается такое глубокое, скачкообразное изменение социально-экономических отношений, которое перед нами в Западной Европе, в ареале осуществления синтеза социально-экономических отношений Позднеримской империи и развивающегося социально-экономического строя завоевателей — германских племен. На Востоке происходит не замена (тем более скачкообразная, революционная) одного социально-экономического строя другим, а его эволюция, притом в конце концов означенная эволюция дает во многом схожий социально-экономический строй.

В рассмотрении этой проблемы, с марксистской точки зрения, в первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что на протяжении древней и средневековой эпох не было резкого скачка в развитии производительных сил на Востоке. Правда, в отдельные периоды имело место внедрение некоторых технических новшеств, происходило оживление экономической жизни и т. д., но в аспекте детерминации социальной структуры общества и системы социально-экономических отношений все это не могло иметь существенного значения. Более существенным является то, что на протяжении древности и средневековья здесь сохранялись материальные условия про-

изводства, одинаково характерные как для древнего, так и средневекового Востока. В частности, одинаковыми были природные условия, требующие в некоторых регионах создание развитой ирригационной системы. Следует также указать на обилие на Востоке, по сравнению с Европой, годных для обработки земель, что предопределило здесь меньшее значение фактора борьбы за собственность на землю. Вместе с тем, как для древнего, так и для средневекового Востока, одинаково характерным является меньший объем, по сравнению также с Европой, в силу природных условий, необходимого продукта, что в значительной мере определило замедленный темп социально-экономического развития. Это обстоятельство вело также во многих местах к прочности и сохранению общины, что также, со своей стороны, играло роль сдерживающего фактора в углублении социально-экономической дифференциации. Община играла определенную роль также в консервации древних форм хозяйства, так как хотя и в основном превратилась в государственно-фискальную ячейку, все же сохранила и свои хозяйственные функции.

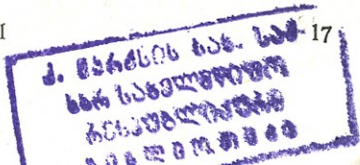
Наиболее значительным феноменом, определяющим характер социально-экономических процессов как в древнем, так и средневековом Востоке, является особое могущество в обоих случаях государственной власти, высокий уровень государственной централизации, сопровождаемый, как правило, неразвитостью административного и судебного иммунитета. Логическим результатом этого является высокий удельный вес государственной собственности и приниженная роль института частной собственности, что одинаково характерно как для древнего, так и средневекового Востока. Иллюстрацию этого можно начинать с Халифата — самого крупного объединения раннесредневекового Востока.

Теоретически халиф считался верховным собственником всех земель. Известно, что наибольшая часть земельного фонда и оросительных сооружений в основных областях Халифата являлась собственностью государства. Она обрабатывалась посредством аренды и отдавалась в качестве «икта» (передача земли под условием уплаты налога или в качестве вознаграждения за службу или пенсии; позже «икта» обозначал «военный лен»). Кроме государственных земель были земли и других категорий: общинные, церковные, частные («мулк»). Даже при Аббасадах (середина VIII в. — середина X в.), сменивших Омейядов (VII—VIII вв.), в Халифате все еще преобладала государственная собственность на землю и воду. Также и в другом крупном ближневосточном средневековом государстве — в Османской империи большая часть земельных угодий являлась государственной собственностью. Кроме султан-

ского домена, эти земли в основном раздавались в наследственное условное пожалование военным чинам конного ополчения (ленники — сипахи).

Как в раннем средневековье, так и после, при турецком владычестве, в Египте наибольшая часть земельных владений составляли государственные земли. В соответствии с принципом феодально-государственной собственности на землю, все орошаемые и возделываемые земли считались собственностью турецкого султана. Фактическими же владельцами земли были мультазимы, которые получали ее во владение от каирского паши, как представители султана. В качестве мультазимов выступали мамлюки различных рангов, арабские шейхи, командиры турецкого войска, а также местные купцы и ростовщики. Основной обязанностью мультазима по отношению к государству было взимание государственных податей с фелахов и внесение этих податей паше.

Много общего между древним и средневековым Ближним Востоком и в отношении форм эксплуатации. В обоих случаях, в частности, мы имеем дело в правовом отношении со свободным производителем, обремененным многими разными обязанностями по отношению к государству: налоги, выполнение общественных строительных, ирригационных и др. работ, участие в военном ополчении. Последнее в средневековую эпоху особенно тесно, больше чем в древности, связывается с государственным условным землевладением, хотя с ним мы встречаемся и на древнем Востоке, судя хотя бы по данным правовых документов. Особенно широко распространенной формой эксплуатации как на древнем, так и на средневековом Востоке являлось взимание с населения налогов. Кроме того, на Востоке (в частности, в Халифате) проведение каналов и их очистка, проведение новых дорог и ремонт старых, строительство мостов, возведение крепостных стен городов и крепостей являлось обязанностью крестьян. Последний был обязан явиться на эти работы со своим провиантом и орудиями труда и выполнить означенную работу бесплатно, без вознаграждения. Крестьяне были обязаны приютить и заботиться также о проходящих через их местности купцах. Вообще, эксплуатация основного производящего класса на Востоке происходила преимущественно посредством государства. Правда, для Востока не была чужда порой и непосредственная зависимость производителя по отношению к своему господину, но в общем здесь налицо обстановка, которая правильно характеризуется исследователями как «государственный (resp. бюрократический) феодализм». Хотя здесь мы в основном встречаемся с фактом юридического полноправия рядовых членов общества, но в обе эпохи действует феномен «поголовного рабства», находившее свое выражение



во многих явлениях жизни общества. Выражением беспредельного государственного контроля является, между прочим, и встречающееся в странах Востока ограничение перемещения непосредственного производителя, в некоторых случаях даже его полное запрещение, которое, однако, нельзя отождествлять с крепостническими отношениями. Акад. В. Бартольд правильно считал, что Восток, в частности «Мусульманский мир» не знал крепостного права. Обычно в этой связи внимание привлекает реформа Газан-хана (1295—1304) в Иране, согласно которой санкционировалось прикрепление крестьян к земле и запрещался им переход в другое место, к другому господину. Был установлен 30-летний срок для сыска беглых крестьян. Однако это вовсе не означало «победу крепостничества», как полагают некоторые исследователи, а являлось результатом сложившегося накануне положения: Рашид-ад-дин (начало XIV в.) рассказывает, что в стране воцарился произвол — одни и те же налоги взимались по несколько раз в год, и крестьяне, не имея возможности платить повторно, убегали, бросая деревни и дома. Газан-хан вместе с вышеупомянутым постановлением о прикреплении крестьян, установил точные размеры поземельной подати и определил сроки ее уплаты. Запрещены были всякие произвольные поборы. Таким образом, здесь речь идет о таком «прикреплении» крестьян к земле, которое знал Восток и задолго до этого. На средневековом Востоке мы часто и издавна встречаемся с запрещением земледельцам покинуть свое местожительство. Так, уже по закону 700 г. Ходжа-диа-ибн-Юсуфа хараджой были обложены также и арабы-мусульмане, которые земли приобрели от немусульман. В то же время закон запрещал оставление земледельцами своих деревень и переселение в города. Беглецов возвращали силою обратно. Таким образом земледельцы были прикреплены к налогам.

В Египте в раннесредневековую эпоху сидящие на государственных землях (эти земли составляли преобладающую часть земельного фонда) непосредственные производители, как христиане, так и мусульмане, оставались прикрепленными к земле и не могли переходить на другие места без специального разрешения. Каждые 30 лет производилась новая перепись населения.

И в последующее время (XVII—XVIII вв.) в Иране крестьяне — райяты считались свободными наследственными держателями земли, но выполняли ряд обязательств, платили налоги, не имели права оставить свое местожительство и т. д. Их эксплуатация производилась в основном посредством государства.

В Турции в XV в. также был установлен 10-летний срок сыска беглых крестьян и было налицо прикрепление райятов к

наделах. По закону Сулеймана (XVI в.) райят обязан жить на земле того лица, в реестр которого он вписан. При самовольном переходе прежний владелец имел право в течение 15—20 лет разыскивать его и принудить возвратиться назад, наложив на него еще и штраф. Обыкновенно эти «владельцы» крестьян жили в городах и не вели собственного хозяйства. Они собирали подати с крестьян с помощью управителей и сборщиков налогов, а нередко и откушчиков. В то же время государство, как правило, не признавало за такими привилегированными лицами других особых прав на производителей. В «Спасет-Наме» знаменитого Низам-ул Мулка (XI в.) мы, например, читаем: «Мукта, у которых икта, пусть знают, что по отношению к народу (т. е. крестьян) им не приказано ничего, кроме как собирать добрым образом законную подать, что им препоручена; когда они это собрали, пусть будут у народа безопасны тело, имущество, жены и дети, пусть будут безопасны их вещи и владения, пусть не будет мукта к ним никакого пути. Если кто из народа захочет отправиться ко двору, чтобы открыть свои обстоятельства, пусть к тому не чинят помехи. Любому, кто сделает иначе, пусть укоротят руки, пусть от него отберут икта, и накажут, чтобы показать пример другому».

В определенной зависимости на Востоке от государства и бюрократической верхушки находилось и городское население (торговцы, ремесленники). Они выполняли ряд повинностей, платили много налогов. Содержание огромного войска и разветвленного аппарата, центрального и местного управления ложилось на плечи населения, обложенного многообразными и тяжелыми налогами. Вообще и в сфере городской жизни и торговле наблюдается определенная близость между древним и средневековым Востоком. В обоих случаях налицо наличие сильного контроля со стороны государственного бюрократического аппарата над этой сферой деятельности. Восточные средневековые города по многочисленности своего населения и т. д. намного превосходили современные им города Европы (в некоторых городах уже в X в. жило свыше ста тысяч жителей) и торговля имела огромный, по сравнению с той же Европой размах. Однако эти города, в силу ряда обстоятельств, были лишены столь характерного для западноевропейских городов значения антифеодального фактора и в силу этого не могли сыграть роль внутреннего фактора продвижения общества к новому социально-экономическому строю — капитализму. В отличие от Европы, торгово-ремесленное население восточных городов никак не смогло освободиться от контроля со стороны земледельческой бюрократической аристократии. Восточный город находился, как правило, под контролем правящей аристократии, что являлось также дополнительным препятствием для развития производительных сил.

Связь правящей аристократии с крупными купцами и с караванной торговлей исключало противопоставление купцов земельной аристократии. В Иране огромный размах получила собственно шахская торговля. Шах-Аббас (правил в 1587—1629 гг.) объявил монополию на шелк, соль, мыло и т. д. Весь изготовившийся в стране шелк должен был сдаваться шахским приемщикам по ценам, устанавливаемым государственными чиновниками. Богатые армянские купцы в это время превратились в приказчиков шаха по продаже шелка и других товаров за границей.

Общезвестно, что гражданская и церковная аристократия ближневосточных стран при монголах как тесно была связана с караванотранзитной торговлей. В Монгольском государстве купцы часто вели торговлю с капиталом аристократии и платили им долю от прибыли. Сами монгольские ханы были тесно связаны с рядом мусульманских торговых компаний. Обогатившиеся купцы старались войти в ряды аристократии, что им нередко и удавалось. Крупные торговые компании иногда брали в аренду от государства собрание налогов с целых областей и городов и т. д.

Много общего между древним и средневековым Востоком и в отношении характера господствующего слоя. В обоих случаях последний представлен государственно-бюрократическим аппаратом (или: военно-бюрократической прослойкой), в котором иерархия определяется преимущественно степенью близости к верховному правителю (царю-деспоту). Это была по своему характеру военно-служилая знать, верхний слой издревле существовавшего на Востоке «служилого класса».

По имеющимся в нашем распоряжении материалам, как на втором этапе древневосточной эпохи, так и в средневековую эпоху на Востоке еще более ослабевает организаторская функция государства в хозяйственной жизни общества и оно все больше превращается в средство ограбления собственного или чужого населения в руках военно-служилой аристократии, все более приобретает паразитический характер. Это, конечно, вовсе не означает, что даже в средневековую эпоху государственная власть на Ближнем Востоке полностью отстранилась от руководства хозяйственной деятельностью. Известно, например, что при Аббасидах в Арабском Халифате объектом особой заботы государства сделалось проведение новых каналов и сохранение их в исправности.

Следует указать и на то, что как в древности, так и в средневековье довольно большой удельный вес имел на Ближнем Востоке рабовладельческий уклад. Соответствующие факты хорошо известны. В ряде стран, в раннесредневековую эпоху особенно, рабовладение было распространено вовсе не в меньшей



степени, чем в древности. Вообще, конечно, рабский труд на древнем Востоке использовался в процессе производства материальных благ в большей степени чем на средневековом Востоке, где широкое применение рабского труда налицо в основном в сфере обслуживания, а также в войске. Впрочем порой и в средневековье, например, в Халифате, широко пользовались рабским трудом и в производстве — на оросительной системе, хлопковых плантациях, в рудниках, при осушении болот, добыче соли, в ремесле, сельском хозяйстве. Знать в это время располагала тысячами рабов, хотя, известно, что захваченные арабами многочисленными пленные преимущественно превращались в государственных рабов. Вообще рабов было так много, что при Омайядах рабовладельческий уклад исследователи считают господствующим укладом. Правда, рабовладельческий уклад имел особенно большой удельный вес в раннесредневековую эпоху, однако рабов было много на Востоке и в последующее время, например, в Иране в период правления ильханов. Было тогда и множество рабов-ремесленников, работавших в крупных мастерских, которые принадлежали государству или ханам (такие государственные ремесленные мастерские существовали уже в Халифате при Аббасидах, но тогда в них работали зависимые ремесленники).

Нельзя не отметить, вместе со всем вышесказанным, о близости социально-экономического и государственного строя древнего и средневекового Востока, что в средневековом ближневосточном обществе все же процесс феодализации, в отличие от древневосточного, получил больший размах и приводил в отдельных случаях к образованию довольно сильнофеодализованных обществ.

Много схожего с феодализмом можно видеть если уже не в позднеантичном (Парфянское царство), то в раннесредневековом Иране (Сасанидская империя). В Халифате быстро стала развиваться форма условной феодальной собственности — «икта» (по-арабски: «надел»), которая предоставлялась в пожизненное или временное держание служилым людям. Первоначально это было лишь право на ренту с земли, но в дальнейшем превратилось в полное распоряжение ею. В X в. в Иране сильно возросло за счет государственных мульковых земель условное феодальное землевладение — икта, которое постепенно превращалось в наследственное. Происходит, главным образом через институт патроната, превращение свободных общинников в феодально зависимых крестьян. И после сельджукского завоевания широко распространилась раздача земель султанами кочевой знати в икта. Раздавались не только деревни, но и целые области с городами. Хотя юридически икта еще не считалась наследственной но на практике знать добилась превращения большей части должностей, а также земель свя-

Связь правящей аристократии с крупными купцами и с караванной торговлей исключало противопоставление купцов земельной аристократии. В Иране огромный размах получила собственно шахская торговля. Шах-Аббас (правил в 1587—1629 гг.) объявил монополию на шелк, соль, мыло и т. д. Весь изготовившийся в стране шелк должен был сдаваться шахским приемщикам по ценам, устанавливаемым государственными чиновниками. Богатые армянские купцы в это время превратились в приказчиков шаха по продаже шелка и других товаров за границей.

Общеизвестно, что гражданская и церковная аристократия ближневосточных стран при монголах как тесно была связана с караваннотранзитной торговлей. В Монгольском государстве купцы часто вели торговлю с капиталом аристократии и платили им долю от прибыли. Сами монгольские ханы были тесно связаны с рядом мусульманских торговых компаний. Обогатившиеся купцы старались войти в ряды аристократии, что им нередко и удавалось. Крупные торговые компании иногда брали в аренду от государства собрание налогов с целых областей и городов и т. д.

Много общего между древним и средневековым Востоком и в отношении характера господствующего слоя. В обоих случаях последний представлен государственно-бюрократическим аппаратом (или: военно-бюрократической прослойкой), в котором иерархия определяется преимущественно степенью близости к верховному правителю (царю-деспоту). Это была по своему характеру военно-служилая знать, верхний слой издревле существовавшего на Востоке «служилого класса».

По имеющимся в нашем распоряжении материалам, как на втором этапе древневосточной эпохи, так и в средневековую эпоху на Востоке еще более ослабевает организаторская функция государства в хозяйственной жизни общества и оно все больше превращается в средство ограбления собственного или чужого населения в руках военно-служилой аристократии, все более приобретает паразитический характер. Это, конечно, вовсе не означает, что даже в средневековую эпоху государственная власть на Ближнем Востоке полностью отстранилась от руководства хозяйственной деятельностью. Известно, например, что при Аббасидах в Арабском Халифате объектом особой заботы государства сделалось проведение новых каналов и сохранение их в исправности.

Следует указать и на то, что как в древности, так и в средневековье довольно большой удельный вес имел на Ближнем Востоке рабовладельческий уклад. Соответствующие факты хорошо известны. В ряде стран, в раннесредневековую эпоху особенно, рабовладение было распространено вовсе не в меньшей

степени, чем в древности. Вообще, конечно, рабский труд на древнем Востоке использовался в процессе производства материальных благ в большей степени чем на средневековом Востоке, где широкое применение рабского труда налицо в основном в сфере обслуживания, а также в войске. Впрочем порой и в средневековье, например, в Халифате, широко пользовались рабским трудом и в производстве — на оросительной системе, хлопковых плантациях, в рудниках, при осушении болот, добыче соли, в ремесле, сельском хозяйстве. Знать в это время располагала тысячами рабов, хотя, известно, что захваченные арабами многочисленные пленные преимущественно превращались в государственных рабов. Вообще рабов было так много, что при Омайядах рабовладельческий уклад исследователи считают господствующим укладом. Правда, рабовладельческий уклад имел особенно большой удельный вес в раннесредневековую эпоху, однако рабов было много на Востоке и в последующее время, например, в Иране в период правления ильханов. Было тогда и множество рабов-ремесленников, работавших в крупных мастерских, которые принадлежали государству или ханам (такие государственные ремесленные мастерские существовали уже в Халифате при Аббасидах, но тогда в них работали зависимые ремесленники).

Нельзя не отметить, вместе со всем вышесказанным, о близости социально-экономического и государственного строя древнего и средневекового Востока, что в средневековом ближневосточном обществе все же процесс феодализации, в отличие от древневосточного, получил большой размах и приводил в отдельных случаях к образованию довольно сильнофеодализованных обществ.

Много схожего с феодализмом можно видеть если уже не в позднеантичном (Парфянское царство), то в раннесредневековом Иране (Сасанидская империя). В Халифате быстро стала развиваться форма условной феодальной собственности — «икта» (по-арабски: «надел»), которая предоставлялась в пожизненное или временное держание служилым людям. Первоначально это было лишь право на ренту с земли, но в дальнейшем превратилось в полное распоряжение ею. В X в. в Иране сильно возросло за счет государственных мульковых земель условное феодальное землевладение — икта, которое постепенно превращалось в наследственное. Происходит, главным образом через институт патроната, превращение свободных общинников в феодально зависимых крестьян. И после сельджукского завоевания широко распространилась раздача земель султанами кочевой знати в икта. Раздавались не только деревни, но и целые области с городами. Хотя юридически икта еще не считалась наследственной но на практике знать добилась превращения большей части должностей, а также земель свя-

занных с ними, в наследственные. Икта, при этом, соединялась с иммунитетом — налоговым и частично судебным. Крестьяне, находившись в зависимости от оседлых или кочевых баев и других землевладельцев, должны были выполнять повинности в пользу своих господ и выплачивать налоги султану. В XIV в. сложилась и в XV в. чувствительно развилась более высокая форма феодальной собственности на Востоке, т. н. «союргал», которая включала в себя налоговый, административный и судебный иммунитет, однако развитие в данном направлении было задержано вторжениями новой волны кочевников.

После XI в. и в Египте, в связи с ослаблением государства, происходит рост удельного веса икта за счет государственных земель. Она отдавалась военным чинам сначала во временное держание, но позже фактически сделалась наследственным леном. К концу XIII в. эмиры захватили большую часть икта рядовых воинов. Позже, при мамлюках крестьяне (феллахи) находились фактически в рабском подчинении к владельцам икта.

Однако, с другой стороны, в средневековую же эпоху на Ближнем Востоке более широкий по сравнению с древностью размах приобретает и сдерживающий этот процесс (процесс феодализации) фактор — постоянные нашествия кочевников и других завоевателей, приводившие все к новому «обновлению» господствующего слоя и к переделу земельного фонда, вызывая этим резкое снижение уже достигнутого данным обществом уровня феодализации.

Господство кочевников сильно тормозило процесс феодализации. В крупнейших восточных государствах (Сасанидский Иран, Арабский Халифат, Государство турок-сельджуков, империи монголов и Темуруленга, государства туркменов, кизилбашов и османов) мы сталкиваемся с периодическим переделом земельного фонда в пользу завоевателей. Прямым результатом вторжений кочевников и их господства является передел земли в пользу военно-кочевой аристократии. Подобное перераспределение, конечно, создавало препятствие для развития здесь форм феодальной собственности. Кочевники, вообще, были заинтересованы в сохранении государственного землевладения.

Во время арабских завоеваний в руки арабов перешли земли сасанидских царей, а также убитых на войне декханов (зажиточных общинников — земельных собственников). Наибольшая часть земель в Ираке, Сирии и Египте была объявлена государственной собственностью, а сидевшие на этих землях крестьяне стали наследственными арендаторами, облагаемыми поземельной податью. В ильханском Иране во второй половине XIII в. произошел новый передел земли, на этот раз в пользу

монгольских воинов. После монгольского завоевания множество земель, принадлежавших местной знати, с прикрепленными к ним крестьянами, перешло сначала в казну, а затем (к началу XIV в.) в руки монголо-тюркской военно-кочевой знати, на правах икта или мулька, а также к мусульманским религиозным учреждениям.

* * *

Все вышесказанное делает невозможным рассмотрение, наподобие западноевропейскому обществу, развития Восточного (ближневосточного) общества в рамках двух разных социально-экономических «формаций» (древность — «Древневосточный социально-экономический строй», по мнению некоторых исследователей рабовладение, средневековье — феодализм). В его развитии, пожалуй, можно выделить отдельно древнейший, стадийно раннеклассовый «царско-храмовый» этап, а затем со II тыс. до н. э., как показано в другой нашей работе, развитие постепенно идет к сложению специфической «восточной модели» общества, об основных чертах которой указывалось выше. Можно разделить традиционное мнение, что здесь мы имеем дело с восточной разновидностью феодализма, если в «феодализме» подразумевать один из универсальных типов классового общества, в котором объектом эксплуатации являются в основном входящие в данное общество (resp. в данную правовую общность людей) производители, находящиеся в разной степени зависимости, обремененные разного рода службами и повинностями в пользу политически господствующего (и, вследствие этого, располагающего рычагом внеэкономического принуждения) слоя, монополизирующего в той или иной мере земельную собственность и другие сферы экономической деятельности¹⁸. Причем, означенная «восточная модель» олицетворяет сравнительно неразвитую форму феодализма, начиная от «протофеодального» преимущественного уровня, характерного для позднедревневосточной эпохи, вплоть до по существу «раннефеодального» восточного средневековья.

¹⁸ В противовес этому при античном рабовладельческом (resp. полисно— рабовладельческом) строе эксплуатации, подвергаются в основном стоящие вне данной правовой общности ((resp. общества) непосредственные производители (рабы), которым противостоит организация господствующего класса в виде общины—государства (полис) — объединение полноправных и независимых друг от друга собственников.

Г. В. КОРАНАШВИЛИ

О ПРЕДПОСЫЛКАХ РАЗВИТИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО СПОСОБА ПРОИЗВОДСТВА

Социальный институт рабства возник в основном при переходе от присваивающего хозяйства к производящему или употребляя термин Л. Г. Моргана — на средней ступени варварства. Экономической основой его появления было то, что на достигнутом уровне экономического развития создавалась возможность накопления, т. е. потенциальный рабовладелец мог производить больше, чем это нужно было для содержания его и членов семьи. С другой же стороны, разумеется, потенциальный раб мог уже производить прибавочный продукт. Данная ступень развития рабства в советской науке, как известно, называется патриархальным рабством. Отныне длительное время основной источник рабства представляли войны между отдельными племенами. Позднее появился и другой источник пополнения рабской рабочей силы: долговое рабство. В целом же, в масштабе всего общества, труд рабов был второстепенным, тем самым рабство оставалось незначительным социально-экономическим укладом.

Прогресс в эволюции рабства имел место в древневосточных цивилизациях. Эти изменения коснулись как качественной (положение рабов), так и количественной сторон (увеличение численности рабов). Но все же в масштабе целого общества рабство на Древнем Востоке оставалось лишь экономическим укладом; целый ряд причин препятствовали превращению его в основу производства, тем самым в способ производства¹. (В советской науке эту стадию развития рабства долгое время именovali ранним рабовладением).

Лишь в очень ограниченном историческом регионе — в греко-римском мире рабство достигло максимального уровня развития, т. е.

¹ Об этом см. наши статьи «О причинах неразвитости рабства на Древнем Востоке», ВИ, 1969, № 9; «Древний Восток и античный мир» в сборнике «Вопросы древней истории» (Кавказско-ближневосточный сборник, IV), Тбилиси, 1973.

из социально-экономического уклада, существовавшего доньше, превратился в способ производства. Другими словами, этот прогресс выразился как в качественном (раб стал *res, instrumentum vocale*), так и в количественном (численность рабов возросла как абсолютно, так и относительно) отношениях. А priori разумеется, что в собственно античном мире налицо были условия, способствующие превращению рабства в способ производства, основу социальной формации (как целостной социальной системы). Задача науки состоит в том, чтобы обнаружить эти условия.

В буржуазной науке такая задача не ставится. Согласно распространенному в ней взгляду в греко-римской истории феодализм сменился капитализмом, т. е. имело место такое же развитие, как в Западной Европе начиная с V века н. э. до наших времен. Поверхностный взгляд имеет основание для такого утверждения: ведь в гомеровский и царский периоды в Греции и Риме существовало натуральное хозяйство, быт во многом напоминал феодальный в V—X вв., затем начали развиваться товарно-денежные отношения, появились значительные слои ремесленников и купцов, имела место значительная колонизация, обострилась социальная борьба, закончившаяся победой новых социальных слоев, развилась новая культура, столь близкая по духу новой культуре и т. д. Но все это лишь с первого взгляда, при углубленном понимании исторической ситуации получают совершенно другие выводы. Задача марксистской историографии разобраться в действительном положении вещей, ускользающей от взгляда буржуазных ученых.

Но с другой стороны, в советской науке в осмыслении интересующей нас проблемы дело обстоит далеко не надлежащим образом. Согласно распространенному в этой науке мнению, первый антагонистический способ производства — это рабовладельческий, имевший-де универсальное распространение, в том числе, разумеется, и на Древнем Востоке. Но принимая во внимание натуральный характер экономики большинства древних обществ, можно заключить, что превращение рабства в способ производства связано именно с таким характером экономики, что никак не соответствует истине. Утверждая также более высокое по сравнению с античностью состояние производительных сил даже в первую стадию феодализма, можно опять-таки прийти к выводу, что высокое развитие рабства было связано с более низким уровнем развития производительных сил, чем это мы находим при крепостничестве (разумеется, это понятие отнюдь не перекрывает понятие феодализма). И, наконец, касаясь характера экономики собственно античных

стран, часто считают, что она в основе была натуральной². В результате всего этого, условия, приведшие к расцвету рабства, в советской науке часто ускользают из виду. Тем не менее бывают попытки объяснить высокое развитие рабства.

Данный вопрос специально затронул Д. В. Кузовков в статье «Об условиях, породивших различие в развитии рабства, и его наивысшее развитие в античном мире»³. Автор четко осознал, что высокое развитие рабства, античное рабство было результатом значительного развития товарного хозяйства. Он же правильно подметил причину широкого распространения рабского труда, благодаря которой им в значительной мере был вытеснен труд свободных. В статье правильно было указано и значение более развитой (наследие эгейского мира, Вавилонии, Египта) и отсталой варварской сред в генезисе и расцвете рабства в Греции. Г. А. Меликишвили, соглашаясь с этими мыслями В. Д. Кузовкова, добавляет и такую предпосылку развития классического рабства как быстрое разложение общин⁴.

Такой комплексный подход к решению проблемы плодотворен и во многом разъясняет факт развития классического рабства. Мы попытаемся пойти дальше в этом направлении. Но пока отметим, что в советской науке предпринимались и другие, узкие подходы к данной проблеме. Так например, Ю. И. Семенов это явление объясняет в основном широким распространением железной металлургии⁵. По Ю. В. Качановскому, рабство как способ производства развилось на более низком, чем это имело место при крепостничестве, уровне производительных сил, недостаток которого был восполнен наиболее

² Кроме общих курсов по истории Греции и Рима см. А. В. Мишулин, О воспроизводстве в античной общественной формации, Л., 1932; К. К. Островитянов, Очерки экономики докапиталистических формаций, М., 1945; О натуральном хозяйстве и товарном производстве в рабовладельческом обществе (передовая статья), ВДИ, 1953, № 3; И. Н. Бондарь, О товарном производстве в условиях рабовладельческой формации, Киев, 1955; Я. А. Ленцман, О возникновении товарного производства в древней Греции, ВДИ, 1953, № 3; А. И. Юмашев, Рабовладельческий способ производства, М., 1957; М. В. Колганов, Собственность, Докапиталистические формации, М., 1962 и др.

³ См.: ВДИ, 1954, № 1.

⁴ См. Г. Меликишвили, Вопрос о социально-экономическом строе древней Грузии, «Мацне», 1966, № 1, с. 113 (на груз. яз.). Его же: К вопросу о характере древнейших классовых обществ, ВИ, 1966, № 11, с. 75—76.

⁵ См.: Ю. И. Семенов, Проблема социально-экономического строя Древнего Востока, НАА, 1965, № 4, с. 81.



грубым насилием — введением рабства, а по мере развития производительных сил отпала необходимость в рабстве, было введено крепостничество⁶. Согласно точке зрения И. М. Дьяконова, рабство на Древнем Востоке не получило высокого развития потому, что там отсутствовали необходимые средства насилия для массового применения рабского труда, а организационные возможности для создания больших хозяйств латифундально-рабовладельческого типа были недостаточны⁷. Отсюда относительно античного мира можно заключить, что расцвет института рабства там был обусловлен наличием «необходимых средств насилия для массового применения рабского труда» и «организационных возможностей для создания больших хозяйств латифундально-рабовладельческого типа». Согласно взгляду Е. М. Штаерман причина развития классического рабства заключалась в античном государстве, исключавшем де порабощение или закрепощение сограждан⁸.

После всего сказанного выше перейдем к проблеме предпосылок развития рабовладельческого способа производства, исторически имевшего место лишь в античном мире.

Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» писал: «При исторических предпосылках древнего, в частности греческого, мира, переход к основанному на классовых противоположностях обществу мог совершиться только в форме рабства»⁹. Остановимся на этих предпосылках подробнее.

В первую очередь надо указать на железную металлургию. Благодаря этому фактору стало возможным широкое освоение части лесного Балканского полуострова, занятой греками, а также

⁶ См.: Ю. В. Качановский, О понятиях «рабство» и «феодализм», ВИ, 1967, № 6; его же, Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства?, М., 1971.

⁷ См.: И. М. Дьяконов, К вопросу о судьбе пленных в Ассирии и Урарту, ВДИ, 1952, № 1, с. 93; его же; Община на Древнем Востоке в работах советских исследователей, ВДИ, 1963, № 1, с. 16; его же, Проблемы экономики. О структуре обществ Ближнего Востока до середины II тыс. до н. э., ВДИ, 1968, № 3, с. 25.

⁸ См.: Е. М. Штаерман, Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии, в сборнике: «Проблемы истории докапиталистических обществ», М., 1968.

⁹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 186. Под «древним миром», Ф. Энгельс, как и К. Маркс, мыслил лишь греко-римский мир. В связи с приведенной цитатой вспомним слова Ф. Энгельса о том, что «Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки; без рабства не было бы и Римской империи», там же, с. 185.



островов Эгейского моря. Железный плуг, тягловая сила ⁹ волов и железный топор стали *conditio sine qua non* для широкого распространения цивилизации в собственно античном регионе. Благодаря железному топору широкие массивы лесов были освоены под земледелие и скотоводство, упомянутые другие два фактора значительно повышали производительность труда, создавая тем самым возможность производства систематического прибавочного продукта (заметим, что в этом географическом регионе величина необходимого продукта, по причине климата, была выше, чем в странах Древнего Востока). Одним словом, благодаря такому дешевому (по причине легкодоступности) и эффективному металлу как железо, с лихвой был скомпенсирован некоторый упадок производства крито-микенского общества (главным образом производства предметов роскоши), вызванный нашествием дорийских племён. Итак, металлургия железа была одним из условий благодаря которому имело место неравномерное развитие при переходе от архаического общества к классовому¹⁰. А в этом отношении античный мир имел преимущество перед многими восточными обществами. Но фактора железа, конечно, отнюдь недостаточно для объяснения факта развития рабовладельческого способа производства.

Вслед за отмеченным фактором следует назвать влияние географической среды в развитии рабовладельческого способа производства. Вообще значение данного фактора из поля зрения историков часто выпадает. Происходит это потому, что из системы способа производства, производительных сил географическая среда как элемент совершенно отсутствует. Тем более это можно сказать о влиянии данного фактора на развитие способа производства, производительных сил. (Хотя, с другой стороны, совершенно правильно указывают, что географическая среда является одним из главных условий материальной жизни, влияющим на развитие общества). Географическая среда тоже была фактором, вызывавшим неравномерность раз-

¹⁰ Советские историки переход к рабовладельческому обществу, в отличие от неоднократного высказывания на этот счет Ф. Энгельса, связывают с «веком металла», понимая под этим словом и энеолит и эпоху бронзы. Но история знает факты, возникновения классового общества в условиях неолита. Поэтому В. Н. Никифоров «нашел» такой выход: «Можно вывести формулу, согласно которой образование классов и государства приходится на понимаемый в самых широких рамках период перехода от неолита к металлическому веку», См. его «Восток и всемирная история», М., 1975, с. 248.

вития в докапиталистический период истории, в частности при переходе от бесклассового к антагонистическому обществу.

В «Формах, предшествующих капиталистическому производству» К. Маркс писал: «Раз люди, в конце концов, становятся оседлыми, то уже от различных внешних (климатических, географических, физических и т. д.) условий, а также от природных задатков людей (от их племенного характера) будет зависеть, в какой степени эта первоначальная общность будет видоизменена»¹¹. В другом месте того же труда мы читаем: «Чем меньше собственность отдельного человека может быть фактически использована только совместным трудом (т. е. таким образом, как, например, при системе орошения на Востоке), чем решительнее историческое движение, переселение ломают характер племени, сложившийся чисто естественным путем, чем дальше племя удаляется от своего первоначального поселения и захватывает чужие земли, следовательно, попадает в существенно новые условия труда, где энергия каждого человека получает большее развитие... тем больше имеется условий для того, чтобы отдельный человек стал частным собственником земли»¹². Маркс же указывал и различные социальные последствия однообразных природных условий (кстати, существовавших в странах речных цивилизаций), с одной стороны, и дифференцированных условий — с другой¹³. И наконец, Маркс подчеркивал значение умеренного климата в развитии способа производства¹⁴. В отношении географической среды аттический мир, в частности Греция, имел преимущество по сравнению с восточными странами; разнообразие почв, полезных ископаемых, окружение страны морями, умеренный климат (способствующий появлению разнообразных витальных потребностей) были преимуществами Греции и Рима. Воздействие географической среды на развитие способа производства античного общества выразилось, конечно, в ускорении его.

Остановимся на демографическом факторе, о значении которого в конкретных исторических исследованиях также забывают. Так обстоит дело в частности в связи с изложением истории рабовладельческого общества.

При наличии двух отмеченных выше факторов народонаселение Греции быстро возрастало. В пределах складывавшихся городов-государств (полисов) обширных земельных массивов, конечно, не было. Но возросшее население устремлялось не

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 46, ч. I, с. 462.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 46, ч. I, с. 465—66.

¹³ К. Маркс, Капитал, т. I, М., 1973, с. 522.

¹⁴ Там же.

вглубь Балканского полуострова, а в разные прибрежные ча-
сти Средиземного и Черного морей. Таким образом, уже при
разложении родовой организации и складывании государствен-
ности в Греции имело место давление населения на средства
производства¹⁵. Такая демографическая ситуация была незна-
кома древневосточным странам (взятым в целом), за исклю-
чением Финикии, а в западноевропейских обществах она воз-
никла позднее, при развитии городов (начиная с XI в.) и коло-
низации (при генезисе капитализма). В результате греческой
колонизации произошло разделение труда между метрополиями
и колониями, иначе говоря, значительно расширился рынок
сбыта, и т. д. А все это стало условием развития рабовладель-
ческого способа производства. Во многом почти то же самое
можно сказать и относительно Рима.

Надо упомянуть и об окружающей античные общества
исторической среде. Говоря о Греции, в начале, при образова-
нии классов и государственности, ее окружали уже цивили-
зованные общества — Египет, Финикия, Вавилония, Лидия,
Карфаген, откуда шли разнообразные импульсы для развития
греческого общества. Это с одной стороны. С другой стороны,
Греция соседствовала с отсталой варварской периферией, имев-
шей в лучшем случае слабую государственность. Эти варвар-
ские периферии стали резервуаром дешевой рабской рабочей
силы (перевозка последней по морю обходилась дешево).
В отношении исторической среды Рим тоже находился в бла-
гоприятных условиях.

Сложившееся античное государство тоже сыграло свою
роль в развитии рабовладельческого способа производства. Но
она была не такой уж решающей, как это полагает Е. М. Штаер-
ман. Оно, как и победа демоса (или плебса) над родо-племен-
ной аристократией, было производным над отмеченными выше
факторами; при отсутствии последних античный полис как
своеобразная форма государственности не мог возникнуть.

Так же ошибаются те историки, которые развитие клас-
сического рабства считают функцией (в математическом смыс-
ле) от войн. (Этот взгляд был высказан еще К. Каутским).
К. Маркс уже давно говорил: «В лице раба похищается непо-
средственно орудие производства. Однако производство той
страны, для которой он похищается, должно быть устроено
так, чтобы допускать применение рабского труда»¹⁶. И дей-
ствительно, лишь успешные внешние войны например ахеме-
нидского Ирана, или же других «средневековых» азиатских го-

¹⁵ Это отмечал К. Маркс. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 8, с. 567.

¹⁶ См.: К. Маркс, К критике политической экономии, М., 1952, с. 210.

сударств, не в силах были возыметь следствием развитие рабовладельческого способа производства. Если на примере истории Рима такой вывод как-будто вытекает, то это лишь с первого взгляда. Действительные причины развития классического рабства в Риме были другие, т. е. почти такие же как в Греции.

Из надстроечных факторов кроме государства в сторону развития рабовладельческого способа производства действовали право и мораль (социальная психология). Это не удивительно и представляет выражение общего правила функции надстроечных явлений по отношению к базису.

Таковы были предпосылки, вызвавшие превращение рабства из социально-экономического уклада в способ производства, а тем самым в основу рабовладельческой социальной формации. При наличии таких предпосылок быстро совершился путь эволюции античного общества к рабовладельческому способу производства. Это не был уже пройденный многими древневосточными народами путь, а представлял совершенно новую фазу в эволюции общества (человечества). Достигнутая античным обществом ступень была следующей за азиатским способом производства стадией¹⁷, т. е. за тем состоянием, когда доминировала сельско-общинная или же государственная собственность.

Вот что писали об этом классики марксизма. По мысли Маркса, «Более тщательное изучение азиатских, особенно индийских, форм общинной собственности показало бы, как из различных форм первобытной общинной собственности вытекают различные формы ее разложения. Таким образом, например, различные, оригинальные типы римской и германской частной собственности могут быть выведены из различных форм индийской общинной собственности»¹⁸. В «Капитале» читаем: «...они (мелкое крестьянское хозяйство и независимое ремесленное производство, Г. К) представляют экономическую основу классического общества в цветущую пору его существования, после того как первоначальная восточная собственность уже разложилась, а рабство еще не успело овладеть производством в сколько-нибудь значительной степени»¹⁹. Ф. Эн-

¹⁷ Вспомним известную мысль Маркса: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» (там же, с. 8). Заметим, что ряд историков (Л. С. Васильев, И. А. Стучевский, Е. М. Штаерман, Э. Хобсбаум и другие) рабовладельческое общество считают туиковой линией от магистральной дороги развития человечества.

¹⁸ К. Маркс, К критике политической экономии, с. 19. Вспомним, что автором это было сказано до открытия Л. Г. Моргана.

¹⁹ К. Маркс, Капитал, т. I, с. 341.

гельс в «Анти-Дюринге» писал: «Оно (рабство, Г. К.) скоро сделалось господствующей формой производства у всех народов, которые в своем развитии пошли дальше древней общины»²⁰. Там же мы читаем: «Только там, где они (древние общины, Г. К.) разложились народы двинулись собственными силами вперед по пути развития, и их ближайший экономический прогресс состоял в увеличении и дальнейшем развитии производства посредством рабского труда»²¹.

В условиях высокого развития товарно-денежных отношений земля тоже стала товаром, т. е. объектом купли-продажи, говоря иначе — развилась частная собственность на землю. В деле разложения родовых и сельских общин, широкого развития частной собственности на землю большую роль сыграли и города, как центры ремесел, торговли и мореходства.

За этим последовала концентрация земельной собственности²², появление крупных мануфактур (рабовладельческих), широкая внешняя торговля, интенсивное мореходство и т. д. Только в этих условиях развилось классическое рабство, тем самым развился рабовладельческий способ производства. В «Анти-Дюринге» Ф. Энгельс совершенно четко указывал на связь расцвета классического рабства с отмеченными экономическими процессами²³. В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс высокое развитие рабства связывал с цивилизацией. Последняя, по автору, экономически характеризуется: 1) введением металлических денег, а вместе

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 185.

²¹ Там же, с. 186.

²² Этот процесс достиг высокого развития уже в эпоху Солона. Исходя из его цензовой конституции и допуская в ее основе лишь доходы зерном, можно заключить, что (при господствовавшем тогда в Греции двухполье) представители первого класса имели по 50 га земли, второго — 30 га, третьего — 15. Концентрация земли в Афинах будет высокой даже в том случае, если в доходах мы будем подразумевать оливковое масло и вино (как это делал Ю. Белох). В Риме аналогичной эпохи она была меньшей.

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 164—65. В конкретных исследованиях это отмечал А. И. Тюменем (см. его «Существовал ли капитализм в древней Греции?», Пг., 1923; «Очерки экономической и социальной истории древней Греции», т. I—III, Пг., 1920—22; «История античных рабовладельческих обществ», М.—Л., 1935) и В. С. Сергеев (см. его «История древней Греции», М., 1963). По А. И. Тюменеву, торговля греческих полисов классического периода стояла на таком же уровне как торговля развитых городов позднесредневековой Италии и во многом превосходил торговлю городов Ганзейского союза. См. его «Существовал ли капитализм в древней Греции», с. 130—31.

с тем и денежного капитала, процента и ростовщичества; 2) появлением купцов как посреднического класса между производителями; 3) возникновением частной собственности на землю и ипотеки и 4) появлением рабского труда как господствующей формы производства²⁴. Возраст цивилизации, по Энгельсу, насчитывает 2500 лет²⁵, т. е. хронологически ее появление он приурочивал лишь к реформам Солона и Сервия Туллия.

Апогеем развития рабства в Греции, как известно, считается V—IV века до н. э., а в Риме — III в. до н. э. — I в. н. э. (Этот процесс в последнем случае был ускорен завоевательными войнами). За этим периодом последовали упадок института рабства, а вместе с тем — деградация и упадок рабовладельческого общества. Но рассмотрение этого не входит в нашу задачу. Отметим лишь то, что в эпоху нашествия варваров на Римскую империю возрождение рабства в широких масштабах исключалось. Оно исключалось и в раннюю фазу феодализма (V—X вв.)²⁶. Господство натурального хозяйства, незначительность денежных накоплений, редкое население, редкие экономические сношения между государствами и т. д. делали невозможным развитие рабства как способа производства. В связи с появлением городов (в XI—XII вв.), развитием капи-

²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 175—76. В свое время В. В. Струве и его сторонники в стремлении доказать универсальное распространение рабовладельческого способа производства охотно ухватились за слова Энгельса: «Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов» (см. там же, с. 161). И это будто уже на средней ступени варварства! Но двумя страницами позже в книге мы читаем, что на этой ступени развития рабство лишь возникало и носило спорадический характер. Но самое неприятное для сторонников универсального распространения рабства как способа производства заключается в следующих словах Энгельса: «Рабство — первая форма эксплуатации, присущая античному миру» (там же, с. 175). Кстати, что касается плочии, Энгельс совершенно недвусмысленно считал ее крепостнической формой эксплуатации. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 66; т. 35, с. 112.

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 99, 115.

²⁶ Причину неразвитости рабства в способ производства в этот период многие советские историки видят в более высоком развитии производительных сил, в том числе орудий труда. Но такой взгляд не выдерживает критики. В отличие от них Энгельс доказывал другое. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 32—33. Так же далеко от истины объяснение Н. И. Конрадом (см. его «Запад» Восток) минования японцами, вьетнамцами и корейцами рабовладельческой формации вследствие «кризиса этого общества» в Китае.

3. Кавказско-ближневосточный сборник, т. VII

тализма (в основном начиная с XVI в.), колонизацией, появлением мирового рынка рабство уже не могло широко развиваться, оно возродилось только как социально-экономический уклад, но лишь в рамках капиталистического способа производства.

Подведем итоги. Рабство как способ производства функционировало лишь в античном, греко-римском, обществе. Причиной его предельного развития являлся комплекс целого ряда факторов: железная металлургия, развитие товаро-денежных отношений, распад родовых и сельских общин, благоприятные природные условия, соответствующие демографическая ситуация и историческая среда и т. д. В истории человечества совпадение этих факторов было уникальным случаем, уникальным был и результат этого совпадения — развитие рабовладельческого способа производства.

Развившись в способ производства, рабство тем самым исключило возможность имманентного развития от античного общества к феодальному. Главной помехой стало тяжелое наследие рабства — презрительное отношение к труду со стороны большинства свободных членов рабовладельческого общества. Как писал Ф. Энгельс, «Тем самым закрывается выход из подобного способа производства, между тем как, с другой стороны, для более развитого производства рабство является помехой, устранение которой становится настоятельной необходимостью. Всякое основанное на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия. Разрешение его совершается в большинстве случаев путем насильственного порабощения гибнущего общества другим, более сильным (Греция была покорена Македонией, а позже Римом). До тех пор пока эти последние, в свою очередь, имеют своей основой рабский труд, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на более высокой ступени, пока наконец (Рим) не происходит завоевание таким народом, который вместо рабства вводит новый способ производства»²⁷.

Древний Восток не знал такой тупиковой ситуации и причиной этого было отсутствие здесь рабства как способа производства.

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 643.

М. Г. ХВЕДЕЛИДЗЕ

ПРОБЛЕМА «БОГА» В ИЗУЧЕНИИ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ РЕЛИГИИ

Систематизация множественности и согласование ее с идеей одного бога были основными проблемами общественной мысли Древнего Египта: частично они разрешились синкретизмом, благодаря которому развилось представление, что один бог может иметь различные эманации. Еще А. Сэйс обратил внимание на то обстоятельство, что египтяне были первыми, открывшими принципы становления и трансформации¹. Уловив, таким образом, разницу между «бытием» флуидной божественной сущности и ее различными трансформациями, было легко сделать следующий шаг и свести к единице определенное множество, обьявив, что несколько совершенно различных богов, с совершенно отличными функциями изображениями — это всего лишь разные эманации одного из них.

