ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ВЕСТНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ

JOURNAL of ANCIENT HISTORY

(137)3

Июль — Август — Сентябрь

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД
ОСНОВАН В 1937 г.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1976

Редакционная коллегия:

проф. *В. И. Авдиев*, д.и.н. *Г. М. Бонгард-Левин*,
к.филолог. н. *М. Л. Гаспаров*, к.и.н. *М. А. Дандамаев*,
акад АН АрмССР *С. Т. Еремян*,
д.и.н. *Ю. К. Колосовская* (зам. главного редактора),
акад. *М. А. Коростовцев*, д.и.н. *В. И. Кузищин*,
акад. АН ГрузССР *Г. А. Меликишвили*,
к.и.н. *А. И. Павловская* (ответственный секретарь),
к.и.н. *Н. М. Постовская*, к.и.н. *О. И. Савостьянова*,
д.и.н. *З. В. Удальцова*, проф. *С. Л. Утченко* (главный редактор),
д.и.н. *Е. М. Штаерман*

Адрес редакции: Москва, В-36, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19, комн. 237
Институт всеобщей истории АН СССР. Тел. 126-94-37

Зав. редакцией *И. К. Малькова*

© Издательство «Наука»,
«Вестник древней истории», 1976 г.

С. Л. УТЧЕНКО

ПАМЯТИ СЕРГЕЯ ЛЬВОВИЧА УТЧЕНКО

2 мая 1976 г. скоропостижно скончался Сергей Львович Утченко, видный советский историк — исследователь истории и культуры античности, крупный ученый-организатор.

С. Л. Утченко родился 1 декабря 1908 г. в Петербурге. Высшее образование он получил в Ленинградском университете, куда поступил в 1931 г., имея уже за плечами трудовой стаж и жизненный опыт. В том же году он вступил в ряды КПСС. В 1939 г., окончив аспирантуру Исторического факультета ЛГУ, защитил кандидатскую диссертацию и по 1941 г. работал на факультете сначала старшим преподавателем, потом доцентом. Когда началась Великая Отечественная война, С. Л. Утченко пошел добровольцем в ленинградское ополчение, затем был направлен в Военно-политическую академию им. В. И. Ленина, которую окончил в 1942 г., участвовал в военных действиях в войсках 4-го Украинского фронта, имел правительственные награды. После демобилизации в 1946 г. С. Л. Утченко начал работать в системе Академии наук СССР в Москве. Занимая ответственные посты (ученый секретарь Отделения истории и философии в 1946—1949 гг., заместитель директора Института истории в 1949—1953 гг.), он вел и большую научно-исследовательскую и педагогическую работу — в 1948 г. он защитил докторскую диссертацию, в 1950 г. стал профессором Исторического факультета МГУ. В 1950 г. С. Л. Утченко возглавил сектор древней истории ИИ АН СССР (с 1968 г.— ИВИ АН СССР), с которым, как и с журналом «Вестник древней истории» (где он с 1951 г. был заместителем главного редактора, а с 1966 г.— главным редактором) была связана на протяжении четверти века вся его дальнейшая деятельность. С. Л. Утченко принимал самое активное участие в общественной жизни Института и неоднократно избирался членом партийного бюро Института.

Круг научных интересов С. Л. Утченко определился рано и был широк, потому что широки были сами проблемы, занимавшие историка. В 1952 г. вышла его первая книга (в основу которой легла докторская диссертация) «Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения Республики». С тех пор история этой переломной эпохи, вопросы политической борьбы и политической идеологии оставались в центре внимания С. Л. Утченко. Изучение этих вопросов в связи с основными тенденциями социального и политического развития древнего Рима побудило исследователя обратиться к самым коренным проблемам истории античного общества. Так появляются статьи «О классах и классовой структуре античного рабовладельческого общества» (1951), «О некоторых вопросах истории рабства» (совместно с Е. М. Штаерман, 1960), «Становление Римской империи и проблема социальной революции» (1964). Разработка этих проблем помогла С. Л. Утченко продолжить начатое им уже в первой книге исследование особенностей римской государственности, римской политической мысли. Связь рассматриваемых событий с исторически сложив-

шимися устоями римского общества — стержневая идея второй книги С. Л. Утченко «Кризис и падение римской Республики» (М., 1965), где убедительно показано, в какой социально-политической обстановке и в интересах каких классов и социальных группировок совершился переход к новому политическому строю.

Историческое развитие не представлялось С. Л. Утченко безличным. Его всегда интересовало воплощение социальных и политических сил, ведущих идей времени в конкретных событиях и людях. Третья его книга, задуманная как некий итог предшествующих исследований, так и озаглавлена: «Древний Рим. События, люди, идеи» (М., 1969). В этой книге автор стремился к «внутреннему» (по его выражению) пониманию предмета, к тому, чтобы «в какой-то степени восстановить политическую и культурную атмосферу эпохи». Стремление к цельному и живому восприятию отдаленной исторической эпохи было органически связано у С. Л. Утченко со стремлением донести его до возможно более широкого круга читателей, не снижая научности изложения. Это видно и в только что упомянутой книге. Дальнейшее развитие эта направленность работы получила в монографиях «Цицерон и его время» (М., 1972) и «Юлий Цезарь» (в печати), где рассказ об исторической личности служит раскрытию основных закономерностей сложной переломной эпохи.

Последней работой С. Л. Утченко стала завершенная им незадолго до кончины монография «Политические учения древнего Рима (III—I вв. до н. э.)», которая не только подводит итог многолетнему изучению римской политической мысли, но и связывает его с самыми широкими проблемами истории культуры. Автор показал, что «приятие» эллинистической культуры римским обществом было преодолением ее как чего-то чуждого, что на римской почве построения греческой теории меняли свой характер. Работа полемична — автор продолжил в ней свой давний спор с ходячим представлением о римской культуре и римской мысли как «неоригинальной», «эклектической» и т. п. Истории римской культуры в широком значении этого слова С. Л. Утченко предполагал посвятить свою следующую работу. К сожалению, этим планам не суждено было осуществиться.

Перу С. Л. Утченко принадлежит также большое количество статей и докладов. В его трудах нашли марксистское освещение и разработку многие коренные проблемы истории римского рабовладельческого общества. Его исследовательский метод соединял интерес к самым общим вопросам и к конкретным источникам. Для него характерно внимание к самооценке, самопониманию изучаемой эпохи и стремление отбросить исторические фикции, созданные эпохами более поздними. Это обусловливало живость исследовательского взгляда, позволявшую сказать новое даже о хорошо изученных исторических явлениях. Труды С. Л. Утченко органически занимают свое место в советской историографии античности. В них он опирался на работы предшественников, умея развить главное и отделить от него моменты, связанные с уже пройденными этапами развития нашей науки.

О признании, каким пользуются труды С. Л. Утченко не только у отечественного, но и у зарубежного читателя говорят многочисленные переводы его работ на иностранные языки. Изданные как в социалистических, так и в капиталистических странах, они способствуют популяризации советской исторической науки. С. Л. Утченко достойно представлял нашу науку и на международных конгрессах, где он не раз выступал с докладами. С 1957 г. С. Л. Утченко был членом президиума общества «Эйрене», объединяющего ученых-антиковедов социалистических стран.

Научная деятельность С. Л. Утченко не исчерпывалась его исследовательской работой. Не будет преувеличением сказать, что с его орга-

низаторской деятельностью связан целый этап в развитии нашего антиковедения. Стараниями С. Л. Утченко руководимый им сектор древней истории ИВИ АН СССР стал не только ведущим исследовательским, но и координационным центром советского антиковедения. Этому служили как издаваемый ИВИ журнал «Вестник древней истории», так и регулярно организуемые сектором и журналом научные конференции на актуальные темы, привлекавшие ученых всего Союза.

Из больших коллективных работ, связанных с деятельностью С. Л. Утченко, необходимо назвать две: «Всемирную историю», где он был главным редактором II тома, и подготовленную руководимым им сектором серию «Исследований по истории рабства в античном мире». Оба эти предприятия имели большое значение для советской исторической науки и нашли широкий отклик за рубежом. Редакционно-издательской работе С. Л. Утченко всегда отдавал много сил. Он был не только главным редактором «Вестника древней истории», но и членом редакционной коллегии «Литературных памятников», издаваемых АН СССР, а также редакционных коллегий журналов «Эйрене» и «Клио», издающихся в Чехословакии и ГДР.

При огромной занятости научно-исследовательской деятельностью, С. Л. Утченко всегда находил время и силы для любимой им педагогической работы. Он преподавал в МГУ (1950—1954 гг.), заведовал кафедрой всеобщей истории в Гос. историко-архивном институте (1954—1960 гг.), а в последние годы читал общие и специальные курсы по истории древней Греции и Рима в Гос. педагогическом институте им. В. И. Ленина. Яркие и содержательные, будившие мысль лекции С. Л. Утченко пользовались неизменным успехом у студентов. С. Л. Утченко воспитал много специалистов, ведущих научную и педагогическую работу в разных городах нашей страны. Он читал лекции и в Институте усовершенствования учителей. Для учителей средней школы им был написан и составлен ряд пособий по древней истории.

С. Л. Утченко живо ощущал связь науки с жизнью, античности с современностью. Поэтому он охотно писал и для читателя-неспециалиста. Он представлял ему — в сопроводительных статьях — переводы памятников античной литературы и исторические романы, к нему обращался, публикуя в литературно-художественных журналах путевые очерки и размышления, вошедшие потом в книгу «Глазами историка» (М., 1966).

Во все, за что брался С. Л. Утченко, он вкладывал частицу своей души. Чуждый всякой внешней аффектации, он был человеком, глубоко неравнодушным ко всему окружающему. Стиль организаторской работы С. Л. Утченко определялся его постоянной заинтересованностью в деле и человечностью. Он заботился о поддержании творческой атмосферы в руководимом им коллективе. Крупный ученый, он никогда не считал свое мнение по конкретным научным вопросам непререкаемым и всегда поощрял научную самостоятельность товарищей по работе. Он внимательно следил за научными интересами и стремлениями своих сотрудников, чтобы каждому найти наиболее отвечающее склонностям применение. Его всегда радовали успехи коллег и огорчали их неудачи. С. Л. Утченко стремился к тому, чтобы в нашей отрасли науки не прерывалась преемственность поколений, чтобы научный коллектив пополнялся молодыми силами. Неизменно доброжелательный, простой в обращении, свободный от всякого высокомерия, он пользовался у всех, с кем ему доводилось работать, настоящим авторитетом и настоящей любовью.

Труды Сергея Львовича Утченко будут продолжать жить в советской исторической науке. Благодарная память о его живом человеческом облике навсегда сохранится у всех его друзей, коллег и учеников.

И. А. Стучевский

АМЕНХОТЕП — ПЕРВЫЙ ЖРЕЦ АМОНА-РА, ЦАРЯ БОГОВ, — СЛУГА ФАРАОНА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ о резком обострении в конце эпохи Рамессидов противоречий между царской властью, и жречеством, прежде всего жречеством Фив, является традиционным. Однако, на наш взгляд, это представление в определенной степени грешит преувеличением. К такому выводу, как мы полагаем, можно прийти, внимательно проанализировав те надписи и изображения, высеченные в Карнаке по распоряжению Аменхотепа — знаменитого «первого жреца» Амона-Ра, которые, наряду с текстами, оставленными Херихором, пожалуй, в наибольшей степени повлияли на становление в египтологической литературе канонического образа верховного фиванского жреца — могущественного соперника фараонов.

В течение многих десятилетий среди египтологов господствовала и все еще господствует точка зрения, что, изобразив себя в один рост с Рамсесом IX на двух рельефах внешней, восточной стороны, между VII и VIII пилонами карнакского храмового комплекса, Аменхотеп тем самым выразил свое презрительное отношение к слабому фараону, власть которого в Фивах он фактически узурпировал. По мнению Г. Лефевра, например, то, что было изображено на рельефах внешней стороны восточной стены, соединяющей VII и VIII пилоны карнакского храма, являло собой «подлинный триумф Аменхотепа» [1].

А. Гардинер писал: «В какой точно момент Аменхотеп достиг этого исключительного положения, не засвидетельствовано надписью, однако в 10 год Рамсеса IX мы находим его дерзко потребовавшим для себя такого высокого положения, каким ни один подданный фараона никогда прежде не пользовался. То, что значительное должностное лицо смогло фигурировать в изображениях храма, не было полностью беспрецедентным; при Сети II великий жрец Ром, также известный как Рои, повелел изобразить себя в Карнаке, просящим у бога Амона-Ра долгую жизнь, силу руке и передачу своей должности своим потомкам. Однако Аменхотеп сделал следующий шаг... и теперь впервые Аменхотеп, обращенный лицом к фараону, показан как равный ему по высоте... Царь мог быть неоспоримым правителем на севере, но на юге великий жрец в Карнаке угрожающе возвеличился по сравнению с ним» [2].

По словам Я. Черны, «До этого времени подданный фараона никогда не осмеливался изобразить себя, как равного по высоте своему царствен-

[1] G. Lefebvre, Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe dynastie, P., 1929, стр. 190.

[2] A. H. Gardiner, Egypt of the Pharaohs, Oxf., 1961, стр. 298 сл.

ному господину. Два рельефа Аменхотепа являются поэтому красноречивым свидетельством высокой ступени могущества, до которой поднялся верховный жрец, и низкого уровня, до которого опустилось достоинство царя. За исключением своих титулов, царь и верховный жрец были во всех практических вопросах равными» [3].

Следует между тем отметить, что еще в 1929 г. Б. Б. Пиотровский, анализируя карнакские изображения Аменхотепа, обратил внимание на то, что на рельефах восточной стены, между VII и VIII пилонами, Аменхотеп представлен стоящим не перед живым Рамсесом IX, а всего лишь перед его статуей, помещенной на небольшом пьедестале, перед которой масштабное умаление изображения подданного могло не соблюдаться [4]. По поводу данного наблюдения Б. Б. Пиотровского В. Федерн заметил в небольшой статье, опубликованной в 1959 г., что давно уже пора учесть вывод советского исследователя и отказаться от старой ошибочной интерпретации исторического значения карнакских изображений Аменхотепа [5].

К мнению В. Федерна о необходимости пересмотра старой трактовки карнакских рельефов Аменхотепа присоединился, хотя и на других основаниях, и Э. Венте, соображения которого, на наш взгляд, столь убедительны, что их стоит привести полностью. Завершая исследование одной надписи верховного фиванского жреца Аменхотепа, Э. Венте пишет: «Многие историки еще придерживаются взгляда, что в течение двадцатой династии растущая мощь семьи Рамсеснахта образовала угрозу для позиции царя, и в качестве своего главного доказательства они приводят карнакские сцены награждения Аменхотепа в присутствии Рамсеса IX, которые являют собой отказ от традиционного иерархического канона пропорциональности в отношении царя и верховного жреца. В 1929 г. Пиотровский попытался отвести этот аргумент объяснением, что Рамсес IX представляется такой же величины, как Аменхотеп, потому, что изображение это есть изображение царской статуи, а не самого царя. Я, однако, не в состоянии разделить убеждение Федерна, что Пиотровский полностью доказал свой тезис о том, что, поскольку фигура Рамсеса IX показана стоящей на пьедестале, она должна быть его статуей, обращенной лицом к верховному жрецу. Коль скоро имеются примеры, указывающие на живых царей, стоящих на пьедестале, мы должны считаться с возможностью, что в карнакских сценах оба, фараон и верховный жрец, должны быть поняты как живые индивидуумы.

Для того чтобы определить значение этих карнакских сцен как доказательства исключительного статуса верховного жреца и умаления божественности царя, требуется некоторый учет их положения внутри карнакского комплекса.

Как было сказано выше... восточный проход и окна периптерного святилища Тутмоса III были закрыты каменными блоками, в настоящее время убранными, на которых были высечены остатки сцены и текста нашей надписи. Единственным объяснением для этого использования блоков является то, что когда Аменхотеп обновлял жилище верховного жреца, расположенное на западной стороне священного озера, он расширил его к северу и фактически использовал эту стену как часть своего дома. Действительно, Масперо и Лефевр, цитирующий Масперо [6], предпо-

[3] J. Cerny, Egypt from the death of Ramesses III to the end of the Twenty-First dynasty, CAH, vol. III, Chapter XXXV, 1965, стр. 26.

[4] Б. Б. Пиотровский, Карнакский рельеф верховного жреца Аменхотепа, ДАН, Л., 1929, «В», стр. 115—119.

[5] W. Federn, Roi ou status royale? CdÉ, XXXIV, No 68, 1959.

[6] См. Lefebvre, Histoire des grand prêtres..., стр. 150.

ложили, что стена этого святилища, так же как и примыкающая стена, на которой высечены знаменитые рельефы Аменхотепа, образовывали часть жилища верховных жрецов с сооружениями из кирпича-сырца, в настоящее время исчезнувшими. Если бы эти сцены были высечены на какой-либо другой, более значимой стене карнакского храма, могло бы иметься какое-то основание для того, чтобы считать Аменхотепа дерзким в его отношении к Рамсесу IX, но с их включением в структуру жилища верховного жреца они не свидетельствуют о слишком многом...» [7]. И далее продолжает: «До какого предела выведение относительного ранга лишь только на базе пропорции в египетском искусстве способно оказаться ошибочным, может быть проиллюстрировано на примере двух триумфальных сцен Сети I на северной стене гипостильного зала в Карнаке..., где фараон представлен в значительно более крупном масштабе, чем Амон-Ра, который вручает ему скипетр. Я сомневаюсь, чтобы какой-либо египтолог мог бы вывести из этого заключение, что царь превосходил по значению своего отца Амона-Ра, который, согласно сопровождающим надписям, обеспечил своего сына необходимым средством для сокрушения врагов Египта. Поскольку пропорциональность фигур в египетском искусстве могла быть обусловлена факторами иными, чем относительный статус индивидуумов и богов в умах людей, ответственных за конструирование сцены, кажется, требуется большая осторожность при констатации дерзости Аменхотепа, исходя из сцен, в которых он предстает равным царю по величине» [8].

Факты и соображения, на которые указал Э. Венте в своей очень интересной статье, весьма показательны и, на наш взгляд, едва ли опровержимы. И все же старая, традиционная точка зрения все еще существует, и все еще повторяется тезис об исключительном, опасном для фараона могуществе Аменхотепа, якобы засвидетельствованном рельефами карнакского храма, изображающими верховного фиванского жреца в один рост с царем в сцене его награждения в 10-й год правления Рамсеса IX. Как пишет В. Хельк в своей большой обобщающей работе, «тогда управление Фивами полностью перешло в руки верховного жреца Амона» [9]. Последнее утверждение тем более интересно, что оно находится в фактическом противоречии с содержанием написанной В. Хельком несколько ранее очень важной статьи, специально посвященной переводу и анализу текстов, сопровождающих карнакские изображения Аменхотепа в сценах его награждения в 10-й год правления Рамсеса IX [10]. В данном случае мы сталкиваемся с явлением весьма своеобразным — выводы прекрасно написанного, филологического в своей основе исследования сосуществуют как бы параллельно с традиционной исторической схемой, разрушить которую эти выводы оказываются не в состоянии.

Впечатление, оказываемое на историков несколько непривычным масштабным сближением фигур Аменхотепа и Рамсеса IX, усиливалось, конечно, содержанием очень трудных для прочтения сопроводительных текстов, из которых как будто следовало, что Аменхотеп получил от Рамсеса IX административно-экономическую эмансипацию при управлении храмовым хозяйством Фив. Традиционная концепция о противоположности экономических интересов жречества и царской власти тем самым по-

[7] Ed. F. W e n t e, The Suppression of the High Priest Amenhotep, JNES, XXV, № 2, 1966, стр. 86, 87.
[8] Там же, стр. 87, прим. 60.
[9] W. H e l c k, Geschichte des Alten Ägypten, Köln—Leiden, 1968, стр. 202.
[10] W. H e l c k, Die Inschrift über die Belohnung des Hohenpriesters 'Imn-ḥtp, MIO, Bd. IV, Ht. 2, 1956, стр. 161—178.

лучала, казалось бы, полное подтверждение. Значение упомянутой выше статьи В. Хелька в том и состоит, что ее содержание, ее конкретные выводы, не оцененные в должной мере, как это ни странно, и самим автором, опровергают привычные суждения о характере экономических взаимоотношений храмового хозяйства Фив с фараоновской администрацией в конце эпохи Рамессидов. Как видно из статьи В. Хелька, Аменхотеп не только не получил в награду от Рамсеса IX право на игнорирование царских экономических интересов при управлении вверенным его контролю храмовым хозяйством Амона-Ра в Фивах, но наоборот, само награждение Аменхотепа в 10-й год правления Рамсеса IX было осуществлено прежде всего потому, что Аменхотеп, как полезный своему господину слуга (bȝk) Рамсеса IX, заботился об удовлетворении экономических интересов своего непосредственного начальника во владениях карнакского храма — фараона — верховного руководителя государственного (царско-храмового) хозяйства страны.

В трудах Г. Лефевра [11] и В. Хелька [12] можно найти ссылки на старые публикации текстов [13], в которых были воспроизведены иероглифические строки надписей, высеченных на внешней стороне восточной стены между проходом в этой стене рядом с VII пилоном (на юге) и святилищем Тутмоса III рядом с VII пилоном (на севере). Плохое, неточное издание текстов, их фрагментарность обусловили и ошибочную их интерпретацию, ставшую, однако, впоследствии как бы канонической. Заслугой В. Хелька как раз и является новая, полная публикация всех иероглифических строк, сопровождающих сцены награждения Аменхотепа, что и позволило ему впервые дать их точный перевод, принципиально отличный от традиционных переводов, принадлежащих Дж. Брестеду [14] и Г. Лефевру [15].

Как известно, композиционно рельефы и надписи Аменхотепа, помещенные на внешней восточной стороне восточной стены между VII и VIII пилонами, распадаются на три сцены: крайние (северная — правая и южная — левая) дублируют друг друга, центральная отличается своеобразием. Г. Лефевр пишет: «На центральной сцене великий жрец, занимая все панно, представлен двумя колоссальными изображениями, обращенными лицом друг к другу. Он в величественном церемониальном костюме: длинная роба, на которую наброшена шкура пантеры, тройное ожерелье на шее, сандалии вроде башмаков с загнутыми носами на ногах. Он держит в руках цветы, перед ним столик для жертвоприношений. Кажется, что он воздает почести самому себе. Каждая фигура окружена текстом, от которого остались только фрагменты: «$_1$[...] кто не имеет равного себе. Да сделает он (бог), чтобы имя мое пребывало, будучи длительным и прочным в течение вечности. Ради наследственного князя, носителя царской печати, единственного друга божественного отца, любимого богом, *херихеба*, искусного рукой при переноске бога в процессиях, «первого жреца» Амона-Ра...$_2$... Да сделает он (бог), чтобы моя жизнь продлилась и чтобы я увидел его два урея и чтобы мой рот был наполнен пищей из (его) дома. Ради Ка наследственного князя, полного внимания к этому благому бо-

[11] L e f e b v r e, Histoire des grands prêtres..., стр. 267; .G. L e f e b v r e, Inscriptions concernant les grands prêtres Rome Roy et Amenhotep, P., 1928, § XIII—XV, табл. II.

[12] H e l c k, Die Inschrift..., стр. 161.

[13] H. B r u g s c h, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum. Altaegyptische Inschriften, 6. Abt., Lpz, 1891, стр. 1318—1320; E. De R o u g e, Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte, P., 1877—1879, III, табл. CC, CCI.

[14] J. H. B r e a s t e d, Ancient Records of Egypt, vol. IV, Chicago, 1906, № 493—498, стр. 242—245.

[15] L e f e b v r e, Inscriptions..., стр. 55—69.

гу, заботящегося о памятниках своего господина, творящего с той целью, чтобы память о нем пребывала для вечности» [16].

Обрамляющие центральную сцену две крайние, а также сопровождающие их тексты по существу тождественны друг другу (северная — правая сцена и текст лучше сохранились) [17].

«Царь стоит в головном уборе в виде шлема, одетый в *шендит* и просторное платье; у него на шее ожерелье двух типов. В левой руке он держит длинный скипетр, его правая рука протянута к Аменхотепу. Тот же одет в длинную юбку, на шее у него ожерелье из четырех нитей и на ногах, как у царя, сандалии вроде башмаков с загнутыми носами. Его руки подняты в знак уважения и почитания. Как и на блоке в проходе (в проходе восточной стены немного севернее VIII пилона.— *И. С.*) Рамсес IX и Аменхотеп представлены в одинаковый рост: единственная особенность, которая (их) различает..., то, что царь располагается на маленькой платформе, в то время как ноги Великого жреца покоятся на земле» [18]. Между Рамсесом IX и Аменхотепом в обеих сценах (северной — правой и южной — левой) показаны дары царя в виде чаш, связок ожерелий и т. п. Сопроводительный текст «отмечает дату и детали церемонии, указывая на характер наград, которые были представлены Аменхотепу» [19]. (Здесь же изображены в гораздо меньшем масштабе спутники Рамсеса IX, участвующие в акте награждения.) Северная — правая, лучше сохранившаяся сцена награждения Аменхотепа воспроизведена в ряде работ [20], южная — левая сцена показана в книге К. Ланге [21].

Как указывает В. Хельк, «несмотря на наличие названных изданий, все еще имеется часть текстов не опубликованных, тех, которые находятся под правым изображением, первоначально погребенных под щебнем, а после расчистки не скопированных из-за их состояния. Даже Лефевр отказался включить упомянутые строки в свою названную работу. Все же я думаю, что в некоторых местах еще можно читать» [22]. Что касается сходного по содержанию текста, помещенного в южной — левой сцене, то, по словам В. Хельк, «в результате разрушения камня и потери некоторых блоков эта надпись разрушена в высшей степени; представляется, однако, возможным в некоторых строках произвести восполнение с помощью параллельной версии на правой стороне» [23].

Выполненная В. Хельком работа была, конечно, исключительно назревшей и необходимой. В. Хельк дал новый, тщательно филологически аргументированный перевод всех текстов, сопровождающих обе дублирующие друг друга сцены награждения Аменхотепа, опирающийся на восполненные иероглифические строки подлинника [24]. В результате оказалось возможным совершенно новое прочтение надписей, исключительно интересных по своему содержанию.

Приведем теперь перевод всех этих надписей, основываясь на прояснившемся содержании восстановленного иероглифического оригинала и с учетом интерпретации В. Хельк.

[16] L e f e b v r e, Histoire des grands prêtres..., стр. 191; О н ж е, Inscriptions..., прим. 38.

[17] L e f e b v r e, Inscriptions..., табл. II; см. также J. A. W i l s o n, The Culture of Ancient Egypt, Chicago, 1957, рис. 29b; Дж. Б р э с т е д, История Египта с древнейших времен до персидского завоевания, т. II, М., 1915, рис. 177.

[18] L e f e b v r e, Histoire des grands prêtres..., стр. 191, 192.

[19] Там же, стр. 192; L e f e b v r e, Inscriptions..., прим. 42.

[20] L e f e b v r e, Inscriptions..., табл. II; W i l s o n, The Culture of Ancient Egypt, рис. 29b; Б р э с т е д, История Египта с древнейших времен..., т. II, рис. 177.

[21] K. L a n g e, Ägyptische Kunst, Zürich—Berlin, 1939, табл. 85.

[22] H e l c k, Die Inschrift..., стр. 161.

[23] H e l c k, Die Inschrift..., стр. 169.

[24] Там же, Abb. A, B, C, D, стр. 162, 167, 170.

Перевод текста, помещенного в северной (правой) сцене [25]

«$_{2}$[26]Царь, сам он говорит чиновникам [27], *семерам*, которые рядом с ним: „Воздайте обильную хвалу, многочисленные дары в виде красивого золота и серебра, $_{1}$бесконечные в виде всяких прекрасных вещей первому жрецу Амона-Ра, царя богов, Аменхотепу правогласному, за многочисленные полезные сооружения [28], которые сделал он в доме Амона-Ра, царя богов, ради великого имени благого бога“ [29]. Год 10-й, месяц 3-й периода „Ахет“, день 19-й. В доме Амона-Ра, царя богов. Привод первого жреца Амона-Ра, царя богов Аменхотепа правогласного, в передний двор великий $_{4}$Амона. Были сказаны ему постановленные восхваления его, чтобы прославить его речами прекрасными, отборными [30]. Чиновники, которые были посланы для прославления его, $_{5}$начальник сокровищницы фараона, царский стольник Аменхотеп правогласный, царский столь$_{6}$ник Несиамон, писец фараона, царский стольник Неферкараемперамон, глашатай фараона [31]. То, что было сказано ему в виде похвал (и) прославления в день этот в переднем дворе великом $_{7}$Амона-Ра, царя богов, а именно: „Да похвалит тебя Монт, да похвалит тебя Ка Амона-Ра, царя богов, Ра-Горахти. $_{8}$Птах великий, юг стены его, владыка жизни двух земель, Тот, владыка слов бога, боги неба (и) боги земли, $_{9}$да похвалит тебя Ка Неферкара Сетепенра, сына Ра Рамсеса Хаемуаса Мериамона [32], великого правителя [33] Египта, ребенка [34], $_{10}$возлюбленного всех богов, за выполнение [35] которое ты ...осуществил (в отношении) урожая, налогов, повинностей [36],

[25] Там же, Abb. A., стр. 162.

[26] Нумерация всех вертикальных строк данного текста дается В. Хельком слева направо по воспроизведению иероглифического подлинника (см. H e l c k, Die Inschrift..., Abb. A., стр. 162). Последовательность изложения в самой надписи, однако, не всегда совпадает с последовательностью расположения иероглифических строк.

[27] Śr.w. «Beamten», см. H e l c k, Die Inschrift..., стр. 163.

[28] mnw.

[29] ḥr rn wr n nṯr nfr, т. е. фараона; ср. с 21 строкой параллельного текста, помещенного в южной правой сцене: «ради великого имени его величества» (ḥm. f) (H e l c k, Die Inschrift..., стр. 170, Abb. D).

[30] ḏd.n.f ḫr. tw ḥsw.t.f. Как указывает В. Хельк, вопреки переводу Г. Лефевра в данном сочетании слов следует видеть не название переднего двора Амона, а указание на начало прославления Аменхотепа — «es wird ihm gesagt der Ansspruch seiner Belobigung» (см. H e l c k, Die Inschrift..., стр. 164; см. также Wb, IV, 318,7).

[31] Стольник Несиамон, писец фараона, хорошо известен по документам, относящимся к 8—17 годам правления Рамсеса IX. В 8-й год Несиамон упоминается в связи с поручением работникам фиванского некрополя. В 16-й год он участвует в процессе над грабителями царских гробниц. В 17-й год он фигурирует в журнале фиванского некрополя, но уже с титулом «начальника сокровищницы», по-видимому, как преемник «начальника сокровищницы» Аменхотепа, участвующего, согласно нашему тексту, в прославлении первого жреца Амона-Ра, Аменхотепа. Неферкараемперамон в 16-й год правления Рамсеса IX, как и в нашем тексте, упоминается вместе с Несиамоном в связи с судебным процессом над грабителями царских гробниц (см. H e l c k, Die Inschrift..., стр. 164, 165).

[32] Рамсес IX.

[33] ḥḳꜣ.

[34] šrỉ.

[35] ʿrʿr — Wb, I, 209, ʿrʿr etw. ausführen; (arbeiten 15; befehlen 16) ausführen; (einen Gegenstand) besorgen, d. h. herstellen; (Leute) anstellen 8 (см. H e l c k, Die Inschrift..., стр. 165).

[36] (n) nꜣ šmw šꜣj.w bꜣk.w. Выражение ḥr pꜣ ʿrʿr ỉrr.k(n) nꜣ šmw, šꜣj.w bꜣk.w, по мнению В. Хелька, нужно переводить: «wegen des Erfolgs, den du hast (bei) den Stettern...», поскольку сопоставление с первой строкой текста, помещенного в параллельной южной — правой сцене (ср. ḫrmʿ nꜣ, ʿrʿr ỉrr.k (n) nꜣ śḥnw n Prʿꜣ— H e l c k, Die Inschrift..., стр. 167, Abb. C, строка 1), свидетельствует о том, что заканчивать строку сочетанием ỉrr.k, как это делали предшествовавшие переводчики и толкователи текста, не оправдано. Именно здесь В. Хельк установил то, что полностью изменило весь смысл надписи (Die Inschrift..., стр. 165) (ср. также с записью в строке 13-й данного текста —hrmʿ nꜣ ỉn.w — см. H e l c k, Die Inschrift..., Abb. A, стр. 162).

11людей дома Амона-Ра, царя богов, находящегося под твоим контролем [37]. Ты доставлял их [38], соответствующими их заданиям [39]; ты передавал12 то, что они производили [40]; ты повелевал, чтобы образовывали они [41] поступления [42] сокровищниц, хранилищ двойных житниц дома13Амона-Ра, царя богов,—за те поступления [43] (с) голов (и) рук жителей [44] хозяйства [45] Амона-Ра, царя богов, 14относительно которых ты распорядился, чтобы доставляли (их) фараону, твоему господину [46]. Это то, что делается слугой [47], который хорош (и) полезен 15для фараона, его господина [48], который старается [49] делать полезное для фараона, его господина... твоего 17...то, что ты делаешь. Смотри! Дано указание этому начальнику сокровищницы и этим двум стольникам фараона, 18чтобы похвалили тебя, чтобы прославили тебя, чтобы умастили тебя благовонным сладостным маслом [50] и сладостной мазью [51], чтобы передали тебе чаши для умывания 19из золота и серебра в качестве выделенных для слуги, которых дает тебе фараон, твой господин". Дали они ему в знак похвалы, в качестве почетных даров в переднем дворе великом Амона в день этот. Будут передавать это в знак похвалы каждый год».

Перевод текста, помещенного в северной — правой сцене (продолжение) [52]

«1Даны в знак похвалы для известного царю, радующего великое сердце владыки двух земель, первого жреца Амона-Ра, царя богов, Аменхотепа правогласного: золото хорошее в (выработке) skw; один воротник чиновника [53], снабженный двумя цепочками под одним амулетом, одна лобная повязка чиновника, два амулета в виде узла, всего золота хорошего в (выработке) skw 2различных кусков, образующих золота хорошего дебенов десять; четыре серебряные чаши rhb, четыре чаши wdh, четыре черпака, всего серебра различных сосудов — двенадцать, образующих серебра дебенов двадцать: всего золота хорошего и серебра дебенов три-

---

[37] r ḫt. k.

[38] ʾIw.k (ḥr) inj.w (т. е. урожай, налоги, повинности). Как указывает В. Хельк, перевод Брестеда (Ancient Records..., vol. IV, § 495), из которого следовало, что Аменхотепу были переданы налоги, ошибочен (Helck, Die Inschrift..., стр. 165).

[39] iw.w mḥ r nʒ.w ʿḥʿ.w (букв. — «наполненными до их задания». Как указывает В. Хельк, «ʿḥʿ „Soll" ist mir sonst nicht bekannt ist, aber aus dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich» — см. Helck, Die Inschrift..., стр. 165).

[40] iw dỉ.k nʒ.w irr.w.

[41] iw.k (ḥr) dỉ.t irj.w.

[42] rj.t — ḫnw (букв. «внутреннее помещение». В данном случае, однако, как утверждает В. Хельк, имелось в виду переносное значение этого словосочетания, в смысле «поступления», «доходы» — «Hier muß es aber eine etwas übertragenere Bedeutung haben: „Eingange"» — Helck, Die Inschrift..., стр. 165).

[43] ḫrmʿ nʒ in.w (ср. с 10 строкой данного текста—ḥr pʒ ʿrʿr irr.k(n) nʒ šmw šʒj.w bʒk — и с 1 строкой надписи, помещенной в параллельной южной левой сцене,— ḫrmʿ nʒ ʿrʿrirr.k(n) nʒ śḥnw n Pr ʿʒ — см. Helck, Die Inschrift..., Abb. A, стр. 162; Abb. C, стр. 167).

[44] ʿnḫw.

[45] pr.

[46] iw dỉ.k in tw r Pr ʿʒpʒj.k nb.

[47] Pʒ irr. t n bʒ k.

[48] pʒj.f nb.

[49] iw.f ṯnr.f («sich anstrengt» — Helck, Die Inschrift..., стр. 164).

[50] bʒgʒ = bʒk («Moringa öl» — Helck, Die Inschrift..., стр. 164).

[51] Ḳmj («eine aus Harz hergestellte Pomade» — см. Helck, Die Inschrift... стр. 166).

[52] См. Helck, Die Inschrift..., Abb. B, стр. 167 (строки идут горизонтально, слева направо).

[53] wsḫ n śr.

дцать: хлеба хорошего, мяса... ₃сладкого пива больших кружек ḳb сорок: сладостной мази сосудов ḫn — два. То, что было сказано ему в качестве постановленного: „велено прийти писцу свитков фараона, чтобы сказать постановленное начальнику двойной житницы фараона: дай двадцать *арур* земли для зерна [54] в знак восхваления первому жрецу Амона Аменхотепу правогласному, являющиеся выделением его [55] каждый год"».

Перевод текста, помещенного в южной (левой) сцене [56]

[«₂Царь, сам он говорит первому жрецу Амона Аменхотепу правогласному: „Да похвалит тебя Монт], да похвалит тебя Ка Амона-Ра, царя богов, [₁за многочисленные полезные сооружения, которые сделал ты в доме Амона-Ра, царя богов] ради великого имени его величества" [₃Год... месяц... В доме Амона-Ра, царя богов. Привод первого жреца Амона-Ра, царя богов] Аменхотепа правогласного в передний двор [₄великий Амона. Были сказаны ему постановленные восхваления его, чтобы прославить его речами] прекрасными, отборными писца Хонсу [57] ...[₅То, что было сказано ему в виде (в) похвал₆ (и) прославления в день этот в переднем дворе великом Амона-Ра], царь богов, [₇а именно: „Да похвалит тебя Монт, да похвалит тебя Ка Амона-Ра, царя богов, владыки] неба. Тот, владыка [₈слов бога, Ра-Горахти, бога неба] (и) боги земли, да похвалит тебя Ка имени [₉...сына Ра, великого правителя Египта], ребенка возлюбленного [₁₀всех богов, за результат, достигнутый тобой (в отношении) памятников] из хорошего золота, алтарей... [₁₁...(из) хорошего] золота этого... [...Амона-Ра] царя богов... [₁₃...] (Это то, что делается слу]гой [₁₄, который хорош (и) полезен деяниями, полезными для фараона] его господина),— за эту степу [58] ...[₁₅...]...фараона, твоего господина,— это есть работа [₁₆для дома Амона, за результат, достигнутый тобою (в отношении)] урожая, налогов дома Амона, [₁₇находящегося под твоим контролем,— ты повелел, чтобы образовывали они поступления] его сокровищниц, хранилищ [₁₈житниц...] твой результат [59]...[₁₉...] всего того, что сделал он. ₂₀Он [60] наполняет мастерские всеми их вещами. Он есть тот, кто является хозяином [61] имуществ всяких [62] и художественных подношений [63], которые учредил фараон [64], твой господин в этом доме этого великого бога, знающий тебя [65], ₂₁за те поступления (с) голов (и) рук жителей, относительно которых ты распорядился, чтобы доставляли (их) в хранили-

---

[54] 2 ḫ3t3 n it, т. е. 20 арур земли для получения с них зерна.

[55] iw nt. f.

[56] См. H e l c k, Die Inschrift..., Abb. D, стр. 170. Текст очень испорчен и частично восстановлен В. Хельком с помощью сопоставления с параллельным текстом, помещенным в северной — правой сцене. Иероглифические строки располагаются вертикально и нумеруются В. Хельком справа налево.

[57] Какой-то прославленный писец-стилист («Der Schreiber Hnśw ist nicht zu identifizieren» — H e l c k, Die Inschrift..., стр. 173).

[58] ḫrm p3 śnb.

[59] p3j. k ʿrʿr.

[60] В данном случае подразумевается Аменхотеп.

[61] nb.

[62] ʿḥʿw nkt.

[63] ḥnʿ n3j. w ḫrp mnw («er ist der Herr alles Besitzes und der Durchführungen von Werken» — H e l c k, Die Inschrift..., стр. 173; см. также Wb, III, 327, B, V — Auch in den Ausdruck; vom Darbringen von Kunstwerken, u. ä. 12)

[64] irj śn Pr ʿ3.

[65] irj sn Pr ʿ3 p3j. k nb m p3j pr n p3j ntr ʿ3 rḫ.tw («Die Pharaoh, dein Herr in dem Tempel dieses grossen Gottes errichtet hat, der dich kennt» — H e l c k, Die Inschrift..., стр. 173).

ща царского дома [66], (за) те многочисленные старания [67], многочисленные, многочисленные полезные деяния, которые ты осуществил в этом доме этого великого бога, причем ты в качестве... дающего$_1$...[68], за выполнение [69], которое ты осуществил (в отношении) поручений [70] фараона твоего, господина, которые повелевают передать тебе, сказав: „сделай это" и ты делаешь — все то, что ты делаешь, является тем, что совершается для богов (и для) фараона". $_2$Постановлено, чтобы похвалили тебя, чтобы прославили тебя, чтобы умастили тебя благовонным маслом (и) мазью, чтобы порадовали тебя выделенным серебром в качестве... $_3$серебра; четыре чаши rḫb, четыре чаши wḏḥ, четыре чаши sḫnḳ, всего выделенного — четыре, образуют различных сосудов — двенадцать, образующих дебенов двадцать; больших сундуков [71] для работы — двадцать; любимого (?) сладкого пива кружек ḳb — двадцать две... его (для) второго... его; сундуков больших (для) работы с необходимым — двадцать; пива кружек ḳb — двадцать; всего: выделенного серебра — четыре, образующих дебенов двадцать; сундуков — сорок четыре; пива кружек ḳb — сорок две».

Итак, мы видим, что в надписях, сопровождающих сцены награждения Аменхотепа, на которые обычно ссылаются для подтверждения традиционного мнения о триумфе первого жреца Амона-Ра, царя богов, якобы формально утвердившего в 10-й год правления Рамсеса IX свое давнее фактическое господство в Фивах, речь идет совсем о другом — Аменхотеп предстает перед нами как верный, лояльный слуга царя, для которого фараон — его «господин в этом доме этого великого бога». Содержание надписей оказывается прямо противоположным их многолетней, традиционной интерпретации. Из надписей следует, что Аменхотеп был награжден за два вида своей деятельности — за осуществленные под его руководством строительные работы в Карнаке, «которые сделал он в доме Амона-Ра, царя богов», ради «великого имени благого бога», «за многочисленные полезные сооружения», которые сделал он «ради великого имени его величества», за осуществленное им «выполнение... (в отношении) памятников из хорошего золота, алтарей... (из) хорошего золота, за эту стену... фараона», а также за отличное руководство подконтрольным ему хозяйством фиванского дома Амона-Ра, царя богов, владыки тронов двух земель, в Карнаке. В последнем случае упор делается на то, что Аменхотеп, как верный слуга фараона, делал полезное для царя—его господина, а именно: наполнял сокровищницы, житницы и хранилища карнакского храма урожаем, налогами и повинностными поступлениями таким образом, что они служили основой для удовлетворения интересов как Амона-Ра, так и, прежде всего, фараона — господина Аменхотепа в доме (храме) Амона-Ра.

Восхваляя Аменхотепа, представители фараона объявили первому жрецу Амона-Ра, царя богов, что он награждался и прославлялся за хорошее руководство хозяйством карнакского храма, «за выполнение, которое... осуществил (в отношении) урожая, налогов, повинностей дома Амона-Ра, царя богов, находящегося под твоим контролем» (Это «выполнение» выражалось в полном и своевременном сборе всего причитающегося с людей, занятых в хозяйстве дома Амона-Ра: «Ты доставлял их соответствующими их заданиям; ты передавал то, что они производили; ты

---

[66] r n3j.w wsḫ.w pr nśw.
[67] tnr.
[68] См. далее H e l c k, Die Inschrift..., Abb. C, стр. 167.
[69] ḥrm^{c} n3 ^{c}r^{c}r.
[70] śḫnw.
[71] t3j.

повелевал, чтобы образовывали они поступления сокровищниц, хранилищ, двойных житниц дома Амона-Ра, царя богов»).

Но, как было сказано Аменхотепу в торжественном акте награждения, главным образом он прославлялся и награждался за тщательное соблюдение всех интересов фараона в карнакском храме — «за те поступления (с) голов (и) рук жителей хозяйства Амона-Ра, царя богов, относительно которых ты распорядился, чтобы доставляли (их) фараону твоему господину. Это то, что делается слугой, который хорош (и) полезен для фараона, его господина, который старается делать полезное дело для Амона-Ра, царя богов, этого великого бога (а также) делать полезное для фараона, его господина», «за те поступления (с) голов (и) рук жителей, относительно которых ты распорядился, чтобы доставляли (их) в хранилища царского дома, (за) те многочисленные старания, многочисленные, многочисленные деяния, которые ты осуществил в этом доме этого великого бога... За выполнение, которое ты осуществил (в отношении) поручений фараона, твоего господина, которые повелевают передать тебе, сказав: „сделай это" и ты делаешь — все то, что ты делаешь, является тем, что совершается для богов (и для) фараона». Последняя фраза весьма красноречива и показательна — она как бы ставит точку над і над всем вышеприведенным текстом — храмовое хозяйство карнакского храма, контролируемое первым жрецом Амона-Ра, царя богов, Аменхотепом, являлось в то же время и царским хозяйством, т. е. таким государственным хозяйством, главой и верховным руководителем которого был фараон — «твой господин в этом доме этого великого бога, знающий тебя».

Аменхотепу было поставлено в заслугу то (и он сам счел важным для себя зафиксировать это в своих надписях), что он действовал как верный слуга фараона, заботящийся об интересах своего господина и верховного повелителя. Даже если и можно заподозрить и самого Аменхотепа и его предшественников на посту первого жреца Амона-Ра, царя богов, в фактическом нарушении тех правил управления храмовым хозяйством, которые, согласно утверждению надписей Аменхотепа, последний столь ревностно соблюдал, все же настойчивое подчеркивание добродетелей Аменхотепа уже само по себе свидетельствует о том, что тот, кто распорядился все это зафиксировать на стене карнакского храма, отнюдь не чувствовал себя неограниченным хозяином Фив и не претендовал на какую-либо экономическую и административную автономию в пределах вверенного его контролю храмового хозяйства. Что касается самого этого хозяйства, являвшегося государственным («царским») достоянием, то, как свидетельствуют приведенные выше надписи, все концентрировавшиеся в нем ценности образовывались за счет изымаемых у непосредственных производителей («жителей» — ʿnḫ.w) дома (хозяйства) Амона-Ра, царя богов поступлений двух типов — поступлений «(с) голов» (tp.w), т. е. подушной подати, и поступлений «(с) рук» (dr.t), т. е., по-видимому, подати, взимаемой с работника и, возможно, с производимого им продукта. Вопреки В. Хельку мы не считаем возможным трактовать поступления «(с) голов» и «(с) рук» как что-то дополнительное по отношению к тому, что образовывало поступления «сокровищниц, хранилищ, двойных житниц дома Амона-Ра, царя богов». По нашему мнению, поступления «(с) голов» и «(с) рук» как раз и были теми материальными ценностями, которые в виде «урожая» (šmw), «налогов» (šȝj. t) и «повинностей» (bȝk. w), собранных с «жителей» (ʿnḫ.w) дома (хозяйства) Амона-Ра, царя богов, концентрировались в разнообразных храмовых и «царских» хранилищах, в равной степени являвшихся «учреждениями» единого государственного (царско-храмового) хозяйства. В данном случае надписи Аменхотепа констатируют существовавшую в древнем Египте в эпоху Рамессидов классификацию налогов,

подразделявшихся на подати подушные («(с) голов»)и на подати с работника, возможно, с производимого им продукта — («(с) рук»). И те и другие могли поступать в «сокровищницы», «хранилища», «двойные житницы» карнакского храма Амона-Ра, царя богов, но, даже поступив туда, они оставались в то же время и достоянием фараона как верховного руководителя государственного (царско-храмового) хозяйства, и потому первый жрец Амона-Ра, царя богов, Аменхотеп, как слуга, «который хорош (и) полезен для фараона, его господина, который старается делать полезное для Амона-Ра, царя богов, этого великого бога, (а также) делать полезное для фараона, его господина», имел возможность и даже должен был отдавать распоряжение, «чтобы доставляли их фараону», «чтобы доставляли их в хранилища царского дома». Речь при этом шла не о каких-то исключительных, так сказать, сверхпрограммных выделениях на нужды верховного правителя страны, но об естественных деяниях, совершаемых преданным слугой фараона, выполнявшим поручения последнего в том храмовом хозяйстве, в котором, как сказано в надписи, «фараон, твой господин в этом доме этого великого бога».

Перед нами чрезвычайно наглядное свидетельство о единстве царско-храмового (государственного) хозяйственного организма. Первый жрец Амона-Ра, царя богов, Аменхотеп, вопреки неожиданному для В. Хелька, как издателя надписей последнего, выводу, будто бы «тогда управление Фивами полностью перешло в руки верховного жреца Амона, так что царь передал храмовому управлению наблюдение за царскими недвижимыми имуществами и доходами» [72], подчеркивает с гордостью в своих карнакских надписях, что он был верным слугой фараона, полезным для своего господина. То, что заверения Аменхотепа в его лояльности к фараону не были просто стандартными фразами, предписываемыми этикетом и многовековой традицией, в определенной степени доказывается самым характером наград, полученных Аменхотепом в переднем великом дворе (перед большим гипостильным залом) карнакского храма. Если исключить трескучие и пространные восхваления и пожелания покровительства со стороны Рамсеса IX и главных богов Египта, эти награды сводились к торжественному умащению Аменхотепа благовонным маслом и мазью и к весьма умеренному материальному поощрению. Как сказано в заключительных строках обоих, дублирующих друг друга текстов, помещенных как в северной — правой, так и в южной — левой сценах, в торжественный день награждения Аменхотеп получил в общей сложности всего лишь десять дебенов золота (один золотой воротник чиновника с двумя цепочками, одну золотую лобную повязку чиновника, два золотых амулета) и двадцать дебенов серебра (восемь серебряных чаш двух типов и четыре серебряных черпака), а также хлеб, мясо, сорок (или сорок две — по южной (левой) надписи) кружек пива, два сосуда благовонной мази и сорок четыре сундука — не так уж много для всесильного (согласно египтологической традиции) верховного фиванского жреца.

Среди полученных Аменхотепом наград обращает на себя внимание одна, которая ясно показывает, что отнюдь не Аменхотеп, а скорее Рамсес IX и его администрация определяли степень материального обеспечения того, кто будто бы осуществлял, согласно мнению, например, В. Хелька, «наблюдение за царскими недвижимыми имуществами и доходами». В конце текста, помещенного в северной правой сцене, можно прочесть: «То, что было сказано ему в качестве постановленного: „велено прийти писцу свитков фараона сказать постановленное начальнику двойной житницы фараона: дай двадцать арур земли для зерна в знак восхвале-

[72] H e l c k, Geschichte des Alten Ägypten, стр. 202.

ния первому жрецу Амона Аменхотепу правогласному, являющиеся выделением его каждый год"».

Как мы видим, право на ежегодный зерновой доход с двадцати арур земли определял для себя не сам Аменхотеп, что было бы естественно, если бы действительно, как полагает В. Хельк, «тогда управление Фивами полностью перешло в руки верховного жреца Амона», но царь, отдавший через посредство своего писца свитков соответствующий приказ начальнику двойной житницы фараона. Хотя Аменхотеп, как верный слуга (bȝk) фараона, согласно заверениям его надписей, и обеспечивал своевременное и полное, в соответствии с полученным заданием, поступление урожая, налогов и повинностей в храмовые (и «царские») сокровищницы, хранилища и двойные житницы, распоряжаться этими поступлениями для удовлетворения своих личных нужд он не мог. Как видим, и при Аменхотепе, в конце эпохи Рамессидов, где бы ни концентрировались налоговые поступления в государственном (царско-храмовом) хозяйстве, их полным владыкой оставался фараон, как верховный глава и распорядитель этого хозяйства. В рассмотренных нами надписях Аменхотепа гораздо большей экономической и административной властью, по сравнению с той, которая была у первого жреца Амона-Ра, царя богов, наделены представители светской царской администрации, и в то же время личные слуги фараона — начальник двойной житницы фараона, начальник сокровищницы фараона, царский стольник Аменхотеп, писец фараона, царский стольник Несиамон, глашатай фараона, царский стольник Неферкараемперамон. Именно они непосредственно осуществили награждение Аменхотепа в соответствии с приказом фараона—их господина. Что касается первого жреца Амона-Ра, царя богов, то в исследуемых текстах, он, будучи тем, кто «наполняет мастерские всеми их вещами», наделяется прежде всего властью главного архитектора,главного руководителя всех строительных и иных работ, осуществляемых в карнакском храме.

Рассмотренные нами надписи, помещенные в двух сценах на внешней, восточной стороне восточной стены, между VII и VIII пилонами карнакского храмового ансамбля, показывают нам первого жреца Амона-Ра, царя богов, Аменхотепа не могущественным властителем Фив, соперником Рамсеса IX, по сравнению с которым он «якобы», по словам А. Гардинера, «угрожающе возвеличился» [73], но чиновником фараона, лояльным к своему царственному патрону. Для общей оценки деятельности Аменхотепа, по нашему мнению, вполне уместно привести следующие слова Э. Венте: «До тех пор пока не появится дополнительное свидетельство, дискуссия по поводу подавления Аменхотепа будет оставаться в значительной мере спекулятивной. Что я считаю, так это то, что это событие имело мало общего с каким-либо предполагаемым соперничеством между верховным жрецом и фараоном, которое, я полагаю, было неоправданно преувеличено во многом на основании слабого свидетельства знаменитых наградных сцен Аменхотепа в Карнаке. Какой бы богатой и влиятельной ни могла стать семья Рамсеснахта на протяжении Двадцатой Династии, это не обязательно должно вести к заключению, что доминирующая позиция фараона оказалась под угрозой из-за конфликта между церковью и государством» [74].

[73] Gardiner, Egypt of the Pharaohs, стр. 299.
[74] Wente, The Suppression of the High Priest Amenhotep, стр. 87.

AMENHOTEP THE HIGH PRIEST OF AMON-RA KING OF THE GODS AND SERVANT OF THE PHARAOH

I. A. Stuchevsky

Study of the inscription (published by W. Helck and dated in the 10th year of Ramses IX) honouring Amenhotep, high priest of Amon-Ra, has convinced the author that the traditional idea of the great power wielded by Amenhotep in Thebes is exaggerated, hence one may subscribe to the opinion of Ed. F. Wente (*JNES* XXV, 2) that the «suppression» undergone by Amenhotep at the end of his career as high priest did not result from an exacerbation of conflict between the priesthood and the throne.

А. Г. Лундин

КАТАБАНСКАЯ САКРАЛЬНАЯ НАДПИСЬ RES 311

КАТАБАНСКАЯ сакральная надпись, которая является предметом исследования, была найдена Австрийской южноаравийской экспедицией (SE 94) и впервые издана Х. Деранбуром в 1902 г. [1]. Она сразу же вызвала очень большой интерес; в ее изучении приняли активное участие такие выдающиеся семитологи, как О. Вебер, М. Лидзбарский, М. Хартман, Э. Глазер [2]. Надпись была очень рано включена в «Репертуар семитской эпиграфики» (RES 311) [3]. Первый этап изучения — установление текста и его интерпретация — был завершен в 1924 г. классическим изданием Н. Родоканакиса [4].

В последующее время данные надписи широко применялись в работах по истории и истории культуры Южной Аравии. Однако исследователи ограничивались отдельными деталями: хронологическими данными, именами божеств и правителей, названиями храмов и т. п., но не обращались непосредственно к интерпретации текста. Лишь А. Жамм, специально исследовавший RES 311 в связи с публикацией фрагмента аналогичного текста HI 3 [5], проделал подробный анализ грамматической структуры текста. Работа А. Жамма явилась важным шагом в понимании этой надписи, так как он дал новое и убедительное толкование одной из центральных фраз текста std/tly и выявил важную особенность его грамматического строя — бессоюзное присоединение глаголов. Тем не менее, даже А. Жамм не дал новой интерпретации RES 311 [6].

---

[1] H. Derenbourg, Nouveaux textes yéménites inédits, «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie», V, 1902, стр. 122—125.

[2] O. Weber, Studien zur südarabischen Alterthumskunde, III, MVAG, 1907, стр. 37; M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, II, Giessen, 1908, стр. 105—107; M. Hartmann, Südarabisches, II, OLZ, X, 1907, стр. 189; V — OLZ, X, 1907, стр. 428; E. Glaser, Altjemenische Studien, MVAG, 28, 1923, стр. 1—25.

[3] Впоследствии в «Репертуаре» была дана позднейшая библиография этой надписи, поэтому она иногда упоминается в литературе под шифром RES 3539, однако там «Репертуар» не дает издания текста.

[4] N. Rhodokanakis, Die Inschriften an der Mauer von Kohlan-Timnaʿ, SBAW, Bd. 200, Abh. 2, 1924, стр. 33—37.

[5] A. Jamme, Inscriptions from Hajar bin Humeid (Hajar bin Humeid. Investigations at a Pre-Islamic site in South Arabia, Baltimore, 1969), стр. 341 сл.

[6] Частичную интерпретацию текста RES 311 дал еще в 1959 г. М. Гуль (M. Ghul, New Qatabani Inscriptions, II. BSOAS, XXII, 1959, стр. 438, прим. 1). К сожалению, это толкование, во многом предварившее выводы А. Жамма, было скрыто в примечании к интерпретации маʿинской надписи RES 3707 и осталось неизвестным А. Жамму. Новое исследование RES 311 дала также Ж. Пиренн в докладе на заседании симпозиума «Семинара по изучению Аравии» в Оксфорде в 1974 г., но эта работа осталась недоступной автору.

Между тем исследуемая надпись очень сложна для понимания, так как практически не имеет параллелей и содержит целый ряд слов и оборотов, не встречающихся в других южноарабских надписях. В результате интерпретации RES 311, предлагавшиеся ранее (в том числе и классический перевод Н. Родоканакиса), весьма субъективны и сильно разнятся друг от друга. Достаточно указать, что Х. Деранбур толковал RES 311 как надпись о принесении жертвы [7], Н. Родоканакис — как строительную [8], а А. Жамм вновь вернулся к пониманию Х. Деранбура [9].

Поэтому нам представляется наиболее важным дать возможно объективное толкование текста, для чего необходимо в возможной степени формализовать исследование, свести к минимуму этимологические интерпретации терминов, заменив их комбинаторными, и уделить особое внимание структуре надписи.

Анализ структуры RES 311 позволяет разделить текст на две резко различающиеся части. Если первая (строки 1—4) изобилует словами, не встречающимися (или встречающимися крайне редко) в других надписях, то вторая (строки 4—8, начиная с глагола sqny «посвящать») представляет собой стандартный текст посвятительной надписи, наиболее частого жанра южноарабской эпиграфики. Она полностью совпадает и по структуре, и по формулам, и по терминологии со стандартом катабанских вотивных надписей III—I вв. до н.э. и имеет многочисленные параллели (см., например, RES 4336; Ry 461; Ja 334; 345 и т. д.). При этом вторая часть RES 311 содержит все необходимые элементы полной посвятительной надписи.

Необычно только сочетание вотивной надписи с каким-то другим дополнительным текстом. В катабанской эпиграфике можно обнаружить лишь одно аналогичное сочетание в надписи Ja 122, но и этот текст сильно отличается от RES 311 по своей структуре. Ja 122 — посвятительная надпись на цоколе женской статуи, найденной при раскопках дома Ḫadaḏ в Тимна‘. После стандартного посвятительного текста она содержит приписку с титулатурой посвятительницы, за которой следует финальная инвокация. Между тем в RES 311 дополнение помещено в начале текста и имеет форму не приписки, а самостоятельной надписи.

Однако привлекает внимание, что между титулами в надписи RES 311 и титулами приписки в Ja 122 существует значительное сходство. Посвятительница Ja 122 называет два сакральных титула: qẓrt «сборщица податей» и ršwt «жрица» ʿАмма, а в RES 311 содержатся также два сакральных титула qyn/ršw «*ḳайн* (чиновник) (и) жрец» ʿАмма (ср. в титуле правителей Катабана сочетание всех трех титулов qẓr/qyn/ršw «сборщик податей, *ḳайн* (и) жрец» ʿАмма — RES 3880, Ja 2436 и т. д.).

Первая часть RES 311 распадается на два раздела: имя и титул автора и смысловой раздел (собственно текст); их разграничение вызывает значительные трудности. Обычно считается, что надпись имела двух авторов; соответственно второй раздел начинается глаголом ṯly (строка 2). Однако бросается в глаза, что ни один из глаголов, выделяемых в тексте (ṯly, sqny, rṯd), не имеет формы двойственного числа. Местоименные суффиксы в разделе с rṯd, явно относящиеся к авторам (?) текста, стоят в единственном числе (например bnsww «сыновья его», строка 6). Это заставляет усомниться в существовании двух авторов и соответственно в правильности границы начального раздела.

Несомненно, к первому разделу относится вся первая строка: имя автора, название рода и филиация, затем — обычный титул qyn/ršw/ʿmm,

[7] D e r e n b o u r g, ук. соч., стр. 122—126.
[8] R h o d o k a n a k i s, ук. соч., стр. 34—35.
[9] Ja m m e, Hajar bin Ḥumeid, стр. 341 сл.

известный и по другим текстам (см. Л 30, 34, 37, 39) и оборот dršwts, присоединенный к титулу союзом w. Соответственно первым глаголом, который может вводить смысловой раздел, становится глагол ṣry в начале второй строки. Правда, в тексте написано ṣry ʿm без словоразделителя, что очень необычно для южноарабской эпиграфики и дает основание рассматривать слова ṣryʿm как имя собственное (см. имена ʾbʿm, ʾwsʿ m, ḥmyʿm, rʾb ʿm и т. д.) [10]. Однако следует указать, что имя ṣryʿm в южноарабских надписях не встречается [11]. Если во времена О. Вебера и Х. Деранбура (и даже Н. Родоканакиса), когда было известно меньше сотни катабанских надписей, отсутствие других упоминаний имени не имело значения, то сейчас, после раскопок некрополя Тимнаʿ, ономастика Катабана довольно хорошо известна и отсутствие в ней имени ṣry ʿm кажется весьма странным. Более того, во всей южноарабской ономастике до сих пор не встретилось ни одного имени с компонентом ṣry [12].

Напротив, глагол ṣry довольно часто встречается в катабанских надписях [13], в том числе и в формуле ṣry/ʿm (см. в этой же надписи RES 311,3). Это заставляет предположить пропуск словоразделителя и рассматривать ṣry в строке 2 как глагол, начинающий смысловой раздел надписи. По общему для всех южноарабских эпиграфических памятников правилу именно этот глагол определяет тип надписи, ее основное содержание и значение. Глагол ṣry довольно часто встречается в сабейских и катабанских надписях и его значение «решать, сообщать решение» надежно установлено по многим контекстам. Это «решение» обычно связано с оракулом; в сабейских надписях такое решение сообщается эпонимом. Таким образом, мы можем определить RES 311 как сакральную надпись — жанр, весьма редкий в южноарабской эпиграфике.

Такое определение жанра сильно сужает границы возможных интерпретаций отдельных терминов. В совокупности с материалом новых катабанских надписей, изданных в последние годы преимущественно трудами А. Жамма, это представляет возможность во многом по-новому рассматривать исследуемый текст и дать его новую интерпретацию.

Надпись RES 311 была найдена на городище Хаджар бин Ḥумайд, где в 1950—1951 гг. Американская археологическая экспедиция провела крупные стратиграфические раскопки, в результате которых был обнаружен фрагмент надписи HI 3, содержащий текст, аналогичный тексту RES 311. К сожалению, фрагмент сохранил слишком мало текста и не может помочь в интерпретации исследуемой надписи. Однако его находка свидетельствует о том, что RES 311 — не отдельный изолированный текст, содержащий хотя и интересные, но, может быть, случайные сведения, а одна из серии надписей определенного содержания, посвященных определенному сюжету и помещавшихся в одном месте (храме), т. е. отражающих определенный обычай или институт катабанского общества. Такое свидетельство, несомненно, придает исследуемой надписи еще большее значение.

[10] Х. Деранбур справедливо говорил о «блестящем толковании слова ṣryʿm как собственного имени», которое ему предложил О. Вебер: D e r e n b o u r g, ук. соч., стр. 124.

[11] Компонент ṣry в имени ṣryʿm следовало бы рассматривать как глагольную форму. Однако во всех приведенных примерах первый компонент — имя (см. особенно имя ʾbʿm). При сочетании в имени собственном имени бога с глагольным компонентом наблюдается иная последовательность элементов (см. имена ʿmʿly, ʿmkrb, ʿmsmʿ и т. д.).

[12] Правда, Г. Хардинг приводит сабейское ṣryhw в надписи Ja 589 (G. L. H a r d i n g, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions, Toronto, 1971, стр. 372), но это не собственное имя, а нарицательное (см. А. Г. Л у н д и н, Государство мукаррибов Саба', М., 1971, стр. 143).

[13] W. W. M ü l l e r, Die Wurzeln Mediae und Tertiae Y/W im Altsüdarabischen, Tübingen, 1962, стр. 72.

Палеография RES 311 известна по эстампажу, опубликованному Х. Деранбуром, и частичной фотографии, изданной Ж. Пиренн [14]. По палеографическим данным ее можно датировать II—I вв. до н. э. К сожалению, воспроизведение фрагмента HI 3 не опубликовано; неизвестно даже точное место его находки и археологический контекст, так что никакая датировка этого текста невозможна.

RES 311

1[fr]ʿkrb/ḏḏrḥn/bn/šhr/qyn/ršw/ʿmm/wḏršwts
2sṛyʿm/bn/mrqdm/sṭd/ṭly/bsryn/ʿm/whwkm/y
3wm/sry/ʿm/bn/nʿḏ/whwkm/bn/qly/wʿrb/bʿm/n
4ḫlw/qlbn/wʿrb/mknṭn/bbnʾ/sqny/wrḫ/whrmn/
5bḥt/blqn/bḏtm/tkrbsmy/rṭd/wrḫ/whrmn/nfs[s]
6wʾḏns/wbnsww/gḏrn/wʾnmrm/wkl/wlds/wq[nys]
7bʿṯtr/wb/ʿm/wb/ʾnby/wb/ḏt/snṭm/wb/[ḏt/zhrn]
8wb/ydʿb/ḏbyn/wbnhw/šhrm/mlk[w/qtbn]

1[Фара]ʿкариб зу-Зарḥан, сын Шахра, кайн (и) жрец ʿАмма и обладатель жречества его (ʿАмма.— *А. Л.*) 2объявил оракул ʿАмма из (храма) Марḳадам (и) принес в жертву козленка по решению ʿАмма и Ḫавкам, ко3гда он объявил оракул ʿАмма (из храма) Наʿад и Ḫавкам из (храма) Ḳалай, и (когда) он вступил с двумя да4рами в (храм) Ḳалбан, и (когда) он вступил в святилище в (храме) Бана'. (И) он посвятил Вариху и Ḫараман 5алебастровый культовый объект соответственно тому, что он предназначил им двоим (богам.— *А. Л.*). (И) он поставил под защиту Вариḫа и Ḫараман себя 6и свои силы и своих сыновей Ḡадрана и ʾАнмарума и всех детей своих и иму[щество свое]. 7Во (имя) ʿАстара и ʿАмма и ʾАнбайа и зат-Сантим и [зат-Захран], 8и во (имя) Йадаʿ ʾаба Зубйана и сына его Шахрума, [двух] царей [Ḳатабана].

Строка 1. [fr]ʿkrb/ḏḏrḥn/bn/šhr «[Фара]ʿкариб зу-Зарḥан, сын Шахра». Обычно имя автора восстанавливается [tb]ʿkrb; однако это имя, вообще весьма частое в южноарабских надписях (см. Hard. 128), в катабанских текстах встречается очень редко (лишь Ja 217; RES 3939). Значительно чаще, причем в аналогичных контекстах, встречается специфически катабанское имя frʿkrb Фараʿкариб; ср. особенно Ja 119,7 frʿkrb/ḏḏrḥn и RES 3965,8 frʿkrb/yhwḏ ʿ/bnw/šhr. Имя frʿkrb известно также, как имя отца правителя Ḳатабана Йадаʿ ʾаба Ḡайлана (см. Ja 118,7 и TC 1014). Таким образом, восстановление [fr]ʿkrb кажется значительно более вероятным [15]. ḏrḥn «Зарḥан» — хорошо известное катабанское родовое имя, которое носит, в частности, один из четырех «больших родов» Тимнаʿ [16]. К этому роду принадлежат катабанский эпоним (RES 3688, 7,12) и один из свидетелей декрета RES 3566, 27—28. К этому роду принадлежали и некоторые правители Ḳатабана: см. Ja 119,5—7: wb/mrʾs/šhr/ygl/yhrgb/bn/hwf ʿm/yhn ʿm/mlk/qtbn/wb/frʿkrb/ḏḏrḥn/dd/whwl/šhr «во (имя) господина его Шахра Йагула Йухаргиба, сына Хавфʿамма Йуханʿима, царя Ḳатабана, и во (имя) Фараʿкариба зу-Зарḥана, дяди и „правителя“ Шахра». Имя Фараʿкариб встречается как имя родственников правителей Ḳатабана: братьев (Ja 119, RES 3965) или отцов (Ja 118; TC 1014). Соответственно и Шахра, отца автора исследуемой надписи, можно считать правителем Ḳатабана (ср. ниже, стр. 27).

[14] J. Pirenne, Le Royaume Sud-Arabe de Qataban et sa Datation, «Bibliothèque du Muséon», v. 48, Louvain, 1961, табл. IX b.

[15] На частичной фотографии RES 311, опубликованной Ж. Пиренн, кажется, можно различить нижнюю часть знака r.

[16] A. Jamme, Pièces épigraphiques de Ḥeid bin.ʿAqil, la nécropole de Timnaʿ (Hagr Kohlan), «Bibliothèque du Muséon», 30, 1952, стр. 40—62.

qyn/ršw/ʿmm /wḏršwts «қайн (и) жрец ʿАмма и обладатель жречества его». Титулы qyn и ršw хорошо известны; в сочетании qyn/ršw они встречаются в катабанском «списке жрецов» [17]. Термин ršwt — абстрактное имя «жречество» — обозначает одновременно и самый сан жреца, и время (период) выполнения жреческих функций [18]. Исходя из первого значения, Н. Родоканакис предложил понимать выражение ḏršwt как «верховный жрец» [19]; А. Жамм, исходя из второго,— «жрец, выполняющий в настоящее время свои функции (acting priest)» [20]. Однако оба значения, кажется, покрываются уже упомянутым титулом Фараʿкариба ršw/ʿmm «жрец ʿАмма». Напрашивается вывод, что выражение ḏršwts имеет какой-то особый терминологический смысл (не покрываемый значением слова), который и подчеркивается в тексте. В катабанских надписях слово ršwt встречается лишь во фрагменте HI 3, аналогичном исследуемой надписи. Оно содержится также в сабейских надписях CIH 555 и Ja 540 в формуле датировки по эпониму, где ršwt заменяет обычный термин ḫrf «год, эпонимат», и, несомненно, имеет значение «эпонимат» [21]. По-видимому, это же значение следует видеть и в исследуемом тексте. Сабейскую и катабанскую системы эпонимата при всем различии их структуры и схемы действия объединяет употребление термина ḫrf «год» для обозначения эпонимата в противоположность маʿинскому термину kbr «кабират, эпонимат» . Термин ršwt, также совпадающий с сабейским, показывает, что катабанский эпонимат носил жреческий характер. Иными словами, датировка в Қатабане, как и в Сабейском государстве, велась по периодам исполнения должности жреца, а не старейшины-кабира, как в Маʿине. Таким образом, становится понятным противопоставление титулов ršw/ʿmm «жрец ʿАмма» и ḏršwts «эпоним его (ʿАмма)», как постоянного сана жреца и временной функции «жреца-эпонима». Исследуемую надпись можно, следовательно, охарактеризовать как надпись катабанского эпонима, установленную во время выполнения эпонимных функций.

Строка 2. ṣry(/)ʿm/bn/mrqdm «объявил оракул ʿАмма из (храма) Маркадам». Ср. особенно стандартную формулу в катабанских декретах RES 3689, 3691 и 3692: ṣry/wsfḥ/bn/ḥtbm/mḫrm/ʿm/...wbn/rṣfm/mḫrm/ʾnby «объявил и провозгласил из Ҳатабума, храма ʿАмма... и из Раҫафума, храма ʾАнбайа». Эта формула настолько известна и понимание ее настолько общепризнано, что А. Бистон, специально исследовавший эти тексты, даже не счел нужным ее комментировать [22].

Слово mrqdm не встречалось до сих пор в южноарабских надписях ни как термин, ни как имя собственное. Параллельные контексты позволяют видеть в нем собственное имя, название храма ʿАмма. Название Маркадам до сих пор носит один из горных проходов, ведущих из вади Байҳан на север, в направлении Мариба. Около него обнаружены остатки мощеной дороги, каких-то сооружений, служивших, вероятно, для взимания торговых пошлин, и алтаря [23]. Это позволяет нам даже локализовать

[17] См. Л 30, 34, 36; см. также ršw/qyn Л 37.

[18] См. J a m m e, Hajar bin Ḥumeid, стр. 342.

[19] R h o d o k a n a k i s, ук. соч., стр. 34—35. Это толкование неправомерно расширительно, точнее было бы «обладатель жреческого сана».

[20] J a m m e, Hajar bin Ḥumeid, стр. 341 сл.

[21] A. F. L. B e e s t o n, Epigraphic South Arabian Calendars and Dating, L., 1956, стр. 31; A. G. L u n d i n, The List of Sabaeans Eponyms again, JAOS, 89, 1969, стр. 537. Во фрагментарной надписи RES 4935, происходящей из Катабана и обращенной к ʿАмму, но написанной на сабейском языке, также встречается слово ršwt, но в неясном контексте.

[22] A. F. L. B e e s t o n, Qaḥtan. Studies in Old South Arabian Epigraphy, II. The Labakh Texts, L., 1971, стр. 10.

[23] R. B o w e n, Archaeological Survey of Beiḥân, «Archaeological Discoveries in South Arabia», Baltimore, 1958, стр. 12—13.

храм Марḳадам. Глагол ṣry в сабейских надписях, как мы уже отмечали, обычно относится к оракулам, сообщаемым эпонимом. Контекст исследуемой надписи с упоминанием и эпонима, и божества, и даже храма позволяет распространить это и на катабанские надписи.

stḍ/ṭly/bṣryn/ʿm/wḥwkm «принес в жертву козленка по решению (оракула) ʿАмма и Ҳавкам». Фраза присоединена к предыдущей без союза w, как и ниже в этой надписи разделы sqny и rṯd. Это явление довольно часто в катабанских текстах. Анализ и интерпретация фразы даны недавно А. Жаммом [24]. Принесение в жертву животных всегда выражается в южноарабских надписях глаголом ḏbḥ «заклать»; по-видимому, здесь речь идет о каком-то специальном виде жертвоприношения, связанном с оракулом — ṣry [25]. ṭly обычно переводят «ягненок», но слово может равным образом обозначать и козленка, и даже детеныша газели. Но козы были в Южной Аравии гораздо более часты, чем овцы, что заставляет предпочесть перевод «козленок». ʿАмм и Ҳавкам — тесно связанные между собой божества (ср. RES 4330,2); но еще более тесна связь Ҳавкам с ʾАнбайем (см. в титуле катабанских правителей формулу bkr/ʾnby/wḥwkm «первенец ʾАнбайа и Ҳавкам»). Эта фраза дает основания считать, что Ҳавкам — женское божество, супруга ʾАнбайа [26]. Но Н. Родоканакис возражал против такой интерпретации, считая, что ʾАнбай и Ҳавкам — просто два имени одного бога; он основывался при этом на формуле ḏʾmr/wšmr, идущей непосредственно за фразой bkr/ʾnby/wḥwkm, в которой частица ḏ стоит в единственном числе [27]. Не затрагивая интерпретации формулы ḏʾmr/wšmr, что увело бы нас слишком далеко в сторону, отметим, что в ней следует видеть не эпитет ʾАнбайа (и Ҳавкам), а самостоятельный титул правителя Ḳатабана подобно другим частям долгой титулатуры: mkrb(mlk)/qtbn «мукарриб (царь) Ḳатабана», bkr/ʾnby/wḥwkm «первенец ʾАнбайа и Ҳавкам», qẓr/qyn/ršw/ʿmm «сборщик податей, *ḳайн* (и) жрец ʿАмма» и т. д.

Таким образом, можно придти к выводу, что Ҳавкам — женское божество, вероятно, женская ипостась и супруга ʾАнбайа. Как показал Ж. Рикманс, и ʾАнбай, и Ҳавкам — божества мудрости и справедливости, тесно связанные с вавилонским Небу. Они ассоциировались, вероятно, с планетой Меркурий [28].

Сочетание ʿm/wḥwkm следует рассматривать как эквивалент более частого сочетания ʿm/wʾnby (см., например, ниже, о строке 7).

Строки 2—3. ywm/ṣry/ʿm/bn/nʿḍ/wḥwkm/bn/qly «когда он объявил оракул ʿАмма из (храма) Наʿад и Ҳавкам из (храма) Ḳалай». Н. Родоканакис и М. Гуль понимали термины nʿḍ и qly как нарицательные; однако в других южноарабских надписях эти термины не встречаются. В то же время слово qly встречается в двух связанных между собой катабанских надписях RES 3550,5 и Ry 390,4 как название местности, где находился храм богов Вадда и ʾAṯират, а в надписи из Хаджар бин Ҳумайд H 2c,6— как название храма богини солнца. Приведенные выше параллели позво-

---

[24] A. J a m m e, Ḥajar bin Ḥumeid, стр. 342. Ср. G h u l, New Qatabani Inscriptions, стр. 438, прим. 1.

[25] M. H ö f n e r, Die vorislamischen Religionen Arabiens (W. H a u s s i g, Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, «Religionen der Menschheit», Bd. 10, 2, Stuttgart), стр. 335, прим. 237.

[26] G. R y c k m a n s, Les Religions Arabes préislamiques, «Bibliothèque du Muséon», 26, Louvain, 1951, стр. 43; A. J a m m e, Le Panthéon Sud-Arabe Préislamique, «Le Muséon», LX, 1947, стр. 82—83.

[27] R h o d o k a n a k i s, ук. соч., стр. 41; J. R y c k m a n s, De quelques divinités sud-arabes, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXX, 1963, стр. 467 сл.; H ö f n e r, ук. соч., стр. 283 сл.

[28] R y c k m a n s, De quelques divinités..., стр. 466—468.

ляют видеть в словах n‘ḏ и qly названия храмов, вероятно, соответственно богов ‘Амма и Ҳавкам (’Анбайа).

Строки 3—4. w‘rb/b‘m/nḫlw/qlbn/w‘rb/mkntn/bbn’ «и он вступил с двумя дарами в (храм) Ḳалбан, и (когда) он вступил в святилище в (храме) Бана’». Глагол ‘rb довольно часто встречается в южноарабских надписях [29], по-видимому, в разных значениях в зависимости от типа надписи. Так, в юридических текстах он имеет значение «давать залог» (см. катаб. RES 4337,8; ма‘инск. RES 3695,9 и т. д.); близкое значение имеет и форма t‘rb в посвятительных надписях — «давать залог в знак подчинения» (см. CIH 308,23—24; Ja 578,22 и т. д.). Однако в ма‘инских надписях в сакральной формуле ywm/‘rb/mṯ‘y (RES 2789,3 2975,13 и т. д.) он имеет, видимо, значение «посвящать», а в исследуемой надписи Н. Родоканакис предлагал значение «строить, сооружать». Однако, на наш взгляд, ни одно из этих значений не подходит в контексте исследуемой надписи. Фраза не имеет надежных параллелей и содержит ряд малоизвестных слов, что осложняет ее интерпретацию. Более понятна вторая часть w‘rb/mkntn/bbn’. Термин mknt «культовое здание, целла, святилище» хорошо известен по надписям [30]. Имя bn’ встречается также в катабанской вотивной надписи, изданной М. Хёфнер [31], как название храма: ’lhy/bytn/bn’ «боги храма Бана’». Таким образом, во всей фразе неясен лишь глагол ‘rb. Вероятно, здесь следует привлечь угаритское ‘rb «вступать, входить»; ср. также ‘rbm «группа служителей храма, которые должны входить в храм» [32]. Специфичность глагола объясняется тем, что он обозначает сакральное «вступление» в храм, т. е. либо доступ в какие-то помещения, запретные для непосвященных, либо вступление в число храмового персонала (в жреческий сан), а возможно, то и другое одновременно. Всю фразу w‘rb/mkntn/bbn’ следует переводить «И он вступил в святилище в (храме) Бана’».

Более сложно построение первой части фразы: w‘rb/b‘m/nḫlw/qlbn. Термин qlbn, вероятно, также следует понимать как название храма: см. в той же надписи, изданной М. Хёфнер, ḏt/ṣntm/b‘l/qlbn «Ẓат-Ҫантим, владыка Ḳалбана» (строки 7—8) [33]. Соответственно эта фраза построена так же, как уже разобранная, и лишь осложнена вставкой b‘m/nḫlw. b‘m, несомненно, предлог [34], а nḫlw — форма двойственного числа существительного [35]. В южноарабских надписях известен глагол nḫl «предоставлять, жаловать» (см. катабанскую Ja 2361,1; ср. сабейское hnḫl — CIH 350,10). См. также североарабское naḥala «дать, даровать добровольно; дать брачный подарок» [36]. Отсюда b‘m/nḫlw «с двумя дарами» [37].

[29] См. RES, VIII, стр. 223; A. Beeston, Sabaean Inscriptions, Oxf., 1971, стр. 137.

[30] Beeston, Sabaean Inscriptions, стр. 29; RES, VIII, стр. 194.

[31] M. Höfner, Eine qatabanische Weihinschrift aus Timna‘, «Le Muséon», 74, 1961, стр. 453—459.

[32] J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, B., 1963, стр. 241 сл. Так же понимает глагол ‘rb М. Гуль, сравнивающий его с аккадским erēbu «входить, вступать» и арабским ġaraba (Ghul, New Qatabani Inscriptions, стр. 438 и прим. 1).

[33] М. Хёфнер отмечает, что этот эпитет зат-Ҫантим следует связывать с именем Ḳалбан нашего текста (Höfner, Eine qatabanische Weihinschrift, стр. 458).

[34] См. Г. Бауэр, Язык южноаравийской письменности, М., 1966, стр. 100.

[35] См. A. F. L. Beeston, A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian, L., 1962, 29 : 5.

[36] A de Biberstein-Kazimirski, Dictionnaire arabe-français, II. P., 1860, стр. 1216.

[37] Ср. Ghul, New Qatabani Inscriptions, стр. 438, прим. 1. По мнению проф. Ж. Рикманса, которое он любезно сообщил мне в личном письме, предлог b‘m употребляется при указании лица, а не предмета. В таком случае можно сравнить сабейское nḫl «доверенный, доверенное лицо» (Ja 665, 33, 35—37) и переводить «с двумя доверенными». Отметим, однако, что в сабейском nḫl обозначает военный чин.

Строки 4—5. sqny/wrḫ/wḥrmn/bḥt/blqn «(И) он посвятил Вариχу и Ḫараман культовый объект из алебастра». Здесь начинается текст стандартной посвятительной надписи, известный по множеству образцов. Эта часть резко отличается от предыдущей, практически не имеющей параллелей в катабанской эпиграфике. Отметим, однако, что это единственное известное нам посвящение, адресованное богам Вариχу и Ḫараман. Несомненно, эти же божества упоминаются и в посвятительной надписи из Тимна', изданной М. Хёфнер, параллели из которой мы уже приводили выше, но анонимно, как ʾlhy/bytn/bnʾ «боги храма Бана'» (Die vorislamischen Religionen..., стр. 286). Вариχ — одна из ипостасей бога луны; имя, вероятно, показывает его связь с календарем и летосчислением и тем самым, видимо, и с эпониматом. Следует отметить, что местность, где найден список катабанских эпонимов, до сих пор сохранила название «вади Вариχа». Связь этого названия с именем бога Вариχа несомненна; по-видимому, где-то там и следует искать храм Бана'. Ḫараман М. Хёфнер считает лишь другим именем Вариχа (там же, стр. 286). Однако это божество упомянуто также в финальной инвокации надписи Ja 2457 самостоятельно. Возможно, что это — женская ипостась Вариχа.

bḥt — культовый объект, иногда упоминаемый в катабанских надписях как предмет посвящения; термин был специально исследован М. Гулем, который отождествил его с имеющимися в музеях алебастровыми культовыми предметами, и пришел к выводу о его связи с фаллическим культом [38], т. е. с культом плодородия. Видимо, эта связь не случайна, так как культ плодородия входил наряду с орошением и календарем в число важнейших обязанностей южноарабских эпонимов [39]. blq «алебастр», наиболее распространенный поделочный материал в Южной Аравии, применявшийся для изготовления статуй, надписей, стел и других культовых объектов, неоднократно упоминаемый в надписях (см. RES VIII, стр. 137).

Строка 5. bḏtm/tkrbsmy «соответственно тому, что он предназначил им двоим» (т. е. богам Вариχу и Ḫараман). Формула bḏt/tkrbs — наиболее частая формула катабанских посвятительных надписей при кратком разделе с sqny (см. Ry 461,3; Ja 334,2; 340, 2—3 и т. д.; ср. также ḫg/tkrbs: RES 4336,2; Ja 347,4 и т. д.). В таких случаях обычное содержание этого раздела (подробный перечень объектов посвящения) переносится в раздел с глаголом rṯd.

Строки 5—6. rṯd/wrḫ/wḥrmn/nfs[s]/wʾḏns/wbnsww/gḍrn/wʾnmrm/ wkl/ wlds/wq[nys] «(И) он поставил под защиту Вариχа и Ḫараман себя и свои силы и своих сыновей Ḡадрана и ʾАнмарума и всех детей своих и иму[щество свое]». Эта формула с незначительными вариантами является, пожалуй, наиболее употребительной в катабанских посвятительных надписях после глагола rṯd, см. Ja 334, 335, 349 и т. д. Наиболее точную параллель дает надпись Ry 461. Формуляр надписи характерен для периода III—I вв. до н. э.; в более позднее время оба раздела — с rṯd и особенно с sqny — становятся значительно подробнее. Термин ʾḏn «могущество, сила» обозначает духовные силы человека и в сабейских надписях часто противопоставляется телесным (физическим) силам. gḍrn как личное имя в других южноарабских надписях не встречается, ср. лишь сабейское gḍrrb (RES 4084,1; ср. Hard.456). Имя ʾnmrm известно как имя сабейского царя;

[38] G h u l, New Qatabani inscriptions, стр. 2—4, 17—19.

[39] См. Л у н д и н, Новые материалы о южноарабском эпонимате, ВДИ, 1974, № 4, стр. 102.

в катабанских надписях см. также Ja 172 и TC 1298,1: ʾnmrm/bn/ḏrʾk[rb] [40].

Строка 7. bʿṯtr/wb/ʿm/wb/ʾnby/wb/ḏt/ṣntm/wb/[ḏt/ẓhrn] «Во (имя) ʿАстара и во (имя) ʿАмма и во (имя) ʾАнбайа и во (имя) зат-Сантим и во (имя) [зат-Захран]». Обычное перечисление божеств в финальной инвокации катабанских надписей, так что восстановление последнего имени зат-Захран не вызывает сомнений. Следует лишь отметить, что боги Ḫавкам, Вариḫ и Ḫараман, играющие важную роль в надписи, в финальной инвокации не упомянуты.

Строка 8. wb/ydʿ ʾb/ḏbyn/wbnhw/šhrm/mlk [w/qtbn] «И во (имя) Йада-ʾаба Зубйана и сына его Шахрума [двух] царей [Ḳатабана]». Царь Ḳатабана Йадаʿ ʾаб Зубйан известен также по надписям Ja 2386 и RES 4094, причем в последней упоминается и сын его šhrm Шахрум. В текстах упоминается также Йадаʿ ʾаб Зубйан, сын Шахра, царь (RES 3553, 3878; Ry 390) и мукарриб (RES 3550, 4328, Ja 2362, 2363) Ḳатабана. Это, несомненно, один правитель [41]. По-видимому, он же упоминается и в тех надписях, в которых имя отца правителя не названо. Имя šhrm «Шахрум» следует отличать от имени šhr «Шахр», которое носят многочисленные правители Ḳатабана: напротив, šhrm как имя правителя не встречается, хотя его и носит сын правителя [42]. Аналогичные случаи, когда сын царя носит имя, не встречающееся у правителей, нередки в катабанских надписях; см. bʿm «Биʿамм» в RES 3552,8; nbṯʿm в RES 4330,5 и т. д. [43]. Соответственно имя šhr «Шахр» можно, вероятно, считать специфическим именем правителя даже в тех случаях, когда оно, как в первой строке исследуемой надписи, относится, на первый взгляд, к частному лицу. Следовательно, автора надписи Фараʿкариба, сына Шахра, можно считать сыном правителя Ḳатабана и, вероятно, братом царя Йадаʿ ʾаба Зубйана, сына Шахра.

HI 3

Надпись обнаружена во время раскопок Американской археологической экспедиции в Хаджар бин Ḫумайд в 1950—1951 гг. К сожалению, ни в издании А. Жамма, ни в подробном отчете о раскопках не указано время и место находки этого памятника; он даже не значится в каталоге найденных объектов. Отсутствует и воспроизведение текста.

Таким образом, исследователь лишен каких-либо возможностей археологической датировки надписи или ее атрибуции определенному археологическому объекту. В этом отношении текст, найденный при раскопках, ничем не отличается от случайных находок.

1.../bn/]ṣdyqm/ḏhnʿ
2[mt/qyn/ršw/ʿmm/]ḏršwts/
3[ṣry/ʿm/bn/...]ṣṭd/ṭl
4[y/...]

1... сын] Ḳудайḳума зу-Ханаʿа2[мат, *кайн* (и) жрец ʿАмма (и)] обладатель жречества его 3[объявил оракул ʿАмма из ...] (и) принес в жертву козлен4[ка...]

[40] А. Жамм читает ḏmrk[rb] (см. A. J a m m e, Notes on the published inscribed Objects excavated at Ḥeid bin ʿAqîl in 1950—1951, Washington, 1965, стр. 52), но на фотографии совершенно отчетливо видно ḏrʾk[rb]: R. L. C l e v e l a n d, An Ancient South Arabian Necropolis. Objects from the second campaign, Baltimore, 1965, табл. 85.

[41] См., например, Г. М. Б а у э р, «Мукарриб» и «царь» (К вопросу о государственном строе древней Сабы), ВДИ, 1964, № 2, стр. 20—23; Л у н д и н, Государство мукаррибов..., стр. 202.

[42] В надписи RES 3553,3 имя правителя прочтено ydʿʾb/dbyn/bn/šhrm. Это, вероятно, ошибка чтения или ошибка резчика, см. в той же надписи ниже, строка 6, ydʿʾb/ḏbyn/bn/šhr, как и во всех других текстах этого правителя.

[43] Ср. A. J a m m e, Paléographie de M-lle J. Pirenne, Washington, 1957, стр. 170.

Строки 1—2. [.../bn/]ṣdyqm/ḏhnʿ[mt] «[...сын] Судайқума ẓу-Хана-ʿа[мат]». Имя ṣdyqm встречается впервые. Ср. катабанское имя ṣdqm (Ja 214; Ry 568; AM 60.1127 и т. д.). Имя рода повреждено, но достаточно надежно реконструируется известное катабанское родовое имя hnʿmt (см. Hard. 627). Отметим, что это имя встречается только в надписях из Тимнаʿ, столицы Қатабана. Особенно интересна надпись Ja 868, в которой посвятительница принадлежит к роду hnʿmt и носит титул ḏt/byt, т. е. является жрицей эпонимного культа [44].

Строка 2. Сохранилось лишь слово ḏršwts/, но начало строки легко восстанавливается по аналогии с RES 311: ḏhnʿ[mt/qyn/ršw/ʿmm/]ḏršwts. Восстановление предложено А. Жаммом. Число знаков первой и второй строк при этом точно совпадает.

Строка 3. А. Жамм считает, что в начале строки стояло имя второго автора. Фраза ṣry/ʿm/bn/mrqdm точно соответствует реконструируемому числу знаков в предыдущих строках, однако не ясно, упоминался ли в данной надписи тот же храм Маркадам или какой-либо иной.

Надпись RES 311 и соответственно фрагмент HI 3 представляют собой тексты, установленные эпонимами Қатабана во время исполнения ими своих функций. Напрашивается вывод, что надписи непосредственно связаны с этими функциями и посвящены описанию деятельности эпонимов. Это относится, вероятно, не только к первому разделу текста, специфичному именно для надписей эпонимов, но и ко второму — стандартной вотивной надписи, имеющей, однако, некоторые особенности, связывающие и ее с деятельностью эпонима. Это и специфическая ипостась бога луны, Вариẋ, и довольно редкий объект посвящения (bḫt), связанный с культом плодородия.

Таким образом, исследуемые надписи представляют собой подробное описание деятельности южноарабских эпонимов, значительно более детальное и развитое, чем краткие надписи списка сабейских эпонимов из племени Ẋалил и еще более лаконичные надписи списка катабанских эпонимов. Это определяет значение RES 311 для изучения южноарабского эпонимата и государственного устройства Қатабана.

Наиболее важное из действий эпонима, открывающее текст надписи, выражено глаголом ṣry «объявлять, сообщать решение оракула». К сожалению, остается неясным, каково было это решение. Вероятно, следующая фраза (о принесении жертвы) может служить пояснением к первой, так как в ней отмечается, что жертва произведена bṣryn/ʿm/wḫwkm «по решению оракула ʿАмма и Ẋавкам». Тогда решение относится к принесению жертвы особого рода. Оракул—ṣry составлял также важную сторону деятельности сабейских эпонимов, хотя он и не упоминается непосредственно в надписях эпонимов. Нам известно две стороны этой деятельности. Оракул — ṣry давался каким-то определенным, но неизвестным нам категориям лиц из поколения в поколение при рождении или инициации ребенка [45]. В число таких лиц, вероятно, входили и сами эпонимы. Тогда обряд заключался в том, что ребенок получал имя и, по-видимому, с рождения предназначался к определенной сакральной деятельности, в частности — к выполнению функций эпонима.

Другая сторона этой деятельности отражена надписями из Джар ал-Лабба, где оракул — ṣry дается эпонимом относительно каких-то земельных владений, находившихся, по-видимому, в собственности рода

---

[44] Лундин, Новые материалы о южноарабском эпонимате, стр. 101—104; он же, «Дочери бога» в южноарабских надписях и в Коране, ВДИ, 1975, № 2, стр. 128 сл.

[45] Лундин, Государство мукаррибов Саба', стр. 107—109.

(общины) [46]. Отметим, что употребляемая при этом формула wsry/...bnhw (CIH 461,9—10; ср. CIH 460,7) повторяет формулу RES 311 sry/ʿm/bn/mrqdm «объявил оракул ʿАмма из (храма) Марḳадам».