Ввиду подобного положения дел в Египте, были очень рано сформированы такие представления, как «образ», «приобретение образа или формы» и т. п. уже в Текстах Пирамид встречаются изречения следующего характера:

«Н. восседает на своем троне в своем образе человека»².

«Это не Н. хочет видеть тебя в этой форме твоей, которая стала твоей,

Это сын твой хочет видеть тебя в этой форме твоей, которая стала твоей,

Это Хор хочет видеть тебя в этой форме твоей, которая стала твоей»³.

¹ Основным элементом египетской религии был принцип трансформирования. Мы не должны, однако, путать трансформацию и трансмиграцию: это не было «шествием» одной «души» из образа в образ — «божественная сущность» присутствовала одинаково во всех образах и формах, хотя в любой момент она могла проявлять себя только в нескольких из них (А. Н. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, Edinburgh, 1903, с. 243).

² PT 515, 1182d.

³ PT 510, 1128a—1129b.

В Книге мертвых можно встретить аналогичные изречения: «Осирис Ани, слова которого правда, подобен Хору, великого образами (формами, 3 ḥrgw)⁴.

«Его первая форма (ḥrgw)—Нун»⁵.

В той же книге мертвых есть целые главы, посвященные трансформации одного «духа» в различные образы: «Глава превращения в божественного сокола»⁶, «Глава превращения в Са-та змея»⁷, «Глава превращения в Собка»⁸, «Глава превращения в Птаха»⁹, «Глава превращения в душу Атума»¹⁰, «Глава превращения в Феникса»¹¹ и др. В лейденском гимне Амону можно прочесть: «Восемь богов были твоей формой, пока ты не завершил их, будучи один»¹².

С. Сонерон и Ж. Иойотт обратили внимание на то, что глагол ḥrg одновременно означает как «быть», «произойти», так и «трансформировать себя», «проявить себя в той или иной форме» и т. п. Действительно, это слово является «сложнейшим для нашего понимания продуктом египетского мышления».¹³ Начиная с древнего царства, слово ḥrg встречается как глагол, обозначающий «становление», «происхождение» в контекстах, связанных с происхождением богов, неба, земли и т. п.:¹⁴ «Хвала тебе, Хепри, происшедший (ḥpr) из самого себя»¹⁵. «Еще не произошло (ḥpr) неба, еще не произошло (ḥpr) земли»¹⁶. Касаясь места в Текстах Пирамид, где описывается очередное (после ночи) рождение Ра, и его, подплывшего в солнечной барке, встречает жук-скарабей, «чтобы помочь Ра, чтобы сделать легкими таинственные пути Ра», А. Пьянков пишет, что эта символика представляется совершенно ясной: мертвый бог в барке проходит

⁴ Pap. Ani CXXXIII, 19, BD, с. 506.

⁵ Pap. Ani XV, 20, BD, с. 499.

⁶ Pap. Ani. LXXVIII, 1, BD, с. 525.

⁷ Pap. Ani LXXVII, 1 BD, с. 544.

⁸ Pap. Ani XXVII, 1, BD, с. 545.

⁹ Pap. Ani LXXII, 1, BD, с. 546.

¹⁰ Pap. Ani LXXXIII, 1, BD, с. 549.

¹¹ Pap. Ani LXXXIII, 1, BD, с. 552.

¹² Pap. Leiden XV.

¹³ S. Sauneron et J. Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, sources Orientales*, I, Paris, 1959, с. 27.

¹⁴ Wb III, с. 262.

¹⁵ PT 587, 1587 b.

¹⁶ PT 571, 1466 c.

через возрождение с помощью жука—скарабея, символизирующего «становление» (das Werden)¹⁷.

Начиная со Среднего Царства, в текстах появляется слово „ḥrw“, означающее «образ»¹⁸, в выражениях типа «его (бога) первая форма проявления»¹⁹, «сотворить образ»²⁰, и т. п. Такое переплетение понятий «образа» и «становления», «происхождения» означало не происхождение ex nihilo, а трансформацию флюидной сущности бога из одного образа в другой²¹.

Сложный синкретический образ гелиопольского демиурга уже в Текстах Пирамид являет собой пример трансформации божественной сущности одного (солнечного) бога в различные образы. Это Ра-Атум-Хепри, Ра-Хорахти, воспринимаемые как одно неделимое целое. Начиная с эпохи Древнего царства с именем Ра, даже если он упоминался в «чистом» виде, ассоциировались образы Атума, Хора и Хепри.

Следующим шагом после Гелиополя, давшего пример одного бога с различными эманациями, допускающего, однако, систему, составленную из нескольких единиц, является мемфисская модель, где в рамках одной системы все множество сведено до состояния различных ипостасей ее единственного члена. Если благодаря синкретизму видимые образы различных египетских богов часто возводили к одному общему «пра-духу»²², мемфисские жрецы подали блестящий пример превращения нескольких таких пра-духов в единственный. Модель мемфисской теологии могла стать трамплином для победы монотеизма в Египте, однако в силу своеобразия египетского религиозного мышления этого не произошло. До конца своего существования египетская религия являла собой пример двустороннего развития — одновременно в сторону монотеизма и политеизма; мирное сосуществование этих двух тенденций стало для нее как-бы органичным. Тот же синкретизм, являющийся таким идеальным методом трансформирования множественности в единство, одновременно предоставлял массу возможностей для создания бесчисленных новых единиц путем бесконечного сопоставления разных отдельных богов — что и применялось весьма широко египетскими жрецами.

¹⁷ A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*, «Bollingen Series», XL. 5, Princeton, 1968, с. 6.

¹⁸ Wb III, с. 265.

¹⁹ ḥprw. f tpj (wb III, с. 266).

²⁰ ir ḥpru (Wb III, с. 266).

²¹ Sauneron et Yoyotte, *op. cit.*, с. 28.

²² H. Bonnet, *Zum Verständnis des Synkretismus*, ZAS, 75, 1939, с. 46.

Формирование религии — сложнейший процесс, который можно проследить и правильно понять, только вникнув в суть того комплексного целого, которое создают совокупность географических, политических, культурных и т. д. особенностей страны исповедующего ее народа. Египет не составляет исключения.

Когда отдельные области, находящиеся на территории Египта, постепенно слились в два, а затем в единое государство, произошло естественное для такого процесса соприкосновение локальных культов местных богов, формирование которых, в течение довольно долгого времени, происходило изолированно друг от друга.

Из-за специфического рельефа территория страны была совершенно лишена компактности, необходимой для политического объединения. За исключением Дельты это была узкая полоса земли, растянутая вдоль Нила на многие сотни километров. В такой ситуации отдельные области долгое время развивались обособленно друг от друга, т. к. имели соседей только с юга и севера, с наиболее узких сторон, а с востока и с запада их границей были пустыня и река. Объединение этих областей, в силу все той же географической раздробленности, длилось довольно долго; к тому времени народ находился уже на довольно высокой ступени развития, имел вполне определенные и сформированные политические и религиозные взгляды. Поэтому местный патриотизм был особенно силен, местные особенности упорно сохранялись, привязанность к «собственным» богам была особенно сильна.

Следовательно, историческое развитие страны и народа привело к образованию государства с более или менее этнически гомогенным, но религиозно разобщенным населением²³. В централизованном государстве сохранялись религиозные верования независимых когда-то областей.

Номы в историческую эпоху — это уже не самостоятельные политические единицы, а административные округа, подчиненные единой централизованной власти. Однако, в силу указанной выше специфики формирования египетского государства, египетские номы на самом деле отличались от обычного административного округа, — это были «отдельные единицы», длительное историческое время как-бы «варившиеся» в собственном соку, имеющие собственные, отличные от соседей религиозные представления и традиции. Основы религиозного мировоззрения были схожи во всем Египте; однако боги и их знаки различия, их имена и атрибуты, священные животные,

²³ М. А. Коростовцев, Религия Древнего Египта, М., 1976, с. 260.



праздники и жертвоприношения менялись от нома к ному «Сколько было номов, столько было религий»²⁴.

Следовательно, синкретизм, как характерная особенность египетского религиозного мышления, был в какой-то мере порожден особенностью формирования египетского государства — хотя население каждого отдельного нома не задумывалось над тем, может ли существовать одновременно много верховных богов (ведь каждый ном имел «своего» верховного бога), однако жречество пыталось как-то преодолеть это противоречие, согласовать пестроту представлений с единой официальной идеологией²⁵.

Когда в ходе исторического формирования египетского государства происходило постепенное столкновение различных культов отдельных городов-государств, то, казалось бы, было два пути для их согласования — или полное «поглощение» более значительными богами более мелких и тем самым полная потеря индивидуальных черт этими последними, или же отведение каждому отдельному культу собственного места в иерархически построенном пантеоне, однако египтянин не пошел ни по одному из них²⁶. Глубокие корни отдельных религиозных представлений помешали такому ходу развития. Египтяне предпочли, чтобы их локальные боги были сопоставлены с более значительными богами, тем самым приобретая часть их могущества и одновременно не теряя собственной индивидуальности. «Это привело к формированию характерной особенности, названной синкретизмом»²⁷. Египтянину было бы трудно примириться с «исчезновением» бога, почитаемого его предками на протяжении долгих веков, однако он довольно легко свыкся с мыслью, что образ «его» бога — одна из возможных форм проявления другого, более могущественного божества, занимающего более высокое положение в сложной иерархии древнеегипетского пантеона. В этом смысле небесная «жизнь» египетских богов отражала земную жизнь самих египтян. Египетские номы были столь тесно связаны с египетской религией, что с приходом христианства исчезли — они канули в лету вместе с древней религией египтян²⁸.

²⁴ Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*. Stuttgart, 1925, Bd. I, с. 73 §180.

²⁵ По мнению М. А. Коростовцева, именно этим «мотивируется стремление сопоставить богов разных номов и объединить их под единым именем (Религия Древнего Египта, с. 261).

²⁶ S. Morenz, *Egyptian Religion*, N. Y., 1973, с. 139.

²⁷ Там же, с. 140.

²⁸ Meyer, *op. cit.*, с. 73, §180.

Религиозная и политическая власти в Египте были как бы неделимым целым, верховная власть не мыслилась без поддержки собственной религиозной идеологии и поэтому создание каждой новой идеологии в Египте было связано с политическими изменениями в стране. Влияние политики на религию подчеркивалось много раз. С другой стороны, однако, при столь тесной связи политики и религии, политическое единство должно было, наоборот, повлиять на единство теологическое, однако даже в моменты высшей централизации власти в Египте не существовало религиозного единства, и, несмотря на огромную мощь государственного культа, рядом с ним мирно сосуществовали многие культы более или менее значительных богов. Это еще более подчеркивает глубину корней древних локальных традиций. Историческое развитие Египта свело в одном государстве, с одной экономикой и политическим режимом, под общей религиозной идеологией группы людей, которые испокон веков развивались и формировались независимо друг от друга. Благодаря эволюции политических событий создавалась мозаика представлений, концепций и богов, которые можно квалифицировать, как «национальные», и, что еще больше усложняет дело, это произошло в стране, которая не забывала, а сопоставляла²⁹. Ведь помимо сопоставления отдельных локальных культов, до конца египетской истории довольно остро стояла проблема согласования этого множества с единым государственным культом. А так как при тесной связи политики и религии в Египте каждый город, выдвигающийся по ходу истории на место политического властелина страны (как, например, Фивы или Мемфис), старался сделать «главным» египетским богом «своего» бога, возвысив его над всеми остальными членами египетского пантеона и провозглашал его «одним» и «единственным» (по ходу истории им могли быть, напр., Птах, Ра или Амон) — и, помимо этого, жрецы каждого более или менее значительного бога также изъявляли претензии называть его «одним и «единственным» — то это сопоставление «одного» и «многого» в египетской религии варьировалось без конца³⁰. Это обстоятельство создает огромную слож-

²⁹ S. Sauneron, *Syncretisme*. in: *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, (ed. par G. Posener), Paris, 1959, с. 278.

³⁰ Подобное сопоставление множества, вызванное специфичностью развития египетского государства, отразилось не только на религии. Боннэ, касаясь этого вопроса, пишет, что изучение синкретизма осложняется тем, что он больше, чем просто религиозная специфика. «Синкретизм был в крови у египтянина, он отражал специфику египетского мышления в целом» (Bonnet, *op. cit.*, с. 41). Описывая искусство Тинитской эпохи, Дриотон представляет его «типичной для этого периода смесью» различных до этой поры изолированно формирую-

ность изучения египетской религии. По замечанию Баджа, сложности, с которыми сталкиваются ученые, изучающие религию Древнего Египта, создавались не без участия египетских жрецов³¹.

Следовательно, извечное противоречие между «одним» и «многим» в египетской религии были следствием противоречия между идеей «одного», порожденной централизованной идеологией единого государства (в этом смысле очень знаменательно то, что система, которая практически низводила до единицы все множество отдельных локальных богов — мемфисская космогоническая система о Птахе — была создана в Мемфисе, первой столице объединенного государства и тем самым являлась продуктом централизованной идеологии) и идеей «множества», созданной огромным количеством локальных культов. Дж. Мэрфи, обращая внимание на перегруженность древнеегипетского пантеона замечает, что народ с более развитой способностью координирования смог бы подчинить это бесчисленное количество богов и материальных символов нескольким абстрактным принципам и более возвышенной идее бога³².

Египтян часто обвиняют в отсутствии развитого абстрактного мышления. Они не смогли полностью оторваться от конкретизации абстрактных понятий. «Мозгу египтянина было неведомо абстрактное мышление в современном смысле этого слова, и в каждом явлении или предмете он искал конкретизирующие факторы, которые можно было выразить точными и ясными формулировками»³³. Очень любопытным в этом смысле является употребление слова *s. t*—сиденье, стул, место. В составных словах, сопоставленное с названиями частей человеческого тела, оно помогает обозначить современные абстрактные понятия, напр. *s. t ib*—привязанность, любовь (дословно—«место сердца»), *s. t'*—«активность» (дословно—«место руки»), *s. t g* «авторитет» (дословно — «место рта») и т. п.³⁴

щихся элементов. «На материале Тинитского искусства можно проследить, как под влиянием единого централизованного государства координируются и сопоставляются различные формы» (E. Drioton, *L'Egypte Pharaonique*, Paris, 1959, с. 56).

³¹ E. A. W. Budge, *The Book of the Dead*, Pap. Ani, N. Y., 1960, с. 121.

³² J. Murphy, *The Origins and History of Religions*, Manchester Univ. Press, 1949, с. 183.

³³ Budge, *op. cit.*, с. 121.

³⁴ A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London, 1957, соотв. с. 587, 556, 557.

Характерность египетского мышления — конкретизация абстрактных понятий, стремление как-бы облечь их в конкретную материализованную форму, естественно наложила отпечаток и на развитие религиозного мышления древних египтян, в какой-то мере помешала им избавиться от множества и подчинить свою религию той довлеющей идее одного, которая пронизывала ее на всем протяжении ее истории.

Надо заметить, однако, что рядом с образами конкретных богов, таких, как Ра, Атум, Амон, Осирис или Птах в древнем Египте была очень рано сформирована идея «бога вообще», ntr. Стал уже классическим пример из XXV главы Книги мертвых, где дифференцированы понятия конкретного (городского) бога и «бога вообще»:

«Никогда не осквернял я святилища бога города моего (ntr piwtj), никогда не обижал я бога»³⁵.

Аналогичный пример из Древнего Царства:

«Никогда не покушался я на чужое имущество, не давал никому повода жаловаться на меня богу города ntr piwt, никогда не обижал я того, кто слабее меня, не давал никому повода жаловаться на меня богу».³⁶

Слово «бог» в подобных контекстах встречается в египетских текстах с самых ранних времен.

Древнеегипетский язык довольно богат словами, обозначающими «божественную сущность», «духов» и «душ». В эпоху Древнего Царства для выражения понятия «души» употреблялись слова «bꜣ» и «zꜣ»³⁷. Понятия «бог» и «душа» были в это время не совсем дифференцированы. «В понятии души содержался смысл более древнего представления о боге. Так появились «души из Иераконполя», «души из Буто и Нехена». В текстах у династии гелиопольская «девятка» также часто названа «Душами из Гелиополя»³⁸.

³⁵ Pap. Ani, XV, 12, BD, с. 574.

³⁶ K. Sethe, Urkunden des alten Reiches, Leipzig, 1932—1933, Bd. I, с. 28.

³⁷ Wb I, с. 411; Wb I, с. 15.

³⁸ напр. на Палермском камне, см. H. Schaefer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen, APAW, Berlin, 1902, Anhang, с. 41.

Отголоски подобных представлений встречаются и в Текстах
Пирамид: «Глаза и. подобны великому, главе душ (bꜣw) из Гели-
ополя». ³⁹

Некоторое смешение понятий «духа» и «бога» было вызвано тем, что обеим приписывалась непостижимая для человеческого восприятия сущность. «Одушевление вселенной приводит к установлению понятия духов, обладающих особой формой реальности — они неуловимы для человека по своей сущности, но весьма осязаемы по результатам своей деятельности⁴⁰. На относительно низкой ступени развития мышления человеку, находящемуся под властью подобного мироощущения, трудно дифференцировать понятия, воспринимаемые им как магические, вникнуть в их суть и т. д.

Однако постепенно древний египтянин как-то разграничил свои понятия о душе и боге. Душа (часто в образе Ба) приобрела значение подвижной жизненной сущности божества⁴¹, могущего благодаря такой подвижности своей сути изменяться и приобретать различные образы:

«О Н., ты покинул нас, чтобы превратиться в духа (ꜣḥ),

Чтобы ты превратился в могущественного, как бог». ⁴²

«Я — Ра, вышедший из Нуна, душа (bꜣ) бога (nꜥr), создавшего свои собственные члены»⁴³.

«Я первородный древнейшего среди богов, моя душа (bꜣ) — это души (bꜣw) богов (nꜥrw), которые будут вечно»⁴⁴.

Начиная с Древнего Царства слово «бог» (nꜥr) часто встречается в контекстах, где его нельзя — или трудно — связать с каким-либо конкретным богом. напр.:

«Тот который любит, уходит со своим Ка,

Хор уходит со своим Ка, Сет уходит со своим Ка,

³⁹ РТ 539, 1303; аналогичн. текст РТ 604, 1689 с.

⁴⁰ И. Франк-Каменецкий, Религиозный синкретизм в Египте в Фиванский период, Записи коллегии востоковедов АН СССР, т. III, вып. I, Л., 1928, с. 3.

⁴¹ Morenz, op. cit., с. 157; G. van der Leeuw, External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka, ZÄS, 54, 1918, с. 56—64; K. Lang, Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern, «Anthropos», 1925, Bd. 20, с. 55—56; E. Guimet, Les Âmes égyptiennes, «Revue de l'histoire des religions», Paris, 1913, v. 68, с. 1—17.

⁴² РТ 422, 252b.

⁴³ Pap. Ani LXXXV, 3, BD, с. 559.

⁴⁴ Pap. Ani LXXXV, 9—10, BD, с. 550.

Тот уходит со своим Ка, бог уходит со своим Ка»⁴⁵.

«Ты очищаешь себя, бог очищает себя,

Ты очищаешь себя, твое Ка очищает себя,

Ты очищаешь себя, твой бог очищает себя»⁴⁶.

«Лик бога открыт для Н.

Н. сидит на великом троне рядом с богом»⁴⁷.

«Не отрекайся от Н., о бог, ведь ты знаешь его и он знает тебя,

Не отрекайся от Н., о бог, ведь он знает тебя»⁴⁸.

«Надо, чтобы Ка поговорило о Н. с великим богом

И помогло Н. вознестись к великому богу»⁴⁹.

Подобное употребление слова «бог» в египетском языке с самых ранних времен привело многих ученых к выводу, что за этим словом египтяне подразумевали своего единственного, высшего бога, безымянного и не познаваемого, и тем самым приблизили египетскую религию к монотеистической⁵⁰. В литературе часто можно встретить мнение, что «бесчисленные традиции являлись вариантами манифестаций одной и той же сущности»⁵¹. Более реальным, однако, кажется предположение, что понятие «пѓг» включает в себе отвлеченное представление египтян о «боге вообще»⁵². Такое предположение подтверждается примерами употребления слова «бог» в египетском языке, когда к нему приравниваются различные конкретные божества и обожествленные души фараонов, приравниваемые к общему для них присутствию «божественного начала»:

«Ты принял образ бога,

В этом образе ты велик перед богами «озера Хора»⁵³.

«Н. — бог, сын бога»⁵⁴.

⁴⁵ РТ 25, 17 а—b.

⁴⁶ РТ 36, 28b.

⁴⁷ РТ 271, 391c.

⁴⁸ РТ 262, 327 а—b.

⁴⁹ РТ 440, 810 d.

⁵⁰ М. Pierret, *Le panthéon égyptien*, Paris, 188, с. 4; Е. А. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, N. Y., 1904, vol. I, с. 138; Е. Drioton, *Cahiers d'histoire égyptienne*, I, Le Caire, 1948, с. 149. Аналогично также мнение Юнкера об исконном едином и высшем боге египтян, «зашифрованном», однако, не под именем «пѓг», а под именем «wг».

⁵¹ Sauneron et Yoyotte, *op. cit.*, с. 34. Аналогичное высказывание у Джеймса: «бесчисленные формы, которые принимал Создатель в долине Нила, являются разными вариантами единственного бога» (Е. О. James, *The Ancient Gods*, N. Y., 1960, с. 3000)

⁵² Н. Stock, *Ägyptische Religionsgeschichte (Forschungsbericht)*, Saeculum, I, 1950, с. 635.

⁵³ РТ 19.

⁵⁴ РТ 53.



«Н. приходит к храму своему, как бог»⁵⁵.

«Шу и Тэфнут — создатели богов, зачинатели богов, утвердившие богов»⁵⁶.

«Ты действительно Хор, сын Осириса? Ты действительно бог?»⁵⁷

«Хвала тебе, величайший среди богов, Возьми Н. к себе, он принадлежит тебе»⁵⁸.

«Гиб привел к тебе Хора...

Он привел к тебе всех богов,

Ни один из них не смог укрыться от тебя»⁵⁹.

«Твой сын — на твоём троне...

Он делал то, что делал ты, когда ты был перед живыми, По приказу Ра, великого бога»⁶⁰.

В. Барта, проанализировавший огромное количество примеров со словом «бог» (*nṯr*) делает вывод, что практически во всех случаях подобного «анонимного» употребления по функциям, которые налагаются на бога, можно догадаться, о каком конкретном боге — или по крайней мере о каком типе богов (локальном, космическом и т. п.) идет речь⁶¹. Такая параллельность, когда в сходных контекстах упомянуты то конкретные боги (Ра, Атум и т. д.), то просто «бог» (*nṯr*), одинаково заменяющий их всех, а также собирательное употребление слова — *nṯrw* — когда подразумевалась группа конкретных богов (напр. «божественная девятка из Гелиополя» — *psd. ṯ nṯrw*) — указывает на то, что идея «бога», «божественности» как свойства, была в Древнем Египте вполне сформирована и развита. По мнению Сонерона, наряду с конкретными образами отдельных богов, в Египте сформировалась идея «бога вообще». «*nṯr*» — термин, употребляемый для обозначения каждого бога, в каком-то смысле суммирует то, что было для них общим. Употребление этого слова привело, и довольно быстро, к формированию идеи божественной независимой сущности»⁶². Трудно, ко-

⁵⁵ PT 270, 385c.

⁵⁶ PT 301, 447b.

⁵⁷ PT 303, 406a.

⁵⁸ PT 331, 548a.

⁵⁹ PT 357, 590 b—c.

⁶⁰ PT 422, 760 a—c.

⁶¹ W. Barta, *Der anonyme Gott der Lebenslehren*, ZÄS, 103, 1976, с. 80.

⁶² S. Sauneron, *Dieu*, in: *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (ed. par G. Posener), с. 87.

нечно, представить, насколько смысл, вкладываемый египтянами в слово «пѓг», соответствует современному понятию бога, ³⁰ однако слово это является египетским именем «сущности», почитаемой человеком как божественной, которое без изменения употреблялось египтянами на всем протяжении их истории, вплоть до христианизации страны, и египтяне-христиане называли пѓг Христа, так же как на протяжении тысячелетий их предки называли своих животноголовых богов.

Здесь же хочется заметить, что несмотря на довольно большое количество слов, обозначающих «душу», «дѓшу богов и умерших» и т. п. в древнеегипетском языке (см. выше), ни одно из этих слов не было употреблено в коптском переводе библии для обозначения христианского понятия о душе. Слово «душа» переводилось коптами не как bз, kз, или зѓ, а греческим словом psuché. Такое употребление греческого термина было введено, скорее всего, потому, что смысл, вкладываемый древними египтянами в свои понятия bз, kз, или зѓ отличался от христианского понятия о душе. В подобной ситуации они могли заменить и слово пѓг, однако его они не тронули, и это египетское слово, в коптском переводе Библии, означало бога Ветхого и Нового Заветов.⁶³

При таком положении дел кажется вполне естественным предположить, что формирование идеи этой «божественной сущности», безличной, неопределимой, присутствующей в каждом конкретном боге, однако «универсальной», является «основным элементом египетского религиозного мышления»⁶⁴. Характеризуя египетский синкретизм, Сонерон даже пишет о том, что это явление было порождено «двумя великими факторами — политической централизацией государства, рожденного сращением кланов, каждый из которых имел собственную религиозную жизнь и собственные культы — с одной стороны, и эволюцией идеи бога — с другой»⁶⁵.

Однако, несмотря на такую идею о «боге вообще», египтяне, находясь под властью характерной особенности своего мышления (конкретизация абстрактных понятий, см. выше), так и не смогли освободить эту идею о боге от ее материализованной стороны — от образа — или, вернее, от образов. З. Моренц, рассматривая трансцендентность и имманентность в рели-

⁶³ См., напр., коптский перевод Евангелия от Иоанна XI, 22 в W. C. Till, *Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt)*, Leipzig, 1978, с. 274.

⁶⁴ Sauneron, *Dieu*, с. 88; Prioton, *op cit.*, с. 35.

⁶⁵ Sauneron, *Syncretisme*, с. 278.

гии Древнего Египта, говорит о том, что понятие трансцендентности он связывает с египетским мышлением в целом, тогда как верховное египетское божество всегда ассоциировалось с фараоном и потому имманентно⁶⁶. Однако, кроме этой ассоциации конкретного образа фараона с конкретным образом верховного бога, все египетские боги до конца своего существования были тесно связаны каждый со своим конкретизированным образом. Если исходить из представления, что понятие бога может состоять из совокупности «образа» и «духа», т. е. конкретного и абстрактного⁶⁷, то о египетских богах можно сказать, что они были прекрасным примером такого понятия о боге, который так и не смог освободиться от своего «образа» и поэтому остался имманентным⁶⁸. Рассматривая религию древних иудеев, Дж. Мэрфи пишет: «способность абстрагирования приводит иудеев к формированию идеи абстрактного бога, который невидим и не нуждается в материальном воплощении»⁶⁹. Наоборот, неспособность абстрагировать помешала египтянам достичь такой полной абстракции идеи. Подчиняясь довлеющей идее «одного» бога, и одновременно «задавленные» бесконечным множеством в своей религии, они пришли к идее флюидного божественного начала, способного изменяться и перевоплощаться, принимая различные образы, однако освободить его от этих образов, отвлеченно представить эту изменчивую сущность вне ее конкретизированных проявлений, они не смогли.

Каждого значительного бога в Египте звали «одним». В Текстах пирамид мы читаем о Гебе «Ты — великий бог, единственный». Атум говорит о себе: «Я — Атум в собственном восхождении, я — единственный». В одном из гимнов Амону так подчеркивается его «единственность»: «Ты — один, создатель всего... Ты — единственный, и нет рядом с тобой второго. Однако «один Птах», «один Ра» или «один Амон», воспеваемые в египетских гимнах, никогда не стали одним «Богом» всей страны. Одной из важных причин, помешавших этому, является, по нашему мнению, подобная конкретизация в образе. Если

⁶⁶ S. Mogenz, *Heraufkunft des transzendenten Gottes*, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, Weimar, 1975, с. 79.

⁶⁷ «Компоненты бога — это его образ и его сущность» (E. Otto, *Ägyptische Politheismus. Eine Beschreibung*. «Saeculum», 14, 3/4, 1963, с. 257.

⁶⁸ «Основной фон религии Древнего Египта создавали материализм и символизм. Один как-бы заключал в себе и предполагал существование второго, т. к. материализованный символ представлял абстрактную идею в материализованной и видимой форме. Материализм египетского мозга требовал конкретизацию представлений» (Sayce, *op. cit.*, с. 249).

⁶⁹ Murphy, *op. cit.*, с. 177.

бы создатели Гимнов освободили воспеваемых богов от их конкретного образа и смогли бы сказать не «Амон один» и т. д., а «один», то получилось бы не только полнейшее согласование одного с «многим», а полная трансформация «многого» в «одного». Нам кажется возможным допустить, что если бы представление о «единственности» божества оторвалось от образа конкретного бога и было связано с абстрактной идеей о боге, тенденция к «одному» могла бы стать реальностью.

Дж. М. ШАРАШЕНИДЗЕ

ЕЩЕ РАЗ О ПОНЯТИИ РАБОЧЕЙ СИЛЫ У ШУМЕРОВ

По данным документов III династии Ура (2132—2024 гг. до н. э.) становится известно, что у шумерской бухгалтерии были достаточно четкие термины для обозначения экономических понятий. Среди них привлекает внимание термин *á*, которую древние аккадцы переводили в основном в двух значениях: *idu* «рука»¹ и *em-īqu* «сила»². Контексты же шумерских хозяйственных документов свидетельствуют, что термин *á* употреблялся для обозначения «рабочей силы»³, «работы»⁴ или «оплаты труда»⁵.

Шумеры терминологически отличали друг от друга полную и неполную рабочую силу, работу, для чего с термином *á* применяли дробные числа. В свое время соответствующие таблицы были внесены и в шумеро-аккадские словари. Вот они:

á^{-1/3}, *šalušti idi*

á^{-1/2}, *mišil idi*

á^{-2/3}, *šinapat idi*⁶

В другом месте этого же словаря представлена, к сожалению,

¹ ŠL II, 334: 2; MEA, 334; ABZ, 334; MSL III, 133: 31—32; AHw, с. 365; CAD VII, с. 16.

² ŠL II, 334:4; MEA, 334; ABZ, 334; MSL, XII, 110:211, XIII, 41:1—4; AHw, с. 216; CAD VII, с. 157.

³ L. Legrain, TRU, с. 25; В. В. Струве, К семантике жалования, «Язык и мышление», 3—4 (1934), с. 106—111.

⁴ AOS XXXII, с. 225; T. Fish, MCS II (1952), с. 57.

⁵ NG III, с. 89; I. J. Gelb, The Ancient Mesopotamian Ration System, JNES 24 (1965), с. 231; ср. В. Landsberger, JNES 8 (1949), с. 230—231.

⁶ MSL XIII, 57: 14—16.

нию, поврежденная, другая же таблица без аккадского пере-
вода:

Э.М.С.В.И.
Э.М.С.В.И.

á-¹/₃

á-¹/₂

á-³/₄

á-...

á-...

á-...⁷

Поврежденные места этой таблицы можно восстановить по данным хозяйственных документов. Выясняется, что было принято деление рабочей силы и на следующие части: á-igi -4-gál⁸ «четверть рабочей силы» и á-¹/₆⁹ «шестая часть рабочей силы». Если сравнить взаимодополняющие данные первой и второй таблиц с данными хозяйственных документов, мы сможем восстановить полную таблицу частей рабочей силы в следующем виде (термины расположены по мере уменьшения величин сверху вниз):

á, <i>idu, em̄qu</i>		«полная рабочая сила, работа»
á- ³ / ₄ , <	> ¹⁰	«три четверти рабочей силы»
á- ² / ₃ , <i>šīnapat idi</i>		«две трети рабочей силы»
á- ¹ / ₂ , <i>mīšil idi</i>		«половина рабочей силы»
á- ¹ / ₃ , <i>šalušti idi</i>		«треть рабочей силы»
á-igi — 4 — gál, <i>ribat idi</i> ¹¹		«четверть рабочей силы»
á — ¹ / ₆ , >	> ¹²	«шестая часть рабочей силы»

Внимание исследователей с самого же начала привлекли те данные документов, где термин á с сопровождающими дробными числами употреблен вместе с термином, обозначающим рабочего мужчину в таком контексте: *guruš á-³/₄*, *guruš á-²/₃*, *guruš á-¹/₂*, *guruš á-¹/₃*, *guruš á-igi-4-gál* или так: *guruš á ¹/₂ 30 sila, guruš*

⁷ Там же, 129: 72—77.

⁸ MVN VI, 296 IV 6; 307, об. 8; ср. CUOS III, 254 VI 18.

⁹ TRU, 379:3 (см. здесь же, прим. 20).

¹⁰ Аккадский перевод неизвестен (см. MSL XIII, 129:74.).

¹¹ Аккадский перевод всей фразы восстанавливаем с учетом аккадского значения *ribatum* «четверть» шумерского термина *igi-4-gál* (см. MSL V, 35:330; ср. MSL II, 449:66g; MSL I, 58:46).

¹² Аккадский перевод неизвестен.

á- $1/3$ 20 сила и т. д.¹³. Термин á с дробными числами встречается и вместе с термином gemé (= рабочая женщина:) gemé á- $1/2$, gemé á- $2/3$ ¹⁴.

Часть исследователей считала, что в таких случаях дробные числа употреблены для обозначения соответствующих частей полной месячной нормы оплаты труда занятых в хозяйстве рабочих (60 сила зерна из расчета по 2 сила в день):¹⁵ $1/2$ половине оплаты, т. е. 30 сила, $2/3$ 40 сила и т. д.¹⁶.

Другая часть исследователей считают, что эти дроби означают деление рабочей силы¹⁷ и вместе с тем и то, что в основе подобного деления лежал возрастной принцип¹⁸.

В последнее время иное мнение выдвинул И. Гельб. На основе успешно примененного им сравнительного метода изучения со-

¹³ Указание на соответствующих документах см.: Дж. М. Шарашенидзе, Особенности оплаты труда рабочего персонала государственного хозяйства Шумера эпохи III династии Ура, «Мацне. Серия истории...», 1981, № 4, с. 78—81.

¹⁴ AAS, 35:2,5...; TLC, 106; TIM VI, 4 I 10,15...; STA, 10 X 3; GDD, 401 2,5...; HSS IV, 17:2,7...; CT III, 18344 I 6,13..., VII 12, VIII 6; UET III, 1040 IX 15, X 2; 1041 III 7; 1049:15; 1415:15,34; AI, A I 2, III 12, VII 1,31, VIII 2; NAT, 62:4; 75:5; 108:3; HCL II, 84, 83 I 4, II 8, III 8; HCL III, 113, 238 XV 11; UET IX, 63 IV 15; 910 VII 22; UNT, 18 I 4,13..., IV 15; То же значение имеют термины: gemé- $1/2$ (см. WMAN I, 176 XIV 3; CT III, 18344 II 3, 11, 27...) и $1/2$ -gemé (см. SADI, 9 I 4, 8...; AI, A III 12, 15).

¹⁵ SETU, 267:2; FM II, 8065:1.

¹⁶ L. Legrain, TRU, с. 25; M. J. Hussey, HSS IV, с. 8, № 17; M. В. Никольский, Ник. II, с. 119, № 493; A. Deimel, SL II, 143:64; 322:85; A. L. Orrenheim, AOS XXXII, с. 238 и с. 18, в 8; T. Fish, MCS IV, с. 47 (указываем по AAS, с. 69, прим. 1—3); E. Sollberger TCS I, с. 82, № 335, прим. 2; A. Salonen, AM, с. 289—290; J.—P. Grégoire, AAS, с. 69, № 35, прим. 1—3 и с. 247, № 197, прим. 1—3; Дж. М. Шарашенидзе, ук. раб., с. 82.

¹⁷ В. В. Струве, Общественный строй Южного Междуречья в эпоху III династии Ура (2132—2024 гг. до н. э.), в кн. Юбилейный сборник, посвященный тридцатилетию Великой Октябрьской Социалистической революции, II, М.—Л., 1947, с. 736; его же, Новые данные об организации труда и социальной структуре общества Сумира эпохи III династии Ура, «Советское востоковедение», 6 (1949), с. 169.

¹⁸ А. И. Тюменев, Государственное хозяйство древнего Шумера, М.—Л., 1956, с. 256—257.



циально-экономических явлений древнего Двуречья термин *gemé á-1/2* (resp. *guruš á-1/2*) понят им как «женщина (resp. мужчина) работающая половину времени»¹⁹.

Это мнение в основном верно. Данные имеющихся сейчас в распоряжении исследователей нескольких шумерских хозяйственных документов подтверждают тот факт, что в основе подобного деления рабочей силы лежала продолжительность занятости рабочего на работе. Ниже приводятся сведения соответствующих документов.

1). В одном из документов из Рузришдагана (TRU, 379) читаем:

1 <i>guruš-sag-dub</i>	1 рабочий, возглавляющий табличку ²⁰ ,
1 <i>guruš á- 1/2</i>	1 рабочий, с половиной рабочей силой,
2 <i>guruš á-10-gin</i>	2 рабочих, с рабочей силой в 10 циклов (каждый) ²¹ ,
<i>šà-gu₄-me</i>	погонщики быков,
5. $1\frac{5}{6}$ <i>guruš</i>	(всего): $1\frac{5}{6}$ ²² (рабочих),
<i>itu ezem-Šul-gi-ta</i>	от месяца «езем-Шульги»

¹⁹ I. J. Gelb, *The Arua Institution*, RA 56 (1972), с. 5—6; его же, *Comparativ Method in the Study of the Society and Economy of the Ancient Near East*, „Rocznik Orientalistyczny», 41 (1980), с. 33; его же, *Terms for Slaves in Ancient Mesopotamia*, в кн. *Societies and Languages of the Ancient Near East*, Warminster, 1980, с. 93.

²⁰ Термин *guruš-sag-dub* (resp. *gemé-sag-dub*) со своими вариантами (*guruš-sag-du*, *guruš-sag-TAG*, resp. *gemé-sag-dub*, *gemé-sag-TAG*), соответствующие документы см.: Дж. М. Шарашенидзе, ук. раб., с. 76—77) встречаются в документах для обозначения тех рабочих, которые заняты на той или иной работе в течение всего времени, обычно в течение целого месяца, и, выполняя полный объем работы, получают полную оплату. Учитывая все это, их обычно упоминали в начале (*sag*) ведомственно-учетного документа (*dub*) или же перед рабочими, имеющими меньше, чем у них, человеко-дней и соответственно получившими меньшую оплату.

²¹ 10 циклов в данном случае приравнено к $1\frac{1}{6}$ полной рабочей силы. 10 циклов сами по себе являются $1\frac{1}{6}$ частью 1 мина (1 мина=60 сиклам). Как видно, в пересчете на сиклы одна полная рабочая сила приравнивалась к 60 сиклам, или 1 мина.

²² число получено от сложения рабочей силы каждого рабочего — $1 + 1/2 + 1/6 \cdot 2 = 1\frac{5}{6}$.

itu še-kin-ku₅-šè
á-bi 330 guruš u₄-l-šè
itu 6-ka-m

об. до месяца «шекинку»²³,
их рабочая сила: 330 рабочих
на 1 день,
6 месяцев.

Как видим, на определенной хозяйственной работе в течение 6 месяцев (180 дней) было занято 4 рабочих мужчин. Если заранее принять, что превый из них провел на работе полные 180 дней, то следует признать и то, что второй рабочий, рабочая сила которого оценена половиной, провел на работе лишь половину указанного времени, т. е. 90 дней. Рабочая сила двух остальных рабочих оценена в 10 сиклов каждого, что соответствует $\frac{1}{6}$ части полной рабочей силы. Получается, что каждый из них проработал лишь $\frac{1}{6}$ часть указанного времени, т. е. по 30 дней ($180:6=30$), а оба за 6 месяцев выработали 60 человеко-дней. Сумма, выработанных всеми четверьмя указанными в документе рабочими человеко-дней равна 330. Это соответственным образом отражено в документе. Соотношение 330 к 180 (общим числом дней занятости) дает сумму рабочей силы всех четырех рабочих ($330:180=1\frac{5}{6}$).

Таким образом, данные рассмотренного документа доказывают следующее: здесь в основу деления рабочей силы положено количество фактически выработанных каждым рабочим человеко-дней в течение всего времени работы.

2). Аналогично содержание другого документа из того же Рузришдагана (Ник. II, 493). Рассмотрим и его:

5 guruš-engar-sag-dub	5 рабочих, возглавляющих табличку, пахари,
23 guruš-sag-dub	23 рабочих, возглавляющих табличку,
3 guruš á- $\frac{2}{3}$	3 рабочих, с $\frac{2}{3}$ рабочей силой (каждый),
13 guruš-du ₁₀ -l ₄ -m á- $\frac{2}{3}$	13 <i>dulum</i> -рабочих ²⁴ , с $\frac{2}{3}$ рабочей силой (каждый),
5. 7 guruš á- $\frac{1}{2}$	7 рабочих, с половиной рабочей силой (каждый),

²³ 7-ой и 12-й месяцы рузришдаганского календаря.

²⁴ Значение неизвестно (см. АНв, с. 175).



4 guruš á- ² / ₃	4 рабочих, с ² / ₃ рабочей силой
engar-šà-gu ₄ -me-ù-ukù-ilá-me	(каждый),
1 guruš-sag-dub- LÚ. ŠIM	пахари, погонщики быков и грузчики,
1 guruš-sag-dub DIM ₄ . SAR	1 рабочий, возглавляющий табличку, пивовар,
	1 рабочий, возглавляющий табличку, солодчик
	об.
10. guruš-sag-dub sipa-gu ₄	1 рабочий, возглавляющий табличку, пастух быков,
43 ¹ / ₂	(всего): 43 ¹ / ₂ ²⁵ (рабочих), на 1
u ₄ 1-kam	день
itu ezem-me-ki-gal-ta	от месяца «езем-мекигал»
itu še-kin-ku ₅ šè	до месяца «шекинку» ²⁶ ,
15. á-bi 2610 guruš u ₄ 1-kam	их рабочая сила: 2610 ²⁷ рабочих на 1 день,
itu 2-kam	2 месяца.

Из документа следует, что в течение двух месяцев (60 дней) на различных работах было занято 58 рабочих мужчин. 31 из них — с полной рабочей силой, или такие, кто проработал полные 60 дней. Они должны были выработать за это время 1860 человеко-дней. 20 из оставшихся обладают ²/₃ рабочей силы, т. е. за 60 дней они выработали 800 человеко-дней (20 · 60 · ²/₃ = 800). Часть рабочих — 7 человек — имеют половину рабочей силы. В соответствии с этим они за 60 дней выработали 210 человеко-дней. Всего 58 рабочих за 60 дней выработали 2870 человеко-дней.²⁸

Не принимая во внимание нескольких ошибок, допущенных

²⁵ Писец при расчетах здесь допустил ошибку. Сумма рабочей силы перечисленных рабочих дает не 43 ¹/₂, а 47 ⁵/₆ (31 + 20 · ²/₃ + 7 · ¹/₂ = 47 ⁵/₆).

²⁶ 11-й и 12-й месяцы рузришдаганского календаря.

²⁷ Число получено от умножения неправильной посылки — 43 ¹/₂ (см. здесь же, прим. 25) на 60 — общее количество дней занятости (43 ¹/₂ · 60 = 2610).

²⁸ А не 2610, как в тексте. В правильности полученного нами числа убеждает его деление на число, отражающее реальное количество рабочей силы — 2870:47 ⁵/₆ = 60.

писцом, составившим документ, и здесь все понятно: приходим к такому же выводу, что и в первом случае.

Как уже было отмечено выше, деление рабочей силы засвидетельствовано и в отношении женщин. Пока что выявлены случаи деления рабочей силы женщины на три части: полная рабочая сила, $\frac{2}{3}$ рабочей силы и $\frac{1}{2}$ рабочей силы.

Само собой разумеется, что как у рабочих мужчин, так и у женщин, в основе деления рабочей силы лежит фактическое время занятости в течение всего рабочего времени. Это ясно подтверждается данными документа из архива все того же Рузришдагана.

3/. Приводим здесь одно место текста этого документа (SETU, 267):

26 gemé-sag-dub	26 рабочих женщин, возглавляющих табличку,
7 gemé á- $\frac{2}{3}$	7 рабочих женщин, с $\frac{2}{3}$ рабочей силой (каждая),
itu šeš- [da-k] ú-ta	от месяца «шешдаку»
itu ezem-[^d N] in-a--zu-šé	до месяца «езем-Ниназу» ²⁹ ,
5. á-bi 3680 gemé u ₄ 1-šé	их рабочая сила: 3680 рабочих женщин на 1 день,
itu 4-kam	4 месяца.

Получается, что в условиях постоянной занятости в течение 4 месяцев (120 дней) 26 женщин должны были выработать 3120 человеко-дней (26. 120=3120), 7 женщин, труд которых оценивается в $\frac{2}{3}$ рабочей силы—560 человеко-дней (7. 120. $\frac{2}{3}$ =560). 33 упомянутые в документе женщины в течение 4 месяцев выработали 3680 человеко-дней. Соотношение этого числа с числом дней занятости в течение всего времени дает $30\frac{2}{3}$, что равно сумме полной и неполной рабочей силы перечисленных женщин— $(26+7. \frac{2}{3}=30\frac{2}{3})$ ³⁰.

Данные рассмотренных документов дают возможность сделать вывод о том, что в основу понятия рабочей силы шумеры клали момент времени. Непрерывная занятость на той или иной работе взрослого рабочего (мужчины или женщины), в те-

²⁹ 2-ой и 5-й месяцы рузришдаганского календаря.

³⁰ Некоторые расчеты, опираясь на текст, впервые представили издатели данного документа Т. Джонс и Дж. Снидер (см. SETU, с. 156, № 267, прим. 5)

чение всего необходимого для выполнения работы времени, со-
ответствует полной рабочей силе, а частичная, неполная заня-
тость, считалась выражением неполной рабочей силы³¹. Для
передачи этой последней с термином á применялись дробные
числа³².

³¹ Здесь же отметим следующее: подобное понимание шумерамы рабо-
чей силы было правильно в отношении постоянных, закрепленных за хозяй-
ством рабочих. Рабочую же силу наемных рабочих они измеряли по продол-
жительности занятости и объему выполненной за это время работы.

³² Поскольку мерилom рабочей силы шумеры считали работу, сделан-
ную в течение определенного времени (человеко-день) термин á в случае его
употребления в сочетании с дробным числом можно перевести, как «работа»
(ср. здесь же, прим. 4). Однако мы пока что предпочитаем употреблять, в
качестве значения этого термина, «рабочую силу».

В. А. ЯКОБСОН

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМ ЗАВИСИМОСТИ НА ДРЕВНЕМ ВОСТОКЕ

Текст KAV 159 издан уже довольно давно (в 1920 г.) и по крайней мере еще дважды привлекал внимание исследователей¹. Тем не менее, он заслуживает нового рассмотрения в свете работ и текстов, опубликованных за последние годы. Для большего удобства читателей приводим этот текст в транслитерации и переводе:

(1) ^{m.d} En-lil-MU-KAM DUMU A-ḫu-ni (2) ^mti-im-sa-te-ja DUMU Su-bu-ni-ja (3) ^mNa-da-na-te a-na UGU ^mAššur-ša-, -zu-ni (4) DUMU LUGAL iq-ṭar-bu ma-a da-an-ni šu-ut (5) a-di EN bai-tu-ū-ni EN a-pa-laḫ (6) IR ša EN-ja a-na-ku ma-am-ma (7) a-na di-en da-a-an la i-la-qe-a-ni (8) la e-ka-la-an-ni (9) qa—tu ša EN-ja (10) a-na UGU IR. MEŠ—šu lu par-ka-at (11) ITID Mu-ḫur-DINGIR MEŠ U₄ 17-KAM (12) li-mu ^{m.d}Sa-am-nu-ha-SAG

(1) Элليلь-шум-эриш, сын Ахуни, (2) Химсатея, —сын Субунийи, (3) (и) Наднате к Ашшур-ша'зуни, (4) царевичу, явились (и заявили) так: «Вот мое обязательство! (5) Покуда (мой) господин жив, господину (моему) я буду служить. (6) Раб² господина моего я. Никто (отныне) (7) не сможет привлекать меня к суду (8) или держать в заточении. (9) Рука господина моего (10) на рабов его да будет простерта³. (11—12 — дата⁴).

¹ См.: O. Schroeder, *Aus den Keilschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums*, III. ZA, 34, 1922, S. 65; J. Lewy, *Ḫābirū and Hebrews*, HUCA 14, 1939, p. 587 sqq.

² Это, видимо, не следует понимать буквально. И. М. Дьяконов предлагает переводить этот термин как «лицо, находящееся под господством», что предполагает различные степени зависимости. Подробнее об этом см. в его готовящейся к печати работе.

³ Наш перевод несколько отличается от даваемого в ANw (См. s. v.).

⁴ Упомянутый здесь месяц — предположительно девятый. см.: S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, L. 1934, с. 36—37, 40.

В статье, указанной в прим. 1; Ю. Леви совершенно справедливо называет этот текст «уникальным». Однако предлагаемый им перевод и истолкование текста этому определению, в сущности, противоречат. Так, он полагает, что перечисленные в тексте лица поступают к царевичу в телохранители *qurrubūtu* (ср. строку 4), а слово *da-an-ni* предлагает переводить как «this one is my stronghold»⁵ Однако содержание строк 6—8 ясно говорит о том, что упомянутые в тексте лица отдаются именно под покровительство царевича⁶. Особенно показательна здесь строка 8, где, несомненно, речь идет о защите от *perūtu*—заложничества за неуплату долга. Поскольку указанные в тексте лица названы по отчеству (кроме третьего из них, но он, вероятно, брат предыдущего, чем и объясняется пропуск отчества), то следует заключить, что речь идет о полноправных гражданах, которые на основании этого акта утрачивают свободу, по крайней мере, частично. В то же время это—не акт самопродажи в рабство, такие документы известны и имеют другую форму. В нашем тексте ничего не говорится ни о будущем правовом статусе имущества обязывающихся лиц, ни статусе их жен и детей, ни о характере «службы».

Уникальность данного документа делает невозможными какие-либо окончательные суждения о его сути и смысле, но кое-какие предположения оказываются возможными, если привлечь другие тексты, на первый взгляд не имеющие прямой связи с нашим. Отметим, прежде всего, что до нас дошли из соседней Аррапхи документы, согласно которым целые общины отдаются под покровительство царевичей⁷. По мнению Н. Б. Янковской такой акт повышает престиж патрона, а патронируемые могут рассчитывать на экономическую и другую поддержку, в част-

⁵ Там же, с. 592 и прим. 32 и 34. В прим. 37 он предлагает вместо *e-ka-la-an-ni* читать *ú(!)-ka-la-an-ni*— (*nobody shall detain me*), что, впрочем, не меняет смысла.

⁶ Вернее, члена царского рода. См. Н. Б. Янковская, Царские братья в родословной хурритских династов Аррапхи. «Культура Востока. Древность и раннее средневековье», Ленинград, 1978, с. 33 слл.

⁷ См.: Н. Б. Янковская. Старый дворец потомков Амминайи и *dim-tu* гончаров в Аррапхе. «Древний Восток», 3, Ереван, 1978, с. 223 и 227.

ности, вероятно, и защиту от заложенничества⁸. Что же касается характера службы, то здесь, как нам представляется, следует вспомнить о загадочном институте *ālāiu*. Этому термину посвящено к настоящему времени довольно значительное количество работ, причем одно из первых и наиболее важных исследований принадлежит И. М. Дьяконову, который полагает, что так именовались зависимые люди, несшие общинные государственные повинности взамен своего господина⁹. Дж. Н. Постгейт полагает, что речь идет о «свободнорожденных людях, связанных юридической и экономической зависимостью с другим лицом»¹⁰. Наконец, следует упомянуть еще одну важную работу, содержащую публикацию нового текста (АО 20. 154) с обширным комментарием и подробной библиографией вопроса¹¹.

К сожалению, текст KAV 159 прошел мимо внимания всех указанных авторов, хотя он, по нашему мнению, позволяет многое прояснить. Так, в строке 6 этого документа три лица объявляют себя *ardu* царевича. В тексте KAJ 7 некий Илима-ириба, который именуется *ardu ša^d Amurru-našir* (строка 3), «выкупает» из дома другого лица—женщину и берет ее в жены. В строках 20—26 указывается, что Илима-ириба и его жена, а также и их потомство в дальнейшем будут *ālāiū* Амурру-нашира и его потомков, будут нести для них *ilka ša ālājūti*,¹² а те обязуются не обращать их в рабство (строки 27—29). Это, казалось бы, противоречит тому, что сказано в строке³. В действительности же это означает, что

⁸ В другой нашей работе, подготовленной к печати, мы надеемся показать что различие между долговым рабством (*kiššatu*) и заложенничеством (*perūtu*) состояло в том, что долгового раба давали кредитору добровольно, а заложника кредитор захватывал силой (нечто вроде частной «долговой тюрьмы»). Влиятельный покровитель в этом случае мог сыграть для должника важную роль.

⁹ См.: I. M. Diakonoff. *Agrarian Conditions in Middle Assyria*. „Ancient Mesopotamia», М., 1969, p. 232.

¹⁰ J. N. Postgate. *Ilku and Land Tenure in the Middle Assyrian Kingdom — a Second Attempt*. „Societies and Languages of the Ancient Near East“, Warminster, 1982, p. 307. Там же подробная библиография. Дж. Постгейт также полагает возможной параллель с Аппахой.

¹¹ М.—J. Aynard et J.—M. Durand, *Documents d'epoque medioassyrienne*, „Assur“, 3, 1, 1980, p. 19 sqq.

¹² Транслитерацию и перевод см.: M. David und E. Ebeling, *Assyrische Rechtsurkunden*, Stuttgart, S. 2—3.



строки 20—26 лишь конкретизируют статус Илима-ирибы, который в начале документа обобщенно именуется *agdu*, но вовсе не является рабом в узком смысле этого слова. Этот же статус получает и его жена. Из текста КAJ 167 (там же, стр. 7—8) видно, что эта женщина—свободнорожденная ассирийка, попавшая в дом своего хозяина «из милости», что, как известно, давало определенные права на личность того, кому оказана эта «милость». Текст KAV 159 с другой стороны, показывает, каким способом человек превращался в такого *agdu-ālāiu*. Что же касается причин такого превращения, то, как совершенно справедливо полагают Энар и Дюран¹³, его жертвами становились, видимо, мелкие собственники, потерявшие свою землю и стоявшие перед выбором: либо превратиться в изгоев-хапиру, либо «найти свое место в новой системе», причем статус *ālāiu* был, подобно рабскому, наследственным, но, как показывает текст АО 20. 154, из него можно было выкупиться.

Для более детального понимания этого института необходимо решение более общих вопросов: о характере земельной собственности и о сущности *ilku* в среднеассирийский период. Этому, в сущности, и посвящена цитированная нами работа Дж. Н. Постгейта, но его выводы не представляются нам достаточно убедительными. Так, вполне возможно, что существовали разные виды илку, и что *ilku ša ālajūti* обозначает какие-то обязанности по отношению к господину (ср. KAV 159,5).

Энар и Дюран полагают, что «такая система может быть охарактеризована как «предфеодальная» (там же, стр. 29). У нас нет намерения возобновлять дискуссию о формационной принадлежности древневосточного общества, но мы не можем не отметить, что текст KAV 159 и в самом деле чрезвычайно напоминает акт коммемдации. Действительно ли это так, и в какой степени данное явление было типичным — на все эти вопросы смогут ответить лишь дальнейшие исследования.

¹³ Там же, с. 26—27.

В. Г. АРДЗИНБА

ХУРРИТСКИЙ РАССКАЗ ОБ ОХОТНИКЕ КЕССИ

Среди литературных произведений, выявленных в архивах Хаттусы, встречаются тексты, переведенные на хеттский с хурритского языка. Один из них — рассказ об охотнике Кесси. Более тридцати лет тому назад он был введен в научный оборот И. Фридрихом¹.

Хеттский текст дошел до нас не полностью. Поэтому мы не знаем многих важных деталей истории Кесси. Вероятно, что отсутствует большая часть ее, так как в одном фрагменте хурритского оригинала этого текста упоминается четырнадцатая табличка рассказа о Кесси².

В сохранившихся фрагментах на хеттском повествуется о том, что охотник Кесси взял в жены женщину по имени Шинтальмени. Она была настолько хороша собой, что Кесси стал слушать только жену. Он перестал заботиться о богах — не посвящал им хлеб и сосуд с вином, не ходил на охоту. Мать Кесси стала укорять его за то, что ему теперь мила только жена, что не ходит он на охоту в горы и ничего не приносит своей матери. Взял Кесси копье, позвал за собой собак и отправился в горы Натара на охоту. Но боги гневались на Кесси и они спрятали от него зверей³. Три месяца безуспешно кружил Кесси по горам, но не мог он с пустыми руками вернуться в свой город. Стал он испытывать голод и жажду и заболел «злой» болезнью. Видимо в этом состоянии у него появи-

¹ J. Friedrich, Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA, NF Bd. 15, 1950, с. 234—242; русский перевод рассказа об охотнике Кесси см.: В. В. Иванов, Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 158.

² Во 2483, см. СТН № 361.

³ Эту деталь в хурритском рассказе Вяч. Вс. Иванов в своей лекции по хеттскому языку в МГУ сопоставлял, в частности, с абхазскими охотничьими рассказами. Когда божества — покровители охоты Ажвейшьаа гnevаются на охотника, они делают зверей невидимыми, тем самым лишая его добычи.

лись видения⁴, стал он видеть сны. Всего Кесси увидел семь снов. Описание этих снов, к сожалению, фрагментарны. Содержание первого — неизвестно. Во втором — упоминаются ворота. В третьем — речь идет о горах Натара и некой птице. В четвертом сне он увидел: огромный камень кункунуцци упал с неба и придавил головы рабов, рабынь и божьего человека. В пятом сне он увидел: боги-отцы Кесси жар огня раздували. В шестом сне он увидел: на шее у него лежит ожерелье, а внизу же у него лежат женские (украшения) бариха. В седьмом сне он увидел: «Кесси пошел на львиную охоту и он подбежал к воротам. Перед воротами же он встретил Змеев и богинь-демонов.

За истолкованием этих снов Кесси обратился к своей матери⁵: (17—19) «...Как мы это де[лаем]? Мы идем в [горы] и в горах умираем? И меня в горах... пуст[ь съедя]т?..» Мать стала толковать сны Кесси. Но дальше текст разрушен и мы не знаем ее истолкований.

Вопросы Кесси, адресованные матери, могут быть сопоставлены с содержанием строк, повествующих о том, что происходило с Кесси, после того, как он заболел «злой» болезнью⁶: (17) «И Кесси ..[дра]гоценный камень на дереве[...]

(18) [в] горах сыновья богов. И есть Кесси [...]. (19) Божественный же отец Кесси с горы вниз [говорит(?)]»: «[Почему] вы едите его — Кесс[и...] в горах?» Эти строки и обращение Кесси к матери, видимо, свидетельствуют о том, что он в горах подвергнулся съедению. Возможно, что свою собственную смерть (или угрозу подвергнуться ей) видел Кесси и в своем четвертом сне.

Весь рассказ о Кесси очень напоминает собой истории, характерные для шаманства. Для целей сопоставления с этой последней необходимо подчеркнуть некоторые важные детали рассказа.

Кесси отправился на охоту в горы. По воле богов он долго скитался в горах, испытывал крайнюю нужду (kašti kaninti «в голоде, в жажде») и заболел «злой» болезнью. Но на этом не закончились зловключения Кесси. На грани между жизнью и смертью у него возникают видения, в которых боги как бы продолжают преследовать Кесси. Он видит драгоценный камень на дереве, божественного отца, который спускается вниз с горы и справляется о том, почему поедают Кесси. За-

⁴ Видениями мы называем те описания из рассказа о Кесси, которые предшествуют собственно сновидениям; последние обозначаются специальным термином (хет. tešha-/zaštai-/zazhi-).

⁵ KUB XVII 1, II: Friedrich, op. cit., с. 238.

⁶ KUB XXXIII 121, II: Friedrich, op. cit., с. 236.



тем он начинает видеть сны, которые, судя по всему, также имеют прямое отношение к нему.

Более всего история Кесси напоминает процесс становления шамана, описанный в работах по шаманизму. Из этих описаний известно, что исключительно важную роль в становлении и последующей ритуальной практике шамана играют видения, сны. Именно «во время одного из припадков или во сне» к человеку является «дух-покровитель, объявляющий ему об его избрании, приказывает ему стать шаманом, предлагая свое руководство и помощь». Больной обычно выздоравливает после того как дает согласие начать шаманское служение⁷.

В видениях будущего шамана постоянно присутствует тема его «смерти» (и/или «путешествия», обычно его души, в потусторонний мир) и последующего возрождения уже в новом качестве. Так, у якутов когда человек, готовящийся стать шаманом, «сильно хворает, ... впадает в обморок, или сильно бредит», он видит как духи ловят его души, рубят их, мясо (за исключением голов, которые втыкают на ножны и ставят перед костром) варят в котле и поедают. Вкусив мясо, они затем восстанавливают души избранника из своего тела и крови⁸. В другом описании шаманства у якутов также подчеркивается, что готовящийся стать шаманом, лежит «мертвый, подвергаясь рассеканию» (духами) и затем должен воскреснуть из мертвых⁹. Можно упомянуть и историю одного человека, который стал шаманом, после того как был поражен молнией¹⁰. Он был «разбит, искрошен на части. Голова отделилась от туловища, но была цела. Его товарищ собрал и скучил в одно место части тела...». Пока этот товарищ отсутствовал, убитый, подвергнувшийся богом «рассеканию», ожил, обретя шаманский дар.

То, что шаман видит во сне (свою «смерть», «путешествие» в иной мир), представлено и в ритуальной практике. У якутов будущий шаман изолирует себя от окружающих. Он лежит в специальном домике, выстроенном по его просьбе. Принимаются специальные меры предосторожности: домик должен находиться в безлюдном месте, «никто не должен проходить мимо

7 Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, с. 142.

8 И. Корнилов, Как становятся шаманами, «Известия Восточно-Сибирского отдела русского географического общества», т. XXXIX, Иркутск, 1908, с. 82—83; о варке мяса духа шамана, в момент которого сам шаман лежит «мертвый», ср. также: Г. В. Ксенофонов, Легенды и рассказы о шаманах, М., 1930, с. 101—102.

9 Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 42 и сл.

10 Там же, с. 76.



лежащего шамана»¹¹. Если же шаман «подвергается рассеканию» в юрте, то от окна, где лежит посвящаемый, «до скотского пригона строят изгородь, чтобы никто и ничто из «имеющих ноги» не проходил с наружной стороны юрты мимо того места, где находится его лежанка»; в самой юрте «люди не должны проходить между его нарой и очагом»¹².

Можно провести параллель между этой изоляцией шамана, во время которой он подвергается «рассеканию» (т. е. смерти), вышеупомянутыми видениями будущего шамана, якутскими историями о том, что готовящийся стать шаманом «отправляется на какую-то гору под названием «Солнце-Гора», «Месяц-Гора» и там, лежа на свежесодранной бересте, подвергается рассеканию, при этом рождает (как женщина)»¹³, с одной стороны, и посвящением в шаманы у малайцев — с другой стороны. У этих последних, «решив стать бомором (шаманом, колдуном — В. А.), молодой человек должен удалиться в лес или горы и вести аскетический образ жизни, воздерживаясь от пищи. Срок такого отшельничества может длиться до 10 лет. Необходимым условием становления являются видения». Вернувшись после такого затворничества, он сам мог заявить, что стал шаманом¹⁴.

То, что изоляция будущего шамана тесно связана со «смертью», обнаруживается и в соблюдаемых в этот период избранником определенных ограничений. Он ведет «аскетический образ жизни, воздерживаясь от пищи», как у малайцев, или «ничего не ест и не пьет»¹⁵, может «пить одну воду и есть сырое мясо»¹⁶, как у якутов.

В свете этих представлений о шаманах и соответствующей им ритуальной практики можно интерпретировать хождение Кесси в горы. То, что он отправился именно в горы, прежде всего, отражение действительных условий жизни хурритов (или той группы хурритов, в среде которой бытовала история о Кес-

¹¹ Ксенофонов, ук. соч., с. 45.

¹² Там же.

¹³ Там же, с. 81; ср. также восхождения на ель, на гору, в верхнюю страну (в видениях человека, находившегося в состоянии бреда) — Ксенофонов, ук. соч., с. 36—38 и сл.

¹⁴ Е. В. Ревуненкова, Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980, с. 120. В отшельничестве, видениях будущего бомора представлен «типовой момент посвящения в шаманы, распространенный у многих народов» — там же, с. 121.

¹⁵ Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 44.

¹⁶ Там же, с. 45. Ср. о наблюдении ритуальной чистоты и пищевых ограничений будущим шаманом: Н. А. Алексеев, Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в., Новосибирск, 1975, с. 137.

си). В то же время нельзя не видеть того, что хождение в горы (или в лес) — это переход из мира, населенного людьми, в мир, в котором живут боги. При таком переходе возникает ситуация, аналогичная той, что складывается при путешествии героя, например, в потусторонний мир в сказаниях многих народов: герой видит людей иного мира, но сам остается незамеченным ими (и наоборот: они не видят друг друга); стоит герою заговорить, как его сразу же хватают, так как люди «того» мира не говорят и т. п. Кесси не видит зверей, потому что в этом особом мире, отличном от мирского, только боги могут показать зверей, сделать Кесси зрячим.

Как уже было отмечено выше (см. примеч. 3) аналогичное представление встречается, например, в традиции у абхазов. В этой последней известны и многие другие данные, показывающие, что места охоты (горы, лес) являются особым миром, населенным богами. Именно таким представлением может быть объяснено то, что абхазы во время охоты говорят на специальном «охотничьем» языке, что обряды, посвященные божествам, «находящимся вверху», обязательно проводятся вне дома¹⁷. Можно также упомянуть в этой связи противопоставление мира людей — миру богов в хаттской (протохеттской) традиции. Поэтому хаттские божества обычно имеют два имени: под одним божество известно среди людей, а под другим именем — среди богов¹⁸.

Подобно будущему шаману в период посвящения, когда он соблюдает жесткие ограничения в еде и т. п., впадает в сон или в близкое к нему бредовое состояние, Кесси длительное время испытывал голод и жажду, заболевает «злой» болезнью. В этом состоянии у Кесси появляются различные видения и сны¹⁹. Видения «божественного отца» (или «божественных от-

¹⁷ Ср. противопоставление дома, чума, своего, свойственного человеческому коллективу, и леса чуждого, свойственного нечеловеческой природе, на котором строятся различные элементы кетской мифологии: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Комментарий к описанию кетской мифологии, «Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты», М., 1969, с. 156—157.

¹⁸ См.: E. Laroche, Hattic Deities and their Epithets, JCS, vol. 1, 1947, № 3, с. 18—216; C. Watkins, Language of Gods and Language of Men. „Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions“. Ed. by J. Puhvel, Berkeley, Los Angeles, London. 1970, с. 7—8.

¹⁹ О исключительно важной роли сновидений в шаманизме ср. выше; см. также: В. И. Анучин, Очерк шаманства у енисейских остяков, Спб., 1914, с. 24; Л. Я. Штернберг, ук. соч., с. 27, 46—47, 141 и сл., 149—150; ср. у сенов (аборигенов Малакского п-ова): Е. В. Ревуненкова, ук. соч., с. 65, 73; у ибанов: Е. В. Ревуненкова, ук. соч., с. 88; см. также: Г. М. Василевич, Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII—нач. XX в.), Л., 1969, с. 245.

цов») Кесси можно сопоставить с явлением во сне или во время бреда шамана его духа-покровителя (ср. выше). Видения Кесси, связанные с «поеданием», а также, возможно, те же самые образы возникающие перед ним в четвертом и пятом снах (небесный камень придавил голову божьего человека и т. п., боги раздувают жар огня) можно сравнить с разрезанием тела шамана, варкой в котле его душ и поеданием духами.

В свете шаманской практики могут интерпретироваться и видения драгоценного камня на дереве и третий сон Кесси, в котором речь идет о некоей птице. В шаманизме дерево, птица играют исключительно важную роль.

Согласно представлениям якутов на особом дереве (на его ветвях или в птичьих гнездах, расположенных на разной высоте) в период становления шамана воспитывается его душа²⁰. Причем «самые большие шаманы воспитываются на верхушке дерева, средние на середине, а малые шаманы у нижних ветвей»²¹. Обряд посвящения (с заклинанием жертвенного животного) над кандидатом в шаманы, после окончания «рассекания», совершал шаман. Этот последний «должен знать тот сучок (на священном шаманском дереве), где лежит, воспитываясь, душа будущего шамана»²² и должен «вытащить оттуда эту душу»²³.

Посвящая человека в шаманы, например, у нивхов Сахалина, Амура, для него устанавливали дерево (ель)²⁴. У телеутов, шаманское дерево — особо воздвигнутая береза «с 16 зарубками-ступеньками»; у сибинцев — лестница, установленная вертикально и укрепленная в земле. По такому дереву (лестнице) шаман совершал восхождение при посвящении²⁵.

²⁰ Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 41, 61—63.

²¹ Там же, с. 60.

²² Там же, с. 71.

²³ Там же, с. 73.

²⁴ См.: Е. А. Крейнович, Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура, М., 1973, с. 441, 446.

²⁵ Штернберг, ук. соч., с. 123. В связи с восхождениями по дереву можно отметить и одно из шаманских видений Сасрыквы в абхазском нартском эпосе. Отправившись в путь за женой, Сасрыква въезжает на большое поле. В середине его стоит огромное дерево. Под деревом лежит разная (мужская, женская, новая и старая) обувь. Новая обувь поднимается по дереву вверх, а старая спускается с него; «Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос», Сухуми, 1962, с. 279—280 (на абхазском языке); в неопубликованных вариантах этого текста (см. «Сон Сасрыквы», «Гибель Сасрыквы» — в подготовленной к печати работе «Нарты. Абхазский героический эпос». Составление, подготовка к печати, примеч. Ш. Х. Салакая) налицо вторичная социальная трактовка восхождения. На дереве Сасрыква видит обувь из сы-

После того как человек стал шаманом, священное шаманское дерево продолжало играть важную роль в его шаманской «биографии». Под этим деревом «он находит защиту и укрывается будучи побежденным при состязании с другими шаманами»²⁶. При каждом камлании (у тунгусов) шаман устанавливает «дерево» на дворе у чума, в котором лежит больной. Это «дерево» «делается из длинной лиственничной жерди» (на него вешают белую матерью или шкуру жертвенного животного)²⁷. «Когда шаман шаманит, то его душа по этому дереву поднимается к богу, ибо во время его служения дерево это растет и (невидимо) доходит до вершины неба»²⁸.

С «биографией» шанама связывается и птица. Это следует уже из тех историй о шаманах, согласно которым душа шамана воспитывается в птичьем гнезде (ср. выше). По представлениям енисейских остяков орел был первым шаманом или орел (двуглавый) научил человека шаманить²⁹.

Согласно якутским поверьям шаман вылупляется из яйца, которое сносит в гнезде на дереве «большая птица, похожая на орла, с железными перьями». Она высживает яйцо три го-

ромятной и выделанной кожи (как символы богатых и бедных— В. А.), которые борются друг с другом. В этом видении Сасырквы дерево предстает как «дорога», средство сообщения между различными мирами. Ср., в частности, один библейский образ. На пути из Вирсавии в Харран Иаков заночевал в одном месте. «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней»: Бытие, 28,12.

²⁶ Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 62.

²⁷ Ср. якутские шаманские деревья «в виде высоких шестов с перекладинами, наподобие лестницы» — Л. Я. Штернберг, ук. соч., с. 122.

²⁸ Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 105. Ср. также церемонию посвящения в шаманы у ибанов (Северо-Западный Калимантан). Во время этой церемонии ставят на середину веранды ритуальный кувшин, «с двух сторон которого прикреплены короткие лестницы. В течение ночи мананги (шаманы — В. А.) помогают неофиту подниматься по одной лестнице и спускаться по другой». Е. В. Ревуненкова, ук. соч., с. 87. Ср. здесь же (с. 91, 94) другую церемонию лечения больного у ибанов с восхождениями по лестнице (аналога мирового дерева). Усатновлено, что аналогом шаманского дерева (лестницы) является жезл. Так, В. И. Анучин в своем исследовании отмечал связь между шаманским деревом и шаманским жезлом и считал последний «изображением» дерева. Этот вывод он обосновывал тем, что в рассказах об орле первого шамана Доха «существуют две версии, по которым этот орел сидит то на дереве, то на посохе в одном и том же рассказе»: В. И. Анучин, ук. соч., с. 65; ср. о шаманском жезле у батаков Суматры: Е. В. Ревуненкова, ук. соч., с. 162—163.

²⁹ В. И. Анучин, ук. соч., с. 23.

да — когда должен родиться самый большой шаман, один год — когда должен явиться на свет маленький шаман³⁰. Иногда шаманы говорят, что воспитателем является ворон. Сидя на ветвях дерева, он выращивает (вскармливает) ребенка³¹.

При камлании шаман «поднимается на небо, спускается в подземелье, летает во все страны света, делает много превращений; обыкновенно он превращается сам в какую-либо птицу или пользуется услугами духа-птицы...»³².

Отчетливые следы представлений сходных с шаманскими и связываемых с деревом, птицей обнаруживаются также в нартском эпосе абхазо-адыгов. В абхазском эпосе, после появления на свет и закалки могучим кузнецом Аинаром, новорожденный Сасрыква укладывает спать в железную люльку, выкованную Аинар-жьи. Она стоит под сенью могучего грецкого ореха, макушка которого достигает небес; сама по себе раскачивается³³ люлька и растет в ней Сасрыква не по дням, а по часам.

Эти описания детства Сасрыквы³⁴ совпадают с историей адыгского Андемыркана. В целом ряде посвященных ему сказаний («Жизнь и смерть Андемыркана», «Мать Андемыркана и Тлепш», «Сын унаутки»³⁵), рождение Андемыркана постоянно связывается с орлом и деревом. Младенцем унес его орел из

³⁰ Ксенофонов, ук. соч., с. 60; ср. о воспитании души шамана в дупле большой лиственницы, откармливании ее орлиными яйцами: Алексеев, ук. соч., с. 132. Многочисленные данные, иллюстрирующие связи шамана и орла у народов разных континентов, ср.: Штернберг, ук. соч., с. 112—122.

³¹ Ксенофонов, ук. соч., с. 61.

³² Анучин, ук. соч., с. 30.

³³ В связи с раскачиванием люльки ср. ниже качание в люльке на шаманском дереве в кетском тексте о Каскете; ср. раскачивание на качелях как один «из способов изображения путешествия в иные миры» у некоторых народов малайско-индонезийского региона: Ревуненкова, ук. соч., с. 91, 101.

³⁴ См. Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос, Сухуми, 1962, с. 41—46.

³⁵ Кабардинский фольклор, М.—Л., 1936, с. 283—320. Цикл об Андемыркани рассматривается как «посленартский», в котором, несмотря на его оригинальный характер, имеют место и сторонние влияния (Кабардинский фольклор..., с. 137—139). Нельзя, однако, не видеть того, что в основе цикла об Андемыркани целый ряд архаичных сюжетов и образов, представленных и в нартском эпосе, причем не только в нартском эпосе адыгов, но и абхазов и абазин. В частности, можно отметить внебрачное зачатие Андемыркана, историю его чудесного коня, связи кузнеца Тлепша и Андемыркана и посредничество матери и т. п.

отчего дома. Нашли Андемыркана в лесу; или воспитатель Андемыркана нашел его в лесу на самой вершине дерева, в орлином гнезде.

Роль орла, орлиного гнезда в истории Андемыркана обнаруживают совпадения с якутскими и другими поверьями о воспитании самых больших шаманов в орлином гнезде (ср. выше). И воспитание Сасрыквы в сени дерева также связано с представлениями о шаманах. По гольдской легенде первый шаман Хадо родился на березе и «был вскормлен в люльке на этой березе». Вскармливала его птица. Именно с этого дерева Хадо получил «шаманские принадлежности» (ср. также связь этих принадлежностей с шаманским деревом у якутов). Эту легенду Л. Я. Штернберг отмечал как близкую к якутским преданиям³⁶. Согласно этим последним «орел съедает сур (душу) ребенка, предназначенного быть шаманом, уносит ее в поле с «солнцем и месяцем» и тут на специально взрощенной священной березе высиживает яйцо, затем пробивает его и спускает вылупившегося ребенка в железную колыбель, стоящую у основания дерева»³⁷.

Якутско-бурятский мотив: береза-шаман-люлька Л. Я. Штернберг обнаруживал и у южных урянхайцев о рождении родоначальника одного рода «от небесной женщины, которая устроила ему люльку под березой так, чтобы березовый сок мог попасть ему в рот»³⁸. Следует упомянуть и кетский текст о Каскете. Этот персонаж обнаруживает на шаманском дереве люльку. Он прыгает в нее, раскачивается и поднимается выше. Наверху он видит на «божьем дереве» орлиное гнездо. По просьбе орлицы Каскет добывает орлиный коготь и выменивает его на огниво³⁹.

В то же время связи Сасрыквы/Сосруко и кузнеца (ср. закалку в кузне в адыгском эпосе, помещение младенца в расплав стали, изготовление железной колыбели в абхазском эпосе)⁴⁰ частично напоминают вышеотмеченное якутское пред-

³⁶ Л. Я. Штернберг, ук. соч., с. 123.

³⁷ Там же, с. 115.

³⁸ Там же, с. 123.

³⁹ См.: А. Н. Дульзон, Кетские сказки и другие тексты. — Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969, с. 184—186. Текст о Каскете представляет собой версию кетского мифа о разорителе гнезда с орлятами, имеющего соответствия в американском индейском фольклоре: Вяч. Вс. Иванов, Кетско-американские связи в области мифологии. — Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика, Л., 1982, с. 132—143.

⁴⁰ См. Нарт Сасрыквал..., с. 40—41; Нарты. Адыгский героический эпос, с. 189 исл.



ставление о помещении ребенка в железную колыбель, стоящую у основания дерева. Известно также якутское поверье о том, что в нижней стране у злых духов, в особой зыбке, в которой «воспитываются и укачиваются» самые большие шаманы, находится и покровитель кузнецов Кыдай-Бахсы. У него «предварительно свариваются, закаляются и выходят как кузнецы, так и шаманы»⁴¹. Требуется пояснения следующая характерная деталь. В первом поверье якутов речь идет о воспитании в железной люльке, связываемой с орлом; во втором — о сходном воспитании в колыбели, но связываемом с Кыдай-Бахсы. Этот покровитель кузнецов находится в нижнем мире, где живут злые духи (поэтому в этот мир помещена и зыбка будущего шамана). У этого существа «ниго мира» веки глаз всегда опущены, и когда ему нужно что-нибудь увидеть, «то восемь человек сверху и снизу открывают железными крючьями ему глаза»⁴². Как существу нижнего мира Кыдай-Бахсы приносят в жертву животных черной масти⁴³.

Если перед нами две разные истории (а не версии одной и той же), то в них можно видеть отражение деления шаманов у якутов на «верхних» и «нижних»⁴⁴ (видимо, совпадающее с делением шаманов на «белых» и «черных»)⁴⁵. Иначе говоря, возможно, что первая история повествует о рождении верхнего шамана, а вторая — нижнего. В отличие от этой традиции, у абхазов и адыгов покровитель кузнецов (абхазский Шашвы и адыгский Тлепш) — существо верхнего мира. Огонь кузни тесно связан с молнией, небесным огнем. В жертву Шашвы и Тлепшу приносят только животных белой масти. Кузнецы пользуются уважением в обществе, подобно кузнецам Западной

⁴¹ Г. В. Ксенофонов, ук. соч., с. 63. О закалке злыми духами души шамана, призванного злыми духами нижнего мира, покровителя кузнецов. см. также Алексеев, ук. соч., с. 133.

⁴² См.: Алексеев, ук. соч., с. 104. В связи с мотивом опущенных век Кыдай-Бахсы ср. гоголевского Вия и других подобных существ: В. В. Иванов, Об одной параллели к гоголевскому Вию. «Труды по знаковым системам», V, Тарту, 1971, с. 133—142.

⁴³ См. И. Корнилов, ук. со., с. 85; Ксенофонов, ук. соч., с. 111.

⁴⁴ См. о таком делении: Ксенофонов, ук. соч., с. 58, 104.

⁴⁵ Михайлов (Т. М. Михайлов, Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.), Новосибирск, 1980, с. 226—267) связывает деление шаманов на «белых» и «черных» с социальным расслоением общества. Социальные факторы здесь явно вторичны. Более убедительна точка зрения Д. К. Зеленина, с которой не согласен Т. М. Михайлов.



Африки (в отличие от низкого статуса кузнеца у народов, живущих в Сахаре, в Северо-Восточной Африке)⁴⁶.

Вполне вероятно, что в снах Кесси, в которых речь идет о дереве, птице отражены представления, аналогичные шаманским. Кроме того, связь с деревом драгоценного камня в хурритском рассказе напоминает истории о происхождении шаманских принадлежностей. Эти последние шаман обычно получает с дерева⁴⁷.

С шаманской практикой, а именно с травестизмом, вероятно, связан шестой сон Кесси. Он видит на себе предметы, которые являются женскими символами⁴⁸. Приказ изменить свой пол шаман (шаманка) обычно получает от духа во сне. Если шаман будет противиться, как например, у ибанов (группа народов Северо-Западного Калимантана), то «он может умереть». Шаман (мананг) у ибанов «надевает женскую одежду и отныне ведет себя как женщина, выполняет женские работы». Такой мананг превращенного пола «считался шаманом самого высокого ранга»⁴⁹.

В подтверждение значения шестого сна Кесси можно обратиться, в частности, к ритуалу из традиции Арцавы (страны или группы стран на юго-западе Малой Азии с лувийско-хурритским населением), посвященного восстановлению мужественности. В этом ритуале проводится, в частности, следующий обряд⁵⁰. Сооружаются ворота из тростника. Пациенту вручают веретено и прялку и он должен пройти с ними через ворота. После этого у него забирают веретено и прялку и вручают ему лук и стрелы. И жрица говорит, что она забрала у него женственность и вручила ему мужественность; больной оставил пути женщины и встал на пути мужчины. Проходя через ворота с женскими символами и получая по ту сторону ворот мужские символы, пациент возрождался в новом качестве, как бы превращался из женщины в мужчину.

⁴⁶ О статусе кузнеца в африканской традиции см. Д. Ольдерогге, Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки. В сб. «Africa»a». Этнография. История. Лингвистика, Л., 1969, с. 182.

⁴⁷ См.: Л. Я. Штернберг, ук. соч., с. 122; ср. огниво, которое добывает Каскет у орлицы в кетском рассказе; ср. магический кристалл-атрибут шамана: Ревуненкова, ук. соч., с. 65, 68, 88—89.

⁴⁸ Сходство этого сна Кесси с поверьями о шаманах впервые отмечено: В. В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 289.

⁴⁹ Е. В. Ревуненкова, ук. соч., с. 88; ср. с. 214—215; о шаманском травестизме у других народов ср. Штернберг, ук. соч., с. 157—159 и сл.

⁵⁰ KUB IX 27 Vs. I 18—29: A. Goetze, Ritual against Impotence. „Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament“, ed. by J. B. Pritchard. Princeton, New Jersey, 1955, с. 349; N. Oettinger, Die militärischen Eide der Hethiter (StBot H. 22), Wiesbaden, 1976, с. 64.



Представление о возможности такого превращения отражено и в оригинальной среднехеттской «Присяге воинов». Приводя воинов к присяге⁵¹, приносили женскую одежду, прялку и веретено⁵². Разламывали стрелу, и лицо, приводящее к присяге, провозглашало, что тот, кто нарушит клятвы и замыслит зло по отношению к царю, царице и их детям, будет обращен в женщину. Воинов же злоумышленника, облачат в женское платье, ломают в их руках луки, стрелы и другое оружие, и вручат им прялку и веретено.

В ритуале восстановления мужественности используются ворота, как путь через границу между различными локасами (возможно, «тем» и «этим» мирами). С важной ролью ворот мы постоянно имеем дело, например, в хеттской ритуально-бытовой практике. У ворот жреца высаживается вечнозеленое дерево еуа, как символ специфических обязанностей владельца дома и освобождения его от государственных повинностей. Ворота дворца — место царского суда (и в более ранний период, во время существования ассирийских торговых факторий в Малой Азии, у ворот верхнего города Каниша⁵³ находилось «место публичных собраний»; здесь «можно было задержать человека и потребовать платежа, сделать публичное заявление» и т. п.). У различных ворот хеттской столицы Хаттусы (и некоторых других хеттских городов) были установлены существа-охранители ворот (лев, сфинкс, бог Грозы). В хеттских ритуалах ворота являются проходом через границу сакрального (все то, что находится в верхней части города) и мирского (все то, что находится в нижнем городе). Поэтому, в частности, имена некоторых богов, употребляемые в верхней части города, заменяются на другие, когда символы этих богов выносятся вниз через ворота дворца⁵⁴.

Роль ворот в ритуале восстановления мужественности, в хеттской ритуально-бытовой практике позволяет предложить интерпретацию седьмого последнего сна. У ворот Кесси встречается охранителей ворот-Змеев и богинь-демонов. Последние подобны духам, осуществляющим посвящение человека в ша-

⁵¹ См. описание этого обряда: Oettinger, op. cit., с. 10—13.

⁵² Хет. *giš₃bulali* и *giš₃šueša* как символы женственности отмечались еще А. Гетце (Goetze, op. cit., с. 349, прим. 2). Эти символы встречаются в руках хаттских богинь подземного мира Папая и Истустая: Oettinger, op. cit., с. 64—65; в этой работе уточнено значение *giš₃šueša* = «веретено» (а не «зеркало», как предполагали прежде).

⁵³ См. Н. Б. Янковская, Торговая община Каниша и свободный рынок. В сб. «Древняя Анатолия» (в печати).

⁵⁴ О воротах в хеттской традиции см. В. Г. Ардзинба, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982, с. 146 и сл. (там же литература вопроса).



мань⁵⁵. Только пройдя через охраняемые Змеями и богинями демонами ворота, т. е. подвергшись последнему испытанию, Кесси мог возродиться в новом качестве, избавиться от «злой» болезни.

Таким образом, содержание хурритского рассказа об охотнике Кесси обнаруживает несомненное сходство с посвящением человека в шаманы. Подобно шаману Кесси совершает «путешествие» в иной мир и подвергается суровым лишениям. «Голод», «жажда», «злая» болезнь — по существу свидетельства «смерти» или состояния «небытия» Кесси. В этом состоянии он видит своего «божественного отца» (видимо, бога покровителя или предка), он подвергается съеданию. Кесси являются и другие шаманские видения: драгоценный камень на дереве (возможно, атрибут шамана), птица; он превращается в женщину, достигает ворот, где, по всей видимости, должен подвергнуться последнему испытанию. Таких испытаний оказывается не одно, а несколько, что также обнаруживает сходство с историями людей, ставших шаманами⁵⁶. Закономерно и число снов Кесси — всего их семь. Здесь семерка — магическое число; за семь снов происходит все посвящение Кесси⁵⁷.

Совпадение содержания рассказа о Кесси с посвящением в шаманы вряд ли может быть достаточным основанием для того, чтобы трактовать этот рассказ как историю посвящения Кесси в шаманы. Шаманство, как явление, возникающее на определенной стадии развития общества, аккумулирует в себе различные «дошаманские» элементы мировоззрения и ритуальной практики, в частности, представления о трехчастности космоса, о дереве, как образе вселенной и «пути» сообщения между различными частями ее, о возможности непосредственного общения человека и духа, бога; типовой момент становления шамана, видимо, мало чем отличается от более архаичного посвящения юноши в полноправные члены коллектива или в охотники. Только сравнивая «дошаманские» представления и ритуальную практику с рассказом о Кесси и привлекая новые дополнительные данные из хурритской традиции, можно будет интерпретировать сходство истории о Кесси и шаманского посвящения.

⁵⁵ Ср. о шаманских духах якутов, принимающих вид «хищных животных»: Корнилов, ук. соч., с. 84; ср. о верховном божестве в образе тигра, с которым встречается во сне шаман (у семангов, сеноев): Ревуниенкова, ук. соч., с. 65.

⁵⁶ Ср. сведения о том, что древние шаманы якутов подвергались «расканию» трижды: Ксенофонов, ук. соч., с. 45.

⁵⁷ О семерке у хурритов ср. в статье автора: Нартский сюжет о рождении героя из камня. — В сб. «Древняя Анатолия» (в печати).

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

К ИССЛЕДОВАНИЮ ХАТТСКО-ХЕТТСКИХ БИЛИНГВ

Наметившийся прогресс в изучении хаттского языка, обусловленный определением его родственной связи с северо-западно-кавказскими языками, требует возвращения и к истолкованию тех хаттских и в особенности двуязычных хаттско-хеттских текстов, которые ранее не были исследованы или были недостаточно изучены.

Одним из таких наиболее интересных по содержанию двуязычных текстов представляется царский ритуал KUB XXVIII 1 Rs. 111 и 1Y, дошедший в копии среднехеттского времени. Частично сохранившейся билингве предшествует сильно фрагментированный ритуал Rs. III, где в началах строк сохранились следующие знаки: §1, строка 1. i- [...]; 2. nu [... 'и ...']; 3. nu^DI [... 'и божество...'] (здесь и в следующей строке имя божества отбито); 4. ^D... 'Божество...'; §2, строка 5. LUGAL-uš [... 'царь ...']; 6. a-ša-a [n-zi...]' (они) сун [ь...]; 7. na-aḫ-ḫ [a-an...], благоговейный страх..., (или 'страшитесь благоговейно': отбитое продолжение слова, часто встречающегося в ритуальных предписаниях, не позволяет судить, употреблено здесь имя существительное или глагол); 8. LU^{MES} SAG?... 'люди...?' ('придворные ?') (но начало фрагментированного слова может читаться и как maḡ-); 9. a-ri LUGAL [-uš...]' '(в?) ритуальную яму (отверстие) ца [рь...]' ; 10. še-e-wa... 'и де они (?)', (ср. др.-хет. še и še-a, понимаемое как искажение позднейшего времени из še-e¹; но поскольку продолжение строки отбито, нельзя считать исключенным, что она написана не по-хеттски, а по-хаттски, ср. формы на -wa, часто встречающиеся в определенном типе

¹ H. Otten, Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa («Studien zu den Boğazköy-Texten», Heft 17), Wiesbaden, 1973, с. 53.

текстов на особом диалекте хаттского или на языке, близком к хаттскому, ср. ниже о строке 12); 11. LU^{MES} ip-wa [...‘люди...’ (начало хаттского слова, ср., например, в KUB XXVIII 40 Vs. II 5 ip-wa-ḫa-ti, 6 ip-wi₁-wa-ga-ak, последнее с вероятным значением ‘ваш тронный зал’², ср. акк. ragaku > хат.-wagak с классным префиксом-wi₁-и притяжательным местоименным префиксом 2л. мн. ч. ip-); 12. pu še-e [...‘и...’ (здесь после хеттского союза скорее всего хаттское слово, в другой форме быть может употребленное выше, строка 10; в данной строке перевод ‘и они’ исключается ввиду наличия до этого другого хеттского союза ‘и’, если не предполагать здесь ошибки писца)]; §3, строка 13. pu-kán LU^{MES} [...‘и (частица завершеного действия, предполагающая отбитый в конце хеттский глагол) люди...’ (титул этих участников ритуала отбит, вероятно, они те же, что выше в строке 8 и ниже в строке 15)]; 14. ŠĀ. VI eš-ti- [... ‘внутри...’ (возможно, что отбито продолжение хаттского слова)]; 15. pi LU^{MES} SAG? [‘и люди...’ (та же категория участников царского ритуала, что и выше в строке 8, ср. также строку 13)]; 16. ar-pí-eš-kán-d [u?...] ‘(да?) хватают’; 17. pu še-e du-u- [...‘и...’ (повторяется то же хаттское слово, что и в строке 12, следующее же слово, которое тоже может быть хаттским, фрагментировано)]; 18. LUGAL-wa-az du- [... ‘от царя (= царем?)...’ (за хеттским словом haššuwaz, написанным с помощью логограммы, следует то же фрагментированное слово, что и в предшествующей строке, возможно, хаттское)]; §4, строка 19. ku-it-ša-an [... ‘которое (частица перфективности, предполагающая отбитый в конце хеттский глагол)...’]; 20. i-e-it [... ‘(он) сделал...’]; 21. ki-e [... ‘те...’]; 22. ki- [...‘те...’].

Хотя текст сильно разрушен, несомненно, что в этой его части описывается царский ритуал, в котором участвуют придворные. В составе некоторых хеттских предложений вероятно употребление хаттских слов, как это достаточно обычно в хеттско-хаттских ритуалах.

В следующей части текста (Rs. IV), гораздо лучше сохранившейся, хеттские и хаттские предложения чередуются в определенной закономерности, что и позволяет считать эту часть

² В. В. Иванов, Структура хаттских и хеттских ритуальных текстов и система хаттских притяжательных префиксов. В кн.: «Структура текста-81». Тезисы симпозиума, М., 1981, с. 8.

(или во всяком случае вторую ее половину) билингвой. Возможно, что хаттская часть в древности была записана сама по себе, судя по наличию дубликатов к ней 2134/с и 2332/с (без хеттских пояснений)³. Лишь позднее отдельные разделы хаттского текста были снабжены ремарками — пояснениями на хеттском языке о характере совершаемых ритуальных действий, а также частичным переводом или пересказом. Выделение трех составных частей текста — хаттских (исходных), хеттских ремарок и переводов — было начато Гютербоком в его предисловии к KUB XXVIII, остающемся до сих пор непревзойденным образцом строгого формального разбора структуры хаттских текстов. Но в настоящее время представляется возможным уточнить некоторые из выводов Гютербока.

В первой строке (IY 1, §1) сохранилось только два знака от первого (?) слова, скорее всего хеттского: ...]-ya-az[-?... Следующая строка (IY 2) пуста, очевидно, она отделяла вводную хеттскую часть (ремарку?) от всего последующего текста. Две следующие строки, завершающие тот же параграф текста, очевидно, весь написанный по-хеттски, согласно Гютербоку, являются ремарками (Regiebemerkungen) в настоящем времени⁴. Но скорее всего это относится только к IY 3: ...]-an me-ma [-i?]... 'говор [ит]' Следующая же строка, хотя она (как все ремарки) выдержана в настоящем времени (возможно, от итеративного глагола na-šk- в форме 3 л. мн. ч., ср. arpešk-в предшествующей части, строка 16), судя по сохранившимся знакам-ik-kān-, могла быть отчасти и пояснением к хаттскому тексту.