Таким образом, деятельность сабейских эпонимов, связанная с оракулом — sry, была весьма многообразной и охватывала широкий круг вопросов, от размежевания земель до распределения жреческих должностей. В Ḳатабане, видимо, этот оракул играл еще большую роль, чем в Сабейском государстве. Во всяком случае глагол sry входит во вводную формулу (или просто в текст) важнейших катабанских декретов: RES 3688,8; 3689, 1,6; 3691,1,6; 3692,1,4; 3878,5,13. Правда, непосредственно эпонимы при этом не упоминаются, однако несомненно, что они принимали какое-то участие в законодательной деятельности, в составлении или обнародовании декретов.

Второе действие эпонима, отмеченное в тексте (std), остается не ясным. Можно лишь отметить, что речь идет о каком-то особом виде жертвы, не упоминаемом в других надписях. Однако неизвестны и вид жертвы и ее значение. Это действие тесно связано с предыдущим, так как оно производится bsryn/ʿm/whwkm «по решению оракула ʿАмма и Ḫавкам». Таким образом, эта фраза называет еще одно имя божества, с которым связан эпоним. Дальнейшие действия вводятся союзом ywm «когда» и как бы подчинены принесению жертвы или оракулу ʿАмма. К сожалению, последовательность этих действий остается неясной. Поэтому «формула с ywm» заслуживает более подробного рассмотрения.

В катабанских надписях формулы с ywm встречаются весьма редко, а параллели к формуле ywm/sry вообще отсутствуют. Однако RES 311 резко отличается от аналогичных сабейских надписей, содержащих эти формулы. В сабейских надписях темы основного раздела и формулы с ywm резко отличаются. Если основной раздел, как правило, носит строительный или посвятительный характер, то формулы с ywm имеют обычно сакральное содержание [47]. Такое построение надписи сохраняется даже тогда, когда основной раздел фактически отсутствует и сохраняется лишь формула с ywm: см. Ry 585, 586, Gl 1762, 1689a, 1701a и т. д. По-видимому, это объясняется обычаем, по которому сакральные действия сами по себе не могли служить сюжетом надписи.

Однако в Ḳатабане такой обычай отсутствовал и в RES 311, напротив, сюжет основного раздела и сюжет формулы с ywm (и даже их терминология) совпадают: в обоих случаях речь идет об оракуле — sry, причем оракуле тех же богов ʿАмма и Ḫавкам. Разница состоит лишь в том, что в основном разделе Ḫавкам не названа (ее имя появляется лишь во второй фразе раздела), а в формуле с ywm она упомянута даже отдельно от ʿАмма и со своим особым храмом, где также объявляется решение оракула. Кроме того, в разных разделах называются различные храмы.

Вторая часть формулы с ywm сообщает о «вступлении» автора в храмы Ḳалбан и Бана', также не упоминавшиеся ранее. Первый из них был, вероятно, храмом солнечного божества ẓat-Ṣантим, второй — лунных богов Вариḫа и Ḫараман. Именно в храме Бана' и была установлена исследуемая надпись, как и параллельный текст HI 3.

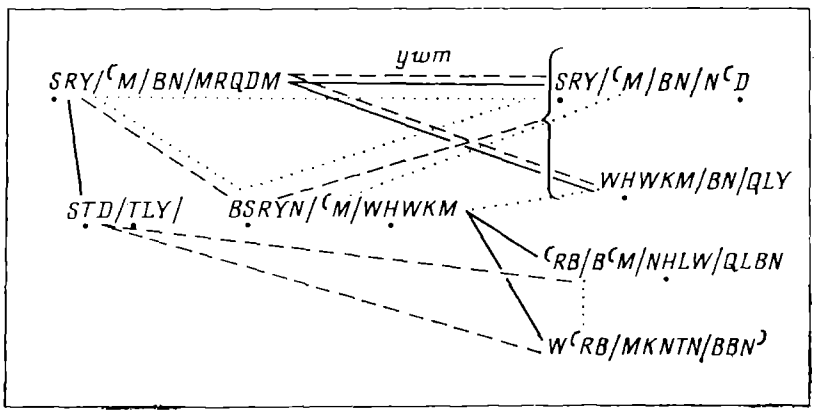
Вступление в храмы сопровождается дарами (nḫlw), по-видимому, в обоих случаях, хотя отмечено это лишь в одном. Эта часть формулы с ywm может рассматриваться как параллель ко второй части основного раздела — принесению жертвы. Действительно, при таком подходе выясняется, что оба раздела надписи построены по единой схеме: каждому разделу основ-

[46] См. А. Г. Л у н д и н, О характере надписей из Джар ал-Лабба, ВДИ, 1972, № 1, стр. 33—34.

[47] См. Л у н д и н, Государство мукаррибов Саба', стр. 162—164, 177—180.

ной части соответствует раздел формулы с ywm, имеющий сходное значение. При этом каждому объекту первой части соответствуют два объекта во второй. Структура текста очень четка и пронизана внутренними соответствиями (см. схему).

САКРАЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ НАДПИСИ RES 311
(структурная схема)



Соответствия:

———— структурные

. . . . . терминологические

— — — — — логические

Анализ структуры текста показывает, что принесение жертвы следует рассматривать как аналог к вступлению в храмы, т. е. как акт, отражающий вступление в состав храмового персонала. Он включает доступ в «святилище», вероятно, в запретные для профанов храмовые помещения и, без сомнения, является актом получения жреческих функций, в данном случае — функций жреца-эпонима. Следовательно, исследуемая надпись представляет собой надпись о вступлении в должность эпонима. Это позволяет нам реконструировать процедуру вступления в должность катабанских (и, может быть, и других южноарабских) эпонимов, а это тем более важно, что для сабейского эпонимата нам известны лишь тексты, поставленные после завершения службы.

Катабанские эпонимы, вероятно, избирались для выполнения функций оракулом — ṣry богов ʿАмма и Ҳавкам в храмах Наʿд и Ḳалай. Такая процедура кажется вполне естественной для катабанского эпонимата, продолжавшегося два года. Частая смена эпонимов и необходимость большого круга лиц, участвующих в эпонимате, не позволяли строго регламентировать смену эпонимов или установить, как в Сабейском государстве, строгую генеалогическую последовательность передачи поста от отца к сыну и от одного эпонимного рода к другому. Здесь требовалась более гибкая система, более устойчивая к возможным случайностям.

По-видимому, в Ḳатабане должность эпонима заполнялась по назначению оракула, причем эпоним выбирался из довольно узкого круга знати и жречества. Генеалогический принцип, вероятно, сохранялся лишь в том отношении, что эпонимы могли принадлежать только к нескольким родовым группам. Однако и в Саба' назначение оракулом, види-

мо, играло какую-то роль в замещении эпонимных постов. Вероятно, именно так можно объяснить закономерные соответствия имен сабейских эпонимов: эти соответствия возникали потому, что будущий эпоним при рождении или инициации получал имя, которое носил общесабейский эпоним, выполнявший в этот момент эпонимные функции. Обряд получения имени сопровождался (или, точнее, вызывался) оракулом — s̱ry.

Оракул дается богами ʿАммом и Ḫавкам, т. е. ʿАммом и ʾАнбайем. Именно эти два божества олицетворяют Ḳатабан. Так, в сабейской надписи RES 3945,15. Ḳатабан обозначается формулой ʿm/wʾnby/wwrwʾl/wqtbn «ʿАмм и ʾАнбай и Варавʾил и Ḳатабан»: ср. там же формулу, обозначающую Сабейское государство: ʾlmqh/wkrbʾl/wsbʾ «ʾАлмаḳах и Кариба'ил и Саба'». Отметим, что декреты о взимании налогов с определенных земель, о которых говорят известные «тексты Лабаха», также даются (оракулом — s̱ry) из храмов ʿАмма и ʾАнбайа. Эпонимы Ḳатабана, таким образом, связываются с двумя божествами, тогда как сабейские эпонимы всегда связаны лишь с одним божеством — верховным божеством южноарабского пантеона ʿАс̱таром.

После решения оракула эпоним вступает в храмы Ḳалбан и Бана', т. е. зачисляется в храмовый персонал и начинает служение богам. К сожалению, остается не ясным, существует ли корреляция между отдельными фразами разных разделов внутри формулы с ywm, например s̱ry/ʿm/bn/nʿḏ — ʿrb/bʿm/nḫlw/qlbn и (s̱ry)/ḫwkm/bn/qly — ʿrb/mknṯn/bbnʾ) и соответственно между храмами, из которых дается оракул, и храмами, в которые вступает эпоним. По-видимому, соответствующие пары храмов принадлежат разным божествам; кроме того, нам слишком мало известно о катабанских храмах и о большинстве упоминаемых богов, чтобы можно было уверенно определить даже реально существующие корреляции. Тем не менее некоторые соответствия все же можно найти. Так, храм Ḳалай связан с двумя божествами, довольно редко упоминающимися в катабанских надписях, Ваддом и ʾАс̱ират. Точно так же и храм Бана' посвящен двум редко упоминаемым божествам — Вариху и Ḫараман. При этом и Вадд, и Варих,— несомненно, ипостаси бога луны. Ḫрам Ḳалай в надписи H 2c упоминается как храм богини солнца, однако нам известна и «з̱ат-Ṣантим, владычица Ḳалбана». Таким образом, мы можем предположить, что все названные храмы — коллективные святилища, в которых почитался бог луны (под разными именами), соответствующая ему богиня (ʾАс̱ират — богиня, вероятно, северосемитского происхождения [48]; по-видимому, Ḫавкам) и богиня солнца, также под разными именами.

Поражает количество храмов, упоминаемых в надписи. Религиозные функции эпонима связывают его минимум с пятью храмами, вероятно, семи различных божеств: ʿАмма, Ḫавкам (и ʾАнбайа), Вариха и Ḫараман, Вадда и ʾАс̱ират, а также разных ипостасей богини солнца. Такое разнообразие тем более удивительно, что в своем титуле эпоним называет себя просто «ḳайном и жрецом ʿАмма», как и сабейские эпонимы называют себя только жрецами ʿАс̱тара.

Храмы, перечисляемые в исследуемом тексте, несомненно, следует сопоставить с формулой «выкупа» (fdy) в надписях сабейских эпонимов [49]. В ней указывается, что эпоним, исполнив свою службу, тем самым выкупает себя bn/kl/ʾbythw «из всех своих (?) храмов». По-видимому, эти храмы, столь кратко упомянутые в надписях сабейских эпонимов, подробно перечисляются в надписи катабанского эпонима. Эта разница вызвана характером надписей: вступление в храмы знаменует начало деятель-

[48] H ö f n e r, Die vorislamischen Religionen..., стр. 287.
[49] См. Л у н д и н, Государство мукаррибов Саба'..., с тр. 140—143.

ности эпонима, как освобождение (выкуп) из храмов знаменует окончание его службы.

В этой картине находят свое место упоминания «домов (храмов)», называемых по имени эпонима и имеющих собственных жриц, встречающиеся в сабейской и катабанской эпиграфике [50]. Эти жрицы, называющие себя титулом ḏt/byt «из дома» (такого-то), связаны с культом плодородия, обращенным к «дочерям бога» (bnty/'l), т. е., по-видимому, к женским божествам, ассоциированным с главным хозяином храма. Вероятно, это в какой-то мере объясняет, почему катабанские эпонимы, будучи жрецами одного бога — ʿАмма — несут службу в многочисленных храмах разных божеств.

Надпись RES 311 позволяет составить представление о катабанском эпонимате — временной жреческой функции, связанной с культами разных божеств и разных храмов и имевшей очень большое значение в государственной и общественной жизни; она включала широкий круг обязанностей, от участия в издании декретов о взимании налогов и размежевании земель до выполнения специальных обрядов в разных храмах и при разных обстоятельствах, от рождения до погребения. Среди этих обязанностей собственно эпонимная функция (летосчисление) занимала, вероятно, второстепенное место. По объему и характеру этих обязанностей катабанские эпонимы очень схожи с сабейскими. Это показывает общность представлений и верований, связанных с эпониматом, в разных государствах Южной Аравии.

Однако не менее важно и то, что исследуемая надпись открывает новую категорию источников, связанную с эпониматом, надписи о начале деятельности эпонима, и тем самым позволяет значительно расширить наши представления о сложном комплексе представлений и обрядов, общих для всей Южной Аравии и связанных с эпониматом, орошением, культом плодородия и т. д., т. е. со всеми сторонами идеологических представлений и опосредствованно — общественного и социального строя Южной Аравии.

QATABAN CULT INSCRIPTION *RES* 311

A. G. Lundin

RES 311 is one of the first known Qataban inscriptions; it was discovered in 1902. The text is very complicated and to this day remains obscure. H. Derenbourg interpreted it as relating to sacrifices, N. Rhodokanakis as a building inscription, while M. Ghul and A. Jamme returned to Derenbourg's interpretation. Study of the structure of the text shows that there is a section on cult matters, to which is appended a standard-type votive inscription (Table I). Analysis of the cult section shows that the expression *ṣry'm*, which was earlier thought to be a proper name, should be understood as a phrase, «the oracle ʿAmm declared» (line 3; cf. *RES* 3689, 3691, 3692), from which the word-divider has been omitted: *ṣry(/)'m*. The fragment *HI* 3 shows that *RES* 311 is a standard inscription, one of a series of texts relating to certain specific custom or institution of Qataban society.

The author's title shows that *RES* 311 was set up by a Qatabani eponym during his term of office (*ḏršwts*). The cult section describes the eponym's functions. *RES* 311 characterises the Qatabanian eponymate as being a temporary priestly office connected with the cults of different gods and temples and having great significance in Qataban public and social life. It embraced a wide range of duties, from participation in publishing decrees and determining land boundaries to the performance of special birth and burial rites. In respect to the range and nature of their duties the Qatabani eponyms were very like the Sabaean eponyms.

[50] См. Л у н д и н, Новые материалы о южноарабском эпонимате, стр. 102—103; A. J a m m e, Some Qatabanian Inscriptions dedicating «Daughters of God», BASOR, 138, 1955, стр. 39—47.

В. И. Исаева

ПРОБЛЕМА πάτριος πολιτεία У ИСОКРАТА

(Вопросы внутренней организации полиса)

ПОЛИТИЧЕСКИЕ и социальные проблемы, стоявшие перед полисами в первой половине IV в. до н. э., способствовали тому, что в литературе указанного периода все больше внимания стало уделяться внутреннему строению города-государства. Кризисные явления в полисной системе породили интерес как к самому принципу организации государства, так и к практическим вариантам его реализации. Наблюдается тенденция понять и объяснить внутреннюю и внешнюю политику полиса, исходя из принципов его построения, формируется мнение, что можно изменить направление развития города, воздействуя на его структуру. Попытки осмыслить природу государственного строя предпринимались на самых различных уровнях — от абстрактных построений до предложений конкретных реформ.

Вопросам политического и социального устройства полиса посвящена одна из речей Исократа — «Ареопагитик», в которой описана государственная система, якобы существовавшая в Афинах периода политического преобладания Ареопага. Этому произведению исследователи уделили меньше внимания, чем другим речам оратора, но по противоречивости оценок, оно, пожалуй, занимает первое место в творчестве Исократа. Трудности начинаются уже с определения даты написания речи, которая до сих пор не может считаться точно установленной [1].

Начало исследованию «Ареопагитика» в литературе нового времени было положено В. Егером, показавшим ценность речи как исторического источника для изучения политической борьбы в Афинах IV в.[2], мысль о связи идей оратора с вопросами внутренней и внешней политики полиса В. Егер развил потом в третьем томе своего фундаментального исследова-

[1] Старые исследования помещали «Ареопагитик» после окончания Союзнической войны, т. е. после 355 г. до н. э. (например, F. K l e i n e - P i e n i n g, Quo tempore Isocratis orationes quae Περὶ εἰρήνης et Ἀρεοπαγιτικός inscribuntur compositae sunt, Paderborn, 1930, стр. 143), но затем появилась тенденция к более ранней датировке. В. Егер сначала датировал речь 363—357 гг. (W. J a e g e r, Demosthenes, der Staatsmann und sein Werden, B., 1939), но затем изменил свое мнение и отнес ее к 357 г. (о н ж е, The Date of Isocrates Areopagiticus and the Athenian Opposition, «Athenian Studies Presented to W. S. Ferguson», Oxf., 1940). Точка зрения В. Егера завоевала широкое признание, однако была принята не всеми учеными. Против этой датировки выступил Е. Бухнер (E. B u c h n e r, Der Panegyrikos des Isokrates, Eine historisch-philologische Untersuchung, Wiesbaden, 1958), своей датировки придерживались: J. M a t h i e u, Isocrate, Discours, III, P., 1942 и др. Мы принимаем датировку В. Егера, т. е. 357 г. до н. э. как наиболее убедительную.

[2] J a e g e r, The Date...

ния (Paideia: the Ideals of Greek Culture, N. Y., 1944). Взгляды Исократа, высказанные в «Ареопагитике», изучались в трудах Р. Пельмана, П. Клоше, Е. Брингмана, Ж. де Ромили, М. Леви и других авторов [3]. Однако вплоть до настоящего времени не утратил актуальности вопрос о жанре речи.

Часть исследователей придерживается мнения, что идеалы Исократа — утопические, а сама речь является скорее разработкой моральных принципов гражданина и вопросов воспитания молодежи, нежели решением насущных политических вопросов IV в.[4] Другая группа историков видит в «Ареопагитике» прежде всего проблемы реальной политической жизни, перенесенные в прошлое, и оценивает речь как произведение, имеющее ярко выраженную политическую направленность и дающее материал для характеристики политических и социальных взглядов оратора [5].

Для решения этого вопроса следует обратить внимание на форму речи, которая оказывает прямое и непосредственное влияние на подбор аргументов, принцип их построения, формулировку проблем, что в конечном счете определяет позицию, занятую оратором по отношению к государственному устройству Афин. Поэтому при изучении «Ареопагитика», на наш взгляд, следует принять во внимание некоторые моменты, имеющие отношение к жанру произведения.

Для выражения своих взглядов оратор выбрал жанр социально-политической утопии. Активное использование этого жанра в творчестве таких выдающихся политических мыслителей своего времени, как Платон, Ксенофонт, Исократ, позволяет говорить об определенной тенденции перенесения актуальных политических задач указанного периода в абстракцию, в интерпретированное соответствующим образом прошлое и за пределы греческих государств. Утопическая форма не может служить отрицанием политической направленности произведений, но создает ряд специфических методов, используемых авторами. Мы коснемся тех из них, которые нашли применение в «Ареопагитике».

Жанр политической утопии способствовал возрастанию роли литературных приемов в политических и философских произведениях IV в., что значительно затрудняет и осложняет исследование взглядов авторов этих работ, зачастую скрытых риторическими и софистическими приемами, иносказательными намеками и параллелями. Возможности широкого использования в политических работах литературных средств приводили к созданию своеобразного жанра, в котором сочетались анализ конкретного политического положения, постановка вопросов, имеющих первостепенное значение для греческого общества, с занимательной и общедоступной формой, с апелляцией к уже сложившимся в сознании людей определенным социально-психологическим установкам.

При такой ситуации значительно возрос интерес к истории Эллады, к прошлому полисов. Ссылки на реальные исторические события и лично-

[3] R. von Pöhlmann, Isokrates und das Problem der Demokratie, München, 1913; P. Cloché, Isocrate et son temps, P., 1963; K. Bringmann, Studien zu den politischen Ideen des Isokrates, Göttingen, 1965; J. de Romilly, Les modérés Athéniens vers le milieu du IV-e siècle: echos et concordances REG, LXVI, 1954; M. Levi, Isocrate, saggio critico, Milano, 1959.

[4] Например, И. Бабст, Государственные мужи древней Греции в эпоху ее распадения, М., 1851, стр. 99; Е. А. Миллиор, Исократ и II Афинский морской союз, «Уч. зап. ЛГУ», № 39, вып. 4, 1939, стр. 91—92; T. A. Sinclair, A History of Greek Political Thought, L., 1951, стр. 318; D. Gillis, The Structure of arguments in Isocrates «De Pace», «Philologus», Ht 3, 1970, стр. 203; A. Momigliano, Filippo il Macedone, Saggio sulla storia Greca del IV secolo a. C., Firenze, 1943, стр. 191.

[5] Например, Bringmann, ук. соч., стр. 75 сл.; Jaeger, The Date..., стр. 409; E. Mikkola, Isokrates seine Anshauungen im Lichte seiner Schriften, Helsinki, 1954, стр. 216 сл.; de Romilly, Les modérés..., стр. 335.

сти придавали авторским взглядам бо́льшую убедительность в глазах читателей, одновременно давая возможность для самой широкой интерпретации фактов, что было бы значительно труднее сделать на примерах современных событий.

Интерес к прошлому проявляли не только публицисты, но и ораторы. С. Пелмен [6] привел факты, подтверждающие, что в IV в. у аттических ораторов уже сложилась определенная традиция использования исторических примеров для аргументации своей позиции, в частности, они часто обращались к греко-персидским войнам и роли Афин в них с целью обосновать права полиса на гегемонию в IV в. Появился определенный набор фактов, которые можно считать общими местами (topoi) в ораторской практике. Мифология и история предоставляли в их распоряжение множество примеров, из которых авторы речей тщательно выбирали наиболее удобные и эффективные для данного момента. Сам принцип отбора исторических примеров может служить показателем отношения оратора к тому или иному предмету, его политической направленности [7].

В конце V — середине IV вв. одновременно с усилением интереса к истории в политических программах и речах ораторов увеличился вес исторических исследований в общественной жизни. Историк выступает не простым хроникером событий, а политическим учителем, наставником. С. Пелмен приводит убедительные доказательства широко распространенного мнения, что прошлое должно служить наставником настоящего и будущего [8].

Есть еще один аспект, чрезвычайно важный для «Ареопагитика»: выбор исторических деятелей и отдельных моментов истории не был произволен, за ним стояли определенные политические традиции. Можно считать установленным, что интерес к государственному устройству предков оформился у афинян в IV в. и способствовали этому чисто политические причины: сицилийская катастрофа и обострение в связи с ней борьбы между олигархической и демократической группировками [9]. Лозунг πάτριος πολιτεία был использован как орудие политической борьбы. Е. Рушенбуш в своей обстоятельной статье доказал, что Солон в качестве основателя государственного устройства, а не просто мудреца и законодателя, начал фигурировать в литературе после сицилийской катастрофы [10].

Олигархи обвинили демократов в искажении политического строя предков, основателем которого они считали сначала Драконта, затем Солона. Призыв к πάτριος πολιτεία стал излюбленным лозунгом олигархической группировки, при этом особенно подчеркивалась долговечность строя Спарты, древность и устойчивость ее законов [11].

Приверженцы демократии в ответ стремились доказать историческую закономерность и обоснованность своих законов, ссылаясь на Клисфена

---

[6] S. P e r l m e n, The Historical Example, its Use and Importance as Political Propaganda in Attic Orators, «Studies in history», Jerusalem, 1961.

[7] L. P e a r s o n, Historical Allusions in the Attic Orators, CPh, XXXVI, 1941; A. E. W a r d m a n n, Myth in Greek Historiography, «Historia», Ht 4, 1960; D. G i l l i s, Isocrates Panegyricus: The Rhetorical Texture, WS, Bd 5, 1971.

[8] P e r l m e n, ук. соч., стр. 154.

[9] A. S e r g i o C e c c h i n, Patrios politeia. Un tentativo propogandistico durante la guerra del Peloponneso, Torino, 1969; F. J a c o b y, Atthis. The Cronicles of Ancient Athens, Oxf., 1949.

[10] E. R u s c h e n b u s c h, Πάτριος πολιτεία. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes im Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., «Historia», Ht 4, 1958, стр. 400 сл.

[11] См. В. С. Р о ж и ц ы н, Развитие в греческой политической литературе учения о формах государственного устройства, в «Сб. статей в честь проф. В. Н. Бузескула», Харьков, 1914, стр. 705.

как на родоначальника радикальных демократических установлений [12]. В ходе политической борьбы Солон и Клисфен постепенно приобретали черты легендарных героев, из реальных исторических деятелей они становились идеалами государственных мужей, воплощением определенных политических направлений.

Примерно в то же время на политической арене появляется фигура Тезея в качестве создателя умеренной демократии, смешанного государственного устройства [13].

Интерпретация начальных периодов афинской истории стала предметом острой политической дискуссии между различными группировками, веским аргументом для доказательства одних тезисов и критики других. Как можно заметить, три политических деятеля как бы воплощали в себе три варианта государственного устройства: Солон — олигархического, Клисфен — радикально-демократического и Тезей — умеренно демократического. В дальнейшем радикальным демократам удалось использовать в своей пропаганде и фигуру Солона, подчеркивая демократический уклон его законов [14]. Со временем имена Солона и Клисфена уже не противопоставлялись, а фигурировали вместе [15]. Оба законодателя стали признанными основателями афинского государственного устройства и в таком качестве упоминались в различных произведениях [16].

Исократ идентифицирует понятие πάτριος πολιτεία с определенным историческим периодом — временем политического господства Ареопага в Афинах. Полития предков описана как идеальное, но отнюдь не абстрактное полисное устройство, как правильное управление, возвысившее предков и завещанное ими потомкам (Isocr., Areopag. 15). Исократ перечисляет преимущества подобной государственной организации, применив для доказательства шаблонные приемы восхваления Афин: о роли города в греко-персидских войнах, его первенстве среди полисов, его процветании и благоденствии, а также управлении на разумных и справедливых началах (Areopag. 16—17, 51—52; De Pace, 126—128). Все достижения прошлого, предмет гордости афинян, в «Ареопагитике» приписаны правильному государственному устройству, поэтому множество аспектов государственной жизни зависят от того, какой принцип положен в основу полисной жизни, кто находится у власти и как эта власть использована.

Однако ссылки на авторитет предков в IV в. могли служить доказательством взаимоисключающих положений. По признанию Исократа, его противники тоже часто ссылались на славное прошлое города для доказательства своей правоты. Исократ обвиняет их в сознательном искажении истории (De Pace, 36—38) и дает собственную интерпретацию государственных установлений прошлого, а также объясняет свою точку зрения на правильную организацию государства.

По Исократу в основе полисного устройства лежит полития (πολιτεία), которую он называет душой (ψυχή) города, она охраняет добро, отводит

[12] J. A. O. Larsen, Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens, «Essays in Political Theory Presented to George H. Sabine», Ithaca, 1948.

[13] См. Ruschenbusch, ук. соч., стр. 411 сл.; H. T. Wade-Gery, Eupatridai, Archons and Areopagus, CQ, 1931, стр. 8. В одной из ранних речей (Helen) Исократ считает Тезея основателем афинской демократии.

[14] Ссылки на Солона как основателя демократии часто встречаются у ораторов IV в. — Dem., XVIII, 6—7; XIX, 251—256; XX, 90—93, 102—104; XXII, 25, 30—32; XXIV, 103, 113, 142, 211—212. А. Фукс (A. Fuks, The Ancestral Constitution, L., 1954, стр. 15) полагает, что работы Солона подверглись в IV в. демократической интерпретации, но находит в них следы и олигархической тенденции.

[15] См. А. Доватур, Политика и Политии Аристотеля, М.— Л., 1965, стр. 125; Bringmann, ук. соч., стр. 84.

[16] Dem., VI, 10—11; XIV, 19—34; Aesch., In Tim. 25; Andoc., De myst. 107—108; Isocr., Paneg. 85—100.

от несчастий, политии подчиняются и законы, и ораторы, и рядовые граждане (Areopag. 14). Πολιτεία определяет также внутреннюю и внешнюю политику полиса, в нее входят социальные, экономические и политические установления, вопросы религии и воспитания. В данном случае под термином πολιτεία понимается государственное устройство вообще [17].

Затем Исократ дифференцирует это понятие, сообщая о двух видах политии — современной ему и идеальной политии прошлого (Areopag. 12, 15—16, 18). Первую он называет испорченной политией, демократией, искаженной демократией [18], вторую — истинной демократией, политией, но чаще всего — πάτριος πολιτεία. В «Ареопагитике», с его повествованием о былых днях величия Афин, преобладает последний термин. Ссылаясь на прошлое, Исократ объясняет, что существуют две формы равенства, одна из них предоставляет всем одинаковые права, другая каждому воздает должное. Автор подчеркивает, что указанные формы не равноценны, в силу чего предки отвергали как несправедливое равенство, воздающее одинаковые почести и хорошим (τοὺς χρηστούς), и дурным (τοὺς πονηροὺς) (Areopag. 21).

Дальнейшие рассуждения о том, что народ обладает верховной властью (κύριος), назначает своих представителей, карает провинившихся, а люди, стоящие у кормила государства, должны рассматриваться как слуги народа (Areopag. 26—27), показывают, что первая форма равенства полностью не отвергается, но занимает подчиненное положение, служит низшей ступенью для другой формы, при которой отбираются самые лучшие и наиболее способные к государственной деятельности. Верховная власть народа сводится к праву отбора из добродетельных кандидатов наиболее преданных существующей политии (Areopag. 23).

На данном этапе Исократ абстрагируется от конкретного прошлого Афин и не связывает свое политическое credo ни с Ареопагом, ни с каким-либо другим институтом. Он формулирует представление о правильном государственном устройстве на теоретическом уровне, употребляя термин πολιτεία как синоним идеальной полисной организации.

Однако формулировка теоретических вопросов в абстрактной форме отходит на задний план. В центре речи стоят животрепещущие проблемы современного Исократу политического строя, точнее — его разновидностей. Автор идентифицирует свою идеальную конституцию с демократией (Areopag. 16—17), утверждая, что ее творцами были Солон и Клисфен, люди, признанные самыми демократичными из граждан (Areopag. 59).

Этот тезис находится в противоречии с характеристикой, данной Исократом демократии его времени. Оратор подчеркивает неустойчивость решений народного собрания, резко осуждает систему оплаты государственных должностей и плату за посещение собраний (Areopag. 52,59). Исократ апеллирует к патриотическим чувствам сограждан, обвиняя вождей демократии в попустительстве постановкам комедий, в которых перед чужаками высмеиваются недостатки родного города (De Pace, 14), доказывает, что из-за дурных правителей Афины имеют плохую славу среди эллинов (De Pace, 19, 21, 42, 125).

Военное могущество и политический престиж города подорваны, насе-

---

[17] Такая трактовка термина πολιτεία встречается и у современников Исократа (A e s c h., In Ktesiph. 6; D e m., III, 21; VIII, 43; X, 14, 15). См. также А. Д о в а т у р, Социальная и политическая терминология в «Афинской политии», ВДИ, 1958, № 3, стр. 55—56. Следует отметить, что мы возражаем против трактовки, данной в этой работе термину πολιτεία у Исократа (стр. 61—62).

[18] Например, в речи «О мире», упоминая о демократии прошлого, справедливой и неиспорченной, Исократ почти не употребляет слово δημοκρατία, а заменяет его термином πολιτεία.

лению война принесла неисчислимые бедствия [19]. Ответственность падает прежде всего на должностных лиц и ораторов, автор не скупится на самые уничижительные эпитеты — льстецы, негодные, неразумные, растратчики государственного имущества и т. п. [20], особенно часто употребляется эпитет πονηρότατοι. Народное собрание объявлено толпой, преисполненной самых дурных намерений, которая по природе своей тяготеет к худшему, неспособна критически мыслить и анализировать прошлое, чтобы извлечь из него уроки для настоящей жизни [21].

Исократ снимает противоречие, объясняя, что демократические принципы неправильно поняты его современниками и искажены. Поэтому распущенность принимается за демократию, противозаконие — за свободу, невоздержанность на язык — за равенство, а возможность делать все, что хочешь — за благоденствие (Areopag. 20) [22]. В речи объявлены извращенными основные принципы афинской демократии — свобода (ἐλευθερία), равенство (ἰσονομία) и благоденствие (εὐδαιμονία).

Оратор дает свою интерпретацию истории Афин, иллюстрируя тезис о порче демократии и показывая, что бедственное положение Афин — не случайность. Историю города Исократ представляет в виде схемы, состоящей из трех частей: установление правильного государственного строя, затем период, в который была совершена ошибка [23], из-за которой развитие полиса пошло по неправильному пути, и, наконец, современное автору состояние государства, где в полной мере развились намеченные ранее тенденции (Areopag. 16—17, 51—52; De Pace, 126—128). Дальнейшая история представлена развивающейся по нисходящей линии, в конце которой находится современное Исократу политическое устройство Афин.

Извращенным современниками демократическим принципам Исократ противопоставляет свое понимание истинной демократии, которую он связывает с характеристикой идеального полисного строя, приведенной выше. Отмена жеребьевки при занимании высших государственных должностей и отбор для управления полисом лучших (τοὺς βελτίστους) и наиболее способных граждан (Areopag. 22) названы более демократичными, чем выборы по жребию. Этим ограничивается то немногое, что Исократ говорит прямо о своих взглядах на проблему управления государством.

Идеалом автора «Ареопагитика» было прошлое, конституция предков, выступающая абсолютным эталоном государственного правления, в этом единодушно сходятся почти все исследователи творчества оратора [24]. Оценка политических симпатий Исократа будет зависеть от того, что он понимает под термином πάτριος πολιτεία. Высказывания оратора об осно-

---

[19] Isocr., Areopag. 8, 12, 81; De Pace, 7, 19, 21, 26, 42, 46—47, 69, 125—127, 131, 155.

[20] Isocr., De Pace, 3, 6, 9—11, 36—38, 52—53, 60—62, 66, 81, 93, 121, 124, 126, 129. Тот же набор обвинений: Dem., III, 1, 22; Aesch., In Ktesiph. 4, 127, 130.

[21] Isocr., De Pace, 3—5, 8—9, 12—14, 38—39, 53.

[22] Ср. Plato, De Rep. 557B.

[23] Изменил направление развития государства, по мнению Исократа, закон Эфиальта 462 г., но автор не называет этого государственного деятеля по имени, а говорит, что с упреками нужно обращаться к людям, которые правили городом незадолго до нас и разрушили власть Ареопага (καταλύσαντες τὴν τῆς βουλῆς δύναμιν — Areopag. 50—51).

[24] См. Миллиор, ук. соч., стр. 91, сл.; Э. Д. Фролов, Монархическая идея у Исократа, «Проблемы отечественной и всеобщей истории», Л., 1969, стр. 71 сл.; Bringmann, ук. соч., стр. 88; Cloché, ук. соч., стр. 94; J. Mathieu, Les idées politiques d'Isocrate, P., 1925, стр. 216; Mikkola, ук. соч., стр. 234; Momigliano, ук. соч., стр. 191; J. de Romilly, Eunoia in Isocrates, JHS, LXXVIII, 1958, стр. 335.

вах правильного руководства полисом и даже идентификация автором πάτριος πολιτεία с демократией не проясняют трактовки Исократом конституции предков. Предстоит тщательно рассмотреть косвенные свидетельства.

Термин πάτριος πολιτεία обычно употреблялся олигархической группировкой, демократически настроенные политические деятели, ссылаясь на предков, как правило, не использовали данного словосочетания. Восхваление государственного строя Афин периода господства Ареопага в противовес демократическому управлению, призыв восстановить политические права Ареопага — один из лозунгов антидемократической группировки. Именно на этом основании В. Егер сближает Исократа с Ферамеиом и причисляет оратора к консервативным кругам [25].

Исократ придает большое значение морали и проблемам воспитания, что не раз отмечалось исследователями [26]. Как известно, воспитание — один из основных тезисов программы противников демократии, ставивших воспитание и знание, полученное в его результате, непреодолимым барьером, воздвигнутым между лучшими людьми и невежественной толпой. «Каждое слово в „Ареопагитике",— писал В. Егер,— злобная атака на отсутствие культуры в современных Афинах» [27].

В соответствии с двумя формами равенства предложены и два вида воспитания. Воспитание менее состоятельных людей сводилось к тому, что им предписывали заниматься земледелием (γεωργία) и морской торговлей (ἐμπορία) (Areopag. 40). Обладатели значительных состояний должны были посвящать свое время верховой езде, физическим упражнениям, охоте и философии. В результате такого мудрого распределения обязанностей одни достигали совершенства, а другие избавлялись от пороков (Areopag. 45) [28].

«Ареопагитик» наполнен порицаниями аморальности сограждан, лишенных благодетельного надзора Ареопага, члены которого могли служить примером высокой доблести и безупречной нравственности. По верному замечанию В. Егера, моральная власть Ареопага даже выше, чем политическая. Исократ, по его мнению, делает государство непререкаемым авторитетом во всех областях жизни и все его похвалы добродетели прошлого направлены на порицание недостатков настоящего [29].

С проблемами морали связан вопрос о соотношении права и законов. Позиция автора здесь отражает давнюю борьбу демократии и ее противников. Последние не признавали народных постановлений законными и выступали против писаных законов, противопоставляя им неписаные, завещанные предками, обвиняя демократов в том, что их декреты превалируют над законами [30]. Исократ поучает: добродетель возрастает не на

---

[25] J a e g e r, The Date., стр. 443 сл.; о н ж е, Paideia..., стр. 114 сл. На сходство программ Исократа и Ферамена указывают: B r i n g m a n n, ук. соч., стр. 83 сл.; B u c h n e r, ук. соч., стр. 150; F u k s, ук. соч., стр. 5 сл.; L e v i, ук. соч., стр. 33 сл.; d e R o m i l l y, Les modérés..., стр. 333.

[26] B r i n g m a n n, ук. соч., стр. 66 сл.; J a e g e r, The Date..., стр. 111 сл.; M a t h i e u, Les idées..., стр. 13; d e R o m i l l y, Eunoia..., стр. 95 сл. Особенно много внимания уделено этому вопросу в статье J. de Romilly «Les modérés...». Автор приводит убедительные доказательства широкого распространения в литературе IV в. жалоб на аморальность своего времени (стр. 327).

[27] J a e g e r, Paideia..., стр. 117.

[28] Любопытно наблюдение П. Мак-Кендрика, что в отличие от Платона Исократ ставит интеллектуальную жизнь на последнее место в перечне предметов воспитания (P. M a c K e n d r i c, The Athenian aristocracy, Cambr., 1969, стр. 16).

[29] J a e g e r, The Date..., стр. 85; о н ж е, Paideia..., стр. 112 сл.

[30] B u c h n e r, ук. соч., стр. 82; G. G r o s s m a n n, Politische Schlagwörter aus der Zeit des peloponnesischen Krieges, Basel, 1950, стр. 159; J. W. J o n e s, The Law and Legal Theory, Oxf., 1956, стр. 50.

основании законов, главное — воспитание, многочисленные и точно составленные законы служат лишь признаком плохой организации города. Неправильно было бы предположить, что лучшие люди, добродетель, а также правильное управление находятся там, где наибольшее число законов или они составлены наиболее тщательно (ἀκρίβεια). Правильная полития зависит не от псефисм, при ней не нужно покрывать записями (τὰ γράμματα) стои. Добродетель граждан заключена в их нравах (ἔθος) и в находящейся в душе справедливости (δίκαιον) (Areopag. 39—40) [31].

Перечисленные пункты обвинения в адрес демократии и противопоставление ей идеалов противоположной политической группировки дают веские основания для зачисления Исократа в лагерь противников демократии [32], внешнее сходство аргументации при критике очень велико.

Но есть ряд моментов, не позволяющих причислить Исократа к олигархам. Во-первых, Исократ нигде не говорит о восстановлении политических прав Ареопага. Когда речь идет о принципах управления полисом, он предпочитает формулировать свое мнение в теоретической форме, избегая сопоставления с каким-либо конкретным институтом, ссылаясь на конституцию предков вообще и на установления Солона и Клисфена, но не называя, на какие именно. Ареопаг фигурирует как высший и непререкаемый авторитет во всех вопросах, связанных с моралью, законами, воспитанием, но ни разу не связывается с теорией управления полисом. Исократ провел разделение функций Ареопага, не все из них были использованы в качестве эталона.

Во-вторых, неправомерно, на наш взгляд, сопоставление программ Исократа и Ферамена, так как обращение к πάτριος πολιτεία еще не обозначает идентичности позиций. Неизвестен смысл, который вкладывали круги Ферамена в данный термин, ибо сведения о программе Ферамена очень скудны. В сущности она неизвестна, неизвестен и слой, на который он рассчитывал опереться, известна лишь оппозиция к демократии, а также то, что Ферамен не разделял экстремистских форм Крития и его сторонников, но мы не имеем сведений о том, насколько расходились их теоретические взгляды [33].

В-третьих, сам Исократ упорно стремится отмежеваться от олигархов. Убеждая сограждан заключить мир с союзниками, он предупреждает, что не следует считать сторонников мира олигархами, что порядочные люди, в том числе и автор, не могут быть приверженцами олигархизма (De Pace, 51, 70, 133). В «Ареопагитике» оратор иллюстрирует свой тезис, нарисовав очень красочную и эмоциональную картину тех бед, которые претерпели Афины при правлении Тридцати (Areopag. 65—69). В отношении Исократа к олигархии нет политического лавирования, в данном случае мы разделяем точку зрения Д. Джиллиса и П. Клоше: оценка оратора оставляет впечатление искренности [34].

В итоге вырисовывается следующая картина: Исократ активно использует аргументы противников демократии для критики этого строя,

---

[31] Напомним, что для демократов законы были основой полисной жизни и демократических установлений. Например, Dem., XXIII, 75; XXIV, 59; XXV, 15—16, 20.

[32] Фролов, ук. соч., стр. 19; B. Levitt, Supreme Political Power in Greek literature of the Fourth Century B. C., Philadelphia, 1943, стр. 71; R. Meiggs. The Athenian Empire, Oxf., 1972, стр. 401.

[33] Arist., Ath. Pol. XIII, 36—37; Xen., Hell. I, 7, 4 сл.; II, 2, 16—22; 3, 2, 15 сл.; 24, 35—49, 51—56; Diod., XIV, 3; 5, 1—4; Lys., XII, 50, 62—64, 69, 71—79 и т. д. Выводы, которые делает А. Фукс (ук. соч., стр. 5 сл.) о программе Ферамена, на наш взгляд, необоснованы.

[34] Gillis, Isocrates Panegyricus..., стр. 69; Cloché, ук. соч., стр. 73. См. также Sinclair, ук. соч., стр. 139.

но отводит подозрения в олигархизме. Характеристика олигархии у него явно определенная — резко отрицательная. Позиция по отношению к демократии — сложнее.

Постоянные параллели между демократией IV в. и строем, который автор именует испорченной демократией, показывают, что оратор не воспринимал демократию как нечто цельное и неизменное, он говорит об изменении демократического строя. Исократ не был одинок в своем дифференцированном отношении к демократии. Аристотель в «Афинской политии» заканчивает разбор политической истории города примерно тем же временем, что и оратор. Он квалифицирует демократию указанного периода как одиннадцатое по счету преобразование и употребляет тот же термин, который применен в «Ареопагитике» — μεταβολή [35]. В «Политике» Аристотель рассматривает пять теоретических разновидностей демократии, худший вид имеет много общих черт с радикальной демократией Исократа [36].

Можно предположить, что некоторые обвинения в адрес народного собрания были справедливы. Демосфен, которого трудно заподозрить в антидемократических взглядах, упрекает сограждан в беспечности, отсутствии инициативы там, где нужно принимать решительные меры, в безрассудстве, из-за которого дела полиса пришли в негодное состояние, упоминает о влиянии ораторов на собрание, об отклонении от образа действий предков [37].

Тем не менее в отрицательной характеристике, данной демократии в «Ареопагитике», слишком много совпадений с аргументацией противников этой политической группировки, чтобы ими можно было пренебречь. Объясняется это тем, что политическая теория противников демократии состояла из двух частей: негативной и позитивной, т. е. доказательства несостоятельности демократии и оправдания противоположных теорий. Исократ опускает позитивные элементы, сохранив большое число негативных, так как оратор ставил своей целью очернить государственное устройство, которое довело, по его мнению, полис до плачевного состояния, а поскольку это устройство было радикально демократическим, то для его критики естественно использовать уже сложившуюся систему аргументации противоположной группировки. Отсюда такое большое число совпадений.

Однако использование фразеологического аппарата теории еще не означает тождества с ней. Утверждение, что «изложенная в „Ареопагитике“ программа преследовала цели коренного преобразования государственного строя Афин в олигархическом духе»[38], представляется неприемлемым. И прежде всего потому, что в речи отсутствует позитивная сторона антидемократической теории: олигархия нигде не противопоставлена демократии в качестве лучшего способа правления.

В любой теории образующими элементами служат как абстрактные положения, так и конкретные. У разных авторов они играют различную роль, у Платона, например, доминирует абстрактное начало, у Исократа (и подобная тенденция более характерна для IV в.) преобладает конкретность. Именно в прагматизме оратора, его стремлении приспособить теоретический анализ государственной жизни к нуждам практической политики следует искать решение многих сложных проблем «Ареопагитика». Почти все построения автора немедленно подкрепляются конкретными

[35] Arist., Ath. Pol. XV, 41, 2.
[36] Arist., Polit. IV, 4, 3, 1292B сл.
[37] Dem., I, 10; II, 23—29; III, 14, 16, 21—27; IV, 9—11. Ср. Aesch., In Ktesiph. 4, 127, 130.
[38] Фролов, ук. соч., стр. 9.

примерами из политической жизни Афин. Демократические и антидемократические установления разбираются под определенным углом зрения: какие практические последствия имели они для жизни полиса.

В. Егер обратил внимание на оценку Исократом принципов демократии и олигархии и их влияния на государство — олигархи господствовали над согражданами и подчинялись врагам, демократы диктовали свою волю другим греческим полисам, но слишком уравняли права граждан [39]. Для Исократа в данном случае решающее значение имеет внешнеполитическое положение Афин [40].

На наш взгляд, принцип практической удачи или неудачи имеет для Исократа решающее значение. Его цель — благоденствие города, определяемое автором как безопасность (ἀσφάλεια) жизни, увеличение материальных благ, взаимное согласие (ὁμόνοια) и добрая слава у эллинов (Areopag. 19). Пристальное внимание авторов IV в. к экономике приняло у Исократа в рамках политической теории решающее значение, превратилось в критерий для оценки почти всех областей государственной жизни и на разных уровнях: от характеристики конкретных действий той или иной политической группировки до интерпретации истории Афин.

Так, Исократ с явной похвалой отмечает мужественное поведение демократов, защитивших город от врагов во время Пелопоннесской войны, прежнюю удачную внешнюю политику и военные успехи афинян, заботу демократических правителей о красоте города, их великодушие и щедрость (Areopag. 64—69). Здесь же с возмущением описаны действия олигархов, готовых предать полис, затеявших братоубийственную войну, установивших террор в городе. При этом автор с одинаковым гневом упоминает об убийстве 30 олигархами полутора тысяч граждан и о том, что при их правлении верфи, стоившие Афинам не менее тысячи талантов, были проданы на слом за три таланта (Areopag. 66—67).

При построении исторической схемы предки прославляются за подвиги, возвеличившие полис, позволившие ему стать гегемоном Эллады, ставшие причиной многочисленных благ (αἰτίαν τῶν πλείστων ἀγαθῶν Areopag. 17, 59, 75) для Афин. Благодаря удачной внешней политике и процветанию города у автора не вызывают возражения период Пентеконтаэтии и первые годы Пелопоннесской войны, хотя он и отмечает некоторые отклонения от истинной политии в сторону чрезмерной демократизации, которые ему не по душе. Почти все отрицательные аргументы сгруппированы вокруг событий современности или близко предшествующих ей, они охватывают время ослабления Афин, их поражение в Пелопоннесской войне, неудачную для государства Союзническую войну, т. е. время потери Афинами гегемонии. Исократ возложил ответственность за все это на стоявшую у власти во время создания «Ареопагитика» группировку радикальной демократии и безжалостно расправился с ней.

Исократ выступает против крайностей и демократии, олицетворенных для него в радикальной демократии, и ее противников в лице 30 тиранов. Он стремится к строю, именуемому πάτριος πολιτεία или «истинной», неискаженной демократией. Оратор разъясняет свою позицию: он одобряет и равноправие, и демократию, но не любую, а созданную на разумной и справедливой основе (Areopag. 60). Оратор уверяет читателей, что ничего не имеет против демократического способа правления, так как он полезнее олигархического, и даже столь поносимая им радикальная демократия оказывается не в пример лучше олигархии (Areopag. 62, 70).

[39] Jaeger, The Date..., стр. 429.

[40] Сходной с В. Егером концепции придерживается К. Брингман. Bringmann, ук. соч., стр. 79.

Здесь действуют те же законы политического прагматизма. Теоретически цензовая конституция, принцип отбора должностных лиц и т. п. могли относиться и к умеренной демократии, и к умеренной олигархии. В пользу первого предположения говорит соотнесение идеального строя с демократией Фемистокла и Мильтиада, демократией, только набирающей силы. Второе предположение подкрепляется критикой многих демократических достижений, использованием антидемократической аргументации, совпадением некоторых положений с программой Ферамена. Очевидно, Исократ все же ближе к умеренной демократии, так как демократический строй оказался в Афинах более жизнеспособным, чем олигархический, и сумел объединить людей разного имущественного положения.

Передать точку зрения оратора более точно не представляется возможным, единственное, что можно сказать определенно: Исократ не разделял крайностей ни той, ни другой группировки. Определить позицию Исократа путем сопоставления и параллелей с другими политическими авторами конца V — середины IV в. невозможно, так как можно найти совпадения с авторами самых различных направлений, использовались одни и те же ораторские приемы, исторические примеры, установившиеся стереотипы, а варианты демократических и олигархических теорий IV в. не дошли до нас [41].

Отсутствие данных для сопоставления повлияло на оценку Исократа в историографии. Наше мнение наиболее тесно соприкасается с выводом П. Клоше о том, что невозможно отнести Исократа к вполне определенной группировке и делать из него сторонника крайней демократии или крайней олигархии [42]. Позиция Ж. де Ромили, включившей Исократа наравне с Ксенофонтом и Эсхином в число «умеренных», которые при определенных обстоятельствах противостоят политике крайней демократии или войне [43], в данном случае основывается на одностороннем принципе, который не может объединить разные по характеру и направлению источники.

Социальный аспект представлений Исократа о правильном полисном строе мало привлекал внимание исследователей, хотя в работах, посвященных творчеству оратора, неизменно отмечалась тесная связь его политических и социальных воззрений. Нам хотелось бы обратить внимание на тезис Ж. де Ромили, что Исократ представлял πάτριος πολιτεία не как режим, а как систему жизни [44]. Такая трактовка термина не может быть принята, так как анализ речи показывает, что с ним связано и представление об определенном государственном устройстве. Скорее можно говорить о πάτριος πολιτεία как о комплексе понятий, включающем политические, социальные, экономические проблемы, вопросы религии, морали, воспитания. Однако положение Ж. де Ромили добавляет новый и интересный аспект к пониманию термина как определенного мировоззрения, все стороны которого связаны между собой, поэтому социальная позиция Исократа в вопросах внутренней структуры полиса неотделима от его взглядов на правильное управление государством.

В речах оратора неоднократно встречается мысль о тесной и неразрывной связи внутренней и внешней политики Афин с экономикой, социальны-

[41] См. A. H. M. J o n e s, Athenian Democracy, Oxf., 1957, стр. 41 сл. Автор правильно обрисовал создавшееся положение, когда констатировал отсутствие работ по теории демократии IV в. То же можно сказать и о теории олигархии.

[42] C l o c h é, ук. соч., стр. 93 сл.; см. также M a t h i e u, Les idées..., стр. 138 сл.

[43] d e R o m i l l y, Les modérés..., стр. 327.

[44] Там же, стр. 336.

ми отношениями внутри полиса. Он ставит вопрос о соотнесении богатства и бедности в государстве. Факт существования обеспеченных и бедных афинян он отмечает как в прошлом, так и среди современников. Это кажется Исократу естественным и не вызывает никакого осуждения. Уместно напомнить, что отсутствие абсолютного равенства признавалось всеми политическими группировками. Даже радикальные демократы не считали возможным распространять принцип ἰσονομία на распределение частной собственности, признавая его лишь как политический лозунг и политические права [45].

Основу хорошего государственного устройства Исократ видит прежде всего в правильном соотношении людей состоятельных и неимущих и их удельном весе в управлении городом. В превалировании неимущих над состоятельными таится, по его мнению, не только угроза благосостоянию города, но и основам полисной системы. Радикальная демократия опирается прежде всего на бедные слои населения, поэтому политика бесчестных ораторов направлена на усиление нужды в государстве (De Pace, 124, 137).

Исократ стремится показать, какой частью общества поддерживаются установления радикальной демократии: людьми, которые живут от доходов, получаемых в дикастериях и народном собрании, вынужденными в силу нужды идти на поводу у лживых демагогов (De Pace, 130). Практика получения платы за руководство государством привела, по Исократу, к тому, что ораторы, не думая о благе сограждан, заботятся лишь о собственной выгоде. Упоминаются демагоги, которые, будучи на государственных должностях, приобрели состояние (Areopag. 24—25; De Pace, 127). Внешняя политика, проводимая людьми такого рода, сетует оратор, не только наносит непоправимый ущерб афинянам, но и привела к потере полисом главенствующего положения в Элладе (De Pace, 63—66, 77—84).

Обвинение ораторов, под которыми подразумевались политические противники, в подкупности и использовании общественных денег в личных целях, очевидно, широко применялось представителями различных группировок [46]. В этих шаблонных обвинениях могла быть и доля правды, несомненно, имелись случаи злоупотребления государственной казной. Однако Исократ придает своим нападкам определенную социальную направленность: так поступают люди, не имеющие состояния, для которых занятие общественными делами — способ получения средств к жизни (Areopag. 24—25).

Оратор выдвигает положение о том, что увеличивающаяся численная диспропорция между обеспеченными и нуждающимися гражданами и как следствие этого политическое господство последних ведет Афины к гибели. Ответственность за подобного рода действия возлагается на предыдущее поколение, проводившее практику изгнания из городов лучших (τοὺς βελτίστους) и распределение их имущества между худшими (τοῖς πονηροτάτοις) (De Pace, 79).

Исократ настойчиво проводит мысль о том, что основой жизнеспособности государства служит правильное соотношение в сфере управления полисом различных экономических слоев. Группа людей, стоящих у власти, проводит политику в соответствии со своими экономическими интересами и социальным статусом. Неимущие будут стремиться к низведению всех граждан Афин до своего уровня и соответственно ослабят экономиче-

---

[45] См. L a r s e n, ук. соч., стр. 8 сл.; G. V l a s t o s, Isonomia, AIPh, LXXIV, стр. 351 сл.

[46] A e s c h., In Ktesiph. 58; D e m., III, 22, 29.

ский потенциал города. Состоятельные же люди, наоборот, станут способствовать процветанию полиса. Недаром у Исократа встречается параллель между частными и государственными делами (Areopag. 28, 72), он бросает согражданам упрек в том, что они поручают руководство общественным достоянием людям, которым бы никто не доверил никакого частного дела (De Pace, 4, 13, 52) [47].

Состоятельные люди, убеждает он, могут в случае нужды оказать государству помощь из собственных средств (Areopag. 24; De Pace, 13). В «Ареопагитике» с явной симпатией говорится о гражданах, хорошо знающих размер собственного имущества, не оставляющих его в небрежении, чтобы злоумышлять (ἐπιβουλεύω) против чужой собственности (Areopag. 24). Именно такие люди должны преобладать в полисе численно и находиться у власти.

Исократ с возмущением отмечает не только увеличение числа неимущих граждан, но и форму, в которой выражается их бедность. Порицаются злостные должники (Areopag. 34), а также люди, которые вместо того, чтобы работать, обеспечивают себе необходимое пропитание тем, что тянут жребий перед дикастерием (De Pace, 130). Именно они мерзнут зимой в одеждах, вид которых не поддается описанию (Areopag. 54), и позорят город, выпрашивая подаяния у первых встречных (Areopag. 83), пребывают в постоянной нужде (ἔνδεια) (De Pace, 120) и вынуждены скитаться (Phil. 120).

Критика оратора направлена на внутреннюю политику радикальной демократии, которая содержит толпы бедняков за счет состоятельных людей. В речи «О мире» то и дело отмечаются чрезвычайные военные налоги, симмории, обмен имуществом, триерархии (De Pace, 20, 128, 130), все это, сетует оратор, доставляет такие неудобства, что жизнь состоятельных людей (τοὺς τὰς οὐσίας κεκτημένους) становится плачевнее, чем жизнь неимущих (τοὺς συνεχῶς πενομένους) (De Pace, 128). Он констатирует, что его состоятельные сограждане не очень охотно предоставляют ссуды нуждающимся, так как не уверены в их возврате (Areopag. 33—34).

Негодование Исократа направлено против действий радикальной демократии, не только в сфере политики, но и экономики. Жесткая политика этой группировки по отношению к зажиточным слоям населения и увеличение выплаты денег за исполнение всякого рода государственных обязанностей была попыткой полиса вмешаться в перераспределение дохода в обществе, оставить некоторые денежные суммы в распоряжении государства. Бесконечные и преувеличенные жалобы обеспеченных афинян на непосильное бремя налогов и свое разорение обусловлены не столько тяжестью налогов [48], сколько нежеланием уделить часть своего дохода государству. Они предпочитали потратить деньги на предметы роскоши или вложить их в какое-нибудь предприятие. Очевидно, существовала и другая группа собственников, которая мирилась с подобным распределением дохода, но у Исократа, как и вообще в источниках IV в., получила отражение позиция первой группы. Оратор разделяет ее взгляды и категорически протестует против насильственной формы вмешательства государства в дела частных лиц.

В греческом обществе существовала теория о пагубности чрезмерного богатства и необходимости делиться им с согражданами. Осуждение

[47] Aesch., In Ktesiph. 78; In Tim. 29.

[48] Л. М. Глускина (О специфике греческого классического полиса, ВДИ, 1973, № 2, стр. 37) пришла к выводу, что существующее в литературе представление об эйсфоре как большом бремени для состоятельных афинян не подтверждается анализом имеющихся источников.

πλεονεξία встречается у Фукидида [49]. Еврипид писал, что богатства человека не являются его абсолютной собственностью, они даны божеством ему в пользование (Phoenic. 555). Аристотель полагал, что не следует получать слишком много прибыли, нужны распределение по справедливой мере и забота об окружающих [50].

Накопление в IV в. значительных средств в одних руках и нежелание тратить их часть на общественные нужды стали противоречить принципу полиса как хозяйства, построенного на основе определенного распределения полученных доходов. Исократ не отвергал этот принцип по существу, он протестовал против того варианта, в котором он был воплощен радикальной демократией.

В противовес финансовой политике своих политических противников оратор выдвигает собственный план перераспределения дохода, основанный на двух принципах: εὔνοια и ὁμόνοια. Прямому вмешательству полиса в имущественные дела частных лиц противопоставляется добровольная помощь нуждающимся согражданам со стороны обеспеченных людей.

Ссылаясь на прошлое полиса, Исократ показывает, как он понимает термин πάτριος πολιτεία в экономике. Под ним подразумевается социально-экономическая политика, направленная на равновесие между богатством и бедностью. Состоятельные люди должны помогать нуждающимся, предоставляя тем за умеренную плату обрабатывать землю, посылать их в торговые плавания или предоставлять средства для каких-либо других занятий. Такая политика приводит к тому, что имущие граждане не боятся понести ущерб, отдавая деньги в долг, и не скрывают свое имущество (Areopag. 32—35).

Оратор еще раз подчеркивает экономические формы существования людей, которых он называет менее состоятельными — земледелие и морская торговля (Areopag. 44), а не плата за участие в управлении полисом и не нищенство. Эта категория населения должна, пишет он, не завидовать богатым, а дружелюбно относиться к ним, помня, что от последних зависит их благополучие, так как если прекратятся займы, то неимущие дойдут до полного разорения (Areopag. 31—32, 34). Показательно, что доброжелательство должны проявлять не только имущие, но и бедняки; такая постановка вопроса, несомненно, служит косвенным отражением ожесточенных социальных распрей IV в., упоминания о которых неоднократно встречаются в источниках этого времени.

Вторым принципом правильной экономической политики Исократ считает единодушие (ὁμόνοια) сограждан. Он внушает афинянам, что необходимо оказывать друг другу внимание, какое подобает людям рассудительным и принимающим участие в жизни отечества (Areopag. 31). Призывы к единству внутри государства означают у него признание каждым своего места в экономической и социальной иерархии полиса и добровольное исполнение связанных с ним обязанностей. Чтобы не было отклонений от эталона, автор предлагает применить предохранительные меры в лице Ареопага (Areopag. 43—49), противопоставляя их насильственному вмешательству государства при господстве радикальной демократии. Прекрасное единодушие общества основано у Исократа на экономической целесообразности: состоятельные граждане оказывают помощь менее обеспеченным и одновременно пускают в оборот свое имущество (Areopag. 35).

Затем оратор, не надеясь на один высокий моральный авторитет Ареопага, спешит подкрепить его соответствующими законами. В отличие от пренебрежительного отношения к политическим постановлениям он с ува-

[49] Thuc., I, 40, 1; III, 45, 4; 82, 6; IV, 62, 3; VI, 39, 2.
[50] Arist., Nic. Eth. V, 4, 11a, 1134A; 14, 1137B; 3, 1109A.

жением пишет об экономических законах, настаивая на их строгом соблюдении. При возвращении долга, поучает он, судьям следует руководствоваться не добротой (ἐπιείκεια), а законами (νόμος) (Areopag. 33). Государство своим авторитетом должно закрепить разделение граждан на имущих и неимущих и гарантировать первым их права.

Существует еще одна проблема, которую затрагивает Исократ, излагая свои взгляды на внутреннее устройство полиса — взаимоотношения сограждан и их отношение к полису. Источники единодушно констатируют обострение социальной борьбы в полисе конца V — середины IV в. Диодор сообщает об избиении знатных в Аргосе (XV, 57—58), ожесточенные распри в городах фиксирует Ксенофонт (Hell. IV, 4, 11; 8, 20; V, 2, 7; VI, 4, 18; VII, 1, 43—44). Лисий отмечает внутренние смуты и взаимное соперничество как характерную черту своего времени (XXXIII, 3—4). В описании Платона государство вообще находится на краю гибели, так как идет война всех против всех, борьба за власть губит и правителей, и весь город. Богатые живут в страхе перед бедняками, которые, одержав победу, одних убивают, а других изгоняют (Plato, Leg. 521 A, 557 A, 744 D).

Исократ характеризует взаимоотношения соотечественников в том же духе. Мы не пропускаем ни одного дня, пишет он в «Ареопагитике», чтобы не причинить друг другу зла (Areopag. 82), а в речи «О мире» жалуется на то, что город ввергнут во внутренние распри (De Pace, 20). В «Филиппе» автор сообщает о социальной борьбе в Аргосе, жители которого истребляют наиболее выдающихся (τοὺς ἐνδοξοτάτους) и богатых сограждан (τοὺς πλουσιωτάτους) (Phil. 52) и о людях, лишенных средств к жизни, скитающихся по Элладе и вредящих всем встречным (Phil. 121).

Как отмечалось выше, Исократ, рассматривая проблему социального равновесия в полисе, в основу гражданского мира положил принципы εὔνοια и ὁμόνοια. При этом, по правильному замечанию В. Егера, социальное здоровье оратор строит не на внешнем успехе, а на правильном воспитании граждан [51]. Но здесь следует оговориться, что такое решение принято Исократом на теоретическом уровне, а ожесточенные социальные распри требовали немедленных практических мер. На практике оратор видит выход из создавшегося положения в походе против варваров и колонизации Персии. Его стремление разрешить острые социальные проблемы своего времени путем внешней экспансии было отмечено многими исследователями [52]. Нам бы хотелось подчеркнуть, что в решении социальных проблем у Исократа ясно прослеживаются два уровня — теоретический и практический, которые не совпадают между собой. Если первый уровень мы можем считать одним из аспектов πάτριος πολιτεία, базирующимся на принципах идеального государственного устройства, то второй продиктован создавшейся обстановкой, служит временной мерой для стабилизации положения в городе, ориентирован на поддержание социального мира не силами граждан, а путем воздействия посторонних факторов.

---

[51] Jaeger, Paideia..., стр. 120.

[52] А. С. Шофман, История античной Македонии, Казань, 1970, стр. 219; он же, Идеологическая подготовка «восточных» походов в греческой историографии, литературе и публицистике, «Вопросы историографии всеобщей истории», Казань, 1967, стр. 136; Bringmann, ук. соч., стр. 34, 65, 94; Cloché, ук. соч., стр. 95; K. von Fritz, Conservative Reaction and One Man's Rule in Ancient Greece, «Political Science Quarterly», LVI, L., 1941, стр. 78; J. Kessler, Isokrates und die panhellenische Idee, Paderborn, 1911, стр. 57; Mathieu, Les idées..., стр. 22-Momigliano, ук. соч., 184; C. Mossé, La fin de la democratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité greque au IV siècle avant J. C., P., 1962, стр. 442; U. Wilcken, Philip II von Makedonien und die panhellenische Idee, B. 1929, стр. 292.

Исократ указывает на ослабление полисного патриотизма и рост аполитичности граждан. Он возмущается равнодушием афинян к судьбе своего города, которые даже не дают себе труда принять личное участие в войне за собственные интересы и предпочитают использовать наемников (De Pace, 46—48), пренебрегают военными обязанностями, если не получают за них деньги (Areopag. 82).

Исократу вторит Демосфен, укоряя сограждан в том, что они не решаются выступить в поход за сохранение собственных владений (Dem., II, 24). Надо отметить, что несмотря на различие политических, а главное — социальных программ, в вопросах патриотизма афинян у Исократа и Демосфена — полное единодушие. Оба оратора гордятся героическим прошлым города, его местом среди других греческих государств, красотой и богатством Афин. Больше того, оформляя свои выступления, они в унисон заявляют, что исходят из нужд города. Даже если их речи придутся не по вкусу аудитории, они готовы ради блага полиса пойти наперекор общественному мнению и подвергнуться гонениям, но выполнить свой гражданский долг [53].

Исократ в вопросах полисного патриотизма придерживается определенной социальной позиции. Он порицает аполитизм вообще и нападает на людей, исполняющих свои военные обязанности за деньги. Однако известно, что аполитизм был распространен и среди состоятельных афинян, характерно, что этот вопрос оратор обходит молчанием.

Исократ видит сплоченность гражданского коллектива в сохранении и сбережении родов знаменитых мужей (De Pace, 50, 89) и протестует против расширения прав гражданства. Он сетует на то, что его соотечественники легче разрешают приобщиться к своей знатности, чем трибаллы и луканы к своему низкому происхождению (De Pace, 50). Завоевательная политика радикальной демократии привела, по мнению Исократа, к тому, что могилы наполнены телами граждан, а фратрии и списки лексиарха — людьми, не имеющими никакого отношения к городу (De Pace, 88).

Остается еще один вопрос, имеющий важное значение для понимания взглядов Исократа на структуру полиса,— как соотносились между собой его политические и социальные взгляды. К сожалению, здесь трудно провести какие-либо четкие параллели. Как отмечалось выше, политическая позиция Исократа может быть определена довольно приблизительно. Социальная ориентация оратора более четкая — он явно стоит на стороне имущих людей и защищает их экономические интересы. Однако соотнесение социальной программы Исократа с какой-нибудь политической группировкой сталкивается с еще большими трудностями, чем классификация его политической программы.

Основа социальной программы оратора находится в сфере экономики и не всегда совпадает с разделом в области политики, хотя, конечно, между ними существует взаимосвязь. В речи «О мире» есть фраза о том, что надо прекратить считать людей почтенных и порядочных приверженцами олигархии (De Pace, 133), но этого слишком мало, чтобы внести какую-либо ясность в данный вопрос. Косвенные доказательства и сопоставления не могут быть использованы в силу того, что в исследовательской литературе практически отсутствуют работы о экономической платформе различных группировок и их социальном составе. Источники предоставляют крайне скудный материал по этой проблеме, речь может идти о выявлении лишь общих тенденций.

Требует дополнительного исследования вопрос о критериях, определяющих имущих и неимущих, представления о богатстве и бедности, как

[53] Isocr., De Pace, 3—11, 13—14, 36—40, 70; Dem., II, 16; III, 21, 32.

отметил М. Гальяно, у разных авторов могут быть совершенно различны [54]. Исократ, кстати, мало употребляет слово οἱ πλούσιοι, предпочитая термины οἱ ἔχόμενοι, οἱ κεκτημένοι. Следовательно, речь идет скорее всего не о богатых людях, а о тех, кто имеет достаточные средства к жизни, обладает определенным состоянием. Противопоставляются им не просто бедные люди, а граждане, построившие свое экономическое существование на практике раздач государственных пособий, часть из которых вела паразитическое существование за счет города.

Не исключено, что нападки на принцип оплаты государственных должностей могли быть стимулированы формой, которую он принял на практике в первой половине IV в. Помимо большого политического значения оплата участия в управлении полисом имела и свои теневые стороны, так как в желающих существовать за счет города никогда не было недостатка. Демосфен тоже жалуется на стремление граждан не работать, а жить на государственные пособия. Он вынужден с большой осмотрительностью проводить мысль об использовании части этих средств на борьбу с Филиппом, старательно отводя возможные подозрения в том, что хочет лишить народ законной доли его дохода (Dem., I, 19—20).

Подводя итог взглядам Исократа на внутреннюю структуру полиса, необходимо отметить следующее. Оратор оформил свое отношение к принципам государственного устройства как комплекс взглядов, объединенный термином πάτριος πολιτεία. Он обнаруживает тесную связь как с морализирующими тенденциями IV в., с распространенной в то время политической и социальной утопией, так и с политическими теориями демократии и олигархии, борьбой этих группировок. Взгляды автора «Ареопагитика» на политическую структуру полиса не могут быть точно соотнесены ни с демократической, ни с олигархической теориями.

Программа Исократа несколько хаотична, что определяется трактовкой πάτριος πολιτεία не только как политического термина, но и системы понятий. Однако основное препятствие заключается в отсутствии данных для сопоставления взглядов Исократа с теориями различных политических течений, поэтому программу оратора приходится условно поместить между умеренной демократией и умеренной олигархией. Такая оценка, хотя и не дает четкого ответа на вопрос, был Исократ демократом или олигархом, устанавливает ценный для политической теории факт существования не только таких резких противоположностей, как радикальная демократия и крайняя олигархия, но и умеренных течений в данных направлениях, имевших, очевидно, точки соприкосновения. Таким образом, позиция Исократа дает интересный материал по истории политических теорий IV в. до н. э.

Социальные воззрения Исократа показывают его как убежденного защитника интересов имущих граждан. В речах оратора отчетливо прослеживается стремление соединить социально-экономические и политические взгляды. Оратор свидетельствует об ожесточенных социальных конфликтах своего времени и пытается решить их на теоретическом и практическом уровнях. В теории он выдвигает положение о необходимости взаимной помощи граждан одного коллектива, их взаимной доброжелательности, подчеркивает единство сограждан полиса и приходит к выводу, что каждый должен довольствоваться тем местом, которое он занимает в социально-экономической иерархии государства. На практике Исократ предлагает другое средство — поход в Азию, который должен помочь разрешить вопрос о неимущих.

---

[54] M. F. G a l i a n o, Isocrates, VII, 32, «Emerita», XXXIV, 1968, стр. 83.

ISOCRATES AND THE ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

V. I. Isayeva

In his *Areopagiticus* Isocrates formulates his attitude towards the principles of polis organisation as a complex of views subsumed under the term πάτριος πολιτεία. His treatment of this theme reveals close ties with the moralising tendencies current in the 4th century, with the widespread interest in social and political utopia, and also with the political theories of democracy and oligarchy and the conflict between these two camps. In the *Areopagiticus* Isocrates can be said to stand somewhere between moderate democracy and moderate oligarchy. Though this evaluation does not answer the question as to whether he was, in the final analysis, a democrat or an oligarch, it does call attention to the fact, important from the standpoint of political theory, that not all Athenians were either radical democrats or extreme oligarchs, but there were on both sides moderate currents which clearly came together on some points. Thus the position taken by Isocrates provides important insights into the history of political ideas in the 4th century.

In respect to social views Isocrates appears as a convinced defender of the propertied citizens. A clear tendency towards relating his political position to socio-economic factors runs through his speeches. He discusses the social conflicts of his time and tries to find practicable solutions for them. In theory he asserts the necessity for the collaboration of the whole citizen body in aiding those in need, for mutual good will (εὔνοια) and solidarity (ὁμόνοια), urging everyone to rest content with the place in which he finds himself in the polis hierarchy. In practice he proposes a different solution for the problem posed by the poor.

Т. Н. Высотская

КУЛЬТЫ И ОБРЯДЫ ПОЗДНИХ СКИФОВ

О СКИФСКОМ пантеоне, существовавшем в V в. до н. э., нам сообщает Геродот. Как известно, он называет Зевса-Папая, Гестию-Табити, Гею-Апи, Аполлона-Гойтосира, Афродиту-Аргимпасу, Посейдона-Фагимасада (IV, 59). В этногенической легенде Геродот говорит о Геракле-Таргитае (IV, 8—10). Он сообщает также, что делать статуи богов, жертвенники, храмы у скифов не принято. Только Арею сооружают они жертвенники.

С. А. Жебелев, анализируя текст Геродота, пришел к выводу, что у скифов были свои, отличные от греческих, религиозные представления, основанные на обожествлении различных предметов домашнего очага, земли, стрелы, меча, коня [1]. Он предостерегал от прямого сопоставления скифских божеств с греческими, считая, что скифы могли испытать на себе лишь влияние греков, хотя трудно сказать, в какой мере (там же, стр. 36, 37). Ему возражал М. И. Артамонов, утверждая, что общие у всех народов истоки религии приводили в общем и целом к сходным формам религиозных верований и культов [2]. Как бы продолжая мысль С. А. Жебелева, Б. Н. Граков в последней своей работе писал, что отождествление Геродотом пантеона скифских божеств с греческими не может быть произвольным [3].

Однако в данной статье нас будет интересовать не время Геродота, а поздний период истории скифов. Рассмотрим же, какие археологические памятники этого времени, в частности на Неаполе, свидетельствуют о скифских божествах, существовавших культах и отправляемых обрядах. Рассматриваемый отрезок времени достаточно велик — около 700 лет. За эти столетия в культуре скифов и их общественном сознании происходят значительные изменения. Пока мы еще не можем отчетливо представить все аспекты идеологии скифов и проследить их изменения, однако несомненно, что наиболее консервативной ее частью была религия. И многие обряды и культы, отправляемые во времена Геродота, как увидим ниже, продолжали жить и в более поздний период.

Эллинизация Неаполя началась одновременно со становлением города, укреплением торговых и политических контактов с античными центрами Северного Причерноморья. В III и особенно во II в. до н. э.

---

[1] С. А. Жебелев, Геродот и скифские божества, «Северное Причерноморье», М.— Л., 1953, стр. 28 сл.

[2] М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов, «Археологический сборник Гос. Эрмитажа,», 2, Л., 1961, стр. 58.

[3] Б. Н. Граков, Скифы, М., 1971, стр. 84.

Рис. 1. Терракотовая головка Деметры

она достигает наивысшего расцвета. В это время на городище возводили дома на греческий манер, в городе стояли статуи с надписями на греческом языке царям и богам, на Неаполь приезжали греческие купцы, здесь жили греки, цари стремились подражать античной роскоши.

Сказалось влияние античной культуры и на религиозных представлениях скифов. Греки Евмен и Посидей поставили в городе статуи греческим богам: Посидей — Зевсу Атабирию, Афине Линдской, Ахиллу и богине Родос, Евмен — посвящение Деметре [4]. Скифы по-прежнему не воздвигали статуй богам. Но эллинизация их культуры была настолько велика, что появление на Неаполе изображений божеств, адекватные образы которых существовали в их собственных представлениях, не было отвергнуто скифским обществом. Так, постоянная забота о получении высоких урожаев, о плодородии почвы не могли не привести к восприятию культа Деметры. О существовании культа этой богини у скифов свидетельствуют посвящения Евмена, фрагмент терракотовой фигурки, найденной на Неаполе (рис. 1), а также изображение Деметры на монетах Скилура, чеканенных в Ольвии [5]. Возможно, в позднескифский период культ богини Геи-Апи и Деметры сливается воедино и становится общим культом земли и плодородия.

Зевс-Папай, родоначальник скифов, часто встречается на памятниках скифского искусства IV—III вв. до н. э.[6] Он вряд ли утратил свое значение во II в. до н. э., и статуя его поэтому также была вполне уместна на Неаполе.

Посидей поставил статую с посвящением Ахиллу, владыке Левки, разгромившему пиратствующих сатархеев. Родосец Посидей вполне возможно был наварх в Ольвии и особенно чтил Ахилла—«владыку острова», культ которого был широко распространен в Северном Причерноморье [7].

В противовес С. А. Жебелеву, считавшему, что Фагимасад-Посей-

---

[4] Э. И. Соломоник, Четыре надписи из Неаполя и Херсонеса, СА, XXVIII 1958, стр. 310, 311 и 313; она же, Эпиграфические памятники Неаполя скифского, НЭ, III, 1962, стр. 36—38, 41; О. Д. Дашевская, Четвертая надпись Посидея, из Неаполя скифского, СА, 1960, № 1, стр. 216 сл.

[5] Б. Н. Граков, Каменское городище на Днепре, М., 1954, стр. 28.

[6] Артамонов, ук. соч., стр. 75, рис. 19.

[7] Y. M. Hirst, The cults of Olbia, пер. П. Латышева, ИАК, вып. 27, 1908 стр. 79.

дон у скифов Геродота олицетворял собою конного Посейдона [8], А. И. Соболевский отождествлял Фагимасада с Ахиллом Понтархом, усматривая в нем скифского бога моря [9]. Если прав А. И. Соболевский, то появление на Неаполе статуи Ахилла также согласуется с пантеоном скифских богов.

Посидей поставил на Неаполе еще статую Афине Линдской. Афина также почиталась у скифов. Достаточно вспомнить, что на золотых височных подвесках из Куль-Обы была изображена Афина, она же помещена на серебряных бляхах уздечки из Александропольского кургана и на нашивных бляшках из целого ряда скифских курганов.

В мавзолее Неаполя обнаружены золотые бляшки с изображением женского божества. На двух из них богиня в высоком головном уборе и одежде на греческий манер, на третьей бляшке голова в фас. На четвертой — богиня в фас, с волосами в виде валика, низко спускающимся на лоб. Лицо широкое, скуластое, толстые нос и губы [10]. По мнению М. И. Ростовцева, на подобных бляхах, получивших широкое распространение в Северном Причерноморье в III—II вв. до н. э., представлена богиня Афина. В первые века нашей эры Афина в рост встречается на перстнях-геммах (Усть-Альминский могильник). Б. Н. Граков предположил, что у скифов могло быть воинственное женское вооруженное божество, неизвестное Геродоту [11]. По-видимому, культ Афины — покровительницы воинов бытует у скифов в эллинистический период и в первые века нашей эры.

Доживает до позднескифского периода и культ родоначальника скифов Геракла-Таргитая. Об этом свидетельствует палица Геракла на монете Скилура и относящаяся к римскому времени мраморная голова бога, найденная на городище Золотая Балка [12].

Геродот называет Гестию-Табити «царицей скифов», помещая ее во главе скифского пантеона. Культ этой богини живет и у поздних скифов, об этом красноречиво свидетельствует почитание очага, огня, зольники-эсхары при культовых зданиях [13].

У многих народов наблюдается религиозное почитание родового или семейного очага и его олицетворение в образе «хозяина» или чаще «хозяйки» [14]. Антропоморфные изображения, связанные с культом домашнего очага у поздних скифов, не известны, но забота об его внешнем оформлении, несомненно, была. Достаточно вспомнить расписной очаг в культовом здании «Е» Неаполя и многочисленные очажные подставки — «копьки», найденные на многих позднескифских городищах, в том числе и на Неаполе. Известны целые экземпляры таких подставок и их фрагменты (рис. 2, *1—10*). Они обычно хорошо обожжены, большинство головок имеют бесспорные признаки зооморфизма (рис. 2, *1—8*); изображение на некоторых (рис. 2, *9—10*) сильно стилизовано.

---

[8] Жебелев, ук. соч., стр. 36; эту же точку зрения разделяет Д. С. Раевский; см. «Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. Искусство и археология Ирана», М., 1971, стр. 271 сл.

[9] А. И. Соболевский, Русско-скифские этюды, VII, Известия Отделения русского языка и словесности, АН, т. XXVI, Л., 1924, стр. 38.

[10] Н. Н. Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, МИА, 96, 1961, стр. 139 сл.

[11] Граков, Скифы, стр. 85.

[12] М. І. Вязьмітіна, Золота Балка, Киев, 1962, стр. 200, рис. 83.

[13] Т. Н. Высотская, Общественные здания Неаполя скифского, СА, 1975, № 2, стр. 48—59.

[14] С. А. Токарев, К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита, СА, 1961, № 2, стр. 13.

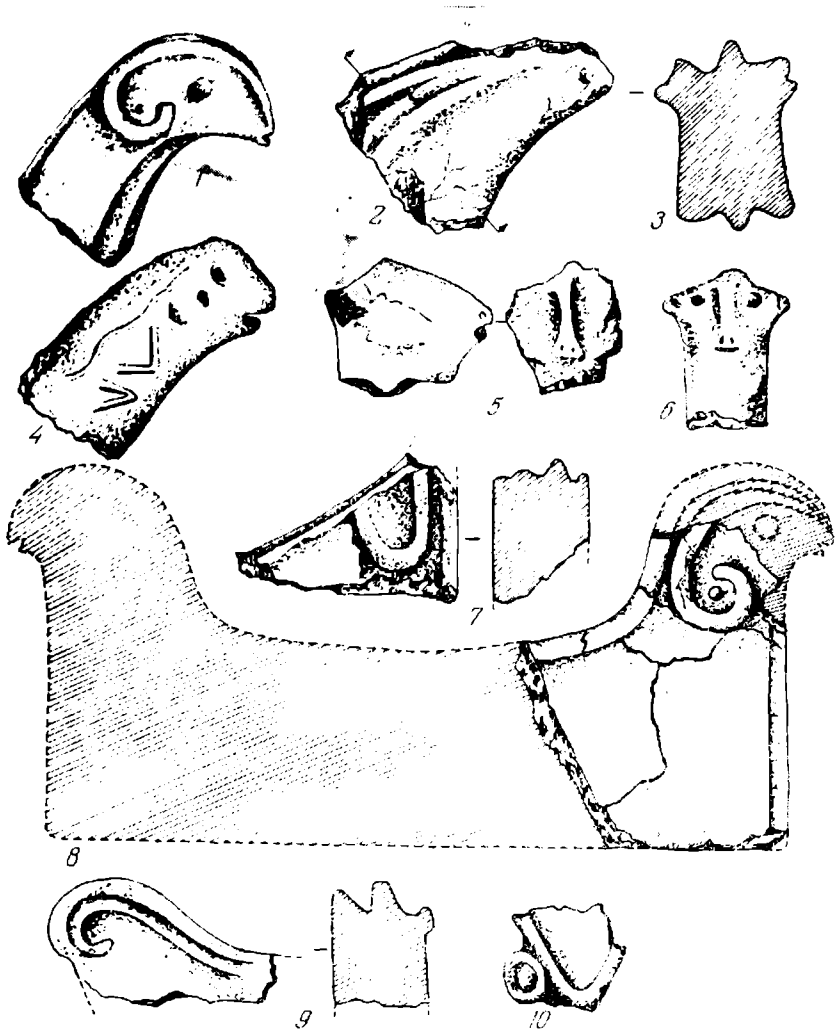


Рис. 2. Фрагменты очажных подставок

Появление «коньков» на Неаполе не выходит за пределы самого конца эпохи эллинизма, а наибольшее распространение они получают в первые века нашей эры в связи с усилившимся после гетского нашествия гето-фракийским влиянием на культуру местных племен Северного Причерноморья. Западноевропейский генезис «коньков» был убедительно доказан Н. Н. Погребовой, равно как связь их с культом домашнего очага [15]. М. И. Вязьмитина пыталась сопоставить коньки с культом великой богини — владычицы зверей и проследить их связь с изображением так называемого фракийского конника [16].

[15] Н. Н. Погребова, Позднескифские городища на Нижнем Днепре, МИА, 64, 1958, стр. 239 сл.

[16] Вязьмітіна, Золота Балка, стр. 208 сл.; М. И. Вязьмитина, Фракийские элементы в культуре населения городищ Нижнего Днепра, сб. «Древние фракийцы в Северном Причерноморье», М., 1969, стр. 129 сл.

Приведенные ею аргументы кажутся нам малоубедительными. Связывать «коньки» с культом Великой богини, исходя из композиции предмета (смотрящие в противоположные стороны головки животных на подставках, то же положение на нащечнике из Краснокутского кургана, на навершии из Александропольского кургана и пр.), вряд ли правильно. Изображение великой богини с двумя оленями из Александропольского кургана определяло одну из основных ее функций — владычицы зверей. Что же касается повернутых в разные стороны голов баранов или других животных на очажных подставках, то эта композиция встречается на очень широкой территории у разных народов и, по мнению ряда ученых является «бродячим мотивом» [17]. В модифицированной форме коньки представлены на различных памятниках искусства местных племен Северного Причерноморья в скифо-сарматское время: в росписи склепа № 9 Неаполя скифского, на конском налобнике Неаполя скифского, пряжке из Чернореченского могильника и т. д.[18]

Связывать «коньки»-подставки с фракийским всадником вряд ли возможно прежде всего потому, что в большинстве случаев на подставках изображены бараны, на некоторых экземплярах, как указывает М. И. Вязьмитина [19], головки выполнены схематично и лишь в отдельных случаях представляли коней. Орнамент в виде голов или рогов барана известен с эпохи энеолита, ему придавалось значение оберега от злых сил [20]. У различных народов Средней Азии бараны считались животными, несущими благодать. А у осетин существовало представление о прямой связи баранов с домашним очагом [21]. Часто встречающиеся возле очагов «коньки»-подставки также были связаны с культом огня и домашнего очага. Поскольку очаг у многих народов был источником обилия, плодородия, богатства, то культ очага тесно связан с культом плодородия. А Табити выступает не только как богиня домашнего очага, но и богиня плодородия.

Касаясь вопроса о культе плодородия у поздних скифов, нельзя не отметить женские фигурки с рудиментарными отростками вместо рук и чашей на голове, подобно найденной на городище Золотая Балка [22]. Сходные женские ритуальные статуэтки известны еще в энеолитических комплексах [23].

Рассматривая подобные изображения, Б. А. Рыбаков отмечал, что поднимание сосуда к небу, широко известное в обрядах многих народов, всегда связано с магией плодородия [24]. В Греции, например, женщины поднимали на крыши домов чашу с быстрорастущими растениями, служившую символом умирающего и воскресающего бога Адониса [25]. На Балканах был известен новогодний обычай: когда месили тесто для новогоднего

---

[17] Н. Н. Погребова, Состояние проблем скифо-сарматской археологии к конференции ИИМК АН СССР в 1954 г., ВССА, М., 1954, стр. 27.

[18] П. Н. Шульц, Исследования Неаполя скифского, сб. ИАДК, Киев, 1957, стр. 92—93.

[19] Вязьмітіна, Золота Балка, стр. 208.

[20] И. К. Свешников, О символике вещей Михайловских кладов, СА, 1968, № 1, стр. 13.

[21] В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. II, М., 1881—1887, стр. 264.

[22] Вязьмітіна, Золота Балка, стр. 209, рис. 86, *11*, стр. 213. Интересно отметить, что автор указывает на существование в Днепропетровском музее каменной женской фигуры с чашевидным углублением в затылочной части головы. Подобная фигурка могла стоять в святилище, связанном с земледельческим культом.

[23] С. Н. Бибиков, Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая на Днестре, МИА, 38, 1953, стр. 135, рис. 55а.

[24] Б. А. Рыбаков, Космогония и мифология земледельцев энеолита, СА, 1965, № 1, стр. 26.

[25] Атлас по истории религии, М., 1930, стр. 23.

священного хлеба, то три женщины трижды поднимали квашню к небу, произнося при этом заклинания [26]. К культу домашнего очага и плодородия Б. А. Шрамко относит открытое им на городище Караван (Харьковщина) святилище с жертвенником и зольником. В зольнике найдены антропоморфные фигурки с рудиментарными отростками вместо рук, глиняные хлебцы, глиняные модели зерен различных культур [27].

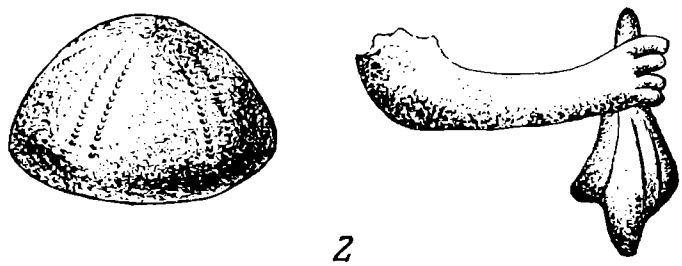


Рис. 3. *1*. Глиняный хлебец, *2*. Обломок терракотовой фигурки Гермеса

Ритуальные глиняные хлебцы часто встречаются у земледельческих племен. Найдены они на городище Золотая Балка [28], на памятниках черняховской культуры [29]. В засыпи мавзолея Неаполя Скифского также был встречен глиняный хлебец (рис. 3, *1*) [30].

Как мы уже говорили, среди женских скифских богинь Геродот называет Афродиту-Аргимпасу. Изображения Афродиты встречаются на ручках зеркал в скифских курганах [31]. Живет культ богини и у поздних скифов. На Неаполе был найден фрагмент нижней части терракотовой фигурки Афродиты (рис. 4), относящийся к эллинистическому времени. На городище Золотая Балка обнаружена терракотовая фигурка Эрота (I в. н. э.), бога, связанного с кругом Афродиты [32]. В 1972 г. на скифском селище по долине р. Качи Бахчисарайского района были найдены две совершенно одинаковые терракотовые фигурки Афродиты [33]. В одном погребении (II—III вв. н. э.) Усть-Альминского могильника обнаружен краснолаковый горшочек с процарапанным на нем граффито—посвящением Афродите.

В змееногой богине, изображение которой многократно встречается в скифском искусстве, М. И. Артамонов видел сложное синкретическое божество, возникшее в результате слияния представлений о змееногой родоначальнице скифов с богиней земли Апи, а также с почитавшейся на Боспоре Афродитой Апатурой, которая одновременно могла быть скифской богиней Аргимпасой [34]. В этой связи интересно рассмотреть роспись склепа № 1 Неаполя Скифского, датируемого II—III вв. н. э. Роспись сохранилась плохо, однако на каждой из трех стен можно видеть наше-

[26] Б. А. Рыбаков, Календарь IV в. из земли полян, СА, 1962, № 4, стр. 67, прим. 3.

[27] Б. А. Шрамко, Следы земледельческого культа у лесостепных племен Северного Причерноморья в раннем железном веке, СА, 1957, № 1, стр. 188 сл.

[28] Вязьмітіна, Золота Балка, рис. 87, *7*, *8*; она же, Культура населения Нижнего Днепра, СА, 1969, № 4, стр. 74, рис. 6, *6*.

[29] И. С. Винокур, Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен, СА, 1969, № 1, стр. 54, 55.

[30] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 167, рис. 36, *2*.

[31] Граков, Скифы, стр. 83.

[32] Вязьмітіна, Золота Балка, стр. 201, рис. 84, *1*.

[33] Находка М. Я. Чорефа, фигурки хранятся в Бахчисарайском музее.

[34] Артамонов, ук. соч., стр. 67.

сенный красной и черной краской бордюр из зубчиков наверху и завитков по бокам (рис. 5), на стенах внутри своеобразной рамы помещены выполненные красной краской змееногие существа, каждое из которых сопровождалось схематическими фигурками в женских одеждах и сложных головных уборах, аналогичных уборам боспорских богинь [35]. Геродот (IV, 67) и Псевдо-Гиппократ (de vent. 29) говорят, что у скифов Афродите служили энареи, носившие женские одежды.

Вполне допустимо, что женские фигурки неапольского склепа изображают жриц Афродиты. Сама же богиня предстает перед нами в модифицированном воплощении змееногого божества. Вся композиция росписи, обилие растительных мотивов свидетельствуют о произошедшем слиянии культа Афродиты с культом богини плодородия и змееногим божеством [36]. Если наше предположение верно, то сюжет росписи, с одной стороны, свидетельствует о пережитках у поздних скифов религиозных представлений эпохи Геродота, с другой — служит ярким примером сложного синкретизма, происходящего в идеологии этого народа в первые века нашей эры.

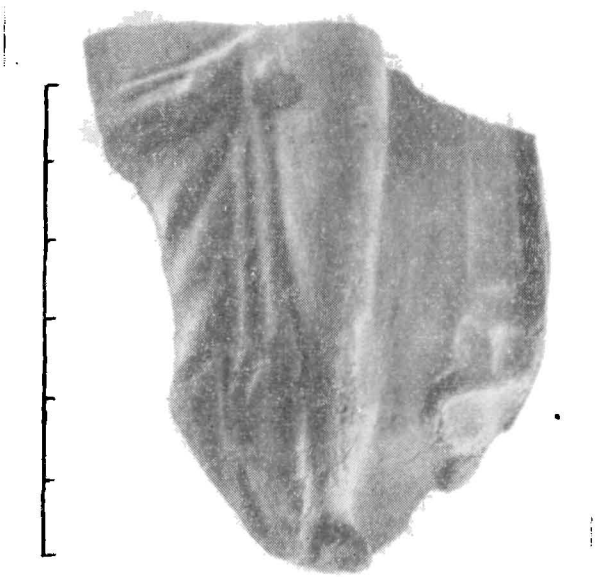


Рис. 4. Фрагмент терракотовой фигурки Афродиты

В 1973 г. в Усть-Альминском некрополе была найдена бронзовая бляха, в центре которой фигура обнаженной женщины. По кругу, обрамляющему фигуру, помещены шишечки, возможно, имитирующие изображения плодов и растений (рис. 6). Здесь же фигурка собачки. Вполне вероятно, что перед нами снова женское божество, адекватное Афродите, культ которой в этот период сливается с культом богини плодородия; Афродита стала к тому времени хтоническим божеством, чем и объясняется присутствие собаки. О трансформации образа героизированной женщины в хтоническое божество писал М. И. Артамонов (ук. соч., стр. 65), объяснявший это явление эволюцией представлений о загробном мире.

Одной из функций великой скифской богини, как известно, было покровительство животным. Поэтому вполне естественно, что у скифов, занимавшихся скотоводством, любивших охоту, должен был получить признание культ Артемиды, особенно в связи с широкой популярностью

[35] В. Ф. Гайдукевич, С. И. Капошина, К вопросу о местных элементах в культуре античных городов Северного Причерноморья, СА, XV, 1951, стр. 185, рис. 15.

[36] В первые века нашей эры образ скифской змееногой богини играл известную роль в хтоническом культе Северного Причерноморья, см. Н. В. Пятышева, Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе, ВДИ, 1947, № 3, стр. 213—218.