Последний начинается со следующего параграфа (§2):

5. [ra-r] a-ya-šu-u ra-la u-uš-ša [-?
6. [ra-] la li-e-wā-u-ur

Обе эти строки дописаны до вертикальной линии, определяющей правую границу этой части, поэтому возможно, что пятая строка и закончена (хотя продолжение таблицы вправо, где находился предшествующий ритуальный текст, обломан, поэтому это не вполне надежно: иногда знаки заходят и за вертикальную чер-

³ E. Laroche, Catalogue des textes hittites, Paris, 1972, p. 130, № 728; он же, в „Revue hittite et asiatique“, 1966, vol. 79, с. 166. Очень вероятно, что часть подобных собственно хаттских текстов восходит к наиболее ранней группе богазкейского архива, возможно, к другому царскому архиву (Несы?).

⁴ H. G. Güterbock, Vorwort in KUB XXVIII, с. III.

ту). Отбитые слева знаки восстанавливаются надежно: в пятой строке по строкам 32 (в также 13 и 16), в шестой—по строке 25. В строках 6 и 7 бесспорно ясен перевод рала 'подобно тому как'; 'и; а также; затем⁵, ср. в двуязычном мифе о луне, упавшей с неба, в сочетании с последующим ita 'так'⁶, как и в хаттско-хеттском двуязычном заклятии⁷.

Для понимания данного места текста особый интерес представляет двуязычный хаттско-хеттский строительный ритуал⁸, где хаттское предложение da-ba-ar-na kat-te-e li-e-wa_a-e-el ni-i-bu-bi-e zi-i-išpa-la переводится по-хеттски la-ba-ar-na-aš [LUGA] L₁ū₁-a-aš; É-ir i-ya-u-e-ni-ma-aš HUR. SAG^{MES} 'будем же делать дом повелителя-царя ими—горами'. Хаттский текст соответственно можно понять как 'повелителя-царя дом будут делать подобный горам'. Далее в этой билингве хат. a-an-ta-ḫa-an ka-aš-ti-ib-AN Z [i-li-bu-ri]-e-u ka-at-ti pa-la переводится хет. KÁ-aš-ma-za-kán DZi-li-ru-ga-aš LUGAL—ušt [a] l-aš 'Ворота же дал (= поставил) царь бог Цилибури', поэтому хаттский текст можно перевести 'бог Цилибури подобно царю поставил ворота'. Начало §10 той же билингвы, хат. pa-la a-an-da-ab-bu(-nu) bi-iz-zi-w/pa-aš-ḫa-ab, по-хеттски передано: na-aš-ta DINGIR^{MES} ū-uš-lki₁-[e-ir-pat?] 'И это у[видели?] боги, что позволяет истолковать хаттский текст 'как сделал(и) благие боги'.

Как представляется, для понимания грамматической функции хат. рала особенно важны две следующие фразы этой же билингвы—строительного ритуала. Хаттское безглагольное предложение pa-la a-aš-ši-ya DWa_a-šū-ú-ul ta-ba-ar-na(-an) ka-a-at-te-e, по-хет-

⁵ А. Камменхубер, Хаттский язык. В кн.: „Древние языки Малой Азии“, под ред. И. М. Дьяконова и В. В. Иванова, М., 1980, с. 42, 48, 68, 69, 77 (с неверным переводом, нужно: 'как льва, как пантеры, что удостоверяет параллельным хеттским текстом KUB XXIX 1), 79, 80.

⁶ А. Kammenhuber, Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der von Himmel gefallen ist, ZA 1955, N. F., Bd. 17 (51).

⁷ E. Laroche, Une conjuration bilingue hattite — hittite, „Jahrbuch für kleinasiatische Forschung“, Bd. I, 1950, Heft 2.

⁸ H.—S. Schuster, Die Hattisch—hethitische Bilinguen. I. Einleitung, Texte und Kommentar, T. I, Leiden, 1974; см. также к форме ziš 'гора' рецензию на эту книгу с использованием копии ритуала KBo XIX 162: W. Haas, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, 1976, Bd. 68, с. 206.

тски переданное пу рi-i-e-ir i-ya-ta ta-me-ε-ta l [a l]-b [ar-na-i] и они дали правителю изобилие (и) полноту, может быть переведено: Подобно тому жир (и) богатство Изобилия у правителя-царя (есть). В следующем же предложении, где речь идет о царице, рала употребляется в таком же бессоюзном предложении в форме женского класса на-аḥ (ср. kattaḥ- 'царица': katte 'царь'), когда речь идет о правительнице, и в форме мужского класса, когда говорится о ее сыне: ра-ла-аḥ та-ва-ап-па-ап-па-ап kat-ta-аḥ ра-ла li-e-bi-пу 'Подобной же (да будет) повелительница-царица; подобным—ее сын'. Из этого согласования следует, что рала было именем, а его синтаксические употребления в союзной функции вторичны. Это поддерживается и этимологией слова рала, родственного общеадыгскому *р^hала⁹ > адыгейск. *паль* 'как будто' (л|эгвэ паль 'подобный мертвецу'), кабардинс. *пальэ* „подобный, такой же; равный, равнозначный' (*т|акьуэ закьуэ пальэц* 'что один, что два-все равно'). Этимология подтверждает сделанный на основании строительного ритуала вывод о том, что исходным было употребление хат. рала (адыгского *р^hала) в функции прилагательного.

Но статистическая значимость слова в большинстве текстов свидетельствует о том, что слово находилось на пути превращения в союз, ср. кроме уже упомянутых билингв, исследованных в специальных монографиях, такие одноязычные хаттские тексты, где употребляется рала 'подобно тому, как; а также': KUB XXVIII 86 Rs. III 3,4,9; KUB XLVIII 4 Vs. 15', 17', 5 Vs. I 3., 8 Vs. I 10; 23 Rs. 1, 10, 14; 45 Vs. I³ и др. Хат. li-wur 'его страна' после рала в строке IV разбираемой билингвы можно перевести 'и его страна,' 'как его страна.'

Значение остальных форм двух приведенных хаттских строк можно извлечь из следующих двух строк третьего параграфа, следующего за параграфом, состоящим из приведенных двух хаттских строк. Соответственно переводом для этих последних мог служить хеттский текст:

7. - lra-ап на.ан SIG₃ аḥ - ḥu - u - en

8. l - рi mi - ya - u - wa - ar- ma - at

⁹ А. Н. Kuipers, A Dictionary of Proto-Circassian Roots, Lisse, 1975, с. 10.

... и его мы благодетельствовали... процветание же оно (они)'. Глагольная форма SiG_5 -aḫ-ḫu-u - ep 'мы сделали здоровым, мы принесли благо' была сопоставлена исследователями, писавшими об этой билингве, с хат. ušša(-?)¹⁰. Тот же глагол предполагается в одноязычном хаттском загородном ритуале Хутуси KUB XXVIII 82 + Iвот III 98 + KUB IX 11 + KUB XXVIII 63 (Cat. 732 B), где в KUB IX 11 Vs. 24, 25 в началах строк дважды повторяется форма ta-aš-te-e-i-ša (в строке 25 -i- отсутствует), для которого предполагается значение (мы?) не (с) можем благоприятствовать. В недавно опубликованных одноязычных хаттских текстах встречается бесспорно глагольная форма 2л. мн. ч. iš-ši-i-ip, KUB XLVIII 23 Rs. 8. (она же восстанавливается и в предшествующей строке 7), где выделяется префикс объекта 3л. ед. ч. i- (ср. i-tu-u-e 'мы едим', абхаз. *и-в и-феит* 'он что-то съел'¹¹) и суффикс 2л. мн. ч. -ip, корень -šš-, соответственно можно перевести форму 'вы ему принесите благо' (в 7-ой строке речь идет о ri-i-in-ni 'сыне'). Поэтому глагольный характер формы ušša — в настоящем тексте не вызывает сомнений. Но префикс u— в этой форме имеет значение 2л. ед. ч.: 'тебе приносит благо'. Очевидно, грамматическая конструкция в хаттском отлична от хеттской: в хаттском обращение (к царю?), в хеттском — монологическое высказывание от имени участников ритуала, обычное для подобных хеттских текстов.

Хет. miyawar 'благоденствие, процветание' представляет собой отглагольное имя с суффиксом —uwar¹², образованное от гла-

¹⁰ E. Laroche, *Études „protohittites“*, RA 1947, t. 41, p. 83; A. Kammenhuber, *Das Hattische*. — In: «Handbuch der Orientalistik», 1 Abt.; 2 Bd., 1 und 2 Abschn., Lieferung 2. *Alt kleinasiatische Sprachen*, Leiden / Köln 1969, с. 515—516, 528, 532 (№ 19); И. М. Дунаевская, Принципы структуры хаттского (протохеттского) глагола. — В кн.: «Переднеазиатский сборник», М., 1961, с. 139 (со спорным переводом для данного контекста); она же, О работе А. Камменхубер «Хаттский язык». — В кн.: «Древние языки Малой Азии», М.; 1980, с. 19 (с уточненным переводом).

¹¹ В. В. Иванов, ук. соч., с. 7; он же, *Славянский, балтийский и раннебалканский глагол*, М., 1981, с. 227.

¹² A. Kammenhuber, *Studien zum hethitischer Infinitivsystem*, „Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung“, Bd. II—IV, Berlin, 1954—1956. В. В. Иванов, К типологии инфинитива в балканских языках. — В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфологии современных славянских и балканских языков* М., 1976, с. 224—226.

гола спряжения на —*hi miye* — ‘процветать, благоденствовать, расти’¹³. Глагол в архаичных хеттских ритуалах хаттского круга встречается в сочетании *udne mai* ‘страна процветает’ (КВо III 7 Vs. I 5—7). Употребление в строке 6 хат. (li)-*wur* ‘(его)страна’ делает вероятным наличие хет. *udne* (-*šet*) ‘страна (его)’ в отбитой части хеттского перевода; соответственно —*at* в строке 8 следует понимать как местоименную энклитику Зл. ед. ч. ср. р., относящуюся к *udne*. Следовательно, в этом тексте, как во многих древнехеттских ритуалах и молитвах хаттского круга, говорится о благоденствии царя и его страны. Возможно, что именная форма *paḡa-ya-šū* с падежным окончанием *-šū* соответствует хет. *mi-awaḡ* и в этом случае означает ‘процветание благоденствие’. Из словоформ, отчасти напоминающих *paḡa-ya-šū*, можно привести *pa-ḡa-a-[ya-?]* из текста о языке богов и людей, KUB XLVIII 12 I 10’ (после *kattaḡ* ‘царица’).

Строки 9—11, вероятно, представляют собой хеттские ремарки (предположение Гютербока о хаттском характере строки 11 маловероятно): 9....] MES *ḡa-at-ti-li-iš-za* ‘... (логографическое обозначение хеттского мн. ч.) хаттские себе (в свою пользу — хеттская частица с возвратным значением)’; 10. ...]-*iz-zi* ‘... ет (хеттское окончание Зл. ед. ч., возможно итеративного глагола на —*šk*—)’; 11. [*me?-*]-*ma-i* ‘говорит’ (? чтение не вполне однозначно). Ремарки обозначают хаттскую языковую или этническую принадлежность слов или предметов, о которых идет речь.

В сильно разрушенном четвертом параграфе (очевидно, хаттском), сохранились только знаки в строках 12. ...]-*iz*; 13. [*pa-ḡa-a-ya-š*]-*u* (гипотетическое восстановление по строкам 5, 16, 32), тогда как строка 14 пуста, очевидно, она обозначает тематическую паузу в ритуале. За ней следует пятый параграф, состоящий из одной хеттской строки 15. *nu me-mi-ig* ‘и они сказали’. Поскольку ремарки приводятся всегда в форме настоящего времени, а та же форма прошедшего времени дальше в строке 31 встречается в хеттском переложении — пересказе хаттского текста строки 29, эту строку можно признать тоже переложением-пере-

¹³ N. Oettinger, Die Stammbildung des hethitischen Verbums («Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft», Bd. 64), Nürnberg, 1979, с. 470—471, § 347.



сказом вслед за Гютербоком, которого озадачивало несоответствие между кратким хеттским переложением и хаттским текстом занимавшим две строки.

Шестой параграф, написанный по-хаттски, начинается с повторения:

16. [pa-r] la-a-ya-šu-u (ср. строки 5, 13, 32) и кончается повторением

18. ...pa-la li-e-wu_u-u-[ur (восстановление по строке 6);

строка 17 состоит из формы [t] a-ak-ka-aḥ-ra, грамматический характер которой проясняется при сравнении с глагольными ḥa-n-uwa-ra, wa-n-ur-pa¹⁴, a-ab-ta-ka-a-wa_a-aḥ 'повелевает' 'ka-a-wa_a-aḥ-bi 'когда повелевает' из строительного ритуала: несомненно, что форма является глагольной.

В седьмом параграфе хеттский перевод-пересказ содержался в первых трех строках, где сохранились только знаки: 19. ...]-rag (?mar?) i-ya-u-e-eḥ '...мы сделали'; 20. [...SIG₃-aḥ-ḥ]u-u-e-eḥ 'мы принесли благо' (восстановление по строке 7) Хат. t- в [t] akkaḥra может обозначать 1л. мн. ч., -kka- может быть каузативным префиксом, соответствующим адыгейск. *гъэ*— (ср. хат. ḥa-gga-zzu-el 'для питья': адыгейск. *гъэ*—шъо-кыи 'напоить'); поэтому эта форма может соответствовать одной из двух хеттских глагольных форм или им обеим, что вполне возможно в вольном пересказе, характерном для хаттско-хеттских билингв. В строке 22 сохранились не вполне ясные знаки: 22 -u[?]-at-ti-tu ?, что делает ее истолкование преждевременным, тогда как две следующие строки сего параграфа представляли собой ремарки: ...^{MES} ḥa-at-ti]-li-iš-za (восстановление по строке 9);...a]-ša-an-zi '...с луть' (хеттская глагольная форма 3л. мн. ч. наст. вр., ср. III6).

Восьмой параграф состоит из одной хаттской строки:

25. ú -uk pa-la ḥa-a-ú-it-ra ú-uk

Перевод этой фразы дает девятый параграф, написанный по-хеттски:

26. ...-w] a-at ša-am-ma-al-eš-zi-ma-aš

27. ḤAŠḤUR

¹⁴ А. Kammenhuber, Das Hattische, с. 533.
6. Кавказско-ближневосточный сборник, т. VII

‘...де оно, становится же подобным яблоне он. Яблоня (яблоко)’.¹⁵

Отличие хаттского текста заключается в вероятном обращении к царю во 2л. ед. ч.; выраженным посредством префикса *u-* с этим грамматическим значением в дважды повторенном *u-k*. Хат. *ḫaitra* (в дубликате В 11' *a-an-ḫa-u- li |t-ṛa*) должно соответствовать хет. *šamalešzi* ‘становится яблоней’. Здесь несомненно отражен такой же ритуал уподобления царя и царицы плодоносящим растениям, как в хеттском обрядовом тексте KUB XXIX 1.

Десятый параграф состоит из двух хаттских строк:

28. ...*k[a-taḫ an-ni-du-ḫi-el ka-at-ti*

29. ... *]-aš eš-ša-a-li-e-ip*

В строке 28 названы по-хаттски царица (*kataḫ*) и царь (*katti*), хеттское логографическое обозначение которого есть в строке 30, тогда как хат. *eš-ša-a-li-e-ip* ‘мой (еš-)’¹⁶ язык (*alip*)’ пересказано в §11 хеттской формулой [*ki |šan memir* ‘так они сказали’:

30. ...*a ḫ?-ti-li-iš-ma LUGAL-uš*

31. ...*ki-] i-iš-š-an me-mi-ir*

В первом слове возможно описка писца вместо *ḫatiliš*, ср. строки 9,23. Хет. *anpiduḫ-el*, по-видимому, представляет собой форму с суффиксом *-el* (ср. *ḫa-gga-zzu-el* и т. п.) и первой частью *anni-*, ср. *an-ni-pi-in* (:*pin* ‘сын’), KUB XLVIII 23 Vs. 4', 5', ср. *a-n-ḫait-ṛa* в дубликате настоящей билингвы В 11').

Параграф 12 состоит из одной хаттской строки:

32. ... *]-ú? ṛa-ṛa-a-ya-šu-u uš-ḫa-aš ta-at te-ū-up*

Она передается в §13 двумя хеттскими строками:

33. ... *ar-ḫa-ya-an ú-i-eš-ṛat*

34. ... *EN (...en?)*

‘прочь мы сами ... господин?’ (или форма 1 л. мн. ч. пр. вр., как в предыдущих хеттских переводах хаттских мест текста). Хет. *weš-ṛat* ‘мы сами’ соответствует хат. *t-at t-eup*, содержащим префикс *t-* со значением 1 л. мн. ч.

Параграф 14 состоит из одной хаттской строки:

35. ...*ki(-)ta-at uš-še-ša-li-el ta-a-ḫa-ú-e-it*

¹⁵ Обоснование перевода и указание на параллельные хаттские и хеттские тексты см.: В. В. Иванов, Хурритские и хаттские этимологии.— В кн.: «Этимология 1981», М., 1983, с. 145—146.

¹⁶ Ср.: В. В. Иванов, Структура хаттских и хеттских ритуальных текстов..., с. 7.

Она пересказана в §15 двумя хеттскими¹⁷:

36. ... -e-ni na-aš šu-ul-li-e-iz-zi
37. ... -e-ni na-aš ša-am-ma-al-li-ya-zi

‘Мы ...ем (Ил. мн. ч. наст. вр.), с нами он враждует. Мы ...ем (Ил. мн. ч. наст. вр.), нас делает он такими, как яблоня (яблоко)’ Хат. ta-ḥaueit представляет собой производное с префиксом t-(Ил. мн. ч., ср. префикс объекта a- и локальный п- в параллельной форме a-n-ḥauit-ra, В 11’). форма u-še-šal-el, по значению соответствующая хет. šulle- ‘враждовать, ссориться, браниться’, заставляет поставить вопрос о возможности заимствования основы хеттского глагола из хаттского (префиксы u-, 2л. ед ч. и še-, 1 л. ед. ч., допускают перевод ‘я с тобой враждую’, что можно было бы сравнить с хеттским обрядом KUB XXIX 1). Хеттская развернутая конструкция с грамматическим параллелизмом не может быть переводом краткой хаттской формулы, она явно ее пересказывает, пополняя и поясняя.

Хаттский §16 состоит из двух строк, где повторяется одна и та же начальная форма что позволяет восстановить начало строки 38 по строке 39¹⁸:

38. te-e] š-ga-šu-uḫ-ta wa-az-za-ri-ú-un-pí
39. te-eš-ga-šu-uḫ-ta

Хеттская передача в §17 тоже состоит из двух строк:

40. D] UMU NAM. LÜ. ULÜ^{LÜ}-ma
41. [pa?-aḫ-?] ša-a-gu

Передача хаттской падежной формы на -un от zari- ‘человек’ (с классным префиксом wa-) посредством логограммы ‘человек’ удостоверяет параллелизм хеттского и хаттского текстов, но фрагментированность хеттской глагольной формы не позволяет считать перевод хаттской формы, содержащей отрицательный глагольный префикс teš- ‘(да) не’ и возможно каузативный префикс-ka- (ср. выше о ḥa-gga-zzu-el), достоверным (‘да не охранит’?)

Последний частично сохранившийся хаттский §18 не имеет хеттского пересказа (строка 45 почти полностью разрушена, ос-

¹⁷ Ср.: А. Камменхубер, Das Hattische, с. 515 (с неверным толкованием).

¹⁸ А. Камменхубер. Das Hattische, с. 506, там же о предполагаемой параллели в строительном ритуале. Вопреки Камменхубер и Ларошу на автографии нет следов ḫ перед-ša-.

Г. Г. ГИОРГАДЗЕ

ОБ ОДНОМ ИСТОЧНИКЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧАСТНОЙ ЗЕМЕЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В ХЕТТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ*

Одной из ключевых проблем социально-экономической истории хеттского общества, изучением которых занимался Э. А. Менабде с начала своей научной деятельности, является проблема земельных отношений. Отдельные ее вопросы (например, характер господствующей земельной собственности, наличие различных земельных категорий, проблемы отчуждения земли, отношения непосредственного производителя к земле и т. д.) давно исследуются хеттологами. Однако не все из них получили полного и всестороннего решения. К тому же, в хеттологической литературе высказаны противоположные оценки одних и тех же явлений и процессов. Поэтому к этим вопросам следует снова и снова возвращаться, дать новые объяснения известных до сих пор фактов.

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения, отражающие земельные отношения и засвидетельствованные в широком круге хеттских источников — таких, как дарственные тексты, «иммунитетные грамоты», кадастровые списки, тексты о раздаче так называемых «домов» (хозяйств), в большинстве случаев, с депортированными людьми (NAM.RA), хеттские законы и многие другие тексты правового, религиозного и хозяйственного содержания, по нашему мнению, вполне достаточны для выяснения основных направлений развития земельных отношений в хеттском обществе. Это касается, главным образом, определения отношения государства к земле, что является крайне важным для изучения природы социально-экономического строя любого государственного образования, в том числе и Хатти.

* Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного в Ленинграде в декабре 1981 г. на Всесоюзной конференции: «Актуальные проблемы и основные направления изучения истории древнего и средневекового зарубежного Востока».



Одним из существенных выводов, вытекающих из анализа данных вышеназванных хеттских текстов, является заключение, согласно которому господствующей формой земельной собственности в Хатти была государственная собственность на землю (как известно, большинство зарубежных хеттологов такой собственностью считает феодальную собственность, что нам кажется маловероятным). Эта собственность на землю формировалась с раннего периода образования Хеттского государства. К концу эпохи Древнехеттского царства фонд государственных земель в Хатти был неизмеримо богатым. Именно с указанного периода, когда был завершён процесс подчинения многочисленных общин, в результате чего в распоряжении государства оказались огромные земельные массивы страны¹, появляются разные категории государственных земель, различные формы их держания, о которых не раз отмечалось в хеттологической литературе (как в советской, в особенности, в научных трудах Э. А. Менабде², так и в зарубежной).

Констатируя государственную собственность на землю как господствующую форму земельной собственности в Хатти, мы однако отметим, что в хеттском обществе не существовало полной исключительной собственности государства на всю землю, ибо в государстве, которое на своих подданных возлагало определённые повинности за владение землей, все же создавались условия (даже с эпохи Древнехеттского царства) для появления негосударственной — частной собственности.

Источниками этого важного явления, значение которого в нашей хеттологической литературе неоправдано умалется и поныне, являлись: царские земельные дарения³, в особенности, дарения с иммунитетом, когда земли переходили во «вечное» распоряжение того или иного государственного служащего⁴; деление хозяйства, при котором часть неповинностной государственной (общинной) земли оказывалась у частного лица также с правом распоряжения⁵; и купля-продажа опять-таки государственной (общинной) земли с условием перехода на покупателя обязанностей выполнения государственных повинностей (в особенности, в таких случаях, когда покупалась неповин-

¹ Подробно см. Г. Гиоргадзе, Хеттские «иммунитетные грамоты», «Известия АН ГССР. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства (Мацне)», 1976, № 4, с. 39 сл. (на груз. яз.).

² Э. А. Менабде, Хеттское общество, Тб., 1965, с. 83 слл.

³ К. Riemschneider, Die hethitischen Landschenkungsurkunden, МЮ, VI, 1958, № 3, с. 344 слл. См. также §§ 47А, 53, XXXVI, XXXIXA хеттских законов.

⁴ KUB I, 1; XII 38; XIII 8; XXVI 43, 50, 58; KBo VI 28, 29; X 2 и др.

⁵ См., например, § 53 хеттских законов.

ностная часть государственного участка)⁶. Трудно сомневаться в том, что в таких случаях государство уступало свое право собственности на землю, которое после купли-продажи должно было переходить на частное лицо, ставшее уже собственником приобретенной им земли. Возможно, покупатель и не получал совершенно полную, безусловную частную собственность на землю, если учесть то обстоятельство, что государство все же оставляло за собой право обложения проданной земли государственной повинностью (а это делалось по линии суверенитета государства), однако факт перехода купленной земли в распоряжение покупателя не должен вызвать серьезных возражений.

Детально изучая все известные нам источники образования частной земельной собственности в другой работе, в данный момент мы вкратце коснемся лишь купли-продажи земли в Хеттском государстве по данным хеттских законов (далее — ХЗ). В первую очередь рассмотрим данные параграфа 47В⁷ и его позднейших вариантных параграфов XXXVII и XXXIXВ⁸ ХЗ, в которых регулируются юридические нормы о купле земли в одном определенном случае⁹.

Как видно из контекстов интересующих нас параграфов ХЗ, дело касается купли «полей человека оружия» (LÜ GIŠ TUKUL - aš; перевод дословный)¹⁰: Эти «поля», явно не дворцовые и не храмовые, являлись повинностными, ибо владение ими было связано с несением поземельных повинностей саххана или луцци. Исхо-

⁶ См. ниже при рассмотрении данных §47В хеттских законов.

⁷ «Если кто-ли[бо ку]пит [все поля] «человека [оружия], (то), он будет выполнять луцци. Если [он купит (лишь) много полей (—т. е. не все поля — Г. Г.), (то) он лу[цци не будет] выполнять. [Однако], если ему поля [выделит] lu ē (—значение слова не известно — Г. Г.), или же ему (поля) дадут [об]щинники, (то) он луц[ци] будет выполнять».

⁸ § XXXVII: «Если кто-либо купит поле «человека оружия» целиком, владелец же поля погибает, то ему какой саххан царь назначит, он тот (саххан) будет выполнять. Однако, если владелец поля жив, или же дом (—или семья — Г. Г.) владельца поля существует — в той стране или в другой стране — (то) он (т. е. покупатель — Г. Г.) саххан не будет выполнять». § XXXIXВ: «Если кто-либо купит поле «человека оружия» целиком, (то) царя будут спрашивать и царь что скажет, ту (повинность) луцци он будет выполнять. Если он прикупит поля (у) кого-либо, (то) он (за них) луцци не выполнит. Если поле запущено, или ему их дадут общинники, (то) он луцци будет выполнять».

⁹ Переводы этих параграфов ХЗ см. также в кн. Менабде, ук. соч., стр. 109—111.

¹⁰ Обычно этот термин переводится специалистами как «ремесленник».

дядя из данных §40 ХЗ, «человек оружия» — один из царских людей — получал их в общине непосредственно от царя (государства). Обращает внимание, что интересующие нас «поля» покупались¹¹ беспрепятственно. Если кто-либо покупал их целиком, то купивший «поля» человек выполнял луцци — трудовую повинность (§§ 47В и XXXIXВ) или саххан — натуральную повинность (§ XXXVII), которые были возложены на «человека оружия» до продажи полей (в позднейшем варианте, в § XXXVII, подчеркивается, что все это делалось лишь тогда, когда погибал бывший хозяин участка). Позднее царя спрашивали только для уточнения вида повинностей (— саххана или луцци), чего не требовалось раньше, разрешения же государя на продажу «полей» не требовалось ни в период Древнехеттского, ни в эпоху Новохеттского царства.

Интересующие нас «поля» свободно продавались в период Нового царства хеттов и тогда, когда «человек оружия» был жив (видимо, ведя в том же районе новое его хозяйство), или его семья проживала где-то в другом районе. Покупатель «всех полей человека оружия» в данном случае почему-то не был обязан выполнять саххан (§ XXXVII). Нужно предполагать, что выполнение этой повинности по неизвестным нам причинам оставалось за прежним владельцем проданных земельных участков, т. е. за «человеком оружия», несмотря на то, что его поля были проданы целиком. Для нас здесь интересно то, что проданная повинностная земля становилась неповинностной.

«Поля человека оружия» продавались и частично — явное обязательство территориального раздела государственной (общинной) земли, имевшей своего держателя¹². И в данном случае покупатель участка не должен был приступать к выполнению какой-нибудь государственной повинности (§ 47В). Однако, в данном случае это было вызвано тем, что ее выполнение оставалось за прежним владельцем — «за человеком оружия», так как в его распоряжении все еще находилась часть повинностных полей (аналогичные примеры можно привести и из других стран Древнего Востока). Лишь после того, как покупатель получал дополнительные участки непосредственно от общинников (а не от дворца), он должен был нести нужную повинность (§47В). Если же он не получал такие участки, то, надо полагать, купленные поля оставались неповинностными.

¹¹ Примечательно, что во всех приведенных выше параграфах ХЗ речь идет исключительно о «покупке», а не о «продаже» земельных участков.

¹² В связи с разделом полей «человека оружия» см. также данные § 53 ХЗ.

Наряду с куплей «полей человека оружия», тот же покупатель имел право свободной прикупки и «полей какого-то (человека)», что его не связывало с выполнением дополнительной повинности луцци (§XXXIXB). В этом параграфе заслуживает особого внимания то, что свои поля (возможно, их часть) свободно мог продавать еще какой-то «другой (человек)», а купленные участки, видимо, не были повинностными (во всяком случае, в тексте нет указаний на этот счет). Если тот же покупатель земли и в данном случае получал дополнительный участок в общине, то тогда был он обязан выполнить дополнительную повинность луцци. Если же ему отказывали в этом, то, по всей вероятности, тогда у покупателя в своем распоряжении оставалась неповинностная земля.

В связи с рассмотрением интересующих нас параграфов хеттских законов обращает внимание факт, согласно которому «поля человека оружия» продавались и тогда, когда самого этого человека не было в живых, а если он и был в полном здравии, то находился в другом месте, видимо, ведя свое новое хозяйство. Во всяком случае совершенно ясно, что во время продажи интересующей нас земли не фигурируют ни лично «человек оружия», ни члены его семьи, т. е. мы имеем дело с явно косвенной продажей, когда обходят прямого владельца, что естественно заставляет нас задать вопрос: именно кто продавал землю, кто же получал нужное серебро? (Как видно из тарифов на продаваемые земельные участки, засвидетельствованных в хеттских законах¹³, цены на различные участки земли были определены в серебре). Предполагается, что все это делалось государственной (царской) администрацией.

После всего отмеченного также ставится вопрос: мог ли сам «человек оружия» продавать полученные в общине «поля» по собственной инициативе? Видимо нет, так как эти поля не были куплены «человеком оружия», т. е. он не был собственником «полей», т. к. они были получены им от государства (в общине) под условием службы. Это указывает на то, что интересующее нас лицо было лишь держателем полученных им в общине государственных земель, ввиду чего он не мог их продавать, что могло делать само государство как собственник вышесказанных «полей»¹⁴.

¹³ §183: «[Цена] одного ику šiššura-поля: 3 [сикля серебра]. [Цена] одного ику ҒА.ІА.ІІ-поля: 2 сикля сер[ебра]. Если поле (находится) с ним по-соседству, то [его цена] 1 сикль сер[ебра]». §185: «Цена одного ику виногради́ка: 1 сикль серебра». Относительно цены земельного участка ср. также заключительное предложение §146 (см. ниже).

¹⁴ По всей вероятности, «человек оружия» имел право свободной продажи лишь участков, купленных им на собственные средства или пере-



Купив «поля человека оружия» целиком (или частично с необходимыми дополнительными участками), покупатель становился собственником данной земли, так как он вместе с этим приобретал, нужно полагать, право собственности на купленную землю, несмотря на то, что земля по-прежнему оставалась обложенной поземельной государственной повинностью. После этого акта государство, разумеется, теряло право собственности на проданную землю, которая выходила из оборота государственного пользования, т. е. становилась землей негосударственного сектора. Став собственником земли, покупатель уже мог бы ею распоряжаться — отчуждать, а именно, продать ее с тем условием, что новый покупатель земли выполнял бы ту самую поземельную повинность в пользу государства, которой был обложен участок после его продажи.

Исходя из ряда данных других параграфов хеттских законов, продажа земли допускалась и в следующих случаях. Исходя из данных параграфов 146¹⁵ и 169¹⁶ (а также §§ 183, 185А, в которых даны тарифы на продаваемые участки земли — см. выше прим. 13), совершенно свободно, беспрепятственно продавались и покупались «поля», сады, виноградники, пастбища и даже целые селения (URU), отсутствуя при этом указание на отношение продаваемых объектов к государственным повинностям (возможно, они и были свободны от них). Исходя из контекстов указанных параграфов ХЗ, в которых совершенно отсутствуют какие-либо ограничения при купле-продаже недвижимости, создается впечатление, что продаваемые земли являлись собственностью отдельных лиц, которые ими свободно распоряжались. Само собой разумеется, так свободно и беспрепятственно невозможно было продавать участки, находившиеся лишь во владении отдельных лиц.

данных ему в качестве «царского дара» (ср. § 53 ХЗ). Если и такие земли были бы повинностными, то обязанность выполнения соответствующих повинностей перешла бы на их покупателя. Трудно допустить, что в рассматриваемых нами параграфах ХЗ подразумеваются именно такие участки «человека оружия».

¹⁵ § 146: «Если кто-либо приобретает дом, или селение, или (?) [сад], или [пастбище], другой же (человек) пойдет [и его перебь]ет, а на проданный (объект) [начнет] торговать, (то за такое) преступление он выдаст одну мину серебра. (Первый) [же человек] купит по первоначальной цене».

¹⁶ § 169: «Если [кт]о-либо купит поле и (потом) нарушит грань, (то) он [возьмет] толстый хле[б и разломает его (перед) Богиней Солнца и ска]жет: «Ты посадил [мой] ве[сы (?) в землю!» Та[к он скажет. Будь то Богиня Солнца (или) бог Грозы — не спорно».



Как известно, в ряде случаев, засвидетельствованных, например, в §§ 39¹⁷ и 48¹⁸ ХЗ, продажа земли запрещалась категорически. Однако это было вызвано тем, что упомянутые в указанных параграфах повинностные «поля» не являлись собственностью лиц, о которых там идет речь (а именно «хиппары» — по-аккадски LU ASIRUM, т. е. «пленный, заключенный», и какого-то «человека»). Они были только держателями участков. На продажу таких «полей», разумеется, требовалось специальное разрешение собственника земли (государства или частного лица)¹⁹.


Факты относительно купли-продажи земли сохранились и в других хеттских текстах, которые здесь не будут рассмотрены. Учитывая все доступные нам данные хеттских письменных источников, можно прийти к выводу, что купля-продажа земли в Хеттском государстве являлась не так уж редким и строго ограниченным явлением, как это нам казалось раньше. Именно без ограничений покупались и продавались участки определенной категории земли с четко определенным условием. По-видимому, это и являлось спецификой юридических норм по продаже земли, что не требовало развития скрытых форм купли-продажи земли, никаких фиктивных форм обхода запрещения отчуждать землю, таких, например, как псевдоусыновление (marūtu), принятие в братство (ahhūtu) и т. д. Поэтому в Малой Азии интересующей нас эпохи вообще нет документов такого содержания, как и нет никаких правовых актов о купле-продаже земли, подобно царским дарственным на землю, «иммунитетным грамотам» и другим. Возможно, такие акты и не оформлялись письменно. Если и оформлялись, то их следовало бы искать больше всего, в частных хозяйствах. Однако, эти последние до сих пор не обнаружены в Анатолии хеттской эпохи.

Наряду с царскими земельными дарениями, наследственными пожалованиями и т. д., развитие купли-продажи земли, безусловно, способствовало превращению некоторой части государственной земли в частную собственность, когда проданные участки выходили из категории государственных земель. К со-

¹⁷ § 39: «Если [человек] имеет поля [дру]гого, (то) он саххан [выпо]лнит. Если он отвергнет [саххан], (то) и поля возьмет другой (человек). Он (их) не продаст».

¹⁸ § 48: «Хиппара-человек выполняет луцци и с хиппарой [ни]кто не ведет торговлю. Никто не покупает его сына, его поле (или) его виноградник. [К]то с хиппарой будет вести торговлю, тот [поте]ряет (то), что хиппара продал. Он возьмет (все) обратно».

¹⁹ См., например, данные текста KUB XIII 8, сткк. 16 сл. и др.



жалению, невозможно установить, какие масштабы купля-продажа земли принимала в хеттском обществе в эпоху Нового царства, т. е. в заключительный период существования этого одного из крупных древневосточных обществ. Несмотря на это, с уверенностью можно утверждать, что интересующее нас явление не изменило общего развития земельных отношений в Хатти. До самого существования Хеттского царства, т. е. до рубежа XIII—XII веков до н. э., господствующей формой земельной собственности в Хатти все еще оставалась государственная собственность на землю.

Н. В. ХАЗАРАДЗЕ

К ИСТОРИИ ТЕРМИНА «ТАБАЛ» АССИРИЙСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Термин «Табал» (ассир. Та-ба-лу) уже давно привлекает внимание исследователей. В научной литературе еще прошлого века широко было распространено мнение о тождественности имен «Тубал», «Иабал», «Иубал», «тибарены» с «Табалом»¹. Вместе с тем, некоторые исследователи полностью соглашались с утверждением Иосифа Флавия об идентичности «Тубал» — «ибер» и, таким образом, термин «Табал», наряду с «Тубалом» и «тибарены», оказался идентифицированным также и с «ибером»².

Многие ученые пытались дать лингвистический анализ термина «Табал».

В грузинской историографии с давних времен утвердилось мнение о связи «Табала» с картвельским словом, обозначающим «озеро» — «тба» (общекартв. *taba*, груз. *tba*, мегр. *toba*, чан. *tiba*, сван. *tuba*)³.

К тому же грузинские историки на основе картвельских языков пытались объяснить фонетические изменения, засвидетельствованные в параллельных «Табалу» формах («Тубал», «Тобел», «Иубал», «Иабал», «тибарены», «ибер»).

И. А. Джавахишвили интересующий нас «Табал» читал как *Tabal*. Исследователь считал, что форма «*Tabal*» соответствует

¹ Н. Gelzer, *Kappadokien und seine Bewohner*, 1875, с. 79; Н. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne*, Paris, 1887, с. 56 и др.

² Подробнее см. А. А. Барамидзе, Некоторые вопросы древней истории Грузии в грузинской историографии второй половины XIX века (на груз. яз.), «Труды Батумского научно-исследовательского института», III, 1966, с. 133.

³ Подробнее см. С. Н. Джанашиа, *Тубал-Табал, тибарен, ибер* (на груз. яз.), «Труды», III, Тбилиси, 1955, с. 67 и сл.

картскому произношению, Tubal (Tobel)—мегрело-чанскому, а Tibaг — сванскому⁴. По мнению И. А. Джавахишвили, сохранившееся в греческом переводе Библии «Тобел» (Θοβελ) должно указывать на то, что название «табальцев» произносилось и с заглавной t, а переход t в ṭ, по мнению того же ученого, характерен для картвельских языков. Название «ибер» И. А. Джавахишвили связывал с такими терминами, как «ивер», «имер», «имерели» («имеретин»), «Имерети» («Имеретия»), а происходящими от «имер» считал армянское наименование грузин «вирк»; отсюда, по мнению того же ученого, происходили древнеперсидское «вркан» («врджан»), новоперсидское «гурдж», арабское «гурз» и ассирийское «гурзан»⁵.

С. Н. Джанашиа посвятил специальное исследование вопросу о взаимосвязи и структурного анализа названий «Тубал», «Табал», «тибарены», «ибер».

Интересующий нас термин он делил на ṭba (или ṭba) и al, который считал картвельским суффиксом по происхождению. Исходя из этого, С. Н. Джанашиа считал, что именно на основе картвельских языков «Табал» может быть объяснен как «табели», «ṭбели», т. е. как «человек с озера, с моря и вообще народ, связанный с водным пространством»⁶.

С. Н. Джанашиа показал, что для засвидетельствованных в наименованиях «Табал», «Тубал», «тибарены» фонетических переходов в картвельских языках существовала закономерная основа, что и подтверждается историей слова «ṭba» («озеро»). («таба» — ср. «Табал», «ṭоба» — ср., «Тубал», «ṭобел», «ṭиба» — ср. «тибары», «тибарены»)⁷.

На основе картвельских языков объяснял С. Н. Джанашиа и структуру имени «тибарены» и его вариантов, («тибараны», «табарены»). В частности, засвидетельствованный в названных именах «-ен», «-ан» исследователь считал суффиксом, образующим племенные наименования. Иностранные названия грузин (латинское

⁴ И. А. Джавахишвили, История грузинского народа, I (на груз. яз.), Тб., 1951, с. 394.

⁵ И. А. Джавахишвили, История грузинского народа, I (на груз. яз.), Тбилиси, 1951, с. 394—395.

⁶ С. Н. Джанашиа, ук. соч., с. 66—67; там же, с. 68—69.

⁷ С. Н. Джанашиа, ук. соч., с. 72—73.



«hiberg», армянское «(и)вирк», дневноперсидское «вркан», новоперсидское «гурдж», русское «грузин», «гурзин») сводились С. Н. Джанашиа к общей основе — «ибер». К ней же сводились им и европейские названия грузин — фр. Géorgien, англ. Georgian и немецк. — Georgier⁸.

Г. А. Меликишвили также не исключает возможности интерпретации «Табала» при помощи грузинских слов «таба», «тоба». По мнению Т. К. Микеладзе, интересующий нас «Табал» как со структурной, так и с этимологической точки зрения, наиболее убедительно объясняется на основе картвельских языков⁹.

В специальной литературе в связи с термином «Табал» были высказаны и другие соображения.

Еще в 1935 г. И. Гельб высказал предположение о возможной связи географического названия Tibira, упоминаемого на одной «каппадокийской» табличке из Кюль-тепе, с tabal, tubal, tobel, tober — ом, с tibar — ом надписи Нарамсуэна, tiral — ом хеттских надписей и «тибаренами». Тот же автор указал и на другие имена, фонетически идентичные с Tibira «каппадокийской» таблички. И. Гельб, в частности, высказал предположение, что к такому относятся происходящие от географического названия Tibira шумерское слово — LU tibira (которому, кстати, соответствует UR UDU.NAGAR) и ассирийское tabêru, которое со своей стороны связано с шум. LU tibira. Кроме того, И. Гельб указал и на имя связанное с огнем и кузнечным делом божества из месопотамского пантеона — Tibal, Tibira¹⁰.

И. М. Дьяконов отрицает как происхождение «Табала» от «тба» (груз. «озеро») ¹¹, так и терминологическое тождество «Табал» — «тибарены». По его мнению, название «тибарены» содержит имя одного из упоминаемых в хеттских источниках каскейских пле-

⁸ С. Н. Джанашиа, ук. соч., с. 51—59 и сл.

⁹ Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, с. 76.

Т. К. Микеладзе, Исследования по истории древнейшего населения Колхиды и юго-восточного Причерноморья (на груз. яз.), Тб., 1974.

¹⁰ I. Gelb, Inscriptions from Alishar and Vicinity, Chicago-Illinois, 1935, с. 11, 63—64.

¹¹ И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 218, прим. 7.

мен *Tiria* (*Tibia*) и суффикс множественного числа - аг, характерный для кавказских языков¹² (относительно «ен», засвидетельствованного в термине «тибарены», автор ничего не говорит).

Е. Кавеньяк связывал название *Tobalmeuga*, находившегося у Эгейского моря, в Лидии, с термином «Табал». Тот же автор предполагал, что интересующий нас термин был древнеанатолийского происхождения и, возможно, был связан с металлургией¹³.

Какое-либо иное соображение о термине «Табал» в научной литературе не встречается. В свете вышеприведенных материалов интересующее нас наименование следует связывать либо с картвельскими «таба», «тба», «тоба», «туба». либо с ведущими свое начало от топонимики восточной части Малой Азии — *Tibira*, *Tibar*, *Tipâl*.

Предпочтение как-будто следует отдать первому предположению о генезисе термина «Табал». Дело в том, что сторонники этого предположения попытались на основе родственных, в частности картвельских языков, объяснить не только этимологию и структуру интересующего нас наименования, но и фонетические различия, которые выявляются при сравнении «Табал»-а с его параллельными формами («Тубал», «Тобел», «Йабал», «Йубал» и др.). Несмотря на это, мы не можем безоговорочно принять это предположение до тех пор, пока не будем располагать такими данными, которые укажут на следы расселения грузинских племен — картов, занов (мегрело-чанов) и сванов на предполагаемой территории Табала или по соседству с нею. В противном случае невозможно допустить, что ассирийское *Tabalû* — это картвельская форма, древнееврейская *Tubal* — сванская, а засвидетельствованный в древнегреческом переводе Библии *Tobel* — мегрельская. Это тем более так, что географические названия малоазиатского происхождения с фонетической точки зрения часто отличаются друг от друга в ассирийском и хеттском, ассирийском и иероглифическо-лувийском, ассирийском и древнееврейском, и древнегреческом (среди этих названий неоднократно засвидетельствовано чередование гласных *a/e*, *a/i*, *a/o*, *e/i*, *i/o*, *u/e* и т. д.).

¹² И. М. Дьяконов, ук. соч., с. 193, прим. 11.

¹³ E. Cavaignac, *Mushki et Phrygiens*, „Journal Asiatique“, CCXLI (241), Paris, 1953, с. 142.

Вместе с тем, мы не можем принять и ту интерпретацию «Табал»-а' согласно которой это наименование понимается как «табели», «тбели», т. е. „человек с озера, с моря и вообще народ, связанный с водным пространством“ (см. выше). Подобная интерпретация не согласуется с содержанием, вложенным ассирийцами в это название, т. к. ^{pa}t Tabalu ассирийских источников является названием «страны» («края»), а не народа¹⁴.

Что же касается предположения, что «Табал» следует связать, с названиями Tibira, Tibar, Tiral, то об этом следует сказать следующее: указанные имена, так же как и «Табал», относятся к географическим наименованиям. К тому же фонетическое различие, которое можно заметить при сравнительном анализе Tabalu, Tibira, Tibar, Tiral, не может говорить против тождества этих терминов (см. выше).

Помимо всего этого, определенный интерес представляет и следующее обстоятельство. Как было сказано выше, И. Гельб считает, что соответствующее URUDU, NAGAR шумерское ^LUtibira происходит от географического названия Tibira. Шумерское ^LUtibira в специальной научной литературе относится к субстратному, протошумерскому словарю¹⁵. Специалисты так переводят этот термин: «кузнец по меди» (Kupferschmied, Coppersmith)¹⁶, «металлург» (Métallurgiste)¹⁷, «ремесленник, обрабатывающий металл» (Artisan travaillant le métal)¹⁸ и т. д. То же значение имеет и заимствованное из шумерского ассирийское tabêru¹⁹. Tibal, Tibira, были именами вавилонских божеств, связанных с огнем и кузнечным делом (см. выше).

¹⁴ И. М. Дьяконов, ук. соч., с. 220.

¹⁵ A. Salonen, Die Möbel des alten Mesopotamien, Helsinki, 1963, с. 274.

¹⁶ A. Deimel, Šumerisches Lexikon, II, 2, Roma, 1930, No. 132: 18.

¹⁷ A. L. Oppenheim, Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection on the New York Public Library, New Haven 1948, с. 140.

¹⁸ H. Limet, Le travail du métal de la IIIe dynastie d'Ur, Paris, 1960, с. 15, 189.

¹⁹ R. Labat, Manuel d'épigraphie akkadienne, Paris, 1963, No. 132.