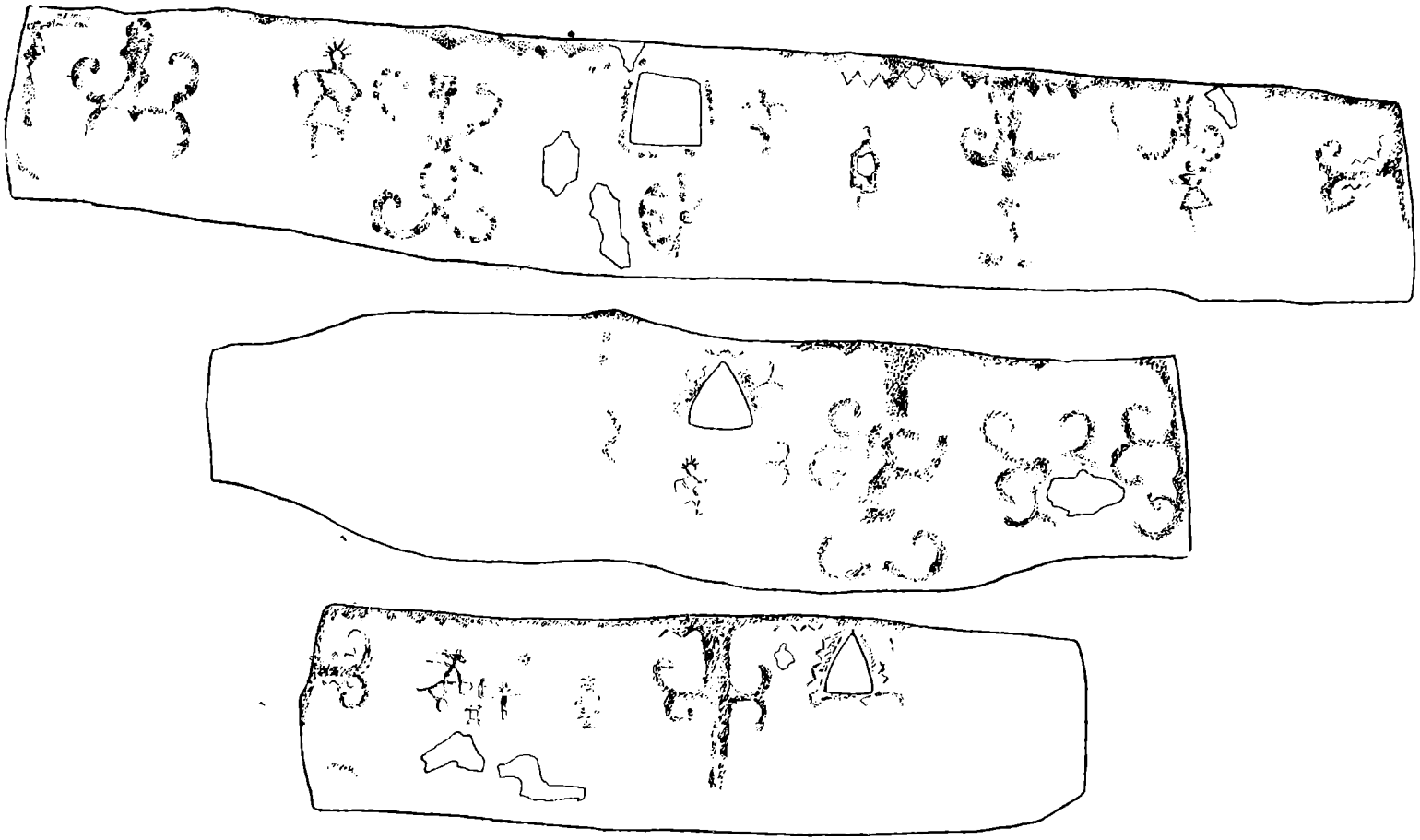


Рис. 5. Роспись склепа № 1

богини в окружающей среде (Херсонес, адекватное божество у тавров). Неудивительно, что в одном из погребений мавзолея Неаполя найдена серебряная фибула — медальон с горельефным изображением бюста Артемиды. Голова богини повернута в три четверти, волосы перехвачены лентой. Артемида одета в греческий хитон, за ее плечами колчан со стрелами [37].

Рассмотренные примеры убеждают нас, что образ великой богини продолжает жить и в позднескифский период. Но если в предшествующую эпоху (во времена Геродота и позднее), женские божества имели различные функции, в первые века нашей эры усилившийся синкретизм приводит к слиянию некоторых функций великой богини, вследствие чего трудно отделить Гею-Апи от Афродиты-Аргимпасы, Афродиту от Гестии-Табити.

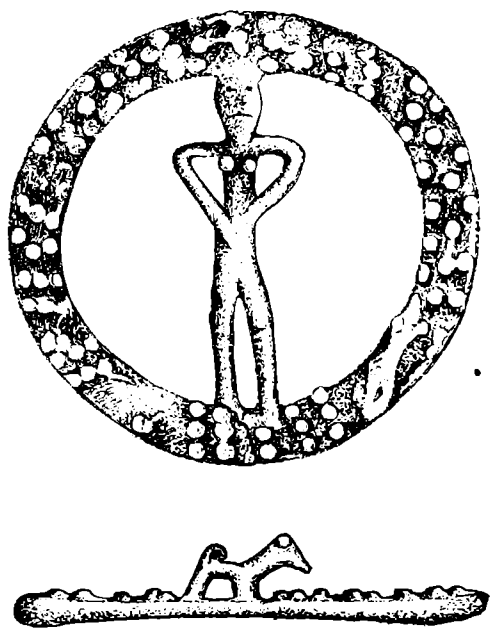


Рис. 6. Бляха из склепа Усть-Альминского некрополя

Остановимся также на культе Диоскуров, две бронзовые фигурки которых найдены в зольнике рядом с культовым зданием на Неаполе. Одну из них П. Н. Шульц датирует III—I вв. до н. э., вторую I—II вв. н. э.[38] Он отмечает близость культа Диоскуров скифской религии. Нам остается лишь добавить, что поскольку указанные статуэтки имеют разные даты, следовательно, можно думать, что Диоскуры почитались скифами в течение длительного времени. Фактически идея парных героев, восходящих к скифскому обычаю побратимства, воспетого древними авторами [39], продолжает держаться весь позднескифский период.

Помимо перечисленных в позднескифскую среду проникают новые божества. Б. Н. Граков считал, что «принимались скифами фигурки тех богов, которым имелись свои туземные соответствия» [40]. Но всегда ли было только так? С одной стороны, нельзя исключить элемент случайности: терракотовая фигурка могла быть подарена или куплена греком, жившим среди скифов. С другой стороны, в эллинистическое и римское время увеличились контакты скифов с греками и другими народами, а это приводило иногда к прямому заимствованию новых образов и новых культов. В этой связи интересно отметить находку фрагмента терракотовой фигурки Гермеса — рука, держащая кошель (рис. 3, *2*). Фрагмент обнаружен в жертвеннике при культовом здании (здание «Е»). Напомним также, что Гермес изображался на монетах Скилура, а кадуцей его — на монетах Инисмея. Все это свидетельствует о существовании культа бога торговли,

[37] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя Скифского, стр. 156.

[38] П. Н. Шульц, Бронзовые статуэтки Диоскуров из Неаполя скифского, СА, 1969, № 1, стр. 129.

[39] Лукиан говорит о существовании у скифов парных богов — покровителей дружбы (Toxaris, 1, 5, 8).

[40] Граков, Скифы, стр. 84 сл.

рынков и ремесла у поздних скифов, чье богатство и процветание в значительной мере зависели от удачной торговли.

Имели ли отдельные божества свои святилища или культовые места, сказать трудно, скорее всего в культовых зданиях совершались жертвоприношения разным богам. Наряду с общественными культовыми домами (на Неаполе их открыто четыре), существовали домашние жертвенники — так называемые глиняные столы. Они обнаружены на городище Алма-Кермен и «Чайка». Были также небольшие жертвенники в углах домов.

Несколько жертвенников, связанных с культом плодородия, открыты в Неаполе. При раскопках здания «Е» в 1959 г. в юго-восточном углу главного зала была найдена яма диаметром 30 см, глубиной 32 см, сверху обложенная камнем. В ней находились кости пяти особей овец, обломки девяти миниатюрных культовых сосудов, обломки четырех антропоморфных и трех зооморфных статуэток, вылепленных из необожженной глины. Фигурки очень примитивны: защипом обозначен нос, ногтевым вдавливанием — глаза. Зооморфные фигурки изображают баранов. В. М. Маликов, издавший эти материалы, связывал их с жертвенником домашнего типа, а антропомофные изображения — с женским божеством, олицетворяющим богиню плодородия [41]. Он обратил внимание на фрагментарность статуэток. Вполне возможно, что это не случайно. В этнографии зафиксировано немало примеров, касающихся представлений об умерщвлении и возрождении божества. Достаточно вспомнить хотя бы обряд у греков, связанный с ежегодным уничтожением в день смерти Адониса его статуэток [42].

С. Н. Бибиков, рассматривая подобный обряд на примере трипольских статуэток, отмечает, что «умерщвление божества» не является уничтожением духа, а напротив, знаменует начало нового и более мощного проявления этого духа, связь с началом нового цикла посева и взращивания семян (ук. соч., стр. 263). Не случайно и сочетание в жертвеннике Неаполя антропоморфных и зооморфных фигурок. Последние также связаны с культом плодородия и также были подвержены преднамеренной поломке. Неапольские фигурки лежали в яме вместе с костями пяти овец 1,5—2-летнего возраста, с которых, по определению В. И. Бибиковой, предварительно были сняты шкуры. В этнографии известны случаи преднамеренного снятия кожи с животных и птиц и сохранения их отдельно от костей погребенных в святилище [43]. В этом и целом ряде аналогичных обрядов выступает вера в существование души у животного. Если кости животного не уничтожены, происходит новая инкернация душ убитых зверей, птиц или рыб. Тщательное оберегание костей животных, таким образом, делается, как пишет Н. Харузин, в чисто утилитарных целях: дать возможность животному воплотиться вновь и тем самым обеспечить добычу для будущей охоты, урожая и т. п. (там же, стр. 361).

В Греции мистерии в честь Диониса сопровождались ритуальным умерщвлением быка и его поеданием. Греки считали, что они убили самого бога и таким образом воспринимают его мясо и кровь. В более позднее время у греков праздник плодородия Θεσμοφόρια был связан с умилостивительной жертвой Деметре (там же, стр. 378). В качестве жертвенного животного — в нашем случае был баран — его кости и зооморфные фигурки после совершения обряда хранились в специальной яме в культовом здании.

---

[41] В. М. Маликов, Жертвенник из пригородного здания Неаполя скифского, КСИА, вып. 11, 1961, стр. 64—69.

[42] Д. Фрезер, Золотая ветвь, III, 1928, стр. 50.

[43] Н. Харузин, Этнография, IV, СПб., 1905, стр. 367.

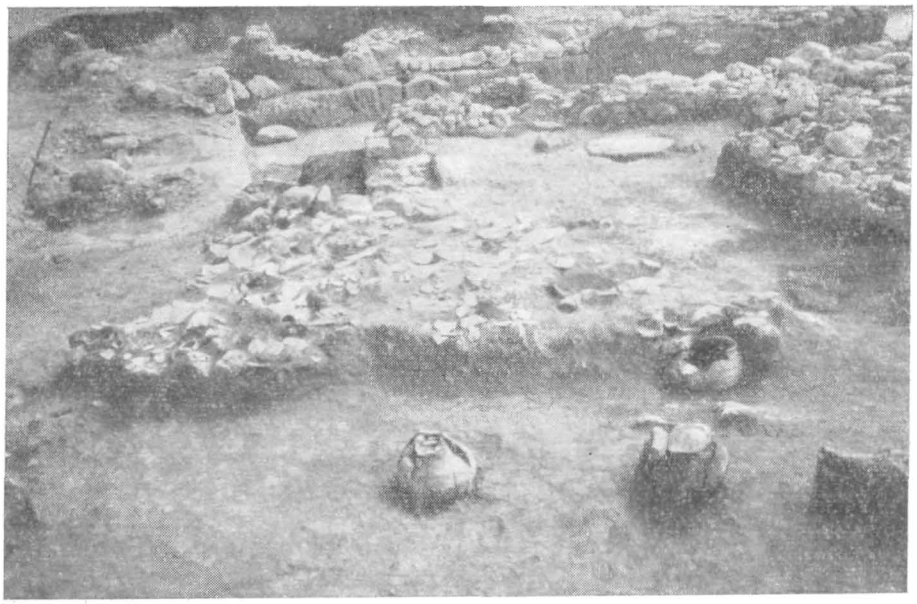


Рис. 7. Жертвенное место с горшками

В этом культе со всей отчетливостью можно видеть, что в основе реалистической мысли человека лежат практические потребности материальной жизни, развития общественного производства [44]. Однако сам культ, по-видимому, так же как мистерии Диониса и Θεσμοφόρια Деметры, своими корнями связан с тотемизмом. И здесь, очевидно, происходит тот процесс, о котором пишет А. Ф. Анисимов, когда превращение тотемного образа в зооморфный придаток божества (фигурки баранов) является результатом вытеснения старых образов новыми, возникающими в религиозной идеологии как отражение изменений общественного бытия [45].

Еще несколько примеров в связи с обрядами жертвоприношений домашних животных. В 1956 г. во время раскопок южной траншеи на Неаполе была обнаружена яма диаметром 90 см, глубиной 1,1 м. Она имела цилиндрическую форму, стены ее выложены необработанными камнями, положенными в 12 рядов. Яма была заполнена золистой землей, в которой встречались обломки красноглиняных амфор III в. н. э. На дне ямы на подстилке из кошмы или шкур лежали костяки четырех быков или коров, причем рога не обнаружены, возможно это был комолый рогатый скот [46]. Здесь перед нами снова обряд жертвоприношения животных, как и прежде одного вида. В 1957 г. при раскопках водопроводной траншеи была открыта небольшая яма диаметром 60 см, глубиной 30 см, в ней находилось 400 костей животных: 8 особей свиней, 5 особей мелкого рогатого скота, 1 особь крупного рогатого скота и 1 особь лошади. В яме было два миниатюрных культовых сосудика, обломок краснолаковой миски и стенки амфор II—III вв. н. э.[47] Опять повторение того же обряда, связанного

[44] А. Ф. Анисимов, Духовная жизнь первобытного общества, М., 1966, стр. 41.

[45] А. Ф. Анисимов, Этапы развития первобытной религии, М.— Л., 1967, стр. 157.

[46] П. Н. Шульц, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1956 г. Архив ОАСА, инв. А № 29/2, л. 38—39.

[47] П. Н. Шульц, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1957 г. Архив ОАСА, инв. А № 31/2, стр. 57.

с погребением костей жертвенных животных. Поскольку яма обнаружена в траншее, не удается выяснить, относится ли она к какому-нибудь помещению или находилась вне его.

В 1948 г. на Неаполе, недалеко от дома с подвалом, было открыто еще одно жертвенное место: близ суглинистой площадки (возможно, остатки пола) стояли три большие лепные корчаги, врытые в землю, они располагались на одном уровне, на расстоянии 80—88 см друг от друга (рис. 7). В одной из корчаг, не имевшей дна, находилось несколько косточек домашних животных. В другой корчаге также было много костей домашних животных и обломок миниатюрного культового сосуда. В третьей находились кости 20 кур, 3 перепелов и 5 особей мелкого рогатого скота. Все сосуды относятся ко II—III вв. н. э.[48] Помещение в ритуальных целях в одну корчагу костей различных животных по смысловому назначению напоминает обряды «всезерния» (соединение в одном сосуде всех злаков) и «всеплодия» (соединения вместе всех древесных плодов), распространенные у греков и связанные с представлением об урожае и плодородии [49]. В данном случае этот ритуал мог быть направлен на увеличение домашних птиц и животных, на успех в охоте (перепела).

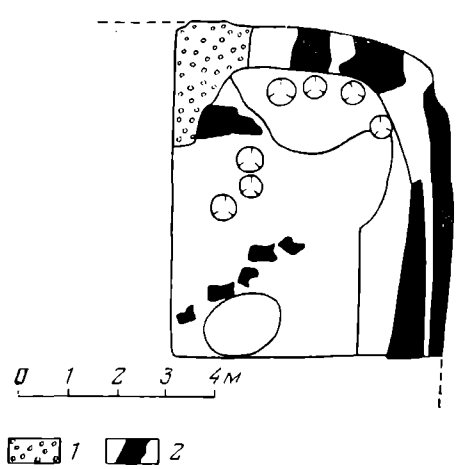


Рис. 8. План культового места

В 1950 г. на Неаполе в районе центральных городских ворот к западу от здания с портиками было открыто своеобразное культовое место. От него сохранилась вымостка из наскальной крошки шириной 0,5—0,7 м и длиной 2,5 м. К вымостке примыкала глиняная площадка, огороженная с севера и востока каменной оградой толщиной от 0,5 до 1 м (рис. 8,*1—2*). Установлено два строительных периода сооружения стены; сама она сохранилась плохо, обрывками, всего протяженностью 2 м, но хорошо прослеживается закругленный северо-восточный ее угол. К вымостке с юго-востока примыкал остаток стены толщиной 0,3 м и длиной 1,1 м. В кладке этого остатка стены оказался замурованный маленький лепной горшок. Внутри ограды, открытой, к сожалению, неполностью, найдена фрагментированная красноглиняная амфора III в. н. э., наполненная большим количеством мелких ракушек. Амфора лежала в яме глубиной 0,6 м, диаметром 1,8 м [50]. В пределах раскопанной части площадки открыты семь маленьких ямок диаметром от 6 до 15 см и глубиной от 5 до 10 см. В одной из них, в северо-восточном углу площадки, стоял лепной сосуд, наполненный костями животных. В разных местах площадки находились фрагменты лепных сосудов. Очевидно, горшки с костями стояли в каждой из ямок. К северо-востоку от ограды возле небольшого каменного завала обнаружены два детских захоронения: одно совершено в амфоре II в. н. э.; по другую сторону завала находилось второе захоронение в лепном горшке,

[48] П. Н. Шульц, Отчет о работах Тавро-скифской экспедиции за 1945—1949 гг. Архив ОАСА, инв. А № 3/7, стр. 45—46.

[49] Б. Л. Богаевский, Земледельческая религия Афин, т. I, Пг., 1916, стр. 197 сл.

[50] А. Н. Карасев, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1950 г. Архив ОАСА, инв. А № 4/10, стр. 60—61.

положенном на бок. Рядом с горшком открыто скопление костей овцы, по-видимому, связанное с погребением младенца.

Таким образом, этот участок городища, где в первые века нашей эры не было никаких построек, представлял собой место для совершения каких-то культовых обрядов, также сопровождавшихся жертвоприношениями домашних животных. Не случайно и нахождение на площадке амфоры с раковинами. Очевидно, в этом был какой-то ритуальный смысл. Отдельные раковины или их скопления часто встречаются в некрополях эллинистического и римского времени. В одном из погребений черняховского могильника у с. Ранжевое Коминтерновского р-на Одесской обл. была обнаружена шкатулка, наполненная раковинами [51]. В раннескифских подкурганных погребениях найдены отдельные раковины и ожерелье из них [52]. Еще А. Бобринский отмечал, что раковинам, по-видимому, с глубокой древности приписывалось какое-то символическое значение. По его представлению, первоначально в погребения клали местные речные раковины, впоследствии же стали покупать морские раковины [53]. На ритуальное применение раковин у савроматов обратил внимание К. Ф. Смирнов. Он отмечал, что они постоянно присутствуют в составе погребального инвентаря савроматских жриц [54]. Встречаются раковины и в погребениях первых веков нашей эры в Северном Причерноморье. Так, в Херсонесе в одном из склепов (№ 51) римского времени была найдена перламутровая раковина с остатками румян [55]. Найдены раковины и в Усть-Альминском некрополе. В одном из склепов этого могильника (№ 88) была обнаружена бронзовая подвеска, имитирующая створку раковины. В этнографии известны примеры ношения раковин в качестве амулетов — от болезней и сглаза [56].

В целом площадка Неаполя с горшками и амфорой напоминает жертвенник раннего железного века, открытый Б. А. Шрамко на городище Караван, о котором речь шла выше. Он представлял собой площадку, огражденную серповидным валом высотой 40—55 см, толщиной в основании 2,9 м, длиной 45 м. Внутри вала на площадке находили три ямы глубиной от 40 до 70 см. Здесь же был глиняный овальный в плане жертвенник, возле него зольник, в котором найдены культовые миниатюрные сосудики, глиняные лепешки и антропоморфные фигурки [57].

Мы не знаем, был ли на площадке Неаполя жертвенник, поскольку это место раскопано частично, но площадка с оградой, ямами, вымостка, ведущая внутрь ограды, очень напоминает устройство жертвенника на городище Караван, хотя, по-видимому, каждое из этих мест было предназначено для отправления различных культовых церемоний: на городище Караван они были связаны с огнем, очагом, плодородием, а на Неаполе с другим каким-то культом, сопровождавшимся жертвоприношениями домашних животных. Не надо забывать, что поздние скифы были не только земледельцами, но и скотоводами, стремившимися к повышению плодо-

---

[51] Э. А. Сымонович, Стеклянный кубок с надписью из-под Одессы, ВДИ, 1966, № 1, стр. 107.

[52] Б. Н. и В. Н. Ханенко, Древности Приднепровья, вып. II, Киев, 1899, стр. 37.

[53] А. Бобринский, Курганы и случайные находки близ местечка Смелы, т. II, СПб., 1894, стр. 125.

[54] К. Ф. Смирнов, Савроматы. М., 1964, стр. 254.

[55] Фонды ГХМ, Раскопки Лепера, 1907 г., инв. № 2846/10.

[56] С. Раскина, Формы и виды магии в черкесской религии. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, М., 1940, стр. 76.

[57] Шрамко, Следы земледельческого культа у лесостепных племен..., стр. 184 сл.

витости домашнего скота. Поэтому значительное место в культе они уделяли домашним животным.

При рассмотрении культовых зданий Неаполя [58] мы обратили внимание на одну интересную особенность: в северо-западном углу зала здания «А» найдены обломки черепа оленя с остатками рогов, а в юго-западном углу здания «В» было много мелких обломков отпиленных рогов молодых оленей и четыре отрезка рогов крупных оленей. Совершенно очевидно, что это преднамеренное помещение части священного животного в культовом здании относится к определенному обряду, корни которого приведут нас к древним тотемистическим представлениям. В этнографии многих народов засвидетельствованы подобные обряды. Вотяки, например, считали белку «чистым животным»; беличья шкурка хранилась как святыня в святилище. Оленные чукчи с особым почитанием относились к волку, который, по их представлению, обладал сверхъестественной силой. Среди прочих домашних святынь, предостерегающих от несчастий, чукчи хранили у себя череп волка [59]. Помещение черепов жертвенных животных в святилищах известно у древних тавров: в пещере Ени-Сала II в Крыму на сталактите был найден череп козла, а в камерах пещеры в определенном порядке стояли черепа домашних животных. По мнению А. А. Щепинского, здесь было святилище скотоводческого культа [60].

На Северном Кавказе известны святилища с черепами и рогами диких животных и различными бытовыми предметами [61]. Подобных примеров можно привести множество. Вырастая на почве анимистических воззрений, писал Н. Харузин, смешиваясь с тотемическими и фетишистскими представлениями, зоолатрия считалась общечеловеческим явлением (ук. соч., стр. 148). Многочисленные изображения оленя на памятниках свидетельствуют, что он был у скифов вплоть до эпохи эллинизма популярным тотемным животным [62]. Так, например, на одной из пряжек каменной гробницы мавзолея помещен олень [63]. По-видимому, на памятниках Неаполя мы сталкиваемся с реликтовыми формами тотемизма, ибо «...религия, —как писал Ф. Энгельс,— всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен» [64].

У многих народов в древности, в том числе у земледельческих племен Месопотамии [65], у финикийцев, у карфагенян [66] и других существовал обряд человеческих жертвоприношений, связанный со строительством. Находим мы его и на Неаполе. Под кладкой второго строительного периода здания с фресками (здания «А») в юго-западном углу главного зала обнаружено захоронение младенца в лепном сосуде [67]. Разбитый горшок лежал на боку, устьем на северо-восток. Костяк младенца находился ближе к устью горшка в слегка скорченном положении, при нем было 5 бусин. Вероятно, это было жертвоприношение, совершенное при перестройке

[58] Высотская, Общественные здания Неаполя скифского, стр. 48—59.
[59] Харузин, ук. соч., стр. 75—76.
[60] А. А. Щепинский, Пещерные святилища времени раннего железа в Горном Крыму, «Труды комплексной карстовой экспедиции АН УССР», Киев, 1963, стр. 142.
[61] Е. И. Крупнов, Древняя история Северного Кавказа, М., 1960, стр. 363, 366.
[62] В. И. Абаев, Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада, М., 1965, стр. 94.
[63] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 126.
[64] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XXI, стр. 315.
[65] Н. Д. Флитнер, Земледельческие культы древней Месопотамии. Труды Отделения истории культуры и искусства Востока ГЭ, т. 1, Л., 1938, стр. 8.
[66] Ш. Энгелен, Происхождение религии, М., 1954, стр. 89.
[67] П. Н. Шульц, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1958 г., Архив ОА-СА, инв. А № 32/1, стр. 43.

здания на рубеже нашей эры. Иногда подобной жертвой мог быть и один сосуд, как это мы видели выше в одной из кладок жертвенника Неаполя.

Кроме того, довольно обычным явлением для Неаполя как в эллинистическое, так и в римское время были погребения младенцев в сосудах, чаще в лепных, реже в амфорах (рис. 9). Удалось насчитать 22 подобных захоронения. На синхронных памятниках Крыма этот обряд не получил развития. По-видимому, на Неаполе мы сталкиваемся со слиянием религиозных представлений скифов, связанных с погребением младенцев на поселении (что в свою очередь уходит в глубокую древность, восходя к идее обратимости, возрождения [68]), с греческим обрядом погребения в сосудах.

Рис. 9. Погребение младенца в сосуде

Одна их древнейших форм религии — погребальные обряды, на основе которых в патрилокальных общинах, при растущей социальной дифференциации и возникающем вследствие этого обожествлении выдающихся лиц и вождей развился культ предков [69]. Как известно, он играл большую роль у ранних скифов [70]. Этот культ очень устойчиво держался всюду, где сохранились пережитки патриархально-родовых отношений [71]. Наиболее яркий пример наличия его у поздних скифов — почитание царской усыпальницы Неаполя, мавзолея. В некрополе Неаполя мы видим существование семейных усыпальниц — склепов. И мавзолей, и склепы, и грунтовые могилы Неаполя свидетельствуют о различных погребальных обрядах у скифов в поздний период.

Культ мертвых у древних народов неотделим от страха перед умершими. Отсюда стремление изолировать себя от погребенных: забить дромос и могилу камнями — у скифов, связать покойникам ноги, перекрещенные в голенях, и руки, перекрещенные в кистях,— у сарматов. Последний обычай был принесен сарматами в Северное Причерноморье и воспринят местным населением. Для древних народов мир мертвых так тесно был связан с миром живых, что погребальные обряды дают нам возможность понять некоторые представления скифов об окружающей среде. В частности, с представлениями о небесной сфере соприкасается культ коня, который был явлением очень широко распространенным. По свидетельству Павсания (I, 21, 6), савроматы лошадей употребляют не толь-

[68] Бибиков, ук. соч., стр. 198.

[69] П. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 347; С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 197.

[70] Herod., IV, 27.

[71] Токарев, Ранние формы религии, стр. 272.

ко для войны, но приносят в жертву своим богам и едят. У народов Кавказа культ коня восходит к глубокой древности и связан с почитанием солнца [72]. По свидетельству Геродота (I, 216), массагеты чтут единственного бога — солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл этой жертвы, по мнению Геродота, таков — быстрейшему из богов они посвящают быстрейшее животное.

У ранних скифов конь также был животным, посвященным богу солнца [73]. Этот культ занимал определенное место и в сфере религиозных представлений поздних скифов. Об этом свидетельствуют не только захоронения всей туши коня или ее части, встречающиеся на некрополе Неаполя и на других позднескифских могильниках, но и многочисленные памятники Неаполя: бронзовые фигурки коней из мавзолея [74], изображения крылатых коней в склепе № 1[75], граффити в здании «А», крестообразные бронзовые бляхи (крест в круге), символизирующие солнце [76], солярные знаки на курильницах[77], солярный знак на одной из стен того же склепа Неаполя, исполненный красной краской.

Мы уже говорили, что во времена Геродота скифы поклонялись Гойтосиру-Аполлону, богу неба, солнца и света. Поскольку представления об окружающей среде занимали в идеологии скифов, как мы видели, определенное место, нет ничего удивительного, что культ Аполлона живет и в поздний период. Об этом свидетельствует золотая бляха из царской гробницы мавзолея, рельефное изображение которой П. Н. Шульц предположительно отождествлял с Аполлоном [78], а также изображения бога на монетах Фарзоя и Инисмея.

Поскольку мы коснулись небесной сферы, нельзя не сказать о связанных с кругом этих представлений водоплавающих птицах. В символике раннескифского искусства этот мотив встречается редко [79]. Но в более позднее время (IV в. до н. э.) он, напротив, держится довольно устойчиво [80], доживая до II—III вв. н. э. Мы встречаем изображения гуся на костяной пластине с Неаполя, головки уток на бронзовых кольцах из мавзолея [81], сидящих уточек на деревянном веретене из склепа Усть-Альминского некрополя. Символом солнца, света в савроматских погребениях служили подсыпки из мела, извести, гипса, белой глины и белых раковин [82]. И этот ритуал скифы, вероятно, заимствовали у сарматов: порог у входа в мавзолей Неаполя был посыпан кусочками кристаллического гипса, в погребениях различных некрополей встречаются кусочки мела и меловая подсыпка.

Но вернемся к жертвенным животным. Помимо коня им была и собака. Погребения собак нередко встречаются в могилах. Так, в мавзолее Неаполя обнаружено три скелета собак, одна лежала на полу рядом с погребениями коней, другая вместе с захоронением мужчины (№ 68, ящик XIV)

[72] «Мцхета», т. 1, Тбилиси, 1965, стр. 65.

[73] В. А. Іллінська, Про скіфські навершники, «Археологія», XV, 1963, стр. 55.

[74] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 129, рис. 10, VI.

[75] Шульц, Исследования Неаполя скифского, стр. 91, рис. 15а.

[76] Бабенчиков, Некрополь Неаполя скифского, сб. ИАДК, Киев, 1957, стр. 136, табл. X, рис. 1.

[77] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, рис. 27, 16.

[78] Шульц, Мавзолей Неаполя скифского, табл. III, рис. 1.

[79] Іллінська, ук. соч., стр. 56.

[80] Д. С. Раевский, О семантике одного из образов скифского искусства, «Новое в археологии», М., 1972, стр. 64.

[81] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 119, рис. 5, 1.

[82] Смирнов, Савроматы, стр. 252.

и третья как страж у дверей гробницы — на притолоке [83]. Захоронения собак неоднократно встречались и в других позднескифских некрополях [84]. Обычно захоронения собак в склепе, по-видимому, происходили после совершения последнего погребения, прежде чем входную яму окончательно закладывали камнями. Трупы собак бросали в ограбленные склепы. Э. А. Сымонович вполне справедливо усматривает здесь магическое действие, своего рода защиту грабителей от наказания за потревоженные души и останки предков [85].

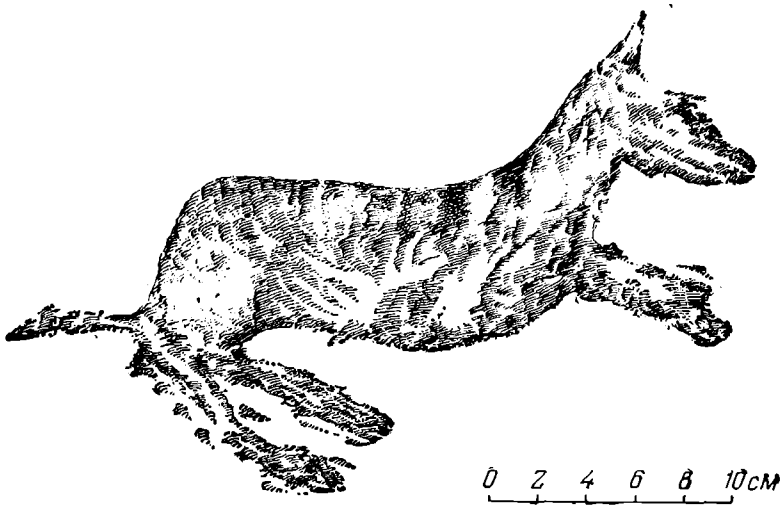


Рис. 10. Изображение собаки из склепа № 2

Очевидно, с погребальным культом связано и изображение собаки на одной из стен вырубного склепа № 2 Неаполя (рис. 10), причем в отличие от росписи склепа № 9 оно не имеет отношения к охоте. Нередко встречаются захоронения собак и на городищах: на Алма-Кермене и Усть-Альминском городище скелеты собак обнаружены в хозяйственных ямах [86]. На поселении скифского времени близ д. Пожарная Балка Полтавской обл. И. И. Ляпушкин обнаружил жертвенное место с погребением собаки [87].

В поверьях и сказаниях многих народов собаке отводилась роль животного, оберегающего человека и его имущество от злых начал. В древнеиранской религии собака считалась священным животным [88], она была творением Ормузда и погребалась так же, как и человек [89]. Здесь, по-видимому, истоки культа этого животного, широко распространенного во всем иранском мире. Достаточно вспомнить значение собаки, например, у древних сарматов (савроматов) [90].

[83] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 108.
[84] М. И. Вязьмитина, Золотобалковский могильник, Киев, 1972, стр. 169.
[85] Э. А. Сымонович, Итоги новых работ на могильнике Неаполя скифского в Крыму, КСОГАМ, 1961, 1963, стр. 36.
[86] Т. Н. Высотская, Поздние скифы в Юго-Западном Крыму, Киев, 1972, стр. 38.
[87] И. И. Ляпушкин, Поселение скифского времени близ д. Пожарная Балка Полтавской области, КСИИМК, XXXVII, 1951, стр. 128.
[88] В. Богданов, Древние и современные обряды погребения животных в России, «Этнографическое обозрение», № 34, М., 1918, стр. 116.
[89] П. Д. Шантепи-де-ля Сосей, История религий, т. II, СПб., 1913, стр. 135.
[90] Смирнов, Савроматы, стр. 102.

В античную эпоху у многих народов собака выступает как хтоническое существо [91]. Вероятно, такой была ее основная роль и у поздних скифов. При совершении обряда погребений в качестве жертвенного животного у ранних и у поздних скифов иногда служила овца [92]. В Золотобалковском некрополе животных клали возле входа в прямоугольной яме, над могилой или в жертвенную яму [93]. Лукиан (Toxaris, 1), описывая погребальные церемонии, говорит о желании скифов, чтобы покойники были к ним «благосклонны», что скифы чтут умерших праздниками и торжественными собраниями. Как у ранних, так и у поздних скифов нередко погребения сопровождались тризной. Мы встречаем на некрополях остатки погребальных пиршеств: фрагменты разбитых амфор и краснолаковых сосудов, кости домашних животных. В мавзолее Неаполя засвидетельствовано большое зольное пятно, скопление битой посуды и костей животных, оставленных после совершения засыпи погребенных. В некоторых случаях на некрополях (Усть-Альминский) удается проследить остатки жертвоприношений (большое количество битой посуды, кости животных), находящихся в специальных ямах. По-видимому, погребальный обряд в целом ряде случаев сопровождался ритуальными танцами. О совершении таких танцев можно судить по росписи склепов № 2 и 8 Неаполя скифского [94]. Ритуальные танцы, связанные с обрядом погребений, известны у многих древних народов; достаточно вспомнить танцующие фигурки на стеле кеми-обинского времени из Казанков [95] или великолепные фрески этрусских гробниц, в том числе могилу «Львиц», где юноши и девушки исполняют ритуальный танец [96]. Подобные изображения находим и в гробницах городов Северного Причерноморья: в керченских склепах сабазиастов помещены танцующие человеческие фигурки с птичьими головами, с тимпанами и палками в руках [97]. Смысл танцев, по-видимому, заключался в стремлении отогнать злых духов [98].

При совершении погребений, в том числе и повторных, для очищения огнем, для того чтобы выгнать злых духов, в могилу помещали курильницу, видимо, с ароматическими травами. Этот обычай был довольно распространен. Курильницы различных форм (со временем они претерпели изменения, на смену высокой курильнице с шаровидным туловом на поддоне пришли приземистые, низенькие), засвидетельствованы в мавзолее Неаполя и в его грунтовом некрополе и синхронных позднескифских некрополях как в Крыму, так и в Приднепровье [99]. В этнографии с окуриванием связан обряд очищения от злых влияний [100]. По мнению К. Ф. Смирнова, савроматы курили фимиам тем умершим, которые должны были обязательно войти в общение со своими героизированными предками (ук.

[91] Ch. Cornevin, Les animaux domestiques dans les cults antiques, Lyon, 1896, стр. 325; Е. Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, СПб., 1913, стр. 228; В. В. Латышев, Очерк греческих древностей, ч. 2, СПб., 1889, стр. 84.

[92] Б. Н. Граков, Погребальные сооружения и ритуал рядовых общинников степей Скифии, «Археологический сборник ГЭ», 6, 1964, стр. 124.

[93] Вязьмитина, Золотобалковский могильник, стр. 169.

[94] Бабенчиков, Некрополь Неаполя скифского, стр. 107, рис. 9; стр. 109, рис. 11.

[95] Археологія УРСР, т. 1, Киев, 1971, стр. 262, рис. 75.

[96] А. П. Чубова, Этрусское искусство, М., 1972, рис. 33, 34.

[97] М. И. Ростовцев, Античная декоративная живопись на юге России, СПб., 1914, стр. 401.

[98] В. П. Бабенчиков отрицал ритуальный смысл танцев, изображенных на стенах склепов Неаполя, усматривая в них реальное действие (Некрополь Неаполя скифского, стр. 114).

[99] Вязьмитина, Золотобалковский могильник, стр. 155.

[100] С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959, стр. 23.

соч., стр. 248). Курильницы в позднескифских погребениях встречаются не так часто (в мавзолее их было всего два). По-видимому, лиц, долженствующих вступить в общение с предками, избирали редко, может быть, одного-двух от большой семьи.

Почитание огня, тесно связанное с культом домашнего очага, отразилось и в погребальном обряде. Скифы верили в очистительную его силу, в его способность защитить от злых духов. С этим связано обжигание погребальной камеры перед совершением захоронений (склеп № 88 Усть-Альминского некрополя), частичная кремация погребенных, прослеженная в том же могильнике, угольки довольно часто встречающиеся в скифских погребениях, а также символизирующие огонь — кусочки реальгара [101].

В первые века нашей эры в мужских и женских погребениях в Северном Причерноморье широко распространяются сарматские зеркала-подвески. В могилах поздних скифов, в мужских и женских погребениях, их иногда находят преднамеренно разбитыми, чаще целыми, причем, как правило, положенными изображением вниз, что, несомненно, имело сакральный смысл. Назначение зеркал было двояким — как предмет туалета и атрибут магического обряда. В волшебную силу зеркала верили многие древние народы [102]. По их представлениям, в зеркале заключалась душа человека. Один из обрядов, связанных с применением зеркала у древних греков для выяснения судьбы больного человека у источника перед храмом Деметры в Патрах, описывает Павсаний (VII, 21, 12). У римлян зеркало было также и предметом туалета, и орудием колдовства [103]. У скифов ранней поры зеркало служит атрибутом божественной власти и источником магических сил [104]. Савроматы, прежде чем положить зеркало в могилу, иногда помещали его в огонь. Оно было атрибутом савроматских жриц и встречается вместе с каменными жертвенниками [105]. С верой в магическую силу зеркала связаны различные изображения, надписи на них, что, по мнению древних, увеличивало их магическую силу [106]. На сарматских зеркалах-подвесках чаще всего изображался стилизованный солнечный диск, отражающий, вероятно, связь с культом солнца [107]. Культ солнца еще с глубокой древности проникает в культ мертвых [108]. У сарматов Нижнего Поволжья и Приуралья в прохоровский период и на рубеже нашей эры был распространен обычай преднамеренной порчи зеркал [109]. В первые века нашей эры он проникает и в скифскую этническую среду. В основе обряда «умерщвления» вещей лежало анимистическое представление, вера в существование души у различных предметов. В. П. Шилов приводит интересный этнографический пример — о порче предметов у хакасов при совершении погребения (ук. соч., стр. 438). С тем же обрядом, по-

---

[101] С ы м о н о в и ч, Итоги новых работ на могильнике Неаполя скифского в Крыму, стр. 37.

[102] В. М. С к у д н о в а, Скифские зеркала из архаического некрополя Ольвии, ТГЭ, VII, 1962, стр. 7.

[103] Е. М. Ш т а е р м а н, Мораль и религия угнетенных классов Римской империи, М., 1961, стр. 109.

[104] А. М. Х а з а н о в, Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов, СЭ, 1964, № 3, стр. 93.

[105] С м и р н о в, Савроматы, стр. 249.

[106] М. И. М а к с и м о в а, Серебряное зеркало из Келермеса, СА, XXI, 1954, стр. 299; Б. А. Л и т в и н с к и й, Зеркало в верованиях древних ферганцев, СЭ, 1964, № 3, стр. 102.

[107] Х а з а н о в, ук. соч., стр. 96.

[108] J. D é c h e l e t t e, Le culte du soleil aux temps préhistoriques, RA, t. XIII, P., 1909, стр. 324.

[109] В. П. Ш и л о в, Калиновский курганный могильник, МИА, 60, 1959, стр. 438.

видимому, связаны часто встречающиеся преднамеренно разбитые глиняные и деревянные сосуды (Усть-Альминский могильник). У народов, веривших в анимистическую силу предметов, горшки также получили особое значение и становились божественным хранителем содержимого [110]. Для освобождения души этого важного предмета хозяйства при совершении погребения горшки разбивали.

Вера в злых духов повлекла за собой использование многочисленных амулетов-оберегов [111]. Колокольчики и бубенчики в античных некрополях — явление обычное, так как звон металла, особенно бронзы, считался ἀπελαστικὸς τῶν μιασμάτων (отвращением от скверны) [112]. В некрополях Северного Причерноморья, в том числе и в некрополе Неаполя, очень часто в погребениях встречаются колокольчики. По мнению Э. А. Сымоновича, тем же целям — отпугивать злых духов — служили подвески-ведерки (ук. соч., стр. 37).

Любопытно, что в осетинских дзуарах еще в начале 20-х годов находили деревянные жертвенные предметы, напоминающие широко распространенные в погребениях первых веков нашей эры ажурные бронзовые подвески [113]. В качестве амулетов скифы и в погребениях использовали астрагалы, различные подвески — костяные, бронзовые, из египетской пасты (скарабеи, кукиши и пр.); большинство из них имели, несомненно, апотропеическое значение [114]. Апотропеями служили и перстни-геммы. Выполненные на халцедоне, сердолике и стекле (литики), они содержали различные изображения. На некоторых геммах помещен бегущий лев. В Греции очень рано сложилась хтоническая символика льва, этому животному в народной магии приписывалась апотропеическая сила [115]. По-видимому, в большинстве случаев скифы покупали перстни-геммы с изображениями-апотропеями [116]. Одним из наиболее распространенных украшений, носимых живыми и встречаемых в погребениях первых веков нашей эры были бронзовые браслеты со змеиными головками. Подобные браслеты пришли в Северное Причерноморье с Запада, где они встречаются еще в эпоху Гальштата [117]. Изображение змеи — один из распространенных у древних народов символов, занявший и в семантике скифов определенное место. У народов Средиземноморья змея интерпретировалась как злое и доброе начало, хотя определяющим был ее хтонический характер [118]. Из этнографии таджиков и узбеков известно апотропеическое значение змеи; изображение парных змей считалось оберегом. Для защиты детей от дурного глаза на спинках халатов или рубашек вышивали змей [119].

В позднескифских погребениях в качестве заупокойной пищи встречаются остатки яиц. Так, в центре мавзолея Неаполя была найдена яичная скорлупа [120]. В древнегреческом культе мертвых яйцо занимало боль-

---

[110] Б. Л. Богаевский, Обряды, связанные с горшками в богослужении арвальских братьев, ЖМНП, 1907, октябрь, стр. 475.

[111] Токарев, Сущность и происхождение магии, стр. 23.

[112] Кагаров, ук. соч., стр. 83, прим. 3.

[113] А. Миллер, Жертвенные предметы из осетинских дзуаров, «Материалы по этнографии», т. III, вып. 1, Л., 1926, стр. 90, рис. 5.

[114] Е. М. Алексеева, Предметы из египетского фаянса VI в. до н. э.— IV в. н. э. в Северном Причерноморье, КСИА, вып. 130, 1972, стр. 11.

[115] Кагаров, ук. соч., стр. 217.

[116] М. И. Максимова, Геммы из некрополя Мцхеты-Самтавро, «Вестник Гос. музея Грузии», XVI — В, Тбилиси, 1950, стр. 230.

[117] M. Parducz, Le cimetière hallstattiene Szentesvekerzug II, AA, t. IV, Budapest, 1954, рис. 13—3a, 3b.

[118] Штаерман, ук. соч., стр. 263.

[119] Е. М. Пещерова, Гончарное производство Средней Азии, «Труды Ин-та этнографии», т. XX, М., 1959, стр. 104, 107.

[120] Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 107.

шое место, с ним связано представление о животворящей силе, символе здоровья и плодородия [121], римляне клали в могилы яйца как очистительную жертву [122]. В двух ящиках мавзолея Неаполя найдены кусочки серы, были они и в Усть-Альминском некрополе. У древних греков сера считалась важным очистительным средством [123].

На основе культа предков у скифов, так же как и у целого ряда древних народов, вырастает культ вождей. Наиболее ранние скифские изваяния, представляющие обобщенный образ героизированного умершего, относятся еще к эпохе Геродота и даже к VI в. до н. э.[124] Надгробий первых веков нашей эры немного. К ним принадлежит стела из Марьино, происходящая из кургана [125], две стелы с городища Красное [126] (относятся ли они к курганному или грунтовому некрополю, остается невыясненным), также неизвестно, с какого некрополя происходят стелы Неаполя [127] и городища Поповка [128].

На грунтовых некрополях у поздних скифов надгробные рельефы встречаются спорадически. Шесть стел найдены на Заветнинском могильнике близ городища Алма-Кермен [129], несколько надгробий обнаружено близ городища Краснозоринское в долине р. Качи Бахчисарайского района [130]. Касаться сюжетов этих памятников мы не будем, так как все они, за исключением краснозоринских, опубликованы. Большинство из них датируется первыми веками нашей эры и свидетельствует о возрастающей роли вождей. При рассмотрении географического распределения надгробий бросается в глаза одна особенность: в столице скифского государства Неаполе найдена всего одна стела, самый крупный приморский позднескифский город — Усть-Альминское городище, на некрополе которого раскопано более 100 могил, давших примерно 400 погребений, не имело стел. Каждая могила сверху была отмечена лишь кучкой камней, заменяющих стелу. В то же время наибольшее количество изваяний найдено на периферийных поселениях скифского государства (Алма-Кермен, Краснозоринское). Что это — случайность, простое совпадение?

Конечно, большое количество надгробий похищено и пропало для нас навсегда. Но будь они целы, количественное соотношение памятников на мелких поселениях и в крупных городах вряд ли бы изменилось. Нам представляется возможным объяснить это следующим образом: на грунтовых могилах скифы не ставили изваяний (так было в Неаполе скифском и, по-видимому, на большинстве некрополей), в отдельных случаях лишь помещали над могилой один камень или кучу камней. Аналогичная картина прослежена М. И. Вязьмитиной на Золотобалковском могильнике,

[121] К а г а р о в, ук. соч., стр. 38, 39.

[122] И. С н е г и р е в, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1, М., 1837, стр. 67.

[123] В. В. Л а т ы ш е в, Очерк греческих древностей, ч. 2, СПб., 1897, стр. 75.

[124] П. Н. Ш у л ь ц, Скифские изваяния Причерноморья, «Античное общество», М., 1967, стр. 227 сл; А р т а м о н о в, ук. соч., стр. 80.

[125] П. Н. Ш у л ь ц, Надгробный рельеф из с. Марьино, СХМ, вып. III, Симферополь, 1963.

[126] О. Д. Д а ш е в с к а я, Скифское городище Красное (Кермен-Кыр), КСИИМК, вып. 70, 1957, стр. 116, рис. 46.

[127] А. С. У в а р о в, Исследование о древностях юга России, СПб., 1851, табл. XXXVI, *5*; А. И. М а р к е в и ч, К памятникам Неаполиса, ИТУАК, 12, 1891, стр. 87 сл., табл. 1.

[128] П. Н. Ш у л ь ц, Надгробный рельеф сарматского круга, «Культура античного мира», М., 1966, стр. 278, 280, рис. 1.

[129] Н. А. Б о г д а н о в а, Две стелы из могильника у с. Заветное в Крыму, СА, 1961, № 2; о н а ж е, Скифские и сарматские стелы Заветнинского могильника, СА, 1965, № 3, стр. 233—237.

[130] Находки М. Я. Чорефа хранятся в Бахчисарайском музее. Не опубликованы. Одно из надгробий найдено на самом городище.

где в качестве «опознавательных знаков» над могилами были вымостки, группы камней или вертикально стоящие каменные плиты [131].

Сарматизация в незначительной степени коснулась приднепровских городищ. В частности, население Золотой Балки было в основном скифским (там же, стр. 180). В Крыму, как нам уже приходилось отмечать [132], в большей мере сарматизации подвергались мелкие поселения, нежели крупные. Мы не знаем пока еще, всегда ли контакты между скифами и сарматами были мирными, в каком политическом подчинении могли находиться эти народы по отношению друг к другу в разное время и в различных пунктах скифского государства. Надо думать, что в каждом отдельном случае сельская община, независимо от этнического соотношения входящих в ее состав членов, имела своих правителей из наиболее почитаемых представителей общества. Не исключено, что в большинстве случаев этими представителями были скифы, а не сарматы. И вот им-то в знак утверждения их авторитета (в общественном понимании смысла этого слова) соплеменники могли ставить на могилах каменные изваяния. В столице государства, вероятно под влиянием греков, в знак особого почитания и авторитета царей ставили памятники в самом городе и только в городе (памятник Скилуру, рельеф Скилура и Палака, конный Палак).

Таким образом, в рассмотренном явлении как бы прослеживается синкретизм двух понятий: с одной стороны, скифский обычай, исключающий сооружение надгробий (бытующий на поселениях, где основной состав населения был скифским), с другой — необходимость для скифов, живших в сарматской среде, возвеличивать авторитет соплеменников, запечатлевая их в образе героизированного умершего. Нам могут возразить — почему же в таком случае не на всех периферийных некрополях были надгробия? Вероятно, все зависело от соотношений этнических компонентов населения. Но этот вопрос уже выходит за рамки данной работы. Конечно, это предположение требует проверки и новых доказательств. Возможно, дальнейшие раскопки позднескифских городищ и некрополей дадут новые факты для его подтверждения.

Материалы, привлеченные нами для рассмотрения религиозных представлений поздних скифов, отнюдь не претендуют на исчерпывающую полноту. Несомненно, многие культы и обряды остались невыявленными, многие не поддаются интерпретации. Мы сделали лишь попытку обобщить литературные источники и памятники материальной культуры. Но и они дают возможность проследить сложные процессы, происходившие в идеологии поздних скифов. Со времен Геродота изменился образ жизни этого народа, изменилось и его мировоззрение. Позднескифская культура — культура эпохи государства, городской жизни, тесных взаимосвязей с античной цивилизацией. В этот период усугубляется социальная дифференциация, четко выделяется скифская аристократия. Вполне возможно, что из этой среды выделилось жречество, одной из функций которого, так же как и в предшествующий период [133], было укрепление царской власти.

Эллинизация, охватившая все стороны культуры скифов, прежде всего оказала воздействие на верхушку скифского общества. Первоначально именно в эту среду проникали религиозные представления греков. Некоторые из них, возможно, лишь в ней сохранили свою популярность, например Гермес у аристократии, занимавшейся торговлей. Но как бы не было сильно влияние античной религии и искусства, у «варваров» продолжало оставаться свое восприятие мира.

[131] В я з ь м и т и н а, Золотобалковский могильник, стр. 105.
[132] В ы с о т с к а я, Поздние скифы..., стр. 109.
[133] А. М. Х а з а н о в, Скифское жречество, СЭ, 1973, № 6, стр. 48.

В эллинистический период у скифов еще держится пантеон эпохи Геродота, но вместе с тем в него проникают новые божества (Гермес, Диоскуры). В римское время, вероятно, еще живут некоторые религиозные представления раннего периода. Но расцветает начавшийся в эллинизме, охвативший весь античный мир религиозный синкретизм, на почве которого происходит синтез различных божеств. Это приводит к появлению сложных синкретических образов, имеющих разные функции. Такова, например, змееногая богиня [134].

Первенствующее значение у скифов по-прежнему имеют обряды, связанные с плодородием, земледелием и скотоводством. Однако на смену земледельческому празднику времени Геродота [135] приходят новые обряды. «...всякая идеология,— писал Ф. Энгельс,— развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке» [136].

LATE SCYTHIAN CULTS AND RITUALS

T. N. Vysotskaya

Archaeological evidence indicates the existence of a pantheon in the late Scythian period. Material excavated in Scythian Neapolis and other town-sites provides evidence of domestic and public sacrificial altars, of the worship of fire and the domestic hearth, and also traces of totemistic survivals. The cult of the dead was an important element in the religion of the Scythians. Various burial rites are connected with this cult, among them the «trizna», ritual dances, the sacrifice of domestic animals. The close connection between the world of the living and the world of the dead in ancient religious beliefs helps to explain certain ideas of the Scythians about the world around them and their conception of the heavenly sphere. The archaeological evidence clearly shows that for several reasons, first of all the Greek influence, Scythian cosmological views had changed since the time of Herodotus. Beginning with the Hellenistic period religious syncretism gradually evolved, and with it a synthesis of various deities. As before, fertility rites and rites connected with agriculture and stockbreeding were most important for the Scythians.

---

[134] А. П. Иванова, Местные мотивы в декоративной скульптуре Боспора, СА, XV, 1951, стр. 188—203.

[135] М. И. Артамонов, О землевладении и земледельческом празднике у скифов, «Ученые записки ЛГУ», вып. 15, 1946, стр. 3—20.

[136] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXI, стр. 313.

А. И. Немировский

ЭТРУСКИ В ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ИСТОРИОГРАФИИ

СВЕДЕНИЯ античных авторов о древнейших обитателях Апеннинского полуострова долгое время служили единственным источником для исследований по истории и этнографии доримской Италии. Работы этрускологов XVIII — начала XIX в. основывались почти исключительно на данных античной традиции и представляли собой фактически ее пересказ [1]. Первые попытки критического анализа сведений традиции об этрусках связаны с трудами Б. Нибура и К. О. Мюллера, созданными в то время, когда этрусская археология и эпиграфика делали начальные шаги [2]. По мере новых археологических открытий и определенных достижений в области интерпретации этрусских надписей отношение к традиции менялось в направлении большего признания ее исторической ценности. Даже в период расцвета гиперкритицизма в европейской науке посвященные этрускам главы в трудах Эд. Мейера, В. И. Модестова основывались на античной традиции, проверенной и дополненной археологическими и частично эпиграфическими данными [3]. В конце 30-х годов нашего века Дж. Бонамичи впервые собрал сведения античной традиции об этрусках, чем значительно облегчил их использование [4].

Сведения античной традиции сохраняют свое значение и теперь, несмотря на падение их удельного веса в общей массе данных об этрусках. Археологические открытия, новые этрусские и латинские надписи оживляют каждый раз те или иные сведения древних авторов, раскрывая их новые аспекты. Все сказанное объясняет необходимость систематического исследования античной традиции об этрусках.

Древнейшие литературные свидетельства о доримской Италии принадлежат ее восточным соседям — грекам. «Одиссея», как это явствует из содержания эпической поэмы, отразила в художественно-мифологической форме исторические факты — плавания греков на Запад, их контакты, враждебные или дружественные, с местным населением и соперниками — финикийскими торговцами [5]. Обращаясь к «Одиссее», мы должны прежде

[1] Thomae Dempsteri de Etruria regali libri VII, Florentiae, 1723—1724; G. Micali, L'Italia avanti il dominio dei Romani, 1810.

[2] B. Niebur, Römische Geschichte, Bd I—III, ed. 2, B., 1811—1832; K. O. Müller, Die Etrusker, Bd I—II, ed. 2. Stuttgart, 1872.

[3] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd II, Stuttgart, 1912; В. И. Модестов, Введение в римскую историю, ч. II, СПб., 1904.

[4] G. Buonamici, Fonti di storia etrusca tratte degli autori classici, Firenze, 1939.

[5] A. Lesky, Homeros, RE, Supplbd. XI, 1968, стб. 799.

всего отметить отсутствие в ней упоминаний в качестве обитателей Италии народностей, хорошо известных последующим поколениям. В «Одиссее» мы не находим тирренов-этрусков, равно как и пеласгов, с которыми некоторые более поздние писатели ассоциируют тирренов. Пеласги известны автору «Одиссеи» лишь как обитатели Крита и союзники Трои (Od. XIX, 177 сл.). Нет в «Одиссее» и авсонов, с которыми также отождествляют пеласгов.

Отсутствию упоминаний об этрусках, пеласгах, авсонах можно дать двоякое объяснение: первое — ограниченность этнографического и географического кругозора автора «Одиссеи»; второе — отсутствие на территории Италии тирренов и пеласгов во время создания «Одиссеи». Второе предположение в свете нынешнего состояния гомеровского вопроса представляется предпочтительным. Дешифровка линейного письма *B* позволила отнести основное историческое содержание гомеровских поэм не к XI—IX вв. до н. э., а к предшествующей эгейской эпохе [6], тогда становится понятным, почему в гомеровском эпосе нет сведений об этрусках и пеласгах как обитателях Италии.

Впервые имя «тиррены» встречается в «Теогонии» Гесиода. В заключительных строках поэмы указывается, что царями «всех славных тирсенов» были «беспорочные и могущественные» Агрий и Латин, сыновья Одиссея и Кирки [7]. Это место получало в литературе различную интерпретацию. Начиная с К. Мюллера принято считать, что во времена Гесиода или автора процитированных строк, рассматриваемых другими исследователями как более поздняя вставка, западное побережье Италии севернее Кум ассоциировалось с именами «латин» и «тирсен» [8].

Современный исследователь А. Альфельди идет далее, полагая, что упомянутые Гесиодом мифические персонажи Латин и Агрий — цари Лация, знакомые нам из римской легендарной традиции. Латин связан с городом Лавинием, а Агрий (дословно «дикий») никто иной, как известный римский анналистике Сильвий, основатель Альбы Лонги и фиктивной династии Сильвиев [9]. Из предполагаемого соответствия Агрия Сильвию А. Альфельди делает далеко идущие выводы: 1) местная легендарная традиция обогатила греческую литературу; 2) упоминание тирренов-этрусков вместе с царем латинов свидетельствует, что около 650 г. до н. э., когда были написаны соответствующие строки «Теогонии», этруски владели Лацием; 3) территория, занимаемая латинами, на юге граничила с Кампанией, так как Гесиод не упоминает племени вольсков; 4) поскольку Латин происходит у Гесиода от Одиссея и Кирки, последующее преобладание Энея над греческими героями — результат этрусской экспансии.

Вряд ли заключения А. Альфельди в должной мере обоснованы. Уже замечено, что отождествление греческого Агрия с латинским Сильвием ошибочно с лингвистической точки зрения [10]. Сильвий на греческом языке должно было звучать не ἄγρειος, а ὔλαιος. Нет оснований полагать, что греки в то время могли быть знакомы с местными легендами о первых царях Лация или Тиррении. Имя одного из царей произведено от этнонима, имя второго царя — такая же фикция, как происхождение этрусских царей от Одиссея и Кирки. Из указания Гесиода можно лишь заключить, что в середине VII в. до н. э. тиррены обитали на западном побережье Италии, и, по представлениям греков, у них была царская власть.

---

[6] Т. В. Блаватская, Ахейская Греция, М., 1966, стр. 10 сл.
[7] Theog., 1013.
[8] Müller, Die Etrusker, I, стр. 181.
[9] A. Alföldi, Die troianische Urahnen der Römer, Basel, 1951, стр. 24 сл.
[10] E. Weinstock, JRS, 1959, стр. 170 сл.

К более позднему времени относится свидетельство о тирренах в одном из гомеровских гимнов. Это первое из многочисленных в античной литературе и эпиграфике сообщений о пиратстве тирренов [11]. В данном случае объектом нападения тирренских пиратов становится сам бог Дионис, которому в конечном счете удается освободиться от разбойников и превратить их в дельфинов. Рассказ о чудесном спасении Диониса и посрамлении грозных пиратов должен быть датирован эпохой этрусской талассократии, т. е. VII—VI вв. до н. э., а не временем эллинизма, когда слово «тиррен» теряет связь с италийской народностью и становится синонимом пирата вообще [12]. Может возникнуть вопрос, почему именно Дионис, а не какой-либо другой из олимпийских богов связывается с тирренами (тирсенами)? Не исключено, что этому способствовала народная этимология тирсенов от священного жезла Диониса — тирса, с помощью которого было совершено чудесное превращение на пиратском корабле.

Впервые в греческой литературе географическое и этнографическое описание Италии дано Гекатеем Милетским [13]. Судя по сохранившимся отрывкам его труда, обитателями Италии Гекатей считал тирренов, энотров и авсонов. Тирренов Гекатей упоминает в связи с островом Эфалия (Ильва), получившим имя от добываемого там железа [14]. Называя ряд городов тирренского побережья, в том числе известный впоследствии этрусский город Козу, Гекатей указывает, что это города энотров. Несомненно, что энотры — поэтическое название пеласгов, ибо Ойнотр, согласно Ферекиду [15], происходил от сына Пеласга Ликаона. Таким образом, Гекатей не смешивал тирренов и пеласгов, считая оба эти народа древнейшими обитателями Италии.

В первой пифийской оде Пиндара, написанной в 470 г. до н. э., содержится сообщение о победе под Кумами сиракузского тирана Гиерона над флотом финикийцев и тирренов: «Да пребудут в усмиренных домах и финикиец, и тирренский клич, познавший при Кумах сокрушение, от которого стонали суда, познавши страсть от сиракузского укротителя» [16].

О союзных отношениях между карфагенянами (под «финикийцами» Пиндара следует понимать карфагенян) и тирренами сообщают также Геродот и Аристотель: Геродот применительно к битве при Алалии (I, 163), Аристотель без указания на время (Pol. III, 5, 10). Что касается битвы у Кум, то свидетельство Пиндара о союзе карфагенян и этрусков является в античной традиции уникальным. Находка в 1817 г. в руинах Олимпии бронзового шлема с надписью «Гиерон, сын Дейномена, и сиракузяне Зевсу (за победу) над тирренами у Кум», вызвала сомнение в существовании этрусско-карфагенского союза в годы, непосредственно предшествующие морскому сражению при Кумах [17]. Но шлем, дарованный Гиероном в Олимпию, мог действительно принадлежать тирренам, и поэтому в надписи не было необходимости оговаривать, что он из этрусско-карфагенских трофеев. Находка тирренского шлема с указанной надписью, та-

[11] Hom. Hym. VI, 8—31. См. о похищении статуи Геры с острова Самоса (A t h e n., XV, 12), о похищении женщин из Браурона и ограблении Афин (P l u t., de Mul. Virt., 8; aetia gr. 21; E u s t a p h., Comm. Dion. 591).

[12] M ü l l e r, Die Etrusker, т. I, стр. 171; Я. А. Ленцман, К вопросу об источниках эллинистического пиратства, ВДИ, 1963, № 4, стр. 222.

[13] См. анализ данных Гекатея об Италии: B. S c h u l z e, De Hecateio Milesio fragmenti qui ad Italia meridionale spectantur. Lpz., 1912.

[14] FHG, I, Hec., 20—43.

[15] FHG, I, Pher., 85.

[16] P i n d., Pith. I, 71—73. Пер. М. Л. Гаспарова, ВДИ, 1973, № 3, стр. 260.

[17] Н. Н. Залесский, Этруски и Карфаген, «Древний мир», М., 1962, стр. 525. Автор аргументирует свой взгляд также ссылкой на Диодора (XI, 51), сообщающего о победе над одними тирренами и невозможностью вмешательства Карфагена в италийские дела ввиду создания владений в Африке.

ким образом, не противоречит свидетельству Пиндара о победе Гиерона над объединенным этрусско-карфагенским флотом. Недавно был найден второй шлем из кумской добычи с посвящением сиракузского наварха Фиала [18]. Это исключает всякие сомнения в правильности вышеизложенной трактовки.

Исключительно важное место в греческой традиции об этрусках принадлежит Геродоту. В последней части обширного раздела, посвященного малоазийскому государству Лидии, отец истории излагает предание о переселении части лидийского народа в Италию: «О себе они рассказывают так: в царствование Атиса, сына Мана, была большая нужда в хлебе по всей Лидии. Вначале лидяне терпеливо сносили голод, потом, когда голод не прекращался, они стали измышлять средства против него, причем каждый придумывал свое особое. Тогда-то, говорят они, и были изобретены игры в кубы, в кости, в мячи и другие, кроме шахматной игры; изобретения шахмат лидяне себе не приписывают. Изобретения эти служили для них средством против голода: один день они играли непрерывно, чтобы не думать о пище, на другой день ели и оставляли игру. Таким способом они жили восемнадцать лет. Однако голод не только не ослабевал, но все усиливался; тогда царь разделил весь народ на две части и бросил жребий с тем, чтобы одной из них остаться на родине, а другой выселиться; царем той части, которая по жребию оставалась на месте, он назначил себя, а над выселившейся поставил сына своего по имени Тиррен. Те из них, которым выпал жребий выселиться, отправились в Смирну, соорудили там суда, положили на них нужные им предметы и отплыли отыскивать себе пропитание и местожительство. Миновав многие народы, они прибыли, наконец, к омбрикам, где основали города и живут до настоящего времени. Вместо лидян они стали называться по имени сына того царя, который заставил их выселиться. Имя его они присвоили себе и названы были тирренами» [19].

Уже датировка переселения в Италию годами правления Атиса, представителя древнейшей династии лидийских царей [20], показывает, что мы имеем дело не с историческим свидетельством, восходящим к письменным памятникам, а с устным преданием. Ссылка на источник информации («они рассказывают») подкрепляет эту уверенность. О том же говоря чисто новеллистические детали: голод, продолжавшийся 18 лет, игры с целью его заглушения и т. д.

При таком отношении к цитированному отрывку исключаются крайности, господствующие в современной науке. Было бы ошибочным вслед за Л. Пареги считать, что Геродот излагает «ученую басню ионийских логографов, исходивших из сходства этнонима „тиррены“ с названием лидийского города Торребос» [21]. Но шатка и позиция тех, кто подходит к рассказу Геродота как к историческому свидетельству и признает реальной каждую его деталь. Должна быть признана несостоятельной попытка английского этрусколога Г. Хенкина подтвердить ссылкой на восточные источники Геродотову мотивировку переселения лидийцев — голод [22]. С сообщением Геродота Хенкин сопоставляет упоминание египетских анналов об отправке фараоном Мернепта (около 1232—1229 гг. до н. э.) транспорта зерна хеттам. Указанный факт не имеет никакого отношения к истории Лидии, а датировка переселения этрусков концом II тыс. на-

[18] BCH, LXXIV, 1948, стр. 721; M. Pallottino, La Sicilia e gli Etruschi, «Kokalos», XIV—XV, 1968—1969, стр. 342.
[19] Herod., I, 94. Пер. Ф. Г. Мищенко, М., 1885.
[20] Herod., I, 7.
[21] L. Pareti, Le origini etrusche, Firenze, 1926.
[22] H. Hencken, Tarquinia and Etruscan origins, L., 1968, стр. 153.

ходит противоречие не только в молчании Гомера о тирсенах в Италии, но и в отсутствии каких-либо археологических данных об этрусках во II тыс. до н. э.

Если характер находившейся в распоряжении Геродота информации не вызывает сомнений, то вопрос о ее происхождении совсем не так ясен, как это может показаться на первый взгляд. Принято считать, что рассказ о переселении части лидийского народа в Италию Геродот воспринял от эллинизованных лидийцев, в среде которых он вращался еще в юные годы в Галикарнасе [23]. Однако это предание не было известно лидийскому историку Ксанфу, изложившему историю лидийского народа в том же V в. до н. э. (Dionys., I, 27). Судя по сохранившимся отрывкам труда Ксанфа, последний уделял преданиям исключительное внимание [24]. Трудно себе представить, чтобы Ксанф опустил в своем изложении столь интересную и важную легенду, если она имела хождение среди соотечественников. Остается высказать предположение, что информаторами Геродота были не малоазийские лидийцы, а те, кто считал себя их родственниками — тирсены [25]. С ними Геродот мог встретиться, находясь в Южной Италии как колонист афинского поселения Фурий. В пользу этого предположения говорят некоторые детали самого рассказа, имеющие параллели с распространенной в этрусской среде троянской легендой. Обращает на себя внимание, что в предсказании Анхиза, которым руководствовался его благочестивый сын при выборе места для поселения, также фигурирует голод [26]. Немаловажным обстоятельством при сближении рассказа Геродота с преданием о переселении троянцев служит и то, что события в обоих случаях относятся ко времени падения Трои.

Дальнейшие сведения Геродота об этрусках вкраплены в рассказ о колонизации фокейцев, характеризуемых как открыватели Адриатики, Тирсении, Иберии и Тартесса (I, 163). Рассказывая о повторной колонизации острова Кирна (Корсики) выходцами из Фокеи, Геродот сообщает об их столкновении с тирсенами и карфагенянами: «По прибытии в Кирн фокейцы пять лет жили там вместе с прежними поселенцами и воздвигли святилища богам. Так как они стали (потом) разорять окрестность и грабить жителей, то тирсены и карфагеняне, заключив союз, пошли на них войной (те и другие на шестидесяти кораблях). Фокейцы также посадили своих людей на корабли числом 60 и поплыли навстречу врагам в так называемое Сардонское море. В морской битве фокейцы одержали нечто вроде Кадмейской победы: 40 кораблей у них погибло, а остальные 20 потеряли боеспособность, так как у них были сбиты носы. После этого фокейцы возвратились в Алалию» [27].

Мотивировка столкновения фокейцев с этрусками и карфагенянами в изложении Геродота — это грабеж соседей. Под последними следует, очевидно, понимать не местных жителей, корсов, а тех же этрусков, которым принадлежала богатая железом Ильва и побережье Сардинии. Равным образом оказались затронутыми интересы Карфагена, имевшего, как это теперь известно, фактории на тирренском побережье Италии. Разгром под Алалией означал уход фокейцев из Корсики и начало ее освоения

---

[23] А. И. Доватур, Научный и повествовательный стиль Геродота, Л., 1957, стр. 83.

[24] Передавая легенды, Ксанф, как правило, не делал попыток их рационалистического толкования, какие мы замечаем у Гекатея и Геродота.

[25] Это предположение согласуется с концепцией о написании Геродотом труда во время его пребывания в Италии: A. Bauer, Die Entstehung des Herodotischen Geschichtswerkes, Wien, 1874.

[26] Verg., Aen. VII, 124—129.

[27] Herod., I, 166 (пер. Г. А. Стратановского).

этрусками. Об этом последнем факте свидетельствуют находки в 1972 г. на Корсике этрусских погребальных надписей.

О судьбе колонистов, поселившихся там ранее фокейцев, Геродот ничего не сообщает, зато он указывает о том, что случилось с фокейцами, попавшими в плен: «Что до людей с погибших кораблей, то по крайней мере большую часть их захватили в плен карфагеняне и тирсены и, высадившись на сушу, побили камнями. С тех пор у агиллейцев все живые существа — будь то овцы, рабочий скот или люди, проходившие мимо места, где лежали трупы побитых камнями фокейцев,— становились увечными калеками или паралитиками. Тогда агиллейцы отправили послов в Дельфы, желая искупить свое преступление, Пифия повелела им делать то, что агиллейцы совершают и поныне: они приносят богатые жертвы фокейцам как героям, и устраивают в их честь гимнастические состязания и конские ристания» [28].

Агиллейцы, расплатившиеся за уничтожение беззащитных пленных, — это жители этрусского города Цере, носившего также название Агилла. На его территории совершилось преступление, что заставляет предполагать особую заинтересованность церитов в устранении соперников-фокейцев, равно как и их активное участие в битве под Алалией. Называя в качестве противника фокейцев и союзника карфагенян Цере, а не какой-либо другой из этрусских городов, Геродот, как мы можем думать, располагал весьма надежной информацией. Во всяком случае на территории этого города, в его порту Пирги, обнаружена серия этрусских и пунийских надписей, подтверждающая существование договорных отношений с Карфагеном, известных нам также и из литературных источников. Что касается проведения кулачных боев и бега колесниц, будто бы установленных по совету дельфийского оракула, то, насколько нам известно, они не составляют какой-то специфической особенности для Цере и, как показывают фрески, проводились также в Тарквиниях и других этрусских городах.

Много споров вызвала 57-я глава первой книги Геродота, где речь идет об языке пеласгов. Геродот сообщает, что те из современных ему пеласгов, которые живут севернее тирсенов Крестоны, некогда были соседями дорийцев и обитали в Фессалии, а также, что крестониаты и плакийцы говорят на языке, не похожем на язык соседей. Дионисий Галикарнасский, оспаривая пеласгическую теорию происхождения этрусков, излагал эту фразу Геродота. Но в его чтении вместо Κρηστῶνα и Κρηστωνιῆται — Κρότων и Κροτωνιάται. Крестона заменена Кротоном, под которым античные авторы всегда имели в виду этрусскую Кортону.

Существо вопроса в том, должны ли мы принимать исправление Дионисия Галикарнасского, внесенное им в текст Геродота. Известно, что вблизи горы Афон обитало фракийское племя крестонов, там же, по Фукидиду, жили пеласги. И если следовать за текстом Геродота, последний говорит не об обитателях Италии, а о пеласгах Балканского полуострова.

Многие исследователи вносили коррективы в рукописный текст Геродота. Под Крестоной понимал Кортону уже Б. Нибур [29]. Наиболее решительно в пользу того, что Геродот писал об этрусской Кортоне выступил Эд. Мейер [30]. Он считал бесспорным, что Геродоту неизвестны какие-либо иные тирсены, кроме живущих в Италии, и поэтому относил выражение «севернее тирсенов Кортона» к району Тиррении. Принимая эту точку зрения, Эд. Мейер сближал Геродота с Геллаником, приверженцем пеласгической теории происхождения этрусков. Взгляд Эд. Мейера неприемлем

[28] Herod., I, 167. Пер. Г. А. Стратановского.
[29] Niebur, Römische Geschichte, I [4], стр. 37, прим. 89.
[30] Meyer, Forschungen..., стр. 24 сл.

по ряду обстоятельств. Прежде всего он противоречит рукописному преданию. Замена фракийской Крестоны этрусской Кортоной отражает предпринятую Дионисием попытку интерпретации текста Геродота для опровержения пеласгической теории Гелланика. У нас нет каких-либо данных в пользу того, что жители этрусской Кортоны говорили на языке, отличном от языка соседей. В то же самое время упоминание наряду с Крестоной расположенного на Геллеспонте города Плакии не оставляет сомнений, что речь идет о городах, находящихся поблизости, а не отделенных морем. Таким образом, отпадает и тезис Эд. Мейера о том, что Геродоту известны одни лишь тирсены Италии. Было бы странным, если бы он не знал о тирсенах Эгейского бассейна, в то время как они известны Фукидиду, Эфору и авторам IV. в. до н. э.

Особая версия о происхождении этрусков была выдвинута Геллаником Лесбосским. Так же как Геродот, Гелланик связывает этрусков с обитателями Эгейского бассейна, но не с лидийцами, а пеласгами. По мнению Гелланика, пеласги, изгнанные эллинами в правление своего царя Нана, приплыли на кораблях к реке Спинету в Ионийском заливе и высадились на берег. Затем они продвинулись в глубь страны, захватили город Кротон (Кортону) и поселились в стране, которая получила название «Тиррения» по новому имени пеласгов — тиррены [31]. Трудно сказать, каким источниками пользовался Гелланик, выдвигая пеласгическую теорию происхождения этрусков. О том, что эта теория имела определенные основания, свидетельствует находка в конце прошлого века на острове Лемнос надписи, язык которой, по почти единодушному мнению исследователей, ближе всего к языку этрусков [32].

Следующим по времени греческим историком, писавшим об этрусках, был сицилиец Антиох, сын Ксенофана. В своей истории Сицилии и Италии он, естественно, не мог обойти главных соперников греческих колонистов — карфагенян и этрусков. К Антиоху восходит свидетельство Павсания о морском сражении между тирренами и липарцами, закончившемся победой последних [33]. Из сообщения явствует, что в случае необходимости тиррены могли без труда выставить 20 военных кораблей, но считали для себя позором вступить в сражение, обладая численным перевесом в кораблях.

Фукидид упоминает об этрусках в связи с рассказом о сицилийской экспедиции Афин. Ему известны тирсены Италии, оказавшие помощь Афинам в борьбе против Сиракуз [34]. Возможно, к этому эпизоду относится указание элогии из Тарквинии о преторе, впервые переправившем войско через море [35].

Политическому деятелю и поэту Критию тиррены были известны как поставщики золотых чаш и медных изделий [36]. Это сохраненное Афинеем сообщение, очевидно, отрывок из элегии Крития, в которой прославляются изобретения отдельных городов. Речь, по-видимому, идет об италийских тирренах, известных и другим авторам в роли искусных ремесленников, работавших по металлу.

---

[31] Изложение у Дионисия Галикарнасского — I, 28.

[32] K. P a u l y, Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos, Lpz., 1894; A. T r o m b e t t i, La lingua etrusca, Firenze, 1928, стр. 188 сл. М. Паллотино (см. M. P a l l o t t i n o, Die Etrusker, Frankfurt am Main, 1965, стр. 57) не поддерживает взгляда на родство этрусского языка и лемносского диалекта.

[33] FHG, I, Antiochi fr. 2.; ср. P a u s., X, 11, 5; X, 16, 4. Очевидно, к Антиоху восходит также рассказ Диодора о нападениях тирренских пиратов на обитателей Липар, которых они заставили установить у себя общинные порядки,— D i o d., V, 9.

[34] T h u c., VI, 88; 103; VII, 53, 54.

[35] Fr. della C o r t e, Su un elogium tarquiniense, SE, 24, 1955—1956, стр. 73.

[36] A t h e n., I, 28: Афиней упоминает также тирсенский кратер из золота.

В комедии Ферекрата примерно того же времени имелся такой диалог: А.— «Чьей работы этот канделябр?» Б.— «Этрусский». Афиней поясняет, что этруски были искусными изготовителями этих предметов [37].

В связи с рассказом о греческой колонизации Сицилии историк IV в. до н. э. Эфор сохранил известие о пиратстве тирренов в сицилийских водах [38]. Оно отнесено ко времени, предшествовавшему основанию Наксоса (737 г. до н. э.). Э. Пайс высказал сомнение в возможности присутствия тирренов в сицилийских водах в столь раннее время, считая, что Эфор репроектирует ситуацию VI в. до н. э [39]. Отсутствие в греческой традиции свидетельств о тирренах в VIII в. до н. э. еще не может служить доводом против их активности на море в этом веке. Археология позволяет рассматривать тирренов VIII в. до н. э. как реальность.

Благодаря Афинею сохранилась обширная выдержка из исторического труда Феопомпа, характеризующая моральную распущенность этрусков и их пристрастие к роскоши: «Феопомп в XIII книге своей „Истории" сообщает, что у тирренов женщины — общие, что они проявляют большую заботу о своем теле и что они часто появляются голыми с мужчинами или между собой. Потому что у них не позорно показываться голыми. Они обедают не только со своими мужьями, но с первыми попавшимися и удовлетворяют свою плоть. Они большие любительницы выпить и имеют красивую внешность. Тиррены воспитывают детей, появляющихся на свет, не зная, кто их отец. Эти дети ведут тот же образ жизни, что и их воспитатели, проводя большую часть времени в пьянстве и общении со всеми женщинами...» [40].

Свидетельство писателя, считавшегося в древности «злоречивым», представляет определенный интерес, несмотря на явное преувеличение распущенности этрусков. Оно характеризует моральную свободу этрусской женщины, особенно разительную по сравнению с зависимым положением древних римлянок [41]. Эта свобода, разумеется, не была пережитком матриархальных отношений, как это ошибочно считалось Бахофеном [42], а была результатом того паразитического образа жизни, который вела верхушка этрусского общества.

Осуществление Аристотелем грандиозного замысла по созданию истории политического устройства важнейших государств Средиземноморья заставило его обратиться также к обитателям Запада. «Тирренская полития» Аристотеля не сохранилась, равно как полторы сотни других произведений этого рода. Мы обладаем лишь незначительными выдержками со ссылками на Аристотеля и фрагментами «Тирренской политики» Гераклида, представляющей собой всего лишь переработку одноименного труда Аристотеля. Во всех этих фрагментах идет речь об обычаях тирренов-этрусков, чем-либо заинтересовавших поздних экспертов.

Афиней сделал выписку из «Тирренских законов» Аристотеля, касающуюся обыкновения этрусков совершать трапезу вместе с женами, лежа

[37] A t h e n, XV, 700.

[38] FHG, I, Eph., 52 = S t r a b o, VI, 2, 2.

[39] E. P a i s, Storia di Roma, Torino, 1898, стр. 167 сл. Э. Пайс обвиняет Эфора в фальсификации на том основании, что тот в указанном отрывке стремится приписать афинянам участие в ранней колонизации Запада. Такова же точка зрения Викена: E. W i k e n, Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninhalbinsel bis 300 v. Chr., Lund., 1937, стр. 78. М. Паллотино (Die Etrusker, стр. 69) считает пиратство этрусков в сицилийских водах в VIII в. до н. э. исторической реальностью.

[40] FHG, I, Theopompi, fr. 222.

[41] J. H e u r g o n, La vie quotidienne chez les étrusques, P., 1961, стр. 96.

[42] Фр. Слотти на эпиграфическом материале доказал ошибочность мнения Бахофена о материнском счете родства у этрусков: Fr. S l o t t y, Zur Frage des Mutterrechtes bei den Etruskern, ArOr, XVIII, 1950, стр. 362.

под одним гиматием (Athen., I, 23d). Другой отрывок, сохраненный Поллуксом, говорит об использовании этрусками музыки во время кулачных боев, бичевания рабов и приготовления пищи [43]. Сообщение Плутарха, восходящее к Аристотелю, также касается наказания рабов под звуки труб [44].

Отрывки Гераклида, частично совпадающие со сведениями Аристотеля, кое в чем их дополняют. Гераклид сообщает: «Этруски занимаются многими ремеслами. Они обедают с женами, лежа под одним гиматием. Они дружески обращаются с посещающими их чужеземцами. Если кто не может оплатить долгов, за ним следуют слуги (οἱ παῖδες), неся в поругание ему пустой кошель» [45].

Даже эти незначительные отрывки позволяют понять, что Аристотеля интересовали не просто парадоксальные факты этрусского быта, но экономическая и социальная жизнь этрусков. Дважды фигурируют рабы, причем указывается на жестокое обращение с ними. Сообщение о занятии этрусков многими ремеслами находится вне всякой связи с рабами. И, надо думать, что Аристотель относил к ремесленникам самих этрусков, а не их невольников. Описавший в своей «Афинской политии» задолженность сельского населения Аттики Аристотель мог обратить внимание и на задолженность этрусков. В сохранившемся отрывке, однако, идет речь о неоплатных должниках из числа этрусской знати. Следствием задолженности для этой социальной категории был, очевидно, лишь публичный позор, но никак не лишение средств производства.

Разумеется, «Тирренская полития» должна была освещать и политическую историю этрусков, содержать систематический очерк государственного строя наподобие того, как это сделано в «Афинской политии». О том, что это так, можно судить по упоминанию тирренов в «Политике», обобщившей фактические данные «Политий». «Государство — говорит Аристотель,— не возникает ради заключения оборонительного и наступательного союза, в целях предотвращения возможности взаимных обид и не ради торгового обмена или услуг; иначе этруски и карфагеняне и вообще все народы, объединенные заключенными между ними торговыми договорами (σύμβολα), должны были бы считаться гражданами одного государства. Правда, у них существует соглашение касательно ввоза и вывоза товаров, имеются договоры для предотвращения взаимных недоразумений и есть письменные постановления касательно оборонительного и наступательного союза, но для осуществления всего этого у них нет каких-либо общих магистратур» [46].

Исторический пример, необходимый автору для обоснования теоретического положения о государстве, раскрывает попутно систему договорных отношений между этрусками и карфагенянами. Наряду с торговыми договорами имелись политические соглашения о взаимной помощи. Из текста Аристотеля нельзя заключить, к какому времени относится создание этой договорной системы. Но используя сведения Геродота о совместных военных действиях карфагенян и этрусков, свидетельства Пиндара, текст договора между Римом и Карфагеном, а также упомянутые выше надписи из Пирг, можно прийти к выводу, что эта система действовала с середины VII в. до н. э. вплоть до времени Аристотеля.

---

[43] FHG, II, Arist. 246. Паллотино высказывает предположение, что, сообщая об обычае этрусков во время обеда возлежать с женами на одном ложе, Аристотель исходил из интерпретации этрусского саркофага (Die Etrusker, стр. 172).

[44] FHG, II, Arist., 247 — ссылка на «Истори Аристотеля. Ср. FHG, I, Theopomp., fr. 222; Tim., fr. 18.

[45] FHG, II, Heracl., 16.

[46] Arist., Pol. III, 5, 10.

Известностью в древности пользовался труд сицилийского историка Тимея из Тавромения (около 357—261 гг. до н. э.), содержавший не только историю Сицилии до 264 г. до н. э., но и историю Италии и Карфагена. Впервые в греческой историографии Тимей излагает легенду об основании Рима троянцами Энеем. Изложение этого мифа по Тимею дает Ликофрон [47]. Как теперь выяснено, уже в VI в. до н. э. миф этот был популярен в этрусской среде [48]. Этрусков (тирренов) Тимей считал выходцами из Азии и производил их имя от вождя Тиррена [49]. Принимая тот же исходный пункт этрусской истории — переселение в Италию Тиррена, Тимей выдвигает иную побудительную причину: не голод, а соперничество с братом из-за власти. Надо думать, что это изменение версии вызвано не появлением каких-либо новых данных, а стремлением сгладить откровенную новеллистичность Геродотова рассказа о голоде.

Совместное изложение истории Сицилии, Италии и Карфагена давало возможность Тимею говорить об отношениях тирренов, эллинов и карфагенян, наиболее могущественных народов в Западном Средиземноморье. Согласно Тимею, этруски хотели основать колонию на необычайно плодородном острове в Атлантическом океане, но карфагеняне воспрепятствовали этому [50]. Сообщение может быть датировано лишь приблизительно временем этрусской талассократии. К тому же Тимею восходит известие о дружеских связях сибаритов с тирренами и ионийцами — милетянами, в основе которых была страсть этих народов к роскоши [51]. Особая близость тирренов и сибаритов подтверждается косвенными данными. После уничтожения Сибариса в 510 г. до н. э. этруски теряют свои позиции в Мессинском проливе.

В эллинистической мифографии Геродотова версия лидийского происхождения этрусков контаминируется с пеласгической — Гелланика. По Антиклиду, под предводительством Тиррена, сына Атиса, были пеласги, населявшие область против Лемноса и Имброса [52]. С другой стороны, разрабатывается генеалогия, согласно которой Тиррен теряет связь с Атисом и превращается либо в сына Геракла и Омфалы [53], либо в сына мизийского героя Телефа, т. е. во внука Геракла [54]. В последней версии, восходящей по крайней мере к IV в. до н. э., родиной италийских тирренов становится Лидия [55].

Автор истории Аттики Филохор говорит о тирренах как об обитателях Афин и с глубокой древности разбойниках. Будто бы от их племенного названия произошло слово «тиран», сохранившее в устах афинских ораторов позднего времени первоначальный одиозный смысл [56]. По всей видимости, говоря о разбое тирренов в Эгейском море как явлении, известном с древности, автор намекал на более поздние пиратские действия их в италийских водах.

В мифографическом произведении Аполлодора (II в. до н. э.) Тиррения и тиррены упомянуты в связи с десятым подвигом Геракла. Возвра-

[47] FHG, I, Timaei, fr. 13—15.

[48] Об этом свидетельствуют находки в Этрурии большого числа расписных сосудов с изображением Энея и терракотовых статуэток, представляющих Энея с Анхизом на плечах. Подробнее см. A l f ö l d i, Latium and Rome..., стр. 86.

[49] FHG, I, Tim., fr. 19. Свидетельство сохранено Тертуллианом.

[50] D i o d., V, 20, 4.

[51] A t h e n., XII, 59b. Примечательно, что одна из сибариток носила имя Тирсенида: J a m b l., Vita Pyth., 219.

[52] S t r a b o, V, 2, 4.

[53] Ссылка на античных авторов см. D i o n y s., Arch. 1, 28.

[54] L y c o p h r., 1245.

[55] F. S c h a c h e r m e y e r, Telephos und die Etrusker, «Wiener Studien», 47, 1929, стр. 154.

[56] FHG, II, Philoch., 5.

щаясь из Тартесса с быками Гериона, герой пересек Лигурию и Тиррению, а затем переправился в Сицилию. Близлежащая к острову область получила от одного из убежавших быков название Италии, ибо тирренцы называют быка «италус» [57]. Таким образом, западная часть полуострова состояла, согласно Аполлодору, из Лигурии, Тиррении и Италии, названной по имени быка. То, что тиррены дали название части страны, и это название укрепилось, предполагает достаточно длительное их господство, распространявшееся вплоть до крайнего юга полуострова.

Древняя история Италии выходила за хронологические рамки труда Полибия. В то же самое время мы находим некоторые экскурсы в прошлое отдельных районов. Для Полибия тиррены — народ Италии, игравший до завоевания Италии римлянами весьма значительную роль. Помимо собственной Тиррении, начинающейся, согласно Полибию, с первого тирренского города Писы, тиррены некогда занимали долину реки По и Кампанию [58]. Им пришлось столкнуться с кельтами, с завистью взиравшими на богатства страны. Кельты, по словам Полибия, издавна находились в торговых сношениях с тирренами. Сообщая о внезапном нападении огромного войска кельтов на северные владения тирренов и вытеснением последних, Полибий не указывает точной даты этого события. Но по контексту можно судить, что кельтское вторжение в Северную Италию значительно предшествовало нападению на Среднюю Италию и Рим. Наконец, Полибий сообщает об участии тирренов в походе кельтов против римлян.

Исключительное значение принадлежит приводимым в труде Полибия текстам договоров Рима и Карфагена [59]. Первый договор относится к тому времени, когда Рим был под властью этрусской династии Тарквиниев. На этом основании представляется возможным использовать его текст в качестве иллюстрации к упоминаемым Аристотелем этрусско-карфагенским соглашениям [60].

Исторический труд продолжателя Полибия Посидония был богат этнографическим материалом. Наряду с описаниями кельтов, лигуров, иберов, финикийцев, ливийцев, египтян во второй книге содержался тирренский экскурс, достаточно полно переданный Диодором Сицилийским [61]: «Этруски, которые издревле отличались своей энергией, завоевали обширную территорию и основали множество городов. Они создали могущественный флот и были на протяжении длительного времени владыками морей, так что море, омывающее берега Италии, названо благодаря им „Тирренским". Совершенствуя организацию своей сухопутной армии, они изобрели то, что мы называем трубой и что приносит очень большую пользу на войне. Благодаря им труба названа „тирренской". Они ввели знаки отличия для полководцев, стоящих во главе, дав сидения из слоновой кости и тогу с пурпурной каймой. И в домах они изобрели перистиль, предотвращающий шум и дающий место толпе слуг. Большинство из этих нововведений было заимствовано римлянами, которые их усовершенствовали и ввели в обиход. Этруски развили письмо, знание природы и богов, и более, чем какой-либо другой народ, приобрели навык в наблюдении за молниями. Поэтому до настоящего времени они вызывают удивление

[57] Apollod., II, 5, 10. Слово ital встречается в этрусских надписях, что подтверждает правильность версии Аполлодора и его источников. Согласно другой версии, Italia — грецизированная форма латинского Vitelia (страна телят).

[58] Polyb., II, 17. Разбор данных Полибия об этрусках см. Н. Н. Залесский, Этруски в Северной Италии, Л., 1959, стр. 15 сл.

[59] Polyb., III, 22.

[60] Залесский, Этруски и Карфаген, стр. 523.

[61] Diod., XIV, 113. Диодор не указывает своего источника. Он устанавливается из более краткого отрывка Афинея, содержащего ссылку на вторую книгу Посидония: FHG, III, Posid., I.

у тех, которые стали господами мира и которые используют их для объяснения небесных знамений. Поскольку они обитают в стране, обильной плодами всякого рода и ее прилежно обрабатывают, они пользуются изобилием сельскохозяйственных продуктов, которых не только хватает на их содержание, но которое ведет к исключительной роскоши и изнеженности. Ибо они два раза в день накрывают пышные столы всем, что придает изысканность, приготовляют скатерти, вышитые цветами, множество серебряных сосудов. Они имеют в услужении большое количество рабов. Одни из них редкой красоты, другие — в одеждах, великолепие которых не соответствует рабскому положению. И у них слуги имеют особые помещения подобно свободным людям. В общем они лишились могущества, которым обладали в древности, и благодаря жизни в пирах и изнеживающих удовольствиях потеряли славу, которую их предки добыли в боях. Их изнеженности более всего способствовало качество их земли, которая все производит и отличается безграничным плодородием. Этрурия, расположенная главным образом на равнинах, которые разделяются холмами, возделанными в пологой части, на самом деле очень плодородна. И она умеренно влажна не только зимой, но и в летний период».

В отличие от авторов эпохи эллинизма Посидоний говорит об энергии и воинственности древних этрусков. Изнеженностью отличались, судя по отрывку, этруски позднего времени, в том числе современники историка. Касаясь причины изнеженности, Посидоний подчеркивает влияние благоприятных природных условий и климата. В применении к этрускам это новая идея. Детали воссоздаваемого Посидонием быта этрусков — скатерти, расшитые цветами, множество серебряных сосудов, богато одетые рабы — соответствуют свидетельствам иконографических источников. Это позволяет думать, что, описывая быт этрусков, Посидоний опирался на собственные наблюдения.

Необходимо рассмотреть те сведения Диодора Сицилийского, источники которых не поддаются точному установлению. В основе их могли быть произведения Эфора, Феопомпа, Тимея, но наряду с этим и труды римских анналистов.

Представляет интерес свидетельство Диодора о дани, налагавшейся этрусками на обитателей Кирна (Корсика) [62]. Ее предметами были смола, воск и мед. Но непосредственно вслед за этим сообщается о корсиканских рабах. Отсюда делают выводы, что и они поступали в виде дани [63]. Но правильнее думать, что корсиканские рабы были добычей этрусских пиратов, господствовавших в водах Тирренского моря. Свидетельство должно быть отнесено к тому времени, когда Корсика еще не была колонизована этрусками или колонизация только началась.

Наиболее обстоятельны сведения Диодора о военных столкновениях этрусков с сиракузянами в V в. до н. э. Чтобы положить конец пиратству этрусков, сиракузяне организовали экспедицию на остров Эфалию (Ильва) и берега континентальной Этрурии. Но сиракузский наварх Фаилл, опустошив Эфалию, был затем подкуплен этрусками. Его преемник Апеллес, стоявший во главе флота из 60 триер, опустошил берега Этрурии и Корсики, подчинил богатую железом Эфалию и доставил на родину множество рабов и добычи [64]. Эти события датируются четвертым годом 81-й Олимпиады.

Рассказывая о правлении Тимолеонта, Диодор сообщает о появлении в Сиракузах флотилии из 12 триер во главе с тирренцем Постумием. Буду-

[62] Diod., V, 13, 4.

[63] Л. А. Ельницкий, Возникновение и развитие рабства в Риме в VIII—III вв. до н. э., М., 1964, стр. 146.

[64] Diod., XI, 88.

чи обличен как пират, Постумий был казнен по приказу Тимолеонта [65]. Обращено внимание на то, что у тиррена чисто латинское имя. На этом основании К. О. Мюллер пришел к выводу, что греки могли называть тирренами пиратов из других италийских государств [66].

В связи с рассказом о вторжении кельтов Диодор указывает, что этруски, обитавшие в Северной Италии, между Альпами и Апеннинами, по мнению одних, были выходцами из двенадцати городов Этрурии, по мнению других,— пеласгами, спасшимися от потопа Девкалиона. Таким образом, Диодору или его источнику были известны споры в отношении этнического происхождения обитателей Северной Италии. Согласно первому мнению, она была колонизована этрусками, согласно второму — задолго до этого пеласгами. Последнее мнение, как замечено Т. Моммзеном, восходит к пеласгической теории Гелланника. Источником этого отрывка мог быть Тимей [67].

Трудно рассчитывать на беспристрастное отношение современных исследователей к Дионисию Галикарнасскому, автору «Римской археологии», шесть глав которой посвящены этрускам. Выступление Дионисия в пользу автохтонности этрусков вызвало резко отрицательную реакцию многочисленных и влиятельных сторонников восточного происхождения. С другой стороны, у автохтонистов Дионисий Галикарнасский титулуется истинным зачинателем этрусской проблемы [68]. Это — преувеличение. На самом деле, спор о происхождении этрусков возник задолго до Дионисия Галикарнасского. Но нельзя не признать, что только благодаря ему нам известно о пеласгической теории Гелланника и взглядах других древних авторов, занимавшихся этой проблемой.

Дионисий начинает с изложения легендарной, по его мнению, версии о переселении тирренов в Италию. Согласно его мнению, переселенцы получили имя предводителя Тиррена, лидийца и выходца из Меонии (I, 27,2). Сторонниками этой версии Тиррен признавался потомком Зевса в пятом колене, сыном Аттиса и братом Лида. Нетрудно заметить, что эта версия несколько отличается от рассмотренной нами версии Геродота. Геродот ничего не сообщает о Меонии. У Геродота только один сын Аттиса — Тиррен. Дионисий же далее, с ссылкой на Геродота, указывает, что в стране остался Лид (а не Аттис), а Тиррен возглавил переселенцев. Таким образом, мы сталкиваемся с небрежностью Дионисия при изложении взглядов своих предшественников. Такая же небрежность — и рассмотренное нами выше чтение Кротон вместо Крестоны.

Излагая взгляды историков, живших после Геродота, Дионисий указывает, что их версии отличались лишь в деталях при определении характера поселения этрусков и его датировки (I, 28). Для одних Тиррен — сын Геракла и Омфалы, но также лидиец, как у Геродота. Эти же неизвестные нам авторы отмечали, что Тиррен вытеснил не умбров, как это считал Геродот, а пеласгов. Другие авторы, имен которых Дионисий также не указывает, объявили Тиррена сыном Телефа и отнесли его переселение в Италию ко времени, следующему после падения Трои.

Дионисий не считал нужным называть этих авторов, поскольку его отношение к лидийской версии в целом было отрицательным. Он, однако, делает ссылку на лидийского историка Ксанфа, которого считает важнейшим авторитетом по истории своего народа. В труде Ксанфа, подчеркивает Дионисий, ничего не говорится о Тиррене как предводителе лидийцев и ничего не сообщается о колонии меонийцев в Италии. Сыновьями Аттиса

[65] Diod., XVI, 82, 3.
[66] Müller, Die Etrusker, I, стр. 274.
[67] Th. Mommsen, Römische Forschungen..., B., 1964, стр. 265, 300.
[68] Pallottino, Die Etrusker, стр. 48.

были, согласно Ксанфу, не Лид и Тиррен, а Лид и Торреб, предки лидян и торребов, родственных народностей, отличавшихся по языку наподобие дорийцев и ионийцев.

Далее Дионисий излагает мнение некоего Мирсила, считавшего, что тиррены, покинув свою страну в ходе странствий были названы «пеларгами» (аистами) и что именно они построили стены в Афинах, которые получили название «Пеласгикон».

Что касается взглядов самого Дионисия, то они сводятся к тому, что пеласги и тирсены — это два совершенно различных народа. Отличны друг от друга также тирсены и лидийцы, говорящие на разных языках и имеющие различные обычаи и учреждения. При этом, подчеркивает Дионисий, тиррены все же ближе к пеласгам, чем к лидийцам. Все это позволяет ему высказать предположение, что тиррены — это местный и очень древний народ, не похожий на своих соседей ни по языку, ни по образу жизни (I, 30). Дионисий считает неосновательным мнение греческих авторов, производивших имя «тирренец» от обитания их в городах (Tur) или от имени их правителя, так как римляне называют этот же народ другим именем (этруски), а сами себя они именуют рассена.

В рассмотренных нами главах (25—30) Дионисий занимается одним лишь вопросом происхождения этрусков. Но, как он указывает сам, «в другой книге я показал, как были основаны города тирренов, какие были установлены формы правления, какой огромной властью они обладали, какие они сделали замечательные изобретения и как им благоприятствовала судьба». В сохранившихся частях «Римских древностей» мы не находим этих данных, и естественно возникает предположение, что этому труду предшествовала особая книга об этрусках. В пользу этого мнения говорит также исключительная начитанность Дионисия в вопросе, имевшем косвенное отношение к теме его труда.

Помимо происхождения тирренов, Дионисий касается их отношений с соседями, быта, религии. Сохраненный им материал неравноценен. Дионисий, единственный из античных авторов, сообщает о покорении Тарквинием Древним двенадцати городов Этрурии и о присвоении ему в связи с этим царских инсигний этрусков (III, 62). Мы обязаны Дионисию обстоятельным рассказом о войнах Рима с Порсеной, стремившимся восстановить этрусское господство в Риме в Лации. При этом сообщается о результатах экспедиции Порсены — передаче вейентянам семи пагов и соляных варниц в устье Тибра (V, 31). Благодаря Дионисию известен важнейший, связанный с этрусско-римским конфликтом факт — столкновение этрусков с Аристодемом Куманским (VII, 3, 1). Римская традиция хранит по этому поводу молчание.

Сообщая о римско-вейентской войне 480 г. до н. э., Дионисий говорит об использовании этрусской знатью пенестов на военной службе (IX, 5, 4). С этим может быть сопоставлено сообщение того же Дионисия о выступлении в составе этрусского войска умбров и давниев (VII, 3,1). Это единственные в античной традиции места, позволяющие судить об этрусской клиентеле.

По обилию сведений об этрусках и их ценности труд греческого географа Страбона не уступает Дионисию Галикарнасскому. Мы имеем дело с систематическим описанием Этрурии, ее прибрежных островов, рек и озер, природных богатств, отдельных городов и, что особенно для нас важно, их экономического положения.

Как и в других случаях, Страбон указывает источник своей информации. Это прежде всего личные наблюдения. Географ посетил Популонию и на пути к ней видел заброшенные этрусские рудники. В этом же городе он наблюдал, как рабочие обрабатывают железную руду, привезенную

с острова Эфалии (Эльба). Находясь на берегу Тиррении, Страбон различил очертания Корсики и Сардинии, что дало ему основание говорить об ошибочности утверждения Эратосфена, будто острова не видны с материка.

В то же время Страбон черпал свои сведения об этрусках и пеласгах из произведений греческих и латинских авторов. Страбон упоминает в этрусском разделе книги: Гесиода, Антиклида, Эфора, Полибия, Посидония, Эратосфена. Но судя по характеру его данных, в распоряжении географа были также труды римских анналистов. Встречая в своих источниках неточности или упущения, Страбон считает своим долгом внести поправки. Вопреки утверждению Геродота об участии жителей Цере в истреблении беззащитных фокейских моряков, Страбон указывает, что «у греков этот город прославился мужеством и справедливостью его жителей. Действительно, они не только воздерживались от пиратства, хотя город был весьма могущественным, но даже посвятили в Пифо так называемое „сокровище агиллийцев“» (V, 2, 3).

Страбону известны обе теории происхождения этрусков — лидийская и пеласгическая. Источником первой ему служит Геродот, хотя на него и нет ссылки. Рассказ Геродота о переселении части лидийцев в Италию и основании городов в землях умбров Страбон дополняет сообщением, что городов было двенадцать и устроителем их был назначен Таркон, эпоним города Тарквиний [69]. Таким образом, Тарквинии рассматриваются как исторический центр Этрурии.

«Находясь под властью одного правителя,— продолжает Страбон,— тиррены были весьма могущественными, но в позднейшие времена, как кажется, их объединение было уничтожено, и под давлением соседних народов они распались на отдельные города» (V, 2, 2 — перевод Стратановского). Дается, таким образом, следующая схема политической истории Этрурии, сначала объединение под властью одного лица, а затем распадение федерации на отдельные города. Древнейшая история Этрурии излагается в духе политической теории времени Страбона. Страбон подчеркивает, что этруски не смогли бы добиться могущества на море и защищаться от нападения противников, если бы они не подчинялись одному правителю.

Страбон не избегает темы влияния этрусков на соседний Рим: «После основания Рима в Тиррению прибыл из Коринфа Демарат с большим числом людей. Жители Тарквиний приняли его, и он женится на местной женщине и имеет от нее сына Лукумона. Последний, став другом Анка Марция, царя римлян, воцарился после него под именем Луция Тарквиния Приска» (V, 2,1). Легенда о Демарате известна многим авторам и излагается ими даже более подробно, чем Страбоном. Но в сообщении Страбона интересна связь между этрусским титулом Лукумон и римским личным именем Луций.

Страбону известны примечательные факты истории этрусских городов. Он сообщает о неудачной попытке Порсены, царя Клузия, вернуть Тарквинию власть (V, 2,2) и, что еще более важно, о городе Цере, который сохранил только следы былого величия (V, 2, 3). Страбон указывает, что древнее название города —Агилла и что он основан пеласгами, прибывшими из Фессалии. Тиррены осадили Агиллы, взяли их и дали городу другое название.

Писы, расположенные на границе между Тирренией и Лигурией, были, по данным Страбона, основаны писатами, жившими на Пелопоннесе

[69] Strabo, V, 2, 2. До Страбона о Тарконе писали Катон Старший в «Началах» и Вергилий (Aen. VIII, 506). Но сохраненное Страбоном свидетельство интересно восходящей к этрусскому фольклору деталью — о рождении Таркона слепым.

и вместе с жителями Пилоса совершившими поход на Трою. (V, 2,5). Таким образом, благодаря Страбону, устанавливается связь легенды об основании этрусского города Писы с троянским циклом легенд. Страбон сообщает о нападениях пиратов Сардинии на территорию Писы и намекает на тирренское происхождение древнейших обитателей Сардинии (V, 2,7). В этой связи обращает на себя внимание сходство погребальных сооружений и памятников искусства этрусков и сардов.

Страбон подчеркивает, что из этрусских городов одна Популония была основана на самом берегу моря (V, 2,6). Факт этот объясняется тем, что в других местах побережья не было гаваней, а также господством в древние времена на море пиратов. Отсутствие гаваней на побережье Тиррении не согласуется с хорошо известной всем авторам, в том числе и Страбону, этрусской талассократии. Решение этого и других смежных вопросов дали археологические раскопки, осуществленные американскими учеными в 1970—1971 гг. [70]. Оказалось, что за 2500 лет, прошедших со времени этрусской талассократии, уровень Тирренского моря понизился, и некоторые лагуны, имевшие выход к морю, стали солеными озерами. Так, в озеро превратилась лагуна Орбетелло, когда-то соединявшая с морем этрусский город Козу. Рузеллы имели сообщение с морем посредством лагуны, отодвинувшейся ныне в глубь страны на 20 км. Некоторые этрусские города связывались с морем посредством судоходных рек, ныне ставших ручейками.

Все сказанное позволяет внести существенную поправку в картину, нарисованную Страбоном. У моря находился не один этрусский город Популония, а большинство этрусских центров. Те же города, которые ее имели связи с морем посредством лагун и рек, обладали портами и гаванями подобно Афинам, Коринфу и другим древним полисам Балканского полуострова. Одновременно отпадает и данное Страбоном объяснение выбора мест для этрусских городов. Страх перед нападениями с моря не мог играть какой-либо роли. Тирренское побережье, считавшееся, по представлениям римлян, мало изрезанным, представляло большие выгоды для мореплавания и торговли.

Определенный интерес представляют сведения Страбона о природных богатствах территории, населенной в древности этрусками, а также прибрежных вод Тиррении. Так, сообщается, что в высоких горах, окружавших Луну, было много каменоломен белого и голубовато-серого мрамора (V, 2, 5); что каменоломни имелись и вблизи Пис (V, 2,5), что окрестности этого города славились в древности корабельным лесом (там же); что в Популонии обрабатывают руду с Эфалии (Ильва) (V, 2,6); что вдоль берегов Тиррении проплывают тунцы, и в некоторых местах побережья расположены пункты для наблюдения за их ходом (V, 2, 8); что из Тиррении сплавляют лес, идущий на постройку домов (V, 2,5); что озера и Перузии богаты болотной птицей и рыбой, а целебные источники Тиррении не уступают знаменитым Байским (V, 2, 9).

Данные Страбона важны для изучения этрусской колонизации. Ему известно, что жители Фалерий не тиррены, а племя фалисков с особым языком (V, 2, 9). Рассматривая географию Паданской области, Страбон указывает на проникновение в эту область тирренов и их соперничество с умбрами (V, 1, 10). Интересное сообщение Страбона о соперничестве тирренов и умбров за обладание Паданской областью в значительной степени обесценивается тем, что Страбон не указывает ни времени, когда

[70] J. Bruno, The Mystery of the Etruscan Coastline, «Archeology», 1973, 26, № 3, стр. 198—212.

происходило соперничество, ни народа, изгнавшего тирренов из Северной Италии.

Касаясь древнейшей истории городов Адриатики, Страбон сообщает о некогда славном греческом городе Равенне. Его жители, не будучи в силах вынести притеснений тирренов, призвали на помощь умбров (V, 1, 7). Упоминая Спину, Страбон также называет ее греческим городом (V, 1, 7), а от имени города Атрия производит название Адриатического моря (V, 1, 8).

Страбон является важнейшим источником в вопросе об этрусском владычестве в Кампании. По его словам, «тирренцы основали там двадцать городов, и один из них, как бы главу их, назвали Капуей». Но роскошь тирренцев послужила причиной их изнеженности, поэтому подобно тому как они потеряли область вокруг Пада, им пришлось уступить и эту страну самнитам, которых вытеснили оттуда римляне» (V, 4,3). Археологические данные давно уже сделали несомненным присутствие этрусков в Капуе, Калесе, Помпеях. Найденные в последнее время этрусские архаические надписи из Понтеканьяно свидетельствуют о том же [71]. Однако сообщение Страбона о вытеснении этрусков самнитами не согласуется с данными других источников о длительной борьбе, которую этруски вели с греками, и с хронологией самнитского вторжения.

Рассказ Страбона о Кампании позволяет также сделать некоторые предположения о тирренских традициях в этой области. Страбон рассказывает о дедовском обычае проведения подземных ходов, воспринятом во времена Августа Кокцеем. Этот Кокцей прорубил подземный ход от Аверна до Кум (V, 4,5). Обычай приписывается загадочным киммерийцам. Но практика подобных сооружений в собственно Этрурии дает возможность полагать, что речь идет об этрусском обычае.

Согласно Страбону, до основания Мессены, Тавромения, Катаны, Сиракуз тиррены господствовали в омывающих Италию морях, так что греки не решались прибыть с торговыми целями (VI, 2, 2). Около 494 г. до н. э. Анаксилай, тиран Регия, укрепил перешеек против тирренов, построил якорную стоянку и воспрепятствовал проходу пиратов через пролив (VI, 1,5). С тирренами вели борьбу жители Липары (колонии книдян), называвшейся прежде Мелигунитидой. Страбон ошибочно называет критян наследниками тирренских морских пиратов (X, 4, 9).

Страбон не был последним греческим автором, писавшим об этрусках. Но на нем обрывается оригинальная греческая традиция. Все, что сообщали об этрусках более поздние греческие авторы, такие, как Плутарх, Аппиан, Дион, Кассий, Афиней и другие, было в преобладающей своей части пересказом материала, содержащегося в трудах греческих писателей эллинистическо-римской эпохи римских авторов.

Обилие рассмотренных нами сведений о тирренах-этрусках в греческой традиции не должно создавать преувеличенного представления об их ценности. Мы имеем дело со сравнительно узким кругом проблем, отражающим определенный круг интересов греческих авторов.Это проблема происхождения этрусков, их оригинального быта, пиратства и торговли. Такие вопросы, как социальная организация, правовые отношения, религия и искусство древних этрусков не привлекли внимание греческих авторов. Это объясняется, по всей видимости, как нежеланием вникнуть в историю соперников, так и отсутствием в период создания наиболее значительных трудов прямых контактов греков с этрусками. Авторы, жившие в период упадка этрусских городов-государств, за редким исключением, не ставили целью собрать то, что было доступно для изучения. Как правило, они

[71] Pallottino, La Sicilia e gli Etruschi, стр. 340.

вращались вокруг одних и тех же вопросов, затронутых их предшественниками. Латиноязычные историки и антиквары конца республики — начала империи обладали, как нам представляется, более ценными сведениями, непосредственно восходящими к этрусской традиции или основанными на изучении сходных явлений и процессов в римском обществе. В то же самое время поставленные греческими историками проблемы на много столетий опередили направленность этрускологии как в древности, так и в новое время.

THE ETRUSCANS IN GREEK LITERATURE AND HISTORIOGRAPHY

A. I. Nemirovsky

References to the Tyrrhenians scattered through the works of Greek authors constitute one of the oldest species of source material on the epoch of the independent Etruscan city-states. The historical value of this evidence becomes more apparent as new archaeological discoveries are made and the interpretation of Etruscan inscriptions progresses. In the process of colonising the West the Greeks came into contact with the Etruscans and this found reflection in the works of Hesiod, Pindar, Hecataeus of Miletus and Hellanicus of Lesbos. The idea of the Lydian origin of the Tyrrhenians, presented by Herodotus, apparently came not from Lydian legend but from tales told by the Etruscans themselves, with whom Herodotus became acquainted at the time of his virit to Italy. The stories, widespread in the ancient tradition, about Etruscan luxury go back to Sicilian historians of the 5th and 4th centuries and to Ephorus and Theopompus. In his «Tyrrhenian Constitution» Aristotle was concerned less with this extraordinary feature of Etruscan life than with Etruscan political institutions. The Greek authors generally paid little attention to such topics as the social structure, law, religion and art of the Etruscans for two reasons: lack of interest in the history of their competitors and the absence of direct contacts with the Etruscans in the period when Greek historiography was most flourishing. With rare exceptions, the Greek authors writing at the time of the decline of the Etruscan city-states were not interested in studying the available data on this subject. The Roman historians and antiquarians of the late Republic and early Empire possessed more valuable information, either directly from Etruscan traditions or based on the study of similar phenomena and processes in Roman society.

Е. Г. Рабинович

«ЗОЛОТАЯ СЕРЕДИНА»: К ГЕНЕЗИСУ ОДНОГО ИЗ ПОНЯТИЙ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

ЛИТЕРАТУРНОЕ наследие Юлиана Отступника достаточно разнообразно. Европейская традиция, как правило, видит в Юлиане прежде всего борца с христианством. Поэтому предпочтительно исследуются те сочинения его, которые так или иначе связаны с этой темой. Однако ни у кого не возникает сомнений в том, что подавление христианства было не абсолютной целью Юлиана, но естественным следствием его основной задачи — восстановления и укрепления традиционной эллинской культуры. Юлиан полагал самой существенной частью этой культуры религию, которую называл ἑλληνισμός (Epist. 429 c) [1], и считал причиной всеобщего упадка упадок древнего благочестия.

Большая часть сочинений Юлиана, таким образом, совершенно лишена антихристианской направленности, но имеет своим предметом различные аспекты богословия и философии. По своему общему направлению взгляды Юлиана находятся в соответствии с современным ему неоплатонизмом. Однако неоплатонизм был школой, хотя и не замкнутой, но все же имеющей известные границы, между тем как Юлиан стремился охватить в с ю мудрость традиционной культуры. Поэтому он еще более эклектичен, чем его учителя неоплатоники, но это эклектизм вполне сознательный. Последнее весьма существенно для затронутой нами темы.

Дело в том, что тем самым произведения Юлиана оказываются не только продуктом самостоятельного творческого мышления, но и описанием, пусть несколько тенденциозным, эллинской культуры, взятой в целом. Соответственно, когда Юлиан особенно настойчиво подчеркивает ту или иную концепцию, то, следовательно, он полагает ее характерной для эллинской традиции и одновременно достаточно существенной.

Предмет настоящей работы — трактат Юлиана «К царю Гелиосу». В «эллинизме» Юлиана культ Гелиоса занимал центральное место. Поэтому можно утверждать, что разбираемый трактат — наиболее значительный памятник позитивных взглядов императора. Учитывая все вышесказанное, можно утверждать также, что основная концепция этого сочинения была, по мнению Юлиана, одной из основных и для эллинизма в це-

---

[1] Обычно ἑλληνισμός означает «чисто' греческий оборот речи». Это производное от ἑλληνίζω, общее значение которого — «делать греческим», «эллинизировать» (но также и «правильно говорить по гречески»). Таким образом, вообще ἑλληνισμός предполагает «соответствие греческой норме» в той или иной области, у Юлиана—в области религии. Подробнее об «эллинизме» Юлиана см. H.-A. N a v i l l e, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme, P., 1877, стр. 5 слл.

лом. Таким образом, здесь мы не только проанализируем некоторые категории античной культуры, но и выясним степень компетентности Юлиана как исследователя этой культуры.

Наиболее существенная концепция исследуемого трактата — идея середины. «Мы должны понять ⟨...⟩, что́ есть середина, из него самого [Гелиоса], который есть середина» (Or. IV, 135 c) [2]. И действительно, как пишет А. Ф. Лосев, «понятие середины или центра имеет огромное значение во всех областях греческой науки, искусства и философии» [3]. Значимость этой категории в античной культуре связана, в частности, с представлениями о гармонии, в учении о которой такую важную роль играет именно решение поставленного Юлианом вопроса: «Что́ есть середина?».

Поэтому нам кажется нужным в первую очередь выяснить, какое место занимали представления о середине и гармонии в языке античной культуры, языке, хотя и менявшемся в какой-то степени, но в основе своей оставшемся неизменным, ибо он был понятен и Эмпедоклу, и Порфирию. Во всяком случае, Юлианом этот язык воспринимался как единый. Несмотря на почти исключительно богословский характер занимающего нас текста, мы считаем возможным и даже необходимым исследовать значение интересующих нас категорий в различных культурных контекстах, а не только в религиозно-философском. В древних цивилизациях религия не была определенной ограниченной областью. Один из крупнейших современных знатоков античности, Эмиль Бенвенист, пишет, что тогда все было «пропитано религией» [4]. Подобного мнения придерживался и сам Юлиан — это видно хотя бы из его знаменитого эдикта о риторах, в которых христианам, не верящим в богов, запрещалось толковать вдохновленных этими богами поэтов [5].

Таким образом, мы начнем с анализа категорий середины и гармонии в политических представлениях, учитывая при этом для дальнейшего, что для носителей античной культуры социальная и космологическая структуры были в значительной степени изоморфны.

Общеизвестен ответ пифии Солону, спрашивающему, как установить в Афинах наилучшие законы: «Займи середину корабля» (Plut., Sol. 14,6). Иными словами, для того, чтобы примирить враждующие группировки, Солон должен был стать м е ж д у ними, не примыкая ни к одной. Отнюдь не предполагалось л и к в и д и р о в а т ь существующее противоречие, но следовало лишь г а р м о н и з и р о в а т ь его. Это достигалось тем, что в социальном пространстве полиса все элементы располагались вокруг власти (ἀρχή), находящейся в центре и владеющей справедливостью (δίκη) [6]. Итак, хотя власть осуществляется реальными

[2] Все цитаты из сочинений Юлиана приводятся по изданию: The Works of the Emperor Julian, I—III, ed. W. C. Wright, Cambr. (Mass.), 1962, которое почти полностью соответствует лейпцигскому изданию Hertlein'a 1875—1876 гг.

[3] А. Ф. Л о с е в, Художественные каноны как проблема стиля, «Вопросы эстетики», М., 1964, стр. 355.

[4] E. B e n v e n i s t e, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, P., 1969, стр. 266.

[5] Этот взгляд был очень распространен и среди первых христианских писателей, уже наблюдавших современную им античную культуру как бы со стороны. Например, Иероним (Epist. 21, 13) называет песни поэтов, риторское искусство и т. д. «пищей демонов», т. е. языческих богов. Он же воспринимает свою любовь к Плавту и Цицерону как уклонение в язычество (Epist. 22, 30). Конечно, подобного рода свидетельства очень тенденциозны, однако ценны именно благодаря отчужденности ранних христиан от современной им традиционной культуры. Можно сказать, что для этнолога это единственные доступные «полевые наблюдения» классической древности, пусть выполненные недостаточно квалифицированно.

[6] «Власть в середине» была в какой-то мере синонимом гармонического общественного устройства. Майандр после смерти Поликрата обещает «поставить власть в середину» — ἀρχὴ ἐς μέσον (H e r o d., III, 142).

лицами, принадлежащими к той или иной общественной группировке, сама идея власти в известном смысле нематериальна, поскольку не находит конкретного выражения ни в одном из составляющих общество элементов. Впоследствии Платон в «Законах» дал как бы теоретическое обоснование упомянутой концепции. Он пишет, что природа человека двойственна и противоречива, поскольку каждый имеет «двух неразумных советчиков — удовольствие и страдание», однако соотношение этих влечений регулируется разумом (Leg. 644 cde). Разум государства, регулирующий его внутреннюю гармонию, есть закон (645 abc). Причем задача закона — не устранить противоречивость, а лишь упорядочить ее, ибо далее Платон пишет о необходимости упомянутой двойственности (647 ab). Он также считает обязательным воздвигнуть в центре города святилище Гестии (745 b). Около этого жертвенника должны свершаться суды (856 a), которые суть наиболее конкретное проявление регулирующей функции власти. Святилище Гестии было символом политической общности не только в Афинах [7]. Кроме того, существовал общеэллинский жертвенник этой богини в Дельфах, которые на старых греческих картах изображались в центре круглой земли [8]. Таким образом, описание категории середины в политическом контексте приводит нас к анализу этой же категории в контексте космологических представлений.

Следует еще раз подчеркнуть, что такое разделение в какой-то степени искусственно. Космология и политика в античной модели мира были не только взаимосвязаны, но, что особенно существенно для нашего исследования, представляли собой, так сказать, концентрические системы, поскольку «центр мира совпадает с центром вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т. п.» [9]. Как писалось выше, в центре социального пространства полиса находилась ἀρχή, которая была κοινὴ καὶ μέση (общей и срединной). Но из-за упомянутой концентричности систем власть соотносилась с серией космологических объектов, локализованных в центре мира. Такими объектами, наиболее релевантными для отношения полис — космос, являются: *1*) Гестия; *2*) Дельфы и дельфийский бог; *3*) Афродита (как Урания, так и Пандемос).

Сообразуясь с эллинской традицией, мы «начнем с Гестии» [10]. Гестия (Ἑστία) прежде всего богиня домашнего очага (ἑστία), одновременно являющегося жертвенником домашних богов и находящегося в центре дома. Отсюда довольно распространенное употребление слова ἑστία в смысле «центр». Кроме того, ἑστία может означать вообще всякий алтарь, святилище, например, ἑστία Δελφική, ἑστία θεῶν и т. д. Собственно говоря, этими значениями обусловливается и государственная Ἑστία κοινή, и пифагорейская Гестия — мировой очаг, центр планетных сфер (Philol. Fr. A 16, Diels), так как все представления о Гестии суть разви-

---

[7] Подробнее о Гестии и об античных представлениях о власти см. J. P. Vernant, Les origines de la pensèe Grecque, P., 1969, стр. 42 слл.

[8] H. W. Parke, D. E. W. Wormell, The Delphic Oracle, I, Oxf., 1956, стр. 1. О панэллинской Гестии в Дельфах см. Preller, Griechische Mythologie, Bd. I (1860), стр. 331.

[9] В. Н. Топоров, О космологических источниках раннеисторических описаний, «Труды по знаковым системам», VI, Тарту, 1973, стр. 115.

[10] «Уж так это заведено» — говорит Сократ в «Кратиле» (401 b.). Выражение ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι означает «начинать с основного». Ср. русское «начать от печки». Около печи происходили многие домашние обряды, в этом смысле она соответствует греческой Гестии (в значении жертвенника). Начало от центра соответствует представлениям о развитии вселенной из центра, о чем будет подробнее сказано ниже.

тие понятия домашнего очага, а дом, несомненно, принадлежит к числу перечисленных выше вписанных друг в друга сакральных объектов [11].

В то же время жертва (а значит, и жертвенник) в архаической модели мира локализуется в центре вселенной [12]. Следовательно, представление о домашнем очаге — алтаре связывается как с представлением о центре домашнего микрокосма, так и о центре космоса вообще. В несколько парадоксальной на современный взгляд, космологической геометрии древних, таким образом, центр (ἑστία) к а ж д о г о дома был совмещен с центром вселенной [13], а также с центром полиса. Находившаяся на агоре Ἑστία κοινή лишь подчеркивала, а не устанавливала этот факт, точнее сказать — определяла полис как микрокосм, потому что обычно множественные центры приравниваются лишь к центру мира, но не отождествляются в полной мере друг с другом. Ἑστία κοινή объединяла отношения οἶκος — κόσμος и πόλις — κόσμος в общее οἶκος — πόλις — κόσμος, где существенным было οἶκος — πόλις, подразумевавшее общность не отдельных людей, но семейств [14]. За пределами каждого из этих централизованных сакральных объектов начинается область неизвестного, хаос [15]. В этом смысле интересна двойственная роль дельфийской общей Гестии. С одной стороны, поскольку Дельфы были центром земли, а земля во многих античных моделях вселенной находилась в центре космоса [16], дельфийская Гестия оказывалась отчасти тождественна космической Гестии. С другой стороны, она была символом панэллинской общности и, стало быть, центром культурного упорядоченного мира в противоположность окружающему его варварскому хаосу.

Характерно в этом смысле происхождение самого этнонима «эллин». Первоначально Элладой называлась область вокруг Дельф. Эллинами соответственно назывались только обитатели этой «исходной» Эллады и члены эллинского общества, т. е. корпорации амфиктионов Дельф и Фермопил. Они же были организаторами Пифийских игр, так что Пифийский панэллинский праздник и дал эллинам их общее имя [17]. Концепция центрального положения Дельф, таким образом, заключена уже в представлении об эллинах как амфиктионах («живущих вокруг») Дельф. Однако Дельфы были источником эллинизации не только в этнонимическом, но и в общепринятом смысле этого слова, ибо именно Дельфы руководили колонизацией [18], будучи в какой-то мере метрополией всех эллинских полисов, ядром и источником эллинизма [19].

---

[11] M. E l i a d e, Images et symboles, P., 1967, стр. 62.

[12] Об этом на греческом материале см. Е. Г. Р а б и н о в и ч, Лира Гермеса, «Обряд и фольклор», Л., 1974, стр. 73.

[13] О множественности центров, каждый из которых признается центром мира, пишет Элиаде (ук. соч., стр. 49—50).

[14] Заметим, что уже домашняя ἑστία была связана с властью, т. е. с властью отца семейства, совершавшего домашние обряды. Бенвенист в своей этимологии слов δεσπότης и dominus производит оба от корня со значением «дом», «семья» (*dem). Подробнее см. B e n v e n i s t e, ук. соч., стр. 301—307.

[15] E l i a d e, ук. соч., стр. 47.

[16] Отсюда иногда идентификация земли с Гестией, которая γῆ τε οὖσα καὶ τὸν μέσον κατέχουσα τοῦ κόσμου τόπον (D i o n. H a l., II, 66).

[17] A. J. T o y n b e e, Hellenism. (The History of Civilisation), L., 1959, стр. 4—5.

[18] P a r k e, W o r m e l l, ук. соч., стр. 49—89.

[19] Интересен в этой связи маршрут Павсаниева «Описания Эллады». Начав путешествие с Пирея, так сказать, морских ворот Греции, он завершает его в Дельфах, двигаясь от периферии к центру, от производного к первоистоку. Такая композиция «Описания», конечно, не может быть случайной: Дельфы обязательно должны были оказаться или начальной или конечной точкой движения, так же как и Афины — наиболее блистательный результат эллинизма. Композиция могла бы быть зеркальной, если бы Павсаний предпочел идти от источника к производному — тогда он выехал бы из Дельф и завершил бы путешествие в Афинах.

Дельфийская символика центра отнюдь не ограничивалась общей Гестией. Дельфы были по преимуществу, хотя и не исключительно, связаны с культом Аполлона, так как именно Аполлон вещал в знаменитом дельфийском прорицалище. В частности, руководство колонизацией осуществлялось как раз оракулом, и Аполлон часто назывался «Основателем» (Κτίστης) [20]. Ему же приписывалось покровительство городу, он был Ἀρχηγός (CIG, 3595) и Ἀρχηγέτης [21], причем последнее по значению свое му близко к Κτίστης, так как может применяться к основателю города. Таким образом, Аполлон, подобно Гестии, связан с идеей политической общности [22], но в отличие от Гестии он не символизирует, а осуществляет эту идею, будучи в первую очередь богом з а к о н а [23].«Общий руководитель (ἡγεμών) Эллады, законодатель и царь, Дельфийский бог»,— говорит о нем Юлиан (Or. VI, 188a). В трактате «К царю Гелиосу» он пишет, что Аполлон «устроил оракулы повсюду на земле, научил людей вдохновенной мудрости, упорядочил (ἐκόσμησε) города священными и гражданскими законами» (Or. IV, 152d), упоминая далее (как пример цивилизующей деятельности Аполлона) и основание колоний. Собственно говоря, приведенный отрывок полностью, хотя и обобщенно, описывает функции Аполлона, во всяком случае панэллинского Дельфийского Аполлона. Еще более обобщенно роль Аполлона в мифологической вселенной можно определить как регулирующую. Плутарх (Plac. I, 3, 8; II, 1, 1) и Стобей (Ecl. I, 10, 12) сообщают, что Пифагор первый назвал мир космосом, у дорян же первоначально так назывался государственный строй. Если принять гипотезу Фарнелла о происхождении имени Аполлона или хотя бы признать устанавливаемые такой этимологией связи, то можно сказать, что Аполлон был богом космической гармонии сначала в узком смысле (упорядочение социального пространства полиса), а затем в широком (вселенский порядок) [24]. В качестве «бога космоса и гармонии» [25] Аполлон должен был характеризоваться атрибутами, связанными с символикой центра. Уже упоминалось, что Дельфы изображались всегда в центре античной ойкумены. Дельфийский культ дает возможность конкретизировать относящиеся к Аполлону представления о середине.

[20] Например, P a u s., V, 22, 3; D i o d., XII, 36; CIG, 5141. Ср. H e r o d., IV, 150: пифия приказывает Гринну основать (κτίζειν) город в Ливии.

[21] P a u s., I, 42, 5; CIG, 3905, 2655; Theognis 773; Syll.³, 211. Следует отметить, что оба эпитета — производные от ἀρχή.

[22] По этому поводу хотелось бы вспомнить этимологию имени «Аполлон», принадлежащую одному из крупнейших знатоков античности Л. Фарнеллу. Он производит «Аполлон» от дорийского ἀπέλλα (=ἐκκλησία; собрание), и считает, что первоначально он был дорийским богом of the political meeting (L. R. F a r n e l l, The Cults of the Greek States, IV, Oxf., 1907, стр. 98—99). Не касаясь лингвистического аспекта этой этимологии, мы считаем нужным отметить, что самое предположение такого рода, исходящее от столь осведомленного ученого, как Фарнелл, во всяком случае свидетельствует о тесной связи представлений об Аполлоне и представлений о гражданском сообществе. Ср. представление о Митре как объединителе людей в социальную структуру, а отсюда этимологические связи иранского Mitra со славянским «мир» (В. Н. Т о п о р о в, О семиотическом аспекте митраической мифологии, «Semiotyka i struktura tekstu», Ossolineum, 1973, стр. 367 сл.).

[23] В первую очередь оракул регулировал вопросы культа (P a u s., IX, 38, 4; VIII, 9, 3; VI, 9, 7; H e r o d., V, 67; P l u t., Quaest. Gr. 293e, 302d), однако в его ведении находились и гражданские законы. Это показывает уже приводившийся ранее ответ пифии Солону. Оракул давал и более специальные рекомендации такого рода. Например, Плутарх сообщает, что Ликург получил в Дельфах особое (и очень подробное) предписание касательно функций и состава долженствующего быть учрежденным совета старейшин (Lyc. 6).

[24] Характерно, что Пифагор, давший новый смысл слову κόσμος, был жрецом Аполлона (D i o g. L a e r t., VIII, 821; P o r p h., Vit. Pyth. 41), а многими почитался за самого Аполлона Гиперборейского (D i o g. L a e r t., VII, 11; H e r o d., IV, 15; P o r p h., Vit. Pyth. 28).

[25] С. Т р у б е ц к о й, Метафизика в древней Греции, М., 1890, стр. 182.

Одной из основных дельфийских святынь был лавр Аполлона. Мы писали в другом месте, что есть все основания считать его мировым древом, одним из мифологических аналогов axis mundi [26]. Уже отмечалось, что мировое древо связывается с идеей вселенской справедливости и, в частности, в Греции — с такими понятиями, как δίκη и μοῖρα [27], которые в свою очередь соотносятся с Аполлоном-законодателем и прорицателем. Ось мира, проходя через центр его, соединяет зоны мифологической вселенной [28], выполняя тем самым посредническую функцию. Гермес, богпосредник, обладающий в мифологической модели мира той же функцией, что и мировая ось, однако соотносимый не с деревом, а с жертвенным пламенем, называется иногда «трехглавым», предположительно потому, что проходит верхний, средний и нижний миры — во всяком случае аналогичный эпитет ведийского Агни объясняется в Ригведе именно так, а Агни функционально тождествен Гермесу [29].

Мы полагаем, что «трехглавость» Гермеса вполне может быть приравнена к «трехногости» треножника, основной дельфийской святыни, так как любая трехчленная структура локализованного в центре мира сакрального объекта предполагает соотнесение этой трехчленности с трехчастностью мифологической вселенной. Продолжая сравнение, можно отметить изоморфность пар «Аполлон — Гермес» и «пифия — треножник», так как второй элемент пары является условием вдохновения для первого: Аполлон получает от Гермеса лиру, пифия начинает прорицать, когда садится на треножник. Следовательно, и лавр, и треножник являются вариантами оси мира, равноправно сосуществовавшими в святая святых Дельфийского храма. Их общим свойством, на которое необходимо обратить внимание, была ч и с т о т а. Представление о лавре, как о дереве, обладающем очистительной силой, достаточно известно (Serv., Aen. I, 329; Theophr., Charact. XVI, 1). Чистота треножника воплощалась в чистоте пифии, которая во время прорицания переносила на себя характеристики мировой оси, садясь на треножник. Она увенчивала голову лавровой ветвью, жевала лавровый лист (см., например, Paus. X, 5, 5—8) — это было одновременно и очищением и указанием на соотнесение себя с другим храмовым вариантом мировой оси — лавром. Увенчивание имеет и еще один смысл, а именно — отождествление себя с жертвой, которая также совершается в центре мира, служит связью миров и, что в данном случае существенно, всегда чиста [30]. Это возвращает нас к представлениям о Гестии-жертвеннике (в отличие от Гермеса, который в этом контексте выступает как жертвенное пламя) — здесь чистота оказывается едва ли не основным свойством. Переодевание пифии в праздничную одежду, омо-

[26] Р а б и н о в и ч, ук. соч., стр. 72.
[27] E. O. J a m e s, The Tree of Life, Leiden, 1966, стр. 246.
[28] E l i a d e, ук. соч., стр. 50.
[29] A. H o c a r t, Kings and Councillors, Cairo, 1936, стр. 19—20.
[30] Очистительной была даже кровь жертвенного животного, причем такой очистительный обряд практиковался по преимуществу в Дельфах (А. Ф. Л о с е в, Античная мифология, М., 1957, стр. 329). Интересной параллелью представляется венок, который надевал оратор в народном собрании, но только на время выступления. Это было сходно с очищением при входе в храм. Оратору, таким образом, как бы временно передавались оба свойства, составляющие понятие «чистота» — истинность и неприкосновенность. Он должен был говорить правду (ср. лавровый лист во рту пифии), и его речи нельзя было помешать (ср. девственность пифии). Характерно также, что все это происходило на агоре, т. е. сакрализованном пространстве в центре города. Учитывая, что центр города совпадал с центром мира, и притом в центре мира локализуется всякая жертва, можно считать всякую речь в народном собрании отчасти идентичной дельфийскому прорицанию, поскольку космологическая модель в обоих случаях была одинаковой. Следует также отметить, что Гермес помогал жертвоприношениям (см. выше) и в то же время считался покровителем ораторского искусства.

вение, обязательная ее девственность дают возможность утверждать, что на этом культовом персонаже пересеклись едва ли не все существующие в античном мифологическом мышлении представления о чистоте.

В связи с представлениями о чистоте нужно упомянуть еще одну святыню Дельфийского храма — золотую статую Аполлона. В данном случае интересно не присутствие кумира божества в посвященном ему храме, но материал, из которого сделан этот кумир. Золото здесь не было подарком божеству, но отражало представления о нем самом, поскольку мы исходим из того, что любой элемент культа обладает значением. Таким образом, следует рассмотреть круг значений, связанных с золотом, чтобы в дальнейшем решить, как они реализовались в золотой статуе Аполлона. Хороший материал для этого дает известный миф о золотых яблоках Гесперид [31]. Атлант, поддерживающий небесный свод и являющийся, следовательно, антропоморфным вариантом мировой опоры, т. е. оси мира, естественно ассоциируется с центром мира, поскольку ось мира проходит через центр его. Сад Гесперид, находящийся, таким образом, в центре земли, притом в стране «счастливых гиперборейцев»,—несомненный аналог рая [32], в свою очередь связанного с понятием золота — «золотой век». То, что речь идет о трех яблоках, заставляет вспомнить изложенное выше предположение о связи троичности с осью мира. Соотнесение золота с центром мира имеется также и в многочисленных орфических текстах, когда речь идет о золотом троне Зевса [33], который одновременно является с е р е д и н о й, в л а с т ь ю и источником справедливости [34]. Золото порой отождествляется с огнем [35], который также связан с символикой центра, как уже писалось выше. Оно связывается, наконец, с Солнцем не только в позднюю эпоху [36], но уже у орфиков [37]. Учтем при этом, что Гелиос и Аполлон отождествлялись и в классический период [38], а позже окончательно слились.

Таким образом, статуя Аполлона была золотой потому, что находилась в центре мира, и потому, что Аполлон был Солнцем или, во всяком случае, был связан с Солнцем. Чистота этого «срединного» золота соотносится с чистотой всех сакральных предметов, локализованных в центре мира, к списку которых, уже достаточно обширному, оно, несомненно, может быть отнесено.

Эпитет «золотая» принадлежит также Афродите, уже упомянутой выше в списке божеств, связанных с понятием середины. Одновременно с Гестией, Афродита была покровительницей городской общности [39]. Впослед-

[31] A p o l l o d., Bibl. II, 5, 11; Schol. Apoll. Rhod. Argon. IV, 1396 (отрывок из сочинения Ферекида).

[32] О его локализации в центре космоса: E l i a d e, ук. соч., стр. 55. Уместно заметить, что страна гиперборейцев в представлении древних всегда по преимуществу связывалась с Аполлоном.

[33] O. K e r n, Orphicorum fragmenta, B., 1922 (№ 245, 18; 247, 30).

[34] Там же, № 21, 21a, 247, 1—3.

[35] Огнем называет золото Пиндар (Ol. I, 1). Также и в одном из орфических гимнов говорится *не о золотом, а об огненном троне Зевса* (K e r n, ук. соч., № 248A, 9) — такая подстановка указывает на возможность отождествления.

[36] Procl. In Timeum 4,279F. Подробнее о связи золота с солнцем см. С. С. А в е р и н ц е в, Золото в системе символов ранневизантийской культуры, сб. «Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа». М., 1973, стр. 48—49.

[37] Например, в одном из орфических гимнов говорится о «златокрылом Гелиосе» (K e r n. ук. соч., fr. 62, 3).

[38] Уже орфики полагали, что Гелиос и Аполлон — два имени одного божества (Ps. E r a t o s p h., XXIV, 140). См. также E u r i p., Phaet. fr. 781; P l a t o, Leg., 946B; P l u t., De Def. Orac. 402; De EI ap. Delph. 393 cd.; CIG, 3500. Такого взгляда придерживался и Юлиан (Or. IV, 144).

[39] Павсаний сообщает, что Тесей при сведении афинян в один город ввел культ Афродиты Всенародной (P a u s., I, 22, 3). Подробно об Афродите — покровительнице города пишет Фарнелл (ук. соч., III, 1896, стр. 658 слл.).

ствии уже в более широком смысле Прокл называет ее συνδετική (In Timaeum 155 f) и συναρμοστική (там же, 259 b). Юлиан пишет, что Афродита «есть соединение небесных богов, и в их гармонии она — дружба (φιλία) и единство» (Or. IV, 150 b) [40]. Все это указывает на связь Афродиты с центром мира, однако здесь термин ἀρχή (о соотнесении этой категории с центром мы писали выше) должен быть рассмотрен в значении, не менее распространенном, чем «власть», а именно — «начало». Исходя из всех имеющихся версий генеалогии Афродиты, она рождается в момент создания мира в результате «элементарного космологического акта», т. е. «действия, направленного на отделение неба от земли и на создание (установление) посредствующего члена (в общем случае — пространства)» [41]. Акт творения локализуется всегда в центре мира [42], и Афродита, являющаяся именно божеством творческого акта (в отличие, например, от Персефоны — более специализированной богини плодородия), разумеется, соотносится с центром не в меньшей степени, чем другие перечисленные выше боги, на что указывает, в частности, ее гармонизирующая социальная и космическая функция, а также, в соответствии с нашей концепцией, эпитет «золотая».

Пример Афродиты обращает нас к другому свойству середины — к середине как источнику не только гармонии, но и творения мира [43]. Здесь уместно вспомнить еще об одной дельфийской святыне, едва ли не самой знаменитой — об омфале. Омфал был куском белого мрамора яйцеобразной формы [44]. Из всех дельфийских святынь он наиболее прочно связывался с представлением о центре, что подтверждалось специальным мифом [45]. Однако Плутарх (De Def. Orac. 409 e) сообщает, что пифия на вопрос Эпименида об омфале ответила: «Омфал не есть ни середина земли, ни моря», не отрицая при этом срединного положения омфала, понятного только богам. Мы полагаем самой важной характеристикой омфала его яйцеобразность. Существует версия происхождения Афродиты, засвидетельствованная Гигином (Fab. 197), в соответствии с которой она родилась из яйца. Первоначальное единство неба и земли часто представлялось различными космогониями, включая греческую, в форме яйца. В этом смысле разбивание яйца равнялось отделению неба от земли и созданию вселенной [46]. Кажется естественным предположить, что находящееся в центре мира (т. е. в дельфийском святилище) яйцо есть мировое яйцо, эмбрион, из которого был создан мир. Именно потому омфал не является центром земли или моря — они еще заключены в нем. Парадокс нахождения несозданного мира в созданном, мирового яйца в центре уже сущест-

---

[40] Видимо, это цитата из Эмпедокла, именно таким образом представлявшего себе функцию Афродиты во вселенной. На возможность цитирования указывает слово φιλία — у Эмпедокла это основной космогонический принцип, «некая соединительная сила» (31, B, 17 Diels).

[41] Б. Л. Огибенин, Структура мифологических текстов «Ригведы», М., 1968, стр. 15.

[42] О создании мира из центра: Eliade, ук. соч., стр. 66 слл.

[43] Здесь следует заметить, что золотые яблоки Гесперид, по свидетельству Аполлодора, были свадебным подарком Зевсу. Однако свадьба Зевса, отца людей и богов, соответствует созданию мира. Представления о рождении мира как результата священного брака достаточно распространены. Священный брак локализуется в центре вселенной (ср. μέσος как эвфемическое обозначение женского лона), которым в контексте данного мифа является сад Гесперид. Уместно вспомнить также роль яблока в греческой эротической лирике (например AP V, 79, 80). Яблоки были посвящены Афродите.

[44] Parke, Wormell, ук. соч., стр. 6.

[45] Схолиаст к Пиндару (Pyth. IV, 6) рассказывает, что центральное положение омфала установлено Зевсом.

[46] В. Н. Топоров, К реконструкции мифа о мировом яйце, «Труды по знаковым системам», III, Тарту, 1967, стр. 81—97.

вующего космоса, объясняется двойственностью мифологического времени, когда мир представляется уже созданным и при этом непрестанно создаваемым [47]. Дельфийский лавр — принадлежность мира созданного, омфал — зародыш мира создаваемого.

Наиболее непосредственное выражение представление о мировом яйце нашло в орфическом мифе о Фанесе, родившемся из первоначального яйца и заключающем в себе семя всех богов. Из половинок разбитого яйца возникли небо и земля. Фанес всюду называется *златокрылым* [48]. Это еще раз подтверждает, что середина во всех своих значениях постоянно связывается с золотом.

Развившаяся из золотого эмбриона, но не золотая вселенная заставляет вспомнить представление о золоте как первоначальном чистом элементе, впоследствии подвергающемся порче. «Если свинец темен и лишен золотого блистания, это связано с недугом вещества, с его порчей, ... всякое неблагородное вещество есть как бы падшее золото» [49]. Алхимик V в. Олимпиодор приравнивал работу алхимика к врачеванию [50]. Однако врачевание в древности — это прежде всего очищение [51]. Бенвенист на основании соответствующих этимологий утверждает, что «лечить» означало не «вывести к здоровью из болезни», но «*восстановить порядок в организме*» [52]. Однако очищение и упорядочение, как говорилось выше, связаны с центром мира, как и золото. Очищение означает приобщение центру, например жертве, лавру и т. д. Тогда можно утверждать, что материя была золотом, пока находилась в центре, удаляясь к периферии, она «портится», но лечение (очищение, приобщение к центру) помогает ей вернуться в первоначальное, т. е. чистое, упорядоченное, «золотое» состояние. За пределами «золотой середины» начинается область профанического, неоформленного, область хаоса.

Здесь можно усмотреть некоторое противоречие. С одной стороны, центр есть эмбрион, из которого родился космос (именно космос, а не хаос), и центр же гармонизирует противоречия космоса, упорядочивая его структуру. С другой стороны, как явствует из сказанного по поводу порчи золота, упорядочен только центр, а окружающая его область представляет собой хаос. Объяснение этого противоречия заключается в концентрической структуре мифологической вселенной. Каждый из вписанных друг в друга сакральных объектов (храм, город, страна) представляется окруженным областью профанического, космосом среди хаоса. Тогда, если взять для примера отношения храма и города, они могут рассматриваться двояко. Во-первых, город может представляться как упорядоченный централизованный микрокосм, гармонизирующим центром которого является храм (например святилище Гестии). Во-вторых, храм может представляться как сакральный центр профанического пространства города, оказываясь, таким образом, противопоставленным городу. В обоих случаях имеет место противопоставление центр — периферия. Но в первом случае середина, не будучи ничем из того, что составляет периферию, т. е. нематериальная относительно периферии, осуществляет гармонию материальных составляющих периферии. Так, ἀρχὴ κοινὴ καὶ μέση, не принадлежа ни одной из социальных групп, обеспечивает социальное равновесие полиса.

[47] M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation, N. Y., 1965, стр. X—XIII.

[48] Kern, ук. соч., стр. 54 (Damasc. De princ. 123).

[49] Аверинцев, ук. соч., стр. 50. Здесь же приводится библиография трудов, относящихся к алхимическим представлениям о золоте.

[50] Там же, стр. 50—51.

[51] Самое слово καθαρός означает не только «чистый», но и «здоровый». См. также P. Boyancé, Le culte des Muses, P., 1937, стр. 185 сл.

[52] Benveniste, ук. соч., II, стр. 130. Он также сближает «лечить» с «судить», «управлять», «соразмерять» (стр. 123—132).

Во втором случае середина материализуется, но по-прежнему не является ничем, что составляет периферию. Так как с серединой связаны представления о чистоте, справедливости и т. д., то, поскольку эти качества остаются характеристикой только центра, периферия, не обладающая свойствами середины, представляется как хаос. В первом случае имеет место противопоставление «централизованный космос — хаос», во втором —«центр = = космос (золотая середина)— хаос».

Для представлений второго типа характерна идеализация всего «среднего», столь распространенная в античном мировоззрении. В частности, если обратиться к политической теории, то упомянутая выше концепция идеальной власти из ἀρχὴ μέσῃ превращается здесь в ἀρχὴ μέσων, власть среднего слоя, который, как полагает Аристотель, единственный может осуществить наилучшее управление государством (Polit. IV, 9, 6, 1295 b, 27 слл.) [53]. Таким образом, власть переходит в руки определенной социальной группы, что, естественно, ограничивает возможности других социальных групп. Однако эти другие группы, будучи по своему положению периферийными (т. е. обладающими крайними общественными статусами — очень богатые, очень бедные и т. д.), не могут быть сочтены достойными управителями образцового государства, так как стремятся к политическим крайностям, средние же лучшие блюдут общие интересы, поскольку занимают промежуточное положение (Polit. 1296 a, 29 слл.). Итак, власть по-прежнему мыслится в середине, но середина здесь не умозрительна, а вполне реальна: это нечто, равноотстоящее от крайностей, в политической теории — средний слой. Разумеется, тогда все вообще крайности должны рассматриваться как нежелательные, поскольку могут быть сравнимы с порчей золота на периферии пространства.

Интересно проследить, как отразилось представление о середине на этике, бывшей едва ли не наиболее важной частью античной философии. Здесь мы найдем ту же двойственность, что и в социальной теории. Наиболее распространенным был взгляд, нашедший отражение в пресловутых стихах Горация об aurea mediocritas, которые вполне в духе упомянутой традиции. Аристотель называет добродетель серединой (Eth. Nic. II, 6, 4, 1106 b, 27 слл.), т. е. чем-то средним между двумя крайностями, например: щедрость — середина между скупостью и расточительностью, которые суть пороки. Простота и абсолютная непротиворечивость этой концепции середины отсутствуют в соответствующих рассуждениях Платона. Однако взгляды Платона для нас существеннее, потому что Юлиан, несмотря на свое уважение к древней мудрости в целом, был все-таки по преимуществу приверженцем платонизма.

Итак, как говорилось выше, было два взгляда на середину, которые сосуществовали в античном сознании. Сосуществовали они и в философии Платона. С одной стороны, у него можно найти рассуждения в таком же духе, как и у Аристотеля, о том, что наилучшее имущественное состояние— середина между богатством и бедностью (Leg. 728 e), а наилучший общественный строй — середина между рабством и чрезмерной свободой (Leg. 694 a). Но с другой стороны, в тех же «Законах» можно обнаружить и другую точку зрения, которую мы упоминали ранее в связи с учением о гармоническом устройстве государства. Платон полагает, что целостная натура человека руководствуется в своих действиях удовольствием, страдани-

[53] В другом месте «Политики» он пишет: δῆλον ὅτι ἡ κοινωνία πολιτικὴ ἀρίστη ἡ διὰ τῶν μέσων (IV, 9, 9, 1295 b, 34) — «Ясно, что наилучшее политическое объединение [осуществляется] посредством средних». Подробнее о взглядах Аристотеля на образцовое государство см. А. И. Доватур, Политика и политии Аристотеля. М.— Л., 1965, стр. 37 слл. О том, что сохранность полиса считалась зависящей от μέσοι см. также Vernant, ук. соч., стр. 125.

ем и надеждой, но над всем этим стоит разум, «решающий, что из них лучше» (Leg. 644 cd). Далее он поясняет, что внутренние состояния человека тянут его, подобно шнуркам кукловода, в разные стороны, но каждый должен следовать лишь одному влечению — это и есть «золотое и священное руководство разума» (Leg. 644 e). При этом противоборство влечений необходимо, ибо их разнообразие соответствует разнообразию жизненных ситуаций (Leg. 647 abc). Итак, Платон отнюдь не проповедует здесь среднеарифметическую добродетель, знакомую нам по Аристотелю. Он не предлагает держаться середины между, например, трусостью и отвагой, но считает должным гармонизировать свойственные каждому человеку трусость и отвагу, чтобы они обе были полезны в соответствующих обстоятельствах. Если у Аристотеля добродетель есть середина крайних проявлений человеческой природы, которые, стало быть, добродетелью не являются, то у Платона добродетель есть гармония этих крайних проявлений, которые в этом случае оказываются составляющими добродетели, разум же нужен для того, чтобы обеспечить упомянутую гармонию [54]. Представление о чистоте и известной изолированности этого организующего начала человеческой души находит интересное выражение в сократической части философии Платона, а именно — в описании иронии Сократа, поведение которого Платон, несомненно, считал образцовым. В специально посвященной этому вопросу статье мы уже отмечали, что ирония — это некое настроение ума и воли, позволяющее человеку испытывать разнообразные и противоречивые переживания, находясь при этом выше любого из них, как бы отчуждаясь от них [55]. Собственно говоря, ироник — человек, имманентное гармонизирующее начало личности которого получило наивысшее развитие [56].

Известная противоречивость представлений Платона, связанных с категорией середины, вовсе не означает бессознательного и неразборчивого следования попеременно разным концепциям. В философии Платона отразилась его религиозность, но религиозность в античном смысле этого слова — соблюдение некоторых правил, сохранение традиции [57]. В частности, когда речь идет о середине и связанных с нею понятиях, то рассуждения его отражают в общем виде космологические представления о середине, противопоставление которой периферии, как уже отмечалось выше, двойственно. Аристотель же с присущей ему тенденцией к точным и однозначным определениям, хотя тоже в какой-то мере следует за уже существующей космологической схемой, но принимает ее лишь постольку, поскольку она остается непротиворечивой, а значит — не полностью.

Не касаясь более подробно различий между усвоением архетипов Платоном и Аристотелем (это может составить тему отдельной работы на осно-

---

[54] Характерна для различий во взглядах Платона и Аристотеля (в интересующем нас аспекте) также разница в их отношении к сословности общества. Аристотель считает, что государство заинтересовано в том, чтобы в его состав входили возможно более равные и одинаковые между собой (Polit. IV, 9, 6, 1295 b, 27 слл.) — т. е. в идеале центр (οἱ μέσοι) должен поглотить периферию. Платон же в своей социальной утопии, напротив, предписывал сословность, сравнимую с индийской системой каст, потому что разнообразие сословий соответствует разнообразию функций государства.

[55] Е. Г. Рабинович, «Пир» Платона и «Пир во время чумы» Пушкина, в сб. «Античность и современность», М., 1972, стр. 464—466.

[56] Используя вышеприведенную аллегорию «Законов», можно сказать, что нити кукловода не имеют власти над ироником. При этом он не неподвижен, однако движется по своей воле, ведомый только «золотым руководством разума».

[57] Например, утопическое трехчастное деление общества в «Государстве» полностью совпадает с реальной трехкастовостью, зафиксированной у многих европейских народов и реконструируемой у греков (R. Bodéüs, Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen, «L'Antiquité classique», XLI, 1972, fasc. 2, стр. 463 слл.; G Dumézil, Mythe et épopée, I, P., 1968, стр. 496).

вании гораздо большего материала), мы, тем не менее, считаем нужным отметить, что, например, разница между их этическими и социальными учениями в значительной степени обусловливается тем, что именно каждый из них понимает под серединой. Этим еще раз подчеркивается огромная роль упомянутой категории в античной культуре. Действительно, середина оказывается едва ли не основным понятием всех культурных контекстов, к которым, кроме уже упомянутых космологии, политики, этики, ритуала (и в связи с очищением — медицины и алхимии), мы можем добавить еще литературу, астрономию и музыку. Под литературой подразумеваются, конечно, различные виды поэтического творчества, так как художественная проза в современном понимании в древности практически отсутствовала. Природа же поэтического вдохновения представлялась тождественной природе вдохновения пророческого, о связи которого с центром мы уже писали выше. Платон в «Законах» говорит о поэте, «садящемся на треножник Музы» (719 c), т. е. проводит очевидную параллель с дельфийским ритуалом. Интересны в связи с этим мифы об Атланте, об идентичности которого мировой оси говорилось ранее. В «Энеиде» сообщается, что Атлант обучил пению рапсода Иопаса (I, 741), а Сервий, комментируя это место, добавляет, что он обучил пению также и Гермеса [58]. Аполлон получает лиру от Гермеса, идентичного Атланту по своей главной функции в космологии [59].

Касательно астрономии следует заметить, что самая ее сущность предполагает специфическую значимость категории центра для этой науки. При этом, конечно, античная астрономическая система во многом пересекалась с космологической. Уже упоминалось о связи представлений о Гестии с геоцентрической концепцией. Существует также мнение, представляемое в первую очередь Ф. Кюмоном, что преобладание в позднюю эпоху культа солнца объясняется в первую очередь влиянием халдейской астрономии, помещавшей Солнце в середину небесных сфер (четвертая планета) [60]. Однако поздняя гелиолатрия включала в себя как существенный компонент почитание Митры, а в митраистских мистериях четвертая ступень священной лестницы ассоциируется с Меркурием, с Солнцем же — седьмая [61]. С другой стороны, Солнце изображалось в середине небесных сфер значительно раньше, еще во II в. до н. э. К этому времени отождествление Аполлона и Гелиоса, бывшее в классическую эпоху еще спорным (поскольку наиболее ранним является свидетельство Еврипида), зашло достаточно далеко. Цицерон полагает, что срединное положение Солнца связано с его регулирующей функцией во вселенной — mens mundi et temperatio (Somn. Scip. 4). Сходные мысли высказывает и Юлиан в своем трактате, в одном месте почти дословно повторяя Цицероново сравнение Солнца с предводителем хоровода планет (135 bc). Находясь в середине космоса, Гелиос Юлиана вносит в мир гармонию (146 cd). Это соответствует гармони-

[58] Там же Сервий пишет, что Гермес был внуком Атланта. Об этом также у Горация (Carm., I, 10, 1). Тем самым на антропоморфном уровне устанавливается родство двух модификаций оси мира.

[59] С той разницей, что у Гермеса преобладает посредническая функция мировой оси, а у Атланта — поддерживающая.

[60] F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, «Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France», XII, 12-me partie, P., 1913, стр. 447—452. Об этом же см. J. Ferguson, The Religion of the Roman Empire, L., 1975, стр. 44—45.

[61] Orig., Contra Cels. VI, 22. Характерно, что средняя ступень и здесь связывается с планетой, божество которой является одним из перечисленных выше богов центра. Срединное положение Меркурий занимал также в порядке планет, существовавшем со времен Платона вплоть до II в. до н. э., когда это место было занято Солнцем (M. P. Nilsson, The Rise of Astrology in the Hellenistic Age, Lund, 1943, стр. 5).

зирующей роли во вселенной классического Аполлона, ко времени Юлиана вполне слившегося с Гелиосом. Таким образом, вряд ли можно говорить о заимствовании античным религиозным сознанием ближневосточной астрологической системы и соответствующей перестройке космологии. Напротив, усвоено было лишь то, что совпадало с уже сложившейся моделью. Классическая космология, предполагавшая существование гармонизирующего центра мира, помещала в этот центр прежде всего Аполлона — панэллинского бога космического порядка. Мы не хотим противопоставить концепции влияния астрономии на религию обратную точку зрения о влиянии религии на астрономию. Но в неспециализированной (в отличие от современной) античной культуре астрономические и религиозные представления трудно разделить — это аспекты общего представления об организации космоса [62]. Это хорошо иллюстрируется учением о музыке, относящимся, кроме музыкального искусства как такового, также и к космологии в самом широком смысле, т. е. не являющейся исключительной принадлежностью религии или астрономии в узком значении этих терминов. Поскольку музыка представляет собой как бы саму идею гармонического устройства, она оказалась для античной культуры образом всех гармонически устроенных или долженствующих быть таковыми объектов — космоса, государства, человека [63]. Однако источником музыкальной гармонии также был Аполлон, что вполне согласуется с его описанными выше функциями. «Бог этот надзирает за гармонией...и у богов и у людей» (Plat., Crat. 405 c).

Итак, можно сделать следующие выводы. Во-впервых, категория середины является одной из самых существенных для всех областей античной культуры. Во-вторых, эта категория, будучи, таким образом, о б щ е й для всех областей культуры, представляет собой один из наиболее значительных о б ъ е д и н я ю щ и х упомянутую культуру элементов, создает целостность культуры как знаковой системы, что соответствует представлениям о роли центра в модели мира. В-третьих, почти все характеристики середины исключительно или предпочтительно пересекаются на мифологическом образе Аполлона-Гелиоса [64]. Мы говорим «почти все», потому что представление о порождающей функции середины практически не связывается с Аполлоном и очень мало с Гелиосом [65]. Тем не менее в дельфийском культе Аполлона присутствовала идея космического возрождения, соотнесенная со сменой времен года [66] (так что Аполлон здесь был функционально вполне тождествен Гелиосу), а, значит, тесно соприкасающаяся и с идеей творения мира [67]. Кроме того, мировое древо, играющее

---

[62] О связи геометрии со справедливостью и вселенским порядком пишет Платон в «Горгии» (508 a).

[63] Мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе, достаточно разобранном в обширной литературе, касающейся древнего учения о музыке. Заметим лишь, что, созданное пифагорейцами, учение это было усвоено Платоном, а в эпоху Юлиана неопифагорейство вообще очень близко соприкасалось с неоплатонизмом (Т р у б е ц к о й, ук. соч., стр. 169 слл.).

[64] Мы позволяем себе здесь говорить об Аполлоне как о тождественном Гелиосу, поскольку, как отмечалось выше, это отождествление, осуществлявшееся еще орфиками и Еврипидом, постепенно становится все более общепринятым, а для Юлиана было уже несомненным.

[65] Поэтому Юлиан, опирающийся прежде всего на классическую традицию, счел нужным, говоря о генеративной функции Гелиоса, отметить, что в этом ему помогает Афродита (Or. IV, 150 abc).

[66] Подробнее об этом см. Т р у б е ц к о й, ук. соч., стр. 180 слл.

[67] В циклическом времени мифа всякое возрождение есть повторение процесса творения (M. E l i a d e, Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return, N. Y., 1959, стр. 73—92; E. C a s s i r e r, Philosophie der symbolischen Formen, II, B., 1925, стр. 103—117).

столь значительную роль в мифологии Аполлона, является в то же время участником космогонического акта, будучи посредствующим членом между разделяемыми в результате этого акта небом и землей.

Таким образом, даже не учитывая митраистских влияний [68], можно утверждать, что представление о Гелиосе-творце не противоречило классической традиции, хотя и не было столь же прямым из нее заимствованием, как представление о Гелиосе-законодателе. Обращаясь к разбираемому трактату Юлиана, мы можем обнаружить, что Гелиос в нем описывается всеми перечисленными характеристиками середины. Основная функция Гелиоса — посредническая, т. е. совпадающая с функцией мировой оси. Гелиос поддерживает космос «от высокого свода небес до нижнего предела земли» (132 c), он держит вместе все миры (139 bcd). Говоря о Гелиосе, что он «утвердился как царь» (135 c), Юлиан употребляет глагол ἐνιδρῦσθαι, который означает, если учесть все значения, «стать древом опоры»— это уже прямая параллель к наиболее распространенному воплощению оси мира, мировому дереву [69]. Гелиос как посредник рассматривается Юлианом в двух аспектах. Прежде всего Гелиос является посредником в общепринятом смысле — он связывает зоны вселенной (это вытекает из его роли как опоры миров). Он связывает видимый и невидимый миры (140 b), познаваемых и космических (ἐγκοσμίοι) богов (141 b), объединяет стихии (143 d) и небесные сферы (146 cd). Это гармонизирующая функция середины, описанная выше, что подтверждается словами Юлиана о том, что Гелиос охраняет мир (132 c), дает порядок движению планет (135 b), судит и очищает (151 c). С этим согласуется отождествление Гелиоса с Аполлоном Мусагетом и Асклепием (144 b; 149 c; 153 b). Тем самым приводившиеся выше слова об Аполлоне, как устроителе мира (152 d), относятся и к Гелиосу. Такие представления о середине мы отнесли выше к первому типу. Однако Юлиан связывает с Гелиосом также и представления второго типа. Он пишет, что «Гелиос есть середина, он не смешан с крайностями и отличен от видимых и невидимых богов» (139 a). Это уже близко к идее «золотой середины», противопоставленной неупорядоченной периферии. Но сразу вслед за цитированными словами Юлиан добавляет: «Середина сущего причастна и первому и последнему». Далее (151 a) неделимая сущность (ἀμέριστος οὐσία) Гелиоса противопоставляется множественности мира (т. е. богов), но одновременно признается объединяющим эту множественность началом. Собственно говоря, самое понятие «середина» Юлиан определяет как нечто, равным образом удаленное от крайностей, например, теплое — середина между холодным и горячим (138 d), что соответствует «материальной» середине Аристотеля. Но Юлиан сразу же за этим говорит, что середина при этом обладает способностью объединять разделенное — а это уже соответствует «идеальной» середине Платона. Таким образом, Юлиан приписывает Гелиосу вообще все существующие в античной культуре характеристики середины. В этом смысле очень типичны слова: «Девственные жрицы охраняют неумирающий огонь Солнца» (155 a), сов-

---

[68] Митраистское влияние потому и имело место, что существовала типологическая общность между Митрой и Аполлоном — Гелиосом. Уже в XIX в. Г. Буасье писал о позднем синкретизме: «Народный инстинкт угадал то, что впоследствии было установлено сравнительной мифологией» (Г. Буассье, Римская религия от Августа до Антонинов, М., 1878, стр. 270).

[69] Следует заметить, что существительное δρῦς, производным от которого является глагол ἐνιδρῦσθαι, в поэтическом языке означает «древо» и входит во фразеологизм ἀπὸ δρυὸς διαρίζειν — «начать разговор с древа». Это примерно то же, что и упомянутое ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι, так как в общем оба выражения означают «начать с начала», причем каждый раз под началом подразумевается центр вселенной, основа ее творения (ср. ἐξ ὠοῦ в том же значении; об этом см. Топоров, К реконструкции мифа о мировом яйце..., стр. 96).

мещающие Гелиоса и Гестию [70]. Некоторые противоречия, возникающие при такой трактовке, не являются актуальными в системе языческой мифологии, так как свойства божества вполне могут быть противоречивы [71], тем более когда речь идет о Гелиосе, функция которого как раз и заключается в гармонизации противоречий. Следовательно, он одновременно чужд противоречий и причастен им [72].

Итак, наша первоначальная предпосылка в том, что основные концепции Юлиана относятся к традиционной культуре как описание к объекту описания, в данном случае подтверждается. Список свойств Гелиоса идентичен списку свойств середины во всех культурных контекстах. Вследствие этого, хотя Гелиос почти тождествен Аполлону, он «универсальнее» последнего, так как Аполлон все же не был точкой пересечения в с е х функций середины — вследствие этого у Юлиана он, как и Асклепий, представлен и п о с т а с ь ю Гелиоса. Будучи не только реставратором, но и теоретиком эллинизма, Юлиан в своем трактате дал полное описание наиболее значимой категории классической культуры в целом, пользуясь прежде всего мифологическим пластом этой культуры. Последнее было следствием преобладания (характерного для поздней античности в целом) среди его собственных интересов религиозной темы, а также следствием метаязыковой функции политеистической мифологии, поскольку любая из знаковых систем, составляющих культуру, могла быть описана мифом. Юлиан пользуется мифологией как универсальным кодом вполне сознательно — вслед за своим учителем Платоном.

Здесь следует сделать несколько замечаний о неоплатонизме Юлиана. Принадлежность его к этой школе несомненна; в трактате «К царю Гелиосу» содержатся прямые свидетельства этому — деление богов на три группы, такие термины, как «единое», «благо» и т. д. Однако мы сочли возможным не касаться специально проблем, связанных с неоплатонизмом, и вот почему. Мы вполне согласны с А. Ф. Лосевым, который говорит в своем комментарии к «Первоосновам теологии» Прокла, что «богословие неоплатонизма было попросту диалектически осознанной языческой мифологией» [73]. И это закономерно. Неоплатонизм был идеологией [74], достигшей расцвета уже на закате языческой культуры, и он был формой сохранения этой культуры — прежде всего ее религии. Все основные мифологические воззрения неоплатонизма действительно нашли выражение в разобранном нами трактате, но эти воззрения — не более чем диалектическое обобщение традиционных. Так, самое существенное для неоплатоников учение о соотношении единого и многого есть учение об устройстве мира и совпадает с традиционными представлениями о соотношении середины и периферии, что доказывается, в частности, анализом трактата Юлиана.

К концу своей тысячелетней истории эллинизм, уже на грани гибели (а может быть, именно в результате этого), приобрел необычайную целостность. Целостность предполагает преобладание самого существенного, известную гипертрофию организующего принципа. Таковым принципом

---

[70] Отождествление Солнца с огнем было очень распространенным в позднюю эпоху (C u m o n t, ук. соч., стр. 461). Однако здесь нас интересуют не причины этого отождествления, а стремление Юлиана «нанизать» на своего Гелиоса все, имеющее отношение к середине.

[71] Подробнее об этом см. А. Я. С ы р к и н, К характеристике индуистского пантеона, «Труды по востоковедению», II (1), Тарту, 1973, стр. 148—188.

[72] Это соответствует модели поведения ироника, цельность личности которого обусловливает противоречивость его поступков.

[73] П р о к л, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, стр. 142.

[74] Мы пользуемся этим словом, чтобы обозначить сложный комплекс различных аспектов духовной культуры, так как термин «философия» кажется в данном случае узким.

для всех аспектов эллинистической культуры была идея середины, ставшая ядром неоплатонизма и главным элементом в представлении о Гелиосе, культ которого был, по выражению Ф. Кюмона, «последней формой римского язычества» [75] — во исполнение пророчества кумской сивиллы, обещавшей, что «последний век» будет принадлежать Солнцу.

THE GOLDEN MEAN

Ye. G. Rabinovich

This is a study of the declamation «To King Helios» by Julian the Apostate. The principal cosmological category associated with Helios is the category of the mean. If account be taken of Julian's purpose, to bring about the rebirth of classical culture, it may be supposed that notions of the mean held a place of no small importance to the classical view of the world—otherwise these notions would not have been so important to Julian. Two meanings of «the mean» are discussed: (1) the generative centre, (2) the organising centre. All the qualities inherent to the category of the mean in classical culture are attributed by Julian to his Helios. It is this that distinguishes Helios from Apollo: though Apollo is the principal deity connected with the centre, he is not the point of intersection for all ideas about the centre. Thus the treatise «To King Helios» is a normative description of the most essential aspects of ancient cosmology. In conclusion the author makes a few pertinent comments on Julian's Neoplatonism. In the author's view Neoplatonist concepts of «the one» and «the good», etc., are first of all reflections of a traditional mythological model of the world.

[75] C u m o n t, ук. соч., стр. 447.

ПУБЛИКАЦИИ

Дж. М. Шарашенидзе

КЛИНОПИСНАЯ ТАБЛИЧКА ЭПОХИ III ДИНАСТИИ УРА

(Документ о скупке импортных благовоний на жертвы при III династии Ура) *

В ЧАСТНОЙ коллекции жителя Тбилиси Левана Муджири хранится глиняная клинописная табличка на шумерском языке эпохи III династии Ура [1]. Мы глубоко благодарны владельцу за разрешение ее опубликовать.

Табличка изготовлена из светло-коричневой глины. Она обожжена, ввиду чего текст до нас дошел почти неповрежденным; отломана лишь небольшая часть правого нижнего угла лицевой поверхности. Также слегка повреждена средняя часть 1 строки из-за осолонения. Размеры таблички 107 × 48 × 26 мм. Происходит табличка, видимо, из города Уммы [2]. Она датирована четвертым годом царствования Амар-Зуэны (2064—2056 гг. до н. э.).

По содержанию документ представляет собой счет расхода [3]. В нем говорится о скупке государственным складом у разных лиц, видимо у купцов, ароматических веществ.

Ароматические вещества в шумерском языке обозначались термином šim, šem, акк. *riqqu* («благовония; ароматические вещества, смола, эссенция») [4], под которыми в основном подразумевались душистые вещества из растений и трав. Они главным образом использовались в парфюмерии [5]

---

* Автор глубоко благодарен И. М. Дьяконову за ряд ценных замечаний по настоящей статье.

[1] Табличка приобретена дедом Л. Муджири в 10-х годах нашего века в Петербурге.

[2] Светло-коричневая глина, из которой она изготовлена, встречается в Умме и ее окрестностях. Все тексты с подобным содержанием происходят именно из Уммы, в том числе и TCL V, 6162, краткий вариант которого представляет собой наш документ (подробнее об этом см. ниже).

[3] В заключительной, 41 стк. встречается термин zi-ga bal-a, т. е. «промежуточный расход» (о переводе см. в комментарии к тексту). Под «расходом» здесь подразумевается то серебро (всего 1/3 *мина* 5/6 *сикля* 3 *ше*, стк. 40), которое было выплачено складом за поступивший товар.

[4] SL II, 215 : 3; MEA, 215; MSL III, стр. 102 : 68, AHw, стр. 988.

[5] UDTP, 41; TCL V, 6042. Это древнейшие из известных шумерских рецептов (ср. OrSP, 15, 1925, стр. 56; «Babylonica», VIII, 1, 1924, стр. 49). Путем смешения определенных весовых единиц ароматических веществ получалось некое «душистое изделие» (šim-dù-a). О древневавилонских и ассирийских парфюмерных рецептах см. E. E b e l i n g, Parfümrezepte und kultische Texte aus Assur, Rom, 1950 (к сожалению, нам недоступно).

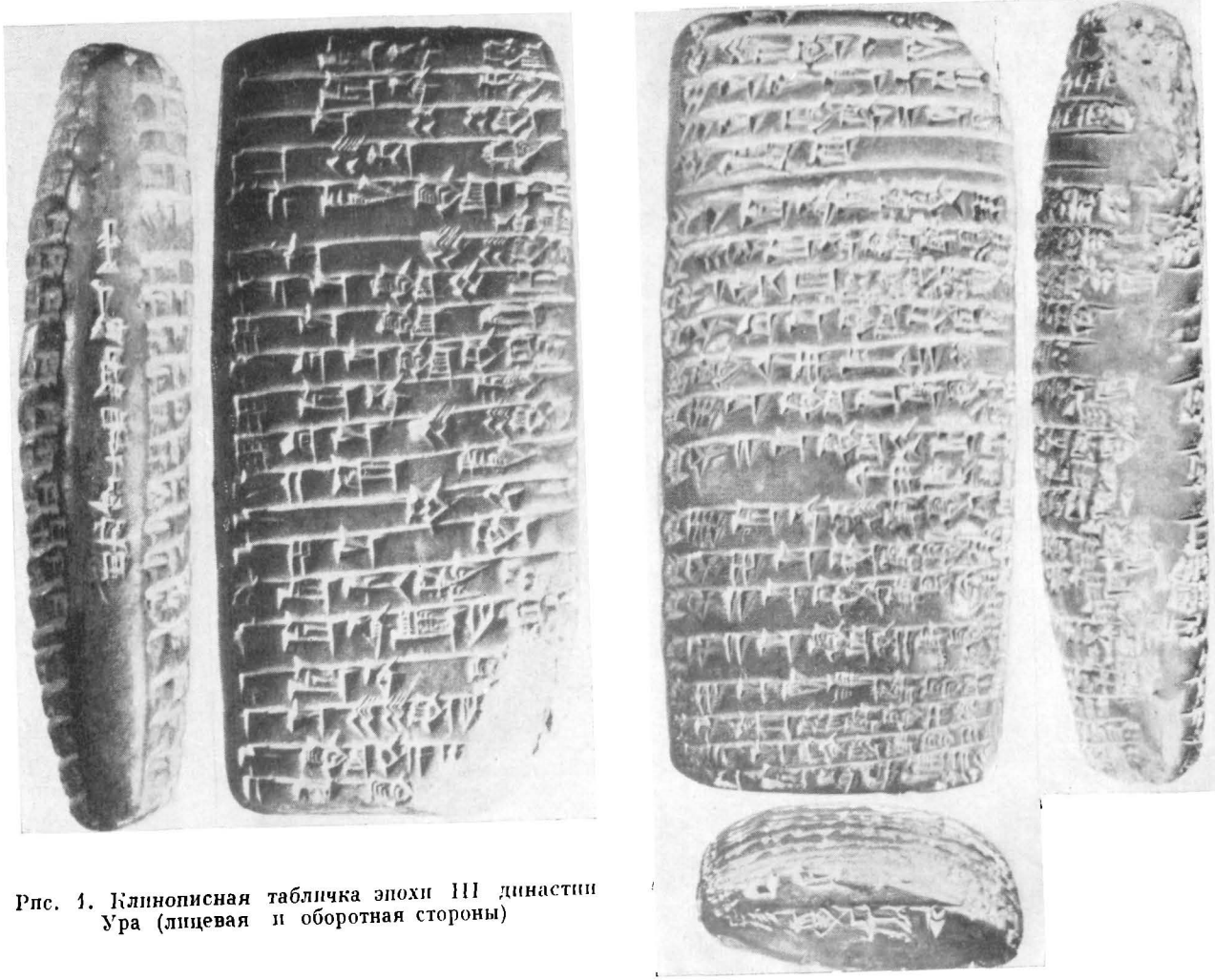
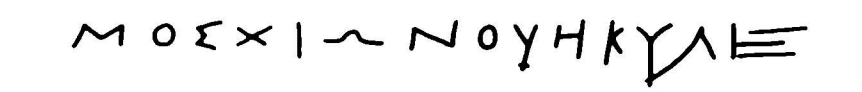


Рис. 1. Клинописная табличка эпохи III династии Ура (лицевая и оборотная стороны)

Вклейка к статье Г. А. Цветаевой к стр. 142



Канфаровидный килик Мосхиона

и медицине [6]. На них был большой спрос также в храмах, где из различных ароматических веществ готовили душистые смеси для культовых ритуалов [7].

Ароматические вещества ввозились в Двуречье в основном из горных стран Загроса и Малой Азии, поэтому в счетных документах товаров, полученных от *тамкаров* — торговых агентов государства, всегда точно указаны вес и цена ароматических веществ [8]. Исходя из этого становится совершенно понятной та скрупулезность, с которой в нашей клинописной табличке, как в приходном документе импортных веществ šim, указаны их вес и цена. В документе встречаются ароматические вещества следующих видов (ниже мы рассмотрим их в той последовательности, в какой они упомянуты в тексте):

1. šim, *riqqu* (стк. 1). Его общее значение, как мы уже отметили, «благовоние; ароматическое вещество, смола, эссенция». Какое конкретное вещество подразумевалось под этим термином, установить трудно [9]. В нашем документе этот термин использован и как определение разных ароматических веществ.

2. zi, zi(d), *imnu* (стк. 2)—«хороший, настоящий» [10]. Это прилагательное иногда встречается с определением šim [11]. В этих случаях оно переводится как «хорошего (качества) смола, ароматическое вещество, хоро-

---

[6] Подробнее см. DAB, стр. 259 сл. В одном из шумерских фармакологических текстов (≈ XXIII в. до н. э.), представляющих собой сборник медицинских рецептов, указано вещество šim того или иного вида (^{šim}si-[...], стк. 83; ^{šim}mar-gu-zi, стк. 95) в качестве обязательного компонента внутренних и наружных лекарств (см. M. Civil, Prescriptions médicales sumériennes, RA, 54, 1960, стр. 57—72). Подробнее см. С. Н. Крамер, История начинается в Шумере, М., 1965, стр. 71—78.

[7] Упоминание об использовании веществ šim для культовых целей см. также в тексте реформ *энси* Лагаша Уруинимгины: «(раньше) если кто-нибудь мазал на голову (?) масляный ŠIMxSIG$_7$ ..., *абгал* брал 1 *сикль* серебра» (см. E. Sollberger, Corpus insctriptions «royales» présargoniques de Lagaš, Genève, 1956, стр. 53; Urg. 6, II 11′, 29′—30′; транслитерация и перевод см. SAKI, стр. 55; OrSP, 2, 1920, стр. 10; И. М. Дьяконов, Реформы Урукагины в Лагаше, ВДИ, 1951, № 1, стр. 28 (II), § 14). Термин ŠIMxSIG$_7$ (читается: šembi, см. MSL IX, стр. 151:72), акк. *egu* переводится как «сурьмовая паста» (см. HAM I, стр. 123; AHw, стр. 191, *egu* II; Б. Ландсбергер переводит как «зеленый грим, паста» — «grüne Schminke», см. MSL III, стр. 102; 72). Одним из ее компонентов является вещество šim. На употребление указанной смеси для культово-ритуальных целей указывает тот факт, что в качестве берущего плату в цитируемой фразе здесь упоминается один из представителей жрецов — *абгал* (досл. «знающий», см. SL, II, 87:54; MEA, 87; AHw, стр. 58; RA, 50, 1956, стр. 184). Знаменитый *энси* Лагаша Гудеа (вторая половина XXIII в. до н. э.) в одном из своих строительных гимнов также сообщает, что во время молитвы, возносимой божеству, он специально сжигает ароматную кедровую смолу (šim-erena) (см. Cyl. A VIII 11; XIII, 27, XX, 20; перевод см. SAHG, стр. 145, 151, 157).

[8] STA, I, 22, 23; TCL V, 5680, 6037, 6162; YOS IV, 295; AOS 32, S 23, табл. III; MOS XVI, 122.

[9] В древних шумеро-аккадских словарях он внесен с детерминативом, обозначающим дерево — ^{giš} šim (см. MSL V, стр. 103 : 125). Вероятно, этим термином определяется вещество, связанное как-то с деревом. На это, как отмечает К. Томпсон, должен указывать и тот факт, что аккадское соответствие терминов giš-šim и šim-*riqqu* связано с арабским словом rawiḍaqa «очистка, сделаться прозрачным» и производным от него существительным rāwūk — «фильтр» или raiq — «лучшее качество того или иного вещества». Учтя написание интересующего нас термина с детерминативом giš, следует думать, что *šim* в первую очередь обозначал вещество, выделяющееся, вытекающее из деревьев определенной породы (ср. DAB, стр. 336, 337). Поэтому, думаем, правильным должен быть перевод: «натек (растения), смола» (ср. DAB, стр. 336).

[10] MEA, 84; SL, II, 84:119, SP, стр. 433.

[11] MOS XVI, 122, V, 19, VII 9; 131, III, 7. šim-zi (а не šim-gi, как пишет Г. Райснер) в указанных текстах упоминается вместе с другими ароматическими веществами: šim-gam-gam-ma (122, V, 14; 131, III, 5), šim-gu$_4$-ku-ru (122, V, 7, VI,6), šim-gig (122, IV, 6, V, 10, VII, 13) и др. (см. MOS XVI, стр. 34).

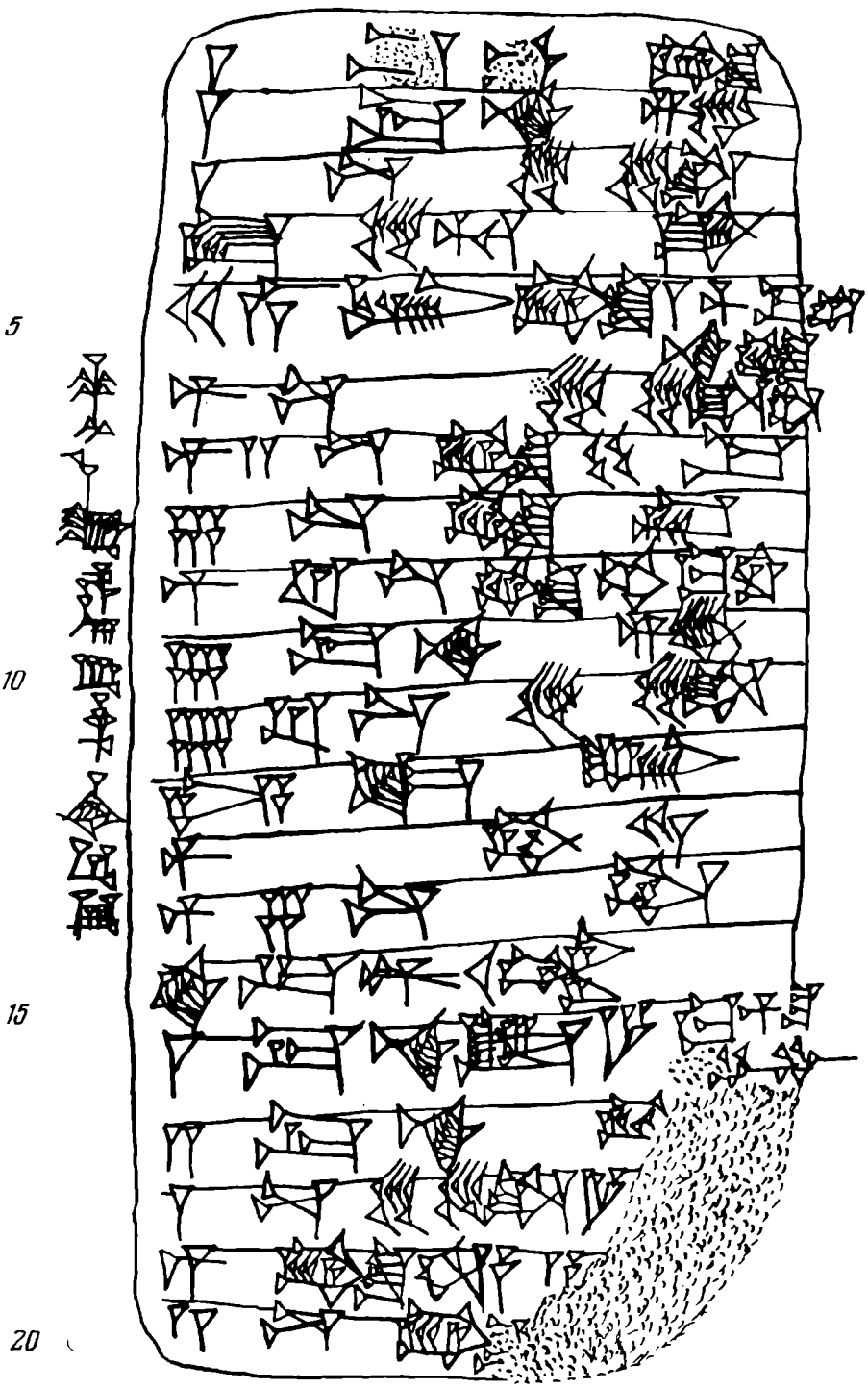


Рис. 2. Лицевая сторона

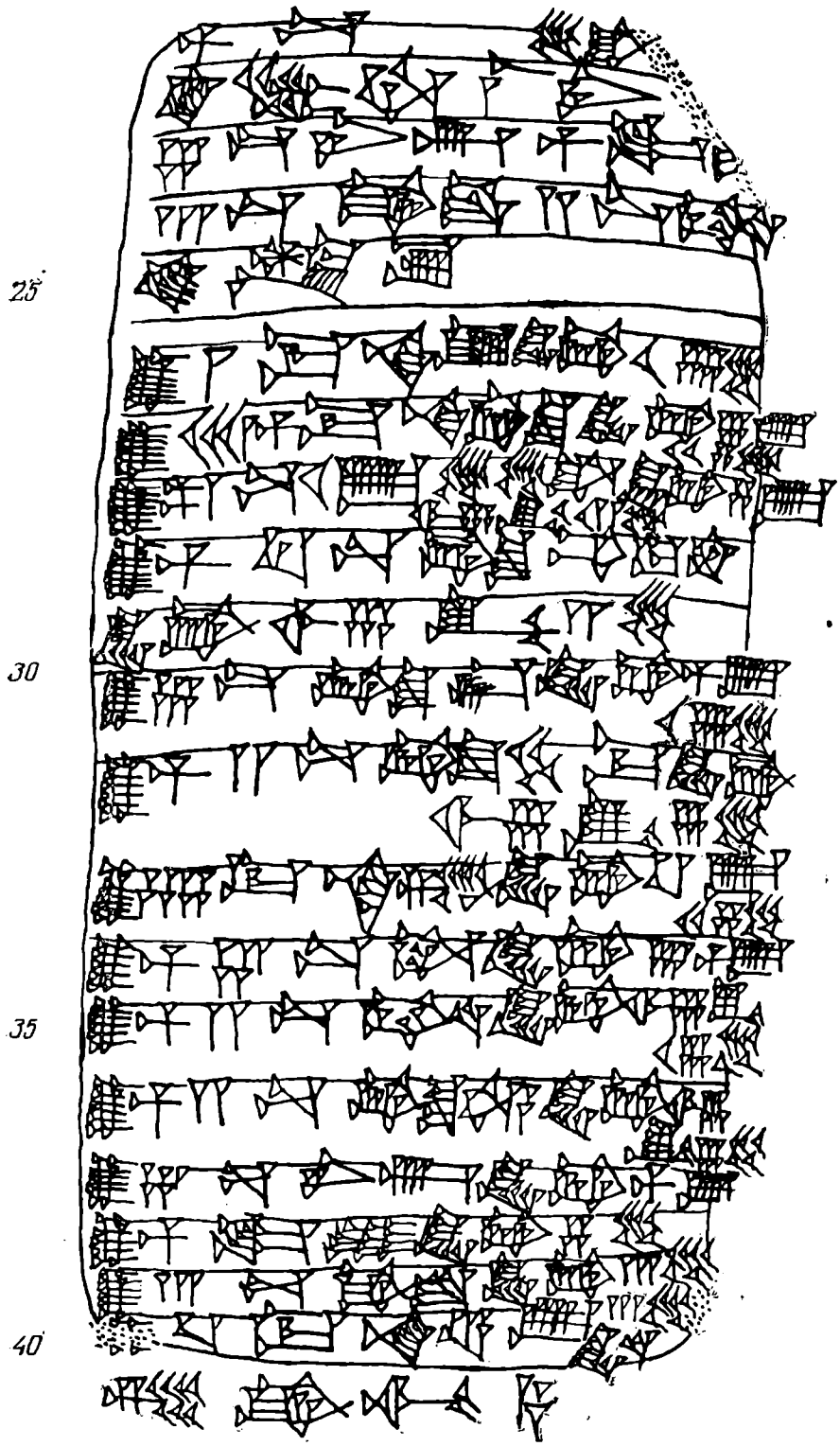


Рис. 3. Оборотная сторона

шая эссенция» [12]. В нашем документе, так же как и в текстах аналогичного содержания [13], этот термин встречается без детерминатива, но из контекста ясно, что он употреблен в том же значении.