В свете вышесказанного особое значение следует придать тому, что автор IV главы книги «Бытия», как и Иезекииль, представляет нам Тубала (Тубал-Каина) в качестве этнарха занимающихся металлургией народов. С этой же точки зрения внимания исследователей уже давно привлекает засвидетельствованный в Библии термин «Тубал-Каин». Дело в том, что «Каин», который генетически не связан с древнееврейской лексикой, превратился в этом языке в слово, обозначающее «кузнец». Не меньшее значение имеет и фонетическая близость засвидетельствованного в хетто-лувийских, а также микенском и греческом языках слова «медь» (хетт. NA 4 kippa(n), Na₄ kuwanna(n), лув. NA₄ kunnaisatar, микен. kuwono, греч. κόψος)²⁰ со второй частью («Каин») двойного имени «Тубал-Каин». Интересно и то, что упоминаемые в римско-византийских письменных источниках «Каэны», «Кэны» чередуются с «Халибами» «халдами» античных источников, а высокий уровень металлургии у халибов (халдов) общеизвестен. И, наконец, внимание ученых привлекает наличие в грузинской этнографической действительности среди других наименований стали («крепкого железа») также и «тобартини», которое связывают обычно с терминами «тибарены», «тубал»²¹.

Как видим, термин «Табал» может быть связан с Tibira, Tibar, Tiral. Однако вместе с тем нам кажется, что это предположение останется лишь рабочей гипотезой до тех пор, пока мы не будем располагать данными, которые позволят нам установить местонахождение Tibira, Tibar, Tiral и ясно представить, в какой взаимосвязи находятся упоминаемые в письменных источниках II тыс. до н. э. Tibira, Tibar, Tiral и протошумерское (IV тыс. до н. э.) Tibira, с которым связаны, со своей стороны, термины LU¹tibira, LU¹tibarц и вышеуказанные названия вавилонского божества.

Некоторые известные сегодня данные позволяют в связи с термином «Табал» высказать и другие предположения. В этом отношении

²⁰ Г. А. Меликишвили, О некоторых наименованиях металлов в древневосточных и кавказских языках, ВДИ, 4. 1968, с. 124—125.

²¹ Подробнее см. Т. К. Микеладзе, Исследования по истории древнейшего населения Колхиды и юго-восточного Причерноморья. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.).



нии малоазийская (resp. хетто-лувийская) ономастика заслуживает особого внимания. В частности, в хеттских источниках упоминаются HUR.SAG Та-ра-ла, D. HUR. SAG Та-ра-ла («гора Тапала», «бог горы Тапала») фонетически идентичные интересующему нас термину. Изучение хеттских текстов позволило нам предположить, что бог горы Тапала занимал определенное место в религиозной жизни хеттов. «Гора Тапала» и «Бог горы Тапала» (или «Гора Табала», «Бог горы Табала») упоминаются, как правило, в текстах, посвященных праздничным ритуалам. Так, например, в одной из надписей говорится о козленке, которого принесли в жертву богу горы Тапала²². Из других же надписей явствует, что на горе Тапала устраивался праздник весны, на котором присутствовали хеттский царь и царица. Один из хеттских текстов сообщает: «(когда) царь... пойдет на го(ру) Тапала... когда царь достигнет гор(ы) Тапала, он войдет в шатёр»²³. В другом же сказано: «Царь (и) царица шесть раз (?) пьют напиток, гора Тапала...»²⁴ и т. д.

Наряду с отмеченным выше достойно внимания и то обстоятельство, что божество горы Тапала зачастую фигурирует среди богов, упоминаемых с «канесийскими» певцами²⁵.

На распространенность Tapal-, Tabal-, в хетто-несийском мире, по-видимому, говорит и его употребление в качестве собственного имени. Так, в одном из религиозных текстов говорится о какой-то вещи, принадлежавшей Мануце сыну Tapalaziti²⁶.

В пользу хетто-лувийского происхождения интересующего нас термина больше всего должно говорить то, что имена с компонентом Tapala/Tabala были распространены и в Арцаве (Лувии). В этом отношении внимание привлекает упоминаемое в «Анналах» хеттского царя Мурсили I имя сына правителя Арцавы Tapalazu-


²² KUB XXV 32 I 19.

²³ KUB XV 85 I 1—6.

²⁴ KUB XX 48 VI 11.

²⁵ Liane Jakob-Rost, Bemerkungen zum «Sänger von Kaneš», „Beiträge zur Socialen Structur des Alten Vorderasien“, I, Berlin, 1971, с. 111—115.

²⁶ KBO XIV 142 IV 12. Не менее интересен термин LU tappala, встречающийся в хетто-лувийских текстах обозначающий слугу дворцовой «кухни», см. KBO, IV, 11 47—48; Em. Laroche, Dictionnaire de la Louvite, Paris, 1959, с. 90.

павали/Таралазупаули²⁷ и имя посланца Арцавы к хеттскому двору
LÜKARTAPPU—Тарала-Datta ('Da-ba-la-^DU-aš)²⁸, т. е. 
чего.

С лувийским Тарала/Tabala связано, по всей видимости, наименование расположенного в Лидии города *Τάβαλα* («Табала»), упоминаемого Гиероклом²⁹, а также имя одного из сатрапов Лидии— *Ταβαλος* («Табалос»), который, по свидетельству Геродота, был современником к реза и Кира³⁰. По мнению ряда ученых, близость с вышеназванными именами проявляют и карийские топонимы: *ταβα πετρα*, Tabai, Thêbe, исаврийские Tabeis, Tabês, ликийское Tabeirenoi³¹ и др.

Не исключено, что к словам с корнем Тарала/Tabala следует отнести и локализуемую по соседству с Табалом (в районе совр. Эльбистана)³² Tamalki/Tamilki (Tamalkiia/Timilkia), неоднократно упоминаемую в «каппадокийских» табличках³³. Если название Tamalki действительно состоит из корня tamal — и образующего географические названия суффикса-ki (-kija), тогда установление связи Tamal с Tabal не представляет большей трудности. Существующее между Тарал/Tabal и Tamal фонетическое различие не говорит против их идентичности, ибо чередование р/т в одних и тех же топонимах, малоазийского происхождения засвидетельствовано не однократно (см., например, *Ḫakmissa/Ḫakpissa Takumitta/Takupitta* и т. д.³⁴).

²⁷ А. Goetze, *Die Annalen des Muršiliš*, Leipzig, 1933, с. 60. Ф. Зомер не сомневается в лувийском происхождении собственного имени Таралазупаули, см. F. Sommer, *Die Abhijava—Urkunden München*, 1932, с. 189, 130.

²⁸ KUB XIV 3 38, II 58, 59; F. Sommer, *ук. соч.*, с. 10—11, 129, 438 и др.

²⁹ Pape, s. v. *Τάβαλα*.

³⁰ Herodotus, I, 153—154, 161; ср. Paus, VII, 2, 10.

³¹ См., например, A. Laumonier, *Les Cultes Indigènes en Carie*, Paris, 1958, с. 412, 678.

³² P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, Paris, 1963, с. 109.

³³ I. Gelb, *ук. соч.*, стр. 13; И. М. Дьяконов, *Законы Вавилонии, Ассирии, и Хеттского царства*, ВДИ, № 1, 1952, с. 266, «Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР (Письма и документы торгового объединения в Малой Азии XIX в. до н. э.)», М., 1968, 64:8; 74: XX3.

³⁴ N. V. Khazaradze, *Tabal. Remarks on the Ethnokultural Description of Eastern Asia Minor*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae“, XXII, Fasc 1—4, 1974, с. 431.

Таким образом, рассмотренный нами новый фактический материал позволяет предположить, что «Табал» возможно является именем малоазийского, точнее же, хетто-лувийского происхождения. В пользу такого предположения, в первую очередь, говорит распространение термина Tarala /Tabala на территории, населенной и хеттами (неситами) и лувийцами. Особого внимания заслуживает и то немаловажное обстоятельство, что сама страна Табал находилась в ареале расселения хетто-лувийских племен; ономастика Табала и пантеон богов в основном хетто-лувийского происхождения, а письменные памятники, открытые на территории этой страны, составлены на лувийском (хеттско) иероглифическом языке³⁵.

³⁵ Подробнее см.: Н. В. Хазарадзе, Этнические и политические объединения Восточной Малой Азии I половины I тыс. до н. э. Тбилиси, 1978, с. 59—84 (на груз. яз.).

Н. В. АРУТЮНЯН

К ЛОКАЛИЗАЦИИ ГОРОДА ЗИБИА-ИЗИБИА-УЗБИА МАНЕЙСКОГО ЦАРСТВА

Сравнительно раннее упоминание манейского города Зибиа-Изибия-Узбиа относится ко времени правления ассирийского царя Саргона II (721—705 гг. до н. э.)¹.

По данным VI года анналов упомянутого царя (716 г. до н. э.) ассирийцы ниспровергли и сожгли Изирту, царский город Уллусуну манейского, после чего завоевали также город Зибиа и Армаид².

Примерно то же самое повторяется и в так называемой «Торжественной надписи» Саргона II. Здесь вновь речь идет о покорении и сожжении царского города Изирту и двух других упомянутых выше городов. Однако, в отличие от анналов Саргона, Зибиа и Армаид, во-первых, здесь выступают в формах Изибиа и Армед, во-вторых, они считаются не рядовыми поселениями, а мощными крепостями³.

Около полувека спустя, указанные выше три города Манейского царства опять выступают вместе, на этот раз в надписи ассирийского царя Ашшурбанапала (669—639 гг. до н. э.)⁴ на так называемом «Цилиндре В». Здесь у манеев, как и у ассирийцев, естественно, уже выступает другой царь — Ахшери, который, услышав о походе Ашшурбанапала, покинул Изирту, свой царский город, бежал в Атрану⁵, город своей надежды, и устроил там себе убежище. Далее в надписи речь идет об оса-

¹ RLA, I, с. 299. Е. Бикерман. Хронология древнего мира, М., 1976, с. 188.

² WKS, I, с. 12—13, стк. 61 = АВИИУ, 46 (52).

³ WKS, I, с. 104—105, стк. 40—41 = ARAB, II, § 56 = АВИИУ, 54 (28).

⁴ RLA, I, с. 301. Ср. Э. Бикерман, ук. соч., с. 188.

⁵ По данным же надписи Ашшурбанапала на так называемом «Цилиндре Рассама», покинув царский город Изирту, Ахшери уже бежал в другой «город своей надежды» — Иштатти. См. ARAB, II § 786. АВИИУ. 72 (II,95 — III,26). NAT, с. 179.



де укрепленных городов Изирту, Урмейате и Узбиа (вариант упомянутых выше Зиблиа-Изиблиа и Армаид-Армеда)⁶.

Таким образом, из приведенных выше данных наглядно видно, что ассирийцы в одном случае, вслед за ниспровержением и сожжением царского города Изирту, завоевали города Зиблиа и Армаид (Армаит), в другом — покорили царский город Изирту и мощные крепости Изиблиа и Армед (Армет) а в третьем — осадили укрепленные города Изирту, Урмейате и Узбиа. И хотя здесь ничего конкретного нет о местонахождении интересующего нас города Зиблиа-Изиблиа-Узбиа, однако трудно сомневаться в том, что упомянутые выше тексты свидетельствуют, что он (как и Армаид-Армед-Урмейате) был расположен не совсем далеко от Изирту — царского города (столицы) Манейского царства. Ведь неслучайно ассирийские цари, как правило, каждый раз с указанными тремя городами справляются одновременно.

Тогда возникает вполне уместный вопрос: что же можно сказать о локализации Изирту, в состоянии ли он в какой-то степени способствовать установлению местоположения интересующего нас города Зиблиа-Изиблиа-Узбиа?

Царский город Изирту Манейского царства, как известно, в ассирийских письменных источниках выступает неоднократно. И казалось бы, наиболее удачными фактами для локализации Изирту могли быть уже приведенные выше сведения надписей Ашшурбанапала о том, что покинув Изирту, манейский царь Ахшери в одном случае оказывается в Атроне, а в другом — в Иштатти. Хотя эти факты, несомненно, свидетельствуют о близости Изирту и к Атроне (вариант: Терана) и к Иштатти, однако местонахождение этих поселений, к сожалению, в специальной литературе все еще не установлено. Еще хуже обстоит дело с некоторыми другими ассирийскими источниками с упоминанием Изирту; они ничего ценного не содержат для локализации данного города.

С указанной выше точки зрения единственным исключением, пожалуй, является лишь один из отрывков Луврской таблички. Здесь имеются сведения о том, что Саргон II при своем знаменитом восьмом походе против Урарту (714 г. до н. э.) спустился в Сурикаш, область Страны манеев, которая находилась по соседству со странами Аллабриа и Караллу. Уллусуну манейский вышел из Изирту, своего царского города, до Синихини, пограничной крепости своей страны, принеся Саргону

⁶ SNA, с. 91 (III, 46—47). ARAB, II, § 851. АВИИУ, 73 (III, 16—IV, 14). Ср. NAT, с. 181 и 378, где Симо Парпола как будто склонен Зиблиа-Изиблиа и Узбиа считать разными городами.

дань — упряжных коней с их снаряжением и мелкий рогатый скот⁷.

Итак, из приведенного выше отрывка Луврской таблички наглядно видно, что, во-первых, область Сурикаш Страны манеев соседствовала со странами Аллабрия и Караллу, во-вторых — пограничная область Синихини находилась в пределах манейской области Сурикаш, в-третьих — царский город Изирту Уллусуну манейского был не совсем далеко от Синихини.

Давно известно, что страны Аллабрия и Караллу были восточными (юго-восточными) соседями Манейского царства, рядом с манейской областью Сурикаш⁸. Однако этот факт, к сожалению ничего существенного не дает для установления локализации интересующего нас города Зибиа-Изибиа-Узбиа. В данном случае, скорее всего, представляют значительный интерес факты о принадлежности пограничной крепости Синихини манейской области Сурикаш и, особенно, локализации царского города Изирту Страны манеев недалеко от Синихини.

В этой связи весьма важно то обстоятельство, что по данным Луврской таблички, отправившись из Калху (совр. Нимруд на нижнем Тигре), до вступления в пределы манейской области Сурикаш, соседней с Аллабрией и Караллу, ассирийские войска совершили переправу через Верхний и Нижний Заб, по пути преодолев также целый ряд гор, среди которых Куллар и Суйа.

К томв же горы Куллар ассирийских источников в специальной литературе, как правило, отождествляются с современными соименными горами Коллара-даг⁹ у верховьев Малого Заба, около изгиба этой реки, юго-западнее Сердешта. Что касается горы Суйа, то заманчиво, как нам кажется, в ее названии видеть прототип современного Шуйа — поселения на южном склоне какой-то горы (высотой 2170 м. над уровнем моря), восточнее упомянутых выше гор Куллар-Коллар, юго-восточнее Сердешта и к северо-востоку от Банэ.

⁷ HCS, стк. 31—36, АВИИУ, 49 (6 сл.).

⁸ Страны Аллабр(и)а и Караллу-Каралла в специальной литературе обычно локализуются в районе высокого плато в разделе вод реки Джагату и притоков Кызылузена, к северо-востоку от Секкыза. См. E. Ebeling, RLA, I, стр. 70 N. Adontz, HA, с. 99. И. М. Дьяконов, История Мидии, с. 163. Г. А. Меликишвили, Наир-Урарту, с. 41 W. Röhlig, RLA, V, с. 405.

⁹ N. Adontz, HA, с. 100, 366. И. М. Дьяконов, АВИИУ, 49, прим. 5; он же, История Мидии, с. 165. Н. В. Арутюнян, Бианли, с. 138, 144 и др.

Здесь привлекает к себе внимание тот весьма интересный факт, что именно в указанном выше районе, недалеко друг от друга и с незначительными видоизменениями, на современной карте сохранились также названия трех интересующих нас поселений Манейского царства. Так, Синихини, Луврской таблички Саргона II, как известно, в специальной литературе уже давно отождествлено с современным Симахом, примерно в 10 км к северо-востоку от Банэ, юго-восточнее Сердешта. К тому же Н. Г. Адонц еще в 40-х годах высказал мнение о том, что если Синихини — в самом деле Симах, то Изирту (царский город Манейского царства) может быть именно поздним Бердизором¹⁰ севернее (северо-западнее) Синихини-Симаха, примерно в 30 км от него.

Что же касается основного предмета нашего исследования — интересующего в данном случае нас города Зибиа-Изибиа-Узбиа надписей Саргона II и Ашшурбанапала, то в специальной литературе, как известно, до сих пор обычно его отождествляют с современным тепе Зивийе¹¹ в 24 км юго-восточнее Секкыза, недалеко от Сахеба, по дороге Секкыз — Мираншах.

Однако тепе Зивийе порядочно отдален как от Синихини-Симаха (около 50 км), так и от Изирту-Бердизора (примерно в 60 км), в то время как ассирийские письменные источники свидетельствуют о непосредственной близости указанных выше трех поселений друг от друга. Во всяком случае из Луврской таблички довольно ясно видно, что манейский царь Уллусуну именно из Изирту выходит навстречу Саргону II в пограничной крепости Синихини.

С другой стороны, примечательно, что на современной карте, между Синихини-Симахом и Изирту-Бердизором, т. е. юго-восточнее Сердешта, до сих пор сохранилось поселение с идентичным названием Зебиа, которое как от Синихини-Симаха, так и от Изирту-Бердизора отдален всего лишь около 20 км. Следовательно, исходя из всего вышесказанного, Зибиа-Изибиа-Узбиа клинописного периода мы склонны считать прототипом не тепе Зивийе (юго-восточнее Секкыза), как это до сих пор утверждалось в специальной литературе, а скорее современно-го соименного Зебиа (юго-восточнее Сердешта и северо-западнее Банэ).

¹⁰ См. N. Adontz, HA, с. 101, прим. 1 и карту к этой книге. Н. Г. Адонц Бердизор воспринимает, по-видимому как „берд (арм. нариц. слово «крепость») Изор». Ср. предложенную им же Харда и Харберд (от Хард-берд?)

¹¹ A. Godard, Le Trésor de Ziwiyé (Kourdistan), Haarlem, 1950, с. 127. И. М. Дьяконов, История Мидии, с. 207 и прим. 8. С. М. Кашкай, Из истории Манейского царства, Баку, 1977, с. 51.

И. П. ВЕЙНБЕРГ

СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА В ВОСПРИЯТИИ ДРЕВНЕБЛИЖНЕВОСТОЧНОГО ЧЕЛОВЕКА СЕРЕДИНЫ I ТЫС. ДО Н. Э.

1. В процессе своего исторического развития человек создает многочисленные и разнообразные общности, в которых он существует и из которых состоит его общество. Поэтому человеческие общности, в том числе и социальные группы, являются не переменным компонентом любой модели или картины мира¹, в которых характер восприятия и осмысления рассматриваемого явления, в свою очередь, обусловлен типами и формами человеческого мышления — мифологическим или научно-логическим².

«Миф глубоко социален и даже социоцентричен», ибо его ведущая функциональная направленность в гармонизации индивида и социума, а в еще большей степени в гармонизации социальных групп с природным окружением, причем постоянно подчеркивается «природность» первых³. Мифологическая модель мира «формирует отношения коллектива с внешним миром и служит важным регулятором социальных связей и поведения»⁴, что по-разному проявляется в условиях первобытности и древневосточного классового общества: относительная гомогенность первобытного общества коррелирует с диффузностью мифологического мышления, вследствие чего перво-

¹ О категориях «модель и картина мира»: И. П. Вейнберг, Структура понятийной системы в кн. Паралипоменон, Афо, 9, 1982, с. 75—76.

² И. П. Вейнберг, К вопросу об особенностях исторического мышления на древнем Ближнем Востоке, Вопросы древней истории. Кавказско-ближневосточный сборник, V, 1977, с. 67 слл.

³ Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа, М., 1976, с. 170; В. Б. Иорданский, Тропическая Африка: образ мифического мира, НАА, 1979, 2, с. 80—82; он же, Тропическая Африка: образ человека в архаичном сознании, НАА, 1981, 1, с. 70 слл. и др.

⁴ Б. Н. Путилов, Миф — обряд — песня Новой Гвинеи, М., 1980, с. 14—16.

бытная социальная группа воспринимается более или менее адекватно ее объективной сущности⁵; в древневосточном обществе растет и углубляется социально-экономическая, политическая и идеологическая дифференциация и стратификация, но поскольку «мифологическая семантическая система сохраняет ориентацию на прошлое»⁶, то неизбежно возникают и ширятся «зазоры»⁷ между гетерогенными реальными и социальными группами настоящего и их восприятием посредством сетки координат прошлого, включающей многочисленные и относительно гомогенные группы. Столкнувшееся с такими «зазорами» мифологическое мышление пытается их устранить, воспринимая и осмысляя социальные группы настоящего соответственно модели прошлого, оценивая их негативно в случае несоответствия данной модели, иногда даже пытаясь организовать социальные группы настоящего согласно модели прошлого и т. д.⁸

Античное научно-логическое мышление воспринимает социальную группу как нечто сугубо и специфически человеческое, возникшее в процессе очеловечения и являющееся феноменом «по закону»⁹. Если учесть также способность и готовность античного научно-логического мышления к восприятию нового и переоценке старого, то правомерно предположить, что в античной модели мира социальная группа воспринимается адекватнее ее объективной сущности, что конечно, не означает отсутствия там «зазоров»¹⁰, но не столь глубоких как в моделях мира, созданных мифологическим мышлением.

Но каково восприятие и осмысление социальной группы человеком, поворотной во многом в истории Ближнего Востока

⁵ Мелетинский, *Поэтика*, с. 178 и слл.; В. Н. Топоров, *О космологических источниках раннеисторических описаний*, Труды по знаковым системам VI, Тарту, 1973, с. 120—121 и др.

⁶ Мелетинский, *Поэтика*, с. 171.

⁷ С. Л. Утченко, И. М. Дьяконов, *Социальная стратификация древнего общества*, М., 1970, с. 17 (XIII Международный конгресс исторических наук).

⁸ Ю. А. Левада, *Историческое сознание и научный метод*, ФПИИ, с. 193 слл.; Мелетинский, *Поэтика*, с. 225 слл. и др.

⁹ С. Л. Утченко, *Политические учения древнего Рима*, М., 1977, с. 18 слл.; В. С. Нерсисянц, *Политические учения древней Греции*, М., 1979, с. 70 слл.; R. Müller, *Menschenbild und Humanismus der Antike*, Leipzig, 1980, с. 72 слл. и др.

¹⁰ А. И. Доватур, *Политика и политики Аристотеля*, М.—Л., 1965, с. 326 слл.; Утченко, *Политические учения*, с. 88 слл.; Müller, *Menschenbild*, с. 202 и др.

и всего человечества середины I тыс. до н. э.¹¹. В поисках ответа обратимся к ветхозаветной книге Паралипоменон (II Chr.). Выбор этого источника объясняется рядом причин: богатством и завершенностью содержащейся в нем информации; сравнительно точной его датировкой (рубеж 5—4 вв. до н. э.) и неплохой изученностью среды его создания и бытования, позволяющей изучение интересующего нас феномена по горизонтали, т. е. сопоставление того, как социальные группы воспринимаются хронистом и каковыми они, по мнению современных исследователей, были в послевоенной гражданско-храмовой общине; поскольку I—II Chr. содержит повторное изложение истории Иудейского царства, то возможно также изучение по вертикали, т. е. сопоставление того, как социальные группы воспринимаются хронистом и его предшественником в описании истории Иудейского царства — девторономистом (Dtr., середина 6 в. до н. э.) — и каковыми они, по мнению современных исследователей, были в допленном палестинском обществе; учитывая относительную «открытость» ветхозаветного мира, включенность палестинской гражданско-храмовой общины в Персидскую державу¹², можно предположить, что восприятие социальной группы в хронистской картине мира в определенной степени показательно также для древнеближневосточной модели мира середины I тыс. до н. э.

II. Социальные группы бывают разными и разнообразными, и их следует классифицировать по внутренней структуре, включающей систему связей, количественный состав, степень отграниченности вовне и контактности внутри и т. д., и функциональному назначению¹³, что позволяет признавать такие социальные группы гомеостатическими организмами¹⁴. В древнеближневосточном обществе середины I тыс. до н. э. обнаруживаются следующие основные типы гомеостатических социальных групп: семейно-родовые, возрастные, локальные, профессиональные, сословно-классовые и неинституированные. В зависимости от эпохи их генезиса и функционирования, все

¹¹ О. Е. Burton, *A Study in Creative History*, London, 1932, с. 299; К. Jaspers, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, 1949, с. 18—19; И. М. Дьяконов, Основные черты древнего общества, в сб.: проблемы докпиталистических обществ в странах Востока, М., 1971, с. 142—143 и др.

¹² J. P. Weinberg, *Bemerkungen zum Problem „Der Vorhellenismus im Vorderen Orient“*, Klio, 58, 1976, 1, с. 5—20; он же, *Zentral—und Partikulargewalt im achämenidischen Reich*, Klio, 59, 1977, 1, с. 25—43 и др.

¹³ Ю. В. Бромлей, *Этнос и этнография*, М., 1973, с. II; ср.: Б. Ф. Поршнев, *Социальная психология и история*, М., 1979, с. 84 слл.; W. J. H. Sprott, *Human Groups*, Harmondsworth, 1969, с. 9 слл., и др.

¹⁴ Н. Н. Моисеев, *Человек, среда, общество*, М., 1982, с. 127.

эти социальные группы могут быть сведены в два отряда: одни — семейно-родовые, возрастные, локальные и профессиональные, хотя и функционируют в классовых обществах, но являются порождениями родоплеменного общества и поэтому условно названы «первичными»; другие — сословно-классовые и неинститутированные — суть порождения классового общества и поэтому могут быть названы «вторичными».

Палестинское общество до- и после пленного времени несомненно было сословно-классовым с социальным и имущественным расслоением и неравенством, множеством различных и разнотипных социальных групп. Но в первой половине I тыс. до н. э. оно было диморфным¹⁵ в том смысле, что в нем сосуществовали, взаимодействуя и взаимопроникая две различные структуры — родоплеменная с доминирующими в ней «первичными» социальными группами и сословно-классовая с преобладающими в ней «вторичными», причем в диахронике удельный вес и значимость этих групп в обществе менялись. Определенная диморфность сохранилась также в послепленной гражданско-храмовой общине, где основной структурной единицей было агнатическое образование, а ведущей тенденцией внутренней жизни — эгалитаризм¹⁶.

III. Поскольку в I—II *Chr*, нет развернутых определений или описаний социальных групп, нет размышлений об их сущности, функционировании и т. д., мы обращаемся к иному источнику — существительным (и прилагательным), обозначающим социальные группы, их компоненты. Эти слова вначале подвергаются лексико-статистическому анализу, итоги которого суммированы в 1-ой таблице, показывающей количество упомянутых в I—II *Chr*, явлений социальной группы (1-ая цифра), количество обозначающих их слов (2-ая цифра), удельный вес этих слов в ветхозаветной понятийной суперсистеме и в понятийной системе хрониста¹⁷ (3-я цифра) и степень повторяемости этих слов (4-я цифра) по всем типам социальных групп.

1. Два убедительных показателя — высокий по сравнению с удельным весом слов, употребленных хронистом для обозначения явлений природы, человека и т. д.¹⁸, удельный вес слов обозначающих феномен «социальная группа», и превышающая более чем в два раза среднюю (10,4) в сочинении хрониста сте-

¹⁵ Удачный термин М. Б. Роутона (Dimorphic Structure and Parasocial Element, JNES, 36, 1977, 3, с. 181—198. и др.

¹⁶ История древнего мира, 2, М., 1982, с. 203 и слл.

¹⁷ Вейнберг Структура, с. 80 и слл.

¹⁸ J. P. Weinberg, Die Natur im Weltbild des Chronisten, VT, 31, 1981, 3, с. 327; он же, Der Mensch im Weltbild des Chronisten: die allgemeinen Begriffe, Klio, 63, 1981, 1, с. 29 и др.

пень повторяемости этих слов — доказывают, что рассматриваемый феномен занимает в хронистской картине мира значительное пространство.

1-ая таблица

А*	Б	В	Г	Д	Е	Ж	всего
1	18	4	10	14	8	2	57
6	22	9	13	15	12	3	80
7,5%**	27,5%**	11,2%**	16,2%**	18,7%**	15%**	3,7%**	9,8%***
7,5	78,1	3,9	18	2	12	5	27,8

* А — социальная группа вообще, Б — семейно-родовые, В — возрастные, Г — локальные, Д — профессиональные, Е — сословно-классовые и Ж — неинститутированные социальные группы.

** Удельный вес по отношению к общему количеству слов (80), обозначающих явления социальной группы в I—II Члг.

*** Удельный вес всех слов, обозначающих феномен «социальная группа», по отношению к общему количеству (806) существительных и прилагательных в I—II Члг.

2. Поскольку интенсивность вхождения какого-либо явления в жизнь коллектива находит свое выражение в степени повторяемости обозначающего его слова/слов¹⁹, то разность степени повторяемости слов, относящихся к различным типам социальных групп, равно как и удельный вес и количество этих слов (показатели 3-ий и 2-ой в 1-ой таблице), есть надежный индикатор места в значимости того или иного типа социальной группы в любой модели и картине мира. В хронистской картине мира явно доминируют «первичные» социальные группы, которым по значимости уступают «вторичные», среди которых преобладающую роль играет сословно-классовая группа.

IV. Лексико-статистический анализ показывает, таким образом, иерархию социальных групп в хронистской картине мира, однако для выявления восприятия и осмысления этих социальных групп хронистом обратимся к семантическому и контекстуальному анализу, которому в данной статье²⁰ подвергаются лишь слова, относящиеся к одному типу социальной группы, а именно к сословно-классовой.

1. В словаре хрониста полностью отсутствуют слова, обозначающие в Ветхом завете (и сочинениях кумранитов) феномен „бе-

¹⁹ Л. Блумфилд, Язык, М., 1968, с. 435.

²⁰ Разбор всех типов социальных групп в: J. P. Weinberg, Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten (в печати).

дность, бедный“ —dal, 'àni, 'ebyôp и др. Замалчивание хронистом столь значимого феномена реальной социальной и идеологической жизни палестинского общества²¹ нельзя считать случайностью, ибо в словаре хрониста нет также слова— šir (-богатый, зажиточный). нередко сочетающегося с выше рассмотренными в формулах и др. (Ps. 49, 3; Rt. 3, 10 и др.) для обозначения существовавших реально в до— и после пленном палестинском обществе социальных оппозиций. Поскольку все 10 упоминаний хронистом слов 'ošer и nekāsîm (=богатство) встречаются в лишенных социальных импликаций и обозначающих лишь богатство, могущество царей стереотипных формулах (I Chr. 29, 12, 28; II Chr. 17, 5; 32, 27 и др.), то напрашивается вывод о намеренном исключении хронистом из своей картины мира реального факта имущественного расслоения палестинского общества.

2. Не менее показательно крайне редкое (4 раза) упоминание хронистом терминов gēr (-чужак, “метек“, в позднее после пленное время — прозелит) и tôšāb (←присельник, 1 раз), обозначающих две гомеостатические социальные группы большой важности в до— и после пленном обществе²². Еще важнее тот факт, что хронист пользуется этими терминами для обозначения иной общности, чем две определенные социальные группы вне “мы“: в высказывании “ибо чужаки мы перед тобою [Йахве] и присельники“, I Chr. 29, 15, gēr и tôšāb есть סאפאן, т.е. вся совокупность “мы“; если в девторономическом описании строительства храма действуют главным образом люди mikol yisrā, ēl (IR. 5, 27 сл.), то в хронистском изложении эту функцию выполняют haggērîm ašer b'eres yisrā, ēl (I Chr. 22, 2) или kol hā, 'anāsîm haggērîm, ašer b'eres yisrā, ēl (II Chr. 2, 16), что навряд ли объяснимо тем, что “The tho-

²¹ J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I—II*, Oxford-Copenhagen 1926, с. 83; R. de Vaux, *Ancient Israel I*, New York—Toronto, 1965, с. 72—74, Reich/Arm, WzB, с. 451—455; И. Д. Амусин, *Рукописи Мертвого моря*, М., 1960, с. 179—181 и др.

²² A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg-Leipzig, 1896; E. Häusler, *Sklaven und Personen minderen Rechts im Alten Testament*, Köln, 1956, с. 49 сл.; de Vaux, *Ancient Israel I*, с. 74—76; S. Japhet, 'mwnwt wdw t bsr dbry hymym wmkwmn b'wlm hmšbh hmkryt, Jerusalem, 1977, с. 284—299; J. D. Amusin, *Die gerim in der sozialen Legislatur des Alten Testaments*, Klio, 63, 1981, 1, с. 15—23 и др.



ught of forced labor for israelites was repugnant to him [хронисту]²⁴ /
 ибо участие в сакральном действии, каким является строительство
 льство храма, могло быть и бывало принудительным для чужаков,
 для людей вне данной культовой общности, а не для "мы", кото-
 рые, повидимому, подразумеваются хронистом в приведенных от-
 рывках; в единственном упоминании gēgīt в качестве особой соц-
 иальной группы (IIChr.30,25) хронист тщательно снимает их "ос-
 обость" подчеркнутым причислением их к kol haḳḳāhāl, т. е. ко
 всему "мы"²⁴ Правомерно предположить, что в хронистской кар-
 тине мира gēg и tōšāb есть весь совокупный, недифференцирован-
 ный "мы" или, по крайней мере, интегрированный компонент
 „мы“.²⁵ В таком случае объяснимо также отсутствие в словаре хро-
 ниста термина 'ezraḥ (-местный, полноправный, гражданин), упо-
 требляемого в Ветхом завете преимущественно в бинарной оппо-
 зиции: ezraḥ — gēg (Lev.16,29;18,26 и др.)²⁶, ибо если gēg (и tōsāb
 есть "мы", то нет надобности в термине, обозначающем "мы" как
 раз в противопоставлении с этими группами.

3. Стремление хрониста исключить из своей картины мира ре-
 алии имущественного и социального расслоения реального обще-
 ства наиболее отчетливо проявляются в восприятии и осмысле-
 нии им ключевых для сословно-классовой группы явлений и слов:

а) слово-ключ ,ādōn, имеющее в Ветхом завете значения: а.
 бог Йахве, б. господин (человек) над рабами, женой и т.д. и в.
 форма вежливости в обращении к человеку, употребляется хронис-
 том 5 раз (IChr.21,3; II Chr.2,14 и др.) в лишенном социальной
 определенности третьем смысле, а в четырех случаях (I Chr.12,20;
 21,3; IIChr.13,6;18,16), когда,ādōn имплицитно обозначает отношение: гос-
 подство-зависимость, им обозначается царь;

б) слово gibbōg имеет в Ветхом завете значения:
 а. сильный, могущественный (по отношению к животному, челов-
 еку, богу); б. герой (на войне), особо умелый воин, телохранитель,

²³ J. M. Myers, I Chronicles, Garden City, 1981, с. 153.
²⁴ J. P. Weinberg, „Wir“ und „Sie“ im Weltbild des Chronisten (в
 печати).
²⁵ Weinberg, „Wir“. Japhet, 'mwnwt, с. 299.
²⁶ Bertholet, Die Stellung, с. 165 слл; Pedersen, Israel, с. 40
 слл; Н. Tur-Sinai, zrh, EB I, с. 188—189 и др.

наемный воин, а в сопряженное сочетание *gibbôg ḥayil* есть обозначение определенной социальной группы — крупных земельных владельцев или всех свободных полноправных граждан в качестве ополченцев²⁷. Анализ всех 43 упоминаний этого слова показывает что оно преобладает в древних автентичных списках (1 Chr. 7,2,5 и др.) и генеалогиях (1 Chr. 8;40), в списках воинов царей (1 Chr. 11,10,11; 11 Chr. 13,3;17,13,14 и др.)²⁸, где оно преимущественно (84%) обозначает воинов без их социальной спецификации. В тех немногочисленных случаях, когда *gibbôg* или *gibbôg ḥayil* перечисляются вместе с другими лицами, последние, как правило, являются различными царскими должностными лицами (1 Chr. 21,1; 29,24 и др.) Правоммерно предположить, что в хронистской картине мира *gibbôg* и *gibbôg ḥayil* не является гомеостатической социальной группой;

в). слово *Sebed* обладает в Ветхом завете естественной для него „разбросанной“ полисемией, обозначая: а) индивида и общность в их связанности с Йахве, подчиненности ему; б) подчиненного, зависимого индивида или общность в сфере межгосударственных отношений; в) подданного царя; г) царского чиновника, д. раба, слугу и е. самоуничижение в формуле вежливости. Анализ всех 70 упоминаний слова *Sebed* в I—II Chr. показывает, что 30 раз (43 %) оно употребляется с местоименным суффиксом, указывающим на связанность индивида с Йахве или в сопряженном сочетании *Sebed yhw̄h*, *Sebed hā' ʔlohim*²⁹ (— „раб божий“), которым признаются Моисей (1 Chr. 6,34; II Chr. 1,3 и др.), Давид (1 Chr. 17,4,7 и др.) и Йехизкийаху (II Chr. 32,16), создавшие и воплотившие, по мнению хрониста, единство „мы“. 10 раз (14% *ʔrebed* называются зависимые чужие правители и этносы (1 Chr. 18,2, 6 и др.) и «мы» в качестве подданных «своего» царя (1 Chr.

²⁷ И. Д. Амузин, «Народ земли», ВДИ, 1955, 2, с. 24—25; de Vaux, *Ancient Israel I*, с. 69—70 и др.

²⁸ J. P. Weinberg, *Das Eigentum in den Chronikbüchern*, OLP, 10, 1979, с. 161—181; он же, *Das Wesen und die funktionelle Bestimmung der Listen in I Chr 1—9*, ZAW, 93, 1981, 1, с. 103—104.

²⁹ O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, Göttingen, 1959; Cl. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, 1978, с. 70—71 и др.



21, 3; и II Chr. 10, 7, 8, и др.)³⁰ 26 раз (37%) — обозначенные словом *ʿebed* в сопряженном сочетании с именами царей, с местоименными суффиксами, указывающими на связанность с царями или в титуле *ʿebed hammelek*,³¹ являются царскими чиновниками (I Chr. 19,2,3,19; II Chr. 34, 20 и др.), воинами (I Chr. 20,8; II Chr. 35,23, 24 и др.) и т. д. Только четырежды слово *ʿebed* имеет в сочинении хрониста отчетливое содержание, но дважды (I Chr. 2,34,35) речь идет об индивидуальном рабе-чужеземце в далеком легендарном прошлом и дважды (II Chr. 28,10; 36,20) осуждается порабощение членов «мы». Вопреки реальному существованию в до- и после пленном палестинском обществе рабовладения и рабства³², в хронистской картине мира, эта социальная группа фактически отсутствует;

г) в этом контексте объяснимо отсутствие в произведении хрониста терминов *ḥāpšit*, *ḥupšā* (также *dʿrōg*) и *ḥāpši*, имеющих значения: а. освобождение от рабства, долгов и т. д.; б. освобожденный от рабства, долгов и т. д., а в. *bēt ḥāhāpšit* есть «дом освобождения, отчуждения» (от государственных ли дел?) для больного царя Уззийаху (II Chr. 26,21; II R 15,5). Рассматриваемые термины обозначают действия и социальную группу, коренящихся в реально существовавших в палестинском обществе отношениях «господства—зависимости, свободы—рабства»³³, которые хронист избегает упомянуть, изображая в своей картине мира «мы» как не-или малодифференцированную цельность³⁴.

³⁰ T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki, 1977, с. 60—63.

³¹ de Vaux, *Ancient Israel I*, с. 126 слл.; *Inscriptions hébraïques I*, Paris, 1977, с. 100 слл. и др.

³² I. Mendelson, *Slavery in the Ancient Near East*, New York, 1949; Häusler, *Sklaven*, с. 166 слл.; И. Ш. Шифман, Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции, ВДИ, 1964, 3, с. 54—80; И. П. Вейнберг, Рабы и другие категории зависимых людей в палестинской гражданско-храмовой общине VI—V вв. до н. э., Пс, 25 (88), 1974, с. 65—66 и др.

³³ См. И. М. Дьяконов, Применим ли термин «свободный» в истории древней Месопотамии. Об изучении «свободных» на древнем Востоке, ВДИ, 1976, I, с. 185—186; И. Д. Амусин, К вопросу о свободных на древнем Востоке, в: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР, I, Л., 1981, с. 71—76 и др.

³⁴ Japhet, 'mwnwt, с. 228 слл.; Weinberg, „Wir“.

Вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы:

1. Феномен «социальная группа» занимает в хронистской картине мира значительное пространство, в котором доминируют «первичные» группы, а «вторичные», в том числе сословно-классовые, отодвинуты на второй план и воспринимаются и осмысляются не как гомеостатические группы, а преимущественно как формы и проявления внутренне единого и недифференцированного, связанного с царем и Йахве «мы».

2. Такое восприятие и осмысление социальных групп неадекватно структуре до- и после пленного палестинского общества; «зазоры» имеются, но, учитывая диморфность этого общества и наличие эгалитарных тенденций в после пленной гражданско-храмовой общине, их глубина не столь значительна; это вместе с другими особенностями — воздействие реалий настоящего на восприятие явлений прошлого, отсутствием каких-либо мифологических импликаций и т. д. — свидетельствует об определенной близости между восприятием и осмыслением социальной группы в хронистской картине мира и в античной модели мира.

3. Учитывая связанность хронистской картины мира с ближневосточной моделью мира, представляется возможным использовать полученные выводы для изучения проблемы «социальная группа на Древнем Востоке», занимавшей большое место в научном творчестве Э. А. Менабде, светлой памяти которого посвящается данная статья.

М. А. ДАНДАМАЕВ

ВАВИЛОНИЯ ДО МАКЕДОНСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ И ЭЛЛИНИЗМ

Как известно, эллинизм — трехсотлетняя история многих стран Запада и Востока. Относительно дефиниции эллинизма в научной литературе пока нет согласия между различными учеными. Но многие видят сущность эллинизма в сочетании и взаимодействии греческой и восточных культур, а также экономических и социальных институтов греков и других народов¹.

Историки много писали об установлении в странах Востока греческой полисной системы и распространении там греческой культуры в эллинистическое время. Однако до сих пор недостаточно выяснена проблема роли восточных народов с их многовековой цивилизацией в становлении культуры и социальных институтов эллинизма. Причиной этого являются скудость источников из многих стран и возникающие при их интерпретации трудности. Естественно, взаимодействие греческих и восточных начал вовсе не было идентичным во всех странах обширного эллинистического мира. Многие народы Востока пришли к периоду эллинизма с историческим опытом своих тысячелетних цивилизаций. Но были и такие племена, у которых ко времени завоеваний Александра Македонского еще даже не сложились свои государственные институты. Поэтому вопрос о той лепте, которую внесли восточные народы в эллинистическую цивилизацию должен быть рассмотрен конкретно для каждой страны, насколько это позволяют сделать источники. Обратимся к Вавилонии, откуда сохранились обширные архивы, содержащие ценную информацию об обществе и идеологии времени, предшествовавшего македонскому завоеванию.

¹ См., например: Г. А. Кошеленко, Греческий полис на эллинистическом Востоке, М., 1979, с. 23 слл. (там же приведена и литература). Ср. В. Тарн, Эллинистическая цивилизация, М., 1949, с. 19 сл.

Начнем наш краткий обзор с характерных признаков эконо-
номики в VII—IV вв. до н. э.

Царское хозяйство было организовано по типу частновладельческого покоса и не играло значительной роли. Ведущая роль в экономике принадлежала частновладельческим и храмовым хозяйствам, в которых в довольно широких масштабах использовался рабский труд. Вместе с тем в общей структуре экономики велико было значение свободного наемного труда, который применялся в ремесле, сельском хозяйстве и особенно для выполнения трудных видов работы. В текстах упоминаются партии наемных работников численностью до нескольких сот человек. Уже одно это убедительно свидетельствует о значении труда свободных в Вавилонии. Насколько позволяют судить источники, и после македонского завоевания в этой стране не произошли какие-либо радикальные изменения ни в системе экономических отношений ни в режиме собственности. Правда, среди собственников средств производства постепенно появилась значительная прослойка, состоявшая из пришедшего македонского и греческого населения. Но, во-первых, такие процессы включения в общество этнически чуждых ему элементов, в том числе и в качестве господствующих слоев, и раньше постоянно происходили в Вавилонии. Во-вторых, эти процессы никогда не вели к разрыву с традиционной системой экономических отношений, к которой завоеватели только адаптировались.

Вавилонское общество состояло из полноправных граждан городов, свободных, лишенных гражданских прав и различных групп зависимого населения, самую приниженную часть которого составляли рабы.

Граждане (*mār-banê*)² считались равноправными между собою в юридическом отношении. Но они заметно отличались друг от друга по своему экономическому и общественному положению. Среди них были как наместники городов, судьи, высшие храмовые и царские чиновники, писцы, так и пастухи, арендаторы полей, ремесленники и другие представители рядовых слоев населения.

Граждане были членами народного собрания (*ruḥu*)³, которое имело судебную власть в решении семейных и имущественных дел, а также различных вопросов городского самоуправления. В

² Об этом термине см. подробно: М. А. Dandamayev, *The Neo-Babylonian Citizens*, „Klio“, Bd. 63, 1981, с. 4—49.

³ Исследование роли народного собрания в различные периоды древней истории Месопотамии, в частности, и в нововавилонское время, является крайне актуальной задачей ассириологии.

текстах рассматриваемого периода упоминаются как просто *publu* так и «собрание страны» (*publu ša māti*), «собрание народа» (*publu umtāni*), собрания Урука, Ниппура, Сиппара и других городов. Иногда вместо всех граждан для решения тех или иных вопросов собирались лишь старейшины (*šibūtu*), т. е. наиболее влиятельная часть граждан.

В исторической литературе много написано о восточном деспотизме вавилонских царей и о неправомерности употребления самого термина «свобода» применительно к Вавилонии⁴. Однако для месопотамских городов со времени их возникновения на рубеже IV—III тысячелетий, вплоть до конца древности, было характерно самоуправление свободных и формально равноправных членов общества, объединенных в народное собрание. Еще в одном тексте старовавилонского времени содержится следующее поучение: «Не ходи в народное собрание, не околичивайся на месте раздоров, ибо гибель может настичь тебя во время спора»⁵.

В течение нескольких тысячелетий происходила ожесточенная борьба между царской властью и народным собранием. Нередко царям удавалось нанести уничтожающее поражение народному собранию и превратить народные массы в покорное быдло, но после очередных социальных потрясений оно снова возрождалось и ставило непреодолимые препятствия стремлению правителей ставить себя выше общества. Они вынуждены были уважать законы и регулярно клятвенно подтверждать привилегии граждан⁶.

Ассирийцы создали первую в истории мировую державу, которая простиралась от Египта до глубинных районов Мидии. Их власть в завоеванных странах была безгранична. Ассирийские цари безжалостно истребляли население других стран, связывая непокорных в живые пирамиды, сжигая села и города и накапливая таким образом ненависть к себе, которой позднее суждено было вылиться в жестокую месть. Но даже в этот период своей наивысшей власти ассирийским правителям было неуютно в своей столице Ашшуре, где им приходилось бесконечно бороться с теми, кто отстаивал привилегии граждан. Эта бесплодная борьба привела к тому, что царям прихо-

⁴ См., например: M. I. Finley, *Between Slavery and Freedom*, — «Comparative Studies in Society and History», vol. 6, № 3, 1964, с. 237—238.

⁵ I. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, JNES, vol. 2, 1943, с. 163—164.

⁶ См. ссылки на источники и литературу: D. Marcus, *Civil Liberties under Israelite and Mesopotamian Kings*, JNES, vol. 10, 1978, с. 53—60.