3. še-li, *kirkiranu* (стк. 3) «сосновое семя» [14]. Термин иногда встречается с детерминативом šim [15]. В качестве одного из компонентов душистого изделия (šim-dù-a) это вещество упоминается в вышеуказанных рецептах парфюмерной смеси [16]. Есть более поздние сведения о том, что хранящиеся в меде сосновые семена употреблялись и в кулинарии [17].

4. šim-gam-gam-ma, *kukru* (стк. 7) —«еловая смола, еловый натек; скипидар» [18]. В шумерских текстах зафиксировано три написания: šim-ku$_7$-ku$_7$, šim-gug-gug и šim-gam-gam-ma // šim-gam-ma [19]. Ее в основном употребляли в медицине [20] и в парфюмерии [21].

5. šim-gána (стк. 8). Соответствия этому термину на аккадском языке не обнаруживается в известных древних шумеро-аккадских силлабариях. Поэтому возможно наш перевод будет неточным: «полевое душистое (растение); роза (?)». Такой перевод вытекает из того, что вторая составная часть термина — gána, *eqlu* — соответствует понятию «поле, луг» [22]. Указанное вещество широко применялось в парфюмерии [23].

6. šim-gu$_4$-ku-ru (стк. 9) [24]. Аккадский перевод термина пока неизвестен. Вещество, подразумевающееся под ним, упоминается в качестве одного из составных компонентов парфюмерного раствора [25].

7. šim-ḫá, *urû* (стк. 19) [26], точное значение неизвестно. По всей видимости, какое-то ароматическое растение или его плод. В нашем документе упоминается еще одна группа терминов (eren, li), имеющих значение «ароматный натек», «смола» соответствующих растений (кедр, сосна).

8. eren, *erēnu*, *erennu* (стк. 16) «кедр» [27]. Данный термин с детерминативом giš или без него употребляется как для обозначения самого растения, так и его натека, смолы [28]. В каждом конкретном случае это следует определять по данным контекста. В представленном документе, бесспорно, под

---

[12] Cyl A. XXII 5, XXVII 9, 24 (А. Фалькенштейн переводит как «rechte Wohlgeruch, gute Essenze», см. SAHG, стр. 159, 164).

[13] SETU, 282:1; ITT I, 1433:4 (в транслитерациях указанных текстов авторы допускают неточность —gi «тростник»); YOS IV, 295:5; STA, 1, I 26; TCL V, 6162, II, 12, 18.

[14] DAB, стр. 261; AHw, стр. 476; MEA, 367. *kirkiranu* скорее «шишка хвойного растения».

[15] DAB, стр. 261; см. также MEA, 215; MSL V, стр. 101:100—101, стр. 141:20.

[16] UDTP, 41:13, TCL V, 6042, I, 15, III, 3.

[17] DAB, стр. 261. В нашем документе упоминается также мед — làl (см. стк. 14; ср. TCL V, 6162; II 23). Упоминание меда в одном и том же документе в связи с семенами сосны, возможно, имеет определенное значение.

[18] MEA, 215; AHw, стр. 501; SETU, 218:3; DAB, стр. 262.

[19] DAB, стр. 262; AOS 32, стр. 138; MEA, 215.

[20] Подробнее см. DAB, стр. 263 сл.

[21] AOS 32, стр. 255; TCL V, 6042, III, 4.

[22] SL II, 105, I, 3; MEA, 105; MSL III, стр. 123:307.

[23] UDTP, 41:14; TCL V, 6042, I, 14, III, 2; ср. SL II, 215:41.

[24] UDTP, 41:15; TCL V, 6042, I, 17; III 5; ср. CL II, 297:119, AOS 32, стр. 255. Термин встречается и без детерминатива šim (см. TCL V, 5680, II, 29; 6042, I, 17, III 5; 6162, IV, 6; STA, 22, II, 23; 23, II, 9).

[25] UDTP, 41:15; TCL V, 6042, I, 17.

[26] В древних шумеро-аккадских силлабариях этот термин встречается с детерминативом giš- ^{giš}šim-ḫá (вар. ^{ğiš}šim-UD-a, см. MSL V, стр. 102, прим. 109), аккадским соответствием которого является *urû* (см. MSL V, стр. 102:109). Точное значение этого последнего неизвестно. К. Томпсон думает, что он, быть может, происходит из корня *aru* «метание, бросание, вывод» (см. DAB, стр. 336).

[27] SL II, 541:2; MEA, 541; CAD 4, стр. 274; MSL III, стр. 112:173; DAB, стр. 258.

[28] Ср. TML, стр. 1; A. Falkenstein, ZAss, 55, 1962, стр. 253.

термином eren подразумевается именно «натек кедра, кедровая смола, скипидар» [29], на что указывает небольшой вес вещества — всего одна *мина*.

9. li, *burāšu* (стк. 21) «сосна» [30]. Термин встречается с двумя детерминативами: giš-li, подразумевающим в основном самое дерево сосну, и šim-li, употребляемым в значении «натек сосны, сосновая смола». Этот последний часто указывается в медицинских текстах древнего Двуречья в качестве лечебного средства от различных болезней либо в качестве вещества, необходимого для изготовления лекарств [31]. То, что в данном документе речь идет именно о смоле сосны, а не о самом дереве, подтверждает указание на его вес, весьма небольшой — всего половина *мины*.

Как уже было отмечено, наряду с весом ароматических веществ в нашем документе указывается и их цена в серебре. Данные документов подобного содержания свидетельствуют, что эта цена колеблется в определенных пределах, что обусловливалось колебанием между спросом и предложением этих импортных веществ. Для иллюстрации этого ниже приводим соответствующий материал документов, охватывающих 25-летний период [32].

šim:	1	*мина* [33]	стоила	от	30	до	90 *ше*	серебра [34]
eren:	1	»	»	»	18	»	175 »	серебра [35]
zi(d):	1	»	»	»	6	»	35 »	серебра [36]
še-li:	1	*сила*	»	»	30	»	90 »	серебра [37]
šim-gána:	1	»	»	»	12	»	24 »	серебра [38]
šim-ḫá:	1	»	»	»	3	»	18 «	серебра [39]
šim-gam-gam-ma:	1	»	»	»	2	»	6 »	серебра [40]
šim-gu$_4$-ku-ru:	1	»	»	»	2	»	3 »	серебра [41]
li:	3 *гур* [42]	120 *сила*	стоила	1 *сикль*	серебра [43].			

[29] При употреблении термина eren в этом значении в некоторых случаях к нему добавляют и детерминатив šim (šim-eren, см. Stat. B, XI, 7; Cyl. A, VIII, 11, XIII, 27, XX, 20; AOS 32, D, 1).

[30] SL II, 59:2; MEA, 59; MSL V, стр. 101:97; DAB, стр. 258.

[31] Подробнее см. DAB, стр. 258, 259.

[32] Наиболее ранним из привлеченных нами документов является MOS XVI, 122, датирующийся 38 годом царствования Шульги (2074 г. до н. э.), а самым поздним — TCL V, 6037, составленный в шестом году царствования Шу-Зуэны (2049 г. до н. э.).

[33] В приведенном здесь иллюстративном материале и в тексте нашей таблички встречаются следующие шумерские меры веса и емкости:

Меры веса:

še, *se'u*	«зерно (ячменя)»	= 46,75 мг
gín, *šiqlu*	«*сикль*»	= 180 *ше* = 8,4 г
ma-na, *manû*	«*мина*»	= 60 *сиклей* = 505 г

Меры емкости:

še, *še'u*	«зерно (ячменя)»	= 1/20 *сикля*
gín, *šiqlu*	«*сикль*»	= 1/60 *сила*
sìla, *qa*	«*сила*»	= 0,842 л (см. HAM I, стр. 290, 291).

[34] STA, 22, II, 15—16; TCL V, 6162, III, 14—15; 5680, II, 7—8; MOS XVI, 122; VIII, 3—4; YOS IV, 295:7—8.

[35] TCL V, 6162, III, 16; 5680, V, 27—28, I, 21—22, IV, 30—31; 6037, IX, 6—7, IV, 11—12; YOS IV, 295:1—2; STA, 1, I, 18—19.

[36] MOS XVI, 122; V, 13—VI, 1, VII, 6—7; STA, 1, I, 26—27; 22, II, 17—18, 23, II, 7—8; TCL V, 6162; III, 17—18; YOS IV, 295: 5—6; TCL V, 5680, II, 5—6.

[37] YOS IV, 295:9—10; TCL V, 5680; II, 23—24; 6162, IV, 1—2; STA, 1 II 12, III, 23—24; 23, II, 11—12.

[38] STA, 22, II, 19—20; 1, II, 14—15; III, 21—22; TCL V, 6162, II, 19—20; 5680, II, 21—22.

[39] TCL V, 6162, IV, 4—5; 5680, VII, 10—11, V, 5—6, VI, 9—10, VII, 3—4; 6037, VII, 1—2; IX, 28—29.

[40] TCL V, 6037, IX 20—21; 6162, III, 8—9, IV, 8—9; 5680, II, 27—28; STA, 1, II, 15—16; 22, II, 21—22; 23, II, 13—14.

[41] STA, 23, II, 9—10; TCL V, 6162; IV, 6—7; STA, 22, II, 23—24; TCL V, 6037, IX, 22—23; 5680, II, 29—30; MOS XVI, 122, VII, 4—5.

[42] 1 *гур* = 300 *сила*.

[43] TCL V, 5680, II, 25—26.

Цены на вещества, представленные в интересующем нас документе, совпадают с калькуляционными данными аналогичных ему документов настолько, что между ними не заметно сколько-нибудь существенной разницы. Его данные, в частности, таковы:

šim:	31½	*мина*	стоит	6	*сиклей*	24	*ше*	серебра	(стк. 29)	—1	*мина*	стоит	≈35	*ше*
eren:	1	»	»			18	»	»	(стк. 26)					
zi(d):	8	»	»	⅓	»	24	»	»	(стк. 33)	—1	»	»	10,5	»
še-li:	21	*сила* 10	*сиклей*	»	4⅙	»	12	»	»	(стк. 28)	—1	*сила*	»	≈35	»
šim-gána:	6	»	»	½	»	18	»	»	(стк. 31)	—1	»	»	18	»
šim-ḫá:	12	»	»	⅙	»	6	»	»	(стк. 36)	—1	»	»	3	»
šim-gam-gam-ma:	12	»	»	⅙	»	6	»	»	(стк. 32)	—1	»	»	3	»
šim-gu$_4$-ku-ru:	10⅔	»	»	⅙	»	2	»	»	(стк. 29—30)	—1	»	»	2,5	*ше* [44]

В заключение несколько слов по поводу связи интересующего нас документа с документом TCL V, 6162. Оба они очень похожи друг на друга — совпадает целый ряд строк. По данным обоих документов, соответствующее государственное учреждение у одних и тех же лиц покупает ароматические вещества, вес и цена которых в обоих случаях одни и те же; в обоих документах встречается совершенно одинаковая терминология; оба составлены в четвертый год царствования Амар-Зуэны (2060 г. до н. э.). Разница между ними лишь в незначительных деталях, в частности: TCL V, 6162 больше (90 строк), нежели наш документ (всего 42 строки). В последнем нет краткого вступления, в то время как в TCL V, 6162 перечислены имена должностных лиц — контролеров (gìri), ответственных за серебро, выделенное на покупку ароматических веществ. В нашем документе не упоминаются некоторые вещества, которые внесены в TCL V, 6162 (например, sum-si-e, sum-gaz, IM-babbar, ku-mul и некоторые др.). В строке IV 22 TCL V, 6162 указано, что документ представляет собой «отчет купца Сагку» (níg-kas$_x$ (ŠID)-ag Sag-ku$_6$ dam-gàr). Этой фразы в нашем документе нет, есть и другие различия, но сходства, совпадений значительно больше, а это дает основание заключить, что наш документ представляет собой краткий вариант TCL V, 6162 (ср. выше, комментарии к тексту, прим. *25*).

* * *

Данный документ написан на основном диалекте новошумерского языка, от которого, как и ожидалось, не замечено никаких отклонений. Стиль документа лаконичен, что вообще характерно для шумерских учетных документов. Писец порой совсем опускает некоторые термины, без которых содержание документа было понятно его современникам. По данным TCL V, 6162 мы в переводе восстановили такие термины в соответствующих местах.

Текст, состоящий из 42 строк (на лицевой стороне — 20, на оборотной стороне — 21 и на левом боку — 1 строка), написан характерной для III династии Ура канцелярской каллиграфией, выработанной именно в это время. Вторая половина 26—28 строк заполнена микроскопическими знаками, выполненными с большой точностью. Подобные знаки в документах этой эпохи могут встретиться лишь в текстах так называемых «квитанций гонцов»[45]. Тщательное выписывание почти невидных невооруженным глазом знаков, строгое соблюдение в них единых каллиграфических норм изум-

[44] Цена вещества li в документе не указана, что должно быть вызвано его очень малым количеством (всего 1/2 *сила*, стк. 21) и вообще его чрезвычайной дешевизной (см. здесь же, стр. 10).

[45] Ср. Ник., II, 353—370.

ляет искусством исполнения, которым так хорошо владели писцы древнего Двуречья эпохи III династии Ура [46].

Сведения этого документа определенным образом восполняют или уточняют наши знания в области истории торговли и культа древнего Двуречья. Документов, в которых говорится о деятельности в Двуречье торговых агентов государства — *тамкаров*, завозе ими сюда товаров, мало [47], поэтому выявление каждого нового документа подобного содержания вызывает большой интерес. Их данные, в том числе и сведения нашего документа, подтверждают факт существования довольно обширных торговых связей древнего Двуречья, что было известно нам в основном из источников литературного характера [48]. В последних, однако, речь идет как о закупке строительных материалов — леса, металлов, так и ароматических веществ. В нашем же документе говорится исключительно об импорте ароматических веществ. В нем, как и в целом ряде ему подобных документов, не указаны эти вещества, но, однако, следует думать, что их в основном завозили с Загросского нагорья и даже из далекой Малой Азии.

Выше мы указывали, что ароматические вещества в Двуречье использовали для культовых целей. В государстве эпохи III династии Ура хорошо было организовано постоянное снабжение жертвенными животными и другими товарами главного культового центра — города Ниппура и других. Каждый *энси* (правитель города или области) должен был ежемесячно платить подать, так называемую bala, которая полностью шла на покрытие культовых расходов [49]. Данные нашего документа подтверждают то обстоятельство, что немалые суммы на эти цели затрачивались из государственной казны. Эти отчисления шли в основном на приобретение импортных ароматических веществ, чем была занята определенная часть торговых агентов — *тамкаров*. Документом, отображающим деятельность одного из них, а именно Сагку, является упомянутый выше документ TCL V, 6162, а также наша табличка, почти без изменения вошедшая в TCL V, 6162. Это последнее обстоятельство дает нам право предполагать, что публикуемый здесь документ представляет собой отчет о торговой деятельности за определенное время, возможно за полгода, осуществленной в четвертом году царствования Амар-Зуэны (2060 г. до н. э.) под руководством купца Сагку.

Ниже приводим транслитерацию и перевод нашего документа с комментариями.

Recto

1 ma- [na] šim [1]	1 *мина* смолы [2],
1 ma-na zi [3]	1 *мина* хорошей эссенции,
1 sìla se-li	1 *сила* соснового семени [4],

[46] Мы пытались с фотографической точностью скопировать текст и, думаем, добились этого. Здесь же хотим специально отметить, что мы считаем неприемлемой принятую в последнее время частью зарубежных исследователей практику свободного автографирования документов эпохи древнего Двуречья, когда полностью игнорируются как натуральные размеры таблички, так и каллиграфические особенности.

[47] Тексты см. выше, прим. 8; ср. AOS 32, стр. 137.

[48] Мы имеем в виду следующие литературные источники: «Энмеркар и верховный жрец Арэтты» (перевод И. Т. Каневой, см. ВДИ, 1964, № 4, стр. 191—225); «*A* цилиндр Гудеи» (перевод А. Фалькенштейна, см. SAHG, стр. 137—166) и «*B* статуэтка Гудеи» (перевод Ф. Тюро-Данжена, см. SAKI, стр. 66—75). Речь в них идет об импорте строительного материала. Краткий обзор о торговле древнего Двуречья см. А. Л. Оппенгейм, Торговля на Ближнем Востоке в древности, М., 1970. Этому же вопросу посвящено и исследование: N. W. Forde, The Sumerian «dam-kàr-e-ne» of the Third Ur Dynasty, Minneapolis, 1963 (к сожалению, нам недоступно).

[49] Подробнее см. W. W. Hallo, A Sumerian Amphictyony, JCS, 14, 1960, стр. 88—96.

é-uzù-ga [5]	(предназначено [6] для) дома откорма (жертвенных животных);
520 lal 1 lú-šim 1½ ma-na šim-ta	19 парфюмеров [7], по 1½ *мина* смолы (каждому),
½ sìla še-li-ta [8]	по ½ *сила* соснового семени (каждому) [9],
12 sìla šim-gam-gam-ma	12 *сила* еловой смолы,
6 sìla šim-gána	6 *сила*.....,
10⅔ sìla šim-gu₄-ku-ru	10⅔ *сила*.....,
107 ma-na zi	7 *мина* хорошей эссенции,
9⅔ sìla še-li	9⅔ *сила* соснового семени,
ì a-KA-lugal [10]	(предназначено [11] для) темени (головы) царя,
10 (sìla) geštin-babbar	10 (*сила*) белого вина [12],
15 sìla làl	15 *сила* меда [13],
15ki-Ur-^{d}Šakana	от Ур-Шаканы;
1 ma-na eren níg-díb [14] maš-šu-[g]íd-gíd	1 *мина* кедровой (смолы), предназначено (для) предсказателя [15],
2 ma-na ši [m...]	2 *мина* [.....] смо[лы],
1 sìla še-li níg[-díb...]	1 *сила* соснового семени пред[назначено.....]
10(sìla) šim-ḫá n[ig(?)-dib...]	10 (*сила*) [.....] пред[назначено.....]
202 sìla ši[m-...]	2 *сила* [.....] смо[лы],

Verso

½ sìla l[i] [16]	½ *сила* сосновой (смолы),
ki-Mur₇-te-lá-lí [17]	от Муртелали;
5 sìla ì-nun 10 (sìla) zú-l [um]	5 *сила* масла, 10 (*сила*), фин[иков],
3 sìla ga-sag$_{xx}$ (UD+*gunû*) [18]	3 *сила* сыра высокого качества,
2 sìla geštin-babbar	2 *сила* белого вина,
25ki-^{d}EN.ZU- ‹› [19]	от Суэн — ‹ ›.
SU+NÍGIN [20] 1 ma-na eren	всего: 1 *мина* кедровой (смолы),
kug-bi 18 še	цена [21] его 18 *ше*,
SU+NÍGIN 31½ ma-na šim	всего: 31½ *мина* смолы,
kug-bi 6 gín 24 še	цена его 6 *сиклей* 24 *ше*,
SU+NÍGIN 21 sìla 10 gín še-li	всего: 21 *сила* 10 *сиклей* соснового семени,
kug-bi 4 gín igi-6-gál 12 še	цена его 4⅙ *сикля* 12 *ше*,
SU+NÍGIN 10⅔ sìla šim-gu₄-ku-ru	всего: 10⅔ *сила*.....,
30kug-bi igi-6-gál 2 še	цена его ⅙ *сикля* 2 *ше*,
SU+NÍGIN 6 sìla šim-gána	всего: 6 *сила*.....,
kug-bi ½ gín 18 še	цена его ½ *сикля* 18 *ше*,
SU+NÍGIN 12 sìla šim-gam-gam-ma	всего: 12 *сила* сосновой смолы,
kug-bi igi-6-gal 6 še	цена его ⅙ (*сикля*) 6 *ше*,
SU+NÍGIN 8 ma-na zi	всего: 8 *мина* хорошей эссенции,
kug-bi ⅓ gín 24 še	цена его ⅓ *сикля* 24 *ше*,
SU+NÍGIN 15 sìla làl	всего: 15 *сила* меда,
kug-bi 7½ gín	цена его 7½ *сикля*,
35SU+NÍGIN 12 sìla geštin-babbar	всего: 12 *сила* белого вина,
kug-bi igi-6-gál 16 še	цена его ⅙ (*сикля*) 16 *ше*,
SU+NÍGIN 12 sìla šim-ḫà	всего: 12 *сила*.....,
kug-bi igi-6-gál 6 še	цена его ⅙ (*сикля*) 6 *ше*,
SU+NÍGIN 5 sìla ì-nun	всего: 5 *сила* масла,
kug-bi ½ gín	цена его ½ *сикля* [22],
SU+NÍGIN 10 (sìla) zú-lum	всего: 10 (*сила*) фиников,
kug-bi 4 še	цена его 4 *ше*,
SU+NÍGIN 3 sìla ga-sag$_{xx}$ (UD-*gunû*)	всего: 3 *сила* сыра высокого качества,
kug-bi 3 še	цена его 3 *ше* [23],
40S[U+N]ÍGIN ⅓ ma-na ⅚ gín	ит[ог]о: ⅓ *мина* ⅚ *сикля*
3 še kug-babbar	3 *ше* серебра;
zi-ga bal-a [24]	промежуточный расход [25].

На левом боку

mu En-mah-gal-an-na [26] ba-ḫun	год, (когда) Энмахгалана был назначен.

Комментарии

[1] Засвидетельствовано следующее силлабическое написание: še-im (см. ŠL II, 215 : 3, MSL III, стр. 102 : 68; IX, стр. 151 : 68) и ši-im (см. MSL III, стр. 102, прим. 68; IX, стр. 153, прим. 68). Ряд исследователей при транслитерации избирает форму — šem (см. MEA 215; R. Jestin, La verbe sumérien, I, P., 1943, стр. 97; II, 1946, стр. 241, 272). Большинство исследователей употребляет вторую форму — šim (см. MSL IX, стр. 151 : 68; AOS 32, стр. 255; NG III, стр. 162; BTM, стр. 24 (III 3—4); CAD 4, стр. 277, c; DAB, стр. 336; BIN V, стр. 16; SP, стр. 413, SETU, 282 : 2,3; ITT I, 1433 : I, стр. 28 и др.).

[2] Часть исследователей во всех случаях переводит термин šim как «благовоние; душистое растение; аромат; запах» (см. ŠL II, 215 : 3; MEA, 215; MSL III, стр. 102 : 68, ср. AOS 32, стр. 255). В. фон Зоден связывает аккадское соответствие данного термина — *riqqu* с еврейским словом reqaḥ (см. AHw, стр. 988) в значении «аромат; крем, помада». С учетом отмеченного обстоятельства он переводит термин *riqqu* как «душистое вещество; ароматное растение». Эти значения для термина šim весьма общи, тем более в данном тексте, где он употребляется в значении одного из определенных ароматических веществ. Поэтому мы считаем целесообразным следующий его перевод в данном конкретном случае: «смола, натек ароматических растений» (ср. DAB, стр. 336; подробнее см. ниже, прим. *9*).

[3] В известных нам документах, где упоминается это вещество (см. здесь же, прим. II и 35), единственно правильную транслитерацию (zi, (šim)-zid) и перевод дает лишь А. Фалькенштейн (о переводе см. ниже, прим. *12*; транслитерация: AnOr XXVIII, стр. 60).

[4] Для перевода см. MEA, 367; DAB, стр. 261. А. Даймель вообще не дает никакого перевода и удовлетворяется лишь указанием известных в его время нескольких текстов, в которых содержится термин še-li (см. ŠL II, 367 : 49; ср. также ŠL II, 59 : 3 и UDTP, 41 : 13; TCL V, 6956 : 3; RTC 121 VII 5; YOS IV, 295 : 9; TCL V, 6042 I 15, III 3; 6162 II 13). В фон Зоден переводит под вопросительным знаком аккадское соответствие указанного шумерского термина *kikkiranu* следующим образом: «сосновое семя, семя можжевельника» (см. AHw, стр. 475). Этот термин понимают так же как «шишка можжевельника» авторы Чикагского ассирийского словаря и следом за ними А. Салонен (см. CAD 6, стр. 42; HAM I, стр. 235). Группа авторов переводит термин še-li как «кипарисовое семя» (см. SETU, 282 : 12). Подобное разнообразие переводов вызвано тем обстоятельством, что трудно установить точное соответствие второй составной части (-li) термина. Его аккадский перевод *burāšu* связан с еврейским словом beros, который обозначает как «сосну», так и «кипарис» (см. DAB, стр. 258). Пока что нет каких-либо данных, которые помогли бы определить правильность одного из переводов термина li. Это является причиной того, что предложенный нами перевод не может считаться совершенно точным. Дословное значение первой половины термина še, še'u — «зерно» (см. ŠL II, 367 : 14; MEA, 367; HAM I, стр. 290).

[5] Ср. AnOr XXX, стр. 142; SACT I, 127 : II. Первоначальным значением термина é-uzù-ga (или é-uzù(g)-ga, см. Misz. 5, 18 : 2, 19 : 5; ŠL II, 372 : : 12—13), видимо, был «дом для откорма птицы (гусей)» (см. ŠL II, 372 : : I; TRU, стр. 117; uzù, uz, uz^{mušen}, *usu* «гусь», см. MEA, 272; MSL VIII 2, стр. 131 : 194). С учетом указанного обстоятельства часть исследователей переводит термин, встречающийся в хозяйственных текстах эпохи III династии Ура, как «помещение для птицы, двор домашней птицы, курятник», считая его таким же термином, как é-udu «дом для овец, овчарня», é-gud «дом для быков, хлев» и é-anše «дом для ослов, конюшня» (см. AOS

32, стр. 231; HA, стр. 174; PDT I, стр. 289; TRU, стр. 117). По данным хозяйственных документов эпохи III династии Ура, в которых встречается термин é-uzù-ga, всякий раз указывается, что для этого учреждения выделяется лишь крупный и мелкий рогатый скот. В подобных случаях не упоминается птица (на контексты соответствующих документов указывает Н. Шнайдер, см. OrSP, 18, 1925, стр. 29—30; дополнительно: SETU, 49 : : 2, 51 : 26, 63 : 92, 91 : 29; AOS 32, E I; PDT I,I : I, 10 : 4, 52 : 9 и сл. (см. там же, стр. 289); SACT I, 127 : II, 129 : 6, 130 : I, 136 : 2, 142 : 2, 143 : 2, 157 : I, 158 : 2, 177 : I, 186 : 6, AnOr VII, 95 : 16, 290 : 5; SST, 1 : 1; BIN III, 12 : 8, 47 : 2, 73 : 6 и сл. (см. там же, стр. 33); NST I, 51 : : 8). Учитывая этот факт, А. Фалькенштейн совершенно справедливо заключает, что в указанную эпоху é-uzù-ga был специальным домом, где откармливали жертвенных животных, крупный и мелкий рогатый скот. Этот дом располагался в Лагаше и входил в комплекс Энинну — главного храма божества Нингирсу (см. AnOr XXX, стр. 142; ср. термин: udu-é-uzù-ga «дом для откорма (овец и быков)», см. MSL VIII 1, стр. 15 : 92 a, прим. 92, 92 a). Лишь данные нашего текста (сткк. 1—4) и документа TCL V, 6162 II, 11—14 указывают, что для этого учреждения выделяются и душистые вещества. Это и понятно, если учесть то обстоятельство, что é-uzù-ga в то же время являлся храмом, построенным в честь божества — одного из покровителей Лагаша, для ритуальных действий в котором, бесспорно, требовались ароматические вещества (по этому вопросу см. ŠL II, 372 : 13; ZAss, 18, 1904, стр. 125, прим. 3).

[6] Четвертая строка нашего документа в TCL V, 6162 II 14 читается так: níg-díb é—uzù-ga. Термин níg-díb по содержанию передает следующее понятие: «то, что предназначено для выдачи; то, что должно быть выдано с определенной целью, определенным назначением» (подробнее см. ниже, прим. *14*). Опираясь на этот факт, здесь в скобках восстановим перевод, имеющий соответствующее этому термину значение.

[7] lú-šim, *muraqqû* «парфюмер» (см. MEA, 215). Иногда таким же написанием в сокращенном виде передается термин совершенно другого значения: lú-ŠIM × GAR (графический вариант: lú-SIM × A, см. MSL III, стр. 101, прим. 67 c), *širašû* «пивовар» (см. EAM, стр. 192, 198 (там же см. литературу); NG III, стр. 138; J. Krecher, ZAss, 60, 1970, стр. 194 и др.).

[8] Две строки (сткк. 5—6) отсутствуют в TCL V, 6162.

[9] Всего выходит 28½ *мины* смолы и 9½ *сила* соснового семени, которые, следует думать, предназначены для парфюмеров. Последние, вероятно, работают в государственном учреждении, в котором составлен наш документ (ср. ГХДШ, стр. 287—288).

[10] Ср. TCL V, 6162 II 20. Вариантное написание: ì a-KA-lugal (см. STA 23 II 19). ì, *šamnu* «масло» (см. ŠL II, 231 : 71; MEA, 231); a-KA, по А. Даймелю,— то же самое, что ugu, *muḫḫu* «темя» (см. ŠL II, 579 : 108 b; ср. MSL III, стр. 120 : 274 a). ì a-KA-lugal досл. «масло (для) темени (головы) царя».

[11] По данным STA, 23 II 19 и III 18, где сказано, что различные ароматические вещества (zi, šim-gam-gam-ma, še-li и др.) níg-díb ì a-KA-lugal «предназначены для помазания темени (головы) царя», в соответствующем месте нашего текста мы в скобках восстановили предлагаемое значение термина níg-díb (ср. комментарии к тексту, прим. *6*).

[12] geštin, *karānu* «вино» (см. ŠL II, 210 : 2; MEA, 210; AHw, стр. 446; MSL III, стр. 141 : 152). babbar, peṣû «белый» (см. ŠL II, 381 : 60; MEA, 381; AHw, стр. 857). geštin-babbar «белое вино» (см. AOS 32, стр. 234, там же, C 4, стр. 24; MOS XVI, 129 IV 5; TCL V, 6162 II 24; HSS IV, 5 III 2; TCL II, 5530 : 3). По данным TCL V, 6162 III 8—9 и нашего документа (стк. 35), 1 *сила* белого вина стоила 3 *ше* серебра. Иногда его цена подни-

малась до 5 *ше* серебра (см. STA, 22 II 5—6). По сведениям DUTP, 41 : 5, вино (цвет не указан) применялось для изготовления парфюмерной смеси.

[13] làl, dišpu «мед» (см. ŠL II, 109 : 3; MEA, 109; MSL III, стр. 138 : : 103; CAD 3, стр. 161; SP, стр. 381; BIN III, стр. 84). В эпоху III династии УРА 1 *сила* меда стоила 90 *ше* серебра (см. YOS IV, 295 : 15—16; STA 22 II 7—8; TCL V, 6162 III 6—7; наш док., стк. 34).

[14] díb, *sābatu* «поймать, захватить; получить, взять» (см. ŠL II, 536 : : 49; CAD 16, стр. 18 h; SACT I, стр. 274; BIN III, стр. 81; PDT I, стр. 287). В данном случае термин встречается с префиксом níg, *mimma* —«какой-то предмет» (см. ŠL II, 597 : 22; MEA, 597; NG III, стр. 148; SP, стр. 394 и др.), образующим абстрактное имя существительное, по этой причине глагол díb здесь уже перешел в имя существительное. Термин níg-díb дословно можно перевести так: «то, что должен получить, что должен взять» (ср. AOS 32, стр. 92). Учитывая контекст документов, некоторые исследователи переводят его как «материал (выделяемый для различных религиозных праздников)» (см. PDT I, стр. 299; AOS 32, стр. 92—93; 247; IBK VIII, стр. 147). Либо «плата (выдаваемая различным лицам)» (см. BIN III, стр. 85). В данном конкретном случае мы переводим термин níg-díb следующим образом: «предназначенный (для того или иного учреждения или должностного лица)».

[15] Для перевода см. ŠL II, 74 : 321, 76 : 23 («узнающий жертву»); NG III, стр. 140 («предсказатель»); MSL V, стр. 66 : 199 (*barû* «гадатель по внутренностям животного»-haruspex); SP, стр. 386 («предсказатель»). Тексты с терминами maš-šu-gíd-gíd и máš-šu-gíd-gíd см. TCL V, 6162 II, 22, DDA 3, стр. 30; ŠL II, 76 : 23.

[16] li, *burāšu* «сосна» (см. MEA, 59; TML, стр. 178; DAB, стр. 258). Подробнее см. комментарии к тексту, прим. *4*.

[17] Это имя собственное в различном написании (Mur_7-te-lá-lí, Mur_7-te-li/lí, Mur_7-te-li-ì-lí) встречается в нескольких текстах архива города Уммы (см. TCL V, 6162 I 18; DDA 4, стр. 163). По данным TCL V, 6162 I 18 государственный склад покупает у этого лица различные ароматические вещества.

[18] Точнее: ga, *šizbu* «молоко» (см. ŠL II, 319 : 11; MEA, 319; MSL III, стр. 103 : 83; IV, стр. 180; SR, стр. 220; IBK VIII, 21 : 3; BIN III, стр. 82; SACT I, 65 : 16 и др.). В данном случае термин ga, вероятно, употреблен не в буквальном значении. Под ним, очевидно, подразумевается «сыр» (ga-bar) или какой-нибудь другой молочный продукт. Иначе трудно себе представить, что склад может покупать «молоко высшего качества» при 30—40° дневной температуре.

sag_{xx} представляет собой фонетическое чтение соединенной, двоякой идеограммы UD + *gunû* (об идеограммном чтении соответствующего клинописного знака см. здесь же, автография текста, см. TUDT, 1 : 7, прим. 1). Засвидетельствовано три его фонетических соответствия: $itti_{xx}$, *ellu* «белый, светлый, блестящий», sag_{xx}, *reštu* «высшего качества, первого класса» (см. AHw, стр. 973) и $usar_x$ «сегмент круга» (см. J. van Dijk, VAT 8382: Ein zweisprechiges Königsritual, HSAO, стр. 250). Из приведенных фонетических чтений в данном термине DD + *gunû* по своему значению больше всего подходит sag_{xx}, *reštu* «лучший высокого качества, первого класса», а не $itti_{xx}$, *ellu* «белый», как считает ван Дейк (ук. соч., стр. 250 а). А. Оппенгейм полагает, что данный термин (ga — UD + *gunû*) можно перевести так: «круглый сыр» (round cheese) (см. AOS 32, стр. 232; ср. SETU, стр. 91, прим. 7). Подробнее об употреблении в различных случаях соединенной идеограммы UD + *gunû* см. A. Deimel, Miscellaneae cuneiformia, AnOr, VII, стр. 42; N. Schneider, Nishtidentifizierte Keilschriftzeichen aus Ur

III, AnOr, XII, стр. 193—197; AOS, 32, стр. 96—98 (см. литературу и источники).

[19] Видимо, это теофорное имя писец выписал не полностью. Вообще имена собственные с первичным элементом ^{d}EN.ZU (читается ^{d}Su'en < < ^{d}Sîn) были очень распространены в эпоху III династии Ура (см. ASU, стр. 524—525; DDA 3, стр. 61—62; MAD III, стр. 8, 11, 37 сл.). Трудно установить, имя какого оформителя стояло в данном случае, тем более, что подобное имя не встречается в документе TCL V, 6162.

[20] Фонетическое чтение неизвестно.

[21] Дословно: «серебро».

[22] 1 *сила* масла стоила 18 *ше* серебра.

[23] 1 *сила* фиников здесь оценена в 2 *ше* серебра. Такая же цена (2/5 *ше* серебра) была у 1 *сила* фиников и по данным STA, 23 I 4—5, II, 1—2; TCL V, 6037, I, 14—15, 6046, III, 21—22, 6052 II, 11—12, 14—15.

[24] zi-ga, *šitu* «расход» (см. ŠL II, 84 : 112 c; MEA, 84; MSL V, стр. 63 : : 115; IBK VIII, стр. 155; SP, стр. 434 и др.); bala, *palu* «очередь, должностная очередь, переходить» (см. ŠL II, 9 : 5, 9 : 16; MEA, 9; MSL II, стр. 147: : 20; ОГСДШ, стр. 130; NG III, стр. 94; ср. NG I, стр. 113, прим. 4). Тексты zi-ga bal-a см. DDA 2, стр. 11—12.

[25] Под расходом здесь подразумевается 1/3 *мина* 5/6 *сикля* 3 *ше* серебра, заплаченные за покупку упоминаемых в документе ароматических веществ. Эта сумма называется как zi-ga bal-a. В полном варианте данного документа — TCL V, 6162 — к ней добавлено еще 1/3 *мина* 5/6 *сикля* и 3 *ше* серебра, которые были заплачены в том же году за покупку дополнительно ароматических веществ. Общая сумма —5/6 *мина* 8 $^{1}/_{3}$ *сикля* и 6$^{1}/_{2}$ *ше* серебра — упоминается как zi-ga-àm «расход» (см. TCL V, 6162 IV 19). Создается впечатление, что наш документ составлен немного раньше, нежели TCL V, 6162. Значит, указанное в опубликованном здесь документе, серебро представляет собой часть общего, может быть годового, расхода, промежуточный расход. Видимо отсюда его название zi-ga bal-a — «промежуточный расход», досл. «переходный расход» (см. ŠL II, 9 : 5, bala, *ebēru* «переходить»).

[26] Это лицо (см. NG III, стр. 44; ASU, стр. 239, 408) в четвертый год царствования Амар-Зуэны (2060 г. до н. э.) назначили жрецом храма божества Нанны (подробно см. E. Sollberger, Sur le chronologie des rois d'Ur et quelques problèmes connexes, Afo, 17, 1934—1956, стр. 24—25). Указанная формула датировки в полном виде выглядит так: mu En-maḫ-gal-an-na en-^{d}Nanna ba-ḫun «год, (когда) Энмахгалана был назначен жрецом (божества) Нанны» (см. AnOr, XIII, стр. 47; NG II, 54, 95, 136, 140).

A CUNEIFORM TABLET DATED IN THE III DYNASTY OF UR

J. M. Şharashenidze

The tablet published here was found in the private collection of Levan Mudzhiri, a resident of Tbilisi; originally it came from Umma. It is dated in the fourth year of the reign of Amar-Zuena (2060 B. C.). The text concerns the purchase by the State depository of various aromatic substances. The author devotes a special section to consideration of the words used to denote these substances and the precise meanings of these words. He notes that the substances were brought to Mesopotamia by traders (takmars) and bought up by the State for cult uses. Comparative study of the statistical data in this document and others of similar content makes it possible to determine the prices of some of the substances over a period of 25 years (2074—2049 B. C.). The prices are shown to vary with fluctuations in supply and demand. The author also compares the document published here with *TCL* V, 6162 and concludes that both documents, drawn up in the same year, represent accounts of the activities of one of the State commercial agents whose name was Sagku (see *TCL* V, 6162 IV 22). The data in the document published here are almost all reflected, without alteration, in *TCL*, V, 6162 and represent, in the author's opinion, an account of commercial activities directed by the merchant Sagku within a definite period of time, perhaps half a year, during the fourth year of the reign of Amar-Zuena.

Э. И. Соломоник

НЕКОТОРЫЕ ГРУППЫ ГРАФФИТИ ИЗ АНТИЧНОГО ХЕРСОНЕСА

В последние годы в фондах Херсонесского музея и при раскопках различных участков городища, особенно в районе театра, выявлено большое количество граффити на чернолаковой и краснолаковой посуде, амфорах, пифосах и других сосудах. Эти скромные надписи пополняют список собственных имен (ономастикон) херсонесцев, значительно расширяют сведения о культах и освещают целый ряд других вопросов; на некоторых из них мы и остановимся в этой статье. Привлекаемые граффити публикуются впервые *.

Прежде всего рассмотрим надписи, процарапанные на обломках двух амфор и стенке чернолакового сосуда. Они относятся к эллинистическому времени и содержат мужские имена и патронимики, написанные без аббревиаций.

Фрагменты амфор (ГХМ, 17/36785) были найдены вместе при раскопках 1970 г. в районе античного театра, в западном секторе, за амфилемой (руководитель раскопок О. И. Домбровский). На одном фрагменте очень тонким острием (высота букв 0,9—1,1 см) написано в две строки: ΒΑΘΥΛΛΟΣ ΝΙΚΑΓΟΡΑ (рис. 1, *1*). Судя по глине серовато-розового цвета с белыми включениями и большим количеством блесток на поверхности, амфора была не херсонесского производства, а привозной, скорее всего из Самоса. Обращает на себя внимание расположение надписи. Она помещена вдоль тулова амфоры, занимает всю площадь черепка (4 × 9 см) и идет почти параллельно краям облома, следовательно, процарапана не на целой амфоре, а уже на обломке.

Размер черепка, характер и исполнение надписи позволяют на основании ряда аналогий отнести это граффито к категории остраконов, которые употребляли для голосования в народном собрании при проведении остракизма [1]. По форме и пропорциям букв Α, Θ, Ν, Σ и других надпись можно датировать IV в. до н. э., вероятнее всего, концом этого столетия [2].

Имя Βάθυλλος не встречалось на лапидарных памятниках Херсонеса,

---

* Отделом археологии Крыма ИА АН УССР вместе с Херсонесским историко-археологическим музеем готовится к изданию полный свод граффити.

[1] Ср. J. K i r c h n e r, Imagines inscriptionum Atticarum, B., 1935, табл. 12, № 23—30; табл. 16, № 36—37 (из них № 28, 29, 37 — на обломках амфор, остальные — на фрагментах чернолаковых сосудов); W. P e e k, Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln B., 1941, стр. 51—87, табл. 16—21.

[2] Ср. IOSPE, I², 406, 410, 504; Т. Н. К н и п о в и ч, Греческое лапидарное письмо в памятниках Ольвии, НЭ, VI, 1966, табл. IX, 2.

но хорошо известно среди магистратов города по монетам и амфорным ручкам. А. Н. Зограф датирует эти монеты 340—320 гг., А. М. Гилевич — концом IV в. до н. э.[3] К концу IV — началу III в. относят и соответствующие клейма на амфорных ручках [4]. Весьма близкий шрифт на остраконе, монетах и амфорных ручках и сравнительно редкое имя делают вероятной догадку, что на них имя одного и того же лица, занимавшего ряд магистратур, а затем подвергшегося остракизму.

Имя отца Батилла Νικαγόρας, α засвидетельствовано на Родосе, Кипре, Косе и др. (см. словарь Pape—Benseler), а также в Херсонесе [5]. Дорийская диалектная форма в имени Никагора, вырезанная на обломке фасосской амфоры, подтверждает, что граффито выполнено в одном из дорийских центров, к числу которых относится и Херсонес.

Рис. 1

На втором фрагменте амфоры из красноватой глины (3 × 1,2 см) сохранилась лишь часть тонко процарапанной надписи: NIK во второй строке (высота букв 0,8 см) и косая гаста (вероятно, от А) в первой строке (рис. 1, *2*). Граффито, как и на первом фрагменте, расположено наискось по отношению к вертикальной оси амфоры, но параллельно нижнему краю черепка. Видимо, эта надпись была также выполнена на обломке амфоры, правая и верхняя части которого оказались затем отбитыми. Сходный характер памятников, найденных к тому же в одном месте, позволяет усматривать в нем аналогичный остракон с тем же именем: [Β]ᾶ [Θυλλος] | Νικ[αγόρα].

Третья надпись (рис. 1, *3*) вырезана на фрагменте стенки тонкого чернолакового сосуда (3 × 3,3 см), вероятно, килика (ГХМ, 33622). Он был найден Р. Х. Лепером в 1913 г. в восточной части городища при раскопке жилых кварталов, расположенных севернее главной улицы, в помещении 19, на скале [6]. Судя по характеру шрифта и качеству сосуда, изготовленного из светло-коричневой глины и покрытого густым блестящим черным лаком, его скорее всего можно отнести к аттическим изделиям IV в. до н. э. Сохранились остатки двух строк надписи, расположенной вдоль сосуда параллельно верхней линии облома (высота букв 0,3—0,6 см).

Большинство граффити процарапано на донышках чернолаковых сосудов, видимо, из эстетических соображений, чтобы не портить их поверхность. Немногие надписи, сделанные на тулове сосудов, как правило, рас-

---

[3] А. Н. Зограф, Античные монеты, МИА, 16, 1951, стр. 148; А. М. Гилевич, Кучук-Мойнакский клад херсонесских монет IV—III вв. до н. э., НЭ, VIII, 1970, стр. 9 сл.

[4] И. Махов, Амфорные ручки Херсонеса..., ИТУАК, 48, 1912, стр. 164; № 23; Р. Б. Ахмеров, Об астиномных клеймах эллинистического Херсонеса, ВДИ, 1949, № 4, стр. 106, табл. 1, *3*; В. В. Борисова, Керамические клейма Херсонеса и классификация херсонесских амфор, НЭ, XI, 1974, каталог, № 26, табл. III, *10*.

[5] IOSPE, I², 340; Э. И. Соломоник, Новые эпиграфические памятники Херсонеса, Киев, 1964, № 74.

[6] Архив ГХМ, д. 89а, стр. 23(43) — Дневник раскопок Р. Х. Лепера за 1913 г.; д. 109, Опись находок за 1913 г., № 2341.

положены под бортиком и содержат имена богов [7]. Все особенности рассматриваемого памятника сближают его с предыдущими, а как известно, для остраконов брали не только обломки амфор, но и фрагменты чернолаковых сосудов [8]. Правый край фрагмента, где было продолжение надписи, обломан, и в первой строке почти полностью читается имя Ἀμφίω[ν]. Поскольку словари не дают имени на Οχο-, а пустое пространство после этих букв скорее указывает на конец слова, здесь могло быть окончание одного из многочисленных имен на -οχος [9] с gen. на ο вместо ου, характерным для IV в. до н. э.

А. Раубичек [10], изучив большое количество остраконов, отметил, что на них всегда указан патронимик, надписи выполнены бегло и прочерчены тонкой линией. Все эти особенности имеются на рассмотренных нами черепках; они выделяют их среди сотен других граффити.

По свидетельству Аристотеля, Филохора и Элиана, остракизм был впервые введен в Афинах Клисфеном для борьбы с опасностью тирании. Аристотель ясно указывает: «. . .изгоняли остракизмом сторонников тиранов, против которых был направлен этот закон» [11]. В дальнейшем эту меру стали широко применять по отношению к политическим противникам и под влиянием Афин ввели в других античных центрах — Аргосе, Милете и Мегарах [12]. Последнее особенно интересно для истории Херсонеса.

До сих пор, насколько нам известно, не было сведений о применении остракизма в городах Причерноморья [13]. Находка остраконов в Херсонесе является важным свидетельством острой политической борьбы в IV в. до н. э., вероятно, направленной против врагов демократии. Это находит подтверждение в тексте присяги (IOSPE, I², 401), принятой в конце IV — самом начале III в. до н. э., где наряду с охраной границ многократно говорится о борьбе с заговорщиками и врагами внутри города, стремившимися свергнуть демократический строй. С. А. Жебелев [14] вслед за Ф. Ф. Соколовым развил мысль о том, что принятию присяги должна была предшествовать борьба партий: «Во время, ближайше предшествовавшее опубликованию присяги, в Херсонесе была произведена попытка совершить государственный переворот, направленный в сторону ниспровержения демократического строя и замены его иным строем». Черепки-остраконы подкрепляют эти выводы, частично заполняя лакуну в письменных источниках IV в. до н. э.

По мнению некоторых исследователей, изучавших остраконы с именами известных политических деятелей Афин, по качеству черепков, приносимых из дома для голосования, можно в какой-то мере судить о слое об-

---

[7] Е. І. Соломонік, Кілька написів на посудинах з Херсонеса, «Археологічні дослідження на Україні в 1969 р.», вып. IV, Киев, 1972, стр. 154 сл.

[8] См. прим. 1; A. Raubitschek, Philinos, «Hesperia», XXIII, 1, 1954, стр. 68—71, табл. 11.

[9] F. Dornseiff, B. Hansen, Rücklaüfiges Wörterbuch der griechischen Eigennamen, B., 1957, стр. 296 сл.

[10] A. E. Raubitschek, Ostracism, «Actes du Deuxième Congrès International d'Epigraphie Grecque et Latine», P., 1953, стр. 68, 71, 73.

[11] Arist., Ath. pol. 22, 6; Аристотель, Афинская полития, пер. С. И. Радцига, М., 1937.

[12] E. Ziebart, Ostrakismos, RE, XVIII, 2, 1942, стб. 1675; M. Guarducci, Epigrafia greca, II, Roma, 1969, стр. 444. См. также K. Meister, Zum Zeitpunkt der Einführung des Ostrakismos, «Chiron», I, München, 1971, стр. 85—88.

[13] В «Нарисах стародавньої історії Української РСР» (Киев, 1957, стр. 274) Л. Д. Дмитров сообщает о находке в Тире остраконов с именами граждан, подвергавшихся остракизму. Однако ни в отчетах о раскопах Тиры, ни в работах других исследователей, ни среди находок нам не удалось обнаружить эти материалы.

[14] С. А. Жебелев, Херсонесская присяга, сб. «Северное Причерноморье», М.— Л., 1953, стр. 223—225.

щества, из которого исходила оппозиция [15]. Если учесть это мнение, окажется, что остраконы с именем Батилла, написанные на обломках амфор, принадлежали сторонникам демократии, а остракон против Амфиона — аристократам. Разумеется, на единичных памятниках решать этот и другие вопросы не представляется возможным, поэтому оставим их до новых находок и перейдем к другим граффити.

В 1936 г. при раскопках Г. Д. Белова в северном районе Херсонеса был найден обломок чернолакового сосуда (хранится в ГХМ). Он представляет собой часть массивного поддона (Д = около 13 см) от большого плоского блюда; глина розоватая, лак густой, блестящий.

Рис. 2

Граффито, вырезанное четкими ясными буквами высотой 0,5 см, расположено в необычном месте — на внутренней стороне кольца поддона (рис. 2). Оно сохранилось лишь частично и дополняется нами следующим образом:

[ὁ δεῖνα ἐ]γραφε τὸν πίν[ακα — — —]

Перевод: Такой-то надписал тарелку. . .

По характерным формам А, N, П надпись можно датировать IV в. до н. э.

Известны граффити, содержащие названия сосудов (киликов, лекифов и др.) [16], но в Херсонесе подобные надписи еще не встречались. Обычно такие граффити как бы сообщают от имени сосуда о его принадлежности такому-то и строятся по определенной формуле; рассматриваемая надпись не имеет пока точных аналогий. Вероятно, она не ограничивалась указанием имени лица, вырезавшего граффито, а имела продолжение, в котором могло, например, сообщаться, в честь какого лица сделан этот дар.

Вторая надпись, не укладывающаяся в известные формулы, процарапана на обломке чернолакового круглого блюда с внутренней стороны (рис. 3). Найдена К. К. Косцюшко-Валюжиничем и хранится в фондах ГХМ (318/36589); более определенных сведений о месте и времени находки не сохранилось. Диаметр массивного поддона 18 см, глина оранжеватая, лак густой, черный с блеском. Надпись небрежно разбросана в три

[15] Z i e b a r t, ук. соч., стб. 1677; R a u b i t s c h e k, Ostracism..., стр. 70 сл.

[16] И. И. Т о л с т о й, Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья, М.— Л., 1953, № 106, 108, 129, 158; Ю. Г. В и н о г р а д о в, Прохус Миниады из Пантикапея, ВДИ, 1974, № 4, стр. 56—67.

строки (высота букв 0,4—1,5 см); концы всех строк уходят в обломанный край блюда. Во второй строке видна верхушка от Ψ и косая черточка от следующей буквы, вероятно, Υ.

Характер сосуда и надписи датируют ее IV в. до н. э.

ΕΥΜΗ
ΤΑΝΨΥ
ΛΕΙΧ

В первой строке, начинающейся с большой буквы Е, можно дополнить имя Εὐμήτης, Εὐμήδης, Εὔμηλος, Εὔμητις или слово на εὐμη-. Имена эти не встречались в Херсонесе, но хорошо известны в греческой ономастике и связаны с мифологическими персонажами и историческими лицами. Так, Эвмет — сын Ликаона и внук Приама, а также сын Пеласга и правитель Аркадии; Эвмед — троянский глашатай; Эвмел — боспорский царь и сын царя Адмета; Эвметида — мать Гомера и дочь Пиндара.

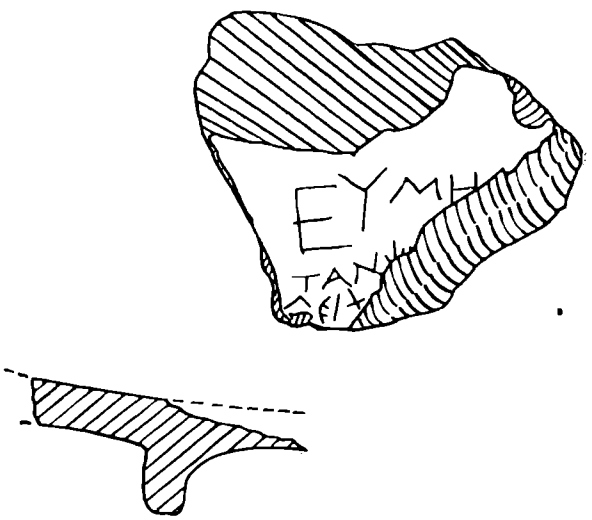


Рис. 3

Артикль τάν во второй строке указывает на аккузативную конструкцию предложения и употребление дорийского диалекта (τᾶν как gen.pl. здесь мало вероятно). ΛΕΙΧ, несомненно, от глагола λείχω (лизать). Вероятнее всего, надпись носила застольно-шуточный характер и была процарапана во время пирушки, на которой присутствовали только мужчины и гетеры [17].

Самую большую группу граффити в любом центре античного мира составляют посвящения богам. Обычно их помещали на дне сосуда в дательном падеже, а часто сокращенно в виде различных монограмм и аббревиатур. Однако иногда встречаются надписи на стенках сосудов, имеющие ряд отличительных особенностей. Несколько подобных граффити из Херсонеса издано нами (см. прим. 7). Новые находки интересны не только сами по себе, но и для проверки высказанных ранее предположений.

Рассмотрим для начала надпись на фрагменте верхней части черлакового канфара или канфаровидного килика, найденного Р. Х. Лепером в 1908 г. в районе Уваровской базилики, «между помещениями, перед древней арочкой, на скале» [18]. Сосуд из розоватой, хорошо отмученной глины и покрытый блестящим черным лаком, вероятно, принадлежит к изделиям одной из аттических мастерских. По форме и качеству сосуда

[17] В стк. 3 наряду с обычным глаголом могло быть и составное существительное λειχοπίναξ (блюдолиз), использованное как имя собственное в античной поэме-пародии «Война мышей и лягушек» (Batr., 100 и 230; пер. М. С. Альтмана, М.— Л., 1936).

[18] Архив ГХМ, д. 101, Опись находок Р. Х. Лепера за 1908 г., № 3861. Хранится в ГХМ, 3861/08.

Рис. 4

($Д_{устья}$ = 10 см), а также очертаниям Σ и Ω его можно датировать около середины IV в. до н. э. (рис. 4). Граффито вырезано мелкими четкими буквами высотой 0,4—0,5 см прямо под утолщенным бортиком и сохранилось лишь частично. Верхушки трех последних букв можно восстановить как РОΣ.

Δι]ὸς Σωτῆρ[ος

Перевод: (Канфар) Зевса Спасителя [19].

Культ Зевса Сотера засвидетельствован в Херсонесе лишь строительной надписью II в. н. э. (IOSPE, I², 438). На его широкое распространение, в том числе в Ольвии, на Боспоре и в других городах Причерноморья, указывают лапидарные памятники и граффити эллинистического и римского времени [20]. Ближайшие аналогии по датировке и расположению надписи дают граффити на чернолаковых канфарах из Гермонассы и Мирмекия [21].

Среди херсонесских граффити встретилось еще одно с именем и эпиклесой этого бога. Оно было найдено К. К. Косцюшко-Валюжиничем в 1903 г. в центральной части городища [22]. На небольшом фрагменте стенки сосуда с отогнутым венчиком ($Д_{устья}$ = 16 см) глубокой четкой линией вырезана надпись, от которой сохранились лишь остатки четырех букв высотой 1,6 см. Глина коричневатая, лак черный, густой, хорошего блеска. Надпись можно датировать V в. до н. э. (рис. 5).

Δι] ὸς Σω[τῆρος

Рассмотренные граффити ценны тем, что устанавливают существование культа Зевса Сотера в Херсонесе в ранний период.

Обе надписи (как и привлеченные нами в качестве аналогий из других центров) расположены на видном месте, прямо под венчиком сосуда и на-

[19] Имя бога можно также дополнить [Ἡρακλέ]ος. Ср. граффито HP ΣΩ (Гераклу Сотеру) из Херсонеса, изданное Э. Штерном (ЗООИД, XX, 1897, стр. 177, № 31).

[20] IOSPE, I², 25, 161, 162 (Ольвия); КБН, 26, 36, 76, 868; Толстой, ук. соч., № 160, 161; А. И. Болтунова, О культе Зевса Сотера на Боспоре, «Культура античного мира», М., 1966, стр. 29—38; Керченский музей, инв. К 7597; Em. Pores cu, Зевс Сотер в Каллатисе, SCIV, 1964, 3, русск. рез., стр. 548 сл. (граффито конца V — начала IV вв. до н. э.); G. Mihailov, IGB, III, 1, № 949 (?); III, 2, № 1805.

[21] Болтунова, ук. соч., стр. 30 сл., рис. 1.

[22] Архив ГХМ, д. 12, л. 25 — Опись находок за 1903 г.; д. 436, Инвентарь граффити, № 46. Хранится в ГХМ, 958/36589.

Рис. 5

писаны полностью, без аббревиаций. Родительный падеж указывает на принадлежность сосудов божеству (по аналогии с надписями владельцев).

По мере накопления материала мы убеждаемся в правильности нашего мнения, что граффити на стенках сосудов дают в Херсонесе, как правило, имена богов в родительном падеже. В этом отношении интересен один пример, когда представился редкий случай объективно проверить это мнение. Мы предложили дополнить граффито на обломке венчика сосуда II в. до н. э. как Διον[ύσου] [23]. Позже, при выявлении новых граффити из находок Косцюшко-Валюжинича, был обнаружен обломок кубка, точно сложившийся по излому с первым. Сохранившееся на нем полное окончание имени в родительном падеже подтвердило наше дополнение (рис. 6).

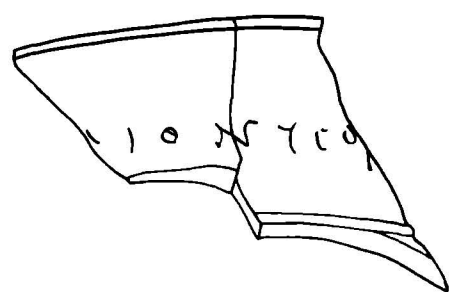


Рис. 6

Все сказанное позволяет выделить эти граффити в особую группу, более уверенно дополнять утраченные части надписей и ставить вопрос о назначении самих сосудов. Так, окончание МА (ГХМ, 185/35762) мы дополняем как [Ἑρ]μᾶ, окончание ΠΙΟ (ГХМ, 617/36589) — как [Ἀσκλα]πιο(δ), начало надписи ΔΙΟ (ГХМ, 192/35762) — как Διό[ς или Διο[νύσου], окончание ειτη (ГХМ, 13/35486) — как [Ἀφροδ]είτη[ς] и т. п.

Если мы просмотрим граффити из других центров, изданные И. И. Толстым, то обнаружим, что, за исключением трех ранних надписей с острова Березань (VI и V вв. до н. э.), во всех случаях имена богов в родительном падеже вырезаны на стенках сосудов [24]. Поэтому граффито ΥΓΙΑΣ по краю чаши (Толстой, № 38) можно оставить без дополнения и читать как «(Чаша) Гигиеи» (а не «за здоровье») — новое свидетельство о культе этой богини в Ольвии в IV в. до н. э.

Сосуды с такими надписями часто имеют форму килнков, канфаров и

---

[23] Соломоник Кілька написів..., стр. 154, прим. 10. ГХМ, 790/36589, фонд К. К. Косцюшко-Валюжинича.

[24] Толстой, Греческие граффити..., № 24, 26, 38, 123, 160, 161, 164, 181, 183. Ср. Е. И. Левн, «Ольвия», М.— Л., 1964, стр. 140, рис. 9; В. В. Шкорпил, ИАК, 3, 1902, стр. 163, № 2; М. Парович-Пешикан, Некрополь Ольвии эллинистического времени, Киев, 1974, стр. 74, рис. 72, *2*, *4*.

кубков и скорее всего употреблялись на пирах, а также для либаций и других священнодействий в храмах и домашних святилищах [25].

В этой связи интересно рассмотреть еще одно граффито на обломке аттического канфаровидного килика середины IV в. до н. э., найденного в 1972 г. в районе театра. Под слегка отогнутым венчиком четкой тонкой линией процарапана надпись (высота букв 0,6 см), конец которой отбит,—IEPAEP. Мы дополняем ее как ἱερὰ Ἑρ[μᾶ]. Надписи подобного типа обычно переводят как «посвящение такому-то богу» [26]. Но если граффито с именем бога в родительном падеже сохраняло указание на принадлежность сосуда божеству, то, может быть, правильнее переводить «посвященный Гермесу (килик)» [27].

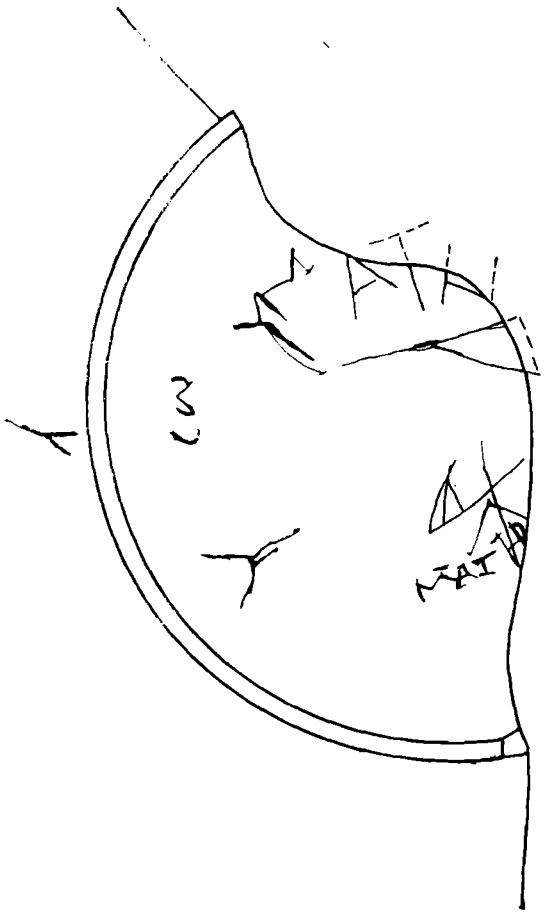


Рис. 7

Перейдем к граффити с именами богов, не засвидетельствованными в лапидарных эпиграфических памятниках Херсонеса.

В 1936 г. в северной части городища раскопками Г. Д. Белова было раскрыто подвальное помещение дома I с материалом эллинистического времени. Среди находок оказалась половина большого чернолакового блюда на кольцевом поддоне ($Д_{блюда}$ = 30 см, $Д_{поддона}$ = 18 см). Оно покрыто с обеих сторон лаком коричневатого оттенка с металлическим блеском и украшено внутри орнаментом, состоящим из нескольких кругов насечек, штампованной розетки в центре и четырех пальметок с резко очерченными краями (ГХМ, колл. 74, № 85/35756). С обеих сторон блюда разбросано несколько граффити, состоящих из отдельных букв, аббревиаций и целых слов (рис. 7). Сосуд можно датировать III в. до н. э. Наше внимание привлекли трижды повторенная буква Y (возможно имя владельца сосуда или дедиканта) и слово MATHP, которое дополняется и во второй надписи в центре блюда, поврежденного обломом. Для посвящения необычен именительный падеж [28], но вряд ли это граффито обозна

[25] Ср. Болтунова, ук. соч., стр. 33 (о назначении канфаров с аналогичными граффити из Гермонассы и Мирмекия).

[26] Толстой, Греческие граффити..., № 18 и 123.

[27] Ср. Леви, «Ольвия», 1964, стр. 140, рис. 8. Интересно, что на некоторых киликах стоит одно слово IPH. См. также S. Dimitriu, «Histria», II, Bucureşti, 1966, стр. 124, № 814 — граффито IEPH под бортиком аттического килика VI в. до н. э.

[28] Ср. Толстой, ук. соч., № 68 — ΙΑΚΧΟΣ.

чало слово «мать», а скорее «Мать богов», как именовали богиню Кибелу (а также Рею) [29].

Среди рисунков без сопроводительного текста И. И. Толстой издал обломок аттического краснофигурного кратера, справедливо заметив, что граффити на обеих сторонах сделаны не на целом сосуде, а на черепке (ук. соч., № 95). Найден Косцюшко-Валюжиничем в 1897 г. на юго-восточном участке Херсонеса, возле фланговой башни, недалеко от бухты,

Рис. 8

и хранится в Эрмитаже (Х.1897. 81). Глина коричневатая, лак черный, густой, хорошего блеска; видны остатки нижнего пояска кратера, украшенного меандром. Датируется концом V — началом IV в. до н. э. Часть черепка отбита уже после нанесения рисунков (высота 8,5 см, ширина 4 см). На одной стороне изображен кабан и, вероятно, дерево, на другой — лев с поднятым хвостом (рис. 8). Над головой льва мы рассмотрели монограмму МАΘ, принятую Толстым за какой-то знак (рис. 8, *б*), которую можно расшифровать как Μά(τηρ) Θ(εῶν). Предложенное чтение раскрывает и смысл связанного с ним рисунка, ибо лев — священное животное Кибелы. Если рисунок на другой стороне относится к той же богине, то, возможно, он символизирует покровительство Кибелы над дикой природой, ее животным и растительным миром. Сочетание изображений и надписей, размещение их на отдельном черепке, да еще с обеих сторон, заставляет предполагать, что его использовали для каких-то магических целей [30]. Такой черепок мог, например, носить при себе в качестве амулета или зарыть в землю охотник, уповая на плодородие дикой природы.

[29] Ср. КБН, 23, комм. (из Мирмекия): ἀνέθηκεν τῇ Μητρί (посвящение Кибеле).

[30] Неясное изображение перед кабаном напоминает дерево, но одновременно близко магическим знакам на бронзовых плитках из Пергама. R. W ü n s c h, Antikes Zaubergerät aus Pergamon, «Jahrbuch des Deutsch. Arch. Inst.», Ergänzungsheft, VI, B., 1905, рис. 14 и 15.

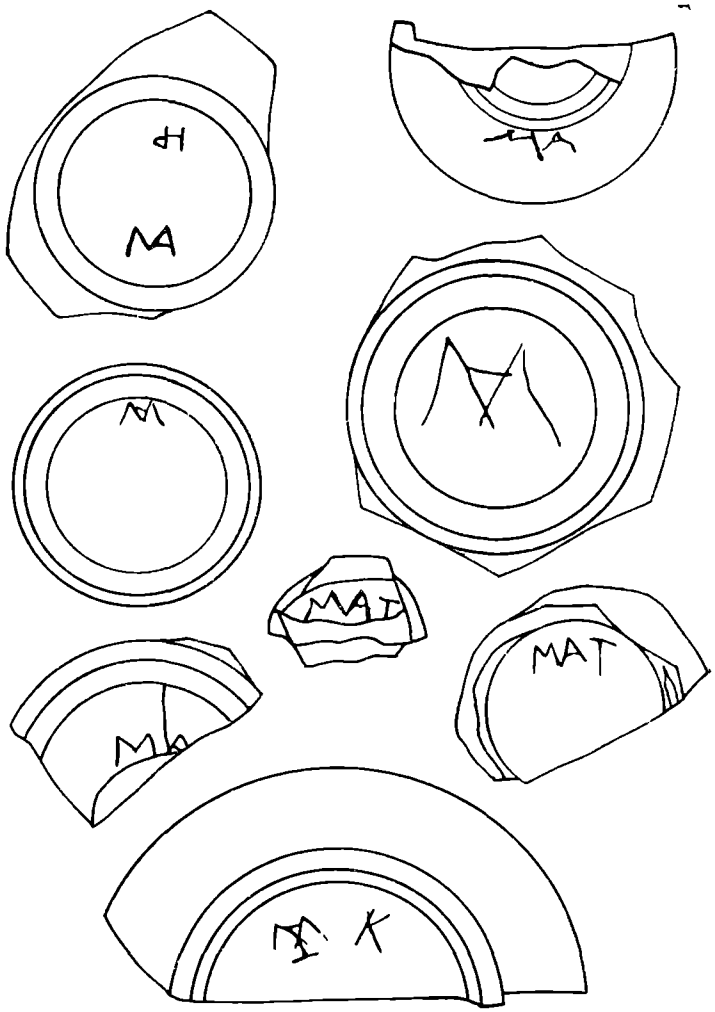


Рис. 9

После рассмотренных надписей мы с достаточной уверенностью можем отнести к культу Матери богов целый ряд херсонесских граффити в форме аббревиаций и лигатур: МАТ, МА и, возможно, М [31] (рис. 9). Отметим также чашку с монограммой МА и буквами АТТ (инв. 683/36589), вероятно, аббревиацией имени Ἄττις.

Интересны также херсонесские имена Μᾶτρις, Ματρώ, Ματρόδωρος, Μητρόδωρος, Νάνα, Νάνων, несомненно теофорные, связанные с этой богиней [32]. Наконец, следует указать на некоторые произведения искусства —

[31] Отмечают, что Кибелу часто сокращенно называли «Мать» или уменьшительным именем «Ма» (S c h w e n n, Kybele, RE, XI, 2, 1922, стб. 2254). С. Я. Лурье указывает, что богиня Ма (как и Дионис) была известна уже в Микенской Греции, что должно изменить традиционный взгляд о времени и происхождении этого культа (С. Я. Л у р ь е, Язык и культура Микенской Греции, М.—Л., 1957, стр. 302). См. также J. et L. R o b e r t, Bull. ép., REG, 85, 1972, № 290 — посвящения Θεᾷ Μᾶ.

[32] IOSPE, I², указатель; Э. И. С о л о м о н и к, Новые эпиграфические памятники Херсонеса, Киев, 1973, указатель; Б о р и с о в а, Керамические клейма Херсонеса..., стр. 118, № 76—80; З о г р а ф, ук. соч., стр. 150.

мраморную голову Кибелы V в. до н. э. [33] и терракотовые статуэтки эллинистического времени [34]. Культ Кибелы рано проник через Малую Азию в Северное Причерноморье и получил там весьма широкое распространение [35]. Меньше всего сведений было до сих пор по Херсонесу; граффити в какой-то мере заполняют этот пробел.

Отметим в заключение, что С. А. Жебелев и С. Я. Лурье указывали на связь между Кибелой и Девой, а также таврической Артемидой [36]. Поэтому кратко рассмотрим некоторые аспекты этих культов на основе материалов, которые предоставляют нам граффити. Прежде всего, обилие посвящений Артемиде указало на значение ее культа в Херсонесе, вероятно, существовавшего там с основания города. Группа граффити с аббревиацией трех имен (в том числе сочетание АА) была расшифрована нами как посвящение Артемиде, Аполлону и Латоне, видимо, имевших там общее святилище [37]. Их культ был хорошо известен в Мегарах, Гераклее и другой ее колонии — Каллатии [38], а также на Делосе, который, по античной традиции, участвовал в основании Херсонеса. На Делосе (где, по мифу, родились Аполлон и Артемида) был не только знаменитый храм Аполлона, но засвидетельствован культ всей триады — Артемиды, Аполлона и Латоны [39].

В святилище Артемиды около Марселя наряду с граффито АР был найден десяток чернолаковых сосудов с надписью АА, которую предположительно расшифровали как посвящение Артемиде и Аполлону [40]. Эти граффити подтверждают правильность предложенного нами чтения аналогичных надписей Херсонеса, где АА сочетается с именем Латоны. В свою очередь херсонесские граффити дают ценный материал при изучении святилища в Марселе, еще Страбоном отнесенного к Артемиде.

В Херсонесе поражает обилие сосудов с граффито из одной буквы А. Как их понимать? Наблюдается ли подобное в других центрах? Ведь имена многих богов начинаются именно с этой буквы — Афина, Артемида, Афродита, Аполлон, Асклепий, Арес и др.

Изучая коллекцию граффити из святилища Великих Богов в Самофракии, где были разные аббревиации слова ΘΕΩΝ вплоть до одной буквы Θ, К. Леман пришел к убедительному выводу, что *тета* приобрела в Самофракии характер символа культа, как А — для Афины в Линдосе и Спарте, А и Н — для Аполлона и Геры в Навкратисе, К — в храме Кабиров в Фивах [41]. К этому можно добавить недавнюю находку 73 керамических кружков на поселении Бейкуш около Березани с именем

---

[33] Хранится в Эрмитаже, найдена в 1903 г. См. ОАК за 1903 г., стр. 30 сл., рис. 29; ИАК, 16, стр. 60, рис. 17.

[34] Г. Д. Белов, Терракоты Херсонеса из раскопок 1908—1914 гг., ХС, III, 1931, № 26 и 27; он же, Терракоты из Херсонеса, САИ, Г-I-11, 1970, стр. 74, № 23. См. также ХС, VI, 1961, рис. 144 (изображение Кибелы первых веков нашей эры).

[35] V. Škorpil, Kybelin kult v říši Bosporské, «Sborník prací filologických», Praha, 1913, стр. 190—203; А. С. Русяева, Культ Кібели в Ольвії, «Археологія», 1972, 7, стр. 35—45. Геродот (IV, 76) сообщает о том, что Анахарсис перенес культ Кибелы из Кизика в Скифию.

[36] Жебелев, Херсонесская присяга, стр. 242, прим. 1; С. Я. Лурье, Культ матери и Девы в Боспорском царстве, ВДИ, 1948, № 3, стр. 206.

[37] Э. И. Соломоник, О культе Артемиды в Херсонесе, «Арх. иссл. на Украине в 1967 г.», Киев, 1968, стр. 155—157.

[38] Соломоник, Новые эпиграфические памятники Херсонеса,1973, стр. 76 сл.

[39] P. Bruneau, J. Ducat, Guide de Délos, P., 1966, стр. 26—30.

[40] J. Coupry, Apports d'Olbia de Provence à l'épigraphie grecque d'occident, «Acta of the Fifth Intern. Congress of Greek and Latin Epigraphy», Oxf., 1971, стр. 143.

[41] K. Lehmann, The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects, «Samothrace», N. Y., 1960, стр. 29.

Ахилла в разных формах сокращения [42]. На многих из них одна буква А, которую можно с уверенностью рассматривать здесь как символ культа Ахилла.

Приведенные примеры позволяют высказать предположение, что граффито А в Херсонесе также было символом культа, скорее всего Артемиды (а возможно, близнецов — Артемиды и Аполлона). Разумеется, только

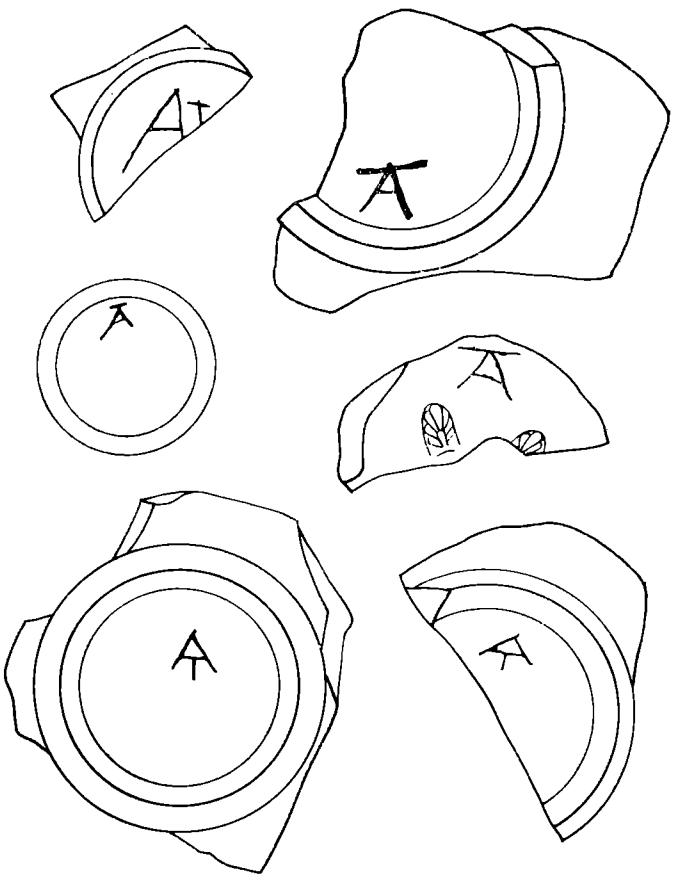


Рис. 10

раскопки святилища с комплексом находок и граффити, как в других центрах, смогут убедительно решить этот вопрос [43]. Следует также учесть, что часть граффити А могла обозначать имена собственников сосудов, а некоторые — предс тавлять собой сокращение слова ἀνάθημα (посвящение)

[42] А. С. Р у с я е в а, Культові предмети з поселення Бейкуш поблизу о-ва Березань, «Археологія», 1971, 2, стр. 22—28.

[43] На многих плитах из Лаконии, посвященных атлетами-победителями Артемиде Орфии (IG, V, 1, № 252—356), под надписями изображен широкий изогнутый нож типа серпа, очень близкий по форме ножу на стеле Кинолиса из Херсонеса (С о л о м о н и к, Новые эпиграфические памятники Херсонеса, 1973, № 143). И. И. Толстой полагает, что такой нож давали в Лаконии победителям на состязаниях в честь Артемиды Орфии (И. И. Т о л с т о й, Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте, Пг., 1918, стр. 152). Возможно, и в Херсонесе изображение этого ножа связано с культом Артемиды, указывая на погребение жреца богини пли победителя на посвященных ей агонах.

Наконец, обращает на себя внимание несколько граффити эллинистического времени АТ (рис. 10), чаще в виде устойчивых монограмм [44]. В ряде случаев, где это удается проследить, они найдены вместе с граффити АР и А. Эта связь наталкивает на мысль, не скрывают ли буквы АТ имя и эпиклесу Артемиды Таврополы [45]. Если такая догадка подтвердится, она прольет свет на многие вопросы, связанные с культом этой богини в Таврике и Греции. Ведь вполне логично предположить, что культ Артемиды Таврополы, известный во многих городах Малой Азии [46], проник и в Гераклею, а оттуда — в ее колонию Херсонес. В таком случае прояснится и творческая история создания знаменитой трагедии Еврипида, ибо перенесение культа богини в Таврику окажется не гениальной выдумкой поэта, а исторической основой для его творения (подобно сведениям о расправе тавров с иноземцами, которые Еврипид заимствовал из книги Геродота) [47]. Нельзя считать случайным создание трагедии вскоре после основания колонии в Херсонесе, когда в Афинах, несомненно, возрос интерес к Таврике. Ведь и в других трагедиях Еврипид, несмотря на рамки античных канонов, весьма живо откликался на важнейшие политические события своего времени [48].

Из частной коллекции А. Я. Гидалевича, переданной в Херсонесский музей в 1925 г., вместе с другими вещами поступил целый чернолаковый килик с пометкой — «из Херсонеса» [49]. (рис. 11). Глина светлая, лак черный, блестящий; донышко и места под ручками имеют розовое покрытие; в центре дна лаком поставлена точка и тонкой линией проведены две концентрические окружности. Килик обычной формы, низкий, со слегка вогнутым бортиком ($Д_{венчика}$ = 15,3 см, $Д_{поддона}$ = 9 см, высота = 5 см), внутри гладкий, без украшений, может быть датирован IV в. до н. э. [50] Этому соответствует и шрифт надписи, вырезанной на донышке (высота букв 0,3—0,7 см). Полностью читается ΑΘΗΝΑΙΔΟΣ — родит. пад. женского теофорного имени Ἀθηναΐς (Афинаида), которое не встречалось в Херсонесе, но известно на Боспоре и в других центрах [51]. Выше размещены две монограммы. Первая состоит из Θ и Е, причем Е напоминает расходящиеся лучи и не сразу воспринимается как буква (рис. 11). Однако точное повторение этой стилизованной монограммы имеется на других сосудах [52] и может скорее всего восходить к слову θεός в соответствии с посвятительным характером подобных надписей. При издании упомянутых выше граффити из святилища в Самофракии указано, что 134 состоят из букв Θ и ΘΕ, которые на основе двух полных надписей читаются ΘΕΩΝ [53], причем в IV в. до н. э. в лигатуре ΘΕ гасты от Е идут радиально, как лучи [54]. Такая убедительная аналогия дает уверен-

[44] ГХМ, инв. 23/36785, 76—79, 907/36589, 467/35767 и др.

[45] Ср. по принципу аббревиации НА от Ἥρως Ἀρχηγέτου на Делосе. L e h m a n n, ук. соч., стр. 29, прим. 16.

[46] K. W e r n i c k e, Artemis, RE, II, 1895, стб. 1400; H. O p p e r m a n n, Tauropolos, RE, V, A, 1, 1934, стб. 35.

[47] Ср. E u r., Iphig. in Taur., 1429 сл. и H e r o d., IV, 103.

[48] С. Я. Л у р ь е, К вопросу о политической борьбе в Афинах в конце V в. («Андромаха» и «Лисистрата»), ВДИ, 1954, № 3, стр. 122—132. Подробно этот вопрос рассмотрен в работе С. Я. Лурье «Художественная форма и вопросы современности в аттической трагедии» (рукопись).

[49] Архив ГХМ, д. 160, Акт передачи вещей от 3 авг. 1925 г., л. 173, № 36. На многих вещах пометка «из Керчи». Видимо, этот севастопольский коллекционер отмечал происхождение купленных им древностей. Инв. 9055.

[50] Ср. Т. И в а н о в, в сб. «Раскопки в некрополя на Аполония през 1947—49», стр. 178 сл., рис. 73, № 400 (тип II по классификации Иванова).

[51] РВ; КБН, 155, 572, 573, 579.

[52] ГХМ, инв. 908—910/36589; 162/35739.

[53] L e h m a n n, ук. соч., стр. 21.

[54] Там же, стр. 30, № 93—97.

Рис. 11

ность в правильности предложенного чтения монограммы. Вторая монограмма состоит из М и небольшого уголка внутри, вероятно Г или А и Λ.

В целом это граффито можно скорее всего понять как посвящение Великим богам, т. е. Кабирам. Обычно имя дедиканта стоит в номинативе, а божества — в дативе и подразумевается глагол-сказуемое ἀνέθηκε (посвятил); здесь же в связи с именем дедиканта в родительном падеже приходится предполагать пропуск не глагола, а существительного ἀνάθημα (посвящение) и читать так:

Θε(οῖς) Μ(ε)γ(άλοις) или Μ(εγ)άλ(οις)

Ἀθηναΐδος

Перевод: Великим богам (посвящение)
Афинаиды.

Культ Кабиров имел отношение к плодородию земли и потому был тесно связан с культом Деметры и других хтонических богов. Еще в конце XIX в. Н. И. Новосадский [55] доказывал фракийское происхождение этого культа, что блестяще подтвердили раскопки К. Лемана на Самофракии, проводимые с 1938 г. [56] О распространении этого культа в городах Север-

[55] Н. И. Новосадский, Культ кабиров в древней Греции, Варшава, 1891, стр. 42—44.

[56] Lehmann, ук. соч.; Э. О. Берзин, Раскопки самофракийского святилища кабиров, СА, 1958, № 4, стр. 239—244.

ного Причерноморья свидетельствуют археологические памятники, терракоты, надписи и монеты. В Нимфее открыты остатки святилища Кабиров [57], их изображение встречается на монетах Фанагории и Пантикапея [58]; в Ольвии найдены две надписи, посвященные богам Самофракийским [59], и др. Хотя по восточным обычаям греки чаще именовали Кабиров не их собственными именами, а описательно — Великими или Самофракийскими богами, среди сотен граффити из святилища в Фивах (на сосудах и бронзовых бычках) процарапано имя Кабиров полностью или в виде аббревиации КА [60]. Это дает основание предполагать, что граффити КА на чернолаковых сосудах Херсонеса (наряду с сокращением собственных имен) могли представлять собой посвящения Кабирам [61].

Кроме богов греки почитали героев — полубогов, связанных с хтоническими силами и культом предков; их считали защитниками территории полиса и людей от злых сил и несчастий. Среди наиболее популярных героев, культ которых проник и в Северное Причерноморье, были Геракл, Диоскуры и Ахилл, причем Геракла особенно почитали в дорийском Херсонесе, а Ахилла — в Ольвии [62]. Святилища Ахилла известны и вблизи Ольвии: самое крупное — на острове Левке (Белом, Фидониси), другие — на Ахилловом беге (Тендровой косе), на Кинбурнской косе, острове Березань и в пос. Бейкуш близ Березани [63]. Определенные герои считались в каждом месте покровителями страны [64], но культ их был повсеместным. Из беглых сообщений Страбона мы узнаем о поселении Ахиллий на Боспоре, расположенном на азиатском берегу Керченского пролива (VII, 4, 5), где находилось святилище героя (XI, 2, 6). Кроме того, в Неаполе Скифском найдено два посвящения Ахиллу, причем одно из них вместе со статуей героя было поставлено Посидеем (тесно связанным с Родосом и с Ольвией) после морской победы над сатархеями [65].

Что же касается Херсонеса, то до сих пор никаких материалов о культе прославленного сына Фетиды там обнаружено не было. Поэтому особый интерес вызывают граффити на чернолаковых сосудах — АХІЛЛЕ, АХІ (V—IV и II вв. до н. э.) [66] и группа монограмм АХ (IV—III вв. до н. э.) [67], которые с достаточным основанием можно считать посвящениями Ахиллу (рис. 12). Хотя культ Ахилла был широко известен в Греции, в Херсонес он, возможно, проник из ольвийских святилищ, особенно на о. Левке, которое посещали моряки из разных городов Причерноморья, оставляя

[57] М. М. Х у д я к, Два святилища на акрополе Нимфея, «Труды Гос. Эрмитажа», т. II, Л.— М., 1958, стр. 83—93. Среди терракот, кроме Кабиров, были изображения Кибелы и различных животных.

[58] З о г р а ф, Античные монеты, стр. 170 сл.

[59] IOSPE, I², 191; Надписи Ольвии, Л., 1968, № 67. O. K e r n, Kabeiros und Kabeiroi, RE, X, 2, 1919, стб. 1414— о культе Кабиров в древнем Одессе и, возможно, в Каллатии. См. также B. H e m b e r g, Die Kabiren, Uppsala, 1950.

[60] P. W o l t e r s, Das Kabirenheiligtum bei Theben, B., 1940.

[61] ГХМ, 3/35714, 453—455, 457—459, 978/36589. Следует указать, что кроме Кабиров в число Великих богов включали Гермеса, Деметру и Кору, Диоскуров и Фракийского всадника. G. M i h a i l o v, IGB, I. 42, комм. В 1970 г. в Херсонесе был найден фрагмент вотивной мраморной плитки II в. н. э. с посвящением τοῖς Μεγ[άλοις θεοῖς ...].

[62] Вспомним, что пребывание Геракла и Ахилла в причерноморских землях вошло в мифы об этих героях.

[63] О недавних находках в Бейкуше см. Р у с я е в а, ук. соч.

[64] В. В. Л а т ы ш е в, Очерк греческих древностей, ч. 2, СПб., 1889, стр. 10. Поэтому следы культа Геракла выявляются на городищах Западного Крыма, входивших в территорию Херсонесского государства.

[65] IOSPE, I², 672, 673; Э. И. С о л о м о н и к, Эпиграфические памятники Неаполя Скифского, НЭ, III, 1962, стр. 37—40.

[66] ГХМ, 174, 132/36589; Эрм. Х.1961.159. Последнее — на стенке кубка — можно дополнить как Ἀχι[λλέως].

[67] ГХМ, 784—786/36589, 40/35729, 23/36817.

в качестве приношений монеты и другие дары. Находки монет на Левке и Ахилловом беге А. Н. Зограф [68] назвал по их составу расширенным «нумизматическим периплом» Понта Евксинского и Пропонтиды. Если в период расцвета святилища на Левке в IV—III вв. там преобладали монеты Ольвии, Тиры и городов Западного Понта, то все же встречались и монеты Херсонеса [69]. Во время разведки на Левке в 1964 г. Н. В. Пятышева собрала много керамики, в том числе и обломки херсонесских амфор [70]. Стоит также припомнить легенды, которые греки складывали о жизни Ахилла на Черном море. Название «Ахиллов бег» они объясняли тем, что там он гнался за Ифигенией, которую затем сделал своей женой и поселился с ней на Левке. Правда, кроме этой версии в качестве жены Ахилла называли Елену, Гекату и Медею—богинь, тоже близких Артемиде [71]. Культ же Артемиды — Ифигении — Девы был одним из самых почитаемых в Херсонесе.

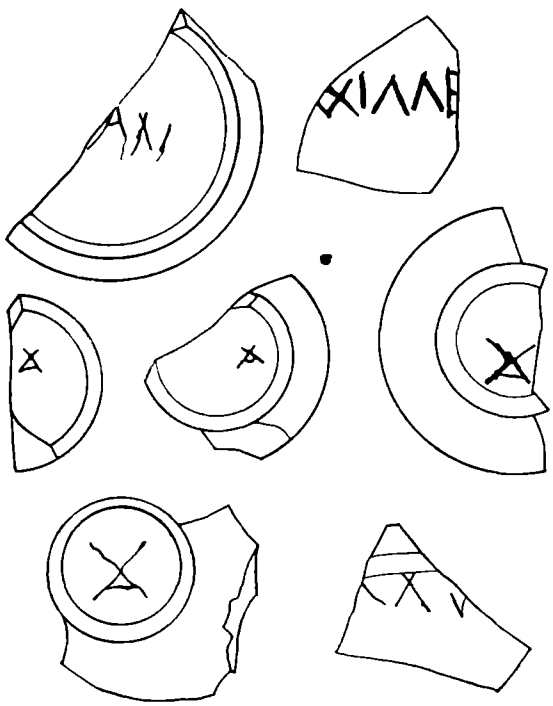


Рис. 12

Несколько посвящений не дают, конечно, права говорить о государственном культе Ахилла в Херсонесе, но многие культы в античных городах носили частный характер, и среди них мог занять почетное место отважный воин и покровитель моряков Ахилл.

Наконец, обращают на себя внимание два чернолаковых черепка III в. до н. э. с двумя аббревиациями — IΣ и Σ (рис. 13), наводящие на мысль о совместном культе Исиды и Сераписа [72]. Если это так, то отдельные граффити IΣ (6 экз.) и ΣA (9 экз.) можно предположительно отнести к тем же богам (хотя, например, ΣA, возможно, посвящение Сабазию). По надписям белой краской на одноручных глиняных горшочках стало известно о проникновении в Херсонес культа этих египетских богов в рим-

---

[68] А. Н. Зограф, Находки монет в местах предполагаемых античных святилищ на Черном море, СА, VII, 1941, стр. 157.

[69] С. А. Булатович, Монетные находки на острове Левке, «Материалы по археологии Северного Причерноморья», вып. 7, Одесса, 1971, стр. 214, табл. 2.

[70] Н. О. Лейпунська, Про культ Ахілла в Північному Причорномор'і, «Археологія», XXIII, Киев, 1970, стр. 66. Рукопись отчета Н. В. Пятышевой хранится в архиве ИА АН УССР.

[71] Толстой, Остров Белый и Таврика, стр. 14 сл.; Лейпунська, ук. соч. стр. 63. Толстой считает древнейшей версию мифа о браке Ахилла с Еленой, но наиболее популярной на Черноморском побережье — с Ифигенией и Медеей.

[72] ГХМ, 425, 1000/36589. Ср. 665/36589, где после второй сигмы идет облом (IV в. до н. э.).

ский период [73], но в других городах Северного Причерноморья он твердо засвидетельствован надписями и другими памятниками еще с эллинистического времени, в основном с III в. до н. э., когда были установлены оживленные торговые связи Причерноморья с Птолемеевским Египтом [74].

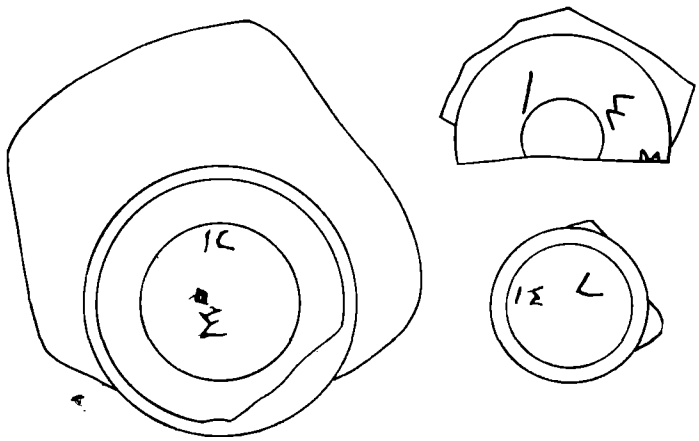


Рис. 13

Еще на Втором археологическом съезде основатель русской эпиграфической школы Ф. Ф. Соколов говорил: «Мы имеем так мало статистического материала в древней истории, что всякая достоверная цифра драгоценна» [75]. С тех пор благодаря раскопкам накопился большой новый материал, и цифровые граффити стали предметом специального исследования в отечественной и зарубежной литературе [76]. В результате были выявлены различные цифровые метки, поставленные мастерами, торговцами и владельцами сосудов, прослежено движение цен, принятые в разных центрах денежные и весовые системы и многое другое. Мы не собираемся касаться этого вопроса, заслуживающего особого рассмотрения, а хотим лишь обратить внимание на группу цифровых граффити на чернолаковых сосудах, которые не соответствуют ни одной из известных категорий. Приведем некоторые примеры (граффити из ГХМ, рис. 14).

АР ΔΔΔ	(рыбное блюдо)
НР II	(тарелка)
НР Δ	(тарелка)
НРА II	(чашка)
АХ ΔIII	(тарелка)
ΔΔΔ М	(килик)
Δ КРІТΩ [N]	(скифос)
ПОІ ΔПІ	(краснофигурный скифос)

[73] Э. И. Соломоник, Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени (По эпиграфическим памятникам), ВДИ, 1973, № 1, стр. 64 сл., № 11—15.

[74] Там же, стр. 55 сл.; О. Я. Неверов, Группа эллинистических бронзовых перстней в собрании Эрмитажа (К вопросу о времени проникновения египетских культов в Северное Причерноморье), ВДИ, 1974, № 1, стр. 106—115.

[75] Труды Второго арх. съезда, I, СПб., 1876, стр. 152.

[76] Э. Штерн, Graffiti на античных южнорусских сосудах, ЗООИД, XX, 1897, стр. 190 слл.; R. Hackl, Merkantile Inschriften auf attischen Vasen, «Münchener arch. Studien», 1909; D. A. Amyx, An Amphora with a Price Inscription, «Classical archaeology», I, Berkeley a. Los Angeles, 1941, стр. 179—206; M. Lang, Numerical Notation on Greek Vases, «Hesperia», XXV, 1, 1956, стр. 1—24.

Во всех случаях цифры сочетаются здесь с посвящениями богам или аббревиацией имен. Их нельзя принять за цену сосудов, так как, во-первых, цена оказалась бы в большинстве случаев непомерно высокой [77], а во-вторых, на одинаковых сосудах получаются разные цены, а на различных — одинаковые. Мы полагаем, что эти цифры представляли собой

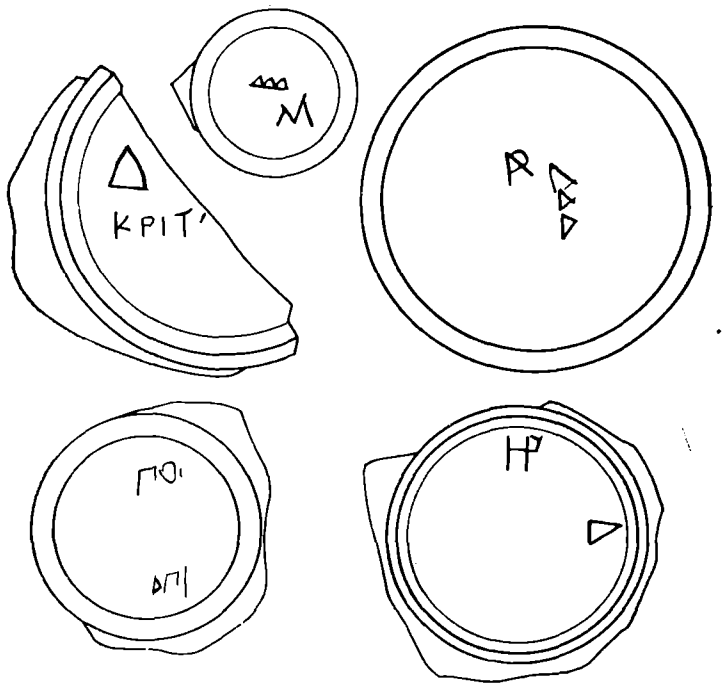


Рис. 14

сумму денег, приносимых в сосуде в дар богу (например, Артемиде — 30, Гераклу — 2 и др.). Из таких подношений, наряду с продуктами и другими дарами, видимо, и составлялось богатство храмовой казны, к которой в периоды острых финансовых кризисов или войн часто обращались античные государства. При раскопках ряда святилищ, например на о. Левке и Тендровой косе в честь Ахилла Понтарха, около Рима и Бургаса в честь бога врачевания и др., найдено большое количество монет [78].

Если наше толкование правильно, то ряд граффити, содержащих только цифры, без имен богов или дедикантов, могут тоже обозначать сумму подношения в храм. Это будет особенно убедительно в случае находки таких сосудов в святилище, где нет сомнения в их посвятительном характере.

Поскольку на основе лапидарных надписей и большой коллекции изучаемых граффити Херсонеса мы получили более полное представление о пантеоне почитаемых там богов [79], можно в заключение остановиться на

[77] У Аристофана в «Лягушках» цена лекифа — 1 обол (сткк. 1234—1236). См. А ш у х, ук. соч., стр. 192; — цены на разные сосуды. Δ с именем Критон кроме цифры могла обозначать имя божества.

[78] З о г р а ф. Находки монет в местах предполагаемых античных святилищ, стр. 152—159; Б у л а т о в и ч, Монетные находки на о-ве Левке, стр. 212—225.

[79] Ср. Ю. А. Б а б и н о в, Посвятительные граффити из Херсонеса Таврического, ВДИ, 1970, № 4, стр. 73—79.

календаре города, тесно связанном с религиозными культами. К. Ханель составил в 1934 г. сравнительную таблицу календарей близких между собой дорийских центров — Византия, Калхедона, Херсонеса и Каллатии [80]. Приведем эту таблицу, дополнив ее новыми названиями месяцев: Λατοῖος в Херсонесе [81], Εὔκλειος, Μαλοφόριος, Ἀπελλαῖος в Каллатии [82].

Название месяцев

Византий	Калхедон	Херсонес	Каллатия
Ἡραῖος			
Ἑρμαῖος			
Μαχάνειος	Μαχάνειος		
Πεταγείτνιος	Πεταγείτνιος		Πεταγείτνιος
Διονύσιος	Διονύσιος	Διονύσιος	Διονύσιος
Εὔκλειος		Εὔκλειος	Εὔκλειος
Ἀρτεμίσιος			Ἀρτεμίτιος
Λύκειος		Λύκειος	Λύκηος
Βοσπόριος			
Λατοῖος		Λατοῖος	
Ἀγριάνιος			
Μαλοφόριος			Μαλοφόριος
	Ἀπελλαῖος	Ἡράκλειος	Ἀπελλαῖος
	Ποτάμιος		

Таблица показывает, что 6 месяцев Каллатии и 4 месяца Херсонеса совпадают с календарем Византия. Исключение составляют лишь Ἀπελλαῖος в Каллатии и *гераклий* в Херсонесе, по общему мнению, заимствованный из его метрополии Гераклеи (такой месяц был и в Дельфах, с которыми Херсонес поддерживал тесные связи).

Сказанное выше о культе Латоны и ее детей в Херсонесе находит полное подтверждение в его календаре, ибо Εὔκλειος посвящен Артемиде, а Λύκειος — Аполлону [83]. Оба месяца имеются и в календаре Каллатии. Кроме того, этим богам там посвящено еще три месяца — Ἀρτεμίτιος, Ἀπελλαῖος и Πεταγείτνιος [84], пока не засвидетельствованные в Херсонесе.

Крупнейший исследователь греческих календарей М. Нильссон подчеркивает, что почти все названия месяцев происходят от названий праздников [85]. Учитывая значение культа Девы в Херсонесе и введение специального праздника — Παρθένεια (IOSPE, I², 352, стк. 49), можно предполагать существование месяца *парфения* (вместо *артемисия* или наряду с ним) [86]. Что касается остальных месяцев Византия, то большинство из

[80] K. H a n e l l, Megarische Studien, Lund, 1934, стр. 191. Ср. E. F. B i s c h o f f, Kalender, RE, X, 1919, стб. 1593 сл.; A. E. S a m u e l, Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity, München, 1972. А. Самюэл (стр. 87 сл.) указывает, что в календаре Византия (известном из Liber Glossarum) он принимает поправку Ханеля, сделанную в 1932 г. на основе надписи из Милета, и заменяет Ταχίνθιος месяцем Λατοῖος (заметим, что сейчас это подтверждает календарь Херсонеса); однако другую поправку Ханеля — ввести Ἑρμαῖος вместо Καρνεῖος — он отвергает, оставляя старое чтение.

[81] Е. Г. С у р о в Новая херсонесская надпись, ВДИ, 1960, № 3, стр. 155.

[82] Studii de istorie a religiilor antice, Bucureşti, 1969, стр. 101.

[83] H a n e l l, ук. соч., стр. 200.

[84] Видимо, это вариант эпитета Аполлона — Μεταγείτνιος. PB, s. v.; O. S e y f f e r t, Lexikon..., Lpz, 1882, стр. 47.

[85] P. P. N i l s s o n, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders, Lund, 1962, стр. 32 и 57.

[86] Месяц *парфений* известен в Элиде (в честь Геры) и в Александрии. См. PB, s. v.; B i s c h o f f, ук. соч. стб. 1600; S a m u e l, ук. соч., стр. 96.

них, судя по граффити и теофорным именам, можно ожидать и в Херсонесе: Ἡραῖος — посвященный Гере, Μαχάνειος — Зевсу, Μαλοφόριος — Деметре [87]. Надо учесть, что последовательность месяцев в большинстве дорийских календарей точно не установлена и месяцы с одинаковыми названиями могут в разных городах приходиться на разное время года, даже *не обязательно совпадая по времени с соответствующим праздником* [88]. Поэтому до восстановления всего календаря Херсонеса мы не можем решить, между какими месяцами находился, например *гераклий*.

Названия девяти месяцев Херсонеса и Каллатии дают вместе достаточно убедительную основу для реконструкции календаря их метрополии Гераклеи, но совпадали ли полностью эти три календаря или имели некоторые отличия, покажут новые находки. Сейчас в Херсонесе и Каллатии соответствуют названия трех месяцев. Вполне возможно, что не только *гераклий*, но и новый месяц, засвидетельствованный в Каллатии,— Ἀπελλαῖος, был заимствован из Гераклеи (их нет в календаре Византия). В таком случае мы вправе ожидать его и в календаре Херсонеса. Ἀπελλαῖος — месяц в честь Аполлона — встречается во многих дорийских календарях, в том числе в Дельфах [89]. Выше уже говорилось о большом значении культа Аполлона в Херсонесе. К многочисленным граффити в честь этого бога добавим особую группу теофорных мужских имен — Ἀπελλᾶς и Ἀπολλᾶς [90].

Мы надеемся, что рассмотренные в статье памятники керамической эпиграфики и связанные с ними вопросы дадут много нового для истории Херсонеса и будут полезны при изучении граффити из других центров античного мира. Однако беспаспортный характер значительной части граффити из дореволюционных раскопок и отсутствие остатков античных храмов, уничтоженных при средневековой застройке города, не позволяют более полно и всесторонне судить об основных государственных культах Херсонеса и локализации отдельных святилищ. Небольшое количество лапидарных посвятительных надписей лишь частично заполняет эту лакуну.

Находки алтарей, терракот и сосудов с посвятительными граффити в жилых кварталах указывают на обычные для античного города домашние святилища. Известно, что многие новые культы сначала носили частный характер, а затем становились государственными. Такой путь прошли, например, в Афинах фракийская Бендида, Мать богов Кибела и египетский Аммон [91]. *Множество посвящений Кибеле указывает на аналогичный* процесс в Херсонесе, но как далеко он зашел, мы пока не знаем. С другой стороны, государственные культы как эхо повторялись в домашних святилищах и частных посвятительных надписях. Поэтому в своей совокупности они существенно дополняют друг друга, но не всегда могут быть легко разграничены и выявлены исследователями [92].

---

[87] Название этого месяца связано с культом Деметры Малофорос в Мегарах. H a n e l l, ук. соч., стр. 175, 201.

[88] K. P r i t c h e t t, Months in Dorian Calendars, AJA, 1946, 3, стр. 358—360.

[89] K u b i t s c h e k, Apellaios, RE, I, 1894, стб. 2685; N i l s s o n, ук. соч., стр. 61; B i s c h o f f, ук. соч., стб. 1589; S a m u e l, ук. соч., стр. 285.

[90] IOSPE, I², 411, 455, 487, 513, 582; С о л о м о н и к, Новые эпиграфические памятники Херсонеса, № 30, 112, 153, 154. Эти имена известны в надписях эллинистического и римского времени, а также на монетах и амфорных ручках Херсонеса.

[91] В. В. Л а т ы ш е в, Очерк греческих древностей, ч. 2, СПб., 1889, стр. 13.

[92] Приведем такой пример. В Херсонесе найден мраморный алтарь, посвященный частным лицом Сотейре, но сам характер этого культа был таков, что его вводило государство (С о л о м о н и к, Новые эпиграфические памятники Херсонеса, 1973, № 125). Следовательно, алтарь лишь указал на существование культа Сотейры в Херсонесе, а от новых находок мы вправе ожидать подтверждения его государственного характера.

Благодаря интенсивным раскопкам растет количество хорошо зафиксированных керамических надписей — граффити, и повсеместно они привлекают все большее внимание специалистов. Обработанная коллекция херсонесских граффити должна также существенно пополнить один из важных видов письменных источников.

GRAFFITI FROM ANCIENT CHERSONESUS

E. I. Solomonik

The author publishes several graffiti on black-glaze pottery and amphora fragments of the Hellenistic period.

1. Two-line inscriptions on sherds of 4th century amphoras: Βάθυλλος Νικαγόρα and on the wall of a 4th century pot: Ἀμφίω[ν— — —] ὀχο(υ) represent the first ballot-ostraka to be found in Chersonesus (fig. 1).

2. A graffito on the ring-moulding of the half-foot of a 4th century black-glaze pot gives the name of the pot and adds «so-and-so inscribed the plate» (fig. 2).

3. On the inner surface of a dish a graffito, possibly meant as a convivial joke, gives the first part of a name (Εὐμη) and a form of the verb λείχω (fig. 3).

4. On the walls of 5th — 4th century kantharai and kylikes may be restored the names of Zeus Soter and Hermes in the gen. (figs. 4 and 5).

5. On the foot of a 3rd century dish Μάτηρ is scratched twice and on a krater fragment (5th — 4th centuries) is inscribed on one side the monogram ΜΑΘ and a representation of a lion, while on the other side a wild boar and a tree are depicted (figs. 7 and 8). These graffiti may relate to Cybele, Mother of the gods.

6. Graffiti provide our first evidence that in Chersonesus, besides the cult of the Maiden, there was, from as early as the 5th century, an independent cult of Artemis and also the joint worship of Artemis, Apollo and Latona.

7. On a kylix foot of the 4th century may be read a dedication by Athenais to the Great Gods, who are probably the Cabeiri (fig. 11).

8. The graffiti ΑΧΙΛΛΕ, ΑΧΙ from the 5th — 2nd centuries and several examples of the monogram ΑΧ are the first evidence that Achilles was worshipped in Chersonesus (fig. 12).

9. The combination ΙΣ and the one letter Σ possibly represent dedications to Isis and Serapis

10. Several numeral marks scratched on black-glaze pottery in combination with names of gods (e. g., ΗΡΑ ΙΙ, ΑΡ ΔΔΔ) suggest sums of money offered as gifts to the god (fig. 14).

Г. А. Цветаева

КУБОК МОСХИОНА

В 1971 г. на одном из участков некрополя, который принадлежал рядовым гражданам античной Горгиппии, Т. М. Смирновой было открыто погребение, представляющее особый интерес [1]. В простой грунтовой могиле, в необычной для греков позе был погребен мужчина: он положен на правый бок с сильно подогнутыми ногами и поднятыми к голове руками, в позе как бы спящего человека. Головой был ориентирован на юго-восток, а сопровождающий его инвентарь состоял только из одного чернолакового сосуда, канфаровидного килика, именуемого обычно в литературе канфаром, лежащего у левого плеча погребенного. Канфар имеет отогнутый профилированный край, вогнутые в средней части и выпуклые внизу стенки, невысокую профилированную ножку (см. рисунок на вклейке к стр. 109). От ручек сохранилось только их основание в нижней выпуклой части тулова. Они, очевидно, резко поднимались вверх и имели большую изогнутость в подражание металлическим образцам. По отогнутому краю процарапано граффито: ΜΟΣΧΙΩΝΟΥ Η ΚΥΛΙΞ «Килик Мосхиона».

Сосуд, названный в надписи киликом, имеет распространенную форму, характерную для середины IV и первой половины III в. до н. э. Подобные сосуды были найдены на афинской агоре [2]. Граффито сделано не на обратной стороне ножки сосуда, как это чаще бывало, а на самом видном месте, у края сосуда, как бы в напоминание владельцу о том, что килик-канфар принадлежит именно ему. Граффито должно было, видимо, и украшать сосуд — сделано оно в общем тщательно, твердой и уверенной рукой. Однако буквы, тщательно начертанные вначале, к концу надписи увеличиваются в размерах и приобретают более небрежную и размашистую форму: слишком широка *эта*, бросаются в глаза разлетающиеся в стороны части *лямбды*, слегка заваленные *ипсилон* и *иота*.

Некоторые особенности начертания букв позволяют определить дату, близкую дате сосуда. *Омикрон* здесь много мельче остальных букв [3], характерны несколько опущенная ножка у *ню* [4], чуть сжатая *сигма*,

[1] И. Т. Кругликова, С. А. Беляев, Т. М. Смирнова, Г. А. Цветаева, Работы Анапской экспедиции, «Археологические открытия 1971 г.», М., 1972, стр. 137.

[2] R. S. Joung, Sepulturae intra urbem, «Hesperia», XX, 2, 1951, табл. 50b, 4; ср. также сосуд, опубликованный Дороти Томпсон в «Hesperia», XXIII, 1, 1954, табл. 24.

[3] И. И. Толстой, Греческие граффити древних городов северного Причерноморья, М.— Л., 1953, стр. 80, № 123; стр. 140, № 255; В. В. Латышев, Агонистический каталог из Горгиппии, ГОΝΤΙΚΑ, СПб., 1909, стр. 250.

[4] Толстой, ук. соч., № 59, 125, 138; Э. И. Соломоник, Греческие надписи из раскопок театра в 1964 г., Херсонес Таврический. Ремесло и культура, Киев, 1974, стр. 13.

апексы на концах букв, как у первого *ипсилона* в нашей надписи [5]. *Омега* также меньше других букв, а у *каппы* — удлиненная вертикальная гаста. Подобное начертание букв отмечено и в лапидарных надписях IV—III вв. до н. э. [6]. Суммируя все сказанное, граффито можно датировать концом IV, началом III в. до н. э.

Имя Μοσχίων — производное от названия животного μόσχος «теленок», «бычок» [7] — было распространено у греков наряду с целым рядом других имен, производных от этого слова [8]. Это имя встречается в семи надписях как Европейского, так и Азиатского Боспора [9], причем шесть из этих надписей относятся к III в. до н. э. В Пантикапее это имя дважды встречается в надгробиях: Μοσχίων Ὑμεναίου (III в. до н. э.) [10] и Ἥλιε υἱὲ Μοσχίωνος, χαῖρε, (I в. н. э.) [11], дважды оно упоминается в списке граждан из Нимфея: [Μοσ]χίων Διονυσίου и Ν . . έας Μοσχίωνος [12], один раз — на стеле из Гермонассы — Βακχυαίων Μοσχίωνος [13], и дважды в списке из Горгиппии: Στράτιος Μοσχίων[ος] и Σῶσις Μοσχίωνος [14]. В этой надписи в конце списка в числе победителей спортивных состязаний указаны Стратий и Сосий, сыновья некоего Мосхиона. Надпись датируется первой половиной III в. до н. э. Но если в горгиппийском списке родительный падеж образуется грамматически правильно — Μοσχίωνος, то в нашем граффито допущена грамматическая ошибка — здесь родительный падеж образован неверно, с окончанием на ου. Возможно, такая форма родительного падежа характерна была для просторечья [15] и употреблялась в плебейской или негреческой среде. Недостаточно грамотным мог быть и грек, и выходец из варварской среды. Обряд погребения — скорченность, необычная для греков этого времени,— ставит вопрос об этносе погребенного и заставляет нас рассмотреть его имя и обряд с иных, негреческих позиций.

Имя Мосхион созвучно названию одного из кавказских народов — мосхов, упоминаемых древними авторами. Гекатей Милетский в описании Азии [16] относит мосхов к племени колхов, Гелланик, говоря о размещении племен, помещает их выше керкетов [17]. Геродот [18] при перечислении персидских сатрапий упоминает мосхов, сообщая, сколько они должны были платить персидскому царю, а в описании народов, участвовавших в походе Ксеркса, фигурируют также и мосхи. У Плиния [19] есть сообщение о том, что река Фасис берет начало во владениях мосхов, а западная часть Малого Кавказа именовалась Мосхийскими горами [20]. Упоминания о мос-

[5] Толстой, ук. соч., № 62, 63, 228; Соломоник, ук. соч., стр. 13.

[6] B. D. Meritt, Greek Inscriptions, «Hesperia», XXIII, 4, 1954, стр. 233 сл., № 99, 132, 154.

[7] A. Fick, Die Griechischen Personennamen, Göttingen, 1894, стр. 212.

[8] W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig, 1884, стр. 946; Fick, там же; у Л. Згусты (L. Zgusta, Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955) это имя не приводится.

[9] См. КБН, стр. 886.

[10] КБН, № 255.

[11] КБН, № 414.

[12] КБН, № 912, 1, 7 и 2, 3.

[13] КБН, № 1071.

[14] КБН № 1137 Б2, 47 и Б2, 54.

[15] Аналогичное образование родительного падежа имеется на клейме синопской ручки середины или конца IV в. до н. э.: ΦΙΛΩΝΟΥ. См. Б. А. Василенко, Керамические клейма из античных поселений на побережье Днестровского лимана, Одесса, 1971, канд. дисс. (рукопись), стр. 81. Архив ИА Р—2, 2111.

[16] F. Jacobi, FGH, I, B., 1923, стр. 1, fr. 288 = ВДИ, 1947, № 1, стр. 301, фр. 188.

[17] Hellan., fr. 109 (Müller) = ВДИ, 1947, № 1, стр. 316.

[18] Herod., III, 94 = ВДИ, 1947, № 2, стр. 257 и 287.

[19] Plin., NH VI, 13 = ВДИ, 1949, № 2, стр. 289.

[20] Strabo, XI, 12, 4 = ВДИ, 1947, № 4, стр. 230.

хах у древних авторов свидетельствуют о достаточной известности этого народа. Еще в более раннее время, как свидетельствуют ассирийские источники, называя мосхов «мушхами», у них было государство, возникшее на развалинах Хеттской державы, а затем их оттеснил Тиглат-Паласар на территорию Кавказа, где мосхов застают античные историки [21]. Они, видимо, продолжали играть определенную роль в истории Кавказа: Митридат Пергамский, проходя на Боспор через Кавказ, в стране мосхов разграбил богатое святилище Левкотеи [22], а Тацит называет их племенем, более других дружественным римлянам [23].

Ряд ученых с именем мосхов или месхов связывает название древней столицы Грузии — Мцхета (см. там же). В том сильном объединении грузинских племен, которое возникло на территории Грузии в IV в. до н. э., мосхи играли важную роль [24].

Мы не стали бы ставить вопроса о некоем совпадении имени «Мосхион» и названия «мосхи», если бы нас не привел к этому необычный для греков обряд погребения. Традиционный обряд скорченности издавна применялся в Закавказье. Он засвидетельствован и в погребениях некрополя Мцхеты интересующего нас периода — III в. до н. э.: костяки там лежали на правом или левом боку в согнутом или скорченном положении с поднятыми к лицу руками, а инвентарь в погребениях состоял только из одного или двух небольших сосудов [25]. Обряд скорченности известен также у племен Прикубанья — например, у меотов, географически расположенных ближе к Горгиппии. Однако в некрополе IV—III вв. до н. э. у станицы Усть-Лабинская не засвидетельствовано наряду со скорченностью положение рук поднятыми к голове и, кроме того, инвентарь не ограничен наличием только одного сосуда, часто встречается также оружие [26].

Поэтому в порядке гипотезы необычное для греков погребение Мосхиона мы предположительно относим к погребению горгиппийского жителя, предки которого происходили из Колхиды, возможно, это были мосхи. Погребен он был по обычаю этого народа, а имя ему было дано по созвучию с их племенным названием.

Связи Боспора с Колхидой прослеживаются с ранних времен по находкам монет-колхидок, керамике, идентичной колхидским пифосам [27]. Интересная находка на открытом светильнике конца VI — начала V в. до н. э. граффито с именем ΦΟΛΧΟΣ может говорить о проживании некоего колха в боспорской столице [28]. Горгиппия ближе к Колхиде, не исключена возможность присутствия и в ней колхов.

Имя Мосхион как бы напоминает огреченную форму от имени-этникона *Мосх*, аналогичного именам *Скиф* и *Синд* и нередко встречаемого в ке-

---

[21] ВДИ, 1947, № 2, стр. 287, прим. 1.

[22] Strabo, XI, 2, 17.

[23] Tacit., Ann. XIII, 37; ср. П. И. Иоселиани, Города, существовавшие в Грузии, Тбилиси, 1850, стр. 77 сл.; Р. Гвердцители, Мцхета, Тбилиси, 1962, стр. 2.

[24] А. Апакидзе, Города древней Грузии, Тбилиси, 1968, стр. 124.

[25] Г. А. Ломтатидзе, Археологические раскопки в Мцхета, Тбилиси, 1955, стр. 59. А. Н. Калданадзе, Периодизация памятников Самтавро, Научная сессия ИИМК АН СССР и Государственного Эрмитажа, посвященная археологии Закавказья, КСИИМК, 24, 1949, стр. 5.

[26] А. В. Анфимов, Меото-сарматский могильник у станицы Усть-Лабинской, МИА, 23, 1951, стр. 164.

[27] В. М. Скуднова, Находки колхидских монет и пифосов в Нимфее, ВДИ, 1952, № 2, стр. 238 сл.

[28] И. Д. Марченко, Раскопки Пантикапея в 1959—1964 гг., «Сообщения ГМИИ», IV, 1968, стр. 41, рис. 1.

рамических клеймах IV и III—II вв. до н. э. [29], а в более поздний период, в III в. н. э. в боспорских надписях [30]. Этнические названия в качестве собственных имен неоднократно упоминаются в горгиппийских надписях. Только в упомянутом каталоге имена Σκύθης, Σίνδος, Σινδοκος упомянуты в общей сложности четырнадцать раз [31]. В. В. Латышев отмечал преемственное употребление этих имен и связывал их со скифами и синдами, в прошлом переселившимися в Горгиппию [32]. Не исключена возможность наличия в населении Горгиппии и представителей кавказских племен.

THE CUP OF MOSCHION

G. A. Tsvetayeva

In 1971, in a grave at Anapa, was found a black-glaze cup dated in the 4th or beginning of the 3rd century, on which are inscribed the words ΜΟΣΧΙΩΝΟΥ Η[ΚΥΛΙΞ. The skeleton lay on its right side with legs bent and hands raised to the head. The type of burial, for which analogies may be found in the Caucasus, and the name on the cup, which recalls the name of a Caucasian tribe, the Moschi, suggest to the author that this is the grave of a member of that tribe. If that is so, it means that from early times the population of Anapa and some other Bosporan towns included representatives of Caucasian tribes.

---

[29] И. Б. Брашинский, Комплекс кровельной черепицы из раскопок ольвийской агоры 1959—1960 гг., «Ольвия», М.— Л., 1964, стр. 308; Е. И. Левина, Керамический комплекс III—II вв. до н.э. из раскопок ольвийской агоры, там же, стр. 232, 271, № 293, табл. XX; Д. Б. Шелов, Керамические клейма из Танаиса III—I вв. до н. э., М., 1975, стр. 112, № 413—416.

[30] КБН, № 36, Б. 46; 1279.9.

[31] КБН, № 1137, А, 2: 13, 22, 29, 40; Б, 1: 13, 18, 24, 39, 56; Б, 2: 9, 17, 29, 41, 46.

[32] В. В. Латышев, Агонистический каталог из Горгиппии, МАР, 23, 1899, стр. 75. Не отрицая греческого происхождения лиц, носивших имя Σκύθης (ср. В. И. Кадеев, Об этнической принадлежности носителей имени Σκύθας в Херсонесе Таврическом, СА, 1974, № 3, стр. 56 сл.), считаем, что нельзя исключать вероятность того, что граждане полисов с подобными этническими именами могли иметь предка, этническая принадлежность которого полностью совпадала с таким именем. Этническое же имя могло жить долго, чему способствовала традиция греков называть сына именем деда.

Дж. А. Халилов

СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО С ПОЗОЛОТОЙ ИЗ ДРЕВНЕЙ ШЕМАХИ

МНОГОЛЕТНИЕ археологические раскопки одного из древнейших городов Кавказской Албании — древней Шемахи (у села Хныслы Шемахинского р-на Азербайджанской ССР) — дали разнообразные и разновременные, нередко уникальные археологические материалы [1]. Они помогают освещению некоторых неразработанных и спорных вопросов истории как самого города, так и истории и культуры всего Азербайджана.

Значительная часть археологического материала, добытого в процессе раскопок древней Шемахи, относится ко времени IV—VII вв. Находки этого периода происходят в основном из могильных памятников, преимущественно из погребений типа «каменных ящиков». Датировка данных памятников довольно точно устанавливается по обнаруженному в нем инвентарю — монетам, геммам, различным стеклянным изделиям и пр.

Среди многочисленного археологического материала указанного времени из городища древней Шемахи особое внимание привлекает серебряное блюдо с позолотой. Оно обнаружено в 1968 г. в разрушенном каменном ящике во время обработки виноградника. На месте находки публикуемого серебряного блюда были найдены также мелкие, не поддающиеся реставрации обломки другого серебряного сосуда с одной петлевидной ручкой, а также фрагменты клинка железного кинжала. Поверхность почти целиком сохранившегося блюда была сильно окислена и с обеих сторон покрыта слоем хлористого серебра. На блюде имеются трещины, разрывы, ободок блюда и его центральная часть деформированы. Орнамент и позолота в значительной степени были скрыты под слоем хлористого серебра (рис. 1). Первоначальная очистка и реставрация блюда произведены в лаборатории Государственного Исторического музея в Москве реставратором Н. В. Даркевич.

Блюдо имеет 28 см в большем диаметре. Оно снабжено кольцевым поддоном диаметром 9,5 см, высотой 0,9 см (рис. 2). На внутренней стороне блюда изображена сцена охоты на дикого козла, выдержанная в стиле, типичном для раннесасанидского времени. Охотник изображен на галопирующем коне; обернувшись назад, он пускает стрелу во вздыбленное

[1] Дж. А. Халилов, Раскопки на городище Хныслы, памятнике древней Кавказской Албании, СА, 1962, № 1, стр. 209—220; он же, Древнее поселение в Хныслы (на азерб. яз.), «Изв. АН Азербайджанской ССР, серия общ. наук», 1961, № 3, стр. 31—47; он же, Первые итоги археологических раскопок в Хныслы (на азерб. яз.), «Материальная культура Азербайджана», VI, Баку, 78—90.

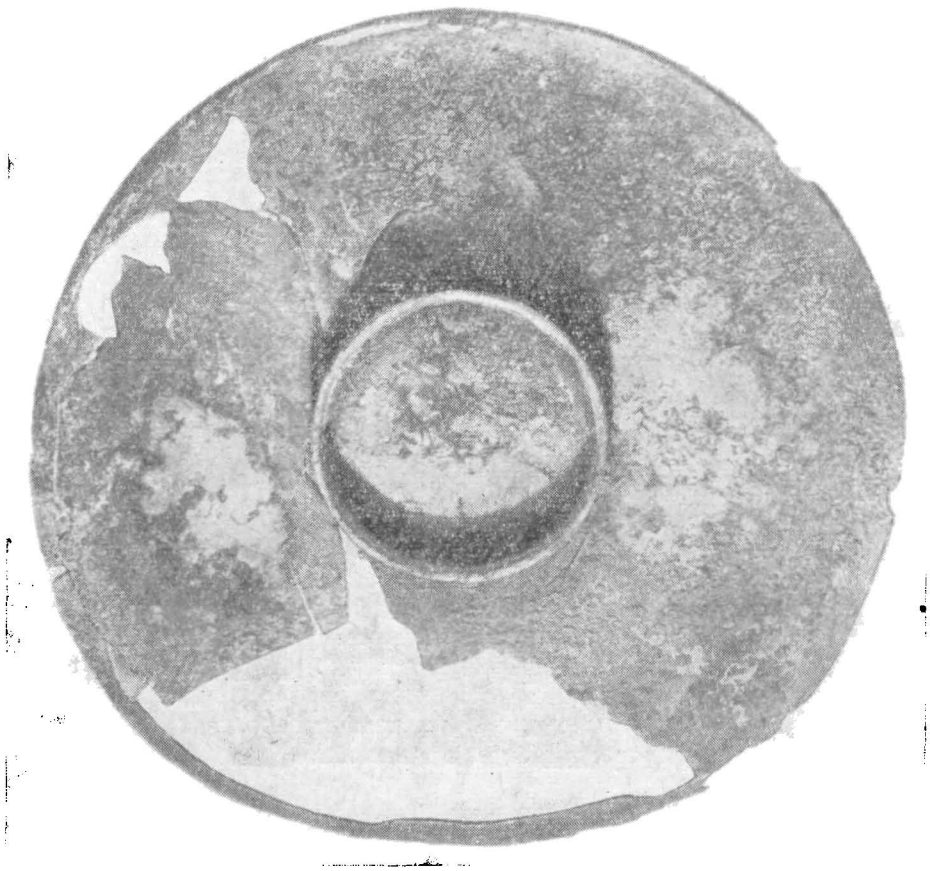


Рис. 1. Блюдо из Шемахи. Оборотная сторона (до реставрации)

животное. Всадник облачен в парадную одежду, на голове — кулах, увенчанный султаном; на плечи ниспадают волосы, убранные в несколько туго скрученных косиц; в ухе — серьга с шаровидной подвеской. Всадник изображен в кафтане, скрепленном на груди фибулой в форме бабочки; сзади развеваются длинные ленты, скрепленные у шеи охотника, как и в других подобных изображениях на известных блюдах этого типа. К поясу всадника прикреплен колчан. Сбруя коня имеет золотые украшения (рис. 2, 3).

Техника изготовления данного блюда весьма совершенна. Мастер, искусно сочетая два благородных металла — серебро и золото, создал высокохудожественное произведение. Изображение на блюде рельефнолитое; некоторые его части были предварительно отлиты отдельно, вероятно, в специальных формах и затем припаяны. Для прочности пайки те части блюда, к которым крепились отдельные фрагменты изображений, предварительно были покрыты пунсонами.

По технике изготовления, художественной моделировке, композиции и некоторым другим деталям блюдо из древней Шемахи находит себе некоторую аналогию с блюдами с Кавказа и из прилегающих к нему областей. Из их числа может быть названо, прежде всего, блюдо, обнаруженное

в 1947 г. в селе Красная Поляна Адлерского р-на Краснодарского края, которое в том же году было приобретено Абхазским Государственным музеем [2]. На этом блюде (диаметр его равен диаметру публикуемого) также изображена сцена охоты [3]. А. Н. Мелихов, опубликовавший эту находку, сделал предположение о кавказском (и возможно, грузинском) происхождении краснополянского блюда и датировал его II в. или первым десятилетием III в. [4] В. Г. Луконин, детально обследовав данное блюдо, не согласился с мнением А. Н. Мелихова о происхождении и датировке краснополянского блюда [5]. Он полагает, что краснополянское блюдо является образцом иранской торевтики времен Сасанидов и несет на себе изображение сына царя Гиляна Шапура I (впоследствии шаханшах Варахран II). Вероятна датировка второй половиной III в. [6] По мнению В. Г. Луконина, это блюдо открывает целую серию более поздних блюд, на которых представлены сцены охоты сасанидских шаханшахов [7].

Близким по композиции некоторым деталям изображений и технике изготовления блюду из Шемахи является блюдо с изображением царевича, охотящегося на львов из Мазендарана, которое хранится ныне в Тегеране [8]. Еще одно блюдо, имеющее определенное сходство с шемахинским, хранится в Британском музее. На нем изображен Шапур II на олене [9]. Сходство проглядывает не только в технике изготовления, но также отчасти в отдельных деталях и композиции.

Сопоставление всех названных произведений торевтики дает основание считать, что по своему происхождению они близки. Тождество технических приемов, художественной композиции и отдельных деталей создает впечатление, что все эти произведения принадлежат одной школе, существовавшей, как полагает В. А. Луконин, где-то на севере сасанидского государства при дворе одного из правителей областей Атурпатакана, Армении или Гиляна.

По предварительному определению В. Г. Луконина, на шемахинском блюде мог быть изображен один из местных правителей, возможно, правитель (*марзпан*) Атурпатакана Шапур из рода Варазов, живший во времена Хормизда II и Шапура II [10]. В середине IV в. Шапур был инициатором войны между Арменией и Ираном, в которой Сасаниды потерпели поражение, и по приказу сасанидского царя Шапур из рода Варазов был лишен почестей и казнен [11].

Обстоятельства находки блюда и его изображение дают веские основания для отнесения его к середине IV в. Большое значение блюда из древней Шемахи неоспоримо. Являясь уникальным произведением торевтики, оно вместе с другими современными ему археологическими материалами содействует разработке ряда вопросов истории и культуры Азербайджана и соседних стран.

---

[2] А. Н. Мелихов, Серебряное блюдо из Красной Поляны, КСИИМК, 1952, XLIII, стр.

[3] Там же, стр. 74.

[4] Там же, стр. 78.

[5] В. Г. Луконин, Иран в эпоху первых Сасанидов, Л., 1961, стр. 57.

[6] Там же, стр. 59.

[7] В. Г. Луконин, Культура сасанидского Ирана, М., 1969, стр. 68.

[8] R. Ghirchman, Iran. Parthes et Sassanides, Paris, 1962, рис. 248.

[9] O. M. Dalton, The Treasure of the Oxus, L., 1964, стр. 60, 61, табл. XXXVI, рис. 206.

[10] Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую благодарность В. Г. Луконину за данные сообщения.

[11] Фавстос Бузанд, История Армении, Ереван, 1953, стр. 46.

Рис. 2. Блюдо из Шемахи. Лицевая сторона (после реставрации)

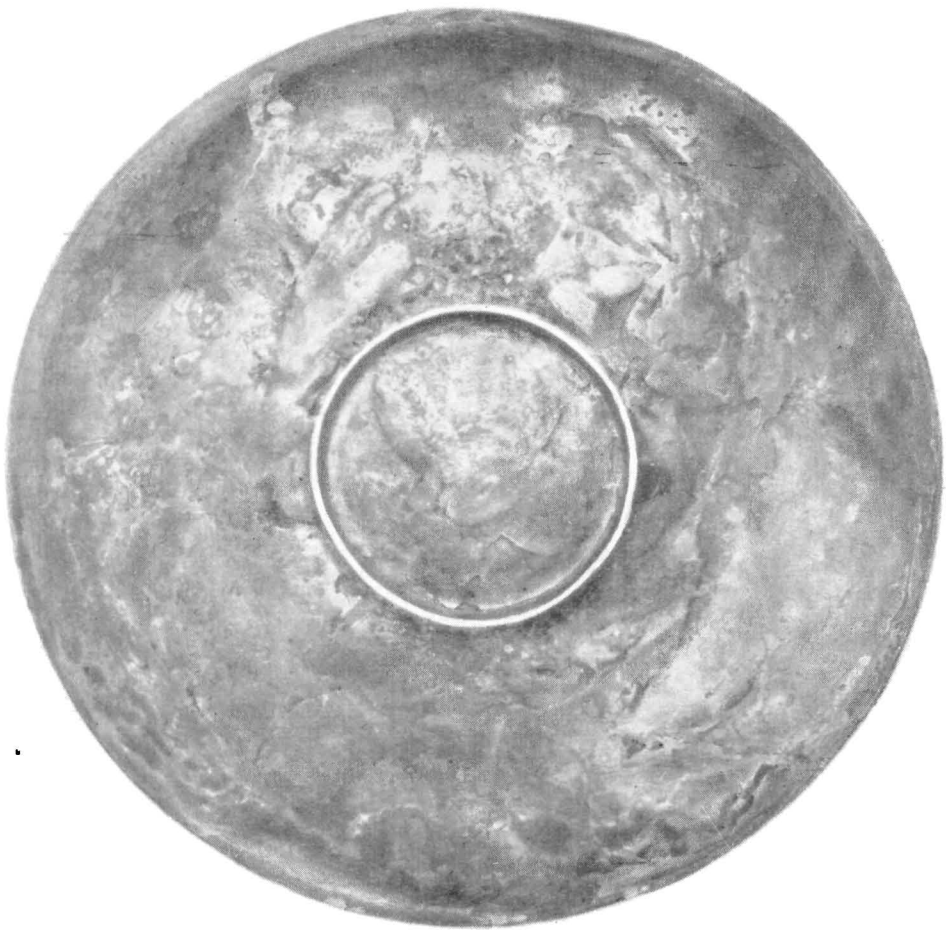


Рис. 3. Блюдо из Шемахи. Оборотная сторона

A GILDED SILVER DISH FROM ANCIENT SHEMAKHA

J. A. Khalilov

In 1968, during the cultivation of a vineyard covering part of the site of ancient Shemakha (near the village Kynysha in the Shemakha district of the Azerbaidjan Republic) a gilded silver dish was found in a broken stone box. The dish was cleaned and restored by N. V. Darkevich in the laboratory of the State Historical Museum. On the inner surface was depicted a hunting scene in the manner of early Sassanid iconography. In respect to technique, modelling, composition and certain other details the Shemakha dish has analogues among other known vessels from the Caucasus and neighbouring regions to the south. A figure depicted on the dish is tentatively identified as one of the local marzbans, possibly the ruler Aturpatakana Shapur of the Boroz clan, who lived in the reigns of Hormizd II and Shapur II. The vessel is dated in the middle of the 4th century.

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

О МЕТАЛЛЕ ANNAKU(M) ПРИУРМИЙСКИХ ОБЛАСТЕЙ

Металлы, их добыча и искусство обработки ко времени письменных памятников были уже очень хорошо известны на Ближнем Востоке. Так, в ассирийских клинописных источниках мы встречаем несколько наименований металлов, используемых населением. Среди них не совсем ясным остается значение термина annaku(m), который переводится то как «олово», то как «свинец». Мнения специалистов относительно его значения наиболее полно приведены в работе Б. Ландсбергера [1]. В последнее время термин annaku(m) переводят только как «олово».

Олово в древние времена добывалось, как полагают, на Кавказе и в районе Тебриза, где в большом изобилии и разнообразии имеются различные полезные ископаемые. Возможным поставщиком олова считается также древняя Дрангиана, упоминаемая Страбоном [2]. Следует отметить, что в самородном состоянии олово в природе не встречается. Главным его соединением выступает окись, встречающаяся в граните и гранитных породах, а также галька или гравий, являющиеся продуктами разрушения оловоносных жильных пород. Однако исследования геологов, основанные на геолого-геохимических и металлогенических исследованиях интрузивных формаций, свидетельствуют об отсутствии условий для появления олова на Кавказе и в Иране. Неоднократные поиски оловянных разработок также не дали положительных результатов [3]. Что же касается Дрангианы, то геологическое изучение стран Среднего Востока (Иран, Афганистан, Пакистан) показывает, что олово отмечается только в Гильмендской (Хазараджатской) зоне Афганистана, но проявляется оно лишь повышенным содержанием в рудах [4].

В письменных источниках металл annaku(m) фигурирует при перечислении дани и захваченной ассирийцами добычи при походах в области Приурмийского бассейна и Восточной Малой Азии. Почти всегда он упоминается наряду с другими металлами и обычно без указания точного количества. В тех редких случаях, когда количество захваченного металла приводится, бросается в глаза непропорциональность в приведенных цифрах. Например, при двух талантах (1 талант = 30 кг) серебра и золота и ста талантах меди — металла очень важного и необходимого для экономики — фигурируют также сто талантов металла annaku(m) [5].

---

[1] B. Landsberger, Tin and Lead: The Adventures of the vocables, JNES, 24, 1965, № 3, стр. 285—296.

[2] Страбон, XV, 2, 10.

[3] М. А. Кашкай, М. М. Алиев, Из истории геологических понятий и горнорудного дела в древнем и средневековом Азербайджане, «Труды Института истории, естествознания и техники АН СССР», IX, 1954; М. А. Кашкай, И. Р. Селимханов, Из истории древней металлургии Кавказа, Баку, 1973, стр. 164.

[4] Ю. С. Перфильев, В. В. Веселов, В. М. Морал, Основные черты металлогении Среднего Востока, «Советская геология», 1973, № 10, стр. 76.

[5] ARAB I, 466, 477, 501.

Если в сокровищницах правителей небольших областей могло в таком количестве храниться annaku(m) = олово, добытое на собственной территории или собранное путем торговли, тогда оно имелось бы и в сокровищницах таких богатых городов, какими были Кархемиш, Тиль-Барсиб и другие, где общее количество различных захваченных металлов гораздо больше [6]. Кроме того, если допустить, что в запасах было столько annaku(m) — олова, тогда меди должно было быть в несколько раз больше, так как известно, что хотя древнее население было уже знакомо с бронзой, в основном предметы изготовлялись из почти чистой меди. Это подтверждается химическим исследованием археологических данных. Анализ предметов из Ура показал, что 99,12% их составляла медь [7]. Обнаруженная в Египте статуя фараона Пепи I на 98,2% состоит из меди [8]. И в том, и в другом случае олово отсутствует вообще. Очень многие предметы, анализы которых приведены С. Дешем, изготовлены из меди с небольшими естественными примесями других металлов [9].

Бронзовые изделия очень редки и всегда отмечаются письменными источниками. Воины Ашшурнасирапала II (883—859 гг. до н. э.) расчищали себе дорогу в горах топорами из бронзы [10]. В одном из своих походов вместе с многочисленными предметами из меди он захватывает 100 сосудов из бронзы [11]. Из подробного описания захваченной Саргоном II (722—705 гг.) добычи в Мусасирском храме видно, что почти все изделия изготовлены из серебра, золота и меди. Из бронзы изготовлено только одно основание царской статуи, в то время как сама статуя и упомянутые строкой выше четыре статуи привратников с основаниями были из чистой меди [12]. Саргон II отметил также захват 3600 талантов бронзы в слитках [13]. Конечно, такой богатый храм, как Мусасирский, мог иметь в запасе большое количество бронзы и даже олова, которое, по всей вероятности, подразумевается под «белой медью» (URUDU.UD.U) [14], тем более, что в написании термина «бронза» UD.KA.BAR. также имеется знак UD, означающий «белый», «светлый».

Археологический материал также не позволяет говорить о большом распространении олова даже в конце II и начале I тыс. до н. э., т. е. времени, когда изготовление бронзы с оловянным приплавом достигает своего расцвета. Между тем если бы в Тебризском районе или Кавказе имелись залежи олова, это, по всей вероятности, больше всего сказалось бы на металлических изделиях Иранского Азербайджана, Кавказа и самой Месопотамии. Однако чисто оловянных предметов на указанной территории и прилегающих областях найдено очень мало [15], притом все они являются украшениями.

Наиболее древняя бронза, датируемая 3500—3200 гг. до н. э., обнаружена в Уре [16]. Бронза с оловянной примесью появляется в Иранском Азербайджане с конца III тыс.

[6] ARAB I, 476, 601.

[7] «Очерки по истории техники древнего Востока», М.— Л., 1940, стр. 84.

[8] А. Лукас, Материалы и ремесло древнего Египта, М., 1958, стр. 339.

[9] C. H. Desch, Report of the Metallurgical Examination of Spesimen for the Sumerian Committee of the British Association, 1928, стр. 440; 1933, стр. 304.

[10] ARAB, I, 460.

[11] ARAB I, 466.

[12] F. Thureau-Dangin, Une rélation de l'huitième campagne de Sargon II, Paris, 1912, стки. 399—400; И. М. Дьяконов, АВИУ, № 49 — ВДИ, 1951, № 2.

[13] Thureau-Dangin, ук. соч., стк. 362; АВИУ, № 49.

[14] Thureau-Dangin, ук. соч., стк. 352; АВИУ, № 49.

[15] На территории Иранского Азербайджана и Ирана изделий из чистого олова или сплава с большим количеством олова не найдено. Из раскопок в Советском Азербайджане известно ножное кольцо из чистого олова, найденное у с. Калакент, и два предмета из Мингечаура с примесью свинца. См. А. А. Иессен, Из истории древней металлургии Кавказа, М.— Л., 1935, стр. 158, 182; М. А. Кашкай, И. Р. Селимханов, Исследование металлических изделий из древнего Мингечаура эпохи развитой бронзы, «Известия АГУ им. С. М. Кирова», Баку, 1959. В 1973 г. при раскопках кургана в с. Хачбулаг Дашкесанского р-на под руководством Г. Кесаманли в погребении, датируемом концом II — началом I тыс. до н. э., обнаружена гривна из чистого олова.

[16] Desch, ук. соч., стр. 437—441.

до н. э., как показывают материалы Гей-тепе «*D*» [17]. Примерно в это же время она появляется в Советском Азербайджане [18]. Р. Д. Форбес приводит данные о металлических изделиях из Тепе-Гиссара, Тепе-Гияна и Суз. Изготовлены они в основном из меди и малооловянистой бронзы [19]. Имеются анализы девяти образцов из Тепе-Гавра и одного из Телль-Билла с датировкой от 3500—2000 гг. до н. э. За исключением трех образцов, которые содержали больше 5% олова, остальные образцы имели только следы его. Исследователь этих предметов М. Левей считает, что олово было редко и использовалось исключительно для изделий усложненных форм, которые трудно было выковать и которые приобретали свою форму благодаря литью. Остальные предметы отливались из почти чистой меди с сотыми долями примесей других металлов, а затем выковывались до придания окончательной формы [20]. Но даже когда уже был известен способ получения бронзы из сплава меди и олова, использовались другие легирующие металлы. Отсутствие своего олова и, видимо, перебои в его доставке вынуждали ремесленников использовать в сплавах заменители: свинец, сурьму, мышьяк, свойства которых также позволяют уменьшать точку плавления бронзового сплава и повышать его твердость. Так, предметы конца II тыс. до н. э. из медно-мышьяковых сплавов обнаружены в Кюль-тепе (Нахичеванская АССР)[21]. Среди мингечаурских находок имеется большое количество медно-сурьмянистых сплавов [22]. Предметы из сурьмяной бронзы с небольшой примесью кальция и магния обнаружены в Хасанлу IV [23]. Это говорит о том, что олово было ценным и труднодобываемым металлом, ввозимым издалека. Вопрос об источниках олова, ввозимого в Переднюю Азию,— важная историко-археологическая проблема, требующая специального исследования.

Что же касается Тебризского района, в котором добывался металл annaku(m), то он богат именно залежами свинцовых руд. Известно, что серебро лишь частично добывается в самородном виде, а 80% всей его добычи даже в настоящее время получается из сернистого свинца [24].

Вполне вероятно, что в сокровищницах отдельных правителей могла иметься свинцовая руда, которая еще не была обработана. Во время походов руда эта захватывалась и вывозилась в собственные металлообрабатывающие центры, где из нее выплавлялось серебро. Одновременно ремесленники получали и большое количество свинца. Подтверждением факта вывоза руды служат канишские тексты, в которых фигурирует особый вид «очищенного серебра», а также имеется указание на серебро «канишского обогащения» [25]. Кроме того тексты говорят о серебре различной степени обработки, например промытом, измельченном. Используются различные местные термины, обозначающие состояние металла или его качество [26]. О перевозке руды на довольно большое расстояние может свидетельствовать письмо фараону Эхнатону по поводу присланного вавилонскому царю Бурнабуриашу золота: «Когда 20 *мин* золота положили в печь, оттуда не вышло даже 5 *мин* чистого золота» [27]. О том, что специалисты-литейщики могли работать вдали от рудных разработок, говорят остатки литейного

---

[17] T. Burton-Brown, Excavation in Azarbaijan, 1948, London, 1951, стр. 190.

[18] И. Н. Нәриманов, И. Р. Сәлимханов, Шәрги Загафгаз әһалисинин мәишәтиндә илк металларын тәтбиги, «Доклады АН АзербССР», 1965, № 4, стр. 76.

[19] R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology, Leiden, 1964, IX.

[20] M. Levey, Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia, Philadelphia, 1959, стр. 201—207.

[21] О. һ. һәбибуллајев, Култәпәдә археоложи газынтылар, Баку, 1959, стр. 54.

[22] Г. М. Асланов, Р. М. Вандов, Г. И. Ионе, Древний Мингечаур, Баку, 1959.

[23] R. H. Dyson, The Hasanlu Project, «Science», 1962, 135, стр. 646.

[24] А. Г. Бетехтин, Минералогия, М., 1950, стр. 227.

[25] Н. Б. Янковская, Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР, М., 1968, стр. 29.

[26] Там же, стр. 28.

[27] «Очерки по истории техники древнего Востока», стр. 90.

производства, обнаруженные в ряде поселений, находящихся вне металлогенных районов [28].

Заинтересованность ассирийцев в свинце можно объяснить необходимостью применения его в различных отраслях производства, а также тем, что свинец, как и медь, мог служить средством платежа и заменять серебро в роли денег [29]. Свинец очень часто и в довольно большом количестве (иногда до 20%) применялся при изготовлении бронзы, для понижения температуры плавления и облегчения ее литья [30]. Свинец использовался также для получения его окиси, из которой изготовлялись краски (белила, сурик, крон и др.) и глазурь [31]. Египетские источники говорят об использовании свинца при изготовлении небольших фигурок людей и животных, грузил для рыболовных сетей, перстней, бус и других украшений, моделей подносов, блюд и пробок, а также ритуальных сосудов и головных уборов для статуй богов. Свинец употреблялся также для заполнения бронзовых гирь и полых бронзовых статуэток [32]. Из сообщения Геродота известно, что в Вавилоне был построен мост через Евфрат, камни которого «были скреплены железом и свинцом» [33]. Как видно, свинец наряду с другими металлами являлся необходимым в хозяйственном обиходе материалом и использовался гораздо шире, чем олово.

Из вышеизложенного видно, что, по-видимому, в каждом отдельном случае необходимо конкретное рассмотрение слова annaku(m). В настоящей же статье нам хотелось лишь отметить, что термин annaku(m) не мог обозначать олово, а скорее всего свинцовую руду, которая в большом количестве имеется в областях Приурмийского бассейна еще с древности.

С. М. Кашкай

THE METAL *ANNAKU(M)*

S. M. Kashkai

Assyrian sources mention a metal which they call *annaku(m)*, a word that used to be translated as «lead» but lately only as «tin». It is thought that tin was mined in the Caucasus and Tabriz area, and also in Drangiana. However, geological and geochemical investigations have shown that in the Caucasus and Iran conditions for the formation of tin are lacking. In Drangiana it forms only in ores of unusually high metallic content.

The metal *annaku(m)* is mentioned as tribute and in records of booty seized by the Assyrians on their campaigns in the region of the Lake Urmia basin. The relative proportions of listed booty in metals are surprising: 2 talents of silver and gold and 100 talents of copper are seized along with 100 talents of *annaku(m)*. Such a large supply of tin could not have accumulated in so small an area, for we know that artisans were short of tin and used it only for casting complicated moulds; other objects were made of pure copper and forged before being given final shape. In alloys substitutes were often used (antimony, arsenic, lead), as the archaeological material testifies.

The Lake Urmia region, from which *annaku(m)* was extracted, is rich in lead ore deposits, from which silver is mainly extracted. It seems most likely, after all, that *annaku(m)* was unworked lead ore. Both written and archaeological sources attest that ore was transported over long distances.

---

[28] Ф. А. Махмудов, Р. М. Мунчаев, И. Г. Наримановв, О древнейшей металлургии Кавказа, СА, 1968, № 4, стр. 17; К. Х. Кушнарева, Т. Н. Чубинишвили, Древние культуры Южного Кавказа, Л., 1970, стр. 114.

[29] E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts, Lpz, 1920, № 2, p. 5, 7; Н. Б. Янковская, Некоторые вопросы экономики Ассирийской державы, ВДИ, 1959, № 1, стр. 36.

[30] Иессен, ук. соч., стр. 110, 181; Лукас, ук. соч., стр. 341.

[31] Бетехтин, ук. соч., стр. 227.

[32] Лукас, ук. соч., стр. 375 сл.

[33] Геродот, I, 186.

ИЗ ЗАМЕТОК О КАТОНЕ

1. К 10-й главе Катонова «Земледелия»

Заглавие 10-й главы Катонова «Земледелия» «Как следует обустроить маслинник в 240 югеров (quo modo oletum agri ducentorum quadraginta iugerum oporteat)» уже Варрон (R. r. I, 18) понимал как список предметов, составляющих полное оборудование указанного хозяйства. Ни комментаторы XVIII в. [1], ни современные нам прекрасные комментарии: польский—Лося (Варшава, 1929) и английский—Бригаута (N. Y., 1933) не касаются вопроса о том, простой ли это перечень предметов, имеющихся в хозяйстве, или нормативный список: нужно иметь то-то, то-то и только это. Герле [2] первый в этой нормативности усомнился, указав на ряд несообразностей в списке предметов для виноградника. Одержимый мыслью воссоздать текст Катона в том виде, в каком он вышел из рук автора, он на основании собственных логических построений дал историю развития Катонова хозяйства; затем, исходя из этой истории, решил, что 10-я глава — это перечень предметов, которые Катон вместе с маслинником купил у неких Манлиев. Тильшер [3] в обычной манере своего комментария, где интересные наблюдения соседствуют с домыслами, сообщил, что Катон купил заброшенное имение и 10-я глава — это список предметов, которые нужно добавить к тому, что осталось от прежних хозяев (ad. loc.).

Оставив в покое откуда-то вынырнувших Манлиев Герле и «заброшенное имение» Тильшера, попытаемся разобраться в инвентаре 10-й главы и уяснить, в каком соотношении этот инвентарь находится с рабочей силой маслинника — с людьми и с животными. Без предположений тут не обойтись, но их необходимо обосновывать и подкреплять и словами самого Катона, и свидетельствами других scriptores rei rusticae, и археологическим материалом.

Начнем с рабочего скота и орудий, с которыми он работает. Тут «ни убавить, ни прибавить»: 3 пары волов; 6 пахотных орудий — рал; рало — орудие деревянное, изготовлявшееся дома; иметь эти рала в двойном количестве на случай поломки или порчи было разумно. Имеется одна irpex — особого устройства борона,— с помощью которой обрывали поверхностные корни маслин, отбиравшие у дерева питательные соки. Борону эту тащили волы (Var., L. l. V, 136). Работа двух пахарей дополнялась работой третьего, шедшего за ними с этой бороной. На каждую пару волов — по ярму с ремнями, которыми ярмо привязывали; для каждого вола упряжь (ornamenta bubus, VI); для перевозки тяжестей три больших телеги (волы — главная тяговая сила); при возке навоза на поле на каждую из этих телег ставили по большому плетеному коробу (sirpeas stercorarias tres). К каждой паре волов приставлен bubulcus — рабочий, который смотрит за волами и пашет на них.

С ослами тоже все ясно: один вертит мельницу, трое возят навоз (asinos... qui stercus vectent tris) туда, куда парой волов не проехать — для каждого особое вьючное седло (semuncias tris) и попона (instrata asinis tria). Ослами ведает asinarius — все четверо на его попечении. Над овцами поставлен овчар, над свиньями — свинопас.

Перейдем к ferramenta — железным орудиям, которые покупали и которыми дорожили: и Варрон (R. r. I, 13, 2) и Колумелла (I, 6, 7) советуют держать их под замком. Орудия эти следующие:

ferreae	8	rastros quadridentes	2
sarcula	8	falces faenarias	8
palae	4	stramentrias	5
rutra	5	arborarias	5

[1] J. M. Gesner, Scriptores rei rusticae, Lpz, 1735; J. G. Schneider, Scriptores rei rusticae, Lpz, 1794.

[2] J. Hörle, Catos Hausbücher, Paderborn, 1929, стр. 236—256.

[3] P. Thielscher, Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft, B., 1963.

Как работали восемь рабочих (5 operarii + 3 bubulci; свинопас, овчар и погонщик ослов были заняты своей скотиной) этими орудиями? Ferreae — это тяжелые железные лопаты; число их соответствует числу работников, как и число sarcula. Какие работы производились с помощью ferrea, мы не знаем; Катон упоминает только (155, 1), что ими и sarcula пользуются при отводе воды с полей. Работу с sarcula представляем довольно ясно. Sarculum — инструмент, в котором железная часть, обычно треугольная, реже четырехугольная, насажена под острым углом на деревянную ручку. Этим орудием пользовались для разбивания земляных глыб и комьев после пахоты (Varr., R. r. I, 29, 2) и для мотыженья посевов (Col. 2, 11). С первой работой спешили, чтобы не затягивать сев: естественно было выслать на пашню всех рабочих. Мотыженье было тоже делом спешным, и им занимали всех рабочих.

Четыре лопаты и пять особых совкообразных лопат (rutra) употреблялись при ablaqueatio маслин (Катон говорит об этой работе неоднократно). Она состояла в том, что вокруг дерева выкапывали воронкообразную яму, накладывали туда навозу, а спустя некоторое время засыпали землей и заравнивали яму: четверо человек с лопатами (pala) разрыхляли землю вокруг ствола, четверо с rutra лопатами-совками эту землю выбирали, а девятый, наверное погонщик ослов, тоже совком набирал навоз и сбрасывал его в яму: такое разделение труда способствовало скорейшему завершению всей операции. Четверо носилок для навоза рассчитаны были также на работу всех восьмерых рабочих.

Восемь кос [4] для сена опять-таки по числу рабочих. Для уборки соломы пять особых серпов (falces stramentariae). Работают только operarii, потому что в это время (половина августа Col. II, 2, 54) уже идет пахота. Пять falces arborariae опять же по числу operarii, на которых, видимо, и лежал уход за масличным садом.

Следующей инвентарной статьей, позволяющей установить соотношение между населением усадьбы и вещами, в усадьбе находящимися, будет перечень кроватей и постельных принадлежностей.

Кроватей восемь: одна стоит в спальне (cubiculum) для хозяина; для персонала усадьбы имеются три простых кровати (lecti) и четыре двухспальных с ременным переплетом. Для восьми кроватей: восемь тюфяков (culcitae), восемь грубых полотнищ, которыми тюфяки застилают (instragula), шестнадцать подушек (pulvini) — по две на каждую кровать—и десять одеял (operimenta),—может быть, одно второе одеяло получал вилик, а другое второе брал себе хозяин, а может быть, два одеяла хранились про запас. Распределялись кровати, вероятно, так: bubulci, занимавшие привилегированное положение в усадьбе (bubulcis opsequito partim — 5, 6), получали каждый отдельную кровать (lectus); одна двуспальная кровать предоставлена была вилику с женой, на остальных трех устраивались пятеро рабочих-садовников (operarii). Что касается овчара, свинопаса и погонщика ослов, то «парни» (pueri) получали каждый по два тяжелых лоскутных одеяла (centones): одно служило подстилкой, другим укрывались. «Парни», подростки лет 15—16 (Varr., R. r. 2, 10, 1), спали, видимо, в хлевах около своей скотины, на соломе или на листьях, и кроватей им не полагалось — их заменяли тяжелые теплые centones.

Чтобы представить себе, насколько перечень 10-й главы был целесообразен и в остальном, надо постараться, насколько это возможно, прикрепить ряд предметов к определенным помещениям [5]. Катон называет только одну комнату — спальню (cubiculum) для хозяина, время от времени наезжавшего в имение. Из мебели, там стоявшей, Катон упоминает только кровать и скамейку; вряд ли будет опрометчиво предположить, что там же находились: подставка для светильников (candelabrum), одна из двух жаровен (foculus), кочерга (rutabulum), пара щипцов (forpex) [6], два сту-

[4] Следую чтению m, принятому Кейлем и Гетцем в их изданиях Катона.

[5] Посуду, кроме той, которая требовалась для изготовления и хранения масла и которую следовало держать в давильне и погребе для масла (см. гл. 13), отнести к определенному месту трудно, тем более что назначение некоторых предметов неизвестно.

[6] Вторая жаровня и вторая пара щипцов предназначались, вероятно, для комнаты вилика.

ла со спинками (solia duo), по крайней мере две табуретки — к хозяину приходили и по делу и просто поболтать, узнать городские новости, рассказать о своих: Катон дорожил дружбой с соседями (4) — один из двух столов, ночной горшок (matella). А где остальная утварь, в первую очередь, семь кроватей?

Ни одна рабовладельческая усадьба не могла обойтись без такого помещения, где готовилась бы горячая еда (143,2), где рабы, вернувшись вечером с работы, обедали и где они в долгие зимние вечера и по утрам до рассвета под присмотром вилика занимались разными работами, главным образом, изготовлением кольев для виноградника (37, 3 ср. Col., II, 2, 12—13). Этим помещением была кухня, о которой пишут и Варрон («Кухня... где зимой вечерами и до рассвета кое-что делают, где готовят пищу и едят» — R. r. I, 1; L. l. XIII, 2) и Колумелла (I, 6, 3). В кухне обязательно есть плита, на которой готовят горячую пищу (143) и пекут хлеб (74); стол для раскатывания теста (abacus), ткацкий станок (tela togalis) и, может быть, и две ступы: в одной на кашу обталкивали бобы, в другой — двузернянку. Тут же стол (mensa), с трех сторон которого стояли «три большие скамейки» (scamna magna III), на которых рассаживалось за едой вернувшееся к вечеру с работы население усадьбы. На каждую скамью полагалось по «салфетке» — большому квадратному или четырехугольному полотенцу (mappas III) для утиранья рта и рук.

Рассматривая соотношение между персоналом усадьбы и ее инвентарем, можно с некоторой уверенностью сказать, что перечень 10-й главы — перечень нормативный. Вернемся, однако, к кухне. Какое-то (и не малое) пространство занимала в ней перечисленная утварь. Сюда же приносили ивовые прутья для плетения корзин (31, 1), старую одежду для починки (2, 3) и, главным образом, длинные жерди, которые разрезали на части, обделываемые тут же в четырехгранные (ridica) или круглые (palus) колья. Можно ли было превратить ее в общежитие для рабов, поставив здесь еще семь кроватей? В усадьбе были, конечно, комнатушки для них — cellae. Весьма показательно, что в договоре о постройке виллы (14) эти каморки упомянуты, но кухня, наличие которой засвидетельствовано очагом (строитель должен его сложить 14, 2), не названа: хозяин, очевидно, считал, что усадьба (в той части, которая предназначена для людей) представлена именно кухней, к которой добавлено несколько cellae.

10-я глава позволяет установить части, из которых состояла усадьба времен Катона. Для людей: кухня, отдельные cellae (одна из них для вилика с женой) и хозяйская спальня; для животных: хлев для волов, овчарня, свинарник, хлев для ослов; для инвентаря и урожая: сарай для сельскохозяйственных орудий; амбар, где стоят долии с разным зерном; погреб для вина и виноградных выжимок, погреб для масла и масляного отстоя, помещение для мельниц и баня, о которой свидетельствуют labrum eluacrum unum — лохань для обмывания и solium — ванна. «Господской половины» (villa urbana) нет вовсе или она скромно представлена одной спальней. Мы имеем своеобразное «описание» усадьбы посредством перечня людей, животных и разных предметов, данное почти за полтораста лет до Варрона, которого считают первым, кто рассказал о villa rustica (R. r. I, 13).

10-я глава заставляет подойти к вопросу о нормах рабской выработки у Катона (рабам у него задавались «уроки» — 2, 2) с большой осторожностью.

Какую часть маслинника должен вспахать каждый из трех пахарей? Арифметическое решение вопроса 240 : 3 = 80 югеров вряд ли соответствует действительности. Во-первых, мы не знаем, какая часть маслинника вспахивалась, а какая оставалась под пастбище для овец (овцы паслись в маслиннике: Катон велит «очищать опавшие маслины от листьев и навоза» — 65,1); во-вторых, Катон сдавал хлебное поле издольщику, и поле это должен был вспахать хозяйский раб. Какой величины оно было? А кроме того, мы видели пахаря с мотыгой, лопатой и косой — он не только пахал. Как при таком количестве неизвестных определить «урок», который Катон задавал своему пахарю?

Наличие ткацкого станка и отдельных комнаток для рабов позволяет усомниться в словах Гуммеруса [7], утверждавшего, будто рабы в усадьбе Катона жили «на казар-

[7] H. Gummerus, Die römische Gutsbetrieb, Lpz, 1906.

менном положении». Кроме вилики в усадьбе были, конечно, женщины. Обязанности вилики строго очерчены: она смотрит за чистотой, варит еду всему персоналу усадьбы, печет хлеб, ведает птичником и заготавливает впрок (сушит и маринует) разные фрукты. Вряд ли ей одной было справиться со всеми этими хозяйственными хлопотами. И, конечно, ей было не до тканья и не до огорода. А огород был обязательно в каждой усадьбе, и если в кухне стоял ткацкий станок и была своя шерсть, то кто-то в усадьбе занимался и тканьем. Почему Катон ничего не говорит о женщинах в усадьбе? Его, видимо, занимала только рабочая сила в маслиннике, на поле и на лугу; женщины были некоей несущественной к ней добавкой. Очень возможны брачные союзы между ними и рабами-рабочими. Наличие отдельных cellae позволяет предполагать существование хотя бы какого-то числа рабских семей.

2. К 21-й главе Плутарховой биографии Катона Старшего

Плутарх не занимался критикой источников, которыми пользовался для своих биографий. Он писал о людях, давно умерших, о бурях, давно отшумевших и часто, не понимая ни смысла этих бурь, ни значения лиц, их вызвавших или к ним причастных, спокойно помещал рядом и свидетельства нравственной высоты своего героя и доказательства его низкого нравственного уровня. В биографии Катона Старшего эта неувязка особенно заметна. Д. Кинаст, написавший прекрасное исследование о Катоне, обратил внимание на то, что последние главы Плутарховой биографии (21 и 24, 2—7), повествующие о частной жизни Катона, находятся в резком противоречии с предыдущими. Он считает, что Плутарх использовал для них политический памфлет, автором которого был кто-то из врагов Катона [8]. Кинаст не обратил только внимания на способ, которым автор памфлета стремился возможно сильнее очернить Катона.

Способ этот прост и состоит в том, чтобы последовательно показать, насколько поступки Катона не соответствуют его словам, в каком с ними кричащем противоречии они находятся. Так, Катон объявил, подкрепляя свои слова ссылкой на предков, что ростовщик хуже вора (De agr., pr., 1); будучи претором в Сардинии, преследовал и гнал ростовщиков (Liv., XXXII, 27, 3—4) — и сам давал деньги в рост, причем, пользуясь самой осуждаемой из ростовщических операций (Plut., Cato Mai. 21 [9]). Неумолимый страж законности превосходно обходил, с помощью подставного лица, закон, запрещавший сенаторам заморскую торговлю. Он заявлял, что приобретает только сильных работящих рабов (4),— и скупал детей и сам (21) и через посредников-рабов, которым поручал такие покупки, давая на это деньги. После года тренировки и обучения (ἀσκήσαντες καὶ διδάξαντες) детей вручали Катону: «Их у него было много, и он учитывал, как и кому их подороже продать». Римский магистрат занимается систематической работорговлей, становится в один ряд с mangones, людьми презираемыми. И он не только работорговец,— хуже, он сводник, leno, он превратил свой дом, дом консула (а, может, уже и цензора) в лупанар и как заправский ленон продает рабам право иметь сожительницу. Он объявлял сельское хозяйство самым чистым и верным источником дохода (De agr., pr., 4), но отрекся от него по соображениям чисто корыстным и занялся разными предприятиями, приобретал λίμνας, ὕδατα θερμά, τόπους κναφεῖσιν ἀνειμένους — «искусственные бассейны, горячие источники, места, подходящие для фуллонов».

Какой прибыток мог иметь Катон от прудов? С. Лось полагает, что он занимался разведением рыбы на продажу [10]. Вряд ли это верно: по свидетельству Варрона промышленное рыбоводство с разведением дорогих рыб появилось только в I в. до н. э. Сажалки, которые выкапывали хозяева в своих усадьбах, чтобы пустить туда дешевую рыбу, дохода не давали (Varr., R. r. III, 3, 9 и III, 17). А ὕδατα θερμά? этим именем обычно обозначали горячие целебные источники. Италия была богата «теплыми вода-

[8] D. K i e n a s t, Cato der Censor, Heidelberg, 1954, стр. 24.

[9] Далее при ссылках на Плутархову биографию Катона указание на источник не повторяется и приводятся лишь номера глав.

[10] S. L o s, Rzym na rozdrazu, Warszawa, 1960, стр. 205.

ми» [11], некоторые источники принадлежали частным лицам, но большинство их было собственностью городов, на территории которых они находились, и город никому их не продавал и не сдавал в аренду. Самыми знаменитыми из этих целебных вод были «кумские воды» — источники, бившие в окрестностях Путеол и Баий. Ливий сообщает (XLI, 16), что консул 176 г. Гн. Корнелий, «лишившись употребления некоторых членов, отправился на Кумские Воды». Сведения о водолечении и водолечебницах имеются у нас от конца Республики и первого века Империи [12], к этому же времени относятся и найденные археологами остатки лечебниц [13]. В первую половину II в. до н. э. все было, конечно, проще и беднее, чем два века спустя, но по тону Ливиева сообщения видно, что поездка консула «на Кумские Воды» не была чем-то необычным; лечение целебными водами вошло в житейский обиход и всюду, где собирались больные, должны были устраиваться заведения, где их, паралитиков, ревматиков, подагриков (Plin., N. h, XXXI, 59—61) — ожидало и лечение, и обслуживание. Был ли Катон устроителем и хозяином такой лечебницы, как считают Лось и Делла-Корте [14]?

Само по себе это вполне вероятно; Катон мог приобрести (ἐκτᾶτο) у кого-то целебный источник и построить около больницу, мог пользоваться для нее водой от городских источников. Автор памфлета мог радостно внести эту новую подробность, рисующую опять-таки противоречие между словами Катона и его делами: он осуждает греческую медицину, изображает греческих врачей потенциальными убийцами (23)— и вручает этим убийцам жизнь больных. Ни одна водолечебница не могла обойтись без врача: только врач мог определить, какими водами какую болезнь лечить, а врач был, конечно, грек; медицина в Риме и в то время и позже — целиком в руках греков.

Есть, однако, препятствие, мешающее так легко увидеть в Катоне хозяина водолечебницы. Дело в том, что λίμνας и τόπους κναφεῦσιν ἀνειμένους находятся в несомненной связи: λίμνας это lacus — бассейны, откуда хозяин фуллоники проводил воду, уплачивая за нее городу «по установленной цене» (statuta mercede — Front., De aquaed. 94); ὕδατα θερμά — «горячие целебные воды» эту связь нарушают.

Одно из двух: либо Плутарх, делая выписки из своего источника и конкретно не представляя себе, о чем идет речь, соединил вместе строки, относящиеся к разным предметам, либо понял под aquas calidas целебные горячие источники, а не просто обычную горячую воду, часто обозначаемую именно таким образом. В этом случае получается такая картина. Катон покупает или берет в аренду места, удобные для фуллоник,— такими могут быть только те, где в изобилии и поблизости находится вода; купить lacus, принадлежащий городу, конечно, нельзя: Катон мог только уплатить городу определенную сумму за пользование одним или несколькими бассейнами (ср. CIL VI, 10298). Фуллонам требовалась не только холодная, но и горячая вода: Катон проводит ее оттуда, где она в избытке, например, из соседних бань. Почему автор памфлета задержался именно на фуллониках? мы не можем, к сожалению, в точности определить, в чем было дело, но поскольку вопрос, в основном, касается воды, то можно не сомневаться, что при общей тенденции памфлета — показать, как несогласны между собой слова и дела Катона — автор ссылался на какой-то его поступок, резко противоречивший его цензорскому приказу: перерезать трубы, по которым частные лица отводили к себе в дом воду из городского водопровода (19).

Как бы то ни было: был ли Катон предпринимателем, связавшим свою деятельность с больницами, или — с фуллониками, но автор памфлета собрал достаточное количество примеров, ясно показывавших, что у Катона нет основной римской добро-

---

[11] Los, ук. соч., стр. 227 и 234; Marcial., VI, 42; Plin., N. h. XXXI, 4—10.

[12] Los, ук. соч., стр. 246, Vitr., II, 6, 2; Plin., N. h. XXXI, 59—61; Cels., II, 17.

[13] Это обширные бани, устроенные по обычному плану римских бань. Целебную воду проводили сюда по трубам; город взимал, вероятно, за нее плату, как взимал ее за обыкновенную воду с частных владельцев, отводивших ее к себе от городского водопровода. Больных лечили ваннами, грязями, горячими парами, выбивавшимися из земли.

[14] Los, ук. соч., стр. 205; Fr. Della Corte, Catone Censore, Torino, 1949, стр. 32.

детели: fides — честности, верности. На него нельзя положиться, его словам нельзя верить: он занят одной своей выгодой и только прикрывается звонкими словами. Он выступает поклонником и защитником старых нравов, но он homo infidus: ему брошено обвинение тягчейшее, если приложить к нему мерило нравственных устоев, выработанных предками; он защищает их на словах и попирает на практике.

М. Сергеенко

NOTES ON CATO

M. Ye. Sergeyenko

The author discusses the tenth chapter of *De agriculture* with its enumeration of objects comprising the working tools used in the cultivation of olive trees. Correlating the personnel of the estate with its equipment inventory, the author concludes that the list in c. 10 is representative and that Cato's way of describing an estate is by listing its personnel, equipment and animals. In the author's opinion this chapter in *De agriculture* hould inspire us to exercise great caution in judging the production quotas of slave labour and also to question the truth of the statement by H. Gummerus that in Cato's estate the slaves lived in «barracks» (on his estate, besides female overseers — *villicae* — there were also women who very likely had marriage ties with worker-slaves).

Turning to Plut., *Cat. Mai.*, c. 21, the author suggests that the source of this chapter, a pamphlet hostile to Cato (as D. Kienast has shown), maintained that Cato's actions contradicted his words: Cato is portrayed as a *homo infidus*.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Л. П. МАРИНОВИЧ, Греческое наемничество IV в. до н.э. и кризис полиса, М., «Наука», 1975, 275 стр.

Начинающий филолог-классик или студент-историк уже на второй год обучения, читая «Анабасис» Ксенофонта, сталкивается с таким характерным для конца V, IV и более поздних столетий явлением, как наемничество. Наемный воин — характерная фигура в составе населения греческих полисов. Между тем в русской литературе по античному миру не было книги, специально посвященной вопросу о наемничестве. Этот пробел в настоящее время восполнен благодаря труду Людмилы Петровны Маринович.

Автор рецензируемой книги отмечает отсутствие у специалистов единого общего мнения о причинах распространения наемничества. Бесспорный факт — наличие огромного числа людей, готовых за хорошее вознаграждение служить наемниками в любых войсках,— не нашел себе до сих пор обоснованного объяснения. «Даже получившее довольно широкое распространение мнение о массовой концентрации земли и обезземеливания крестьянства подвергается в настоящее время критике» (стр. 4 сл.). Автор книги отмечает работы (Файн, М. Финли, Л. М. Глускина), доказывающие необходимость ограничения традиционных представлений о концентрации земли в руках крупных собственников и в результате этого — обезземеления крестьян; менее справедливо распространять на всю Грецию условия, существовавшие в Аттике. Впрочем, никому еще не удалось доказать, что преобладающим видом земельной собственности в Аттике IV в. до н. э. была мелкая крестьянская собственность. Существование ее в IV в. до н. э. в Аттике хотя и не вызывает сомнения, но не может служить аргументом против утверждения о наличии тенденции к концентрации земли.

В самой общей форме автор выдвигает положение об «обеднении масс» как причине распространения наемничества (стр. 5), но сослаться на «обеднение» без всяких пояснений равносильно отказу от всяких объяснений, тогда как признать в качестве одной из причин обеднения обезземеление не значит погрешить против правила осторожности, тем более что таким путем была бы получена и одна из главных причин обострения социальной борьбы.

Оригинально выдвинутое положение — идти в исследовании не от кризиса к наемничеству, а от наемничества к кризису — влечет за собой требование рассматривать наемничество как таковое, изучать возникновение и развитие наемничества, опираясь на источники, используя непосредственные свидетельства о составе наемных войск и о причинах, побуждавших людей идти в наемники.

После предварительных замечаний Л. П. Маринович переходит к истории вопроса. С большим знанием дела и добросовестностью перечисляются, в сопровождении содержательных аннотаций, отечественные и зарубежные работы, имеющие отношение к теме. В конце своего введения автор дает читателю план книги. Первая часть ее посвящена динамике развития наемничества следующих периодов истории Греции: конец V — начало IV в. до н. э.; период Второго Афинского морского союза и преобладания Фив (80—60-е гг. IV в. до н. э.); период возвышения Македонии и падения независимости Греции (50—30-е гг. IV в. до н. э.). Таким образом, хронологически книга

охватывает время от Пелопоннесской войны до битвы при Херонее. Вторую часть книги составляет разбор основных черт наемничества. Основной источник каждой из главных проблем — «Анабасис» Ксенофонта. Кроме того, для выяснения места наемников в жизни отдельного полиса использован трактат Энея Тактика «О перенесении осады», а также речи Исократа (на которые, как показала Л. П. Маринович, исследователи до сих пор обращали мало внимания) для уяснения наемничества как большой социальной проблемы и места его в планах завоевания Востока.

Вступление к первой части исследования, озаглавленной «От Кунаксы до Херонеи», занимает неполных пять страниц (стр. 18—22). Здесь автор затрагивает вопрос о наемниках во время Пелопоннесской войны. Отсылая к своей более подробной статье (ВДИ, 1968, № 4, стр. 70—90), автор ограничивается изложением основных положений: наемные воины шли из строго определенных районов (Аркадия, Фракия — пельтасты, Крит — лучники, Родос — пращники; именно в этих областях возникла потребность отдавать избыточное население); нанимателями воинов были два государства, боровшиеся за гегемонию (Афины и Спарта).

В главе I «На рубеже веков» (стр. 23—53) речь идет о судьбах наемничества в начале IV в. Сделанный с большим искусством анализ данных «Анабасиса» Ксенофонта, иллюстрированный двумя таблицами, наглядно показывает эволюцию наемничества в первых десятилетиях IV в. до н. э. Наблюдается увеличение количества наемников, расширение числа областей, поставлявших наемных воинов и их начальников. Преобладают, правда, аркадяне, как это было и в предшествующий период. Характерной фигурой этого времени был фиванец Киратад, который, по словам Ксенофонта (Anab. VII, 1, 33), не будучи изгнанником своего отечества, в разных частях Эллады предлагал полисам и племенам свои услуги в качестве военачальника. Оказывается, далеко не все наемники поступают на службу из нужды, хотя в значительной степени источником пополнения этих войск оставались разоренные войной народные массы. Важными явлениями в истории наемничества были: набор греческих наемников персидскими царями и сатрапами; реформа Ификрата, т. е. организация им наемного войства из пельтастов.Самое слово «пельтаст» стало синонимом наемного воина (Plato, Theaet., 165 d), а пельтаст — наемник стал противопоставляться гоплиту — гражданину. Претерпело изменение и финансирование армии наемных сил: теперь полководец обеспечивает своих наемников всем необходимым за счет военной добычи (война прокармливает себя сама); таким образом создается основание для независимости войска от полиса. Свои положения автор удачно подкрепляет историческими примерами.

Глава II — «Время Ификратовых пельтастов — 80—60-е гг.» (стр. 54—72). Это время отличается сильным развитием наемничества. Из собранных автором фактов следует, что не только в крупнейших греческих государствах (Афины, Спарта, Фивы), но и в более мелких наряду с гражданами — гоплитами армия в значительной степени пополнялась наемниками — пельтастами. Любопытны некоторые факты: Пелопоннесский союз в 382 г. при подготовке к Олинфскому походу принял решение, позволявшее членам союза заменять поставку воинов в союзное войско внесением определенной суммы денег — за гоплита три эгинских обола (видимо, в день), за всадника — вчетверо больше (Xen., Hell, V, 2, 20—22). Деньги, полученные таким образом, шли на плату наемным воинам (стр. 63). Автор разбирает также события на Керкире, описанные Ксенофонтом (Hell., VI, 2, 5 слл). Когда спартанский полководец Мнасипп, высадившийся на острове с войском наемников, не пожелал расстаться с деньгами союзников, предназначенными для оплаты наемных воинов, он вызвал этим недовольство в войске, оказался лицом к лицу с разложением наемного войства и потерпел поражение от керкирян. На историческую арену выступают государства-полисы Беотии и Аркадии, прежде не игравшие видной роли. Аркадские полисы, ранее выставлявшие большое количество наемников другим государствам, теперь используют своих воинов для своих собственных нужд. Специфические воины Аркадского союза эпариты, как и фиванский «священный отряд», складываются как особая профессионально-военная организация внутри гражданского войска (стр. 68); последнее в немалой степени было обязано своими успехами именно этому профессиональному ядру.

В III главе (стр. 73—97) использованы речи Демосфена. Бесспорный вывод: в армии заметно увеличивается удельный вес наемников сравнительно с гражданами. Когда Демосфен, требуя создания небольшой армии, содержание которой по силам его отечеству, видит спасение в том, чтобы граждане составляли одну четверть всей армии (стр. 75),— уже одно это ярко характеризует положение дел. Здесь можно было бы вспомнить замечание Аристотеля в «Афинской политии» (26, 1): после реформы Эфиальта, подорвавшей значение Ареопага (462/1 г. до н. э.), государственный строй Афин расшатался, чему способствовали и отсутствие надлежащих руководителей у «порядочных людей», и гибель большого количества «порядочных» людей из-за неопытности полководцев во время походов. Для выступления в поход в то время людей набирали по «списку» граждан, т. е. из граждан, а не из наемников, как это было во времена Аристотеля. Демосфен ратует за армию, состоящую (хотя бы частично) из граждан, Аристотель показывает, что при некоторых обстоятельствах армия, составленная из граждан, несет невознаградимые потери. Не забудем при этом существенное различие в положении обоих этих людей в Афинах: патриот своего отечества Демосфен и близкий к македонскому двору метек Аристотель. Из речей Демосфена мы видим еще одно отрицательное в смысле интересов полиса явление: утрату полисом контроля над действиями полководцев, командовавших наемным войском. Такие полководцы, особенно если они не получали от государства достаточно средств для выдачи жалованья войску, были склонны действовать на свой страх и риск, так что даже государственные люди полиса могли не знать места нахождения войска наемников. Очень наглядно подана ситуация времен фокидских полководцев — кондотьеров Филомела, Ономарха, Фаилла, Фалека (стр. 85—91). Далее выясняется роль наемников в македонской армии. Филипп набрал наемников для гарнизонной службы в отдаленных районах, для помощи отдельным греческим полисам, а также для поддержания некоторых тиранов (стр. 91—97).

В главе IV — «Наемники на Востоке — в Малой Азии и в Египте» (стр. 98—121) с достаточной подробностью показано увеличение предложения греческих наемных военных сил и соответствующее увеличение спроса на них со стороны персидских царей, сатрапов и царей Египта, боровшихся против персидского господства. В войска боровшихся властителей входили греческие наемные контингенты, боевые качества которых ценились очень высоко.

На этом кончается первая часть исследования, которую можно назвать исторической. Вторая часть, носящая скорее систематический характер, озаглавлена «Характерные черты наемничества IV в. до н. э.». В этой части книги три главы: «Наемная армия» (стр. 122—177); «Наемники и полис: некоторые аспекты социальной борьбы» (стр. 178—214); «Наемники и Эллада — наемничество как общегреческая проблема» (стр. 215—243).

В первой из этих глав трактуются вопросы внутренней жизни наемного войска. Исходя из такого надежного источника как «Анабасис» Ксенофонта и из других источников («Воспитание Кира», Фукидид, афинские ораторы, так называемая аристотелевская «Экономика», Эней Тактик и некоторые другие), автор убедительно воссоздает условия жизни и отчасти психологию греческого наемника. Автора интересуют причины, побуждавшие грека стать наемным солдатом; далеко не всегда это была бедность, здесь могли действовать и жажда обогащения и честолюбие (стр. 127 сл., стр. 159). Не всегда наемный воин думал о возвращении на родину (стр. 131 сл.), а это значит, что на исторической арене появился воин-профессионал. Заметный процент в наемном войске составляли политические изгнанники, вынужденные покинуть свой родной полис из-за гражданских распрь (стр. 135). Вопрос об оплате наемников представляет значительные трудности из-за нечеткости в терминологии (т. е. в обозначении разных видов вознаграждения — денежного и натурального), особенно во второй половине IV в. до н.э. (стр. 143 сл.). Неясность присуща и сообщениям источников о размере вознаграждения, выплачиваемого наемникам (стр. 151 сл.). Читатель, ищущий в книге не готовых скороспелых ответов, а подлинных научно проверенных выводов будет признателен автору за подробный анализ данных и их интерпретацию. Яркими примерами иллюстрирует Л. П. Маринович тенденцию наемных полководцев содержать свое вой-

ско за счет ограбления жителей занятых территорий и за счет добычи (стр. 159 сл.), а также неприятное положение, в каком оказывались полисы и отдельные полководцы в случае затруднений со своевременной выплатой денег наемникам (стр. 168 сл.). С выводом автора о том, что наемничество не принадлежало к числу выгодных профессий (стр. 173), можно было бы согласиться в том смысле, что оно не принадлежало к бесспорно доходным занятиям, всегда и при всех условиях приводившим к обогащению; возвращение после победы с большой добычей и смерть во время похода или в бою — вот два полюса, между которыми располагались разнообразные возможности исхода войны для наемника. Эффектной концовкой главы служит исторический факт: поведение греческого наемного войска, потерявшего своих начальников; наемники, истинные сыны античного полиса, устроили в глубине подвластных персидскому царю стран подобие народного собрания, на котором выбрали новых начальников (Xenoph., Anab. III, 1, 33 сл.). Автор видит в этом факте признак возникновения новой формы политической организации, которая была построена на иных принципах, нежели полис, и в какой-то мере предвосхищала отношение между правителем эллинистической эпохи и его армией (стр. 177).

В следующей главе (стр. 178—214) изучается вопрос о некоторых аспектах социальной борьбы в полисах и связь ее с наемничеством. Здесь в центре внимания автора — трактат Энея Тактика о защите осажденного города. Л. П. Маринович приходит к следующему выводу: произведение следует датировать 50-ми годами IV в.; Эней Тактик, возможно, стимфалиец, стратег Аркадского союза, общавшийся с греками из разных областей, скорее всего — наемниками. В трактате отражается тревожная обстановка в греческих полисах, где вражда среди граждан дает себя знать не только в мирное, но и в военное время и принуждает опасаться враждебных выступлений против существующего строя. Не соглашаясь ни с теми, кто видит в Энее приверженца олигархии, ни с теми, кто говорит о его демократических симпатиях, Л. П. Маринович, проявляя должную осторожность в оценке имеющихся данных, фиксирует свое внимание на назначении и содержании трактата. По мнению Л. П. Маринович, «сказать о политической его (Энея) приверженности что-либо определенное вряд ли возможно» (стр. 192); когда он предлагает меры против противников власти, он оставляет без ответа вопрос, какова эта власть и кто на нее покушается. Непосредственно к теме книги относятся те главы сочинения Энея, где фигурируют наемники (стр. 199 сл.). Анализируя эти главы, автор доказывает, что Эней не спускает глаз с наемного войска, присутствие которого в греческих полисах IV в. до н. э. было обычным явлением, не требовавшим даже всякий раз особой оговорки. В наемном войске Эней видел силу, хотя и нужную полисам, но крайне опасную для них, если среди граждан было несогласие. Л. П. Маринович подробнее останавливается на тех эпизодах, где Эней говорит о непосредственном участии наемников в социальной борьбе, происходившей в полисах. Бывали случаи, когда наемники захватывали город и становились его хозяевами, действуя в интересах какого-нибудь тирана, той или иной социальной группы. Любопытны рекомендации Энея касательно найма полисами воинов и управления ими (стр. 205 сл.). Несколько страниц уделено автором рассмотрению разных типов тираний и использованию ими наемных сил (стр. 210 сл.). И здесь можно было бы вспомнить замечание Аристотеля: царя охраняют граждане, тирана — наемники (Polit., III, 9, 4, 1285a, 25).

Для главы «Наемники и Эллада» (стр. 215—243) источником служат речи Исократа. Рассмотрение их в хронологическом порядке позволило Л. П. Маринович проследить колебания в отношениях оратора к наемникам, зависевшие от общей ситуации в Греции. Автор старается не упускать из виду никаких прямых или косвенных высказываний Исократа о наемниках. Такое интенсивное использование источника дало свои плоды: мы получили прекрасный очерк взглядов оратора на наемников в разные периоды его жизни. В последних речах Исократа «наемничество становится одной из основных тем» (стр. 242). Наемники представляются социально-опасной силой, угрожающей спокойствию и материальному положению состоятельных граждан; они легко становятся орудием в руках честолюбцев, стремящихся к тирании. Большие массы наемников следовало бы, по мысли оратора, направить на Восток, где они, во-первых, по-

могли бы сокрушить не слишком мощную Персидскую державу, а во-вторых, могли бы быть использованы для колонизации большой полосы земли в Малой Азии. Таким образом, получится выгода и для наемников, благодаря тому, что они осядут на земле, и для Эллады, так как наемники из вредоносной силы превратятся в оплот греческого мира.

Заключительная часть книги носит заглавие «Наемничество и кризис полиса» (стр. 244—271). Здесь читатель на некоторых страницах найдет повторение сказанного в других главах. Ценность главы, однако, не в ее резюмирующих частях, а в тех новых аспектах, в которых автор подает здесь проблему наемничества. В первую очередь автор занят выяснением связи между наемничеством и развитием товарно-денежных отношений (стр. 244—255). Выясняется влияние наемничества на разные стороны жизни Греции, и в том числе, особенно, на экономику. На читателя не может не произвести впечатления продуманность этой главы и выставленное автором требование изучать наемничество как показатель кризиса полиса в IV в. до н. э. и другие соображения автора (стр. 265 сл.)

Никакой подробный пересказ не заменит, естественно, богатую фактами и мыслями книгу. Цель настоящей рецензии — побудить читателя ознакомиться с полезным, серьезным, основательным, широко задуманным и блестяще выполненным трудом. Значение научной книги определяется не только количеством информации, которое она дает читателю, не только оригинальностью мысли или основательностью истолкования фактов, но и тем импульсом к дальнейшей работе, какой возникает у читателя при чтении книги. В этом смысле труд Л. П. Маринович может удовлетворить самые высокие требования. Прежде всего он способен вдохновить читателя на продолжение работы с расширением хронологических рамок. Затем читатель может заинтересоваться психологией наемников, и толчком к этому могут послужить замечания Л. П. Маринович. Констатируется беспринципность, алчность, временами проявляющаяся неустойчивость и ненадежность наемников. В этом, разумеется, нет ничего удивительного. Вполне естественны вопросы, которые задавали Киру греческие наемники, торговавшие своей жизнью, относительно ожидавшего их вознаграждения (Anab. I, 7, 8). Но исчерпывалась ли перечисленными свойствами характеристика наемного воина? Не откроют ли нам еще что-нибудь эпиграфические и литературные памятники, благодаря которым до нас доходит голос самих наемных воинов? Могут пригодиться и Абу-Симбельская надпись греческих и карийских наемников Псамметиха (I или II) Египетского, и некоторые стихи Архилоха и Феогнида. Мы видим, что наемный воин не чувствовал себя приниженным. Его хлеб и вино заключались в его копье, но в таком признании для него не было ничего позорного. Вероятно, и в надгробных надписях найдется некоторый материал для характеристики наемных воинов и — главное — их самосознания. Трудность здесь заключается главным образом в том, что слова «наемник» («ксенос») в эпитафиях (по крайней мере в стихотворных эпитафиях, изданных Пеком) не имеется. Само собой разумеется, указание на то, что погребенный пал, защищая свободу отечества, исключает всякую возможность думать о наемном воине. Но может ли отсутствие упоминания о том, что человек, павший на войне, защищал при этом свое отечество, служить признаком надгробия именно наемника,— это решить нелегко. Очень вероятный случай надписи на могиле наемного воина: № 131 КБН. Менодор, сын Аполлония, был уроженцем Синопы, которую он наделяет поэтическим эпитетом «венчанная морем» (ср. эпитет с тем же значением при названии острова Фасоса — сборник Пека № 2038, стр. 16). Надпись относится ко второй половине I в. до н. э.— началу I в. н. э. Менодор пал, пораженный копьем, был погребен в боспорской земле в возрасте 61 года, после того как он «изрубил много кровавых вражьих доспехов». Издатели [1] и комментаторы [2] отнеслись с большим вниманием к языковым и литератур-

[1] Латышев, IOSPE II, № 298 — КБН № 131.