дилось покидать столицу и в качестве своей резиденции строить другие города.

Еще больше хлопот причиняли ассирийским правителям вавилонские города с их неискоренимым стремлением сохранить традиционное самоуправление и свободу от царской юрисдикции. Среди прочих свидетельств этой борьбы между народным собранием и центральной властью сохранился официальный протокол переговоров ассирийского царя Ашшурбанапала с гражданами Вавилона. В документе, в частности, говорится: «Вавилон — средоточие вселенной. Кто входит в него, получает привилегии... Даже собака, войдя в него, не может быть убита»⁷.

Борьба вавилонских городов за сохранение своих древних привилегий продолжалась и при халдейских царях и при Ахеменидах. Существовала и политическая литература, целью которой было обосновать вечность привилегий граждан и внушить последним гордость за свои свободы⁸. Существовали также вполне четкое противопоставление свободы и рабства и соответствующие термины (*pār-bačūtu: ardūtu*).

Правда, многовековая конкуренция между царской властью и народным собранием в конечном итоге привела к поражению последнего, и в ахеменидское время его юрисдикции подлежали только имущественные споры и отдельные преступления местного характера. Тем не менее, народное собрание оказалось жизнеспособным организмом, пережившим империю ассирийских, вавилонских, персидских царей и Александра Македонского. И после завоевания страны последним народное собрание продолжало существовать и укреплять свои позиции. Поэтому распространенное мнение, что греки ввели в Вавилонии полисную организацию, вовсе не соответствует исторической действительности. Вавилоняне считали эту организацию исконно местной, и им была совершенно чужда мысль, что они приобрели ее благодаря македонскому завоеванию. Народное собрание в вавилонских городах эллинистического времени не отличалось от традиционного и в то же время вовсе не было похоже по своим полномочиям на афинскую экклесию, скажем, периода Греко-персидских войн.

Как говорилось выше, членами народного собрания могли быть лишь граждане. Но еще при халдейских царях и при Ахеменидах в стране было много чужеземцев, которым был за-

⁷ R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago, 1894—1914, № 878.

⁸ См., например: I. M. Diakonoff, *A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C.*, „*Assyriological Studies*“, № 16, Chicago, 1965, с. 343—349.

крыт доступ в народное собрание вавилонских городов. В ряде случаев чужеземцы размещались значительными группами более или менее компактно в определенных районах. Такие чужеземцы могли создать свое народное собрание, выполнявшее функции органа местного самоуправления наряду с народным собранием вавилонских городов. Например, по свидетельству одного документа, в 529 г. в Вавилоне «в собрании египетских старейшин» было вынесено судебное решение относительно наделов земли, чтобы поименно названные лица в течение определенного времени совместно обрабатывали эту землю, с которой надо было нести государственные повинности, и делили между собой урожай с нее⁹. Известно также, что иудеи, увезенные в вавилонский плен Навуходоносором II, управлялись своими старейшинами¹⁰. Эти примеры свидетельствуют о том, что политевма, которая обычно считается чисто эллинистическим институтом, на самом деле возникла задолго еще до завоевания Месопотамии Александром Македонским.


Сочетание и взаимодействие элементов восточных и греческой культур являются одним из самых существенных признаков эллинизма. Но что нового в этом отношении внесло македонское завоевание Месопотамии?

Как уже говорилось, при халдейских царях и особенно в ахеменидское время в Вавилонии по различным причинам жило много чужеземцев. В большинстве случаев они были разбросаны по всей стране, жили бок о бок с коренным населением, вступали друг с другом в различные деловые сделки, заключали смешанные браки и полностью включались в общественно-экономическую жизнь страны. Период господства Ахеменидов характеризуется интенсивными процессами этнического смешения и синкретизма культур и религиозных представлений различных народов¹¹. При эллинизме эти процессы продолжали свое развитие, но в характере их не произошло каких-либо принципиальных изменений. Правда, в этот период колоссально возросла роль эллинской культуры, но она еще при Ахеменидах начала распространяться в странах Ближнего Востока в той мере, в какой представлялась привлекательной тем или иным слоям населения. Это распространение уже в V в. до н. э. стало весьма интенсивным. В древности ни господствующие классы ни народные массы не были заинтересованы в том, чтобы препятствовать распространению культуры

⁹ J. N. Strassmaier, *Inscriben von Cambyses, König von Babylon*, Leipzig, 1890, № 85.

¹⁰ См.: Ezechiel 8:1; 14 1; 20:1.

¹¹ См. подробно: М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Культура и экономика древнего Ирана*, М., 1980, с. 280 слл.



и языков чужих народов или в том, чтобы навязать свой язык и культуру другим. Доброжелательное отношение к культуре соседних и далеких народов являлось логическим результатом существования Ахеменидской державы, в которой языком государственной канцелярии был арамейский, в политическом отношении ведущая роль принадлежала персам, и в то же время продолжали развиваться древние культуры вавилонян, египтян и других народов. Оживленные этнические контакты способствовали постепенному возникновению новой материальной и духовной культуры, что позднее в значительной мере помогло победе эллинизма.

Таким образом, основные социально-экономические институты и идеологические представления, характерные для эллинизма, возникли и развивались в Вавилонии еще до македонского завоевания этой страны. Оно вовсе не прервало местные административные, экономические, правовые и культурные традиции. Правда, теперь в стране господствовали чужеземные правители и появился значительный контингент эллинского населения. Однако и в этом не было ничего нового для вавилонян: в течение двух столетий до Александра Македонского там правили ахеменидские цари, и страна была широко открыта для иммиграции. В чем же тогда заключается феномен эллинизма? В очень многом.

Не следует забывать, что к тому времени, когда Вавилония была завоевана македонцами, местная наука в основном уже исчерпала возможности своего развития. Закостенелые формы древних традиций и отсутствие новых методов познания мешали развитию науки, которая оставалась уделом узкой касты людей. Но, прежде чем вавилонская наука сошла с исторической сцены, многие крупные достижения ее были заимствованы греками. В частности, труды великих вавилонских астрономов были переведены на греческий язык. Большую роль в передаче грекам вавилонских астрономических знаний сыграла школа, основанная вавилонским ученым Беросом около 270 г. до н. э. Но здесь важно не то, что греки заимствовали чужие достижения, ибо так поступали и поступают все народы. Гораздо важнее то, что греки глубоко и творчески переосмыслили все заимствованное. Приведем один пример. Когда грекам понадобилась письменность (это, разумеется, было за много столетий до эллинизма), они предпочли простое по начертанию и состоящее всего из 29 знаков финикийское письмо сложной ассиро-вавилонской клинописи с ее многими сотнями знаков и полифонией или египетской иероглифической системе. Естественно, так поступили бы и другие народы. Но греки превратили силлабическое финикийское письмо, где каждый знак обозначал согласный в сочетании с любым или нулевым гласным, в звуковое. Другими словами, алфавит был создан

приблизительно через два тысячелетия после возникновения письма, и это великое достижение принадлежало грекам. Так же творчески они подходили и к другим заимствованиям.

Эллинизм — период широкого распространения культуры. Языком науки стал греческий, которым пользовались не только эллины, но и образованные люди всей тогдашней ойкумены. Впервые в истории возник единый для науки, культурного общения и практических потребностей язык, который распространился на огромной территории от портовых городов современной Франции до Индии. Свободная мысль и новые методы познания открыли широкие горизонты для развития науки, так сказать, эллинские горизонты. В эллинистическую культуру и науку свою лепту вносили образованные представители многих народов Востока. Берос или Манефон вовсе не были одиночками, которые писали свои произведения на греческом языке. Их этническое происхождение бросалось в глаза только потому, что они писали о древней истории своих стран, используя местные источники, которые были недоступны греческим ученым. Известно также, что основатель стоической философии Зенон был финикийцем¹². Мы никогда не узнаем, сколько выдающихся представителей дали эллинистической науке вавилоняне, египтяне и другие народы Востока. Да это, пожалуй, и не существенно, поскольку вопрос об этническом происхождении вовсе не интересовал обитателей эллинистического мира.

¹² См.: В. Тарн, Эллинистическая цивилизация, с. 21.

რ. რცხილაძე

აღმოსავლეთი გვიანანტიკურ ბერძნულ მწერლობაში.
ლუკიანე

ლუკიანე, როგორც ცნობილია, წარმოშობით რომის აღმოსავლეთი პროვინციიდან, კერძოდ, კომაგენის ქ. სამოსატიდან იყო. ბუნებრივია ამიტომ მისგან ველოდეთ აღმოსავლეთის შესახებ საფუძვლიან ცნობებს. სამწუხაროდ, აღმოსავლეთის შესახებ მისი ცნობები ფრაგმენტურია და ხშირად ლიტერატურიდან ცნობილი ფაქტებიდან მომდინარეობენ. ნაშრომში ყურადღებას გავამახვილებთ ძირითადად ლუკიანეს საკუთარ განწყობილებასა და დამოკიდებულებასადმი აღმოსავლეთის ხალხების მიმართ. საამისო მასალა თუმცა მრავლისმეტყველია, მაგრამ არავრცელი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს საკითხები სპეციალური შესწავლის საგნად არავის გაუხდია¹. მათი წარმოჩენა შესაძლებელია მხოლოდ ამ ავტორის სოციალური შეხედულებების ნათელყოფით, მისი ზოგადი მსოფლმხედველობის გათვალისწინებით.

ლუკიანე სამოსატელის შეხედულებანი ყალიბდებოდა პლატონის, კომიკოსებისა და ეპიკურეს მოძღვრების გავლენით. მის შემოქმედებაში შეიმჩნევა სხვა ფილოსოფიური სკოლების გავლენაც. ლუკიანე თამამად გამოდიოდა იმდროინდელი რომის იმპერიაში გამეფებული უსამართლობის, ვერაგობის, ძარცვა-გლეჯის, მეფახშეობის, თუ მეჭრთამეობის წინააღმდეგ. ფარისევლობა, მრუშობა და მოსყიდვა ერთნაირად იყო გავრცელებული როგორც მაღალ, ისე დაბალ ფენებში, და რაც მთავარია, თვით სწავლულ-ფილოსოფოსთა ყოფაცხოვრებაში². მისი შემოქმედების ძირითადი ნაწილი თანადროულობის ფაქტები-

¹ ჩვენში ყველაზე ვრცელი გამოკვლევა ლუკიანეზე ეკუთვნის ალ. წერეთელს: ლუკიანე სამოსატელი, ტფილისი, 1926 წ; უცხოეთში გამოცემული ლიტერატურიდან აღსანიშნავია G. Bomper, Lucian, Paris, 1958; W. L. Hime, Lucian, New York—Bombey, 1900.

² Lucian, (ed. by T. E. Paye, in VIIIv., Cambridge—London, 1953—1967), v. II, Ikaromen, 4—8, 15—18.

სა და მოვლენების კრიტიკასა და უარყოფას, ზოგჯერ დადებითს გაშარუებას ეძღვნება, რისთვისაც იგი არაუსაფუძვლოდ ნიჰილიზმად მონათლეს; მაგრამ მას მაინც აქვს წარმოსახული მისთვის სასურველი იდეალური საზოგადოება, სადაც ყველა წევრი თანაბრად სარგებლობს სამართლიანი კანონებით³, თუმცა მან არ იცოდა გზა ასეთი საზოგადოებისაკენ, სწეებისას კი უარყოფდა. ერთადერთი რასაც იგი ახორციელებდა და რაც ჭეშმარიტებად მიაჩნდა, ეს იყო ლტოლვა სულიერი სიმდიდრისაკენ⁴, უნდა ვიფიქროთ, რომ თავის სატირულ ქმნილებებს ადამიანთა ბუნების ამალღების იარაღად თვლიდა იგი. ავი ასეც წერდა ლუკიანე, რომ დაცინვა არაფერს ცუდს არ ქმნის, პირიქით, სიკეთე მისით ხდება უფრო აშკარა და გამობრწყინდება ისევე, როგორც ოქრო-ჭედურობით⁴. მისთვის ცხადია უცვლელ ფასეულობათა არარსებობა; დრო, ადგილი და ადამიანი ყველაფერს თავის დადს ასვამს, იგი ეტრფის ინდივიდუალიზმს⁵. ლუკიანეს განსახიერება იდეალში მოცემულია ფილოსოფოს დემონაქსის სახით. დემონაქსი-ლუკიანე ყველა ფილოსოფიური მოძღვრებიდან საუკეთესოს იღებდა და ითვისებდა, თუმცა ყველაზე წინ მაინც დიოგენსა და სოკრატეს აყენებდა. მისი სახელმძღვანელო თვისებებია: უბრალოება, მატერიალური კეთილდღეობის უარყოფა, ბუნებრივი მისწრაფება მშვენიერებისა და ფილოსოფიისაკენ, ენამახვილობა და სატირული ნიჭი⁶. ერთგან ლუკიანე თავის თავს ახასიათებს სიმართლის მოყვარულად, გამბედავად, სიცრუის, ცრუამბარტავნობის, რელიგიური მატყუარობის, ბაქიობის მოძულედ⁷. ლუკიანეს შეხედულებათა ჩამოყალიბებაზე უთუოდ გავლენა მოახდინა მისი სამშობლოს იმდროინდელმა ისტორიულმა ვითარებამ. გვიანანტიკურ ეპოქაში ჩრდილო სირია კვლავ განიცდიდა იმ კულტურულ აღმავლობას, რომელიც ელინიზმის ეპოქიდან დაიწყო. იგი თვით ელადაზე მეტად გახდა ელინური კულტურის დამცველი. ჩრდილო სირიაში წარმოიქმნა მეტად თავისებური სირიულ-ელინური კულტურული ერთობა, რომელიც გამოირჩეოდა სწრაფვით ძალზე დახვეწილი, რაფინირებული ხელოვნებისადმი და სიძველისად-

³ И. Нахов, Лукиан из Самосаты, гл. 25 (Лукиан, Москва, 1962). ალ. წერეთელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 42; Lucian, v. II, Zeus trag. 19; v. VI, Cron..., 19, 20; v. VI, Herm., 24.

⁴ ალ. წერეთელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 97, 98. Греческая эпиграмма, Москва, 1960, 244; Lucian, v. III, Vita Luciani, 10.

⁵ Lucian, v. III, Piscator, 14.

⁶ Lucian, v. III, Vita Demonacta.

⁷ Lucian, v. III, Piscator, 19, 20.



მი⁸. ამიტომ საოცარი არ იქნებოდა, რომ ლუკიანეს თვით წარმოშობით ძირძველ ელინ მწერლებზე უფრო დიდი დაბეჯითება გამოეჩინა თავის მისწრაფებაში ებრძოლა ბერძნული ენის სიწმინდისათვის, თავისი სატირული კალმის ღონე და ცდა ბარბარიზმების წინააღმდეგ ლაშქრობისათვის გამოეყენებინა. ბარბარიზმებით ლაპარაკი გაუნათლებლობისა და უხეშობის, დაბალი ფენების, ხელობით დასაქმებულთა დამახასიათებლად რომ მიაჩნდა ლუკიანეს, ეს აშკარად ჩანს ავტობიოგრაფიული ნაწარმოებიდან „სიზმარი“, სადაც ლუკიანე უარყოფს უხეშო, ბარბარიზმებით სავსე ენით მოლაპარაკე, უკულტურო დედაკაცის წინადადებას, გამხდარიყო ხელოვანი-მოქანდაკე⁹. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ლუკიანეს მიერ ბარბაროსული ენის გაკილეისა და დამცირების ფაქტი ვახდა საბაბი J. Bomper-ისათვის, რათა გამოეთქვა აზრი ლუკიანეს მიერ ყველა სხვა არაბერძნული ენის დაბალ, უღირს ენად აღიარების შესახებ¹⁰. ჩვენ ეს არასამართლიანად მიგვაჩინია. მაგრამ ლუკიანე კიცხავს ბარბაროსული ენით მოლაპარაკეს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს მის მიერ არაელინური ენის აბუჩად აგდებას, რომელსაც ექნებოდა სისტემის მკვეთრი ხასიათი, ან შეხედულების განმსაზღვრელი ფორმა. მართალია იგი დასცინის ბარბაროსულ გამოთქმებს, ინტონაციას ბერძნულად ლაპარაკისას, მაგრამ ეს არ უნდა ეხებოდეს რომელიმე სხვა უცხო ენის დამცირებას თავისთავად. ასეთი დაცინვა უფრო ხშირად არასწორი ბერძნული ენით მოლაპარაკე უცხოელებს ეხებათ ხოლმე¹¹. მაგრამ არანაკლები სიმწარით დასცინის იგი ბერძენ კაცს, რომელმაც არ იცის მშობლიური ენა და იკვებნის რომელიმე მოქალაქის რანგში გადასვლას. ნაწარმოებში ბრძენი ამ უკანასკნელს ასე მიმართავს: „სჯობს იმპერატორს რომელიც მაგიერ შენგან ბერძენი გამოეყვანა“¹². აქ გამოსჭვივის ავტორის პოზიცია. საერთოდ, განათლებულ ელინებში სათაკილო უნდა ყოფილიყო ბარბარიზმებით ლაპარაკი; ამიტომ იყო, რომ ლუკიანეს ერთ-ერთი გმირი, ვაი მასწავლებელი, თავის მოწაფეს ურჩევს, თუ წამოსც-

⁸ Лукиан. соч. т. I, Москва, 1915, გვ. X.

⁹ Lucian, v. III, Somnium, 8.

¹⁰ J. Bomper, op. cit., pp. 150—152.

¹¹ Lucian, v. II. de Merced. conduct. famil., 35; აქ ლაპარაკია ბარბარიზმებით მოლაპარაკე რომელზე, Pseudologis, v. V, 23 ამ ნაწარმოებში მითითებულია სირიელის სისუსტეზე ბერძნულში. Advers. Indoctum, v. III, 4, 7, 19. აქაც სირიელის უსწავლელობასა და ბერძნულ ენაში უეცრობაზეა ლაპარაკი.

¹² Lucian, v. I, Vita Demon., 40.

და ბარბაროზში, ურცხვად თავი იმართლოს და რომელიმე ავტორიტეტულ პირს გადააბრალოს, ამ ბარბაროზის შემოღება¹³.

როგორია სინამდვილეში ლუკიანეს დამოკიდებულება არაელნი ეროვნების ადამიანებისადმი? ჩვენის აზრით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია სავსებით სამართლიანი დებულება იმის შესახებ, რომ ლუკიანეს შემოქმედება უკეთესად ასახავს თავის დროის ვითარებას, ვიდრე ეს რომელიმე ისტორიკოსის წიგნშია მოცემული¹⁴. აღნიშნული დებულება თანაბარ ძალით უნდა ეხებოდეს მისი დროის ბერძნულ საზოგადოებაში უცხოელებზე არსებული აზრის ასახვის აღქვაცობას. რას გვაძლევს ამ მხრივ მისი დიალოგები, ან სხვა თხზულებანი? მცირეს, მაგრამ საკმაოს, რათა გარკვეულობა შეიტანოს ამ საკითხში. ერთი მხარე აქ თვით უცხოელთა უფლებებია ათენში, მეორე — მათი დახასიათება, ინდივიდუალური, თუ საერთოეროვნული, ხოლო მესამე უცხოური რელიგიური კულტებისადმი დამოკიდებულება. ცალკე დგას საკითხი, თუ რამდენად შეესაბამებოდა თვით ავტორის აზრი საზოგადოებაში უპირატესად არსებულ შეხედულებას არაელნიზე, კერძოდ, აღმოსავლეთის წარმომადგენლებზე.

როგორც ერთი დიალოგიდან ირკვევა, ფართო საზოგადოებრივ წრეებში აღმოსავლეთის ბარბაროზებისადმი ისეთივე სათნობას იჩენდნენ, როგორც ელინისადმი გამოიჩენდნენ მსგავს-შემთხვევაში: ჰეტერა ჰიმნიდა შეძრწუნებულია ლეონტონიდეს საქციელით: მან კვებნით აღნიშნა ბარბაროსი მეომრის აკუწვა ბრძოლაში; ჰიმნიდა ამას ჯალათობას ადარებს, სახელის შერცხვენად მიიჩნია: მას ურჩევნია გაეცალოს „გმირს“ რომელმაც ბარბაროსის სისხლში ამოსვრილი ცოდვილის სახელი დაიმსახურა¹⁵. იმ ეპოქაში განათლებულ კეთილშობილი ბუნების უცხოელებს გამონაკლისის სახით ათენში ისეთ დიდ უფლებასაც კი აძლევდნენ, როგორც უცხოელისათვის საერთოდ აკრძალულ ელეგისინის მისტერიებზე დასწრება იყო. ვარდა ამისა ათენში დაწესებული იყო უცხოელ გმირთა თაყვანისცემის ცერემონიალი¹⁶. მიუხედავად ამისა, მაინც ერიდებოდნენ ბერძენი ქალის უცხოელზე გათხოვებას და ნიჭიერი ბარბაროსი ფერმწერის დიდი დამსახურების წყალობით თუ ხდებოდა, რომ მას ელინ ქალს გააყო-

¹³ Lucian, v. IV, Ritor., 17, თვით ლუკიანესაც აბრალებენ სიტყვათა არასწორ ხმარებას. „ბარბაროსულ“ წყობას (v. V. Pseudolog.). ლუკიანეს გმირს, იონს, ბარბაროსული კილოკავის სიტყობებს საყვედურობენ. ჩანს, ლუკიანე აღმოსავლურ ენებში ნახულობდა სიტყვაკაზმული სიტყობების სიჭარბეს (v. I, Convivium, 40).

¹⁴ ალ. წერეთელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 25.

¹⁵ Lucian, v. VII, Hetter. dialog., 2—4.

¹⁶ Lucian, v. VI, Scyth., I, 8—10.

ლებდნენ¹⁷. თვალშისაცემი და საჩოთირო ჩანს ელინისათვის არა-ელინი ქალის ბერძნულ ქალღმერთთან შედარებაც, თუნდაც ეს პოეტური შთაგონების ნაყოფი ყოფილიყო¹⁸. ასეთი ექსცესები რეალური ყოფაცხოვრების ანარეკლი ჩანს ლუკიანეს შემოქმედებაში. ანგარიშგასაწევია ერთი რიგითი ბერძენი მოქალაქის მიერ ძევსის ეთიოპელებთან ლხინში ყოფნის სამარცხვინო საქციელად გამოცხადება¹⁹. ასეთი რეაქცია მხოლოდ მითოლოგიური სიუჟეტისადმი უკმაყოფილებით არ უნდა აიხსნებოდეს. როგორც ჩანს, ცხოვრება იძლეოდა მაგალითებს მაღალი ფენების ელინთა კეთილმეგობრული ურთიერთობისა ბარბაროსებთან. ირკვევა, რომ ინდუსებს (იმთავითვე დაბალი ეკონომიური დონის გამო) ქონების საძიებლად სამშობლოს მიტოვების და უცხოეთში გადახვეწის დამახასიათებელი ნიშნით იცნობდნენ ელადაში. მაგრამ ის, რაც ელინის თვალში ბუნებრივი ჩანს ინდუსისთვის, საკუთრად მისთვის სათაკილო უნდა ყოფილიყო²⁰.

ზოგერთი ელინისათვის გასაოცარი იყო, თუ ბარბაროსი კეთილშობილურ სიტყვას წარმოთქვამდა²¹. როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, საზოგადოების ერთი ნაწილი ელინური მედიდურობის კომპლექსით ხასიათდებოდა. თვით ლუკიანეს პირადი შეხედულება კარგად ჩანს „მეთევზეში“. მისი რწმენით ბარბაროსული წარმოშობის ადამიანები, რომელთაც სამართლიანი და პირდაპირი აზრები აქვთ მიუხედავად ბერძნულად არაწმინდად მოუბრობისა, დასაფასებელნი არიან²². ლუკიანემ კარგად იცის, რომ ელინური განათლება არ არის აუცილებელი, რათა კაცი სამართლიანი და კეთილშობილი იყოს²³. ლუკიანეს პოზიცია კარგად ჩანს დიალოგიდან, სადაც ელინი და სკვითი მეგობრობის სამაგალითო შემთხვევების ილუსტრირებით ცდილობენ დაამტკიცონ, რომელ ერს უფრო მძაფრად სჩვევია ამ კეთილშობილური და ღრმადპატივისცემი გრძნობის გამოვლენა. აქ აღიარებულია სკვითების პრიორიტეტი, რაც მათი საერთო ეროვნული ფსიქოლოგიის ღირსების წინ წამოწევაზე მიგვიბრუნებს²⁴. ლუკიანემ კარგად იცის

¹⁷ Lucian, v. VI, Herod. Aec., 5; უნდა ითქვას, რომ სხვადასხვა ეროვნების ქალაქის ქორწინების საკითხი უცხოელთაღმი, როგორც პიროვნებისაღმი, ან არა-ელინი ხალხისაღმი დამოკიდებულების კრიტერიუმად სავსებით არ გამოდგება.

¹⁸ Lucian, v. IV, Portret, 24.

¹⁹ Lucian, v. VIII, Philopatro.

²⁰ Lucian, v. III, Parasit., 52.

²¹ Lucian, v. III, Mort. dialog., 12, III.

²² Lucian, v. III, Reviv. s. Piscator, 19, 20.

²³ Lucian, v. III, Mort. dialog., 12, II, III.

²⁴ Lucian v. V, Toxaris.

არაელინური სამყაროს მეცნიერული მიღწევების ფასი. ელინები
უცხოეთში მიემგზავრებოდნენ საექიმო ხელოვნების, ფილოსოფიის
შესასწავლად²⁵. მიუხედავად ამისა, შეინიშნება ლუკიანეს ექვი ბარ-
ბაროს არაელინთა მხატვრული გემოვნების ღირსებაში, თუმცა არა-
ელინთა მიერ აგებულ ხელოვნების ძეგლების სიმშვენიერითა და ღი-
ღებულებით აღფრთოვანებაც კარგად ჩანს²⁶.

ლუკიანეს დროს რომის იმპერიაში აღმოსავლური რელიგიური
კულტების მოძალება შეიმჩნეოდა. ამ მოვლენამ სათანადო ასახვა
პპოვა მის მემკვიდრეობაში. განსაკუთრებით გამოირჩევა ამ მხრივ
„ღმერთების საკრებულო“. მასში ასახულია ელინური საზოგადოების
გარკვეული ნაწილის აღშფოთება ბარბაროსულ ღვთაებათა კულტის
შეჭრით ელადში. ნაწარმოებში აღმოსავლურ ღვთაებათა მთელი
წყება: საბაძიოსი, ატისი, კორიბანტი, ეგვიპტური ძაღლისთავა და
სხვა ცხოველურგამოსახულებიანი ღვთაებანი. მათი გარეგნობა, საქ-
ციელი, ენა გაკილულია²⁷. „ტრაგიკულ ძევსში“. ლუკიანე სიმდიდრით
აღზევებულ აღმოსავლურ ღმერთების სახით ელინურ მმართველ წრე-
ებში ბარბაროსული წარმოშობის პირთა შეღწევაზე მიგვანიშნებს²⁸.
არ შეიძლება ლუკიანეს ხელაღებით მივაწეროთ ბერძნული ღმერთე-
ბის პანთეონის უბატივცემულობა, იგი დასცინის მხოლოდ უმრავლე-
სობის მიერ ღვთაებათა არსის გაგების დამახინჯებას, რელიგიური
ცერემონიალებისა და მსხვერპლშეწირვის უგუნურებას და ადამიანთა
მითოლოგიურ წარმოდგენებს ღვთაებათა მოდუსზე²⁹. ამასთან უნდა
აღინიშნოს მისი ერთგულება სირიული ქალღმერთის კულტისა და და-
წესებული შეწირულების მიმართ, მისი სასწაულმოქმედებისადმი

²⁵ Lucian, v. V, Astrol. v. V, Abdictus, v. III, Philops.
16. საჯანგებოდ ხაზგასმულია ინდუსების მიღრეკილება ფილოსოფიისადმი ნაშ-
როში v. V, Fugitivi, 6. ეთიოპელთა მიღრეკილება სიბრძნისმეტყველებისადმი მათი
ეთნოსისთვის საერთოდ დამახასიათებელი ბუნებრივი ნიჭთა აიხსნება, რაც გეოგრა-
ფიული პირობებითაა გამოწვეული: v. V, Astrolog., 3; 5. V. ელინები ფილოსოფიაში
პირველი წარმატების შემდგომ, უბატივისცემლობას იჩენენ ფილოსოფიისადმი და მეს-
საფარველ ქვეშ უზნეოდ იქცევიან: v. V., Fugit., 9—15.

²⁶ Lucian, v. I, De domo, 5; v. VI, Portr., 11; v. VI; Prometh., es., 4.

²⁷ Lucian, v. V, Deorum concil...

²⁸ Lucian v. II, Zeus trag. 7—12, აღმოსავლური ჩვეულებების გადაღებოდ
ელინურ საზოგადოებაში მინიშნებულია ძევსის მიერ ჰერას ცოლად შერთვის სპარსულ-
ასურული მიბაძვა.

²⁹ Lucian, v. IV, De sacr., 14, 15; v. II, Zeus trag., განსაკუთრებით 17,
19, 20.

რწმენა³⁰. არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება დავწამოთ ლუკიანეს არარელიგიურობა, როგორც ამას ზოგიერთი ავტორი აკეთებს³¹. საინტერესოა ამ მხრივ ლუკიანეს დამოკიდებულება მცირე აზიის ტერიტორიაზე მის ეპოქაში ჯერ კიდევ ახლად გავრცელებული ქრისტიანობის მიმართ. მართალია, იგი გამოდის ქრისტიანი პერიგრინის წინააღმდეგ, მაგრამ ამით იგი ებრძვის რელიგიურ შარლატანობას, ხოლო ქრისტიანობას სულაც არ აყენებს ჩრდილს, პირიქით, ჩანს მისი სიმპატია ქრისტიანთა თემების ურთიერთმომობის, უანგარო დახმარების, საერთო ქონებრივი გაერთიანებისა და სხვ. მიმართ. პერიგრინი ქრისტიანთა გულუბრყვილობით მოსარგებლედ თაღლითი მატყუარაა და ამიტომ ებრძვის მას ლუკიანე³². ლუკიანე, როგორც ირკვევა, კარგად იცნობდა აღმოსავლურ ლეგენდებსა და თქმულებებს. დელფოსის სამისნოს აღმოსავლეთის ხალხებში დიდი პოპულარობით რომ იყო გამოწვეული ის ზღაპრული სიმდიდრის შენაწილები, რამაც სამისნოს სახელგანთქმული საგანძურები შექმნა, ესეც კარგად მოესენებოდა ლუკიანეს³³. თავისი დროის და უფრო ადრინდელი პოლიტიკური ისტორიები ელადასა და აღმოსავლეთის ქვეყნებს რომ ეხებოდა, ლუკიანემ არა მარტო ლიტერატურიდან იცოდა, არამედ უშუა-

³⁰ Lucian, v. IV, De Siria dea, 37, 60. ანტირელიგიურობა და ღვთაების ძლიერების უარყოფა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მიეწეროს ადამიანს, რომელიც აღიარებს, რომ ღვთაებას არა თუ საქციელს ვერ დაუმალავს ბოროტი და უზნეთო არამედ აზრებსაც კი. იხ. Греческая эпиграмма, გვ. 243. პ. პრეობრაჟენსკი სწორია როცა წერს რომ ლუკიანე ოლიმპის ღმერთების მიმართ კეთილი დაცინვით და ნაღვლიანოა ირონიით დაკმაყოფილად: П. Преображенский, დასახ. ნაშრ. გვ. 9.

³¹ И. Нахов, Лукиан из Самосаты, გვ. 13, 24. П. Преображенский, Вольтер античности, გვ. 6. (Лукиан, собр. соч.) т. I, Москва, 1935. ა. წერეთელი, დასახ. ნაშრ. 65, 66, 95 W. Hime, Lucian, The Syrian Satirist, 43.

³² Lucian, v. V, Peregrinos, 13. ალ. წერეთლის აზრით, ლუკიანემ ქრისტიანობა უარყო, ან სათანადოდ ვერ ჩასწვდა-შეივცნო (იხ. დასახ. ნაშრ., გვ. 66, 71.) ქრისტიანობის უარყოფა, ჩვენის აზრით სულაც არ ივარაუდება ლუკიანეს ნაწარმოებში „სამშობლოს მეგობარი ანუ დარიგება“. პირიქით, აქ ჩანს ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა უმაღლესი ღვთაების სამების შესახებ, მისი უპირატესობა ძველბერძნულ პანთეონზე. აქ ქრისტიანული ლოცვაც კია მითითებული (იხ. v. VIII, Philopat., 12, 13, 17, 27) ცალკე დგას საკითხი იმის შესახებ, თუ რატომ მიანდა ქრისტიანობის აპოლოგეტებს ლუკიანე მკრებლად. პ. პრეობრაჟენსკის აზრით, მან ქრისტიანობის აღმოცენების უბრალო სურათი დახატა, ნაცვლად ღვთისჩაგონებული რელიგიის ზეგარდმოწყაროს მითითებისა (იხ. П. Преображенский, გვ. 9)

³³ Lucian, v. De Syria dea, 12—17; v. I, Phalar., 8, 12.

Lucian, v. VI, Nist. conscrib., 14—16; v. VIII, Zeuxis—Antioch., 8—11; v. VI, Nero., 2; v. VI, De lapsu in sal., 8.



ლოდ წყაროებიდანაც³⁴. მას აქვს ცნობები დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არსებული ეკონომიკური და სავაჭრო ურთიერთობის შესახებაც. როგორც ირკვევა „მეფობა“ -იდან, ლუკიანე აფრიკაში მოღვაწეობისას სხვადასხვა წყაროებიდან, თუ პირადად, ეცნობოდა იქაურ ფლორასა და ფაუნას, ელინიზირებული ჩრდილო-აფრიკის ხელოვნების ძეგლებს და თვით ძველ ეგვიპტურ არქიტექტურას, დამწერლობას, თუ ფერწერას; საინტერესო ცნობებს ვვაწვდის იგი აფრიკის ეთნოსის, კერძოდ, გარამანტების ცხოვრებაზე³⁵. განსაკუთრებით კარგად იცნობდა ლუკიანე მცირე აზიის დასავლეთ სანაპიროს, ფინიკიის ქალაქებს, რომელთა სიმშენიერესა და ბუნებრივ პირობებს დაწვრილებით აღწერს³⁶.

მოკლედ შევეხოთ ლუკიანეს მიერ თვით ტერმინ „ბარბაროსის“ ხმარების შინაარსობლივ მხარეს. ეს ტერმინი რამდენიმე მნიშვნელობით აქვს მას ნახმარი. პირველი, ეს არის ბარბაროსის ხმარება მხოლოდ არაელინი მოსახლეობის აღსანიშნავად, რაც გამორიცხავდა რაიმე ოდიოზურს. ასეთი მაგალითები უამრავია³⁷. მეორე — ბარბაროსი ნიშნავდა არაელინური კულტურის მატარებელ, გაუნათლებელ და უხემ ადამიანს, ამასთან ასეთად ლუკიანეს ესახებოდა ელინიც და არაელინიც³⁸, იგი ბარბაროსს უფრო ვიწრო ლიტერატურული ტერმინოლოგიისთვისაც ხმარობდა თავის მრავალრიცხოვან პაექრობასა თუ შეგონებებში ბერძნული ენის სიწმინდის დაცვის თაობაზე³⁹. ბარბაროსული ენა — ბარბარიზმებით დამახინჯებულ ენას ნიშნავდა ამ შემთხვევაში. ლუკიანეს ახასიათებდა პომეროს-ჰესიოდე-ჰეროდოტეს სგან მომდინარე სიმბატიები ბარბაროსული სამყაროსადმი⁴⁰. ამის ერთი მანიშნებელი ნიშანთაგანი ზნე-ჩვეულებათა რელატივიზმის აღიარებაა. არ უნდა იყოს მართალი ყ. ბომპერი, თითქოს ლუკიანეს მსჯელობა ბარბაროსებზე ყოველთვის მოკლებულია შეფასებითი ხასიათის განმარტებას⁴¹. იგი საკმაოდ ხშირად გამოთქვამს თავის დამოკიდებუ-

³⁴ Lucian, v. I, Hippias, 6.

³⁵ Lucian, v. VI, Dipsades, 1—6; v. IV, Ritor., 6; v. VI, Hermo., 44.

³⁶ Lucian, v. I, Calumniae, 2—6.

³⁷ Lucian, v. IV, De Syria dea, 11; v. V. VII, Mort. dialog., 5 (18), 409. 2; v V, Toxaris, 4; v. VIII, Cinic., 20.

³⁸ Lucian, v. II, Zeus. trag., 53; v. V, Lexiphanes, 23; v. VII, Mort. dialog., 9, IV; v. I, De domo, 5.

³⁹ Lucian, v. V, Pseudolog; v. III, Advers. Indoct., v. IV, Ritor.

⁴⁰ G. Bomper, Lucian, 227—232.

⁴¹ იქვე, გვ. 229—232. არც ის არის მართალი. რომ ლუკიანეს ბრძოლა ბერძნულ ენაში ბარბარიზმების გავრცელებასთან არაელინური ენების დამცირებას ნიშნავდა.

ლებას არაეღინთა ხასიათის, ან ზნე-ჩვეულებათა მიმართ⁴². არაეღინ-
თა ზოგი ჩვეულება მას იმდენად სასარგებლოდ ესახება, რომ ელინებს
რეკომენდაციას აძლევს მიბაძონ მათ⁴³. სხვადასხვა პირთა, თუ საერ-
თო ეროვნული უარყოფითი თვისებების სიჭარბე დადებითთან შე-
დარებით მისი შემოქმედების სატირული მიმართულებით აიხსნება;
ნეგატიური ელინისაც და არაეღინისაც მეტად ჩანს, ვიდრე პოზიტი-
ური. ლუკიანეს საკმაოდ ემჩნეოდა აღმოსავლური კოლორიტი. მისი
მსჯელობა კანონსა და სამართალზე აღმოსავლურია⁴⁴. ლუკიანეს და-
ხასიათების სიძნელე, მისი რთული პიროვნების რაობის გარკვევა ერთ-
გვარად აიხსნება მისი წარმოშობის გეოგრაფიით და საერთო ისტო-
რიული ვითარებით, რასაც მისი ხასიათისა, თუ ფსიქოლოგიის თავი-
სებურებანიც ემატებოდა⁴⁵. წინააღმდეგობანი შეიმჩნევა მის პოზი-
ციაშიც არაეღინთა მიმართ. მისი აზრით, ერთის მხრივ, ელინური
კულტურის მაღალკვალიფიციური ცოდნა ბარბაროსს, რომლის ბუ-
ნებაშიც არის პოტენციალური შესაძლებლობა, გადააქცევს სრულ-
უფლებიან ელინად; ელინური განათლების გარეშე კი იგი ოდიოზურ
პიროვნებად მოჩანს⁴⁶, ხოლო მეორეს მხრივ, მას სწამს არაეღინი აღ-
მოსავლური ხალხების თვითმყოფადი კულტურული ღირებულებანი⁴⁷.
მაგალითად, დემონაქსი, მისი სათაყვანო გმირი, ილაშქრებს ალაეღინ-
თა უფლებების შეზღუდვაზე და ათენელებს უსამართლობაზე მიუ-
თითებს: თრაკიელი ევმოლპოსის მიერ დაარსებულ ელევისინის მის-
ტერიებზე უცხოელებს არ უშვებთ⁴⁸. თავის თავს, ისე როგორც
ტოქსარისს, ანახარსისს და სხვ., თვლიდა განათლებულ, რაფინირე-
ბულ უცხოელად, რომელიც რიტორიკამ სრულუფლებიან მოქალაქედ
გადააქცია⁴⁹. იგი არ ერიდება არც ელინური და არაეღინური საზოგა-
დობრივი მოვლენების პარალელიზმს⁵⁰, მაგრამ ელინური და არა-
ელინური კულტურის პრიორიტეტის გამომხატველ აზრებსაც ამჟღავ-
ნებს⁵¹. ამდენად, იგი არ გამოიყურება თანმიმდევრულად აღმოსავლე-

⁴² Lucian, v. I, Nigrin., 5; v. III, De merced. cond. fam. 29.

⁴³ Lucian v. VI, Hermot., 33.

⁴⁴ Lucian v. V, Perigr.

⁴⁵ W. Hime, Lucian, 45, 65.

⁴⁶ Lucian, v. V, Lexiph. 23.

⁴⁷ Lucian, v. IV. Portr., 11; v. VI, Prometh, 4.

⁴⁸ Lucian, v. I, Vit. Demonact.,

⁴⁹ Lucian, v. III, Bis accusat. 30.

⁵⁰ Lucian. v. I, Hermot., 31. 32; v. III. Parasit., 30; J. Bomper, 232.

⁵¹ Lucian, v. V, Lexiphane, 23.



თის მიუკერძოებელი შეფასების საქმეში. უფრო გასაგები იქნება მისი წინააღმდეგობანი, თუ აქ გავითვალისწინებთ აგრეთვე სოციალურ მომენტსაც. ავტორიტეტს მისთვის ელინური კულტურის მატარებელთა ელიტარული წრეების წევრები წარმოადგენენ მხოლოდ. დაბალი კლასების გაუნათლებელი უმრავლესობა, როგორც ელინი, ისე ბარბაროსული წარმოშობისა, მისთვის, როგორც სოკრატეს აქემევინებს იგი: „უხეში, ნაძირალა ბრბოა“⁵². საკითხისადმი ასეთი კლასობრივი მიდგომა დამახასიათებელი იყო ლუკიანეს წრის მოღვაწეების შემოქმედებისათვის.

Р. С. РЦХИЛАДЗЕ

ВОСТОК В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ. ЛУКИАН

Резюме

В статье рассматривается вопрос об отношении Лукиана самосатского (II в. н. э.) к Востоку и восточным народам. Воззрения Лукиана, как греческого писателя малоазийского происхождения, характеризуются особым уважением к культурному наследию эллинов, к античной литературе и рвением к чистоте греческого языка, в употреблении которого в его время наблюдались отступления от традиционных норм. Особенно заостряется внимание на мировоззрении Лукиана.

Сатирическое наследие Лукиана в основном направлено на критику негативных явлений в римской империи, что несколько осложняет выявление позитивных взглядов автора. Вопрос об отношении к варварским народам Востока как самого Лукиана, так и современного ему греческого общества, имеет несколько аспектов: эмоционально-психологическое расположение Лукиана к варварам, умонастроение представителей эллинских кругов по отношению к неэллинам, историко-географические сведения о восточных странах, а также семантические варианты самого термина «варвары». Автор приходит к заключению: сведения о восточных странах в основном черпаются из литературных источников, но вместе с тем сказываются и следы наблюдений и впечатлений на данные географического характера, особенно в описании архитектурных памятников.

В современном Лукиану греческом обществе замечаются

⁵² Lucian, v. III, Piscat., 10.



пренебрежение к варварским народам и в связи с этим, борьба против вторжения религиозных культов Востока, а также против лиц неэллинского происхождения, которым удавалось проникнуть в высшие круги греческого общества. Лукиан, как горячий приверженец эллинского образования, эталоном оценки человека считал меру его причастности к греческой культуре, однако прямых выпадов против восточных народов, кроме единичных, не имеющих значения для определения сути вопроса, случаев, у него не встречаются. Он отдает должное достижениям восточных стран в области искусства и научно-философских знаний, уважает обычаи всех народов, и здесь выступает продолжателем релятивизма греческих писателей античности. Учитывая то, что самый высокоцитимый среди плеяды героев его произведений, Демонакс, возмущается против несправедливости афинян, запрещавшим иностранцам посещение элевсинских мистерий, основоположником которых предполагали фракийца Эвмолпа, Лукиан боролся против замкнутости эллинских научных кругов в пользу эллинизированных иностранцев. Некий сирийский ученый (олицетворяющий Лукиана в «Рыбаке») также защищает права иностранных приверженцев греческой культуры.

Некоторые несоответствия, которые чувствуются в умонастроении Лукиана по отношению к варварам объяснимы современной исторической действительностью, которая сама была полна противоречиями. Надо учесть, кроме этого, малоазийское происхождение и социальные воззрения самого Лукиана, для которого необразованный выходец из низших слоев эллинского общества также мог заслужить прозвище «варвара» в его одиозном значении. Термин этот он употребляет и в первоначальном своем значении с оттенком только национального отличия от эллина. Термин встречается также в чисто литературно-языковом значении, когда варварской считалась речь, переполненная чужестранными словами, интонациями, с неправильным греческим произношением и т. д.

З. Г. КИКНАДЗЕ

ЖЕРТВА, ЖРЕЦ, ОХОТНИК

У древних, в частности, семитских народов, как это известно по литературе¹, жертвоприношению, т. е. ритуальному закланию жертвенного животного в определенное время в честь божества, в обязательном порядке следует опять-таки ритуальный акт — общая трапеза, за которой совместным вкушанием жертвы, вновь утверждается единство общины, общность как между ее членами, так и между общиной и ее божественным покровителем, являющимся хозяином пиршества (ведь животное приводится на его территорию и закалывается в предельно сакральном месте — на алтаре). В силу этого жертвенное животное должно быть чистым (по укоренившемуся в данном обществе представлению), т. е. мясо его должно быть пригодным для еды. Приносится в жертву лишь чистое животное и съедается его жертвенное мясо по благословию божества. Строго говоря, не бывает общего, а то и частного (семейного) пира, без мяса, и это мясо должно быть жертвенным, чтобы оно стало дозволенным в пищу. Другими словами, в традиционных обществах, где приносится кровавая жертва, она и есть еда преимущественно. Этот сакральный обычай отразился и на лексике: в семитских языках *zbh/dbh* означает как жертву так и трапезу, жертвенное пиршество; равным образом др.-греч. *ιερείον* жертва, жертвенное животное и заколотое в пищу животное, мясо его. В этой связи заслуживает внимания предлагаемая (В. Н. Топоров) изначальная общность семантики в словах, с одной стороны, жрйти, жертва, с другой жрать, жратва (Случай предельного, до вульгаризации обмирщения сакральной лексики; ср. две разновидности одного корня в семитском *zbh* для «жертвенного заклания», *tbh* для «мирского заклания»). В Ветхом Завете процесс совместной еды считался частью богослужения. Есть и пить и веселиться перед Ягве,

¹ Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, Edinburgh, 1889, p. 67.

по замечанию Ю. Велльгаузена², равнозначно жертвоприношению.

Заклание животного по усатновленному обряду, высшим выражением которого является жертвоприношение, имеет целью санкционировать, освятить акт заклания, который в других случаях, т. е. при совершении его вне культа, мог бы считаться убийством. Животное следует приносить в жертву, а не убивать. Для того, чтобы заклание стало жертвоприношением, а мясо заколотого животного — жертвой, совершается обряд. Но обряд должен совершаться исключительно лицом, имеющим на это санкцию. Заклание, имитирующее обряд, совершенное частным лицом, не только нельзя считать жертвоприношением, но и может расцениваться как осквернение святилища и алтаря, как грех. Пример из художественной литературы: самовольное заклание быка Алудой у самого алтаря в присутствии священнослужителя, вызывающее справедливое возмущение не только у служителя культа, но и у всей общины, оказывается непосредственной причиной его изгнания со всей семьей из общины. Вполне сознавая греховность своего поступка, Алуда молит божества: «Не засчитай во грех, владыка, (Что жертву собственной рукой) Заклал тебе я...»³.

Закон запрещает убийство животного не с целью жертвоприношения. Следовательно, мясо убитого животного (убойного скота) должно считаться нечистым и, естественно, не должно употребляться в пищу. Место (святилище), установленный обряд и жрец, исполняющий его — эти три момента составляют обязательное условие жертвоприношения. В законах Ману читаем: «Употребление в пищу мяса (должно иметь место только) при жертвоприношении — это считается божественным установлением; поэтому употребление его в других случаях считается установлением ракшасов» (V, 31), т. е. демонов. Тоже самое говорится в следующих статьях Ветхого Завета: «Если кто из дома Израилева заколет (šḥt) тельца или овцу, или козу в стане, или если кто заколет вне стана и не приведет ко входу скинии собрания, чтобы представить в жертву Господу пред жилищем Господним, то человеку тому вменена будет кровь: он пролил кровь, и истребится человек тот из народа своего; чтобы приводили сыны Израилевы жертвы свои, которые они заколают (zbḥ) на поле, чтобы приводили их пред Господа ко входу скинии собрания, к священнику, и заколали их Господу в жертвы мирные» (Лев., 17, 3—5). Закон запрещает необрядовое заклание, выраженное корнем šḥt, как убий-

² Введение в историю Израиля, С.-Петербург, 1909, с. 67.

³ Поэма Важа-Пшавелы «Алуда Кетелаури», пер. Н. Заболоцкого (Н. Заболоцкий. Избранное, т. II, М., 1972).

ство («он пролил кровь»), как насилие над животным, а обряд имеет силу предотвратить убийство, превращая его в жертвоприношение (zbh). Еще строже и категоричнее закон Ману: «Сколько волос (на шкуре убитого) животного, столько раз убивающий животных из прихоти принимает насильственную смерть⁴ в будущих рождениях. Животные самим Самосущным созданы для жертвоприношения, жертвоприношение — для благополучия всего этого (мира); поэтому убийство при жертвоприношении — не убийство» (V, 38—39).

Закон запрещает — таков дополнительный, скрытый смысл приведенного выше места из кн. левит — есть мясо убитого животного; оно нечисто, так же как нечиста падаль: «И всякий, кто будет есть мертвечину или растерзанное, туземец ли или пришелец, должен вымыть одежды свои и омыться водой, и нечист будет до вечера...» (Лев., 17).

Однако как же тогда быть с животным, убитых на охоте? Как быть с охотником убивающим животное? Закон Ману дает недвусмысленный ответ: «Посмертный грех убивающего животное ради добычи не так велик, как (грех) вкушающего мясо из прихоти» (V, 34). В этом обществе нет религиозной санкции на охоту также, как нет ее на еду нежертвенного мяса. Следовательно, охота и жертвоприношение в этом обществе — два противоположных, исключаящих друг друга полюса. Моисеево же законодательство, не представляя охоту грехом и не поощряя ее, однако считается с ней, как житейским фактом и предписывает правило с целью ее освящения: «Если кто из сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между вами, на ловле поймает зверя или птицу, которую можно есть: он должен дать вытечь крови ее и покрыть ее землею» (Лев., 17, 13). Выпускание крови из пойманного или убитого на охоте животного имитирует жертвенное заклание, как бы равнозначное ему (ср. аккад. paqi «приносить жертву», букв. «изливать»), после чего мясо добычи становится дозволенным в пищу. В Законе нет дальнейших указаний относительно статуса охотника, на нормы и ограничения в его поведении, освящающие и санкционирующие охоту.

Но санкция со стороны культа становится необходимой в таких обществах, где охота является если не главным, то одним из основных занятий. Так, в представлении нивхов медведь, охота за которым является священным промыслом, не убивается охотником, а поддается, сдается им, т. е. как бы добровольно идет на заклание, принося себя в жертву человеку. По описанию этнографов, процесс свежевания и разделки туши зверя «представляет собой очень сложный рели-

⁴ Кара за убийство по закону талиона.



гнозный ритуал» и «никто не имеет права уклониться от традиций членения медведя, передаваемой из поколения в поколение»⁵. В более развитых обществах, с твердо установившимися, архаичными охотничьими традициями, наблюдается высокий ритуальный статус охотника, для которого охота не просто добывание пищи, а настоящее религиозное действо. В грузинском охотничьем быту, в частности, у горцев Восточной Грузии, о которых именно пойдет речь ниже, повсеместно распространены обычаи, обязывающие охотника за несколько дней до отправления на охоту соблюдать ряд запретов — поститься, избегать общения с женой, не есть пищу, приготовленную «нечистой» женщиной, держать особую чистоту в доме, воздерживаться от сквернословия и, вообще, от праздной речи, и пр. Знаменательно в этой связи, что подобные же запреты налагаются на служителя культа (на хевисбера) при святилищах хевсуретских, пшавских, мтиулетских и других горских обществ за несколько недель до приступления к своим обязанностям заклателя кровавой жертвы. Охотник, освятив себя вышеуказанным образом с целью удачливой охоты, *mutatis mutandis* выступает в роли приносящего кровавую жертву священнослужителя и как бы воспроизводит акт жертвоприношения в охотничьих угодьях, принадлежащих покровителю диких животных и почитаемых по этой причине как священные места (ср. сакральность территории святилища, где приносится жертва). Ритуально очищенный охотник словно превращает охоту, являющуюся фактически убийством (в лучшем случае воровством), в акт жертвоприношения, как бы претворяя мясо убитого животного в дозволенную пищу. Часто, словно в подтверждение его чистоты и готовности к «священнодействию», охотнику во сне накануне выхода из дома является божественный патрон общины в том же виде, в каком он представляется служителям его святилища, хевисберам, и дает свое благословение на охоту. При этом добыча воспринимается охотником как дар от покровителя диких стад, которым в большинстве местностей считается сам патрон общины (св. Георгий, архангел Михаил). «Священнослужение» же охотника выражается еще и в том, что он на месте охоты в «благодарственную жертву» приносит внутренности убитого животного, а по возвращении с охоты его рогами украшает здание святилища. Показательно, что аналогия между священнослужителем и охотником подчеркивается и равной мерой вознаграждения: при коллективной охоте охотник, непосредственно убивший добычу (или первым попавший в нее), получает те же части (шкуру, голову и лопатку), что и заклатель жертвы.

⁵ Кетский сборник, Мифология, этнография, тексты, М., 1969, с. 94, 104.

Поэтому вполне естественно, что в мифологических преданиях вышеназванных обществ, нередко охотники являются основателями некоторых святилищ, ибо именно им, как ритуально очищенным и бывающим в священных местах, наяву являются божественные знамения. Так, в сказании об основании святилища св. Георгия в Рошкинском обществе (Хевсурети) рассказывается, как охотник, по имени Турман, охотившийся в кавказских горах, где-то в Шарване, оказавшись свидетелем иерофании, «нашел» и привел за собой голубя, указавшего ему и всему обществу место будущего святилища в честь св. Георгия. В другом сказании, повествующем об основании святилища Чохского св. Георгия (Гудамакари), охотнику является олень с горящими свечами на рогах (местный вариант христианской легенды о чуде св. Евстафия), а потом голубь, опустившийся к нему на плечо.

В этих и аналогичных им преданиях охотник возведен в статус мкадре, т. е. «человека, удостоенного (посещения божества)», ясновидца и пророка, к которому обычно являлся ангел-покровитель общины в виде голубя, либо «крылатого креста», садился на его покрытую освященным платком (самкадрео) ладонь и возвещал свою волю.

М. Ш. ХИДАШЕЛИ

АНТРОПОМОРФНЫЕ БОЖЕСТВА РАННЕЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ ПЛЕМЕН ЮЖНОГО КАВКАЗА

Раннеземледельческие племена Южного Кавказа являются носителями энеолитической и раннебронзовой, так называемой Куро-араксской культуры.

В социальном отношении на энеолитической ступени развития предполагается существование матриархального родового общества¹. Каждый род представлял собой одно поселение, имевшее общее хозяйство, удовлетворявшее все потребности целого рода².

Культы и верования энеолитических племен в памятниках материальной культуры отражены сравнительно бледно. Но представляется бесспорным, что вся их идеология была пронизана идеей плодородия. В эпоху энеолита поклонялись Великой Матери — Всеобщей прородительнице. Подтверждает это, в первую очередь, наличие женских глиняных статуэток, которым видимо, приписывалась функция плодородия.

Хорошо известно, что глиняные статуэтки широко распространены на раннеземледельческих поселениях всего древнего мира. Все они считались воплощением богини-матери, носительницы идеи всеобщего плодородия.

Но на сегодняшний день в пределах общего иконографического типа этих изображений, прослеживаются образы довольно разнообразных женских божеств, которым приписывались различные функции.

На раннем этапе развития религиозных представлений, это были не сложившиеся образы богинь с системой соответ-

¹ Т. Н. Чубинишвили, Энеолитическая культура, «Очерки истории Грузии, т. I, Тб., 1970 (на груз. языке).

² О. М. Джапаридзе, Ал. Н. Джавахишвили, Культура древнего земледельческого населения на территории Грузии, Тб., 1971, с. 94 (на груз. языке).

ствующих ритуалов, а сверхъестественные существа, воплощающие «душу» того или иного явления или группы предметов³.

По мнению Р. Бриффо можно выделить четыре основных архетипа женского божества: 1. Примитивная мать богов. 2. Мать животных. 3. Мать-зерно. 4. Мать земля⁴.

Различное смысловое значение имеют женские статуэтки, характерные для культур Хасуны и Халафа, в Месопотамии. Некоторые из них украшены растительным орнаментом, на некоторых из них выведены треугольные знаки, которые являются символом плодородия⁵. Определенная группа пышных матрон считаются изображениями беременных женщин⁶.

Весьма любопытна фигура сидящей женщины. На маленькой конусообразной голове выведено большое око — удлинённый круг, с большой точкой в центре. Круг увенчан лучами. Глаз, изображенный в такой манере, считается символом солнца⁷.

Разнообразными женскими статуэтками особенно богат неолит Малой Азии.

Особенно отчетливо выделяется хозяйка животных, которая часто восседает на леопарде или на троне из двух животных; иногда ее передают вместе с леопардом, или в виде рожающей женщины⁸.

Многие фигурки были найдены в окружении зерен или семян, а одна статуэтка прямо в зернохранилище⁹.

Статуэтка, изображающая женщину с руками на груди, является иконографической предшественницей многих древневосточных богинь, связанных с аграрно-оргаистическими культурами¹⁰.

Таким образом, уже на этой ранней ступени развития прослеживается определенная дифференциация культа Великой Матери Природы. Трудно сказать, были ли эти существа различными божествами, или же смысловая нагрузка отдельных

³ В. М. Массон, В. Н. Сариниди, Среднеазиатская терракота эпохи бронзы, М., 1973, с. 98.

⁴ R. Brieffault, The Mothers. A Study at the Origins of Sentiments and Institutes, III, London, 1927, с. 47—54.

⁵ B. L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, London, 1963, с. 7.

⁶ Там же, с. 17.

⁷ Там же, с. 20.

⁸ I. Mellaart, Excavations at Hacilar. Forth Preliminary Report, AS, 1961, XI, с. 56—60.

⁹ Там же, с. 95.

¹⁰ В. М. Массон, В. Н. Сариниди, ук. соч., с. 101.

изображений подчеркивала определенные функции Великой Матери, но ясно одно, что этот всеобъемлющий культ претерпевает изменения, что проявляется в процессе формирования различных божеств женского рода.

Большой интерес вызывает изучение в этом аспекте женских статуэток Южного Кавказа. Все они считаются изображениями Великой Матери Природы. Но среди этих фигурок прослеживается их определенное смысловое разнообразие.

Особый интерес вызывает женская статуэтка из поселения Шулавери. Фигура представлена сидящей и отличается некоторой схематичностью. Статуэтка богато украшена графически исполненными символическими знаками — на ногах фигурки процарапаны параллельные линии. На груди же ее изображено дерево, проросшее из женского лона. Вертикальный характер этой статуэтки и переданный на груди растительный орнамент, делают саму эту фигуру похожей на дерево. Происходит слияние женского образа с деревом жизни. Женщина является символом земли порождающей весь растительный мир. Поскольку в изобразительной традиции изображение дерева в первую очередь связано с символами плодородия¹¹, это женское божество можно считать покровительницей рожденного из земли растительного мира.

Такое же смысловое значение имеет видимо и статуэтка женского божества, обнаруженная в Баба-Дарвише. Талия сидящей женщины украшена простым растительным орнаментом, который также исходит из женского лона.

Огромное значение имеет великолепная серия глиняных статуэток обнаруженная в Южной Грузии, в поселении Храмис Диди гора¹².

Одна большая группа статуэток характеризуется явным натурализмом. Это изображение тучных полных женщин с развитыми бедрами и большим бюстом; особенно важным является тот факт, что большинство из них были обнаружены вблизи очагов, а некоторые из них непосредственно в очагах. Поэтому, можно считать, что все они являлись покровителями домашнего очага. Очевидно, в эти божества была вложена связанная с женщиной основная идея — женщина-мать, женщина-родоначальница, женщина-покровитель домашнего очага.

Определенного внимания заслуживают антропоморфные

¹¹ Г. Комороци, К символике дерева в искусстве древнего Двуречья, в сб.: Древний Восток и мировая культура, М., 1981, с. 51.

¹² Высказано мнение, что женские статуэтки эпохи палеолита являются олицетворением очагов, или хозяйки очагов. См.: С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964.



изображения на керамике из Имирис Гора. Они характеризуются тонкими пропорциями и не имеют определенных признаков пола. По мнению Т. Н. Чубинишвили они передают рожающих женщин.

Примечательно, что фигурки худощавых женщин с подчеркнутыми признаками материнства связываются с охотничьей магией¹³.

Магической символикой наделены и украшения керамики. Привлекают внимание различные налпы в виде круглых и продолговатых выпуклостей, которые считаются изображениями женской груди. Часто встречаются также символы зерен (злаков), солнечного диска, молодой Луны, волнистые линии изображающие змей и т. д.

Примечательно и то, что именно в конце энеолитической эпохи появляются на керамике изображения животных, оленя и змей, бытуют и глиняные скульптурки быков. Особенно важно, что видимо тогда же формируется связанный с женским божеством религиозно-мифологический комплекс, здесь мы встречаем почти все компоненты этого комплекса — женское божество со всеми своими атрибутами — деревом жизни, оленем, быком и змеем.

На протяжении III тысячелетия до н. э. на южном Кавказе распространена весьма своеобразная культура ранней бронзы, известная под именем Куро-аракской культуры. Она широко освещена в археологической литературе. Мы отметим лишь вкратце, что Куро-аракская культура воссоздает картину типичного патриархального родового общества.

В недрах этого общества широко развивается плужное земледелие, сезонное скотоводство, происходит корчевание леса, имеет место бурный подъем металлургического производства, усиливается межплеменной обмен¹⁴, появляются пиктографические знаки, представляющие собой первые зачаточные элементы письменности¹⁵.

Для изучения идеологических представлений раннебронзового века южного Кавказа собран богатейший материал. Крупные поселения Куро-аракской культуры характеризовались наличием святилищ, расположенных как на территории поселений, так и за ее пределами. Кроме того, усатновлено, что обряды исполнялись так же и в каждом доме. Основное зна-

¹³ З. А. Абрамова, Изображение человека в палеолитическом искусстве Авразии, М.—Л., 1966, с. 90.

¹⁴ Т. Н. Чубинишвили, Культура раннебронзового века в Грузии, очерки, I, с.160—161.

¹⁵ К. Х. Кушнарера, Т. Н. Чубинишвили, Древние культуры южного Кавказа, Л., 1970, с. 162.



чение придавалось очагу и надочажным подставкам. Определенную смысловую нагрузку несло и глиняное возвышение, находившееся у задней стены помещения. На нем помещались золотые кучки, окрашенные тонким слоем коричневой глины; на них лежали переносные очажки, ритуальные сосуды, серпы, скульптурки людей и животных специально распиленные бычьи и турьи черепа с рогами, печати с изображениями оленя и астральных знаков (Ахалцихское, Амиранис Гора, Квацхелеби, Гудабертка, Хизинаантгора и т. д.).

Известно, что у всех народов, на раннем этапе развития их религиозных верований, наличествует представление о существовании божественных пар — земли и неба. Землю олицетворяет женское божество, небо — божество мужского пола¹⁶.

Такого рода представление было распространено видимо и среди племен, носителей Куро-араксской культуры. Здесь божественную пару олицетворяли очаги и надочажные подставки.

Очаг представлял женское божество земли и солнца. Но солнце в данном случае представляло не главную богиню астрального пантеона — здесь выражалось древнейшее понятие человека о связи солнца с землей — солнце связано с землей, т. к. оно ночью спускается в преисподню, а утром вновь поднимается в небеса¹⁷. В последствии, в результате астрализации религиозного пантеона именно это божество связывается с солнцем.

В отличие от очагов, очажные подставки являлись изображениями мужского божества небес, ставились возле очага и «оплодотворяли» его. Обнаруженные в поселении Амиранис Гора подковообразные, антропоморфные, итифальные подставки изображают сидящего над очагом мужчину с короткими рогами. Они отображают акт оплодотворения мужским божеством домашнего очага¹⁸. Основными элементами мужского божества небес являлись изображения быков и Луны. Позже, видимо именно это божество связывается в астральном пантеоне с культом Луны. Создается и определенная иконография этого образа — всадник воитель, изображение которого чрезвычайно популярно на памятниках раннеантичной эпохи¹⁹.

В результате священного оплодотворения земли небом рождается новое божество — растительный мир. Олицетворяет его дерево жизни, изображение которого вставлялось в надочажные подставки.

¹⁶ V. Haas. *Magie und Mythen in Reich der Hethiter*, I. Vegetationskultur und Pflanzenmagie, Hamburg, 1977, с. 48—49.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Т. Н. Чубинишвили, *Амиранис Гора*, Тб., 1963, с. 66.

¹⁹ Ю. М. Гагошидзе, *Памятники раннеантичной эпохи из Ксанского ущелья*, Тб., 1964, с. 39—40.

В религиозных верованиях куро-аракских племен хорошо прослеживается и наличие культа «Владычицы зверей». Основными ее символами являлись олень, тур, собака, змея, рыба, птица. Значение этого божества подтверждают сложные ритуалы, засвидетельствованные при раскопках поселения Кварцхелеби. Ритуал исполнялся у очага. Слева от очага лежал принесенный в жертву олень, а справа стояли зернотерки, серпы и ритуальная посуда²⁰.


Эмблемы и символы вышеуказанных божеств широко распространены на памятниках материальной культуры этого периода. Особенно часты они на керамике. Встречаются изображения астральных знаков (спираль, меандр, серп луны). Особенно характерен мотив двойной спирали, являющейся символом древа жизни. На ранней керамике двойная спираль обычно изображалась способом налепа и имела горизонтальную перекладку, что делает ее отдаленно напоминающей верхнюю часть головы рогатого животного. В других случаях расходящиеся в стороны спирали основанием упираются либо в серп луны, либо в ладьевидную фигуру.

Весьма популярен на керамике образ оленя. Встречаются как графические, так и лепные изображения этого животного. Иногда на керамике мы встречаем единичные изображения вышеуказанных эмблем, иногда они объединены в большие композиции, на которых представлены все интересующие нас символы — спираль, серп луны, жертвенник, хлебный колос, олень, рыба, змея, птица и т. д. Аналогичная сюжетная композиция изображена на медной диадеме из погребения Квацхелеби, где змея, птица и олень соединены с астральными знаками. Отмечают связь этих композиций с глиняными оттисками каменных печатей, широко распространенных с эпохи энеолита на всем Древнем Востоке.

Таким образом, в ранний бронзовый век, на южном Кавказе формируется четыре вида антропоморфных божеств. Мужское божество небес, растительный мир и два типа божеств женского рода. Одно божество содержит культ земли и отчасти солнца, второе является покровителем животного мира.

Оба этих женских божества куро-аракских племен тесно связаны с Великой Матерью Природой предшествующей эпохи. Великая Мать находит свое последующее воплощение в этих божествах и передает им свои атрибуты. От Владычицы зверей становятся неотделимы — тур, олень, собака, птица, змея. Можно предположить, что в самом начале Великая Мать являлась

²⁰ Ал. И. Джавахишвили, Л. Н. Глonti, Урбниси, I, Тб., 1962, с. 52.



зооморфным существом и представлялась то в виде оленя, то в виде быка, рыбы, кабана. В результате антропоморфизации мира эти зооморфные образы осмысливаются уже как постоянные атрибуты этого божества и выражают его основную сущность. Зооморфные инкарнации Великой Матери, а затем Владычицы зверей, принадлежат к категории существ одного божества. В них можно проследить разное воплощение и осмысление одного и того же божества.

Д. А. ХАХУТАИШВИЛИ

ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК В ПРИМОРСКОЙ ПОЛОСЕ КОЛХИДЫ В ЭПОХУ ГОЛОЦЕНА

Резкое изменение климатических условий, наступившее после окончания ледниковой эпохи, естественно, отразилось на среду обитания человека¹. Следует здесь же отметить, что кроме длительных эпохальных перемен происходили и временные, незначительные на вид, но весьма значительные для изменения среды обитания человека, перемены.

В некоторых регионах Причерноморья, особенно в приморской полосе, эти изменения, со своей стороны, вызвали значительные геоморфологические сдвиги, после чего, в зависимости от характера временных изменений расширялась или суживалась площадь обитания и хозяйствования человека.

В эпоху послеледникового потепления уровень Мирового океана, как известно, резко повысился (на 120 м.) и приблизительно к IV-му тысячелетию до н. э. достиг современной отметки². Естественно, синхронно колебался и уровень Черного моря, но до отметки 27—35 метров ниже современного уровня (такова глубина фарватера в Боспорском проливе).

В период-же последнего оледенения, совпадающего по времени с эпохой неолита, причерноморский шельф был оголен до отметки ниже современного уровня на 27—35 метров. В это время в Боспорском проливе начиналась огромная река, впадающая в Мраморное море³. Не исключено, что древнегрече-

¹ Дж. Джанелидзе, Географический аспект локализации Фазиса, «Научная сессия, посвященная проблеме локализации города Фазиса». Доклады, Тб., 1973, с. 5 и сл.; Мириан Дзвела я, Грузия в ближайшем геологическом прошлом, Тб., 1975 (на груз. яз.); Л. И. Маруашвили, О глобальной репрезентативности и значении климатостратиграфического разреза Бронзовой пещеры, «Сообщения АН Грузинской ССР», 84, № 3, 1976, с. 629—632.

² Л. Р. Серебрянный, Древнее оледенение и жизнь, М., 1980, с. 9—10, ср. Дж. Джанелидзе, ук. соч., с. 12.

³ Дж. Джанелидзе, Географический аспект..., с. 9—10.

ский миф о Сциле и Харибде, сидевших по обоим берегам узкого пролива и губивших проплывающих между ними мореходов, является отголоском существования этой реки.

В эпоху последнего оледенения неолитический человек, старательно закладываящий основы производящего хозяйства и человеческой цивилизации, населял и ту приморскую зону, которая, впоследствии, в результате резкого повышения температуры и подъема уровня Мирового океана, была покрыта водой или же речными наносами. Сказанное особо относится к древним аккумуляционным долинам, куда постепенно спускались и оседали неолитические роды, возникали новые неолитические поселения. На территории приморской части Колхидской аккумуляционной долины остатки этих поселений погружены под толстым слоем наносов на глубине 25—35 метров⁴. Этим и объясняется особенность археологической ситуации, которую мы наблюдаем в Колхиде, где неолитические поселения представлены лишь на холмах, окаймлявших Колхидскую долину. На самой же долине, по причинам указанным выше, остатков неолитических поселений не отмечается, так как они расположены на недоступной для археолога глубине.

В приморской полосе Восточного Причерноморья пласт голоценовых морских и континентальных наносов расположен на мощном торфяном горизонте, лежавшем, со своей стороны, на новейшем морском пласте, возникшем 8—9 тыс. лет тому назад, после проникновения в Черноморский бассейн вод Средиземноморья⁵. Следовательно, в VII—VI тысячелетиях до н. э. в приморской полосе Колхидской долины шли интенсивные процессы торфообразования — результат повышения уровня Черного моря и заболачивания прибрежной полосы. Эти торфяные поля в настоящее время расположены на глубине до 40 метров.

Таким образом, на первой стадии голоцена, из-за резкого повышения уровня Мирового океана, в приморской полосе аккумуляционных долин наблюдается резкое суживание зоны обитания человека. Это происходит не только в Восточном Причерноморье, но и во всех регионах Причерноморья и пожалуй во всем мире, где имелись прибрежные аккумуляционные долины, схожие с колхидским.

После этого, за последние 5—6 тыс. лет уровень Мирового океана и, следовательно, Черного моря, колеблется незначительно — в пределах от 1,5 до 4—5 метров.

Где-то в середине III-го тысячелетия до н. э. уровень Мирового океана повысился на 1,5—2 метра (т. н. новочерноморская трансгрессия). В результате этого в прибрежной полосе

⁴ Там же, с. 11—12.

⁵ Дж. Джанелидзе, ук. соч., с. 10—11.

всех континентов, в том числе и в Причерноморье возникла приморская (приокеанская) терраса, называемая у нас новочерноморской. Образование новочерноморской террасы стало трагическим для поселений раннебронзовой эпохи, расположенных вдоль пляжей Восточного Причерноморья. Ход событий, развернувшихся со второй половины III-го тысячелетия до н. э. в прибрежной полосе Восточного Причерноморья хорошо иллюстрируется данными, полученными при пробных раскопках поселения раннебронзовой эпохи, расположенного под двухметровым слоем торфа в урочище Испани, на восточной окраине кур. Кобулет.

Выяснилось, что со второй половины IV тысячелетия до н. э. линия морского берега у Кобулет проходит на 1,0 км. восточнее линии современного пляжа. Тогда же, у древнего пляжа располагалось довольно крупное поселение, жители которого размещались в деревянных срубных домах, применяли кремневые составные серпы и ладьевидные зернотерки, прекрасно владели техникой литья цветных металлов и имели для этого довольно развитое оснащение (воздуховодные меха, тиглы, формы) и общались с регионами распространения Куро-араксской культуры⁶ и т. д.

Со второй половины III тысячелетия до н. э. на месте старых срубных жилых домов, возведенных непосредственно на песке, испанцы вдруг начинают строить дома на сваях. Этот факт явно указывает на стабильное повышение уровня воды и начала процесса заболачивания территории поселения. По времени данное явление совпадает с развитием новочерноморской трансгрессии и образованием новочерноморской террасы. Последняя, как видно, близ современного Кобулет, отсекала от моря довольно обширное мелкоморье и перекрывала доступ к морю рекам Чолоки, Очхамури и Натанеби. В результате этого, началось заполнение речными наносами впадины мелкоморья, расположенной между формирующейся новочерноморской террасой и древним пляжем (древним поселением). На некоторых участках бывшего мелкоморья стали развиваться процессы торфообразования. Капризам природы древние испанцы противопоставили упорство и умение — начали строить свайные жилые помещения, но где-то в конце III-го тысячелетия до н. э. были вынуждены уйти из насиженных мест и искать новое место обитания. Для иллюстрации сказанного предлагаем несколько дат: нижний слой поселения Испани, по ра-

⁶ Д. А. Хахутайшвили, Основные итоги археологических исследований Юго-Западной Грузии, «Памятники Юго-Западной Грузии», VIII, Тб., 1979, с. 7—11, 17.

диокарбону, датируется 3220 г. до н. э. верхний слой (свайные постройки)—2620 г. до н. э., а нижний слой торфа, перекрывающего поселение — 1685 г. до н. э.⁷ Полученные радиокарбонным методом даты проявляют полное соответствие с археологическими материалами, выявленными в процессе пробных раскопок поселения. В числе таких можно указать на деревянную модель вислообушного топора, фрагментов форм для отливки вислообушных топоров, фрагментов керамики Куроракской культуры, представленных в огромной массе местной керамики, кремневых наконечников стрел раннебронзового типа и т. д.⁸

Новочерноморская трансгрессия продолжалась до середины II-го тысячелетия до н. э. Для нас в настоящее время совершенно ясны причины отсутствия следов обитания человека в прибрежной аккумуляционной зоне Колхиды. По всем данным, отсутствие стабильных, гарантированных условий жизни вынудило людей отодвинуться к холмам предгорья.

Такие-же процессы одновременно развивались вдоль аккумуляционных полей всего Причерноморья. Более того, они протекали не только по Причерноморью, но и в других приморских и приокеанских аккумуляционных полях нашей Планеты. Поэтому, поселения Причерноморья раннебронзовой эпохи, а также энеолита, на прибрежных аккумуляционных полях мы должны искать под слоем молодых торфяных отложений, как это было установлено на примере Испанийского подторфного поселения раннебронзовой эпохи.

Пиковое развитие и угасание новочерноморской трансгрессии по времени совпадает с концом III-го и первой четвертью II-го тысячелетия до н. э., т. е. с периодом средней бронзы, когда на прибрежных аккумуляционных полях совершенно отсутствовали условия для обитания человека. Этим и объясняется полное отсутствие здесь поселений этого времени.

Новочерноморская трансгрессия закончилась где-то в середине II-го тысячелетия до н. э. и началась т. н. Фанагорийская (Егресивная) регрессия. Уровень Мирового океана и, естественно, Черного моря постепенно стал понижаться и достиг 5-метровой отметки ниже современного уровня. Вследствие этого оголилась узкая полоса морского шельфа (на тер-

7 Определение возраста образцов проведено в лаборатории датирования Тбилисского гос. унив. под руководством А. Е. Бурчуладзе. Коррекция дат проведена по калибрационной кривой Р. М. Кларка.

8 Д. А. Хахутаишвили и другие, Исследования Колхидской археологической экспедиции. См. «Полевые археологические исследования в 1974 году (краткие сообщения)», Тб., 1976, с. 34—35, табл. XXIX. Его же. Основные итоги..., с. 7—11.

მ. ი ნ ა ძ ე

პირველი ცნობები ქალაქ კვტაიას შესახებ

ალექსანდრიაში მოღვაწე ელინისტური ხანის პოეტების — ლიკოფრონის, კალიმაქეს, აპოლონიოს როდოსელის თხზულებებში, რომლებშიაც არგონავტთა სახელგანთქმული თავგადასავალია გადმოცემული, ძველი კოლხეთის შესახებ შემონახულ ცნობათა შორის დიდი ხანია, რაც მკვლევართა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს გეოგრაფიული სახელი „კვტაია“ (Κῦταια) აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ „კვტაია“ იხსენიება როგორც აიას, ანუ კოლხეთის ქალაქი. ეს ქალაქი სამეცნიერო ლიტერატურაში, ჩვენის აზრით საესე-ბით სამართლიანად, გაიგივებულია მდინარე რიონის ნაპირას დღევანდელი ქუთაისისა და მისი მიდამოების ადგილას ანტიკურ ხანაში არსებულ ამავე სახელწოდების საქალაქო ცენტრთან¹.

ბერძნული წერილობითი წყაროების ქალაქ კვტაიას, იმავე კვიტაიონის გაიგივებას მერმინდელ ქუთაისთან მხარს უჭერს ახ. წ. VI ს-ის ბიზანტიელი მწერლის პროკოპი კესარიელის ცნობა, რომლის თანახმად

¹ ერთ-ერთი პირველთაგანი, ვინც ეს მოსაზრება გამოთქვა, იყო ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერე (Dubois de Montpereux, Voyage autour du Caucase, P., 1839, p. 339). ამ მოსაზრებას იზიარებენ: ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგია II, თბ., 1965, გვ. 195; ა. კ. უ რ უ შ ა ძ ე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 8, 59, 83, 493, 494; ო. ლ ა ნ ჩ ა ვ ა, ქუთაისის ძველი ისტორიისათვის, თბ., 1975 და სხვ.

ქუთაისი და მის ირგვლივ მდებარე მიდამოები, მართალია, არქეოლოგიურად ჯერ კიდევ არ არის სრულად შესწავლილი, მაგრამ ამ ბოლო დროს აქ ჩატარებული გათხრების შედეგად მოპოვებული გვიან ბრინჯაოს, ადრე რკინისა და ანტიკური ხანის მატერიალური კულტურის ძეგლების კვლევა-ძიება სპეციალისტებს საფუძველს აძლევს აღნიშნულ ტერიტორიაზე ძვ. წ. I ათასწლეულის შუახანებიდან ქალაქური ტიპის დასახლების არსებობა ივარაუდონ (იხ. ო. თ. ლ ო რ თ ქ ი ვ ა ნ ი ძ ე, ანტიკური სამყარო და ძველი კოლხეთი, თბ., 1966, გვ. 40—44; ო. ლ ა ნ ჩ ა ვ ა, ქუთაისის ძველი ისტორიისათვის, თბ., 1975; ო. ი. ლ ა ნ ჩ ა ვ ა, Кутаиси в дофеодальную эпоху, Автореферат канд. дисс., Тб., 1975)



ადგილი ქუთაისი ამ ავტორის დროსაც ცნობილი ყოფილა თავისი ისტორიული წარსულით. პროკოპი გადმოგვცემს: „სხვები კი ამბობენ ძველ დროში (იგულისხმება კოლხეთში ბიზანტიელთა ბატონობაზე გაცილებით ადრინდელი ხანა — მ. ი.) ამ ადგილას ქალაქი იყო და კვიტაიონი ეწოდებოდა; აქაური იყო აეტი, რის გამოც პოეტები (იგულისხმებიან ელინისტური ხანის ალექსანდრიელი მწერლები — მ. ი.) მას კვიტაიელს ეძახდნენ, კოლხიდის ქვეყანას კი — კვიტატიდსო“. იმავე პროკოპის გადმოცემით, როგორც ჩანს უფრო მოგვიანებით, იმ ადგილას, სადაც ადრე ქალაქი კვიტაიონი არსებობდა „კოლხებს აუგიათ ციხე, რომელიც შემდეგ ხანებში მათ მეტწილად მიწასთან გაუსწორებიათ, რადგან ის მეტად დაბალ ვაკეზე მდებარეობდა და, მათი აზრით, ადვილი მისასვლელი იყო. მაშინ ამ ციხეს კოტაიონს უწოდებდნენ ელინური ენით, ამჟამად კი მას ლაზები ქუთაისს ეძახიანო“ — დასძენს ბიზანტიელი ავტორი².

ელინისტური ხანის პოეტების მიერ არგონავტების კოლხეთში მოგზაურობასთან დაკავშირებით გეოგრაფული სახელის „კვტაიას“ მოხსენიება, უპირველეს ყოვლისა საინტერესოა იმ მხრივ, რომ თქმულება არგონავტთა შესახებ ამ პოეტებამდე ბევრ ავტორს დაუმუშა-

2 BG, VIII, 14. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგია, ტ. 2, გვ. 194, 195.

ზოგიერთი მკვლევარის ვარაუდით, ქალაქი კვტაია იგულისხმება აგრეთვე ძვ. წ. IV ს-ის ბერძენი ავტორის ფსევდო-სკილაქს კარიანდელის პერიპლუსში მდინარე ფასისის ნაპირას მოხსენიებულ „დიდ ბარბაროსულ ქალაქში, საიდანაც იყო „მედეა“ (Ps. Scyl., Per., 81), მაგრამ მანძილი, რომელიც მითითებული აქვს ბერძენ ავტორს ზღვიდან მის მიერ მოხსენიებულ ქალაქამდე (180 სტადიონი=35 კმ) ასეთ გაივივებას თითქოს ხელს უშლის და გვაფიქრებინებს, რომ (თუ რა თქმა უნდა, ეს მანძილი ზუსტად არის გამოთვლილი) „დიდი ბარბაროსული ქალაქის“ სახით საქმე უნდა გვქონდეს რიონის ნაპირას მდებარე რომელიღაც სხვა, ქუთაისთან შედარებით ზღვასთან გაცილებით უფრო ახლოს მდებარე მსხვილ საქალაქო დასახლებასთან, რომელიც მისი ზღვასთან სიახლოვისა და მნიშვნელოვან სამდინარე მაგისტრალზე განლაგების წყალობით დიდ სანავსადგურო ქალაქის დანიშნულებასაც ასრულებდა წინაელინისტურსა და ელინისტურ ხანაში. (იხ. მ. ინაძე, აღმოსავლეთ შავი-ზღვისპირეთის ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1982, გვ. 21). მეორეს მხრივ, არც ისაა გამორიცხული, რომ პერიპლუსის ტექსტის გადამწერებს ზემოდასახელებული მანძილის (180 სტადიონი) აღნიშვნისას შეცდომა დაუშვათ და „დიდი ბარბაროსული ქალაქი“, რომელიც ფსევდო-სკილაქსის მიერ მედეას სამშობლო ქალაქად არის მიჩნეული, სინამდვილეში გაცილებით უფრო მეტად იყო დაშორებული ზღვიდან, ვიდრე 180 სტადიონია, ე. ი. შესაძლოა თავდაპირველად 280 სტადიონი ყოფილიყო და ამდენად იგი მართლაც დღევანდელი ქუთაისის მიდამოებში არსებულ ქ. კვტაიას ნიშნავდეს. (იხ. თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბერძენი მწერლები ცნობები საქართველოს შესახებ, I, თბ., 1967, გვ. 36).



ვებია, მაგრამ მათ წინამორბედთა თხზულებებში ჩვენ ვერსად ვხვდებით აღნიშნული სახელის მქონე ადგილისა და ქალაქის ხსენებას. ამდენად, სადღეისოდ პირველ პირდაპირ მითითებად კოლხეთში არსებულ კვტაიას შესახებ სწორედ ალექსანდრიელ პოეტთა ნაწარმოებებში დაცული ცნობები გვევლინება³.

ალექსანდრიელ პოეტებამდე აიეტის სამფლობელო ქვეყანა ორი სახელით მოიხსენიება: ერთია „აია“, მეორე — „კოლხეთი“. ამათგან სახელწოდება „აია“ უფრო ძველია (უფრო ადრინდელ წყაროებში ვხვდება). როგორც ვარაუდობენ, „აია“ თავდაპირველად ნიშნავდა ქვეყანას, მიწას, რომლისკენაც მიისწრაფოდნენ არგონავტები ოქროს საწმისის მოსაპოვებლად⁴.

არგონავტთა თქმულების „აიამ“ რეალური შინაარსი და კონკრეტული სახელი მხოლოდ ძვ. წ. VIII ს-ის შემდეგ მიიღო, მას მერე, რაც ბერძნებმა უკეთ გაიცნეს პონტოს აღმოსავლეთი ნაპირი (კოლხეთი). ამიერიდან ბერძენი ავტორები არგონავტების სალაშქრო ქვეყანას უკვე კოლხეთად მოიხსენიებენ⁵. მიუხედავად იმისა, რომ „აია“-მ კონკრეტული შინაარსი და სახელი მიიღო კოლხიდა-კოლხიკეს სახით, ეს სახელწოდება („აია“) კოლხეთის პარალელურად ტრადიციულად მაინც განაგრძობდა არსებობას ბერძნულ მწერლობაში. გვაქვს

³ ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით ნიშანდობლივი ჩანს ის გაერმოება, რომ გვიანდელი მწერლები, კერძოდ ბიზანტიელი ავტორი პროკოპი კესარიელი ძველი ქალაქის კვტაიას შესახებ ცნობის გადმოცემისას თავის ერთადერთ წყაროდ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ასახელებს „პოეტებს“, რომლებშიაც პირველ რიგში უთუოდ იგულისხმება აპოლონიოს როდოსელი.

⁴ მკვლევართა აზრით, „აიას“ სახელი მოდის ბერძნული „γῆ“ „γᾶ“ - საგან (მიწა), რომლის იონური ფორმა არის „γαῖα“ (პომეროსთან დადასტურებულია მიწის — γῆ - ს უძველესი ფორმა — „αῖα“ (Ilias, VIII, I) (იხ. ს. ყაუხჩი ივ. ილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, წ. II, გვ. 92 და შემდგ; აკ. ურუშაძე, აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1970, გვ. 7—9).

⁶ ზემოთქმულთან დაკავშირებით მეტად საგულისხმოა ახ. წ. XII ს-ის ცნობილი ეგზეგეტიკოსის ევსტათი თესალონიკელის განმარტება პომეროსის „ოდისეის“ იმ ადგილისა, სადაც ნახსენებია კუნძული „აიაიე“ იგივე „აია“ (როგორც ცნობილია, ევსტათი სარგებლობდა ძველი წყაროებით, რომელთაც ჩვენამდე ვერ მოაღწიეს. აკ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, გვ. 18). ევსტათი წერს „Αἶαι (ნახმარია) Κοκκυζή-ს მავიერ ადგილის თუ ადგილობრივი მ. ი.) სახელის მიხედვით“ („ილიადის“ განმარტებანი, IX, 32. იხ. აკ. ურუშაძე, დასახ. ნაშრ.). ამ განმარტებით სქოლიასტს სურდა ეთქვა, რომ „აიაია“ არ არის ამ ქვეყნის ნამდვილი და ადგილობრივი (?) სახელწოდება და იგი კოლხიკეს მავიერ იხმარებოდა პომეროსის დროს.



შემთხვევები, როდესაც აიეტის სამფლობელო ქვეყანას ბერძენი ტორები ერთი და იმავე ნაწარმოებში ორი სახელით მოიხსენიებენ ერთია მითიური „აია“, მეორე რეალური კოლხეთი; ჰეროდოტეს სიტყვით, არგონავტებმა „გრძელი ხომალდით მოსცურეს აიაში, კოლხიდაში, და მდინარე გაზისთან“⁶. დროთა განმავლობაში აია“ ქვეყნის აღმნიშვნელად მხოლოდ ზოგიერთი ავტორის ნაწარმოებში შემორჩა; ანტიკურ მწერალთა დიდი ნაწილის მიერ კი იგი გააზრებულ იქნა, როგორც კოლხეთის ან კოლხების ქალაქი. ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს გაირკვეს, თუ როდის და რომელ ავტორთა მიერ ხდება პირველად „აიას“ ქალაქად გააზრება და რა მიმართებაშია იგი კვტიას, როგორც ქალაქის ალექსანდრიელ პოეტთა მიერ პირველად ხსენებასთან. ხომ არ არის ეს ორი ფაქტი ერთმანეთთან დაკავშირებული და თავის მხრივ ამსახველი წინაელისტიური ხანის კოლხეთში რეალურად მომხდარი რაღაც ცვლილებებისა.

ალექსანდრიელ პოეტთა მიერ „აიას“ ქალაქად გააზრების საკითხის შესახებ თ. ყაუხჩიშვილი შენიშნავს: „ლიკოფრონი ადეტეს უწოდებს აიასა და კორინთოს მრისხანე გამგებელს (1024). ამ კონტექსტში აია არის კორინთოს დარი, ე. ი. ორივე ქალაქია; სქოლიასტებიც ასევე განმარტავენ: აია კოლხიდის ქალაქია (1024). ძველი ვითარების მიხედვით, აია კოლხიდის სინონიმია; აია — ქვეყნის სახელია (მაგ. ჰეროდოტე, I, VII), ხოლო *Κάρη, Κάραια* — ქალაქისა (ეს ქალაქი ჩანს ელინისტიური ხანის მწერლობაში; აპოლონიოსი, კალიმაქე, ლიკოფრონი). აპოლონიოსს როდოსელთან ძვ. წ. III ს. აია — კოლხიდის სინონიმია, II, 417 *Αἴα δὲ Κόλχιδος...*, მაგრამ ლიკოფრონისათვის აიაც ქალაქია, შემდეგი ხანის ავტორები აიას ქალაქად მიიჩნევენ (სტრაბონის ცნობით, ეს არის ქალაქი ფაზისთან, 1, 2, 49). ბიზანტიური ხანის სქოლიასტებთან აია ჩვეულებრივ ქალაქია, ლიკოფრონი ჩვენთვის ცნობილი პირველი ავტორია, სადაც ეს აღრევა შეი-

⁶ Her., Hist., I, 2. თ. ყაუხჩიშვილი, ჰეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960, გვ. 58; ჰეროდოტეს ამ ცნობის განმარტების შესახებ იხ. აგრეთვე P. В. Гордезани, *Αἴα* в древнейших греческих источниках, Античность и современность, М., 1972, с. 184. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე სტეფანე ბიზანტიელის ლექსიკონში დაცული ერთი ცნობაც: „ფაზისი (არის) აიას ქალაქი კოლხების ქვეყანაში“ (Steph. Byz.). ცხადია „აია“ აქ ქვეყნად არის გააზრებული, მაგრამ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით ვიდრე კოლხეთია. იგი კოლხეთში შედის.

⁷ იხ. აკ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში.



ჩნევა⁸. მაგრამ, საქმე ის არის, რომ მართალია აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ რამდენიმე ადგილას „აია“ აღნიშნავს ქვეყანას, მხარეს, მაგრამ ამ ნაწარმოებში არის ერთი ადგილი, რომლის მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ ამ ავტორს, ე. ი. აპოლონიოსს (ისევე, როგორც ლიკოდრონს) „აია“ ზოგჯერ ქალაქის მნიშვნელობითაც აქვს ნახმარი. ასე, „არგონავტიკის“ IV თავის 270—280 ტაეაში ვკითხულობთ: სესოსტრისემ... „გარს შემოუარა მთელს ევროპასა და აზიას. ლაშქრობათა უამს მან დაასახლა ურიცხვი ქალაქები, რომელთაგან ზოგი ახლაც დასახლებულია, ზოგი კი — აღარ; ხოლო აია ახლაც მტკიცედ დგას და აქ (ცხოვრობენ) იმ ვაჟკაცთა ჩამომავალნი, რომლებიც მან აიაში სამოსახლოდ დაამკვიდრა“⁹.

ფიქრობთ, „არგონავტიკის“ ეს ადგილი უთუოდ გასათვალისწინებელია აპოლონიოს როდოსელის მიერ მოხსენიებული „აიას“ რეალური შინაარსის დადგენისას. მით უმეტეს, რომ „არგონავტიკის“ ძველი სქოლიასტიც მასში მოხსენიებულ „Αἶα δὲ Κόλις“ განმარტავს როგორც „ἡ Αἶα πάρις τῆς Κολχίδος“ („აია ქალაქია კოლხიდისა“)¹⁰.

„აია“ როგორც ქალაქი, ხოლო „აიაში“ მცხოვრები კოლხები, როგორც მოქალაქეები გააზრებული ჰქონია აგრეთვე ალექსანდრიული სკოლის მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელს კალიმაქესაც (აპოლონიოსის მასწავლებელს). კალიმაქეს მიზეზების სქოლიასტის ცნობით (ბერლინის მე-11 ს-ის პაპირუსშია დაცული) ვკითხულობთ: „...კოლხები ეწოდებათ იმ მოქალაქეებს, რომლებიც აიაში ცხოვრობენ, ხოლო მთელი ქვეყანა (იწოდება) კოლხიდა“¹¹.

ამრიგად, ზემოთ განხილული ცნობებიდან ირკვევა, რომ „აია“ ქალაქია არა მხოლოდ ლიკოდრონის მიხედვით, არამედ ელინისტური პოეზიის სხვა წარმომადგენელთა — კალიმაქესა და აპოლონიოს რო-

⁸ თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, თბ., 1980, გვ. 32.

⁹ აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი და კომენტარები აკ. ურუშაძისა, თბ., 1970, გვ. 65. ასევე აქვს მოტანილი ადგილი გაგებული „არგონავტიკის“ რუსულად მთარგმნელს გრ. წერეთელს (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, Перевод, введение и примечания Г. Ф. Церетели, Тб., 1964, с. 225) და აკ. გელოვანს, რომლის ქართული თარგმანი „არგონავტიკისა“ ისე ახლოს არ მისდევს ბერძნულ ტექსტს, როგორც აკ. ურუშაძისეული (აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი და შესავალი წერილი აკ. გელოვანისა, რედ. აკ. ურუშაძისა, თბ., 1975, გვ. 163).