[2] P. Walters, Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 41, 1886, стр. 347 сл.; H. J. Polak, Minutiae epigraphicae, «Mnemosyne», N. S., 15, 1887, стр. 240 сл.

ным особенностям эпитафии, но прошли мимо вопроса о социальном положении Менодора. Нельзя ли предположить, что старый воин был наемником на службе у царей Боспора? Обосновавшись на Боспоре (возможно, в Пантикапее), где у него была семья (жена и дети), он участвовал в военных предприятиях боспорцев и пал в бою. Эпитафия отражает гордость наемника своей профессией, а последние два стиха говорят об известном уважении, каким пользовался Менодор среди населения государства («и после смерти и при жизни ты всегда был всем в высшей степени дорог»).

А. И. Доватур

J.-P. OLIVIER, L. GODART, C. SEYDEL, C. SOURVINOU, Index généraux du Linéaire B, Roma, 1973 (Incunabula Graeca, vol. LII)

Выход в свет общих индексов линейного письма *B*[1], подготовленных известным исследователем крито-микенских текстов Ж.-П. Оливье в сотрудничестве с Л. Годар, К. Сейдель и К. Сурвину,— значительное событие в развитии микенологии. Главное их достоинство состоит в наиболее полном охвате накопившегося текстового материала, в высокой степени его достоверности и точности, поскольку индексы составлены на основе последних, вновь выверенных изданий кносских [2], пилосских [3] и микенских табличек [4], а также надписей на микенских вазах [5]. Новая публикация состоит из введения, трех индексов (алфавитного прямого, слогового обратного, детерминативов и идеограмм), шести приложений и пяти таблиц. Авторами учтены: 3372 таблички из Кносса, 1101 — из Пилоса, 74 — из Микен, 136 надписей на вазах из Микен, Фив-Элевсина, Тиринфа, итого 4683 текста.

Первый индекс является наиболее обширным (стр. 15—272) и охватывает в алфавитном порядке все встречающиеся в крито-микенских табличках слова (сохранившиеся полностью и представленные лишь частично). Хорошо продуманная система диакритических знаков позволяет в каждом случае определять, идет ли речь о недостаточно четком изображении слогограммы, обломанном осколке таблички или возможном разночтении того или иного знака. Количество включенных в индекс слов, не встречавшихся в предыдущих изданиях, значительно. Это можно подтвердить на примере пилосских надписей. Последнее их издание было предпринято К. Галлавотти и А. Саккони в 1961 г. [6] Сравнивая оба индекса, мы находим в ОИ такие новые слова, как: a-ke-qe PY Tn 316, a-re-se-si Ub 1318.3, a-so-qi-me-ja Ad 689. a, a-ti-ro-qe An-661.2, a-*34-mu La 626a, a-*64-ja Aa701, a-*64-ja-o Ad 315—326; di-wi-jo Mb 1366, di-wi-jo-de Fr 1230; ka-ne-ja Ub 1318.2, ka-ra-o-re Ta 714.2, ka-ra-*56-so En 659.19, ka-tu-ro$_2$ Ub 1318.2); nu-wi-jo Fr 1255; re-ko-no Un 853.2);-ti-ja-no-se-wa(Xa 1253; ti-ri-si Ub 1318.4; we-ru-ma-ta Ub 1318.14 и другие. Уточнено чтение ряда слов: a-re-to-to Sa 1265 (Оливье) — a-re-pa-to (Галлавотти); ra-wa-ra-ta$_2$ An 298.1 (Оливье) — ra-wa-ra-two j(Галлавотти); re-(ko)-no Un 853 (Оливье) — re-u-no (Галлавотти); (qe-re-me)-ti-wo-ro Cr 875.3 (Оливье) — qe-re-me-ti-wo (Галлавотти); we-ra-jo Ep 613.14 (Оливье) — we-ra (Галлавотти); di-we-si-po-ro-ti-mi-to-qo An 218 (Оливье) — di-we-si-po-u-ti-mi-to-qo (Галлавотти); ka-ra-do-ro An 424.2 (Оливье) — ka-ra-u-jo (Галлавотти); ka-tu-re-wi-a-i Ub 1318.1 (Оливье) — ka-tu-re (Галлавотти). Не подтверждено у Оливье слово no-pe-ne-o Xb 1419 (Галлавотти).

---

[1] В дальнейшем — ОИ.

[2] The Knossos Tablets. A Transliteration, Fourth Ed. by J. Chadwick, J. T. Killen, J.-P. Olivier, Cambr., 1971.

[3] The Pylos Tablets Transcribed by E. L. Bennet and J.-P. Olivier, Rome, 1973.

[4] The Mycenae Tablets IV. A Revised Transliteration by J.-P. Olivier, Leiden, 1969.

[5] J. R a i s o n, Les vases à inscriptions peintes de l'âge mycénien et leur contexte archéologique, Rome, 1968.

[6] Inscriptiones Pyliae, rec. C. Gallavotti, A. Sacconi, Roma, 1961.

В соответствии с решениями состоявшихся в последнее десятилетие коллоквиумов (в Вингспред [7], Кэмбридже [8], Саламанке [9]) некоторым коррективам подверглась система транслитерации: знак *66 читается теперь как ta_2, знак *85 — как au, знак *87 — как twe, знак *91 — как two. Продолжают оставаться нерасшифрованными знаки: *18, *19, *22, *34, *35, *47, *49, *56, *63, *64, *65, *79, *82, *83, *86.

Составители индекса строго придерживаются алфавитного расположения слов, что значительно облегчает пользование им. Вместе с тем читатель должен иметь в виду, что степень обработки микенских, пилосских и кносских текстов неодинакова. В частности, значительного внимания требуют еще к себе надписи Кносса, в несколько раз превосходящие все остальные по количеству. Читателю предоставлена возможность самому интерпретировать каждое слово в соответствии с общими принципами дешифровки. При этом он сам должен решать вопрос об омографах, как, например, в случае pa-te, которое может быть понято или как греческое πατήρ «отец» или как πάντες «все».

Большую ценность и интерес представляет второй индекс — обратный словарь линейного *B* (стр. 275—314). Он существенно отличается от соответствующего обратного индекса, составленного М. Леженом [10]. Индекс Ж.-П. Оливье является слоговым, в то время как у М. Лежена он алфавитный. Соблюдение слогового принципа, на наш взгляд, более удачно и целесообразно, поскольку вполне соответствует общему характеру линейного письма *B*. Можно не сомневаться, что обратный индекс ОИ окажет исследователям большую помощь в изучении языка крито-микенских текстов и его характерных особенностей. Обращает на себя, в частности, внимание значительное число слов с исходом на -ja (около 360), -jo (около 650) — имен существительных и прилагательных, в том числе и форм родительного падежа ед. ч. на -ojo. Имеется большое количество имен на -ta (свыше 300) и -eu (около 200). Широко засвидетельствованы форманты -we (почти 200 случаев) и -wo (свыше 300). Вместе с тем небольшим числом примеров представлено исходное -zo (менее 50 слов), -da (около 30), -mi (около 20), -sa (около 40).

Весьма полезен и удобен в пользовании индекс детерминативов и идеограмм (стр. 317—350). Пользуясь им, легко установить, какие детерминативы и идеограммы более или менее употребительны, в каких местах и табличках они представлены. Так, например, выясняется, что детерминативы RO (*02), se (*09), za (*17), QI (*21), MU (*23) встречаются лишь в кносских текстах, TO (*05), DU (*51), mi (*73)— только в микенских, U (*10), A_2 (*25), WI (*40), SI (*41), WO (*42) — в пилосских. Общими для пилосских и кносских документов являются детерминативы: DA (*01), PA (*03), NI (*30), TA (*59). Во всех трех источниках обнаружены: A (*08), SA (*31), E (*38), KO (*70) и другие. Идеограммы VIR (*100; мужчина), MUL (*102; женщина) засвидетельствованы наиболее часто в Кноссе и Пилосе, EQU (*105; лошадь) и особенно $OVIS^m$ (*106; баран) в Кноссе.

О разведении домашнего скота можно также судить по идеограммам CAP (*107; коза) и SUS (*108; свинья), встречающимся в Кноссе и Пилосе, о землепашестве — по идеограмме GRA (*120; зерно), главным образом в Пилосе (стр. 336). Идеограммы LANA (*145; шерсть), OLE (*130; оливковое масло), VIN (*131; вино) характерны преимущественно для Кносса, но представлены также в Пилосе и Микенах. В первых двух центрах обнаружены, кроме этого, идеограммы различных видов глиняной посуды (*200—*229), вооружения (*230—*234), повозок со сбруей (*240—*243).

В первом приложении (стр. 353—358) содержится индекс слов, включающих еще не дешифрованные знаки. Выясняется, что лишь немногие из них засвидетельствованы большим числом случаев. Знак *56, например, встречается около 80 раз (ср. a-*56-no, KN As 1520.13), знак *22 — свыше 50 раз (ср. a-di- *22-sa, KN F 841.2), знак *65 (ср.

[7] Mycenaean Studies, Madison, 1964, стр. 253—262.

[8] Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies, Cambr., 1966, стр. 6—8.

[9] A. Sacconi, Il Quinto Colloquio Internazionale di Studi Micenei (Incunabula Graeca, vol. 46), Roma, 1971, стр. 200, 201.

[10] M. Lejeune, L'index inverse du grec mycénien, P., 1964.

ri-*65-no) — около 30 раз и то в основном в кносских текстах. Остальные знаки (*18, *19, *63, *64, *79, *86) обнаружены от двух до восьми раз каждый. Всего до сих пор не прочтено примерно 300 слов. Если к тому же учесть, что ряд из них повторяется по несколько раз, то следует признать это число не столь уж большим. Естественно, что эти слова и в случае их прочтения не могут изменить существенным образом общую картину дешифровки.

Второе приложение (стр. 359—384) включает в алфавитном порядке все слова кносских табличек. Их серию и номер легко установить с помощью общего прямого индекса. Так, например, слово a-ka-re-u встречается в серии Ga 416, no-si-ro — в серии As 603.1 и Ln 1568.5, wi-da-ma-ro — соответственно в Do 919.B и V 479.2. Примечательно, что ряд слов этого списка не засвидетельствован за пределами Кносса: e-po-ro-jo Ch 897, ko-we-ja X 6971, o-re-te-wo Dq 439.B и другие.

Третье приложение (стр. 385—387) представляет собой перечень кносских детерминативов и идеограмм. С его помощью легко установить, что в Кноссе представлено большинство известных нам знаков этого типа из линейного письма *B*. Однако некоторые из них не обнаружены в кносских табличках. Можно указать, в частности, на детерминативы: *65 (JU: «мука» в пилосских текстах: Fn 187, Un 2 и т. д.), *22 (CAPRA «коза», в пилосских текстах: Cc 1284, Cn 328, 491 и т. д.), *10 (U; в Un 219, Пилос), *25 (A_2; в Un 1319, Пилос), *40 (WI; в Un 219, Wr 1328, Пилос), *42 (WO в Un 1319, Пилос), *60 (RA; в Un 219, Пилос), *81 (KU; в Un 1319, Пилос). Не представлен и ряд имеющихся в пилосских текстах идеограмм: *103 (HOMO «человек», PY Be 995), *104 (CERVUS «олень», Cn 591, 868, 875), *132 (URCEUS «кувшин», UN 2), *141 (AUR «золото», Jo 432, Tn 316), *152 (PEL + WI «бычья шкура», Mn 11, Wr 01), *200 (LABRUM «чан», Ta 709, Tn 996).

В четвертом приложении (стр. 389, 390) собраны слова и слогограммы, обнаруженные на вазах. В ряде случаев они совпадают с уже известными из табличек кносскими, реже пилосскими словами (в основном это собственные имена): a-nu-to (TH Z 863 + + KN As 1516.12), e-u-da-mo (TH Z 853 + KN B 799.5), e-wa-ko-ro (TH Z 850 + KN V 1005.A), ka-ra-u-ko (MY Z 713 + PY Cn 285.4). Вместе с тем на вазах представлены слова, не засвидетельствованные пока в табличках: a-do-we (TH Z 842, TI Z 24; вид пахучего вещества) [11], a-re-me-ne (TH Z 852, собственное имя), ka-u-no (TH Z 839; собственное имя), no-di-zo (TI Z 11—12, собственное имя), u-pa-ta-ro (TI Z 1; название местности?) [12].

Пятое приложение (стр. 391—394) содержит список префиксов, встречающихся в кносских, пилосских и микенских текстах, и представляет интерес с точки зрения словосложения греческих слов в древнейший период. В шестом (последнем, стр. 395—405) приложении дан список всех опубликованных крито-микенских табличек, найденных в Кноссе, Пилосе и Микенах. Из общего числа 3372 кносских надписей наиболее представительны серии: D (овцеводство, 881 табличка), X (фрагменты, 847), S (колесницы, 246), L (ткани, 212), A (женщины, 179). В Пилосе (всего 1101 надпись) наиболее многочисленными являются таблички серии: A (женщины и мужчины, 213), E (зерновое хозяйство, 210), N (лен, 104); в Микенах (всего 74 надписи) — серия 0 (шерсть, 35). К последнему приложению примыкают пять таблиц (стр. 408—412), содержащих слогограммы и идеограммы линейного письма *B*.

«Общие индексы» Ж.-П. Оливье, базирующиеся на последних изданиях крито-микенских текстов, значительно превосходят по объему охваченного материала словарь А. Морпурго [13]. Достаточно указать на ряд кносских текстов, не представленных в работе А. Морпурго: ka-da-i KN X 7693, ka-da-i-to Uf 5726; ka-di-ti-ja V 1003.B; pi-ri-te Ra 1543.b, sa-ta As 1517.3, sa-mu X 5898, sa-na-so Nc 5787, sa-nu-we-si-jo X 1525

[11] Ср. L. R. Palmer, The Interpretation of Mycenaean Greek texts, Oxf., 1963, стр. 403.

[12] Там же, стр. 460.

[13] A. Morpurgo, Mycenaeae Graecitatis Lexicon, Roma, 1963 (Incunabula Graeca, vol. III).

v. 2 [14]. В отдельных случаях чтение отрывков было уточнено и исправлено: pi-ri-ja-o (PY Vn 46.7, Оливье) — pi-wo-ta-o (Морпурго), pi-ri-u-wo (KN B 803.2, Оливье) — pi-ri-to-wo (Морпурго), sa-ma-ja-so (KN Dv 5054. B, Оливье) — sa-ma (Морпурго). Вместе с тем словарь А. Морпурго продолжает оставаться ценным справочным изданием, поскольку он — в отличие от индексов Ж.-П. Оливье — содержит обстоятельный анализ каждой словоформы со ссылкой на соответствующую литературу.

Общие индексы отражают материалы крито-микенских текстов вплоть до 30 сентября 1970 г. (стр. 13). За последующие годы были опубликованы новые, не охваченные этим изданием тексты. В частности, Л. Годар и Ж.-П. Оливье восстановили из обломков за период с января по февраль 1971 г. свыше 80 кносских табличек [15]. Новые фрагменты были обнаружены в Афинах [16], Ираклионе (около 70) и Тиринфе (стр. 13), Креузе (Беотия) [17]. В ОИ не вошли также таблички, ранее найденные в Фивах и опубликованные Дж. Чэдвиком (более 40) [18]. Следует, однако, подчеркнуть, что перечисленные выше публикации не были включены в ОИ не по вине их составителей. К тому же любое справочное издание крито-микенских текстов оказывается через некоторое время устаревшим, поскольку не прекращается поступление новых, ранее неизвестных данных.

Авторами ОИ проведена огромная работа по тщательной проверке и систематизации накопленного материала. Начало 70-х гг. XX в. ознаменовалось большим достижением в изучении античности — переизданием всех крито-микенских надписей. Заслуга издателей ОИ в том, что они почти одновременно предоставили в распоряжение исследователей свое справочное издание, выполненное на уровне требований современной науки. Можно не сомневаться, что эта работа послужит новым стимулом для дальнейших исследований и новых успехов в развитии микенологии.

Н. С. Гринбаум

[14] В четвертом издании кносских табличек впервые публикуются № 9333—9754, см. F. B a d e r, REA, 75 (1973), № 1—2, стр. 132.

[15] L. G o d a r t, J.-P. O l i v i e r, 119 raccords et quasi-raccords de fragments dans les tablettes de Cnossos (Incunabula Graeca, vol. 55), Roma, 1972, стр. 33—50.

[16] J. S a k e l l a r a k i s, J.-P. O l i v i e r, Deux fragments de tablettes en linéaire B de Cnossos au Musée National d'Athènes, AAA, 5 (1972), стр. 289—292.

[17] A. S a c c o n i, Un coccio iscritto in lineare B da Kreusis, «La Parole del Passato», vol. 27, fasc. 147, 1972, стр. 424 сл.

[18] J. C h a d w i c k, Linear B tablets from Thebes, «Minos», 10 (1969), стр. 115—117; о н ж е, AAA, 3 (1970), стр. 62, 63.

Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Übersetzt and herausgegeben von Fritz J ü r ß, Reimar M ü l l e r, Ernst Günther S c h m i d t, Leipzig, 1973, Reclam, 704 стр.

В истории прогрессивной мысли человечества античные атомисты играют значительную роль прежде всего благодаря целиком материалистическому характеру их философии. «Французский и английский материализм всегда сохранял тесную связь с Демокритом и Эпикуром» [1]. К. Маркс защитил в 1841 г. диссертацию на тему «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», а В. И. Ленин говорил о материалистической «линии Демокрита» в противовес идеалистической «линии Платона». Сравнительную оценку также можно видеть уже у древних авторов: во II в. н. э. Лукиан в своей борьбе против воззрений, искажающих действительность, апеллировал к Демокриту, особенно в споре с неоплатониками и неопифагорей-

[1] К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 2, стр. 140.

цами(«Любитель лжи, или Невер»), а в сочинении «Александр, или Лжепророк», разоблачающим религиозного шарлатана, он восхваляет другого великого греческого философа-материалиста, Эпикура, как «выдающегося мыслителя».

К сожалению, важные произведения Эпикура и других греческих атомистов в ГДР не переводились вовсе или были труднодоступны. (Труд третьего знаменитого атомиста античности — Лукреция — неоднократно издавался в переводе.) Этот серьезный пробел в нашей (и не только нашей) переводной литературе заполнила появившаяся недавно в издательстве «Реклам» в Лейпциге книга «Греческие атомисты. Тексты и комментарии к материалистической мысли античности», издание и перевод Эрнста Гюнтера Шмидта (Иенский университет), Раймара Мюллера и Фрица Юрса (АН ГДР). Э. Г. Шмидт и Р. Мюллер заслуженно зарекомендовали себя многочисленными работами, рассматривающими представления К. Маркса о Демокрите и Эпикуре и соответственно об античности в целом.

Внушительный том объемом свыше 700 страниц содержит тексты греческих атомистов от V в. до н. э. до II в. н. э. и в виде дополнения некоторые отрывки из римских авторов — Лукреция и Цицерона; полное воспроизведение поэмы Лукреция оказалось невозможным из-за недостатка места. Не включенными остались также фрагменты некоторых сочинений ученика Эпикура— Филодема о риторике, поэтике и т. д. Напротив, как правило, отражены высказывания атомистов о теории познания, этике и теории культуры. В этой связи стоит пожалеть об отсутствии изложенной Диодором мысли Демокрита о возникновении различных языков: на стр. 44 авторы ограничились только замечанием, что сообщение Диодора содержит Демокритово наследие. Это сообщение особенно важно потому, что Демокрит явно первый и долгое время единственный, кто рассуждал об этой проблеме (даже у Аристотеля нет ничего нового на эту тему), а также поскольку Демокрит не принижает чужеземные языки по сравнению с греческими, в противоположность, например, Эпикуру, который утверждал, что все боги говорили будто бы только по-гречески (против этого возражал во II в. н. э. скептик Секст Эмпирик) и что только люди, говорящие по-гречески, способны к философскому мышлению. Даже такой во всем прочем непредвзятый мыслитель, как Эпикур, не мог освободиться в этом вопросе от характерного для многих греков высокомерного отношения к «варварам», см. стр. 614. Жаль, что в книге отсутствуют (вероятно, по соображениям места) соответствующие цитаты из Демокрита и Эпикура.

Трудные зачастую для понимания тексты снабжены на 150 страницах пояснениями, избранной библиографией, указателем источников, лиц и предметов, к которому почти нельзя предъявить претензий. В библиографии отсутствуют соответствующие работы Ф. Мерінга, цитируемого на стр. 64 введения [2]. Для чего даны два указателя имен? Почему на стр. 527 правильно назван «Суда», а на стр. 688 «Свида»? В предметном указателе отсутствует слово «варвары» (ср. стр. 614 сл.): под словом Volk следовало бы выделить места, относящиеся к понятию «народные массы» (Volksmassen) и к этническому термину «народ». Превосходно написано введение (свыше 100 стр.). Говоря о «неблагожелательной традиции» (см. стр. 7, ср. стр. 26 и 107), можно было бы указать на выступавшего против Эпикура «лжепророка» Александра из Абонутейха (II в. н. э.).

Работа авторов книги и инициатива издательства «Реклам» должны быть отмечены как важное начинание. Новое расширенное издание книги готовится.

Ю. Вернер

[2] Ср. F. M e h r i n g, Gesammelte Schriften, Bd. 13, B., 1961, стр. 3 слл.

W. G. FORREST, A History of Sparta 950—195 B.C., London, 1968

В своей книге, посвященной истории древней Спарты, В. Форрест основное внимание уделяет внешнеполитической истории Спарты. Внутриполитические проблемы нашли отражение, главным образом, в экскурсах, из которых первый посвящен так называемым реформам Ликурга, а второй — проблемам населения. В основных главах (их 15) излагаются события спартанской истории, начиная со времени прибытия дорийцев и вплоть до времени царствования Агиса IV, Клеомена III и тирании Набиса.

Анализируя литературную традицию о Спарте, В. Форрест обращает внимание на фрагментарный и порой запутанный характер источников. Однако вместе с тем автор иногда впадает в гиперкритику [1].

Важной проблемой раннеспартанской истории стало дорийское переселение. Сопоставляя сведения литературной традиции и данные археологии, автор приходит к выводу, что между этими двумя видами информации имеет место «утешительное взаимосогласие» (стр. 27), однако фактическое расхождение между традиционной и археологической датами возникновения в Лаконии спартанского государства в 250—300 лет не позволяет согласиться с этим утверждением В. Форреста [2]. По данным археологии, на территории Лаконии около XIII в. до н. э. было по крайней мере четыре ахейских поселения [3]. Однако нет никаких доказательств, подтверждающих существование здесь в додорийский период централизованного государства.

Говоря о проникновении дорийцев в Лаконику, В. Форрест высказывает предположение о двух волнах дорийского вторжения: в 1200 г. до н. э. и около 1000 г. до н. э. Дорийцы, поселившиеся первоначально в долине Эврота, вступили в борьбу с местным населением, и В. Форрест, полагает, что главной причиной их агрессивности была нехватка земли и быстрый рост населения (стр. 33). Война требовала консолидации сил, вследствие чего в конце IX — начале VIII в. до н. э. начался процесс синойкизма.

Исследуя вопрос о происхождении статуса периэков и илотов в Спарте, В. Форрест (стр. 28—35) связывает их возникновение со спартанским завоеванием и подчинением соседних территорий. Дальнейшее развитие спартанского общественного строя было связано с Первой и Второй Мессенскими войнами. Первую Мессенскую войну автор датирует 735—715 гг. (стр. 20, 35). По мнению В. Форреста (стр. 71), спартанцам удалось завоевать не всю территорию Мессении, но лишь нижнее и среднее течение реки Памис (район долины Макарии и город Стениклар). Однако основания для такого вывода очень непрочные, а именно — противоречивые фрагменты Тиртея и список олимпийских победителей, согласно которому мессенец Фенес одержал победу в Олимпийских играх после окончания Первой Мессенской войны (Paus. IV, 17, 9).

По мнению автора, победа Спарты в Мессении в значительной степени определила специфику ее исторического развития более чем на три века (стр. 38). Недостаток земли и вызванные этим острые социальные проблемы заставляли многие города вступать на путь колонизации и переходить от земледелия к более широкому развитию торговли и ремесла. Мессенские войны оказали значительное влияние на развитие спартанского общественного строя и обусловили необходимость проведения различных реформ. Тем не менее вывод В. Форреста о том, что спартанский социально-политический режим оформился после окончания Первой Мессенской войны в начале VII в. (676 г. до н. э.) в результате деятельности Ликурга, вызывает возражение.

---

[1] Так, например, он приводит высказывание Фукидида (Thuc. V, 68) о спартанской секретности, не позволившей ему выяснить некоторые вопросы, имеющие отношение к армии лакедемонян (стр. 16). На этом основании автор склонен сомневаться в достоверности некоторых сведений Фукидида о спартанской истории. Между тем это высказывание совершенно не раскрывает всей сложности проблемы отношения Фукидида к Спарте. См. также рец.: K. M. T. Chrimes, «Class. Rev.», 1970, 20, стр. 58—59.

[2] Chrimes, ук.. соч., стр. 58.

[3] H. Waterhouse, R. Hope Simpson, Prehistoric Laconia I, ABSA, 55, 1960, стр. 67—107; F. Kiechle, Laconien und Sparta, München, 1963; V. d'A Desborough, The last Mycenaens and their Successors, Oxf., 1964.

Проблеме Ликурга, которая не перестает быть дискуссионной и в наши дни, отведено в книге значительное место. Некоторые современные исследователи, развивая идеи Дж. Тойпфера [4], стали склоняться в пользу историчности Ликурга. К этой группе историков принадлежит и В. Форрест, который относит период деятельности Ликурга к первой половине VII в. до н. э. (стр. 59—60). Однако никаких основательных аргументов в пользу историчности Ликурга, кроме рассуждений общего характера, эти исследователи привести не могут.

Одним из важнейших законодательных актов, приписываемых Ликургу, была так называемая большая ретра, содержание которой приводит Плутарх (Lyc. VI). В. Форрест (стр. 40—55) связывает ее появление с реорганизацией Карнейских игр, о чем сообщает Деметрий из Скепсиса в переложении Афинея (IV, 141 E—F) и датирует ретру 676 г. Следуя выводам А. Дж. Битти и Д. Л. Хаксли [5] о том, что обы имели племенной характер и ссылаясь на сообщение Деметрия, В. Форрест (стр. 44—46) отождествляет девять больших объединений, возникающих в Спарте во время проведения Карнейского фестиваля, с обами, хотя для этого, на наш взгляд, нет никаких оснований. Его утверждение, что в Спарте было более пяти об, построено только на предположении [6]. Из многих проблем, возникающих при анализе ретры, наибольшее значение имеет постановление, касающееся народного собрания — ὅυτως εἰσφέρειν τε καὶ ἀφίστασθαι —, ибо оно позволяет до некоторой степени выяснить социально-политическую направленность всего документа.

В. Форрест выделяет в процедуре проведения народного собрания в Спарте четыре этапа и считает, что ретра утвердила руководящую роль герусии: *1*) внесение предложения геронтами; *2*) дискуссия в народном собрании; *3*) новая формулировка решения геронтами; *4*) утверждение решения (стр. 48). При этом, если народ не соглашался с герусией и царями, они имели право распустить собрание. Автор, игнорируя сообщение Плутарха о том, что дополнение к ретре прибавлено значительно позже, в период правления Полидора и Феопомпа (Lyc. VI), и считая поправку составной частью самой ретры, усложняет процедуру проведения народного собрания. Содержание ретры указывает на то, что, по-видимому, этот документ гарантировал политические права демоса. Поправка же к ретре, принятая позже, ограничивала апеллу в пользу герусии.

Ретра, по мнению В. Форреста, не могла появиться ранее VII в. до н. э., однако, учитывая архаический язык ретры и особенности ее содержания, мы склонны присоединиться к мнению тех исследователей, которые датируют этот документ серединой VIII в. до н. э., т. е. временем после синойкизма. Спартанская конституция, как нам представляется, не была результатом одного законодательного акта. В истории ее развития можно выделить, по крайней мере, три этапа. Принятие так называемой большой ретры Ликурга в середине VIII в. до н. э. положило начало первому этапу — формированию спартанского полиса. Следующий этап связан с событиями Мессенских войн.

В течение VIII—VII вв. Спарта покорила Лаконию и Мессению и подчинила местное население. Во второй половине VIII в. до н. э. (по датировке В. Форреста, стр. 69) восстали мессенцы и началась Вторая Мессенская война, в результате которой Спарта, несмотря на победу, оказалась очень ослабленной, обострились социально-экономические и политические противоречия (Herod., I, 65—66; Thuc., I, 18; Arist., Pol. V, 6, 2). Неудачными были также войны с Аркадией и в первой половине VI в. до н. э. Все это, по-видимому, и привело к социально-экономическим и политическим изменениям внутри спартанского общества. Этот процесс начался вскоре после Второй Мессенской войны и, насколько можно судить из текста Геродота (Herod., I, 65—67), к 40 г. VI в. до н. э. в основном уже был завершен. Сущность этих изменений заключалась в проведении реформ, предполагавших, помимо нововведений, реставрацию институтов и

[4] J. T o e p f f e r, Die Gesetzgebung des Lykurgos. Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft, B., 1897, стр. 358.

[5] A. J. B e a t t i e, An Early Laconian Lex Sacra, ClQ, 45, 1951, стр. 48; G. L. H u x l e y, Early Sparta, L., 1962, стр. 24, 48.

[6] О пяти спартанских обах см. P a u s., III, 16,9; 19,6. Ср. P. O l i v a, Sparta and her Social Problems, Prague, 1971, стр. 81—82.

обычаев, существовавших еще в период родо-племенных отношений. Среди этих реформ следует отметить выделение 9 тысяч клеров, создание так называемой общины равных, укрепление роли эфората, оформление спартанской системы воспитания и завершение перехода к гоплитскому военному строю. Эти реформы и привели к созданию военизированного спартанского государства, сократившего до минимума свои контакты с другими греческими полисами, особенно за пределами Пелопоннеса.

Важнейшей особенностью спартанской общественной жизни после введения так называемых ликурговых законов стал изоляционизм, который проявлялся, во-первых, в политике ксенелазии, во-вторых, в исключении из обращения всякой монеты, кроме железных спиц. Археологические данные свидетельствуют о резком сокращении спартанской внешней торговли в середине VI в. до н. э. В. Форрест (стр. 57) объясняет эту экономическую изоляцию тем, что она не выдерживала конкуренции с Афинами, захватившими средиземноморский рынок.

Важным вопросом внешней политики Спарты во второй половине VI в. до н. э. является ее отношение к тираническим режимам. Автор выясняет степень участия Спарты в свержении тираний, список которых передает Плутарх, и исследует причины борьбы Спарты против тиранов (стр. 79—84). Существует довольно обширная историческая традиция об антитиранической направленности спартанской внешней политики, к которой в 1911 г. прибавился еще один фрагмент папируса, представляющий собой отрывок из сочинения неизвестного автора II в. до н. э. [7]. В. Форрест, на наш взгляд, недооценивает значение этого документа. Между тем содержание его позволяет утверждать, что начало антитиранической политики Спарты приходилось на период эфората Хилона, т. е. 556/5 гг. до н. э. (Diog. Laert., I, 68; ср. Mar. Par. 41).

Сохранившийся текст подтверждает высказанный Геродотом намек на враждебность Хилона к тирании (Herod., I, 59), более того, благодаря этому фрагменту папируса стало бесспорным фактом то, что список изгнанных Спартой тиранов, известный нам до этого в передаче Плутарха и схолиаста к речи Эсхина «О преступном посольстве» (Plut., De Mal. Herod. 21 c—d), уже существовал и в более древнее время.

Говоря о падении тирании Кипселидов, В. Форрест, по-видимому, правильно замечает (стр. 80), что Спарта не имела прямого отношения к этому событию. Что же касается других случаев свержения тирании, то автор считает, что основной причиной выступлений Спарты была угроза персидского нашествия (стр. 80). С этим трудно согласиться. Если принять, что начало антитиранической направленности в политике Спарты относится ко времени правления Хилона, то в этот период, по крайней мере до падения Сард в 547/46 гг. до н. э., ни сама Спарта, ни другие полисы материковой Греции не ощущали еще персидской угрозы. Кроме того, В. Форрест, не раскрывая социально-экономических предпосылок выступлений Спарты против тиранов, игнорирует свидетельства Геродота и Фукидида, которые объясняют действия лакедемонян, исходя из особенностей спартанского общественного строя.

Требует уточнения, как нам представляется, и решение В. Форрестом вопроса об отношении Спарты к Персии. Его утверждение (стр. 81), что спартанская внешняя политика второй половины VI в. до н. э. была обусловлена страхом перед персами, по-видимому, не совсем точно характеризует существо дела.

В 50-х — начале 40-х гг. VI в. в своей персидской политике Спарта делает главную ставку на Лидию. Археологический материал позволяет говорить о существовании тесных экономических отношений между Лидией и Спартой с VII в. до середины VI в. до н. э. [8]. Несмотря на то, что с середины VI в. наблюдалось сокращение спартанской торговли, политические связи с Лидией не только не прекратились, но в какое-то

[7] Catalogue of the Greek Papyri in the J. Rylands Library, ed. A. Hunt, I, 1911, № 18; F. J a c o b y, FGrH, II C, frg. 105, 1.

[8] G. M. A. H a n f m a n n, Excavations at Sardis, «Bulletin of the American scholl of Oriental research», № 154, 1959; № 162, 1961; № 166, 1962; № 174, 1964; № 182, 1966; № 157, 1960; № 177, 1965, № 186, 1967; № 187, 1968; № 189, 1970. См. также G. M. A. H a n f m a n n, Sardis und Lydien, Mainz, 1960; G. L. H u x l e y, The early Ioniens, L., 1966, стр. 110.

время между 550 и 548 г. был даже заключен лидийско-спартанский союз (Herod., I, 6; 69, 77, 82, 89).

Заключая союз в Крезом, лакедемоняне надеялись, что могущественная лидийская держава сумеет противостоять персам и станет защитой для эллинских городов М. Азии. После разгрома Лидии Спарта считала более приемлемой политику, которая не втягивала бы ее в непосредственные военные действия против персидского государства и его союзников. Отказывая ионийским городам в помощи, Спарта не была близорукой и эгоистичной, как думает В. Форрест (стр. 89). Внутриполитическое и внешнеполитическое положение Спарты [9] заставляло ее не предпринимать рискованные мероприятия, но, укрепив свои позиции в Пелопоннесе и Центральной Греции, объединить антиперсидские силы для отпора врагу.

Рассматривая в общих чертах возникновение Пелопоннесского союза, В. Форрест (стр. 88), следуя выводам Дж. Ларсена [10], придает большое значение собранию спартанских союзников 505 г. до н. э., полагая, что оно конституционно оформило Пелопоннесскую лигу.

Специальную главу В. Форрест посвящает деятельности спартанского царя Клеомена I (стр. 85—94), который пришел к власти в обстановке острой борьбы с представителем другой ветви Агиадов Дориэем. Мы согласны с утверждением В. Форреста, что в этой борьбе нужно видеть отражение различных подходов к внешней политике Спарты [11]. Однако впоследствии В. Форрест, к сожалению, более не проводит связей между внутриполитическим положением Спарты и ее внешней политикой. Поэтому отсутствие в книге анализа внутриполитической борьбы в Спарте, нашедшей отражение в конфликте между Клеоменом и Демаратом, представляет собой, на наш взгляд, значительное упущение автора.

Сокрушение могущества Аргоса и освобождение Афин от тирании под предводительством Клеомена, бесспорно, подняли авторитет Спарты и ее царя в Пелопоннесе и остальной Греции. Однако неудача антиафинской экспедиции, которая распалась прежде, чем дело дошло до сражения с Афинами, вскрыла препятствия на пути к окончательному утверждению спартанского могущества. Этому мешали, во-первых, обострение конфликта между Клеоменом и Демаратом, во-вторых, влиятельное положение проперсидских кругов во многих эллинских городах, в-третьих, разногласия между Спартой и ее союзниками, в-четвертых, отсутствие сил внутри Афин, на которые могла бы опереться Спарта в своих действиях.

Эти препятствия Клеомен, как известно, успешно преодолел; низложил своего соперника Демарата, возглавлявшего проперсидские круги, по-видимому, не только в Спарте, но и на Эгине, заставил Эгину отказаться от союза с персами, что, несомненно, имело немаловажное значение для будущей победы при Саламине. После неудачных попыток свергнуть афинскую демократию Клеомен устанавливает дружественные отношения с Мильтиадом, укрепившим к тому времени свое положение в Афинах. Во всем этом следует видеть стремление Клеомена укрепить авторитет Спарты и объединить под ее началом государства материковой Греции для отражения персидского нашествия.

Характеризуя события Пелопоннесской войны 432—404 гг. (стр. 110—122), В. Форрест пытается всю ответственность за внешнюю политику Спарты возложить на герусию (стр. 113). Однако в источниках нередкими являются случаи, когда инициаторами тех или иных внешнеполитических мероприятий выступают эфоры, например, Сфенел,

---

[9] Подробнее см. об этом В. М. Строгецкий, Спарта и Ионийское восстание, ВДИ, 1973, № 3, стр. 134 сл.

[10] J. A. Larsen, Sparta and Ionian Revolt, ClPh, 27, 1932, стр. 136 сл.; он же, The Constitution of the Peloponnessian League, ClPh, 28, 1933, стр. 257 сл.; ClPh, 29, 1934, стр. 1 сл.; он же Representative Government in Greek and Roman History, Berkeley, 1955, стр. 47 сл.; он же, Federation for Peace in Ancient Greece, ClPh, 39, 1944, стр. 145—162.

[11] См. об этом В. М. Строгецкий, Африканская и сицилийская экспедиции Дориэя, ВДИ, 1971, № 3, стр. 64—77.

сторонник войны с Афинами, эфоры — противники Никиева мира. Поскольку эфоры, по выражению Аристотеля, обладали тиранической властью и контролировали все магистратуры, несомненно, они принимали активное участие при обсуждении важнейших вопросов государственной политики.

Во времена Пелопоннесской войны спартанская система, в том числе и военная организация, выдержала все испытания и привела Спарту к победе. Однако после 404 г., когда была достигнута полная победа над Афинами, Спарта с ее ликурговым режимом стала быстро разрушаться, так как, по мнению В. Форреста (стр. 126), спартиаты не знали, как воспользоваться победой.

Главную причину разрушения спартанского космоса и катастрофического разгрома в битве при Левктрах, возвратившего Спарту к границам 750 г. до н. э., автор видит прежде всего в пороках так называемой ликурговой конституции (стр. 124 сл.), которая по его мнению, не смогла противостоять разложению спартанской общины равных, что привело к ослаблению военной организации спартанского общества, и не сумела помешать проникновению демократических элементов в Пелопоннес. В период полисного устройства не могло быть достаточно крепкого и долговременного превосходства одного какого-нибудь полиса над другими. Кроме того, длительные войны сами по себе вели к разрушению основ полисной системы.

Война выделила крупных полководцев и политических деятелей типа Брасида и Лисандра. В. Форрест отмечает, что появление этих личностей было симптомом начинающегося политического кризиса в Спарте (стр. 128). Однако замечание, сделанное мимоходом, не получило у него развития. Как верно показал в своей книге Э. Д. Фролов[12], деятельность Брасида привела к изменению общей стратегии войны и к повышению военной и политической роли отдельных полководцев. Анализируя события второго периода Пелопоннесской войны, В. Форрест справедливо отмечает, что в Спарте выступали две политические силы — сторонники Павсания и Лисандра (стр. 120—126). Однако детальной характеристики политической борьбы В. Форрест не дает. Действия Лисандра противоречили принципам так называемой ликурговой системы, защитниками которой были Павсаний и эфоры. Пример Лисандра, как справедливо замечает Э. Д. Фролов, свидетельствует о развитии в Спарте двух опаснейших тенденций: объективное повышение роли отдельных военачальников, вызванное условиями войны, и соответствующий рост честолюбивых устремлений у возвысившихся полководцев и политиков [13].

Этот конфликт показал, что Спарта перестала быть эталоном стабильности и порядка и что так называемый ликургов космос уже вступил в период своего разложения. Важнейшими симптомами социального кризиса спартанского общества были сокращение числа спартанских граждан и глубокая социальная дифференциация среди спартиатов. Клеры сосредоточивались в руках немногих семей, а их прежние владельцы переходили в разряд гипомейонов, то есть свободных спартиатов, потерявших вместе с клерами и свои гражданские права. В этот же разряд вошли и так называемые неодамоды, которые, по-видимому, были получившими свободу илотами. Хотя они не имели гражданских прав, тем не менее их использовали в качестве гоплитов на службе в армии. Кроме этих категорий населения, в Спарте были также так называемые эфеты, адеспоты, эрикреты, диспозинауты и мофаки, о социальном происхождении которых известно очень мало, но, по-видимому, они также были выходцами из илотов. Обострение социальных противоречий в Спарте достигло такого накала, что в 398 г. до н. э. возник заговор Кинадона.

Автор замечает, что прецеденты дарения и завещания земельных участков имели место в Спарте еще до начала IV в. до н.э., что в конечном итоге сделало старый закон о неотчуждаемости клеров простой фикцией. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что ретра Эпитадея возникла ранее IV в. до н. э. (стр. 137). Скорее всего она, будучи

---

[12] Э. Д. Фролов, Греческие тираны, Л., 1972, стр. 42 сл.
[13] Э. Д. Фролов, ук. соч., стр. 48.

принята в начале IV в. до н. э., лишь узаконила уже возникшую практику распоряжения клерами [14].

Проблемы эллинистической Спарты нашли отражение в двух последних главах книги. В одной из них (стр. 138—142) автор дает краткий обзор внешнеполитической истории Спарты после 371 г. до середины III в. до н. э. Исследование внутриполитического положения Спарты автор ограничивает лишь характеристикой деятельности спартанского царя Арея.

Поражение при Левктрах и потеря Мессении в значительной степени определили цели и задачи спартанской внешней политики в то время. Вплоть до конца IV в. до н. э. Спарта отказывалась признать независимость Мессении и всячески препятствовала укреплению аркадского союза. После установления македонского господства в Греции Спарта, отказавшись присоединиться к Коринфскому конгрессу, старалась объединить недовольные греческие полисы с тем, чтобы, воспользовавшись удобным случаем, вернуть себе утерянное господство. Первый раз благоприятная для Спарты ситуация возникла в 333—331 гг. до н. э., когда Агис в надежде на персидскую помощь попытался объединить эллинские города и открыл военные действия против Александра Македонского. Однако это не принесло желаемого результата Спарте. В начале III в. до н. э., вступив в борьбу с Пирром, Спарта под руководством царя Арея добилась значительных успехов и вновь стала претендовать на гегемонию в Пелопоннесе. С такими намерениями лакедемоняне включились в так называемую Хремонидову войну, но и на этот раз они потерпели поражение. Объясняя эти события, В. Форрест замечает в адрес спартанской внешней политики, что она «упорствовала в глупости» (стр. 139). Анализ событий показывает, что такая политика была для Спарты исторической необходимостью. Столкновение произошло между полисной системой и монархической формой правления. В отличие от V в. до н. э., исторические преимущества теперь оказались на стороне последней, поскольку полис был поражен глубоким социальным кризисом.

Одной из важнейших особенностей спартанской истории IV — начала III в. до н.э., как справедливо отмечает В. Форрест, было распространение наемничества. К сожалению, автор не прослеживает его влияния на социально-экономические отношения. В последней главе, посвященной событиям спартанской истории второй половины III — начала II в. до н. э. (стр. 143—150), автор ограничивается лишь краткой характеристикой деятельности царей-реформаторов Агиса и Клеомена. Не менее крупные фигуры историка Филарха, антиквара Сосибия и политического теоретика Сфера оказались вовсе обойденными автором.

Подводя итог, следует отметить, что В. Форрест высказывает ряд интересных соображений, и его книга, несмотря на некоторую неровность в изложении материала и противоречивую характеристику отдельных событий дает читателю возможность ознакомиться с сегодняшним состоянием изучения проблем древней Спарты.

В. М. Строгецкий

[14] O l i v a, ук. соч., 188—191; A. T o y n b e e, Some Problems of Greek History, L., 1969, стр. 337—339.

Historia de España Alfaguaro. Vol I. *Angel C a b o, Marcelo V i g i l, Cindicionamientos Geograficas. Edad Antigua*, Madrid, Ed. Alfaguara, 1973

Рецензируемая работа представляет собой первый том семитомной истории Испании и содержит две части: «Географические условия» (стр. 1—170) и «Древность» (стр. 185—441).

Серия, очевидно, предназначена для широкого круга читателей, поэтому в рецензируемой части (рецензируется вторая часть, написанная М. Бихилем) мало ссылок

на источники и не слишком подробная библиография, включающая лишь основные труды по отдельным рассматриваемым в книге вопросам. Но, написанная одним из известных специалистов по истории римской Испании, она интересна тем, что подводит некий итог исследованиям прошлых лет, ставит и отчасти разрешает вопросы, обсуждавшиеся в эти последние годы. Особое значение его работе придает то обстоятельство, что он, как мы увидим далее, большое внимание уделяет туземным племенам, которые часто не принимались во внимание исследователями, ставившими на первый план романизацию Испании.

Часть, написанная М. Бихилем, делится на главы: *1*. Доисторические эпохи; *2*. Колонизация и Тартесс; *3*. Доримские племена; *4*. Завоевание Иберийского полуострова Римом и проблема романизации; *5*. Демография и средства сообщения в римской Испании; *6*. Экономическая организация в римской Испании; *7*. Римско-испанское общество; *8*. Политическая жизнь в римской Испании. Как мы видим, работа строится по принципу рассмотрения отдельных проблем, а не в хронологическом порядке, который, однако, выдерживается в каждой главе, поскольку автор постоянно старается проследить, как развивались те или иные явления и институты на протяжении рассматриваемого периода.

Очень кратко М. Бихиль характеризует Испанию эпохи палеолита, неолита и бронзы и переходит к рассмотрению колонизации полуострова финикийцами, карфагенянами и греками. По его мнению, греки и финикийцы стали появляться на южном побережье полуострова и торговать здесь примерно одновременно, в VIII в. до н. э., что подтверждается археологическими раскопками. Он отрицает принятую у древних авторов дату основания (1100 г. до н. э.) Гадира-Гадеса финикийцами, так как до VIII в. они не селились там и появлялись лишь спорадически. К V в. до н. э. финикийцы были вытеснены карфагенянами, основавшими Ибицу на Балеарских островах и гораздо более активно, чем финикийцы, отстранявшими греков от торговли в Испании. К ней их влекли в первую очередь богатые залежи металлов — золота, серебра, меди, свинца. После морской битвы при Алалии в 535 г. до н. э., когда греки были разбиты этрусками и карфагенянами, последние совсем оттеснили греков от торговли с Испанией и заняли там господствующее положение. Их колонизация носила по преимуществу коммерческий характер. Поселения карфагенян на побережье были невелики, рассчитаны на 500—1500 жителей, за исключением Гадира, где насчитывалось около 4000 жителей. Торговля с туземным населением была меновой и лишь впоследствии, когда некоторые пунические города стали чеканить монету, стала денежной. Интересен вопрос о том, повлияли ли финикийцы и пуны на культуру местного населения. Автор за отсутствием точных данных предварительно дает положительный ответ. В частности, он считает, что на юге полуострова под влиянием карфагенян в земледелии стал эксплуатироваться рабский труд, появлялись новые или совершенствовались старые земледельческие культуры, например испанского дрока, изделия из которого продавались по всему Средиземноморью.

Греки около 600 г. до н. э. основали на юге Испании свою колонию Эмпорион-Ампурис, через которую шла торговля металлами, преимущественно с Массилией. Вместе с тем вряд ли можно говорить о зоне монопольного владения и влияния греков или пунов. По полуострову повсюду были распространены греческие и финикийские изделия. Греки торговали с местным населением, расплачиваясь монетами, которые сперва чеканились в Малой Азии, а затем — в местных греческих поселениях — колониях Эмпорионе и Роде. Эти монеты находят не только в непосредственной близости к греческим городам, но и в более отдаленных районах, особенно в Каталонии и Аликанте.

Далее автор останавливается на дискуссии о времени основания и локализации Тартесса. Он отмечает, что, хотя вопрос, где именно находился Тартесс, не решен, известное суждение о том, что представляла собой его культура, уже может быть составлено на основании тех памятников, которые находят в районе от Хуэльвы до Картагены, подчинявшемся Тартессу. По данным древних авторов, можно было бы предположить, что в Тартессе существовала абсолютная теократическая монархия, сходная

с монархиями в Месопотамии и Египте. Но данные эти настолько неточны, что делать какие-либо решительные выводы невозможно. Твердо установлено, что Тартесс был крупным коммерческим центром, продававшим грекам и финикийцам металлы — как свои, так и приобретенные на Британских островах. Судя по тому, что потомки тартесситов, турдитаны, имели свою письменность, в Тартессе развилась довольно высокая культура. Это подтверждается и найденными в районе тертесситов изделиями VII в. до н. э., подражавшими греческим (в первую очередь кипрским), а также и финикийским. Видимо, иноземное влияние ускорило развитие местных племен, живших на юге и входивших в державу Тартесса, наибольшее могущество которой относилось к VI в. до н. э.; затем она распалась.

После потерь, понесенных карфагенянами в I Пунической войне, особенно усилился их торговый и военный интерес к Испании. Проводимая ими политика и привела к новому конфликту с Римом. В этом конфликте немалую роль играло соперничество между племенами, обитавшими на юге страны, и племенами, обитавшими вдали от моря. Первые поддерживали римлян, вторые — карфагенян. Племена восточного побережья, испытавшие сильное влияние греков и управлявшиеся состоящими из знати сенатами, склонялись к союзу с Римом. Сходная ситуация сложилась и к югу от реки Эбро. Эдетаны, управлявшиеся царьками, а также турдитаны заключили союз с Ганнибалом. И Рим, и Карфаген развивали в этом районе очень активную дипломатическую деятельность. Даже в Сагунте шла борьба между проримской и прокарфагенской партиями. Соперничество между племенами сыграло большую роль в нападении карфагенян на Сагунт, что было поводом для начала II Пунической войны.

Подводя итог результатам влияния греческой и финикийской колонизации на юге и востоке Иберийского полуострова, автор отмечает такие факты, как появление туземной письменности, частично заимствованной у иноземцев, освоение новых культур растений, внедрение рабского труда, уже раньше применявшегося некоторыми племенами в результате их внутреннего развития, внедрение новой техники в сельском хозяйстве и ремесле, например гончарного круга, появившегося в V в. до н.э., развитие городов, построенных по образцу античных городов, переход от меновой торговли к денежной. Все эти иноземные влияния ограничивались юго-восточными областями долиной Гвадалквивира и ускоряли их социальную эволюцию. Одним из ее результатов было образование царства тартесситов, что обусловливалось внутренним развитием племен, но было ускорено контактами с греческими и финикийскими колонизаторами.

К моменту римского завоевания существовало большое различие между племенами Иберийского полуострова. Для обитателей юга жители северных областей были более чужды, чем греки, карфагеняне и римляне. В развитии племен действовали как внутренние причины, так и внешние связи, между прочим, и с пришедшими с Пиренеев кельтами. Изучение народов доримской Испании может сконцентрироваться на их локализации, их этнической и языковой характеристике. Другой путь—исследование их экономической, социальной и политической организации. Последний путь автор считает более перспективным, тем более что определение территорий отдельных племен, часто еще кочевых или полукочевых, вряд ли возможно.

Он указывает на большую разницу между иберийскими племенами, обитавшими на южном побережье, и занимавшими внутренние области страны кельтиберами и кельтами. Первые обладали самыми богатыми землями и активно торговали не только с иноземцами, но и с племенами внутренних частей полуострова, а также с Британией. Их главные ресурсы — земледелие, скотоводство, добывание и продажа металлов. Каковы были формы собственности на рудники и какой там применялся труд, неизвестно. Но, видимо, в первую очередь там трудились рабы. Из сельскохозяйственных культур известны зерновые, виноградники, оливки. Здесь, видимо, также большую роль играл рабский труд, применявшийся в хозяйствах крупных собственников. Широко практиковалось соление рыбы и мяса, вывозившихся за пределы страны. Ввозились ремесленные изделия, в основном предметы роскоши. Общество было уже разделено на классы. Правящий класс состоял из собственников крупных имений и рудников-

богатых торговцев и судовладельцев. По преданию, уже легендарный царь Тартесса Габис разделил население на сословия. Об остальных классах, кроме рабов, сведений нет. Возможно, большая его часть находилась в зависимости типа илотии. О наличии такого рода зависимости свидетельствует знаменитая надпись Эмилия Павла от 189 г. до н. э. Она показывает, что некоторые города находились в зависимости от других городов и жители первых по своему положению приближались к рабам. Наряду с такой зависимостью существовало и рабство в его классической форме. Типичной формой поселения здесь были города. Значительная часть их представляла собой простые крепости, но были и большие города, быстро ассимилированные римлянами: Гиспалис, Кордуба, Кармона и др., не считая городов, основанных греками и финикийцами. Городами, одним или несколькими, правили цари. Кроме того, существовали сенаты, народные собрания, магистраты, что наряду с римским завоеванием устраняло монархию.

На восточном побережье больше чувствовалось влияние греков, а не финикийцев. Здесь также возделывались зерновые, виноград, оливки, лен, частично экспортировавшиеся. Металлом этот район был беднее, чем юг. Рабский труд и здесь уже был распространен. Деление на классы существовало в греческих городах. В этой области преобладали города-республики с народным собранием, сенатом и магистратами. Правда, кое-где есть свидетельства о царях, но, скорее всего, то были выборные военные предводители, не имевшие большой власти. В теперешней Каталонии основной формой поселения были небольшие деревни. В центре и на западе жили кельтские племена, наиболее упорно сопротивлявшиеся Риму, самые значительные из них — лузитаны, кельтиберы, вакцеи и др. Все они были организованы по племенам и кланам и имели укрепления, некоторые из которых представляли зародыши городов. Население занималось земледелием и скотоводством, последнее преобладало у кельтиберов, лузитанов и веттонов. Широкое распространение получила общинная собственность на землю, а у некоторых племен и на продукты земледелия. Так, например, у вакцеев был ежегодный передел земли, продукты они хранили в общих складах, откуда каждый член общины мог их получить. Такие склады найдены при раскопках. Земли, целиком отведенные испанским племенам центральной части полуострова (палентинам из народа вакцеев и сальмонтинам из народа веттонов), упоминаются агрименсорами. У некоторых племен уже выделилась богатая родовая знать, завладевшая обширными пастбищами для овец и торговавшая шерстью. Углубление социального неравенства сказывалось в том, что малоземельные обращались к разбою или поступали в солдаты. У некоторых племен родовая организация начинала разлагаться и возникали не основанные на родстве клиентские связи. Особенно были тесны связи рядовых воинов с военными вождями. Управлялись племена народным собранием, сенатом, магистратами. У некоторых были цари и выборные военные вожди. Иногда между народным собранием и советом старейшин возникали разногласия. Племена заключали между собой соглашения, иногда на основах равенства, иногда — зависимости более слабого племени от более сильного, принимавшей форму клиентеллы. Наиболее слабо развиты были племена, обитавшие на севере,— галаики, астуры, кантабры, васконы и др. Их экономика была очень примитивна, они едва знали земледелие, но уже знали скотоводство. Хозяйством занимались женщины, что обусловливало их высокое положение. Социальная организация базировалась на кровнородственных связях племен и кланов, именовавшихся в римское время центуриями. Во главе их стояли вожди —принцепсы. Некоторые племена вели полукочевой образ жизни, но уже имели укрепленные убежища. Архаизм их социального строя отразился, между прочим, в общих трапезах, ритуальных танцах и т. п. М. Бихиль подчеркивает, сколь разнообразны были экономические, социальные и политические отношения в Испании к началу римского завоевания. Легче оно шло в наиболее развитых районах, уклад жизни которых приближался к античному. Политический строй — монархия или республика — в этом плане роли не играл. Доримские формы организации населения имели решающее значение в процессе романизации, и разница между отдельными районами оставалась и при римском господстве. Юго-восточные области с развитой еще до Рима городской жизнью отличались от северо-западных областей, где господствовала племенная организация,

и их дальнейшее развитие шло разными путями. То же различие обусловливало более или менее стойкое сопротивление завоевателям. Историки обычно придавали большое значение романизации Испании, описывая различные ее проявления. Но большинство таких проявлений относится к областям с высоким развитием культуры и политико-юридической организации. Однако ими объяснить романизацию нельзя. Она была результатом изменения базисных структур, вызвавшим изменения в различных институтах и культуре. Чтобы понять феномен романизации, следует исходить из форм социальной организации, как римской, так и туземной. Соотношение тех и других породило особую форму, которую приняло испанское общество в римскую эпоху, когда доминировал римский элемент или, вернее, элементы, определявшие общественную формацию античного мира. На юге и востоке многие из этих элементов существовали до римского завоевания, укрепившего их и давшего возможность отождествить туземные социальные, политические и юридические институты с римскими. Процесс романизации не был единым для всего полуострова. Римские элементы по-разному прививались в разных районах, и поэтому различной была динамика взаимодействия римских и туземных форм. Вместе с тем испанское общество развивалось в связи с эволюцией всей Империи, так как оно составляло ее часть. Культурная романизация была более или менее гомогенной, ибо носителем ее был господствующий класс, который стал частью господствующего класса Империи. Однако даже и в этом плане романизация северных и западных районов была очень поверхностной. Об этом свидетельствуют тамошние произведения искусства. А поскольку искусство всегда отвечает вкусам господствующих классов, то, видимо, романизация этих районов была неглубока. Но и в тех районах, где господствующий класс был достаточно романизован, в широкие массы античная культура не проникала. Мощным орудием идеологического воздействия был императорский культ. Возможно, что в Испании для его распространения использовались местные традиционные отношения к верховному вождю, преданность ему, основывавшаяся на религиозных представлениях.

Завоевание Римом Испании было результатом его стремления эксплуатировать захваченные территории. Рим нуждался в рабах для сельскохозяйственного и ремесленного производства, а также в металлах. Римские командиры и дельцы имели много способов нажиться, эксплуатируя местное население.

Периодом завоевания обычно считается время с 218 по 19 г. до н. э., подчеркивается сила сопротивления народов Испании римлянам, завоевывавшим другие страны гораздо легче. Однако следует учитывать, что население Испании не было чем-то единым и однородным. Одни города и племена покорялись быстрее, другие — медленнее. Кроме того, война не длилась непрерывно в течение всех этих лет. Методы, применявшиеся римлянами для подчинения племен, были различны — от истребления непокорных до политики ассимиляции местного населения. Они использовали конфликты между племенами и внутри племен, заключали договоры с отдельными военными вождями, ставя их в положение своих клиентов.

В первый период завоевания в ходе II Пунической войны римляне приобрели самые богатые юго-восточные территории, жители которых, тесно связанные со средиземноморской торговлей, охотно признавали их власть, открывавшую для них в этом смысле большие возможности. Вторая фаза завоевания ознаменовалась войнами с кельтиберами и лузитанами. Целью римлян было овладение ресурсами этих районов и особенно рудниками, однако они сталкивались с сопротивлением племен, находящихся на стадии родового строя и более или менее ясно сознававших, что подчинение римлянам поведет к полному изменению их жизненного уклада. Римляне всячески старались привлечь на свою сторону родо-племенную знать. Часть ее, входившая в советы старейшин, стояла за соглашение с Римом, народные собрания — за войну. Иногда беспорядки внутри племен, вызванные аграрной проблемой, давали римлянам предлог вмешаться. Последний период завоевания — войны с астурами и кантабрами при Августе. Эти войны были составной частью политики Августа по расширению территории Империи до естественных границ. Кроме того, его привлекала возможность завладеть новыми, богатыми металлом территориями.

В Испании римляне получали огромные доходы и в драгоценных металлах и благодаря эксплуатации рабов, так как в рабство продавались восставшие против римлян. Таковых за все время завоевания Испании было несколько сотен тысяч.

Романизация Испании началась уже в период завоевания. Ее основным фактором было распространение городов античного типа, античных гражданских общин, территория которых была частично собственностью города, частично его отдельных граждан. Кроме частной собственности в тесной связи с нею развивалось денежное обращение, торговля и соответственно товарное производство. Наконец, важным признаком античного города было использование рабского труда, хотя сохранялся и труд свободных. Римляне для умиротворения племен и вызванного малоземельем разбоя раздавали земли племенам, сложившим оружие или спустившимся с гор. Это приводило к изменению формы собственности и системы земледелия. Случаев раздачи земли туземцам было немало. Иногда раздел земли между соплеменниками приводил к возникновению города, что способствовало развитию частной собственности и других элементов античного города. Затем следовало дарование римского гражданства, главным образом местной знати. Она и до римского завоевания составляла правящий класс и осталась таковым и под властью Рима. Параллельно шло расселение в городах римских колонистов, что также вело к изменению образа жизни в направлении преобладания античного элемента: развитие частной собственности на землю, монетного обращения, рабства, товарного хозяйства и распространение соответствующей такому базису античной культуры. Наиболее разительные изменения произошли там, где господствовали ранее противоположные античным родо-племенные отношения. Перемены выражались в замене общинной собственности частной. Они сопровождались освоением новых земель, улучшением земледельческой техники и распространением рабства, которое до римского завоевания было лишь в южных и восточных районах. Разложению родо-племенных групп способствовало и внедрение римской фамилии. Однако во многих случаях изменения носили частичный и поверхностный характер, туземные формы сохранялись, лишь отчасти модифицированные римским влиянием.

Одним из результатов римского завоевания было увеличение численности населения, между прочим, за счет притока колонистов. Вместе с тем, как видно из надписей, имела место большая подвижность населения, особенно на юге и востоке, где скапливалось население со всего полуострова. Сельское население северо-западных областей редко переселялось в города, видимо, мало влиявшие на их образ жизни. Некоторые переселялись в районы рудников. Движение населения было интенсивнее в наиболее романизованных областях, и переселенцы носили там римские имена. Передвижение стимулировалось прекрасной сетью дорог, запланированной еще Августом. Дороги соединяли рудники и административные центры с побережьем и должны были обеспечить развитие экономики полуострова и его эксплуатацию.

Вообще автор замечает, что в современном изучении античной экономики основное внимание уделяется торговле и значительно меньше — производству. В значительной мере это обусловливается состоянием источников, которые не дают возможности выделить экономику в чистом виде при помощи статистических данных, так что приходится изучать социально-экономическую, а не просто экономическую историю. В частности, для изучения экономической организации римской Испании следует учитывать главные источники богатства в данном районе, формы собственности на природные богатства и изменения в этих формах, способы производства с их вариантами и эволюцией и, наконец, способы распределения продукции. В римскую эпоху существовали различные экономические формы, как свойственные народам Испании до римского завоевания, так и обусловленные распространением типично римских форм, долгое время бывших доминирующими.

Источниками богатства были продукты земледелия и скотоводства, металлы. Зерновые, вывозившиеся в Италию, были распространены на всем полуострове, за исключением севера. Широко экспортировалось оливковое масло. Почти во всей Испании разводили виноградники, а в некоторых районах лен. Применялось известное и до римлян искусственное орошение. В некоторых районах развивались овцеводство

и коневодство. Одним из самых прибыльных занятий была эксплуатация рудников. Как видно, из Испании на рынок поступало в основном сырье, а не продукты ремесла. Еще одним источником богатства Испании были ее рабы, которых высоко оценивал Плиний Старший.

Основной экономической базой городов были их земли. Их распределяли по особым нормам. Это было необходимо для поддержания города, как политической и экономической целостности. Чрезмерный рост частной собственности и возникновение латифундий на территории городов сдерживались запрещением продажи общественных земель и сдачи их в долгосрочную аренду. Такая политика способствовала преобладанию имений более или менее равных размеров, находившихся в руках городской олигархии. Большие латифундии существовали в Испании во времена республики, но подробностей о них мы не знаем. Тогда же частные лица эксплуатировали рудники, впоследствии перешедшие к императорам. В период Империи сократилось и крупное землевладение, так как земли крупных собственников конфисковывались при Цезаре и Августе и раздавались колонистам и туземцам. В ремесле Испания не имела особой специализации, за исключением восточных районов, где производились льняные ткани, долины Эбро, известной производством оружия, и Бетики, где население занималось тканьем из шерсти и солением. В ремесле были заняты рабы, но существовали и свободные ремесленники. Крестьянство, достаточно многочисленное, несмотря на распространение рабовладельческих вилл, само изготовляло все необходимое, не прибегая к рынку. Самоудовлетворяющимися были и латифундии, где земледелие сочеталось с ремеслом, так что ремесленники, работавшие на продажу, концентрировались в городах и обслуживали горожан. Организация торговли известна не очень хорошо, хотя несомненно, что торговля была высоко развита. Большие коммерческие суда курсировали между портами Испании и Италии. Широко распространилась чеканка монеты. До римского завоевания монету чеканили только крупнейшие греческие и финикийские города, после завоевания—города в долинах Гвадалквивира и Эбро. Затем автономная чеканка сокращается и совсем исчезает при Клавдии. Основной денежной единицей становится денарий. Однако денежное обращение, как и городская жизнь, частная собственность на землю и рабство распространяются не всюду. Но во многих районах все эти институты оказывали значительное влияние на правящие группы местных племен и содействовали укреплению их власти над соплеменниками.

Социальные основы античной организации оказались подорванными в эпоху кризиса III в. Возникли новые социально-экономические отношения, ставшие доминирующими в эпоху Поздней империи и обусловившие ее падение и возникновение феодального общества. Новое состояло в упадке городов и росте крупного землевладения, независимого от городов и основывавшегося на труде колонов. Рабство исчерпало свои производственные возможности, что и привело к упадку городов. Упадок этот ускорялся ростом латифундий, возникавших разными путями, между прочим, и за счет присвоения племенной знатью общественных земель, принадлежавших общине в целом. Интересы земельных магнатов и городских землевладельцев были часто прямо противоположны, что вело к социальным и политическим конфликтам III в. Соответственно стала распространяться идеология, в первую очередь религиозная, шедшая вразрез с официальной идеологией, подтверждением чему служат успехи христианства.

Наличие в Испании латифундий с жившими по селам колонами подтверждается данными археологии и топонимики. Раскопки подтверждают и запустение городов, за исключением крупных торговых и административных центров, главным образом на юге и востоке. Что касается исследования социально-экономической структуры испанского общества, то при изучении ее классов следует учитывать элементы экономические, политико-юридические и идеологические. Как и во всем античном мире основными группами в Испании были рабы и свободные. Деление людей на рабов и свободных — юридическое деление, но оно отражало разделение между физическим и нефизическим трудом, что представлено и в идеологии правящего класса, презиравшего физический труд и делившего мир на духовный и материальный. Но структура общества была гораздо сложнее, чем деление на свободных и рабов. Хотя по отношению

к рабам свободные составляли некую господствующую целостность, внутри них существовала дробная стратификация и противоположность интересов. Рабы, если принимать во внимание их образ жизни, тоже не были гомогенны. Их положение определялось выполняемой работой и местом их господина в социальной иерархии. Типичная для Рима социальная структура сложилась в наиболее романизованных и урбанизированных районах Испании. Местная знать частично вошла в высшие римские сословия. Вышедшие из Испании сенаторы были тесно связаны с Римом, хотя имели на родине обширную клиентеллу. Гораздо более тесные связи с родными городами сохраняли испанцы-всадники, происходившие, как и сенаторы, из наиболее романизованных районов. Вместе с декурионами они составляли экономически и политически господствующий класс крупных земле- и рабовладельцев. Декурионы составляли муниципальную олигархию, осуществлявшую реальную власть. Как можно судить по их дарственным надписям, многие их них были очень богаты. Аристократия испанских городов включала в себя большой процент туземной знати, вошедшей в состав муниципальной олигархии. Значительный слой в городах составляли отпущенники, часто располагавшие большими средствами. Велико было число свободных плебеев, занятых в ремесле и сельском хозяйстве. Крестьянство жило в селах, расположенных на городской территории. Рабов больше всего было в романизованных областях, как можно судить по надписям рабов и отпущенников. Возрастание числа надписей, повествующих о дарениях городам и плебсу, свидетельствует о росте числа неимущих свободных, не втянутых в производство. Это было симптомом кризиса городов и обеднения сословия декурионов. Из их рук господство переходит в руки крупных землевладельцев-сенаторов, в число которых попадали теперь многие представители местного населения. Соответственно меньшее значение приобретали рабы, с которыми все более отождествлялось свободное простонародие. В период Поздней империи основными классами становятся крупные землевладельцы и колоны. Классовая борьба идет между ними. Складывается предфеодальный строй. О феодализме в Поздней империи говорить еще нельзя, так как новые отношения еще не отразились на характере государственного строя и политико-юридических нормах, сложившихся в период Ранней империи.

В областях к северу от Таго родо-племенные отношения продолжали жить, о чем свидетельствуют довольно многочисленные надписи с упоминанием племен, кланов и центурий. То, что надписи делались на латинском языке, не говорит о глубокой романизации. Авторы соответственных надписей обычно указывали свое имя, имя клана, к которому они принадлежали, и имя отца. Последнее иногда опускалось, так как принадлежность к клану была важнее семейных отношений. Некоторые из авторов надписей носили римские имена и были римскими гражданами, что не мешало им принадлежать к туземным кровнородственным группам. За время римского господства такие группы стали идентифицироваться с принадлежавшей им территорией, с селами. Городская организация в этих районах, хотя и там существовали города, прививалась слабо. Римское влияние тем не менее сказывалось, что заметно, например, в надписи от 239 г. из Сегисамо, где отпущенники клана носят имя Публициев, как отпущенники городов. Живучесть родо-племенной организации показывает, что в этих районах не складывались базисные элементы античного города. Такие слабо романизованные области впоследствии оказывали сопротивление вестготам, и первыми начали сопротивляться арабам. Некоторые такие туземные группы сохраняли известную автономию и управлялись своими принцепсами, через которых римляне включали эти племена в общую систему управления Испанией. В том же направлении действовало превращение в фискальные единицы племен, наделявшихся землей как единое целое. Но даже и проводившееся иногда римлянами распределение земли между членами племени не всегда приводило к изменению в их образе жизни. Соотношение между живучестью местных институтов и римского влияния можно проследить по договорам о hospitium между общинами или между общиной и отдельными лицами. В самых ранних из них имена как магистратов, так и лиц, заключавших договор, туземные. Несколько позже кроме магистратов появляется в тексте и сенат племени. Утрачивается равенство между договаривающимися сторонами. Более слабые племена становятся

клиентами более сильных. Понятие союза племен начинает выражаться в римском термине дарования гражданства в одном племени членам другого племени. В одной более поздней таблице участниками договора являются римские граждане, а утверждают его не местные, а римские магистраты. Договор по существу выражает поступление племени в клиентеллу римского всадника. Вмешательство римских властей постепенно возрастает, хотя туземные организации по племенам и кланам сохранялись.

Различие между отдельными районами Испании отмечает Плиний. Он говорит о городах разного статуса в Бетике. В Тарраконской Испании различие между отдельными районами очень велико. В некоторых из них городская жизнь была развита не менее, чем в Бетике, в других — города отсутствовали и преобладала племенная организация. То же самое имело место и в Лузитании. Однако римские формы жизни влияли на племена. У них появились народные собрания, сенаты, магистраты. Если такая группа получала городской статус, члены местного сената автоматически превращались в декурионов, магистраты — в дуумвиров. Племенная группа становилась римской муниципальной организацией. Такие муниципии возникали по всему полуострову, но на севере они разлагали местную племенную организацию. В менее романизованных районах имели место многочисленные крестьянские движения, особенно в Поздней империи, когда они выступали в качестве оппозиционных официальной церкви еретиков.

Многочисленны в Испании и надписи выходцев из других частей Империи, концентрировавшихся в основном в Тарраконе, Кордубе, Эмерите. Видимо, большая их часть занималась торговлей или ремеслом. В наиболее развитых городах в III в. появляются и первые христианские общины. Как показывают акты Эльвирского собора, к началу IV в. они были уже достаточно многочисленны и христианство становилось социальной силой.

В книге М. Бихиля особое внимание отводится родо-племенным организациям Иберийского полуострова и их соотношению с римскими институтами. В этой связи следует отметить и его совершенно правильное понимание романизации не как культурного, а как социально-экономического явления. Автор очень убедительно показал, что глубоко романизированными становились лишь те районы, где уже раньше существовали предпосылки развития основных черт античного города. Там же, где были сильны постепенно превращавшиеся в территориальные родо-племенные общины, романизация затрагивала лишь племенную знать, которая, приобщаясь к римскому правящему классу, тем более укрепляла свои позиции среди соплеменников. Наблюдения М. Бихиля лишний раз показывают тот подтверждаемый и другими новыми трудами по истории римских провинций факт, что развитие античной гражданской общины, т. е. античного города, было обратно пропорционально прочности кровно-родственных и территориальных сельских общин, которые сперва стойко сопротивлялись римскому завоеванию, а затем проникновению тех элементов, которые М. Бихиль совершенно справедливо считает определяющими для античного города. К этим элементам принадлежит и рабство в его античной форме. Упомянутый феномен заслуживает специального детального изучения, которое должно дать ответ на вопрос, чем античный город, являвшийся, по-видимому, в большинстве случаев разновидностью территориальной общины, отличается от других кровнородственных и территориальных общин, почему в некоторых отношениях он им прямо противоположен и может развиваться лишь там, где туземные родо-племенные и сельские общины были если и не уничтожены, то, во всяком случае, сильно ослаблены.

Правильно, с нашей точки зрения, трактует М. Бихиль причины кризиса III в. как исчерпание возможностей дальнейшего роста производительности труда и как конфликт между муниципальными землевладельцами, декурионами и крупными, стоящими вне городской организации земельными собственниками. Жаль только, что, отметив для III—IV вв. увеличение числа сенаторов из туземной знати и превращение договоров о союзе между племенами или племенами и отдельными высокопоставленными лицами в договоры о патронате и клиентелле, он не связал этот факт с ролью местного, слабо романизованного населения в зарождении феодальных отношений.

Между тем эта роль, видимо, была немалой. В тех районах, где античные рабовладельческие отношения были менее сильны и преобладали общины и владения земельных магнатов, более прямо и непосредственно развивались элементы феодального способа производства, выраставшие, между прочим, и из исконных клиентских связей рядовых соплеменников с родо-племенной знатью. Для первых ставший сенатором, всадником или декурионом, туземный принцепс продолжал оставаться главой рода, клана, племени, а его новое звание еще более усиливало его престиж и реальную власть. Роль племен и народов Империи, еще сохранявших свой старый уклад жизни в формировании феодальных отношений, исследована далеко не достаточно и сплошь да рядом вообще остается вне поля зрения историка, считающего, что синтез античного и варварского начался только после варварских завоеваний. М. Бихиль, правда, в такой плоскости вопроса не ставит, но работа его содержит много данных, позволяющих его поставить и в какой-то мере разрешить, привлекая сравнительный материал из других провинций.

Несколько преувеличенной представляется мысль М. Бихиля об огромном экспорте рабов из Испании. Конечно, в ходе завоевания Испании и подавления антиримских восстаний большое число испанцев было продано в рабство. Однако неизвестно, какой процент их был выкуплен или отпущен на свободу (как то делал, например, Сципион Эмилиан, надеясь привлечь симпатии туземцев). Чтобы судить о числе рабов испанского происхождения, следовало бы выявить рабов-испанцев по надписям из других частей Империи, как то сделал, например, А. Фолл для выявления числа рабов-фракийцев. Тогда можно было бы с известной долей вероятности ответить на вопрос о том, много ли рабов-испанцев поступало на рабские рынки. Следовало бы по возможности учесть и источники рабства. Туземцы могли стать рабами по разным причинам, например из-за задолженности, самопродажи и т. п. Число рабов, несомненно, пополнялось и за счет естественного воспроизводства. Такие источники рабства следовало бы рассмотреть наряду с ролью войн.

Недоумение вызывает утверждение, что основными классами античного мира, и в частности Испании, были рабы и свободные, хотя автор и оговаривает, что как те, так и другие не были гомогенны. Всех свободных никак нельзя считать одним классом, противостоявшим рабам. Деление на рабов и свободных носило юридический характер. Оно указывает на наличие сословий или классов-сословий, но не классов как таковых. Классами можно считать не рабов и свободных, а рабов и рабовладельцев, причем и те и другие состояли из разных слоев и групп. Сомнительна мысль М. Бихиля о том, что разделение на рабов и свободных возникло из разделения труда на физический и нефизический. Презрение к физическому труду действительно было результатом развития рабства, но в низших слоях свободных такого презрения не было, а близкие народу киники считали простой труд очищающей силой. Занятие земледелием, за некоторыми исключениями (например Саллюстий), пользовалось общим уважением. Катон трудился в поле со своими рабами, а Музоний Руф считал занятие земледелием весьма подходящим для философа, жаждущего слияния с природой.

Очень жаль, что автор почти не уделил внимания идеологии, особенно туземным культам, анализ которых может дать дополнительный материал о жизни нероманизованного населения.

Несмотря на эти отдельные замечания, книгу можно признать очень полезной для всякого занимающегося историей римских провинций и особенно синтезом римских и туземных отношений и институтов и влиянием такого синтеза на историю как отдельных провинций, так и Римской империи в целом.

Е. М. Штаерман

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ РИМСКОЙ ОНОМАСТИКИ В НОВОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Современные исследования по римской ономастике столь многочисленны, сложны, а нередко и противоречивы, что это позволяет говорить уже о различных направлениях в области изучения римских имен. В частности, Х. Солин [1] считает возможным, например, выделить следующие три направления: филологическое, где главное место занимают работы Кайянто; историко-географическое, рассматривающее эволюцию латинских имен как исторический процесс в определенных географических рамках (здесь в первую очередь называются работы немецкой школы — Рикса, Унтермана, Хаппа), и третье, основанное старой школой, рассматривающей ономастику как важное средство для решения социологических проблем древности. Если придерживаться приведенной классификации Солина, то можно почти с уверенностью сказать, что наибольшее внимание античных историков и социологов привлекает сейчас третье направление. Оно постоянно пополняется новыми исследованиями, как правило, насыщенными острой полемикой по ряду проблем, ставших в какой-то мере уже вечными. Именно такие проблемы и будут предметом нашего дальнейшего обзора. Все они по существу связаны с одним главным вопросом: в какой степени данные ономастики, и в первую очередь — cognomina, можно использовать для определения социального статуса и этнического происхождения того или иного лица? Со времени выхода в свет известной работы Тенни Франка [2] использование номенклатурных материалов для социологических исследований приобрело особую остроту. Напомним, что, основываясь на анализе главным образом cognomina, представленных в надписях Рима, ряда италийских городов, а также Нарбонской Галлии и Испании, Франк пришел к следующему заключению: около 90% постоянных жителей Рима составляли люди рабского происхождения, пришедшие преимущественно с Востока; в италийских городах и в провинциях процент людей рабского происхождения был, хотя и не так велик, как в Риме, все же очень высок. Эти свои выводы Франк повторил и в «Экономической истории». Таким образом, Франк впервые использовал номенклатурный анализ для решения одной из кардинальных проблем античности, поэтому и неудивительно, что его статья вызвала столь бурную и продолжительную дискуссию.

Главным предметом разногласий и в работах 30-х, и в работах 70-х годов остается интерпретация греческих cognomina. Франк в свое время настаивал на том, что именно греческие cognomina указывали на отпущенническое происхождение, и эти отпущенники были, как правило, из греко-восточного мира, в то время как латинские cognomina свидетельствовали о западном происхождении. Как известно, уже в 30-х годах у Т. Франка появились серьезные оппоненты. В частности, А. Кальдерини утверждал, что выбор латинских или греческих cognomina определяется не происхождением, а модой [3]. Мэри Гордон доказывала, что греческие cognomina давались рабам не только восточного, но и западного происхождения [4]. Сходного мнения придерживался и Вестерман [5]. Чтобы отделить ingenui от liberti, Смит призывал искать критерии более четкие, чем греческие cognomina [6]. В 50-х годах в статье Ф. Майера под сомнение была поставлена вся эпиграфическая статистика[7]. Во-первых, Майер подверг серьезной критике сам метод определения свободного и несвободного статуса при посредстве харак-

---

[1] Heikki S o l i n, Probleme der Römischen Namenforschung: Die griechischen Personennamen in Rom, «Beiträge zur Namenforschung», V (1970), 3, стр. 276 слл.

[2] T. F r a n k, Race Mixture in the Roman Empire, «American Historical Review», 21 (1915—1916), стр. 689—708.

[3] A. C a l d e r i n i, Aquileia Romana, Milan, 1930, стр. 417.

[4] M. L. G o r d o n, The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire, JRS, 14 (1924), стр. 93—111.

[5] W. L. W e s t e r m a n, Sklaverei, RE, Suppl bd. VI, 1935, стб. 1003—1007.

[6] Z. F. S m i t h, The Significance of Greek Cognomina in Italy, «Classical Philology», 29 (1934), стр. 145—147.

[7] F. G. M a j e r, Römische Bevölkerungsgeschichte und Inschriftenstatistik, «Historia», II, 1954, № 3, стр. 318—351.

тера cognomen и, во-вторых, он подчеркнул: эпиграфическая статистика ненадежна еще и потому, что она основана на случайных археологических открытиях и неполных данных о населении в Риме (стр. 348—349).

Но в 50-х годах появилась и работа, автор которой выступил в поддержку Т. Франка,— это книга Х. Тиландера о латинской эпиграфике [8]. На отдельных ее главах целесообразно остановиться более подробно. Вопрос о cognomina как показателе социального происхождения Тиландер рассматривает в главе «Имена и происхождение лиц» (стр. 138—178). Рассмотрев историографию вопроса, Тиландер спрашивает, можно ли вообще квалифицировать cognomen как достаточно надежный критерий для определения происхождения. Он подробно останавливается на номинации различных категорий людей, которые теми или иными путями попали в Италию (рабов, отпущенников, солдат, евреев). Остановимся на изысканиях Тиландера в области имен рабов и cognomina отпущенников, поскольку именно эта проблема является главным предметом дискуссий. Автор приходит к выводу, что для vernae и alumni, получавших имя от господина, а не от родителей, оно не может быть критерием для определения происхождения. Значительно сложнее было с именами покупных рабов. Полемизируя с М. Гордон, Тиландер подчеркивает, что нельзя себе представлять дело таким образом, будто всем рабам и греческого и негреческого происхождения римляне давали главным образом греческие имена, а латинские имена носили только дети, рожденные свободными. Он показывает, что римляне давали рабам не только греческие, но и латинские имена типа Marinus, Maritimus, Oriens, Peregrinus, Victoria, Felicitas, Spes, Potestas. В надписях Италии, утверждает Тиландер, встречается более трети рабов, имеющих латинские имена. Латинские имена носили рабы, происходившие из Германии. Далее Тиландер подчеркивает, что, действительно, нет оснований утверждать, будто все греческие имена указывают на лиц греческого происхождения. И все же надписи I в. по его мнению, позволяют связать многие имена с происхождением рабов. В частности, можно сделать различие между именами латинскими и греческими, с одной стороны, и именами других языков,— с другой. Так, Ammonius, Sarapammon, Serapion указывают на египетское происхождение, Achiba, Aciba, Sabda принадлежали лицам семитского происхождения, Daza, Laevonicus, Tito — явно выходцы из Иллирии и т. д. Таким образом, когда дело касается кельтских, иллирийских, фракийских, семитических, фригийских, ассирийских, иранских имен, то ими вполне можно оперировать для определения происхождения. При этом Тиландер ссылается на специальную литературу, исследующую имена названных народов (стр. 161, 162). Но в общей массе доля негреческих и нелатинских имен ничтожна, к тому же происхождение многих из них филологами до сих пор не установлено. Тиландер полагает, что рабу с именем на незнакомом языке чаще всего давали все же новое — греческое или латинское — имя. Сходен и подход Тиландера к именам, связанным с географическими названиями (типа Delphicus, Asia, Attica и т. д.). По характеру этих имен, считает он, тоже можно определить происхождение, но их слишком мало для того, чтобы определять происхождение рабов в целом. Все вместе негреческие и нелатинские имена составляют 2—3%. Рабы из соответствующих стран часто скрывались под греческими и латинскими именами.

В заключение исследования рабских cognomina Тиландер приходит, тем не менее, к выводу, что на основании cognomen можно установить различие между рабами, пришедшими из греческих или восточных стран, где говорили по-гречески, и теми рабами, которые пришли из стран, где говорили на латыни. Но поскольку рабам, происходившим из греческих стран, часто давали латинское имя, число рабов восточного происхождения, считает он, было еще значительно больше, чем позволяют судить имена. Следовательно, цифры для восточных рабов, данные Т. Франком, причислявшим всех рабов, которые носили латинские имена, к западным, по мнению Тиландера, чрезвычайно занижены (как и у М. Гордон, которая ссылается главным образом на литературные

[8] H. Thylander, Etude sur l'epigraphie latine (Date des inscriptions. Noms et denomination. Latine noms et origine des personnes), Lund, 1952.

данные республиканских источников, когда западные рабы действительно могли превалировать). Что же касается Империи, то здесь большой процент стали давать домородные рабы. Приобретенные же рабы либо поступали в качестве пленных из постоянно восставших восточных провинций, либо доставлялись купцами через пиратов, которые также действовали главным образом в восточных странах.

Таким образом, Тиландер идет еще дальше Т. Франка, поскольку готов приписать происхождение от восточных рабов не только лицам, носившим греческие cognomina, но и определенным категориям лиц с латинскими cognomina.

В 60-х годах в какой-то мере в поддержку Т. Франка выступили Лили Росс Тейлор [9] и Иро Кайянто [10]. Исследуя соотношение вольноотпущенников и свободнорожденных в эпитафиях «простого люда» [11], Л. Тэйлор обращает внимание на следующее. Во-первых, в отличие от надписей сенаторов, всадников и солдат, где часто встречается указание на трибу, в эпитафиях людей без титулов триба указывается крайне редко даже в надписях I столетия. Поскольку указывать на трибу имели право только свободнорожденные, Л. Тэйлор полагает, что редкость таких указаний в исследуемых ею эпитафиях свидетельствует о преобладании в них вольноотпущенников (стр. 116). Далее, для того чтобы определить, сколь велико преобладание вольноотпущенников в эпитафиях, автор делит все население, представленное в них, на три разряда: incerti, liberti, ingenui. К разряду liberti относятся все те, которые четко указывают на статус (l. или lib.), к ingenui — имеющие «филиацию»; лица без указания на статус и без филиации относятся к incerti (стр. 117—118), и их оказывается в надписях подавляющее большинство. При рассмотрении списков имен неимператорских отпущенников II в. из St.Peter и Isola Sacra Тэйлор обнаруживает, что указание на статус к этому времени становится очень редким. Тэйлор объясняет это, с одной стороны, нежеланием отпущенников афишировать свою зависимость от патронов, а с другой,— растущей значимостью императорских отпущенников. Стремление отпущенников скрывать свой статус автор доказывает еще и тем, что ей встречались одни и те же имена отпущенников, которые в разных надписях фигурировали то с указанием на статус, то без него, чего не случается, например, с филиацией у свободнорожденных, т. е. ей не попадались лица, которые встречались бы и с указанием на филиацию и без филиации. Все это, считает автор, дает основание полагать, что большинство так называемых incerti — вольноотпущенники (стр. 122). Этот вывод она стремится подтвердить и рядом других факторов, в частности характером cognomina (греческих и латинских), наличием у мужчин и женщин, состоявших в браке, одинакового nomen (стр. 123—125). Однако, соглашаясь по существу с основным тезисом Т. Франка о том, что большинство римского населения было потомством рабов, Лили Тэйлор вместе с тем подчеркивает, что статистика, основанная на эпитафиях простого люда, не отражает в полной мере и для любого периода соотношение разных категорий населения в реальной жизни. И с этой точки зрения Лили Тэйлор соглашается с Майером и не соглашается с Франком, полагающим, что в эпитафиях представлен в целом обычный тип городского плебса.

Как уже отмечалось, теоретические положения Т. Франка поддерживает и финский ученый И. Кайянто. Его работы о латинских и нелатинских cognomina представляются особенно интересными. Соглашаясь с оппонентами Франка в том, что отделение латинских имен от нелатинских — дело очень трудное, особенно когда это касается praenomen и nomen, Кайянто вместе с тем подчеркивает, что решение этого вопроса не безнадежно в отношении cognomen. Cognomina отличаются от других частей

---

[9] L. R. Taylor, Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of Imperial Rome, AJPh, LXXXII (1961), 2, стр. 113—130.

[10] I. Kajanto, The Significance of Non-Latin *cognomina*, «Latomus», 27 (1968), 3, стр. 517—534. К сожалению, нам оказались недоступны монографические исследования того же автора, в частности: «The Latin *cognomina*» (Helsinki, 1965) и «Supernomina. A Study in Latin epigraphy» (Helsinki, 1966).

[11] Л. Тэйлор не принимает во внимание эпитафии сенаторов, всадников, солдат и рабов (см. прим. на стр. 116).

римского имени тем, что они входят в употребление в историческое время, когда латинский язык вытеснял другие языки и диалекты Италии, а затем провинций. Латинский язык был уже так зрел, что фонетика и другие элементы не могли скрыть этимологию cognomina. Поэтому в большинстве случаев можно сказать, какое cognomen латинского, а какое — нелатинского происхождения. Cognomina, происходящие от латинских названий типа Magnus, Priscus, Severus, нетрудно определить. Легко определяются и cognomina, происходящие от родовых имен и географических названий: Aemilianus, Antoninus, Gallus, Germanus. Таким образом, удобно трактовать как латинские все cognomina, происходящие от римских гентильных имен, а также все cognomina, происходящие от географической номенклатуры Запада. Что же касается омонимов, т. е. нелатинских имен в латинском звучании, о которых постоянно говорят оппоненты Франка, то, по мнению Кайянто, они слишком малочисленны, чтобы существенно влиять на статистический материал, пренебрегать которым нельзя, так как разгадка происхождения cognomina может иметь важное значение для историка социальных отношений. И первостепенное значение здесь, согласно Кайянто, может иметь исследование пропорции латинских и нелатинских cognomina в различных социальных группах. Именно эта проблема и явилась предметом исследования указанной выше статьи Кайянто.

Для того чтобы выяснить, насколько социальное и этническое происхождение определяется пропорцией латинских и нелатинских cognomina, автор взял для исследования cognomina свободнорожденных и отпущенников из девяти важнейших (как он считает) италийских городов и cognomina солдат, преимущественно стоявших в столице (трактовка солдатских имен в данном обзоре рассматриваться не будет). Итак, Кайянто использует материалы Рима, Аквилеи, Беневента, Кремоны, Флоренции, Медиолана, Пармы, Путеол и Вероны. Все cognomina он делит на латинские и нелатинские, но последние охватывают главным образом греческие и немного варварских. Далее, вслед за Тэйлор, всех лиц с cognomina он делит на три группы: ingenui, incerti и liberti. Для определения отпущенников, кроме обычного обозначения статуса (l.), Кайянто использует и указание на contubernium. Сложнее было определить статус свободнорожденных. Самым надежным доказательством здесь может служить филиация, но в период Империи и она быстро выходила из употребления, поэтому большая часть лиц попала в группу incerti, однако из этой группы Кайянто отнес к группе ingenui тех, для кого известно римское nomen отца. Из рассмотрения были исключены солдаты и члены сенаторских фамилий.

Весь собранный материал с учетом указанных критериев Кайянто свел в таблицу (см. стр. 189)

Статистические данные, представленные в таблице, позволили автору прийти к выводу , что cognomina свободнорожденных повсюду были преимущественно латинскими. Хотя большинство отпущенников имели греческие и другие нелатинские cognomina, своим детям они старались дать латинские cognomina. Те 20% ingenui, которые несли нелатинские cognomina, скорее всего, были потомками отпущенников или перегринами, полагает Кайянто. В Верхней Италии многие свободнорожденные носили местные имена, среди которых было много кельтских имен.

Что касается cognomina отпущенников, то, хотя в общем нелатинские cognomina встречаются у них в два раза чаще, чем латинские, по-настоящему большое число их характерно только для римских отпущенников. В других местах отпущенники носили латинские cognomina столь же часто, сколь и нелатинские, а в Медиолане и Парме даже чаще.

Кайянто считает, что эти данные все же не опровергают взгляд на греческие cognomina как на специфически рабские и, основываясь на регистре рабских имен Банга [12], пытается доказать, что его данные не противоречат тезису Т. Франка о том, что грече-

[12] M. B a n g, Die Herkunft der römischen Sklaven, «Römische Mitteilungen», 25 (1910), стр. 223—251; 27 (1912), стр. 189—221.

ские имена носили главным образом рабы, пришедшие с Востока, а рабы, происходившие из стран, где говорили на латыни, носили латинские имена.

В странах греческого Востока нелатинских cognomina — 80%, в латинских провинциях — только 36%, а в Италии рабы, включая vernae, имели нелатинских cognomina не намного больше, чем латинских. Высокая пропорция отпущенников с латинскими cognomina в Верхней Италии, считает Кайянто, могла бы быть объяснена тем, что рабы в этих районах большей частью происходили из латиноязычных провинций. Но основной фактор, определяющий высокий процент латинских имен среди италийских рабов, Кайянто видит в широком распространении здесь домородных рабов. Он полагает, что восточные рабы ввозились главным образом в столицу, а другие города обходились в основном рабами домородными или (как Верхняя Италия) ввезенными из близлежащих провинций. Но даже если отпущенник имел cognomen, полученное от хозяина, невозможно установить, был ли он в прошлом домородным рабом или получил свое имя при покупке. Что касается incerti, то только в Риме большинство их cognomina были греческими. Это позволяет Кайянто вслед за Тэйлор утверждать, что большинство incerti были отпущенниками.

В заключение Кайянто подчеркивает, что материал латинских и нелатинских cognomina не может быть использован недифференцированно. Он свидетельствует о том, что источники рабства и сфера их использования в различных городах были неодинаковы.