¹⁰ აკ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, გვ. 325.

¹¹ კალიმაქე, მიზეზები, I, ბერლინის პაპირუსი, 11521. ბერძენი მწერლები, საქართველოს შესახებ, IV, გვ. 109.



დოსელის ნაწარმოებთა ზოგიერთი ადგილის თანახმადაც. აქედან კი ის დასკვნაც გამომდინარეობს, რომ სახელწოდება „აია“-ს შინაარსის ქალაქად გააზრება, ე. ი. ამ ფართო მნიშვნელობის გეოგრაფიული ცნების (ქვეყანა) უფრო ვიწრო ცნებამდე (ქალაქი) დაყვანა პირველად სწორედ ალექსანდრიელ პოეტთა წრეში ხდება.

მიღებულ დასკვნას გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ალექსანდრიელ პოეტებთან მოხსენიებული გეოგრაფიული სახელის „კვტაიას“ რეალურ-ისტორიული შინაარსის დადგენისა და ქალაქ კვტაიას შესახებ პირველად დადასტურებული ცნობის წარმომავლობისა და თარიღის გასარკვევად. კერძოდ, დაკვირვებას აპოლონიოს როდოსელის, კალიმაქესა და ლიკოფრონის ცნობებზე ჩვენ იმ დასკვნამდე მივყევართ, რომ არგონავტთა თქმულებასთან დაკავშირებული ეს მეორე გეოგრაფიული სახელი — „კვტაია“, ისევე როგორც მითიური „აია“, თავის ახალ შინაარსს ქალაქის მნიშვნელობით საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახით პირველად აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ იღებს, თვით სახელწოდება „კვტაია“ კი არსებობდა გაცილებით ადრე, ვიდრე ალექსანდრიელ პოეტთა მოღვაწეობის ხანაა, მაგრამ იმ დროს იგი უფრო ფართო მნიშვნელობის მატარებელი ტერმინი იყო, ვიდრე ქალაქია. კვტაიას, ისევე როგორც აიას, უკვე ქალაქადაც გააზრებისათვის, ჩვენი ვარაუდით, აპოლონიოს როდოსელს საფუძველი მისცა იმ გარემოებამ, რომ ძველ ბერძნულ წერილობით წყაროებთან ერთად, რომლებშიაც კვტაია იხსენიებოდა როგორც ქვეყანა, იგი სარგებლობდა მისი თანადროული (ე. ი. ელინისტური ხანის) ვითარების ამსახველი ცნობებითაც, რომელთა მიხედვით კვტაია აპოლონიოსის დროს კოლხეთის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საქალაქო ცენტრს წარმოადგენდა.

ამასთან დაკავშირებით პირველ რიგში ნიშანდობლივად გვეჩვენება ის გარემოება, რომ აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ ქალაქ კვტაიას შესახებ დაცულ ცნობათა შორის შეიძლება გამოიყოს მხოლოდ ჩერთი ადგილი, რომლის მიხედვითაც ეს სახელწოდება თითქოს მართლაც ქალაქის მნიშვნელობით არის ნახმარი. სახელდობრ, „არგონავტიკის“ 11, 1268-ში ვკითხულობთ: „ხომალდი მძლავრად მიაპობდა ფასისის მღელვარე ტალღებს. არგონავტებს ხელმარჯვნივ ეკავათ მალალი კავკასიონი და აიას ქალაქი კვტაიისი“ [(Κυταιίδα τε πτόλις Αἴης, სახელობით ბრუნვაში იქნება — Κῦταια τε πτόλις Αἴης)¹², ხოლო ამ ნა-

¹² აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, II, 1268. თარგმანი აკურუშაძისა. ვ. ლატინევი გვთავაზობს „არგონავტიკის“ ამ ადგილის სრულიად განსხვავებულ თარგმანს: Кутандский город Эя» (იხ. SC, 1, 2, с. 417) უთუოდ იმის გამო,



სამართლიანი დაკვირვებით, ამ სახელწოდებაში იგივე „*κῆρ*“ — ძირითადი უნდა დავინახოთ, რაც სიტყვაში *Κῆρα* (ქუთაისი) („*κῆρ*“ — გეოგრაფიული სახელის მაწარმოებელი სუფიქსი უნდა იყოს). ამრიგად, სახელი „*Κηρσσοφας*“ დაახლოებით იმასვე უნდა ნიშნავდეს, რასაც შემდეგში ქართულად ქუთათელი. ხოლო თუ კი პეროდოტეს წყაროებში შემოინახა სიტყვა „ქუთათელი“, ძველ ხანაში ცნობილი უნდა ყოფილიყო მისი შესატყვისი „*κῆρ*“ ძირითადი გეოგრაფიული სახელიც¹⁷.

ჩვენს მიერ ზემოთ გამოტანილ დასკვნას, რომლის თანახმადაც კვტაია დიდი ხნით ადრე, ვიდრე მას ელინისტური ხანის ავტორები ქალაქად მოიხსენიებდნენ, ნიშნავდა ქვეყანას, ფართო გეოგრაფიული მნიშვნელობით, მხარს უჭერს დასავლეთ საქართველოს მრავალ ადგილას დადასტურებული კუტ-ფუძიანი ტოპონიმიკური მონაცემები, რომელნიც საგანგებოდ აქვს შესწავლილი თ. მიქელაძეს. ირკვევა, რომ კუტ-ფუძით ნაწარმოები სახელები ერთნაირად ყოფილა გავრცელებული როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ისე სამეგრელოსა და იმერეთში¹⁸.

მთელი ამ მასალის საფუძველზე თ. მიქელაძე მიდის მეტად საყურადღებო დასკვნამდე, რომლის თანახმად კუტ ფუძის მქონე სახელი. მრავალი ყოფილა დასავლეთ საქართველოში და ყველა ისინი უკავშირდება კოლხეთს ფართო გაგებით.

ამრიგად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ვიდრე კუტ-ფუძიან სახელთაგან ერთ-ერთი კოლხეთის პოლიტიკური ცენტრის აღმნიშვნელი ტერმინი გახდებოდა, მას უფრო ძველ ხანაში ამ ქვეყნის ნაწილი, მხარე ატარებდა. სახეცვლილება, რომელიც განიცადა კვტაიას შინაარსმა საუკუნეთა მანძილზე და რომელსაც შეიძლება თვალი გავადევნოთ ძვე-

¹⁷ თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960, გვ. 34, 35. ფრიქსეს ძის კიტსორეს სახელი დამოწმებულია აბოლოდორესთანაც (ძვ. წ. II ს.) (Bibl., I, IX) (იხ. აკ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი..., გვ. 351) და „არგონავტიკის“ სქოლიოებში (იქვე, გვ. 318).

¹⁸ თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 86, 87. გარდა ამისა მეკვლევარს ისიც აქვს შენიშნული, რომ *Κηρ* ძირის შემცველი გეოგრაფიული სახელები უძველესი ხანიდან ჩნდება არა მარტო კოლხეთში, არამედ მის მეზობელ ქვეყნებში, აგრეთვე შავიზღვისპირეთსა და ხმელთაშუაზღვისპირეთის აუზში. ზემოთქმულთან დაკავშირებით განსაკუთრებით საგულისხმო ჩანს პილოსის წარწერებში დამოწმებული გეოგრაფიული სახელი *Kutatijo*, *Kutato* ვარიანტებით — *Kutatijo*, *Kutatija* და სხვ. (იხ. С. Я. Лурье, Язык и культура микенской Греции, М.—Л. 1957, с. 205).

ლი ბერძნული მწერლობის ძეგლებისა და ტოპონიმიკური მასალის მიხედვით, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ არის და მას თავისი რეალური ისტორიული ახსნა ეძებნება. კერძოდ, ჩვენის აზრით, მასში ასახვა ჰპოვა იმ მნიშვნელოვანმა ძვრებმა, რომლებიც ხდებოდა კოლხეთის საზოგადოებრივი წყობილების განვითარებაში ძვ. წ. VIII—IV სს-ის მთელ სიგრძეზე.

სახელდობრ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აპოლონიოს როდოსელთან დამოწმებული სახელწოდება „კვტიას ქვეყანა (მხარე)“ იმ დროს უნდა განეკუთვნებოდეს, როდესაც კოლხეთში ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული სახელმწიფო და მისი საზოგადოების ცხოვრებაში დიდ როლს თამაშობდნენ აქ არსებული სატაძრო თემთა გაერთიანებანი თავისი საკულტო ცენტრებით, სადაც განსაკუთრებით თაყვანს სცემდნენ ნაყოფიერების ქალღმერთს და საერთოდ განაყოფიერებასთან დაკავშირებულ სიმბოლოებს¹⁹. მსხვილი სატაძრო გაერთიანება მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრებით წინანტიკურ ხანაში უთუოდ სავარაუდებელია შიდა კოლხეთშიაც, იქ სადაც აპოლონიოს როდოსელის „კვტიას ქვეყანა“ საგულვებელი. ამ გაერთიანების ერთ-ერთი საკულტო ცენტრი განლაგებული უნდა ყოფილიყო დღევანდელი ვანის ტერიტორიაზე, სადაც არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილ იქნა ელინისტური ხანის მრავალრიცხოვან საკულტო ნაგებობათა ნაშთები და სხვა მასალა²⁰. კოლხეთის შუაგულში სავარაუდოდ შემოაღნიშნული დიდი სატაძრო გაერთიანება, როგორც საფიქრებელია, მოიცავდა ვანის მეზობლად მდებარე, დღევანდელი ქუთაისისა და მისი მიდამოების ტერიტორიასაც აქ არსებული მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრით. მომდევნო ხანაში, როდესაც კოლხეთში სრულდება სახელმწიფო გაერთიანების ჩამოყალიბების პროცესი (ძვ. წ.

19 ამ მხრივ მეტად საგულსხმოა საირხეში (ადგილ ლომინაურში) მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა: ქვისგან გამოთლილი ფალიური საგნები, კტიისის გამოსახულებანი და სხვ., ასევე დიდი ზომის არქიტექტურული დეტალები, რომელთა საფუძველზე მკვლევარნი ვარაუდობენ წინანტიკურ ხანაში და შემდეგაც საირხეში საკმაოდ ძლიერი სატაძრო ორგანიზაციის არსებობას მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრით) (იხ. ჯ. ნაღირაძე, ყვირილის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები, თბ. 1975, გვ. 132—144); იხ. აგრეთვე Strabo, XI, II, 17.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ზავსებით სამართლიანად არის შენიშნული, რომ ძველი ქართული თემი სატაძრო თემი ჩანს, და საერთოდ ძველი ქართლის (ისევე როგორც კოლხეთის) საზოგადოებრივი წყობილება ადრეულ ხანაში მეტ წილად თეოკრატიულ ელფერს ატარებს (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, რედაქტორი გ. მეღლიძე, თბ., 1970, გვ. 497).

20 თ. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი, ვანი I, თბ., 1972, გვ. 7—42.



VI ს-ის მეორე ნახევარი), ქვეყნის შუაგულში მდებარე ზემოაღნიშნული სატაძრო გაერთიანების კუთვნილი ნაყოფიერი მიწები მასზე მსხდომი თემებით სამეფო საგვარეულოს განკარგულებაში უნდა გადასულიყო. ამით უნდა აიხსნას ის საყურადღებო ფაქტი, რომ კვტაიას და მის მეზობლად მდებარე ვანის საკულტო ადგილები ადრეანტიკურ ხანაში კოლხეთის სამეფოს პოლიტიკურ ცენტრებად იქცევიან, რასაც თან ერთვის მათი დიდ საქალაქო ცენტრებად გადაქცევაც²¹. მაგრამ შემდეგში (ელინისტურ ხანაში) როდესაც კოლხეთის სახელმწიფო სუსტდება და შიდა კოლხეთის ის ნაწილი, სადაც მისი პოლიტიკური ცენტრები იყო განლაგებული, ერთ ხანს მეზობელი იბერიის სამეფოს გავლენას ექვემდებარება, ვანის ტერიტორია, როგორც ჩანს, კვლავ სატაძრო კუთვნილება ხდება, ფაქტიურად კი ამჟამად უკვე ცალკე გამოყოფილი სატაძრო პერსონალის, უზენაესი ქურუმების განკარგულებაში ექცევა. რაც შეეხება კვტაიას, იგი ელინისტურ ხანაშიაც ინარჩუნებს ქვეყნის უმთავრესი პოლიტიკური ცენტრის მნიშვნელობას, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა აპოლონიოს როდოსელთან დაცულ ცნობაში აიეტის ქალაქ კვტაიას შესახებ.

М. П. ИНАДЗЕ

ПЕРВЫЕ СВЕДЕНИЯ О ГОРОДЕ КУТАИА

Резюме

Анализ сведений о Кутаиа и Аиа, сохранившихся в «Аргонавтике» Аполлония Родосского (III в. до н. э.), а также в отрывках из поэтических произведений Каллимаха (III в. до н. э.) и Ликофрона (III в. до н. э.) дает основание для предположения, что в сочинении Аполлония Родосского, наименование «Кутаиа», аналогично названию «Аиа», ранее обозначавшее Колхидскую страну, землю, у названного автора получает более конкретное содержание и впервые употребляется в значении города.

В трансформации значения Кутаиа из широкого географического понятия (страна) в более узкое (город), которую можно проследить по сведениям александрийских поэтов, по нашему мнению, нашли отражение значительные сдвиги, происходящие в колхидском обществе в VIII—IV вв. до н. э. В частности, мы полагаем, что термин «Кутаидская страна (земля)»

соответствует периоду, непосредственно предшествующему образованию Колхидского государства (VIII—VI вв. до н. э.), когда в центральной части Колхиды существует крупное храмовое объединение с культовыми центрами, расположенными на территории нын. Вани и Кутаиси. После завершения процесса образования Колхидского царства (VI—V вв. до н. э.), земли вышеотмеченного храмового объединения, по всей вероятности, превращаются в царский домен, в результате чего существовавшие на территории нын. Вани и Кутаиси культовые места становятся политическими центрами Колхидского царства. Это значение Кутаиа (Кутаиси) сохраняет и в эллинистическую эпоху, что нашло отражение в сочинении Аполлония Родосского, упоминавшего в качестве резиденции царя Аиэта город Кутаиа.

V. G. ARDZINBA

THE HURRIAN TALE ABOUT KESSI THE HUNTER

The author suggests, that the content of this Hurrian tale discovers doubtless resemblance with the transfiguration of a man in a shaman. As it is with a shaman Kessi „goes to another world“ and suffers severe hardships. „Hunger“, „thirst“, „malacious“ disease are the evidences of „death“ or state of „non being“ of Kessi. In this state he sees his „godlike“ father (apparently the god-protector or ancestor), he is eaten. Kessi sees other visions: precious stone on the tree (may be shaman's attribute), bird; he is reincarnated into a woman, and reaches the gate where apparently he must undergo the last test. However there appear several tests which also discovers resemblance with tales of those who became shamans. The number of Kessi's dreams is also naturalseven ones, where seven is a magic number. During these seven dreams the whole transfiguration of Kessi is taking place.

The coincidence of the content of Kessi's tale with transfiguration of a man in a shaman can't however be sufficient basis for this tale to be interpreted as a tale of Kessi's initiation. Shamanism as a phenomenon which appears at a certain stage of the society's evolution, accumulates in itself different «pre-shamanistic» elements of world outlook and ritual practice: in particular the idea of the three-partial division of cosmos, the tree as an image of the universe and way of connection between its different parts, the possibility of direct ties of a man with spirits, gods; the typical moment of becoming a shaman apparently have little differences with the more archaic initiation of a boy into an adult life or into hunter. Only comparing „pre-shamanistic“ ideas and ritual practice with Kessi's tale and

using new additional material from the Hurrian tradition we can be able to interpret the resemblance of the Kessi's tale with shamanistic transfiguration.

M. CHIDASHELI

THE ANTHROPOMORPHIC DIVINITIES OF THE EARLY AGRICULTURAL TRIBES OF THE SOUTH CAUCASUS

The early agricultural tribes of the South Caucasus are the representatives of Aeneolithic and early-bronze, so called Kuro-Araksic Cultures.

At the Aeneolithic Age they worshipped the Great Mother—the Universal Progenitress. The proof of it lies in the existence of female clay statuettes, that were ascribed the function of fertility. But even then the process of differentiation of this divinity was going on. A statuette from Shulaveri can be considered the patroness of the vegetable kingdom, born from the earth; the female statuettes of Khramis Didi Mount are the patronesses of the home-hearth, the anthropomorphic pictures on the pottery of the Mount Imiris are connected with the hunting magic.

The large settlements of Kuro-Araksic Cultures were characterized by shrines, situated on the territory of the settlements as well as beyond them. The rituals were also performed in every house.

The greatest importance was attached to the hearth and over hearth stands, those were the embodiment of the main divine couple—the earth and the heaven.

The hearth represented a female divinity of the earth, while the overhearth stands embodied the male divinities of the heaven the y were put by the hearth and „fertilized“ it. The new divinity —the vegetable kingdom is the result of the divine fertilization of the earth by heaven. The embodiment of it is the Tree of Life, its representation was put in the hearth stands.

In the religious beliefs of these tribes the cult of the patronesses of the hearts can also be traced.

BABYLONIA BEFORE THE MACEDONIAN CONQUEST AND HELLENISM

From the beginning of the third millennium B.C. to the end of the antiquity self-government of free persons of equal status who constituted popular assemblies was typical of Mesopotamian cities. Therefore the opinion of some scholars that Greeks established the polis system in Babylonia seems to be erroneous. Babylonians considered such communities of citizens primordial local bodies.

Under Chaldean kings and Achaemenids many foreign settlers lived in Babylonia and had no part in city self-government. In some cases such aliens were settled in considerable number in separate settlements. These strangers could establish their own self-government, that is a popular assembly. Such self-governing bodies of ethnic minorities in Babylonia existing alongside of the popular assemblies of the citizens in many aspects resemble the politeumata of the Hellenistic period.

Under the Achaemenids an agglomeration of nations, a syncretization of their cultures and religious beliefs proceeded with much intensity. During Hellenistic times these processes continued but no fundamental changes occurred in their character.

Thus, main social institutions and ideological notions which were typical of the Hellenistic cities emerged at least as far back as the Achaemenian period.

In Hellenistic times free-thought and new methods of cognition gave new horizons for the development of science. Representatives of many Eastern nations contributed to the Hellenistic culture, and Berossus and Manetho were not at all single scholars who wrote their works in the Greek language.

ONE SOURCE OF ORIGATION OF LAND PROPERTY IN HITTITE STATE

Having stated the state land property in Hatti as the leading form of land property the author concludes that it was not complete and exceptional in Hittite society. Definite conditions existed for origination of nonstate-private land property from the following sources: kings grants (especially with immunity), division of individual state economies (farms) and also sale and purchase of the state (communal) lands. In the report there is analysed only the last source, sale and purchase which, according to Hittite code, was the main source of private land property in Hittite society.

Considering the data of the paragraphs 39,47 B, 48,146,169,183, 185A,XXXVII and XXXIXB of Hittite code, we came to the conclusion, that sale and purchase of land was not as uncommon and strictly limited in Hatti as it has been supposed to be by some specialists. The state lands of definite categories (e.g. "a field of a man of arms" — LÜ GIŠTUKUL-aš A.ŠA^{HI.A}) with clearly fixed terms of transferring the fulfilment of state obligations to the purchaser could be sold and purchased without limitation (the sales of such lands, according the author's suggest, are supposed to be managed by king's administration). It was the reason why in Hittite society there did not exist such hidden forms of land sale and purchase as pseudoadoption (*marūtu*), admittance to a brotherhood (*aḥḥūtu*) etc.

The development of land sale and purchase promoted the transformation of some part of state lands into private property, when the sold lands did not already belong to the category of state lands. Nevertheless, this phenomenon did not influence general development of land relations in Hatti where state property in land was the main form of land property during the whole period of its existence.

ON THE LOCALIZATION OF TOWN ZIBIA-IZIBIA-UZBIA OF THE MANA KINGDOM

The town Zibia-Izibia-Uzbia in the inscriptions of the Assyrian kings Sargon II and Ashurbanapal, as a rule, is mentioned with two other towns — Armaid-Armed-Urmejate-Urmēte and Izirtu of the Mana kingdom.

The above-mentioned cuneiform sources attested that Zibia-Izibia-Uzbia (and also Armaid-Armed-Urmejate) was placed not far from the royal town Izirtu. And it is not casual that the Assyrian kings usually seized these three towns simultaneously.

On the other hand from the Louvre tablet we are acquainted that during the well-known Assyrian campaign against Urartu in 714 B.C. Ullusunu, king of Mana, going out from his royal town Izirtu, payed a tribute to Sargon II in the bordering citadel Siniḫini of a region Surikaš. This fact gives us a chance to suggest that Izirtu was near Siniḫini.

For the localization of Zibia-Izibia-Uzbia is very important the circumstance that before reaching the citadel Siniḫini of the region Surikaš of Mana Sargon's army passes the rivers Great and Small Zab, crosses a great amount of mountains including Kullar and Suja. In a special literature Kullar was correctly identified with the modern Kollara dag (in the curve of Small Zab, south-west to Serdesht). As to Suja, it is very attractive to see here the prototype of Shuya (a settlement on the southern slopes of a mountain having 2170m height, east to Kullar-Kollar, south-east to Serdesht).

On the other hand, it is very interesting that in the modern map of this region we find names of the above-mentioned three Manayan settlements localized close to each other. Thus, as it is known, in the special literature Siniḫini was identified with modern Simaḫ (south-east to Serdesht). It was also suggested that if Siniḫini and Simaḫ are identical, then the royal town Izirtu of Mana will be placed in Berdizor (lit. berd Izor? "citadel Izor"), a settlement placed about 30km north-west to Siniḫini—Simaḫ.

As to Zibia-Izibia-Uzbia, till now the scholars identified it with Ziwiye-tepe (24km south-east Sekkiz). But the latter is pla-

ced in a solid distance as from Siniḫini-Simaḫ (50km) also from Izirtu-Berdizor (60km), though the Assyrian source shows that the above-mentioned three settlements were placed close to each other. For example, it is known that the Manayan king Ullusunu visited Sargon II, who was in Siniḫini from Izirtu.

It is very interesting that in a modern map between Siniḫini-Simaḫ and Izirtu-Berdizor (south-east to Serdesht) is preserved till nowadays a settlement with an identical name Zebia, which we find in 20km as from Siniḫini-Simaḫ also from Izirtu-Berdizor. Therefore, Zibia-Izibia-Uzbia was the prototype of the modern homonymous Zebia (south-east to Serdesht) but not Ziwiye-tepe (south-east to Sekkiz), which was suggested before.

M. INADZE

THE EARLIEST INFORMATION CONCERNING KUTAIA-KUTAISI

The analysis of information concerning Kutaia and Aia preserved in "Argonautika" by Apollonios of Rhodes (III century B.C.) and also in the fragments from the poetical works of Callimachos and Lycophron (III century B.C.) leads us to suppose, that in the works of alexandrian poets the comprehension of the above-mentioned geographical names is changed: the name Kutaia, as well as Aia, which were used earlier to signify the land, state of Kolchida, acquires more concrete meaning in the works of these authors and is used for the first time to denote the city of Kutaia.

Therefore we conclude that the appearance of the earliest information concerning the city of Kutaia should be connected with the literary activity of the alexandrian authors (III century B.C.).

TOWARDS ANALYSIS OF HATTIC-HITTITE BILINGUAL TEXTS

The king's ritual KUB XXVIII 1 is studied. The description of the ritual in the III column seems to have contained some Hattic words in a Hittite context. In the IV column the stage directions („Regiebemerkungen“), Hattic ritual formulae and their approximate Hittite renderings are given in turn (as discovered by H. G. Güterbock). Hattic *p a l a* is explained as an original adjective 'similar' > 'as if' cognate to Proto-Circassian **p^h a λ a* with the same meaning. The word is important since the text describes magic rites based on similarity. The key image of the ritual is an apple-tree. Hattic *ḫ a u i t p a* is translated by Hittite *š a m m a l-e š-z i* 'is turning similar to an apple-tree' (used with a logogram *ḪAŠUR* 'apple-tree'), Hattic *t a-ḫ a u e i t* is rendered by Hittite *š a m m a l-i y a-z i* 'is like an apple-tree'. Hattic *u š š e š a l e l* is translated by Hittite *š u l l e z z i* 'is aggressive towards, quarrels'. The approximate quality of Hittite translations can be shown by the equivalence of Hattic *eš-alip* 'my tongue' and Hittite *k i š š a n m e m i r* 'thus they spoke'. It is supposed that the original text (possibly belonging to the ancient archives of Neša) had consisted only of the Hattic part to which much later Hittite renderings and stage-directions were added. Thus the existence of some copies of the Hattic parts can be explained.

V. A. JAKOBSON

SOME PROBLEMS OF PERSONAL DEPENDENCE IN THE ANCIENT NEAR EAST (KAV 159 AND RELATED TEXTS)

This text is considered as throwing certain light on the still enigmatic MA term *ā l ā i ū*. Persons mentioned there are regarded as placing themselves under the protection of some member of the royal family and so becoming his servants, namely, his *ā l ā i ū*. The striking resemblance to the act of *c o m m e n d a t i o* is pointed out.

THE TERM TABAL OF ASSYRIAN EVIDENCE

Information available at present enables to advance new hypothesis about the term Tabal of Assyrian evidence. In this respect Asia Minor (resp. Hittite-Luwian) onomastics deserves special attention. In particular, reference is found in Hittite texts to HUR.SAG Ta-pa-la, D. HUR.SAG Ta-pa-la („The Tapala Mountain“ and „Deity of the Tapala Mountain“), which are phonetical with Tabal.

A study of the Hittite texts has led the author to assume that the deity of the Tapala mountain held a special place in the religious life of the Hittites. The deity is as a rule referred to in texts devoted to rituals of festivals. Thus, one text (KUB XXV 32 I 19) tells of the offering of a lamb to that deity. From other texts we learn that the spring festival was celebrated on the Tapala Mountain, attended by the Hittite King and Queen (KUB XV 85 I 1—6; XX 48 VI 11). The deity of the Tapala Mountain often figures among such deities as Assijazi, Hasameli, Kamrusepa, Kalimma, Kuwannanni, Telepini, Pirwa, and Malija, pointing to its popularity in the Hittite (Nesian) world.

The use of Tapal-Tabal as a proper name apparently attests to its prevalence in the Hittite-Nesian world. Thus, a religious text refers to a certain thing belonging to Manuza, son of Tapalaziti (Ta-pa-la^{LÚ}) (see KBo XIV 142 IV 12). Of no less interest is the term LÚ tappala occurring in Hittite-Luwian texts.

Significantly enough, names with the component Tabala-Tapala occurred in Arzawa (Luwia) as well. Its onomastics, in contrast to Hittite, did not undergo Hattic influence. In the „Annals“ of Mursili II there is reference to the heir apparent of Arzawa—^ITapalazunawali/^ITapalazunauli, and in the „Letter of Tawagalawa“ we find Tapala-Datta (^IDa-ba-la-^DU-aš), i. e. the name of ‘coachman’ LÚ k a r t a p p u at the court of the Hittite king (KUB XIV 3 I 38, II 58—59).

The name of the Lydian city *Tíβαλα* (Hieracles), as well as the name of one of the satraps of Lydia, *Τάβαλος* a contemporary, is connected with the Luwian Tapala/Tabala.

According to a number of scholars, Karyan place-names Tabai, Ταβα, Πετρα, Thebe, Isaurian Tabeis, Lycian Tabeirenoi, etc, show affinity with the names listed above.

Thus, although at this stage the etymology of the term cannot be definitively established, its Asia Minor provenience can at least be assumed.

This assumption is primarily supported by the occurrence of the term Tapala/Tabala in the territory inhabited by Hittites (Nesians) and Luwians. Of no small importance is the fact that (a) the country of Tabal lay in the area inhabited by Hittite-Luwian tribes, (b) the onomastics of Tabal and the pantheon of deities are of Hittite-Luwian origin, and (c) the written sources discovered in the territory of this country are compiled in the Luwian (Hittite)-hieroglyphic language.

On the basis of the foregoing, the author tends to give preference to the assumption on the Asia Minor (Hittite-Luwian) origin of the term Tabal.

M. KHVEDELIDZE

THE PROBLEM OF „GOD“ IN EGYPTIAN RELIGION

Since Old Kingdom the word „god“ (ntr) is often used in contexts, where it is impossible to connect it with any concrete god. Therefore, it seems quite possible, that the concept of ntr conveyed some abstract idea of „god in general“. Of course, it is very difficult to imagine exactly, how the Egyptian ntr corresponded to the modern idea of „god“, but the fact that in the Coptic translation of the Bible the word ntr was used to define Christ seems to be of no little importance.

It must be noted, however, that despite such concept of „god in general“, the Egyptians never tried to free it from its „materialized half“—the image, or, rather, the images. If we assume, that the concept of „god“ can include the ideas of „soul“ and „image“, i. e. abstract and concrete, the Egyptian deities are vivid examples of such a „god-concept“, that was never freed from his concrete „image“ and therefore remained immanent.

The tendency towards „single god“ was always the characteristic feature of Egyptian religion. Every great deity was defined as „unique“ in Egyptian religious texts. But, if the Egyptians had tried to free their deities from their materialized images and declare that „God is one“ (and not, as was the habit, „Amon is one“, „Ptah is one“, etc.), then the full transformation of plurality into unity would be achieved.

The habit of incorporating the „god“ in concrete images or, rather, the incapability of Egyptian mind to imagine some abstract notion without linking it with some materialized form, blocked in a peculiar way the development of Egyptian religious thought. It seems possible to assume, that if the idea of „single god“ was freed from the concrete images and thus became fully immaterial, the „Sole One“ would become the truth of Egyptian religion.

Z. KIKNADZE

SACRIFICE, SACRIFICATEUR, CHASSEUR

Au sein de la vie religieuse des sociétés traditionnelles l'im-molation représente un rite indispensable qui se termine par un repas en commun au cours duquel il faut obligatoirement manger la viande d'un animal sacrifié.

D'après un loi de Manou (V,31), manger la viande qu'on immole est un institution divine. D'autre part, cette même loi ajoute, et cela peut s'étendre également à d'autres sociétés, que manger la viande sans la sacrifier est considéré comme institution démoniaque.

Il faut en conclure que la viande devient nourriture autorisée que dans le cas où l'abattage se fait selon un rituel établi et par un personne qui en a la sancition. Autrement, la bête est tenue non pour victime sacrifiée, mais pour animal tué. Cependant, le crime est interdi par n'importe quelle religion et le tueur-puni en tant que coupable. Cela est clairement exprimé dans la loi de Moise (Levit. 17,3—5): „Si quelqu'un de la maison d'Israel, ayant égorgé un taureau, ou un agneau, ou une chèvre, dans le camps, ou lors du camps, ne l'a point amené à l'entrée du tabernacle d'assignation pour en faire l'offrande à l'Eternel devant le pavillon de l'Eternel, ce sang sera

imputé à cet homme-là: il a répandu du sang; aussi cet homme sera retranché du milieu de son peuple; afin que les enfants d'Israel **amèneant** leurs sacrifices qu'ils offrent à la campagne qu'ils les **ament** à l'Eternel à l'**entrée** du tabernacle d'assignation, vers le sacrificateur, et qu'ils la sacrifient en sacrifices de prospérité à l'Eternel," Cette loi condamne l'abattage non-rituel comme violence envers l'animal. Le rituel existe justement pour qu'on évite le meurtre des animaux et pour que la viande de la **bête** abattue devienne comestible, car la viande d'un animal tué n'est pas mangeable de **même** que la chair d'une **bête** morte d'elle-même ou cléchirée par des bêtes sauvages (Levit. 17—15).

Cependant, il existe des cas où la viande de bêtes non-sacrifiées peut-être mangée. Parmi quelques sociétés sacrales il n'est pas permis de manger la viande du gibier étant donné que la chasse est interdite en général et considérée comme activité profane (Loi de Manou, V,34). Mais, là où il n'y a pas de telles interdictions, il existe des rituels grâce auxquels le gibier tué par le chasseur n'est pas considéré comme tué et le chasseur comme tueur (Levit. 17, 13): „Si quelqu'un des enfants d'Israel, ou des étrangers qui font leur séjour parmi eux, a pris à la chasse une bête ou un oiseau qu'on mange, il répandra leur sang, et le couvrira de poussière“. L'action de répandre le sang du gibier représente une imitation du sacrifice et semble (formellement, bien sûr) correspondre à l'acte de l'immolation, d'après lequel la viande devient comestible. La loi de Moïse ne précise pas le statut du chasseur. Il n'indique pas ce que doit faire un chasseur avant la chasse pour que son activité soit sanctionnée.

D'après une coutume répandue chez les montagnards géorgiens, (auxquels s'applique plus ou moins tout ce que nous avons dit ci-dessus), le chasseur quelques jours avant de partir à la chasse se conforme à toute une série d'interdictions: il observe le jeûne, s'abstient de toutes relations sexuelles avec sa femme, ne mange pas de nourriture préparée par une femme „impure“, il tient sa maison propre, etc. Ce sont-là les mêmes prohibitions auxquelles est soumis le serviteur du culte durant les semaines qui précèdent le jour où il doit reprendre son activité—l'immolation du sacrifice. Donc, le chasseur purifié par ces interdictions obtient le statut sacré du sacrificateur; son activité—la chasse, qui est en principe un meurtre, se change en



acte d'immolation et, par conséquent, la viande du gibier devient nourriture autorisée.

Ainsi, il n'est pas étonnant, mais (tout à fait) normal, que d'après des mythes répandus dans quelques sociétés montagnardes le chasseur soit tenu pour fondateur du sanctuaire tribal. C'est lui qui découvre le signe de la divinité et c'est lui qui la ramène à sa tribu. Dans les endroits de chasse, considéré comme lieux saints, le chasseur, devenant un clairvoyant, devient témoin de hiérophanie. La divinité lui apparaît sous forme de pigeon ou de „croix volante“, en tant que serviteur de culte le mène vers l'endroit qu'elle choisit comme demeure terrestre.

G. KORANASHVILI

ON THE PREMISES OF THE DEVELOPMENT OF THE SLAVEOWNING MODE OF PRODUCTION

As it is known, the social institute of slavery arose at the transition to productive economy, or to say by Morgan's terminology on the middle stage of barbarism. But even on the higher level of the development of the society (in the Ancient East, for example) it remained the secondary element. Only in the antique world, in the Greek-Roman society, it became the mode of production.

In the article the author intends to grasp the causes of this phenomenon. The author comes to the conclusion that the reason of the development of slaveowning mode of production carries complex character. In the first turn is pointed the wide spreading iron tools of labour, than the favourable geographical environment promoting to the social division of labour. The demographical situation also represented the factor promoting the development of commodity output. In this direction acted the historical environment of the Greece and Rome.

The uniqueness of the combination of these conditions resulted in the development of classical slavery. It was connected with the high level of productive forces, the development of the private property as in land so other kinds of wealth, but it became the main cause of decline of the Greek-Roman society.

LATE ANTIC WRITERS ABOUT ORIENT (LUCIAN)

The question of Lucian's (2nd century B. C.) attitude towards the Orient and the Oriental nations is considered in the article.

The views of Lucian, as the Greek writer of Asia Minor origin, are characterized by a particular respect for the cultural heritage of the ancient Greece, the classical Greek literature and an exceptional zeal in preserving the purity of the Greek language, in the use of which a deviation from the traditional norms was strongly felt at that times.

In the article the special attention is drawn to his philosophical outlook. Lucian's satirical heritage, is on the whole directed towards criticizing the negative appearances in the Roman Empire and that complicates the reveal of the author's positive views.

The attitude to the „barbarian“ nations of the Orient in the works of Lucian has several aspects—the idea of his contemporary Greeks about non-Hellenic nations, the emotional and psychological notion of Lucian himself concerning the Oriental nations, historico-geographical items of information about the Orient, as well as the semantic heights of the term „barbar“ itself.

The author comes to the conclusions that the description of the Oriental countries mainly relies upon the literary sources along with the traces of personal observations in the knowledge of geographical character and the individual impressions from architectural monuments. Apparently, he was acquainted with the immediate sources of a certain political events. In the contemporary Greek society of Lucian, the barbarian world was treated with a certain contempt that occurred in the struggle against persons of non-Hellenic origin, who managed to become members of the upper class of the society, as well as in the resistance towards the intrusion of Oriental religious cults.

Nevertheless, a certain number of Greeks considered foreigners from the standpoint of simple norms of human dignity. Lucian, as the hot-tempered admirer of the Hellenic education, regarded the measure of participation in Greek culture, as the highest standard of human valuation, nevertheless, the direct attacks against any Oriental

nations do not occur in his works, excepting single instances. He gives the Oriental countries their due for the achievements in the fields of arts and scientifico-philosophical knowledge, respects the traditions of all nations, emerging as a continuer of the Relativism of the classical Greek writers. Taking into consideration that Democritus, the most respected from his heroes, is outraged because of the Athenians' injustice towards foreigners, it may be presumed that he himself was not indifferent in this case.

The principal statements of Lucian, calling for the purity of the Greek literary language, were directed at provoking not only foreigners, but the native representatives of the Hellenic nation as well.

As it should be expected, the inclinations of Lucian towards Oriental individuals, carry a social connotation and as for the term „barbar“, it is attached to the representatives of the lowest class of the Greek society itself in the meaning of uneducated, rude and rough. The term „barbar“ is used by Lucian in its original meaning with a certain connotation of the national difference of the Hellenes. The term appears also in its pure literary and linguistic meaning, when speech full of non-Hellenic words, intonations and pronunciations was considered barbarian.

Some disparities, which are felt in the attitude of Lucian to the Oriental nations, are interpreted by the contemporary historical conditions, which were full of contradictions themselves.

J. SHARASHENIDZE

ONCE MORE ABOUT UNDERSTANDING OF LABOUR FORCE BY SUMERIANS

In the article we discussed the data of the documents of the III. Dynasty of Ur (TRU, 379; Ник. II, 493; SETU, 267). We arrived at the conclusion that the labour force (\acute{a}) was measured by a time-unit: continuous work of a grown-up labourer during the time, necessary for fulfilling of some certain work corresponded to full labour force, whereas incomplete, partial employment was equalled to incomplete labour force. For the expressing of this last concept, together with the term \acute{a} the fractions were used.

THE PERCEPTION OF THE SOCIAL GROUP IN THE NEAR EAST IN THE MIDDLE OF THE FIRST MILLENIUM B. C.

The discussion of the problem is based on analysis of the data in I-II Chronicles. These data—substantives (and adjectives) designating social groups—demonstrate that in the world-picture of the Chronist the phenomenon „social group“ embraces considerable space, where the „primary“ groups were predominant, while the „secondary“ groups including the estate—class group were less important. The Chronist apprehends this group not as a homeostatic organism, but as a form or a manifestation of the inwardly undifferentiated, united „we“. Such a perception of the social group differs from its objective structure, although the „clearance“ between perception and reality is not particularly wide.

ՊԵՏԱԿՆԵՐԵՆԻՍԻՆԻՍ ԵՆՈՑ — СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВИИУ — И. М. Дьяконов, Ассиро — вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, № 2, 3, 4.
- ВДИ — Вестник древней истории
- ВИ — Вопросы истории
- ВЯ — Вопросы языкознания
- ИДМ — История древнего мира, М., 1982.
- НАА — Народы Азии и Африки
- Ник. II — М. В. Никольский, Документы хозяйственной отчетности древней Халдеи из собрания Н. П. Лихачева, ч. II. Эпоха династии Агаде и эпоха династии Ура, «Древности Восточная», V, 1915.
- ПС — Палестинский сборник
- ФПИН — Философские проблемы исторической науки, М., 1960.
- AAS — J. P. Gregoire, Archives Administratives Sumeriennes, Paris, 1970
- ABZ — R. Borger, Assyrisch—babylonische Zeichenliste, Neukirchen — Vluyn, 1978.
- AfO — Archiv für Orientforschung
- AHw — W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1959 ff.
- AM — A. Salonen, Agricultura Mesopotamica, Helsinki, 1968.
- AO — Der Alte Orient
- AOS XXXII — A. L. Oppenheim, Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection in the New York Public Library. Tablets of the Time of the Third Dynasty of Ur (American Oriental Series, XXXII), New Haven, 1948.
- ARAB — D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, I—II, Chicago, 1926—1927.
- CAD — I. J. Gelb, Th. Jacobsen, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, E. Reiner, The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1960 sq.
- CT — Cuneiform Texts etc. from Babylonian Tablets in the British Museum, London, 1896 sq.
- CUOS III — R. J. Lau, Old Babylonian Temple Records (Columbia University. Oriental Studies, III), New York, 1906.
- EB — Encyclopaedia Biblica

- GDD—N. Schneider, Die Geschäftsurkunden aus Drehem und Djoha der Staatlichen Museen (VAT) zu Berlin, „Orientalia“, 47—49 (1930).
- HA—N. Adonzi, Histoire d'Arménie, Paris, 1946.
- HCS—Fr. Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon, Paris, 1912
- HLC I—III—G. A. Barton, Haverford Library Collection of Cuneiform Tablets, I—III, New Haven, 1918.
- HSS IV—M. J. Hussey, Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum, II. From the Time of the Dynasty of Ur (Harvard Semitic Series, IV), Cambridge, 1915.
- JANES—Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
- JNES—Journal of Near Eastern Studies
- KAV—O. Schroeder, Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts, Leipzig, 1920
- KAJ—E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts, Leipzig, 1927
- KBo—Keilschrifttexte aus Boghazköi
- KUB—Keilschrifturkunden aus Boghazköi
- MCS—Manchester Cuneiform Studies
- MEA—R. Labat, Manuel d'épigraphie akkadienne, Paris, 1963.
- MSL—Materialien zum sumerischen Lexikon, Roma, 1937 ff.
- MVN VI—G. Pettinato, Testi economici di Lagaš del Museo di Istanbul, I (Materiali per il vocabolario neosumerico, VI), Roma, 1977.
- NAT—S. Parpola, Neo-Assyrian Toponyms, Neukirchen-Vluyn, 1970
- NG I—III—A. Falkenstein, Die neosumerischen Gerichtsurkunden, I—III, München, 1956—1957.
- OLP—Orientalia Lovaniensia Periodica
- RA—Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
- RLA—Reallexikon der Assyriologie, I—II (Berlin und Leipzig, 1928—1938), III, IV, V (Berlin, New York, 1957—1971, 1975, 1976—1980)
- RTC—Fr. Thureau-Dangin, Recueil des tablettes Chaldeennes, Paris, 1903
- SADI—S. Levy, P. Artzi, Sumerian and Akkadian Documents from Public and Private Collections in Israel, „Atiqot“, IV, Jerusalem, 1965
- SETU—T. B. Jones, J. W. Snyder, Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty, Minneapolis, 1961
- SHA—G. Smith, History of Assurbanipal, London, 1871
- STA—E. Chiera, Selected Temple Accounts from Telloh, Jokha, and Drehem, London, 1922
- ŠL II—A. Deimel, Sumerisches Lexikon, II, Roma, 1928—1933
- TCS I—E. Sollberger, Business and Administrative Correspondence Under the Kings of Ur, (Texts of Cuneiform Sources, I), New York, 1966
- TIM VI—F. Raschid, Administrative Texts from the Ur III. Dynasty (Texts in the Iraq Museum, VI), Baghdad, 1971
- TLC—L. Legrain, Textes cuneiformes de la Collection Louis Cugnin, Paris, 1913



TRU—L. Legrain, Le temps des rois d'Ur, Paris, 1968

UET—Ur Excavations Texts

III—L. Legrain, Business Documents of the Third Dynasty of Ur, London, 1937—1947

IX—D. M. Loding, Economic Texts from the Third Dynasty, Philadelphia, 1976

UNT—H. Waetzoldt, Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie, Roma, 1972

WKS—H. Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons, I, Leipzig, 1889

WMAH I—H. Sauren, Wirtschaftsurkunden aus der Zeit der III. Dynastie von Ur im Besitz des musee d'art et d'histoire in Genf, I, Napoli, 1969

ZA—Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete

ZAW—Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

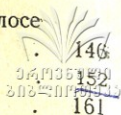
შინაარსი — — СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Э. А. Менабде	5
ზოგადი — Общие работы	9
Г. А. Меликишвили — «Древневосточный» социально-экономический строй и развитие Ближневосточного общества в эллинистическую, позднеантичную и средневековую эпохи	9
Г. В. Коранашвили — О предпосылках развития рабовладельческого способа производства	24

ძველი აღმოსავლეთი — Древний Восток

М. Г. Хведелидзе — Проблема бога в изучении Древнеегипетской религии	35
Дж. М. Шарашенидзе — Еще раз о понятии рабочей силы у шумеров	49
В. А. Якобсон — К проблеме форм зависимости на древнем Востоке	57
В. Г. Ардзинба — Хурритский рассказ об охотнике Кессии	61
Вяч. Вс. Иванов — К исследованию Хаттско-Хеттских билингв	74
Г. Г. Гиоргадзе — Об одном источнике происхождения частной земельной собственности в Хеттском государстве	85
Н. В. Хазарадзе — К истории термина «Табал» Ассирийских письменных источников	93
Н. В. Арутюнян — К локализации города Зибиа — Изибиа — Узбиа Манейского царства	102
И. П. Вейнберг — Социальная группа в восприятии древнеближневосточного человека середины I тыс. до н. э.	106
М. А. Дандамаев — Вавилония до Македонского завоевания и Эллинизм	116
ბ. რცხილაძე — აღმოსავლეთი გვიანანტიკურ ბერძნულ მწერლობაში. ლუკიანე	123
Р. С. Рцхиладзе — Восток в позднеантичной греческой литературе. Лукиан (Резюме)	132
З. Г. Кикнадзе — Жертва, Жрец. Охотник	134
М. Ш. Хидашели — Антропоморфные божества раннеземледельческих племен южного Кавказа	139

Д. А. Хахутаიшვილი — Природа и человек в Приморской полосе Колхиды в эпоху Голоцена	146
მ. ი ნ ა ძ ე — პირველი ცნობები ქალაქ კუთაის შესახებ	152
М. П. И н а д з е — Первые сведения о городе Кутаиа (Резюме)	161
უცხოური რეზიუმეები — Иностранные резкмв	163
შემოკლებათა სია — Список сокращений	178



Напечатано по постановлению Редакционно-издательского
совета Академии наук Грузинской ССР

Рецензенты: к. ист. н. У. Сидамонидзе
к. ист. н. Г. Мамулиа

ИБ 2483

Редактор издательства Л. Г. Ахалкаци
Художественный редактор И. А. Сихарулидзе
Техредактор М. О. Гиоргадзе
Художник Г. А. Ломидзе
Корректор Н. В. Мамулашвили

Сдано в набор 20.12.1983; Подписано к печати 2.7.1984; Формат
бумаги 60×90¹/₁₆; Бумага № 1; Гарнитура лит.; Печать выс.;
Усл. печ. л. 11.3; Уч.-изд. л. 10.0;

УЭ 01174;

Тираж 1000;

Заказ 789;

Цена 1 руб. 50 коп.

Издательство «Мецნიერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19
გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19
საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

3. 308/1 21/11
57/58



КАВКАЗСКО-БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ СБОРНИК
VII

კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებულები
VII



ပြည်ထောင်စု
အစိုးရ

အစိုးရ