Широко известные сейчас исследования Кайянто отнюдь не завершили дискуссию о значении латинских и нелатинских cognomina и роли номенклатурных данных для решения социологических проблем. Положения, выдвинутые почти 60 лет назад Т. Франком, продолжают оставаться в центре внимания и в 70-х годах. Так, в 1970 г. появилась статья Х. Солина об использовании в Риме личных греческих имен [13], где главные посылки Т. Франка снова ставятся под сомнение. Автор основывает свои изыскания главным образом на номенклатурном материале CIL VI и ICUR (Inscriptiones christianae urbis Romae), который датируется временем от Республики до начала VII в. и охватывает около 46 тысяч греческих имен, носители которых

Распределение латинских и нелатинских cognomina среди различных слоев населения по И. Кайянто

	cognomina	Рим	Аквилея	Беневент	Кремона	Флоренция	Медиолан	Парма	Путеолы	Верона	Общий итог
Свободнорожденные	Латинские	129(73,3%)	76(77,3%)	52(91,2%)	17	9	74(79,4%)	7	93(74,4%)	143(92,9%)	690(80,9%)
	Нелатинские	47(26,7%)	21(22,7%)	5(8,8%)	2	2	17(20,6%)	2	32(25,6%)	11(7,1%)	139(19,2%)
Неопределенные	Латинские	386(41,6%)	339(71,7%)	115(77,2%)	18	28	122(70,5%)	16	387(55,9%)	112(60,9%)	1523(56,5%)
	Нелатинские	541(58,4%)	138(28,9%)	34(22,8%)	5	12	51(29,5%)	12	305(44,1%)	72(39,1%)	1170(43,5%)
Отпущенники	Латинские	180(28,3%)	79(46,7%)	36(45,0%)	6	4	49(55,7%)	6	71(40,6%)	31(37,3%)	462(36,4%)
	Нелатинские	455(71,7%)	90(53,3%)	44(55,0%)	9	12	40(44,2%)	4	104(50,4%)	52(62,6%)	810(69,6%)

[13] Solin, ук. соч., стр. 276—300.

жили в столице. С самого начала Солин указывает, что он не придает особого значения хронологической точности в ономастическом исследовании (стр. 285) и сосредоточивает внимание главным образом на данных ранней Империи. Гораздо большее внимание автор уделяет социологической систематизации материала; в частности, он выделяет следующие группы: сенаторское сословие, всадническое, другие свободнорожденные, люди с неопределенным юридическим статусом (наибольшая группа), отпущенники и рабы (в одной группе), peregrini.

Солин полагает, что прежде чем использовать ономастический материал для решения социальных проблем, его необходимо подвергнуть тщательной лингвистической обработке и поэтому начинает с вопроса: «Каким образом римляне воспринимали греческие имена?» [14]. Он пытается выяснить, какие греческие имена воспринимались римлянами как греческие, а какие — как латинские. Солин снова ставит вопрос об омонимах, подчеркивая, что к тому времени, когда, например, Hilarus и Leo вошли в употребление как имена собственные, римляне не воспринимали эти слова как иноязычные. Для омонимов очень часто трудно решить, как ощущали римляне языковую природу того или иного имени. Солин предлагает прежде всего различать, имело ли данное имя уже в Греции функцию имени собственного или нет (стр. 287). Например, имя Draco римлянами, скорее всего, воспринималось как греческое, а Pirata — как латинское, потому что, по мнению Солина, Πειρατής как имя собственное в греческих районах было неизвестно. К подлинно греческой группе имен Солин относит все топонимы Востока (Libanus, Orontes), он полагает также, что формальным критерием для размежевания омонимов могут служить изменения в основе: Satyrus — греческий, Saturus — латинский (стр. 288 сл.). Далее Солин задается вопросом о том, какими путями и откуда греческие имена приходили в Рим (стр. 289). Он обращает внимание и на то, что старые имена в Риме представлены скупо и давались они по известным персонажам: Alexander, Antigonus, Lysimachus, Hippolytus. Солин не оспаривает того факта, что носителями греческих имен большей частью были рабы, но они могли получить свое имя не в силу происхождения, а иными путями: например, по воле хозяина, по наследству. Греческое имя могло даваться домородным рабам, так как в период Империи оно имело уже значение некоего штампа (стр. 290). Кроме того, римляне, полагает Солин, могли пользоваться греческим именем из тяги к греческой и особенно эллинистической культуре, просто из тяги к красивому. Отсюда — много новообразований с латинскими суффиксами, таких, как Abascantianus, Eutychianus, Olympinus, Orestinus. Затем появились имена, говорит Солин, которые по всему виду впервые возникли в Риме, такие, как Apolaustus, Diadumenus, Epitynchanus, и, наконец, в позднеимператорское время появились новые имена с суффиксами -ius (стр. 291—292). Материал, приведенный на стр. 290—292, позволяет автору прийти к выводу, что «большая часть греческих имен в Риме автохтонна» (стр. 292). Некоторые имена могли быть двоякого происхождения. Сами римляне образовали многие имена, исходя из греческой основы, немало греческих имен появилось в Риме благодаря знанию греческой культуры: греческой истории, мифологии, греческого языка. Так, уже со времени Августа популярнейшими греческими именами в Риме были Eros и Hermes. Далее, говоря, что многие греческие имена появились в Риме благодаря рабству, Солин вместе с тем подчеркивает: существовало много и других факторов, содействовавших их широкому распространению на Западе.

Выяснив этимологию и происхождение наиболее распространенных греческих имен и придя к выводу, что многие из них родились в Риме, Солин в заключение переходит к рассмотрению возможности решения социальных проблем с помощью ономастики, в частности, на материале распространения в различных слоях населения греческих имен. Хотя к идее определения юридического статуса и этнического происхождения лица на основании имени Солин относится с большой осторожностью, он тем не менее признает, что в какое-то время (например, в период Республики) определенные cognomina ассоциируются с определенными социальными группами. Но в эпоху Импе-

[14] S o l i n, ук. соч., стр. 287.

рии, когда в сенат проникла часть восточного населения и представители высшего сословия перестали чуждаться греческих имен, последние начали постепенно терять свои социальные функции (стр. 294). Процесс этот происходит достаточно медленно, и в I в.н.э. только небольшая часть сенаторского класса приняла греческие cognomina. При Адриане и особенно Марке Аврелии мода на греческие имена заметно распространилась. И последний толчок к полному исчезновению каких-либо социологических различий между латинскими и нелатинскими именами дает эдикт Каракаллы. Наконец, Солин подчеркивает, что даже в период Республики греческое cognomen далеко не всегда свидетельствовало о рабском происхождении, так как ряд греческих имен появился в Риме, когда рабское производство было еще очень слабо развито. Это прежде всего небольшая группа греческих имен у римского нобилитета, такие, как Philippus у Марциев, Sochus у Семпрониев, Philus у Фуриев. Таким образом, для позднереспубликанского и раннеимператорского Рима Солин принимает тезис о связи греческого имени с рабским происхождением, но лишь с весьма существенными коррективами; для позднеимператорского Рима он этот тезис по существу отвергает.

Что же касается второй тезы Франка (и Тиландера) — греческое имя — свидетельство происхождения из стран, говорящих на греческом, т. е. свидетельство восточного происхождения,— то это положение, по мнению Солина, стоит на еще более шаткой основе (стр. 297—300). «Я настоятельно подчеркиваю,— пишет Солин,— что этимологией имен нельзя пользоваться как доказательством происхождения рабов, и особенно рабов столицы» (стр. 298). На основании этимологии совершенно невозможно судить об этническом происхождении (стр. 300). В доказательство автор не только напоминает о новообразованиях из греческой основы, но указывает и на иные ономастические и исторические данные: например, на греческие имена с варварскими supernomina, на множество vernae с греческими именами, на обилие греческих имен у императорских рабов, в большинстве своем домородных (стр. 299).

Несмотря на то что многие вопросы методики номенклатурного анализа продолжают оставаться дискуссионными [15], и исследование Солина является ярким тому доказательством, статистическая обработка данных ономастики находит все большее применение для социологических исследований, особенно когда речь идет о социальных слоях, связанных с рабством. В последнее время эпиграфической статистикой постоянно пользуются при исследовании состава императорских отпущенников и рабов, и неудивительно, что авторы наиболее известных трудов этого плана [16] уделяют специальное внимание cognomina императорских либертинов. Так, Шантрен в VII главе, которая, кстати, так и называется «Das Cognomen der kaiserlichen Freigelassenen und Sklaven» (стр. 128—139), после краткого напоминания о том, что порядок наименования частных и императорских рабов был по существу одинаков, сосредоточивает главное внимание на способах образования cognomina у императорских отпущенников и характере информации, которую можно отсюда почерпнуть. В отличие от приватных отпущенников императорские отпущенники довольно часто получали cognomen, образованное от гентильного имени хозяина, например Флавиан (стр. 128). Менее употребительны были cognomina, образованные от cognomen хозяина. Такого рода cognomina обычно появлялись уже у рабов (например, Augustianus), причем с конца II в. они закреплялись за рабом как рабское имя. Особенно любимыми были такие cognomina, как Marcellus, Agrippina, Trajanus. В целом cognomina императорских отпущенников, образованные от gentilicia и cognomina их господ, могут быть ценным датирующим материалом, и это, по мнению Шантрена, единственная надежная информация, которую могут дать cognomina императорских либертинов. Что же касается

[15] M a j e r, ук. соч.; Солин (ук. соч., стр. 297, 300) поддерживает основные положения Майера. Работа К. Курца (K. K u r z, Gnoseologische Betrachtungen über die sog. Statistisch-Epigrafische Methode, «Listy filologické», 86 (1963), стр. 207—222) оказалась, к сожалению, нам недоступна.

[16] G. B o u l v e r t, Les esclaves et affranchis imperiaux sous le Haut-Empire romain, Napoli, 1970; H. C h a n t r a i n e, Freigelassene und Sclaven im Dienst der Römischen Keiser, Studien zu ihrer Nomenclatur, Wiesbaden, 1967; P. R. C. W e a v e r, *Familia Caesaris*, Cambr., 1972.

определения происхождения на основании cognomina, то здесь Шантрен призывает к максимальной осторожности. Даже когда имя происходит от названия местности, оно не может быть совершенно безошибочным критерием. Шантрен, в частности, приводит примеры, когда Puteolanus происходит не из Путеол, Sabinus не из Сабинии, Asiaticus — не из Азии (стр. 130). Обращаясь к проблеме, поднятой Т. Франком, и дискуссии, с ней связанной, Шантрен прежде всего полемизирует с Тиландером (стр. 134—137). Безграмотная интерпретация надписей об императорских отпущенниках, полагает Шантрен, привела Тиландера не только к ошибочному выводу о составе и номинации императорских телохранителей, но и о времени распространения греческих имен среди северян. Шантрен приходит к выводу о том, что обычай северян брать греческие имена встречается до Нерона и за пределами императорских домов (стр. 135). Необоснованными представляются Шантрену и утверждения Тиландера о преобладании рабов восточного происхождения, сделанные им на основании степени распространения греческих имен. Не говоря уже о том, подчеркивает Шантрен, что хорошо известны несвободные с латинскими именами, происходившие из восточных провинций, и рабы с греческими именами из западных, необходимо еще учитывать, что «уже раннее императорское рабство в больших размерах было самовоспроизводящим» (стр. 136), что подтверждается анализом имен императорских рабов и отпущенников, значительная часть которых произошла от смешения западных и восточных элементов (стр. 137). В заключение Шантрен еще раз подчеркивает, что для множества номенклатурных типов невозможно установить строгие правила, и потому на основании cognomina можно судить о происхождении императорской обслуги только в единичных случаях и с помощью дополнительных, косвенных данных (стр. 139).

Скептицизм Шантрена относительно информации, извлекаемой из номенклатуры Familia Caesaris, разделяет и Вивер (стр. 90, прим. 2), но в главе «Cognomina and Agnomina» (стр. 87—90) он все же рассматривает исключительно интересную и чрезвычайно важную проблему о выделении cognomina, типичных для определенных социальных слоев. Хронологический анализ номенклатурного материала familia Caesaris позволил Виверу прийти к следующим заключениям: *1*) греческие cognomina обильны у императорских отпущенников и рабов, так же как у их свободнорожденных жен и детей, во все периоды; *2*) латинские cognomina, обычно интерпретируемые как «cognomina ingenua» (Marcellus, Rufus, Verus, Celer, Capito, Florus), в большинстве случаев датируются в familia Caesaris концом I — началом II в. (причем, такие же имена типичны и для всаднических прокураторов со второй половины II в.); *3*) cognomina, оканчивающиеся на -ianus, редко встречаются в I в., но во II в. становятся типичными для Familia Caesaris. Вместе с тем во II в. точно такие же cognomina с окончанием на -ianus встречаются и у прокураторов-всадников. Резюмируя свои наблюдения, Вивер приходит к выводу, что со второй половины II в. барьеры между персональной номенклатурой высших классов и класса рабов и отпущенников падают, в чем Вивер (стр. 90) видит симптом «глубокого взаимопроникновения классов».

Как видим, сравнение номенклатурного материала императорской фамилии с номенклатурными данными других слоев римского общества позволили Виверу сделать далеко (на наш взгляд, даже слишком далеко) идущие выводы относительно социальной структуры ранней Римской империи. Несомненно, когда в определенный период наблюдается массовое появление однотипных имен в различных слоях римского общества, это можно в принципе рассматривать как свидетельство каких-то социальных сдвигов. Однако, на наш взгляд, используя это наблюдение, следует учитывать не только социальные, но и чисто психологические факторы, способствующие появлению модных и немодных имен. В этом отношении очень показательны данные Леона [17] (на них, кстати, ссылается и Вивер), согласно которым члены иудейских общин в Риме при их социальной и этнической однородности и обособленности носили преимущественно латинские и греческие имена (еврейские имена составляли примерно седьмую часть исследуемых имен).

[17] H. S. L e o n, The Jews in Ancient Rome, Phil., 1960, стр. 93—122.

С 60-х годов номенклатурным материалом стали широко пользоваться не только для анализа состава рабов и отпущенников различных категорий. Итальянская школа — Гвидо Мансвелли и его ученики, основываясь на эпиграфической статистике, попытались представить примерную картину социального состава городов Северной Италии и влияния греко-восточных элементов на различные слои [18]. В 1970 г. появилось очень интересное исследование Р. Дютуа о cognomina августалов [19], на котором необходимо остановиться более подробно. Используя методику почти всех предыдущих авторов и принимая во внимание их данные (главным образом результаты исследований Тэйлор, Тиландера, Кайянто, Мансвелли), Дютуа рассматривает cognomina августалов в двух аспектах: как источник для характеристики социального и этнического состава августалов и как материал, позволяющий сравнивать состав августалов в различных частях Империи с другим населением. Для этого материал 2500 надписей, упоминающих августалов (всего 1918 лиц) автор систематизирует следующим образом. Прежде всего, он делит все cognomina августалов на латинские и нелатинские, затем по принципу, предложенному Тэйлор, распределяет их на ingenui, liberti и incerti. Соответственно весь материал заносится в таблицы (они представлены в конце работы на стр. 99—105), в которых с одной стороны дается соотношение латинских и нелатинских cognomina у августалов и остального населения, а с другой — количество ingenui, incerti и liberti в среде августалов и иных свободных. Первая часть статьи рассматривает и сравнивает состав августалов в городах, исследуемых Кайянто (стр. 91—93), т. е. в Риме, Кремоне, Флоренции, Парме, Медиолане. В результате сравнения соотношения латинских и нелатинских cognomina [20] у августалов и остального населения, а также соотношения ingenui, incerti и liberti (таблицы I и II), автор приходит к следующему заключению. В указанных городах (кроме Медиолана) во всех категориях у августалов процент латинских cognomina ниже, чем вообще в надписях; доля ingenui для августалов заметно меньше, чем для всего населения, тогда как liberti — несколько больше, и наиболее выделяются incerti.

Во второй части работы (стр. 93) сравниваются данные Тиландера о влиянии восточных элементов в италийских портах с данными об августалах. Результаты, сведенные в таблицу III, позволяют автору прийти к выводу, что в италийских портах процент латинских cognomina у августалов также ниже процента, исчисляемого для всех надписей.

В третьей части сравниваются цифры, представленные Мансвелли, с данными об августалах (стр. 93—94). Результаты сведены в таблицы. IV и V таблицы показывают соотношение латинских и нелатинских имен, VI и VII таблицы дают соотношение ingenui, incerti, liberti. Согласно приведенным данным, и в Северной Италии пропорция латинских cognomina у августалов ниже, чем среди населения в целом, хотя выше, чем у августалов крупных и портовых городов. Как и в других частях, наиболее многочисленную часть составляют incerti. Далее Дютуа исследует состав августалов во всей Италии (стр. 95—96) и представляет его в таблицах VIII и IX. На основании всех исследуемых по Италии материалов автор приходит к заключению, что в крупных городах и портовых центрах хорошо были представлены греко-восточные элементы, между тем как в малых центрах и внутренних городах Италии отпущенники были большей частью автохтонны или во всяком случае не происходили с Востока. Поэтому в I районе, где многочисленны порты, процент греческих cognomina более высок. Соответственно в VIII и VI районах, где порты менее многочисленны, более высок процент латинских cognomina. «Очевидно, в маленьких внутренних городах,— замечает автор,— влияние греко-восточного элемента было менее заметно» (стр. 96). В последней

[18] См. «Приложение» (стр. 169—172) к статье Guido A. Mansuelli, La Civilisation en Italie Septentrionale après la conquête Romaine (II—I Siècle av. j. c. — I-er siècle après s. c.), «Revue Archeologique», 1962, 1, стр. 142—168.

[19] R. Duthoy, Notes onomastiques sur les Augustales. Cognomina et indication de statut, «L'Antiquite classique», XXXIX (1970), стр. 88—105.

[20] Для отделения латинских от нелатинских cognomina Дютуа принимает критерии Кайянто (стр. 92).

части работы рассматриваются cognomina августалов в провинциях (стр. 97—98, табл. X, XI). Автор группирует провинции в семь округов и получает весьма любопытные результаты: в восточных провинциях процент нелатинских cognomina у августалов не выше, чем в западных. Процент incerti более высок, чем в Италии.

Резюмируя результаты наблюдений, сделанных на материале различных частей Римской империи, Дютуа подчеркивает: его исследование еще раз подтверждает, что августалы — большей частью вольноотпущенники. Согласно приведенным таблицам, ingenui в среде августалов во всех районах представлены слабо, самую большую часть составляют incerti, а они, по данным Тэйлор и иным источникам, были в основном отпущенниками. Наконец, суммарные данные всех таблиц показывают, что отпущенники западного происхождения гораздо чаще, чем те, которые происходили из греческой или восточной части Империи, были членами коллегий августалов.

Рассмотренные выше работы свидетельствуют о том, что сейчас решение вопроса о степени распространения (как и об источниках) рабства в Риме в пору его наивысшего подъема во многом связано с уровнем исследований в области ономастики и эпиграфической статистики. А между тем сам метод эпиграфической статистики, как уже отмечалось, до сих пор нельзя считать общепризнанным. Не повторяя аргументацию оппонентов Т. Франка, нам хотелось бы обратить внимание на то, что их доводы прежде всего неравноценны по своей значимости и доказательности. Когда речь идет о том, что эпиграфические материалы не всегда бывают достаточно многочисленны, что они разрозненны, случайны, когда без всякой математической аргументации заявляется, что 1854 надписи для Италии и 560 надписей для Рима слишком мало для того, чтобы определить соотношение свободных и несвободных в ремесле [21],— это, на наш взгляд, не звучит убедительно. Ведь эпиграфических, в частности номенклатурных, данных вполне достаточно, чтобы обеспечить сравнительно объективный статистический разброс в соответствии с законом больших чисел. Таким образом, с точки зрения количественной эпиграфическая статистика может быть вполне надежной. Но когда под вопрос ставится сам материал, в частности данные cognomina, которыми оперирует эпиграфическая статистика, тогда действительно могут возникнуть очень серьезные сомнения в отношении всего метода. И тем не менее, если возражения основаны только на ономастических изысканиях и не подкреплены данными статистики, против них тоже можно легко выдвинуть контраргументы, столь же, впрочем, малонадежные. Свидетельством тому могут служить разногласия в вопросе об омонимах. По мнению Кайянто, их было мало; Солин же полагает, что они составляли значительную часть греческих cognomina. Здесь, по-видимому, дело за цифрами. Или вопрос о социальной характеристике incerti по характеру cognomina. Разве несколько или даже много (не обработанных статистически, а следовательно, случайных) примеров М. Гордон о том, что рабов с Востока называли латинскими именами, могут поколебать статистику Т. Франка? Или разве в целой серии солидных доказательств Солина убедительно звучат отдельные, явно нетипичные примеры греческих cognomina у республиканского нобилитета как аргумент в пользу того, что греческие cognomina не могут быть вполне достоверным показателем рабского происхождения? Но с этой точки зрения недостаточно надежными представляются и доводы Л. Тэйлор относительно состава incerti. Более конструктивной выглядит методика Кайянто, который статистически доказывает, что степень распространения греческих cognomina по сравнению с ingenui (например) у incerti и liberti на несколько порядков выше.

Нам представляется, что современному уровню исследования номенклатурного материала более всего соответствует методика, основанная на комбинированном использовании историко-этимологического и статистического подходов.

Р. Е. Ляст

[21] Majer, ук. соч., стр. 349.

НОВАЯ ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ЕГИПТОЛОГИИ

(Библиографический обзор)

XVI серия

I. РАСКОПКИ

C. S. Churcher, *Late Pleistocene Vertebrales from Archaeological Sites in the Plain of Kom Ombo, Upper Egypt*, Toronto, 1972, 172 p.

«*Editorial Foreword*», JEA, 60, 1974, p. 1—4.

W. H. C. Frend, *The Podium Site at Qaṣr Ibrîm*, JEA, 60, 1974, p. 30—59.

J. M. Plumley, *W. Y. Adams*, *Qaṣr Ibrîm — 1972*, JEA, 60, 1974, p. 212—238.

F. A. Hassan, *Fr. Wendorf*, *A Sebilian Assemblage from El Kilh (Upper Egypt)*, CdÉ, 98, 1974, p. 211—221.

M. Krause, *Nubische Grabungspublikationen: Ermenne West*, OLZ, 69, 1974, 11/12, S. 533—539.

G. T. Martin, *Excavations in the Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra, 1972—3: Preliminary Report*, JEA, 60, 1974, p. 15—29.

H. S. Smith, *The Archives of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra. A Progress Report*, JEA, 60, 1974, p. 256.

K. Michałowski, *Od Edfu do Faras. Polskie odkrycia archeologii srodziemnomorskiej*, Warszawa, 1974, 268 s. (ВГБИЛ).

D. B. Redford, *Reconstructing the Temples of a Heretical Pharaoh*, «Archaeology», 28, 1975, 1, p. 16—22.

M. Schiff Giorgini, *Storia e scavi del tempio di Soleb*, SCO, XXI, 1972, p. 7—22.

II. ПУБЛИКАЦИИ

M. Abd El-Razik, *The Dedicatory and Building Texts of Ramesses II in Luxor Temple. I: The Texts*, JEA, 60, 1974, p. 142—160.

B. Adams, *Ancient Hierakonpolis*, Warminster, 1974, XX + 88 p.

D. Arnold, *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari*, Mainz a. R., 1974, Bd I: Architektur und Deutung, 97 S.

J. F. Aubert, *L. Aubert*, *Statuettes égyptiennes: chaubtis, ouchebtis*, P., 1974, 341 p.

J. F. Aubert, *Le mastaba de Seshemnéfer VI dit Héba*, Or, 44, 1974, 1, p. 1—11.

H. S. K. Bakry, *The Discovery of a Sarcophagus of Sat-Re at Heliopolis*, SCO, 23, 1974, p. 70—78.

H. S. K. Bakry, *A Donation Stela from Busiris during the Reign of King Neko*, SCO, XIX—XX, 1970—1971, p. 323—337.

O. Berlev, *A Contemporary of King Sewaḥ-en-Rēʿ*, JEA, 60, 1974, p. 106—113.

E. Bresciani, *Una nuova statua del terzo profeta di Ammone à Karnak Gedinherefankh*, SCO, XIX—XX, 1970—1971, p. 68—72.

E. Bresciani, & o., *Ostraca demotici da Ossirinco*, SCO, XIX—XX, 1970—1971, p. 359—399; XXI, 1972, p. 321—387; XXII, 1973, p. 208—273.

K. W. Butzer, *Modern Egyptian Pottery Clays and Predynastic Buff Ware*, JNES, 33, 1974, 4, p. 377—382.

E. Chassinat, *F. Daumas*, *Le Temple de Dendara, T. 7*, Le Caire, 1972, VIII + + 221 p., 268 pl., ill.

E. van Dack, *On a Re-edition of the Petrie Papyri*, «Ancient Society», 1972, 3, p. 136—147.

W. V. Davies, *An Inscribed Axe Belonging to the Ashmolean Museum*, Oxford, JEA, 60, 1974, p. 114—118.

M. Dewachter, *Un bloc du «temple haut» de Karnak Nord au Musée de Grenoble* CdÉ, 97, 1974, p. 52—58.

S. Donadoni, Il coltello al papiro di Buto, SCO, XIX—XX, 1970—1071, p. 426—429.

E. Edel, S. Wenig, Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re, B., 1974. (1). Tafelband — 54 Taf. Textbeilage — 46 S.

R. Giveon, Hyksos Scarabs with Names of Kings and Officials from Canaan, CdÉ, 98, 1974, p. 222—233.

R. Hari, Un Scarabée Inédit d'Hatshepsut, JEA, 60, 1974, p. 134—139.

R. Holthoer, Two Inscribed Akhenaten Blocks from El-Ashmunein, «Studia Orientalia» (Helsinki), 1974, XLIII : 5, p. 1—8; *The 'Roman — Temple' at Tehna el-Gebel*, ibid., XLIII : 7, p. 1—22; *An Uncommon Usebti-Figurine from a Finnisch Collection*, ibid., XLIII : 10, p. 1—9.

E. Kern Lilliesø, A Basalt Relief Block of the Egyptian Late Period, «Pantheon», 33, 1975, 1, S. 3—9.

K. A. Kitchen, Nakth-Thuty — Servitor of Sacred Barques and Golden Portals, JEA, 60, 1974, p. 168—174.

R. Krauspe, Ein Königskopf der 18. Dynastie in Leipzig, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 107—109.

J. Malek, Two Monuments of the Tias, JEA, 60, 1974, p. 161—167.

M. Marciniak, Les inscriptions hieratiques du Temple de Thoutmosis III, Warsovie, 1976, 267 p., 73 pl., ill. (ГПИБ).

H. de Meulenaere, B. V. Bothmer, Une statue thébaine de la fin de l'époque ptolémaique, ZÄS, 101, 2, S. 109—114.

A. M. Moussa, H. Altenmüller, Old Kingdom Tombs at the Causeway of King Unas at Saqqâra: the Tomb of Nefer and Ka-hay, Mainz, 1971, 50 p.

H. W. Müller, Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst, MJBK, 25, 1974, S. 215—223.

J. C. Payne, An Early Amethyst Vase, JEA, 60, 1974, p. 79—81.

S. Pernigotti, Monumenti egiziani al Museo dell'Opera della Primaziale di Pisa, SCO, XIX—XX, 1970—1971, p. 123—134.

S. Pernigotti, Noticia preliminare su alcuni blocchi di Assuan, SCO, XXI, 1972, p. 314—320.

S. Pernigotti, Nota ad alcuni ostraca demotici della collezione pisana, SCO, 1973, p. 172—174.

J. Quaegebeur, Inventaire des stèles funéraires memphites d'époque ptolemaique, CdÉ, 97, 1974, p. 59—79.

A. Radwan, Ein Relief der Nachamarnazeit, Or, 43, 1974, 3/4, p. 393—397.

A. F. Rainey, El Amarna Tablets 359—379, Neukirchen — Vluyn, 1970, 107 S.

E. A. E. Reymond, Fragment of a Temple Account Roll, JEA, 60, 1974, p. 189—199.

W. K. Simpson, A Commemorative Scarab of Amenophis III of the Irrigation Basin-Lake series from the Levant in the Museum of the Fine Arts Boston, and Remarks on Two other Commemorative Scarabs, JEA, 60, 1974, p. 140—141.

T. C. Skeat, A Note on P. Lond. 854, JEA, 60, 1974, p. 259.

R. Tefnin, A propos d'une tête royale du Musée d'Aberdeen, CdÉ, 97, 1974, p. 13—24.

E. G. Turner, A Commander-in Chief's Order from Saqqâra, JEA, 60, 1974, p. 239—242.

W. A. Ward, A Phoenician Scarab with a Rare Design: a Winged Isis and Mummiform Osiris, «Oriens Antiquus», IX, 1970, 4, p. 343—354.

W. Wood, A Reconstruction of the Triads of King Mycerinus, JEA, 60, 1974, p. 82—93.

III. ИСТОРИЯ

R. Tanner, Bemerkungen zur Sukzession der Pharaonen in der 12, 17, und 18. Dynastie, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 121—129; 102, 1975, 1, S. 50—59.

L. Habachi, The Second Stela of Kamose and his Struggle against the Hyksos Ruler and his Capital, Glückstadt, 1972, 67 S.

G. Vittman, Was there a Coregency of Ahmose with Amenophis I ?, JEA, 60, 1974, p. 250.

J. Romer, Thutmosis I and the Bibân El-Moluk: Some Problems of Attribution, JEA, 60, 1974, p. 119—133.

G. Godron, L'Elephantine-du-Sud, CdÉ, 98, 1974, p. 238—253.

D. B. Larkin. C. C. Van Siclen III, Theban Tomb of the Scribe Huy, JNES, 34, 1975, 2, p. 125—134.

A. Badawy, The Names Per-Ha'y/Gem-Aten of the Great Temple at 'Amarna ZÄS, 102, 1975, 1, S. 10—13.

J. R. Harris, Nefertiti rediviva, AcOr, 35, 1973, S. 5—13.

J. R. Harris, Kiya, CdÉ, 97, 1974, p. 25—30.

J. Ray, The Parentage of Tutankhamun, «Antiquity», 49, 1975, 193, p. 45—47.

W. Macquitty, Tutankhamun. The Last Journey, Norwich, 1972, 80 p.

W. J. Murnane, The Earlier Reign of Ramesses II and his Coregency with Sety I, JNES, 34, 1975, 3, p. 153—190.

W. Decker, La délégation des Eléens en Égypte sous la 26-e dynastie (Her. II 160 — Diod. I 95), CdÉ, 97, 1974, p. 31—42.

D. B. Redford, Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millenium B. C. II. The 22-d Dynasty, JAOS, 93, 1973, 1, p. 3—17.

A. Spalinger, Esarhaddon and Egypt. An Analysis of the First Invasion of Egypt, Or, 43, 1974, 3/4, p. 295—326.

G. Gabra, Hemen and Nectanebo I in Mo'alla, CdÉ, 98, 1974, p. 234—237.

G. Vittman, Zwei Königinnen der Spätzeit namens Chedebnitjerbône, CdÉ, 97, 1974, p. 43—51.

J. D. Ray, Pharaoh Nechepso, JEA, 60, 1974, p. 255.

H. Heinen, Dat ptolomäische Alexandrien, BiOr, XXXI, 1974, 3/6, p. 201—207.

G. T. Scanlon, The Pits of Fustât: Problems of Chronology, JEA, 60, 1974, p. 60—78.

Общие труды

J. v. Beckerath, Abriss der Geschichte der alten Ägypten, München — Wien 1971, 76 S. (ГПИБ).

J. Vercoutter, L'Égypte Ancienne (7 ed.), P., 1973, 127, p. (БЛ).

I. Miclea, Egiptul faraonilor, «Meridiane» (Bucureşti), 1974, 63 p.

N. Charlton, Some Reflections on the History of Pharaonic Egypt, JEA, 60, 1974, p. 200—205.

R. D. Long, A Re-examination of the Sothic Chronology of Egypt, Or, 43, 1974, 3/4, p. 261—274.

W. Decker, Die Physische Leistung Pharaos, Köln, 1971, XXVIII + 270 S.

O. Paler, Drumuri prin memorie Egipt. Grecia., Bucureşti, 1972, 233 p. (Путевые заметки на румынском языке) (БМГУ).

IV. ПРАВО

Sch. Allam, Vom Stiftungwesen der alten Ägypter, «Das Altertum», 20, 1974, S. 131—146.

«*Association Internationale pour l'étude du droit égyptien pharaonique (ADEP)*», «Rev. Hist. de droit français et étranger», P., 53, 1975, 2, p. 373—374.

H. Goedicke, Die privaten Rechtsinschriften aus dem alten Reich, Wien, 1970, 262 S.

M. San Nicolo, Ägyptisches Vereinwesen zur Zeit der Ptolomäer und Römer, München, 1972, (БЛ).

W. K. Simpson, Polygamy in Egypt in the Middle Kingdom? JEA, 60, 1974, p. 100—105.

V. РЕЛИГИЯ

H. Altenmüller, Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, Wiesbaden, 1972, XII + 296 S. (= Äg. Abh. 24).

R. Anthes, Horus als Sirius in den Pyramidentexten, ZÄS, 102, 1975, 1, S. 1—10.

W. Barta, Zum Stundenanordnung des Amduat in den ramessidischen Königsgräbern, BiOr, XXXI, 1974, 3/6, p. 194—197.

A. R. David, Religious Ritual at Abydos (c. 1300 B. C.), Warminster, 1973, 353 p.

H. W. Fairman, The Triumph of Horus, L., 1974, 150 p.

L. Fóti, Probleme des ägyptischen Schicksalsbegriffs, «Annales univ. scientiarum budapestienensis de Eötvos nominatae», sec. ed., t. I, Budapest, 1972 p. 13—20.

J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Lille, 1972, t. I — XXXIII + 374 p.; t. II — p. 375—893.

S. Hermann, Die «Wirklichkeit Gottes» in der ägyptischen Religion, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 95—107.

D. Jankuhn, Steckt hinter dem Gott «Rwtj» eine Erinnerung an den aktuellen Königsmord? GM, 1, 1972, S. 11—16.

L. Kákosi, Ptah als Orakelgott, «Annales univ. scientiarum budapestinens Eötvos nominatae», sec. ed., t. I, p. 13—20.

L. Kákosy, Varázslás az ókori Egyiptomban, Budapest, 1974, 202 p. (о магии и религии древнего Египта). (БЛ).

U. Köhler, Einige Überlegungen zu den verwandtschaftlichen Bezienhungen zwischen Horus und Seth im Pap. Chester Beatty № 1, GM, 1, 1972, S, 17—20.

Chr. Müller, Eine Grabplatte der Terenuthis-Gruppe, GM, 1, 1972, S. 21—23.

D. Mueller, I am Isis, OLZ, 67, 1972, 3/4, S. 117—130.

I. Müller, Die Ausgestaltung der Kulturkammern in den Gräbern des Alten Reiches in Giza und Saqqâra, SMB, 1974, S. 79—96.

A. Rosenwasser, La religion de el Amarna, Buenos Aires, 1973, 57 p., ill. (ВГБИЛ).

R. El. Sayed, Les rôles attribués à la déesse Neith dans certains des Textes de Cercueils, Or, 43, 1974, 3/4, p. 275—294.

J. Spiegel, Die Götter von Abydos. Studien zum Ägyptischen Synkretismus, Wiesbaden, 1973, VIII + 196 S. (БЛ).

J. P. Vernant, L'union avec Mètis et la royauté du ciel, «Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech», P., 1974, p. 101—116.

M. Weippert, Über den asiatischen Hintergrund der Göttin «Asiti», Or, 44, 1975, 1, p. 12—21.

S. Wenig, Arensnuphis und Sebiumeker. Bemerkungen zu zwei in Meroe verehrten Göttern, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 130—150.

W. Wildung, Göttlichkeitsstufen des Pharao, OLZ, 68, 11/12, S. 549—565.

VI. КУЛЬТУРА

Архитектура

I. E. S. Edwards, The Collapse of the Meidum Pyramid, JEA, 60, 1974, p. 251.

B. Ruszchyc, The Egyptian Sacred Architecture of the Late Period: against the Background of the Epoch, «Archeologia» (Wroclaw), 24, 1973, s. 12—49.

А. Стерлэн, Филэ. Возрождение шедевров архитектуры, «Курьер Юнеско», 1974, декабрь, стр. 13—19.

Изобразительное искусство

R. M. Bothmer, *Orientalische Einflüsse auf verzierten Messergriefen, aus dem prädynastischen Ägypten*, «Archeologische Mitteilungen aus Iran», Bd 7, 1974, S. 15—40.

E. Guralnick, *The Chrysapha Relief and its Connections with Egyptian Art*, JEA, 60, 1974, p. 175—188.

U. Jantzen, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos*, Bonn, 1972, V + 108 S.

S. Lewis, *A Coptic Representation of Thetis at the Forge of Hephaistos*, AJA, 77, 1973, 3, pp. 309—318, pl. 49—52.

J. M. Ogden, *An Additional Note on «Cylindrical Amulet Cases»*, JEA, 60, 1974, p. 258.

G. Perrot, *C. Chipiez*, *Histoire de l'Art dans l'antiquité. T. I. L'Égypte. (P., 1882; Reprint)*, Graz, 1970, IXXVI + 879 p.

J. Śliwa, *Some Remarks Concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art*, SMB, 1974, S. 97—117.

O. L. Thompson, *A. Patchwork «Fayum» in Toledo*, AJA, 77, 1973, 4, p. 438—439.

G. Wessetzky, *Données relatives à l'interprétation des représentations égyptiennes de poissons*, BMHB, 42, 1974, p. 3—12.

Разное

M. A. Littauer, *An Element of Egyptian Horse Harness*, «Antiquity», 58, 1974, 192, p. 293—295.

R. A. Parker, *Ancient Egyptian Astronomy* — в кн: «The Place of Astronomy in the Ancient World», L., 1974, p. 51—65.

E. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, GM, 1, 1972, S. 24—27.

VII. ЯЗЫК

Abd-el-Moshen Bakir, *A Further Re-appraisal of the Terms: Nhh and Dt*, JEA, 60, 1974, p. 152.

J. Assman, *Der Literarische Text im Alten Ägypten*, OLZ, 69, 1974, 3/4, S 117—125.

J. Barns, *A Text of the Benedicte in Greek and Old Nubian from Kasr El-Wizz*, JEA, 60, 1974, p. 206—211.

E. S. Bogoslowsky, *A New Sign in Egyptian Pharaonic Writing*, GM, 1973, p. 15—17. (БЛ).

E. Bogoslowski, *Die Wortverbindung šḏmw'š in der ägyptischen Sprache während der 18. Dynastie*, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 81—89.

P. du Bourguet, *Les quatre types de la phrase égyptienne et leur rôle pour une approche d'ordre linguistique de l'égyptien*, CdÉ, 98, 1974, p. 254—263.

G. Conti, *Egiziano ʒsḫ «Tagliare col falcetto» etiopico ʾəzḫ «pietra focaia»*, RSO, XLVIII, 1973/74, I—II—III—IV, p. 29—35, pl. 87—88.

E. Edel, *Beiträge zum ägyptischen Lexikon, 6. Die Stoffbezeichnungen in den Kleiderlisten des alten Reiches*, ZÄS, 102, 1975, 1, S 13—30.

E. Edel, *Neue Übersetzungvorschläge, Grammatisches und Lexikalisches zu den Pyramidentexten*, ZÄS, 102, 1975, 1, S. 31—36.

H. G. Fischer, *The Ideographic Use of* *in a Group of Old Kingdom Names*, JEA, 60, 1974, p. 247.

H. C. Fischer, *NBTY in Old Kingdom Titles and Names*, JEA, 60, 1974, p. 94—99.

J. D. Foster, *Thought Couplets in Khety's «Hymn to the Inundation»*, JNES, 34, 1975, 1, p. 1—30.

M. Gilula, *A tm. n. f sḏm sentence?*, JEA, 60, 1974, p. 249.

M. Gilula, *A Middle Egyptian Example for the Coptic tarefsōtm*, JNES, 34, 1975, 2, p. 135—136.

H. Goedicke, *Zum Papyrus Berlin* 9010, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 90—95.

R. Gundlach, *Graphematische Beschreibung und Wortanalyse: altägyptische Texte*, ZÄS, 102, 1975, 1, S. 37—49.

J. Horn, *S.* ⲁⲛ ⲙⲙⲟⲛ / *B.* ϣⲁⲛ ⲙⲛⲟⲛ *in der Doppelfrage*, GM, 1, 1972, S. 28—31.

J. Horn, *Bohairisch* ⲙⲡⲁⲛⲧⲉ *– statt* ⲙⲡⲁⲧⲉ *–* (*S.* ⲙⲡⲁⲧⲉ) GM, 1, 1972, S. 8—10.

J. H. Hospers, *Symposium «Applied Linguistics and the Teaching of the dead Hamito-Semitic Languages»*, Groningen, 7—8 November 1975, BiOr, XXXI, 1974, 3/6, p. 351.

F. Junge, *sdm. t. f. «Schließlich hörte er»*, GM, I, 1972, S. 32—35.

P. Nagel, *Diktion der römischen Kommandosprache in den 'Praecepta des Pachomius'*, ZAS, 101, 1974, 2, S. 114.

P. Nagel, *hrsg, v., Studia Coptica*, B. 1974, 238 S.

R. Parker, *The Orthography of Article plus Prothetic «r» in Demotic*, JNES, 33, 1974, 4, p. 371—376.

H. Quecke, *Ein neues Fragment der Pachombriefe in Koptischer Sprache*, Or, 43, 1974, 1, p. 66—82.

H. Quecke, *Ein altes bohairisches Fragment des Jakobusbriefes* (*P. Heid. Kopt. 452*), Or, 43, 1974, 3/4, p. 382—392.

H. M. Schenke, *Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften*, OLZ, 69, 1974, 5/6, S. 229—242.

H. M. Schenke, *Sprachliche und exegetische Probleme in den beiden letzten Schriften des Codex II von Nag-Hammadi*, OLZ, 70, 1975, 1, S. 5—13.

A. Shisha-Halevy, *Protetic* ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ, Or, 43, 1974, 3/4, p. 369—381.

F. Terry Miosi, *A Possible Reference to the Non-Calendar Week*, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 150—152.

J. Vergote, *Une Nouvelle grammaire du Moyen Égyptien*, CdÉ, 98, 1974, p, 301 (о книге P. de Bourguet).

J. Vergote, *Grammaire Copte. T. 1A: Partie synchronique* (VIII + 108 p.) *T. 1B: Partie diachronique* (VI + 166 p.), Louvain, 1973.

W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1965— Lieferung 1, XVI + 80 S.; 1967 — Lfg. 2, S. 80—160; 1970 — Lfg. 3, S. 161—240; 1972 — Lfg. 4, S. 241—320; 1974 — Lfg. 5, S. 321—400.

M. Woidich, *Ein arabischer Bauerndialekt aus dem südlichen Oberägypten*, ZDMG, 124, 1974, 1, S. 42—58.

VIII. БИБЛИОГРАФИЯ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

J. J. Janssen, *Annual Egyptological Bibliography. 1969*, Leiden 1973, XI + 211 p.; *1970*, Leiden, 1974, X + 204 p.

M. Calderini Mondini, *Bibliografia metodica degli studi di egittologia e di papirologia*, (№№ *160—829*), «Ægyptus», LIII, 1973, I—IV, p. 197—242.

P. du Bourguet, *Bibliographie copte. 23* (*1973—1974*), Or, 43, 3/4, p. 53—76.

R. Grieshammer, *Vestnik Drevnej Istorii* (*Zusammenfassungen aus dem Russischen*, GM, I, 1972, S. 36—41. (Аннотированная библиография).

B. Menu, *Droits de l'Antiquité*, *I. Égypte pharaonique* (*Bibliographie*), «Revue historique de droit français et étranger», 52, 1974, 3, p. 457—465.

C. H. S. Spaull, *Bibliography of Raymond Oliver Faulkner*, JEA, 60, 1974, p. 8—14.

C. Berger, Journées internationales d'études Méroitiques, 2-éme session, Or, 43, 1974, 3/4, p. 424—425.

W. R. Dawson, E. P. Uphill, Who was who in Egyptology (2-d ed), L., 1972, XIV + 315 p.

«*L'égyptologue Conrad Leemans et sa correspondance*», Leiden, 1973, 105 p. ill. (БЛ).

W. Helck, Hrsg., Lexikon der Ägyptologie, Bd. I, Wiesbaden, 1972, S. 159 (БМГУ).

J. Horn. Ägyptologie als Wissenschaft in der Gesellschaft, GM, I, 1972, S. 42—47.

F. Junge, Ägyptologie und modernes Ägypten, GM, 1, 1972, S. 49—51.

T. Martin, W. V. Davies, Current Research for Higher Degrees in Egyptology, Coptic and Related Studies in the United Kingdom, JEA, 60, 1974, p. 261.

B. P. Price, Ancient Egypt from A to Z. Hieroglyphs and Drawings by Paulita Sedgwick, L. 1972, 30 p. (ГПИБ).

R. Ransohoff, Sigmund Freud: Collector of Antiquities, Student of Archaeology, «Archaeology», 28, 1975, 2 p. 102—111.

H. S. Smith, Raymond O. Faulkner: an Appreciation, JEA, 60, 1974, p. 5—7.

«*Vorbemerkung: Eine neue Zeitschrift — warum?*», GM, 1, 1972, S. 3—5.

«*Technische Hinweise*», GM, 1, 1972, S. 5—7.

B. van de Walle, Le cinquantiéme anniversaire de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth (1923—1973), BiOr, XXXI, 1974, 3/6, p. 194—197.

W. Westendorf, Die Göttinger Ägyptologie und der Göttingen Sonderforschungsbereich 13, GM, I, 1972, S. 52—00.

IX. НЕКРОЛОГИ

E. F. Campbell, William F. Albright, 1891—1971, JEA, 60, 1974.

W. V. Davies, John Wintour Baldwin Barns, JEA, 60, 1974, p. 243.

(*Editorial*), *B. Haycock, E. Terrace. Z. Žaba*, JEA, 60, p. 3—4.

M. Krause, Walter Wolf. 24.11.1900—11.1.1973, ZÄS, 101, 1974, 2, S. 79—80.

B. van de Walle, Jaques Vandier, CdÉ, 97, 1974, p. 113—114.

Н. Е. Семпер

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

IV КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ПРОБЛЕМАМ МЕРОИСТИКИ

18—20 июня 1975 года в Ленинграде в Государственном Эрмитаже состоялась IV конференция, организованная группой по мероистике при Институте востоковедения АН СССР. В работе конференции приняли участие научные сотрудники Московского и Ленинградского отделений Института востоковедения АН СССР, Государственного Эрмитажа, Института этнографии АН СССР, Института научной информации по общественным наукам АН СССР, Института социологических исследований АН СССР, профессора и преподаватели Ленинградского и Московского государственных университетов. Председательствовали член-корреспондент АН СССР Д. А. Ольдерогге и доктор исторических наук И. С. Кацнельсон.

В информационном сообщении о работе группы по мероистике за два года, прошедших со времени предыдущей конференции, руководитель группы И. С. Кацнельсон рассказал о разработке новых проблем мероистики, особенно отметив изучение истории религии и культуры Куша, вопросов этнографии и археологии этой страны, источниковедческих и лингвистических проблем. Он сообщил о новых работах участников мероитской группы и достигнутых ими результатах. В заключение И. С. Кацнельсон рассказал о намеченном на II квартал 1976 г. издании сборника статей «Мероэ», состоящего из исследований советских мероистов.

На конференции были заслушаны 11 докладов. Ряд их был посвящен источниковедческим проблемам.

Кандидат исторических наук *С. Я. Берзина* в докладе «„Эфиопика“ Гелиодора как источник по истории Мероэ» исследовала это античное произведение, написанное в первой половине III в. н. э., в целом как источник по мероитской истории и культуре того же века. Прежде, начиная с XIX в., «Эфиопика», привлекала к себе внимание ученых лишь как образец античного любовного романа и с философской точки зрения как произведение, отразившее характерные для своего времени элементы мистицизма и социального утопизма. Лишь изредка использовались отдельные сведения, приводимые Гелиодором по истории Мероэ. С. Я. Берзина последовательно рассмотрела данные этого античного автора о географическом положении, природных условиях страны, расовом и этническом составе населения, хозяйстве, поселениях и постройках, общественном строе, государственном устройстве, вооружении и военном деле, культуре и религии, внутренней и внешней политической обстановке. В ряде случаев докладчику удалось выделить из источника ценные данные для реконструкции истории Мероэ, которые подтверждаются материалами археологических раскопок или сообщениями других авторов. Например, сведения Гелиодора об одомашнивании диких животных подкрепляются анализом изображений на произведениях искусства; о постройках из камня и тростника — материалами археологических раскопок; вопрос о политическом устройстве, в частности о роли царя-жреца,— анализом текста и изображений на стелах царей Куша, сведения о религиозных верованиях

и ритуалах проверялись путем сопоставления с известной нам египетской и греческой мифологией, сообщениями Геродота. Вопрос о внешних связях Мероэ с близкими соседями: аксумитами, арабами, троглодитами, блеммиями, и дальними странами — Римом, Китаем — тщательно исследовался с привлечением материалов археологических раскопок. В результате произведенного анализа «Эфиопики» Гелиодора докладчик пришел к выводу о том, что, несмотря на авантюрно-волшебный сюжет и сказочные элементы, это сочинение содержит многочисленные сведения о Мероэ III в. н. э. В заключение С. Я. Берзина высказала предположение, что источником информации Гелиодора о Мероэ могло быть его личное пребывание в Египте и, возможно, в описываемой им стране.

Некоторые положения доклада вызвали ряд вопросов и интересное обсуждение. В выступлениях И. Ш. Шифмана и Н. Т. Кремлева прозвучали сомнения в отношении определенной датировки сведений источника. И. С. Кацнельсон также подчеркнул возможную хронологическую многоплановость в сочинении Гелиодора. Вызвал дискуссию вопрос о царе-жреце, содержании этого понятия, сходства и различия положения и функций царя-жреца в Египте, Куше, Мероэ, Каффе (Э. Е. Миньковская, Н. Т. Кремлев). Внимание докладчика было обращено на необходимость более детально исследовать вопрос о расовой принадлежности населения Мероэ на основе материалов раскопок некрополей и новых исследований по антропологии (Н. Т. Кремлев). В некоторых выступлениях обсуждался вопрос об одомашнивании диких животных в Мероэ. Ю. Н. Завадовский был склонен более широко ставить вопрос об одомашнивании, перечисляя целый ряд прирученных животных (слон, жираф, аист и др.) Э. Е. Миньковская уточнила вопрос о времени приручения слонов, их применении в военном деле и подчеркнула, что в Мероэ использовался уже известный и более ранний опыт Индии и птолемеевского Египта. А. Г. Лундин подверг сомнению сведения об одомашнивании диких животных и использование докладчиком в подтверждение этого изобразительного материала, приведя пример, что в древней Аравии антилопа — атрибут бога планеты Венеры Астара, встречающаяся на его изображениях, не являлась домашним животным, а была объектом охоты. Несомненное одобрение вызвала разработка в докладе вопросов внутри- и внешнеполитической обстановки (И. С. Кацнельсон, Э. Е. Миньковская). С. С. Соловьева предложила С. Я. Берзиной более четко разграничить в докладе вопросы об общественном строе и политическом устройстве и использовать специальную литературу и дополнительные источники о восстании буколов в Египте в связи с тем, что ею выделены интересные сведения Гелиодора о социальном характере этого движения.

Доктор филологических наук *А. И. Еланская* посвятила свой доклад анализу и восстановлению текста нубийской надгробной стелы на греческом языке, найденной в 1970 г. в Амантаго, в 30 км южнее Старой Донголы, на восточном берегу Нила. В докладе были рассмотрены типы датировки копто-греческих стел и установлена дата погребения — 26 мая 939 г. н. э. А. И. Еланская отметила, что формуляр надписи обычен для нубийских христианских стел конца I — начала II тыс. и восстановила его текст, местами поврежденный и утраченный. Погребенной была женщина, однако имя ее, содержащее 4 буквы, в надписи частично стерто. Оно восстанавливается, очевидно, как Таиа. Докладчица отметила, что стела представляет интерес в эпиграфическом отношении и дает ценный дополнительный материал о датировочных правилах, соблюдавшихся в Нубии на рубеже I и II тыс.

В выступлении Осамы Эль-Нура была более подробно рассказана история находки стелы. И. С. Кацнельсон отметил интересную и ценную работу, проделанную А. И. Еланской по восстановлению текста стелы и ее датировки.

Два доклада были посвящены изучению религии Куша.

Аспирантка Отдела древнего Востока ИВ АН СССР О. И. Павлова выступила с докладом «Античные авторы о культе Амона в Куше». Ею была отмечена малочисленность сведений античных авторов по рассматриваемой теме и подробно проанализированы сообщения Геродота, Диодора, Страбона и Плиния Старшего. В результате докладчик пришел к интересным выводам о степени распространения почитания

Амона в Мероэ, о месте его культа среди культов других мероитских божеств, об интерпретации его образа в некоторых вариантах греческих мифов. Особенно подчеркивалась характерная для Амона Куша функция оракула. Недостаточность сведений античных авторов об этой стороне культа была восполнена данными египетско-кушитских источников (надписи Пианхи, Тахарки и др.) и сведениями античных авторов об Амоне Фиванском и Амоне Сивы (Ливия), оказавшими влияние на ритуал оракула в Куше. О. И. Павлова отметила, что оракул и жрецы Амона играли значительную роль в политической жизни Куша, особенно при избрании царей.

В обсуждении доклада приняли участие И. С. Кацнельсон, Ю. Н. Завадовский, С. Я. Берзина, Осама Эль-Нур, Н. Т. Кремлев и др. В их выступлениях была отмечена важность и несомненная полезность использования сведений античных авторов как источника в вопросе о культе Амона в Куше. Ю. Н. Завадовский и Осама Эль-Нур предложили более широко привлечь археологический материал, в частности, из храмов в Нагаа, Муссавварат-эс-Суфра, Калабша. С. Я. Берзина рекомендовала обратить внимание на культ бараноголового Амона у йоруба, а также привлечь данные трактата Плутарха «Об Исиде и Осирисе».

Доклад младшего научного сотрудника Отдела древнего Востока ИВ АН СССР *Э. Е. Миньковской* был посвящен исследованию культа бога Аренснуписа в Куше. Основное внимание в докладе было уделено спорному вопросу о происхождении культа этого божества, ибо ряд ученых (К. Зете и др.) считал его египетским, другие же — мероитским богом. На основании анализа письменных и изобразительных памятников Э. Е. Миньковская пришла к выводу о местном, кушитском происхождении культа Аренснуписа, подтверждаемом ареалом его распространения и первичностью свидетельств его почитания в Мероэ. Докладчик остановился также на вопросе о двойственности образа Аренснуписа в Куше, что подтверждается наличием двух его изображений на одном и том же рельефе. Это объясняется существованием двух вариантов почитания этого бога в Куше, один из которых был египетским и его иконография внешне сходна с иконографией Онуриса, другой был собственно местным, кушитским Аренснуписом. Подробно проанализированы в докладе варианты написания имен этого бога и его эпитеты.

При обсуждении поднимались вопросы, связанные с иконографией Аренснуписа (С. Я. Берзина, Н. А. Померанцева). Ю. Н. Завадовский в своем выступлении указал на возможность поисков материала о культе Аренснуписа в мероитских текстах. И. С. Кацнельсон рекомендовал произвести сравнение папируса Додгсон с так называемой «Стелой проклятия», что позволило бы привлечь дополнительный материал для решения вопроса о происхождения культа Аренснуписа.

Два следующих доклада были посвящены лингвистическим проблемам.

Доктор филологических наук *Ю. Н. Завадовский* выступил с докладом «Дешифровка западноливийских надписей». Он отметил, что западноливийские надписи, находимые на территории современного Марокко и относящиеся к периодам пунического и римского владычества, до последнего времени никак не читались. Французский ученый Л. Галан в 1966 г. опубликовал в Париже корпус из 27 этих надписей также без их прочтения. Между тем восточноливийские, или нумидийские надписи из Дугги, опубликованные в 1940 г. аббатом Ж. Шабо, читаются и вполне понятны. Пользуясь тем, что среди надписей есть билингвы, Ю. Н. Завадовский попытался установить параллели чтения между латинским текстом (имя VALENTINUS) и ливийским VLTMZ, а также пунийским (имя PLEWHS) и ливийским PLPS, что соответствует латинскому PHILIPPUS. Выявление этих параллельных чтений дает ключ к дешифровке западноливийских письмен. Ю. Н. Завадовский устанавливает алфавит, состоящий из 28 знаков, и с его помощью дает переводы всех западноливийских надписей. Надписи преимущественно религиозного содержания. Помимо уже названных имен в них встречаются имена Ваала, Танит, Таммуза, Птолемея, Юлия, Марцелла и др. Надписи вертикальные, читаются снизу вверх и слева направо. Докладчик высказал предположение, что язык западноливийских надписей относится к семитохамитской языковой семье, однако в нем различаются диалекты, близкие к берберским и к семитским (финикийскому, пунийскому) языкам.

Доклад, посвященный дешифровке западноливийских надписей, вызвал много вопросов и очень интересное обсуждение, в котором приняли участие Д. А. Ольдерогге, А. Г. Лундин, И. Ш. Шифман, А. И. Еланская. В ходе дискуссии поднимались вопросы о более широком и целенаправленном сравнении западноливийских надписей с восточноливийскими, нумидийскими, о соотношении ливийского языка с финикийским, о наличии слишком многих вариантов для некоторых знаков и др. В выступлениях была отмечена ценность и важность работы, проделанной докладчиком, по дешифровке западноливийских надписей, являющейся вкладом в решение сложной научной проблемы.

Доктор исторических наук *И. С. Кацнельсон* выступил с докладом «Современное состояние изучения языка мероитских надписей». Основная часть доклада была посвящена критическому обзору теорий о природе языка мероитских надписей, начиная с исследований второй половины XIX в. И. С. Кацнельсон подробно остановился на научных теориях Р. Лепсиуса, впервые выдвинувшего предположение о родстве мероитского и нубийского языков, а затем отказавшегося от него и предложившего рассматривать мероитский язык как близкий языку *беджа*. Далее докладчик анализировал взгляды и гипотезы Ф. Гриффиса, К. Майнхофа, Э. Цильарца, Ф. Хинце, В. Вичихла, Б. Триггера и других ученых на природу мероитского языка и контраргументы их противников. В заключение И. С. Кацнельсон отметил, что вопрос о языковой принадлежности мероитского языка и его родственных связях до сих пор еще не решен. Сложность его решения связана с отсутствием билингв. Докладчик высказался в пользу предположения, что следы мероитского языка, возможно, следует искать в Горном Кордофане, где языковая ситуация до сих пор не исследована и где в фольклоре и в настоящее время сохраняются воспоминания о Напатском царстве.

При обсуждении доклада И. С. Кацнельсона Ю. Н. Завадовский отметил совпадение артикля в нубийском и мероитском языке, что нельзя не принимать во внимание при определении родственных языковых связей. Осама Эль-Нур подчеркнул, что в языках современных народов Судана сохранились некоторые древние термины, связанные с кочевым бытом, охотой, наименования животных, географические названия, которые нужно тщательно исследовать при решении проблемы мероитского языка. Д. А. Ольдерогге остановился на классификации африканских языков, подчеркнул, что если языки Западного Судана изучены основательно, то сильное смещение языков в Восточном Судане препятствует такому изучению, подверг критике ряд гипотез о происхождении мероитского языка и высказал предположение, что истоки последнего следует искать в Восточном Судане, возможно, в нубийских диалектах.

Два доклада участников конференции были посвящены этнографическим проблемам.

Осама Эль-Нур, аспирант Отдела древнего Востока ИВ АН СССР, выступил с докладом «Проблема „группы — *С*“ в истории культуры древнего Судана». На основании обширных данных последних археологических раскопок он подтверждает положение о родстве культур группы — *С* и предшествовавшей ей группы — *А*. Докладчик высказал предположение, что носители культуры группы — *А* были вынуждены покинуть территорию Северной Нубии вследствие грабительских походов египетских фараонов, что переход от уровня группы — *А* к уровню группы — *С* в связи с этим осуществлялся за ее пределами и что связующее звено между обеими группами следует искать в районах южнее второго порога. Он подкрепил это предположение наличием признаков сходства между группой — *С* и культурой Кермы: погребальные обряды, этническое родство, типы ремесленных изделий, орнаментальные мотивы в керамике обеих культур и др. Осама Эль-Нур подверг критике теорию «иммиграции» в Нижнюю Нубию новых кочевых племен группы — *С*, теорию полной египтизации носителей группы — *С* и др. Он поддержал выводы В. Адамса о том, что с середины периода правления египетской 18-й династии в Нижней Нубии происходил процесс сокращения количества населения в результате интенсивной эксплуатации страны иноземными завоевателями и в связи с понижением уровня Нила.

В ходе обсуждения доклада выступил академик Б. Б. Пиотровский, который

отметил интерес и ценность исследования, проделанного Осамой Эль-Нуром в отношении культуры группы — *С*. Б. Б. Пиотровский обратил внимание докладчика на необходимость бо́льшей разработки вопроса об общности корней неолитической культуры — *А* и культуры додинастического и раннединастического Египта. Ю. Н. Завадовский проявил интерес к культуре *В*, промежуточной между *А* и *С*, вопрос о которой в настоящее время является спорным, ибо ряд ученых (В. Эмери, Б. Триггер и др.) считает ее обособленной, стадиально предшествующей культуре *С*, другие же, ссылаясь на немногочисленность археологических материалов, свидетельствующих о ее существовании (отсутствие поселений, малое число погребений и др.), склонны не выделять культуру *В* в отдельное, самостоятельное явление.

В докладе научного сотрудника Института социологических исследований АН СССР *И. Т. Кремлева* «Население Мероэ во время похода Эзаны» рассматривался вопрос о смене населения Мероэ в первой половине I тыс. н. э.

Докладчик отметил, что на территории Мероитского царства происходили значительные этнические изменения: так, античные авторы в конце III в. до н. э. впервые упоминают на территории северной части Мероэ народ под названием «нубаи»; византийские писатели говорят о приходе в Северную Нубию «нобатов», падение же Мероитского царства обычно связывают с походом аксумского царя Эзаны. На основе анализа надписи Эзаны автор пришел к выводу, что «черные ноба», населявшие «остров Мероэ», очевидно, негроидные нубийцы; «красные ноба», жившие севернее,— представители переходной расы от европеоидной к негроидной и соответствуют, очевидно, группе X и нобатам. В докладе высказано предположение, что нобаты пришли на север из района Напаты, что «ноба» или «нобаты» соответствуют мероитам, являясь поздним названием этого народа, различавшегося антропологически на севере и юге государства.

В ходе обсуждения высказали мнение по поднятым в докладе вопросам Д. А. Ольдерогге, А. Г. Лундин, И. Ш. Шифман, И. С. Кацнельсон, С. Я. Берзина и др. Особое внимание в выступлениях было обращено на необходимость более тщательного учета всех возможных вариантов восстановления текста и перевода греческой надписи, приписываемой Эзане. Оживленное обсуждение вызвал вопрос о значении терминов «красные ноба» и «черные ноба» для понимания этнических процессов в Мероэ.

Ряд докладов был посвящен тематике «Куш и окружающий мир». Был заслушан доклад кандидата исторических наук *С. С. Соловьевой* «Война 663 г. до н. э. между Ассирией и Кушем за влияние в Египте». Докладчик подчеркнул важность изучения этого вопроса в историческом плане, ибо война 663 г. до н. э. была последним этапом борьбы между Ассирией и Кушем за обладание Египтом. Был отмечен источниковедческий интерес изучения этой темы в связи с тем, что сопоставление и анализ происходящих из различных стран и датируемых различным временем источников позволяет создать исторически достоверную реконструкцию событий крупного военного столкновения 663 г. до н. э., сыгравшего значительную роль в изменении международных отношений того времени на Ближнем Востоке. Интерес к теме вызывается также еще недостаточной ее разработкой в историографии. Основное внимание докладчика было сосредоточено на анализе политической ситуации в Дельте, где в ливийско-саисский период истории Египта, и особенно во времена ассирийского господства (671—665 гг.), существовала сильнейшая политическая раздробленность. Внешнеполитическая ориентация правителей городов и номов Нижнего Египта, их внутренние взаимоотношения постоянно менялись, что и заставило царей Куша Тахарку, Танутамона и их соперника в борьбе за Египет ассирийского царя Ашшурбанипала уделять максимальное внимание накануне и во время войны 663 г. до н. э. политической и дипломатической борьбе за привлечение на свою сторону правителей Дельты. В заключительной части доклада автором были подведены итоги военной кампании 663 г., завершившейся тем, что Куш потерпел поражение от Ассирии и вынужден был отказаться от претензий на господство над Египтом, что Ассирия, одержавшая победу в войне, убедилась, однако, в трудности и политической невозможности удержать Египет под своей властью и ослабила контроль над страной, а Египет

вследствие благоприятно сложившихся для него внешних и внутренних обстоятельств получил возможность освободиться от иноземного господства и далее развиваться самостоятельно.

В своем выступлении по данному докладу В. А. Якобсон отметил достаточно полный подбор источников и фактов для раскрытия исторически интересной и малоизученной темы. Он высказал предложение, чтобы важный вопрос о политике Ассирии в отношении покоренного ею Египта, о взаимоотношениях с египетскими правителями был докладчиком разработан полнее и подробнее.

Доктор исторических наук *А.Г. Лундин* выступил с докладом на тему: «Принципы престолонаследия в Катабане». Исходя из данных Страбона и материалов древних южноарабских надписей, он сделал вывод, что власть царя в Катабане в I тыс. до н. э. передавалась не от отца к сыну, а в пределах царского рода (племени), к первому ребенку, родившемуся после вступления царя на престол. Это объясняется положением правителей как «первенцев» богов 'Анбайа и Хавкам и племени (народа) Катабан. Докладчик подчеркнул, что первенец выделялся в каждом поколении (возрастном классе), а моментом смены поколений было вступление правителя в должность. А. Г. Лундин отметил, что подобная система существовала в Восточной Африке, причем сохранялась в искаженном виде вплоть до конца XIX в. По его мнению, географические и исторические условия позволяют предположить в данном случае прямое влияние Катабаны. Тогда станет возможной гипотеза о возникновении раннегосударственных суахилийских образований в Восточной Африке в I тыс. до н. э.

Исследование А. Г. Лундина о принципах престолонаследия в Катабане было высоко оценено в выступлении Д. А. Ольдерогге, отметившего важность темы, несомненный интерес и ценность исследования.

Аспирантка Отдела древнего Востока ИВ АН СССР *С. Л. Кравченко* сделала доклад о новой надписи царя аксумитов Эзаны, описав историю ее находки, дав перевод, проанализировав надпись в историческом и филологическом отношении. Докладчица отметила, что надпись подтверждает сведения о принятии Эзаной христианства.

В ходе обсуждения доклада С. Л. Кравченко было рекомендовано обратить внимание на проблему датировки и тот материал, который дает для изучения этого вопроса исследуемая надпись Эзаны.

20 июня IV конференция по мероистике завершила свою насыщенную трехдневную работу. По общему мнению, работа конференции проходила успешно и интересно, была весьма плодотворной и внесла свою лепту в изучение проблем мероистики в нашей стране.

Э. Е. Миньковская,
С. С. Соловьева

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ПРОБЛЕМАМ ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ

17—19 декабря 1974 г. на историческом факультете Ленинградского государственного университета проходила конференция историков антиковедов и медиевистов на тему «Гражданская община в социально-политической жизни античности и раннего средневековья». Конференция была организована кафедрами истории древней Греции и Рима и истории средних веков. Большую помощь в проведении конференции оказал Головной совет по истории при Министерстве высшего и среднего специального образования РСФСР. В работе конференции приняли участие почти все антиковеды и значительная часть медиевистов Ленинграда. Присутствие гостей из Москвы и ряда университетских центров Российской федерации придало ей характер настоящей республиканской конференции. Было прочитано около 40 докладов, многие из которых вызвали оживленный обмен мнениями.

За последние годы античники и медиевисты не раз собирались для обсуждения важнейших теоретических вопросов. Однако дискуссия по кардинальной проблеме гражданской общины, так или иначе охватывающей все аспекты античной и раннесредневековой цивилизации, состоялась впервые только на данной конференции.

Известно, что полис был основной формой организации античного общества в пору его расцвета. Он сохранил свое значение основной социально-экономической и политической единицы и позднее, в эпоху больших территориальных государств, в век эллинизма (конец IV — I в. до н. э.) и Римской империи (I—V вв. н. э.). Традиции полисной жизни оказали существенное влияние и на средневековую цивилизацию как в Западной, так и в Восточной Европе (Византия). Поэтому выбор столь обширной темы кажется вполне закономерным, поскольку ее рассмотрение приближает к решению проблемы античной цивилизации и генезиса феодализма более, чем дискуссия по любому другому вопросу частного характера.

Конференция открылась утром 17 декабря. Вступительное слово с обоснованием представленной на обсуждение темы и приветствием к участникам произнес заведующий кафедрой древней Греции и Рима доктор исторических наук *Э. Д. Фролов*. В дальнейшем работа конференции проходила по секциям.

Античная секция

На утреннем заседании 17 декабря (председатель *Э. Д. Фролов*) первым был заслушан доклад *В. П. Яйленко* (Москва) «Социальные структуры ранней Греции».

Источники по социальной истории Греции первой половины II тыс. до н. э. чрезвычайно скудны, отрывочны и неодинаковы по своей значимости. К числу аутентичных источников относятся археологические данные и в той или иной мере этимологические реконструкции этнонимов, а также отдельных терминов из древнейшего социального лексикона; к числу неаутентичных,— с одной стороны, параллели социального плана из гомеровской и архаической Греции, с другой,— данные источников архаического и классического времени о Греции II тыс. Таким образом, характер источников позволяет предположительно наметить отдельные черты социального развития древнейшей Греции.

До перехода на юг Балканского полуострова греческие племена были скотоводческими и отчасти земледельческими. В процессе передвижения на юг освоение новых территорий, осуществлявшееся то ли в виде завоеваний, то ли захвата незанятых пространств, сопровождалось разделом этих земель между родо-племенными коллективами на различных уровнях — от крупных разделов между племенами и их группами, через последующее распределение между филами до парцелляции между отдельными родовыми общинами. Основной социальной структурой в греческом обществе первых веков II тыс. была сельская община, характеризовавшаяся единым местом обитания, устойчивыми родо-племенными связями и обусловленной этим коллективной собственностью на землю (и вероятно, скот), коллективным трудом и вытекающим отсюда равенством распределения произведенных продуктов среди массы общинников, при относительно небольшом выделении родо-племенной верхушки.

В последующее время, ближе к середине II тыс., общинно-племенные традиции первых веков заселения Греции подверглись трансформации, основной смысл которой состоял в выделении индивидуума из сферы общинного хозяйствования и ослаблении родовых связей, постепенно замещавшихся территориальными. Эти изменения подготовили возникновение новых социальных структур и систем их связей в микенскую эпоху.

Ю. В. Андреев (Ленинград) посвятил свое выступление «Гентильным объединениям в гомеровское время». Среди различных форм социальной организации, представленных в гомеровском эпосе, безусловно, доминирующее положение занимает патриархальная семья — ойкос. Более широкие и сложные родовые союзы не играют в развитии эпического повествования сколько-нибудь заметной роли. Род ни разу не выступает в эпосе в виде четко оформленного организма. Как правило, его заменяет достаточно аморфная и неопределенная по своим очертаниям группа близких и дальних родственников, к которым присоединяются также свойственники и друзья. По существу само

понятие рода употребляется Гомером лишь в чисто генеалогическом смысле, в тех случаях, когда нужно определить происхождение кого-нибудь из героев. И это едва ли случайно. Греческий род гомеровского периода был, по-видимому, организацией в основном культового характера, лишенной своего прежнего экономического и социального значения. По этой причине он и остался вне поля зрения поэта.

Гомер не уделяет достаточного внимания также и другим разновидностям гентильной организации: филам и фратриям. Как те, так и другие упоминаются в эпосе лишь однажды (Il. II, 362 слл.). Отсюда не следует, однако, что филы и фратрии были в жизни гомеровского общества каким-то анахронизмом, пережитком прошлого, не имевшим сколько-нибудь серьезного значения. Невнимание к ним со стороны поэта можно объяснить избирательностью свойственного ему мировосприятия. Филы и фратрии с их громоздкой и сложной внутренней организацией и далеко не однородным социальным составом плохо «вписывались» в общую картину того сугубо аристократического общества героического века, которое изображает Гомер в своих поэмах. В целом при всей своей условности и субъективной окрашенности гомеровская модель, безусловно, отразила в себе некоторые из наиболее существенных тенденций социального развития в жизни раннегреческого общества. Важнейшая из этих тенденций — экономическое обособление семьи от рода и торжество частной собственности над коллективной собственностью группы сородичей.

Доклад «Социально-политическая роль фратрии в Греции IV в. до н. э.» сделала *Л. М. Глускина* (Ленинград). Анализ и сопоставление двух близких по времени свидетельств о греческой фратрии — дельфийской надписи Лабиадов и афинской надписи Демотионидов — показывает, что этот архаический институт не только продолжал существовать в структуре полиса, но претерпевал вместе с ним известную эволюцию. Фратрия заимствует ряд элементов полисной организации (кворум, денежные штрафы, атимия за невыполнение правил фратрии и возлагаемых ею обязанностей, выборность и сменяемость должностных лиц, обязательная их присяга и др.). В свою очередь полис, особенно в период кризиса, использует фратрию для борьбы против незаконного проникновения в состав граждан (установление более строгого контроля над приемом новых членов во фратрию). Наряду с общими чертами в дельфийской и афинской фратриях наблюдаются отличия, обусловленные прежде всего спецификой таких несходных между собой полисов, как Дельфы и Афины.

Последним на утреннем заседании выступил *В. М. Строгецкий* (Горький) с докладом «Возникновение и структура Пелопоннесского союза». Докладчик затронул проблему, совершенно не разработанную в отечественной историографии и вызывающую множество споров в зарубежной исторической науке. Используя отрывочные упоминания источников о внутренней структуре Пелопоннесского союза, В. М. Строгецкий в то же время рассматривает его как инструмент внешней политики спартанского государства, видя в неразвитости союзных учреждений залог эффективности самого союза. В противовес Дж. Ларсену и ряду других исследователей докладчик приходит к следующим выводам. Пелопоннесский союз, сложившийся в середине VI в. до н. э., положил начало возникновению симмахий гегемонистского типа. Спарта в качестве гегемона была не только военным главой союза, но и осуществляла политическое руководство. Однако механизм управления в Пелопоннесском союзе был еще недостаточно разработанным.

Важнейшей особенностью Пелопоннесского союза был дуализм его структуры, сущность которого заключалась в том, что спартанская гегемония ограничивалась необходимостью для Спарты признавать автономию союзников. Правда, члены Пелопоннесского союза были неоднородными по своему составу и во взаимоотношениях со Спартой находились не в равных условиях.

Тенденция эволюции Пелопоннесского союза заключалась в постепенном укреплении его организации, а также в усилении спартанского господства, особенно со времени Пелопоннесской войны.

Вечернее заседание 17 декабря (председатель *Л. М. Глускина*) открылось докладом *А. Н. Анфертьева* (Ленинград) «Полис и театр в конце V—IV в. до н. э.». Доклад был

посвящен вопросам, связанным с историей перерождения старой аттической комедии в новую. Уже древние грамматики выделяли три основных признака кризиса старой аттической комедии: 1) установление новых типов сюжета; 2) уменьшение роли хора вплоть до его полного исчезновения; 3) утрата комедиями политической остроты. Важнейшим их достижением было то, что они признали взаимосвязанность всех трех признаков. Однако их схема нуждается в объяснении и существенном уточнении. В докладе проводится различие между формами проявления политической злободневности в аттической комедии, а также анализируются бытовавшие в древности представления, будто политическая острота комедий была ограничена законодательным образом. В связи с этим докладчик разграничивает данные о постановлениях, запрещавших персональную критику в комедии, и данные о законодательном оформлении института хорегии в период кризиса полиса, поскольку в этом вопросе у древних грамматиков существует значительная путаница. По мнению докладчика, на рубеже V—IV вв. до н. э. старая аттическая комедия теряет политическую остроту в том смысле, что она перестает выдвигать конкретные политические программы, ограничиваясь насмешками по адресу враждебных ей политических деятелей. Это не было результатом многолетней борьбы с комедией демократических лидеров, так как то, чего они более всего добивались (запрещения высмеивать отдельных лиц по имени), как раз осталось неосуществленным. Большее значение имели не оформлявшиеся конституционно меры олигархических правительств. Докладчик считает, что ключ к пониманию эволюции политической актуальности в комедии и к осознанию места кризиса старой аттической комедии в рамках кризиса афинской полисной системы лежит в раскрытии эволюции хора в комедии.

Ю. Г. Виноградов (Москва) прочел доклад «Ольвийская гражданская община и политическая история Ольвии в последней трети IV в. до н. э.», посвященный событиям, связанным с переломным моментом в истории города — осадой его в 331 г. до н. э. македонским полководцем Зопирионом. Докладчиком заново проанализирован контекст сообщения Макробия о реформах ольвиополитов во время осады, в результате чего он пришел к заключению, что автор «Сатурналий» мог исказить реальные причины социальных мероприятий ввиду привлечения им сведений ad hoc. Для выяснения политической ситуации в момент военной угрозы и в целях реконструкции событий как во время осады, так и после нее автором привлекаются три эпиграфических документа (IOSPE, I², 25, 31, 325), датируемые по ряду признаков последней третью IV в. до н. э. и связанные, по его мнению, с одним и тем же политическим деятелем — Каллиником, сыном Евксена. Ход событий вырисовывается в следующей последовательности. Упомянутые Макробием реформы, деятельное участие в проведении которых принял Каллиник Евксенов, могли быть не просто превентивными мерами, направленными на установление единодушия и вместе с тем на усиление обороноспособности осажденных, но также и средством ликвидации социального конфликта — стасиса, вспыхнувшего в среде жителей города в результате обострившихся социальных противоречий и в связи с военной опасностью. Ольвийский военный флот был отвлечен в это время борьбой с неприятелем, чем не замедлили воспользоваться пираты, захватившие священный остров Ахилла — Левку, издавна находившуюся под патронатом Ольвии. Как только осада была снята, Каллиник во главе военно-морских сил очистил общеэллинскую святыню от разбойников. Кардинальные реформы носили демократический характер — освобождение рабов, включение в гражданский коллектив ксенов и кассация долгов — и не могли не сказаться благотворно на политической активизации всех социально или экономически неполноправных жителей полиса. Следствием этого явилась демократизация и обновление большинства сфер полисной жизни. Во внешней политике это выразилось в подтверждении договора об исополитии с Милетом; во внутриполитической жизни — в сокращении полномочий прежнего Совета, лишенного на время пробулевматических функций. В религиозной сфере это проявилось в учреждении культа обожествленного Демоса. Отчетливо намечается экономический подъем, выразившийся в проведении денежной реформы, в резком оживлении общественной и частной строительной деятельности, в дальнейшем освоении и благоустройстве хоры.

Политическим отношениям в сицилийской державе был посвящен доклад *Э. Д. Фролова* (Ленинград) «Гражданская община и ее представительные органы в Сиракузах при Дионисии Старшем». Вопреки мнению зарубежных исследователей, которые усматривают в режиме Дионисия лишь тираническую сущность, докладчик предполагает существование в Сиракузах в рассматриваемый период также и гражданских институтов, причем существование не пассивное, а активное, поскольку последние играли немаловажную роль в жизни государства. Эта мысль подтверждается целым рядом фактов, как-то: наличие гражданского ополчения в армии Дионисия, продолжающееся функционирование представительных органов власти — Народного собрания, Совета, коллегий должностных лиц. Наибольший интерес при этом вызывает предлагаемое автором восстановление несохранившихся строк в известном договоре между Афинами и Дионисием (368 г. до н. э.), где содержится упоминание о представительных органах сиракузской общины.

Доклад принципиален и в теоретическом отношении: подмеченное Э. Д. Фроловым наличие дуализма в политической структуре Сиракуз при Дионисии Старшем позволяет утверждать, что как на эллиниском Востоке, так и на Западе построение нового типа государства — территориальной монархии — не обходилось без участия полиса.

В докладе *Ю. Б. Циркина* (Новгород) «Держава Баркидов в Испании» рассматривались взаимоотношения между Баркидами и карфагенским правительством, между Баркидами и подчиненным им населением. Баркиды были, с юридической точки зрения, полководцами, соединяющими гражданскую и военную власть над завоеванной частью Испании. Официально они подчинялись сенату, но фактически действовали независимо. Этому способствовала их тесная связь с армией, их роль в политической борьбе в самом Карфагене и связи с местным населением. Степень их самостоятельности увеличивалась или уменьшалась в зависимости от их успехов и развития отношений с испанцами. Единообразия взаимоотношений Баркидов и испанцев не существовало. Старые тирские колонии считались официально равноправными карфагенянам, и Баркиды без нужды не вмешивались в их дела и до последнего этапа военных действий не размещали в них гарнизонов. Старые карфагенские колонии пользовались привилегиями, но административно подчинялись метрополии, представители которой теперь, возможно, были взяты под баркидский контроль. Города, основанные Баркидами, находились под их непосредственным управлением; их граждане были безоружны, а в городах стояли карфагенские гарнизоны. Во внутренние дела испанских народов Баркиды, как правило, не вмешивались, исключения (Сагунт, Баргусии) были вызваны военно-политической обстановкой накануне II Пунической войны. У местных племен и городов в принципе не конфисковывались земли, их внутренняя структура оставалась неизменной, в их среде не размещались карфагенские гарнизоны, однако они платили определенную подать и лишались части рудников. Их воины служили в армии как наемники. Положение меняется после женитьбы Гасдрубала на дочери иберийского царька и провозглашения его верховным вождем иберов (стратегом-автократором, по словам Диодора), что распространилось и на его преемников. Это привело к тому, что испанские воины стали набираться в карфагенскую армию принудительно, а Баркиды, располагавшие теперь землей испанцев, стали выступать во внешнем мире как защитники подчиненных. Территории же северо-восточных племен, завоеванных Ганнибалом, были поставлены под прямое управление карфагенских командиров. Другие испанские воины выступали или как союзники, или как наемники. Сложность структуры державы Баркидов еще раз говорит о том, что в условиях античной древности (а Карфаген этой поры можно считать античным государством) такое политическое образование могло возникнуть только как федерация.

На утреннем заседании 18 декабря (председатель *И. С. Свенцицкая*) первое слово было предоставлено *И. А. Шишовой* (Ленинград), которая выступила с докладом «Пенесты в социальной жизни Фессалии V—IV вв. до н. э.» [1].

[1] Положения, высказанные в докладе, нашли свое полное отражение в статье «О статуте пенестов» (ВДИ, 1975, № 3, стр. 39—57).

Доклад *А. И. Доватура* (Ленинград), известного своими исследованиями о политических сочинениях Аристотеля, был посвящен, на первый взгляд, весьма частному сюжету — сличению двух аналогичных упоминаний в «Политике» (V, 2, 8) и в «Афинской политии» (26, 1) об уменьшении числа знатных, почетных граждан в Афинах вследствие неудачных походов. Однако внимательное рассмотрение этих мест приводит А. И. Доватура к важному выводу: указанное место в «Афинской политии» отличается большей обстоятельностью и свидетельствует о более глубоком проникновении древнего писателя в суть событий в Афинах. Это дает основание А. И. Доватуру оспорить взгляд, высказанный, в частности, и в недавней работе французского исследователя Р. Веля, согласно которому создание «Политий» предшествовало составлению «Политики»; таким образом, в последней надо видеть — в соответствующих разделах — резюме того, что было изложено в «Политиях». В данном случае, как убедительно показал А. И. Доватур, скорее имело место обратное: более раннее схематичное изложение в «Политике» позднее было конкретизировано и уточнено в «Афинской Политии».

Доклад *Н. Н. Гребенского* (Ленинград) касался вопроса о взаимоотношении koine eirene с греческим федеральным движением. По мнению докладчика, договор о всеобщем мире — koine eirene, получивший официальное оформление в IV в. до н. э., заключал в себе двоякую сущность: с одной стороны, он прекращал военные действия, с другой,— нес идею всеобщности. Последнее качество составляло основное содержание рассматриваемого договора, а потому другая его функция, присущая любому соглашению о мире, могла быть просто-напросто игнорирована, а вскоре и совсем забыта. Первым всеобщим миром следует считать Царский мир 386 г.; вторым — мир, установленный в 338 г. Все же договоры, заключенные в промежутке между двумя указанными датами, были лишь подтверждениями (ратификациями) Царского мира — первого договора о koine eirene. Продолжительность существования, обеспечиваемая всеобщим миром, вызвала к жизни особый тип объединений — постоянные или полуфедеральные симмахии, в которых эволюционное развитие федерализма свелось к организационному и практическому усовершенствованию союзного совета — представительного органа, включающего делегатов из всех союзных городов.

Г. С. Самохина (Сыктывкар) прочла доклад «Панэллинская лига 302 г. до н. э. в политике первых Антигонидов». На основании сохранившихся эпиграфических документов, в частности надписи из Эпидавра, была сделана попытка доказать, что дуализм между царской властью и властью синедриона, союзного представительного органа, практически не осуществляется: только царю принадлежало право выбора места сессий в военное время, союзники могли быть подвергнуты наказанию в случае нарушений своих обязательств по поставке войск, в период военных действий председательские функции на сессиях союзного совета исполняли проедры, назначаемые самим царем. На этом основании докладчик заключает, что Панэллинская лига была послушным оружием в руках представителей дома Антигонидов.

В сообщении *О. М. Зельдиной* (Ленинград) «Города и храмовые земли в финансовой системе Селевкидов» рассматривался один из аспектов недостаточно изученной проблемы — положение полиса в эллинистической монархии. В этот период усложнилась финансовая система городов, но не в связи с изменениями внутримуниципального характера, а вследствие увеличения территории города — его «подконтрольных» земель. Большую роль играли доходы со «священных» земель. Интересный материал об этом дают новые надписи из карийского святилища Зевса Лабраундского. Они показывают упорную борьбу жрецов святилища за освобождение от контроля эллинизированного города Миласы и за право самим свободно распоряжаться доходами от священных земель. Хотя притязания жрецов имели определенные основания, борьба оканчивается их поражением и полной победой Миласы, которую поддерживают все эллинистические правители. В другом споре такого рода (г. Аполлония в Карии) победа также остается за полисом. Увеличение царями территории городов за счет приписки к ним храмовых земель играло немалую роль в упрочении экономической основы «союза» царей и полисов.

Первым выступлением на вечернем заседании 18 декабря (председатель *А. И. Доватур*) был доклад *И. Ш. Шифмана* (Ленинград) «Полисный строй в эллинистическо-римской Сирии», в котором автор, в частности, коснулся вопроса об имущественной дифференциации в среде лично свободных. И. Ш. Шифман остановился и на процессах, приведших к кризису второй половины III в. н. э. Причину кризиса он видит в постепенном разложении полисной организации, которая перестала обеспечивать господство верхушки общества, что привело в конечном счете к упадку всей политической системы принципата.

Затем председательствующий предоставил слово *Ю. К. Колосовской* (Москва), которая прочитала доклад «Взаимоотношения племенной общины и римского города». В докладе на основании некоторых латинских надписей были рассмотрены те отношения, которые складывались в области землевладения между племенной общиной (civitas) и римским городом в случае присоединения (attributio) общины к городу. Напомнив, что attributio означало присоединение к городу общины более низкого правового статуса, Ю. К. Колосовская остановилась на том, чем именно в этом случае характеризовалось положение общины. Общине предоставлялось латинское гражданство, дававшее ее населению перегринского статуса право отправлять городские магистратуры, посредством чего члены civitas получали римское гражданство. Находясь под юрисдикцией города, присоединенная община сохраняла некоторое самоуправление и могла свободно отправлять свой прежний культ. Civitas располагала и своей земельной территорией, но поскольку не образовывала самостоятельной общины, то ее земельная территория рассматривалась как ager privatus vectigalisque, т. е. община владела землей как частное лицо, получавшее землю от города с обязательством уплаты налога. За счет римских граждан из среды самой общины на ее землях развивалось индивидуальное землевладение (possessio). Подчиненное положение присоединенной общины по отношению к городу способствовало возникновению на землях общины индивидуального землевладения также римских граждан из среды самого города.

В докладе *И. С. Свенцицкой* «Роль союзов в малоазийских полисах времени империи» характеризовались различные объединения жителей малоазийских городов (союзы взаимопомощи, культовые союзы, объединения жителей старшего возраста — герусии и т. п.). Такие союзы могли создаваться только с разрешения римской администрации. Религиозные союзы и общественные празднества использовались для насаждения императорского культа (например, пергамский союз почитателей Асклепия одновременно был союзом почитателей императора).

Особую роль играли герусии. Герусии существовали на частные пожертвования; иногда в их пользу шли некоторые городские доходы. Анализ надписей показывает, что в состав герусий часто входили должностные лица полиса и провинций. Судя по списку герусии из Дидимы, многие члены ее были родственниками. В герусию могли входить вольноотпущенники императоров и частных лиц. Деятельность герусии сводилась к содержанию гимнасиев, организации празднеств (которые одновременно были празднествами в честь императоров), чествованию отдельных лиц (последнее, как правило, совместно с полисом). Герусии были полуофициальными организациями, тесно связанными с местным аппаратом управления. Герусии создавали видимость общественной жизни и в то же время являлись проводниками воли местных и провинциальных властей.

Выступление *Р. Е. Ляст* (Уфа) было посвящено «Положению и составу господствующих сословий в некоторых италийских городах I—II вв. н. э.». Господствующими сословиями италийских городов Римской империи принято считать сословия декурионов и августалов. По мнению докладчика, это не совсем правомерно. Во-первых, и декурионы и августалы в рассматриваемый период еще не стали сословиями в современном смысле. Вплоть до конца II в. н. э. декурионы и августалы представляли собой ordines только в античном смысле этого слова, обозначающего членов любой корпорации (политической, военной, религиозной, профессиональной и т. д.). Не случайно ordo decurionum в эпиграфических и юридических памятниках (где ordo употребляется только в терминологическом значении) выступает неизменно как орган власти — курия

или члены курии. Что же касается августалов, то хорошо известно, что институт возник как коллегия, которая впоследствии разрослась в своеобразную общественную организацию. Во-вторых, понятию господствующего сословия (а точнее, социальной группы) гораздо больше соответствует муниципальная знать, которая в отличие от многих обедневших декурионов и августалов реально господствовала в экономической и политической жизни города. В городах определенного типа можно выявить некоторые общие закономерности эволюции муниципальной знати. Там, где среднее землевладение было достаточно сильным, муниципальная знать как господствующая социальная группа была сравнительно широкой и помимо местного всадничества включала почти все ordo decurionum и наиболее влиятельных августалов. В городах, где сложились благоприятные условия для возникновения своей крупной земельной или денежной знати, господствующее сословие по существу состояло из нескольких могущественных семей, в руках которых оказывались все ключевые позиции экономической и политической жизни города. От них зависели люди самых различных категорий — от отпущенников до членов курии.

Заключал вечернее заседание доклад *И. Ф. Фихмана* (Ленинград) «Муниципальная организация в римском Египте», посвященный анализу богатейшего папирологического материала, относящегося к полисам египетской хоры и прежде всего Оксиринха. В докладе были подробно рассмотрены специфика египетского муниципального строя, состав и значение сословия куриалов, а также судьба муниципальной организации в позднеримское и византийское время. Продолжая существовать номинально, муниципальная организация постепенно теряет свое значение и превращается в придаток крупного землевладения.

Н. Н. Гребенский

ЗАСЕДАНИЯ ПАМЯТИ И. М. ТРОНСКОГО

3 ноября 1975 г. исполнилось пять лет со дня смерти Иосифа Моисеевича Тронского. Этой дате, начиная с 1971 г., посвящались ежегодные заседания кафедры классических языков МГПИИЯ им. М. Тореза.

Первое заседание (1971 г.) ставило своей целью дать характеристику творческого пути ученого в науке об античности и важнейшего вклада, внесенного им в развитие ее различных областей. Были заслушаны доклад *В. Н. Ярхо* «Научный путь И. М. Тронского» [1] и три содоклада, посвященные работам И. М. Тронского в различных областях лингвистики и литературоведения.

К. П. Полонская (МГУ) в содокладе «И. М. Тронский — исследователь Менандра» показала, что уже в «Истории античной литературы» И. М. Тронский внес существенные поправки к взглядам, установившимся на Менандра. Б. Б. Ходорковская, посвятившая свой содоклад исследованиям И. М. Тронского в области древнегреческого языка, специально остановилась на его работах по древнегреческому ударению — одному из труднейших и самых запутанных вопросов языкознания.

Выступившая с содокладом «Работы И. М. Тронского по латинскому языку» *Т. А. Карасева* подчеркнула, что И. М. Тронский, продолжая традицию лингвистического исследования античных языков, заложенную в России Ф. Е. Коршем, И. А. Бодуэном де Куртенэ, М. М. Покровским, всегда находился на уровне новейших достижений теоретического и сравнительно-исторического языкознания.

На трех следующих годичных заседаниях кафедры классических языков, посвященных памяти И. М. Тронского (1972—1974), было поставлено по одному литературоведческому и одному лингвистическому докладу. Пять из них сконцентрировались вокруг проблем древнегреческого языка и литературы, темой шестого явились вопросы синтаксического развития латинского языка.

[1] Основное содержание доклада опубликовано в журнале: «Питання класичної філології», № 11, Львів, 1973, стр. 3—9.

Член-корр. АН СССР *А. В. Десницкая* (Ленинград) в докладе «К вопросу о значении винительного падежа у Гомера» обратила внимание на смысловую многозначность аккузатива в гомеровских поэмах, находящую выражение в широте его объектных функций, а также в наличии обстоятельственного употребления. Оба эти признака существенно отличают использование винительного падежа в языке Гомера от нормы позднейших эпох, и только постепенно объектные и обстоятельственные функции гомеровского аккузатива связываются в единую семантико-синтаксическую систему.

Н. А. Чистякова (Ленинград) посвятила доклад толкованию во многом спорной метрической надписи второй половины VIII в. до н. э. на так называемом кубке Нестора с острова Питекуссы [2].

Лингвистический анализ архаической эпиграммы VII в. с о-ва Наксос дал в своем докладе *О. С. Широков*. Правильный гексаметр, на котором составлена надпись, а также некоторые черты ее языка, принадлежащие к более ранней стадии, чем гомеровский язык, подтверждают мнение, высказанное И. М. Тронским в его последней книге, о существовании диалектных вариантов древнегреческого литературного языка задолго до оформления гомеровского эпоса.

В. Н. Ярхо в докладе «О так называемой трагической вине в древнегреческой трагедии» на примере двух образов (Эдипа у Софокла, Ипполита у Еврипида) показал, к каким натяжкам в толковании афинской трагедии приводит стремление приложить к ней понятие «трагической вины», выработанное в эстетике начала XIX в. преимущественно на материале шекспировской трагедии.

А. А. Тахо-Годи дала обстоятельный анализ трактата неоплатоника Порфирия «О пещере нимф», характерного, наряду с аллегорическим переосмыслением гомеровского пассажа (Од. XIII 102—112), также устойчивостью мифологической символики.

Причинам вытеснения герундия инфинитивом при становлении романских языков посвятила свой доклад «Герундий и инфинитив в латинском и романских языках» *Е. А. Реферовская* (Ленинград). На тщательно отобранных примерах из огромного материала (от Плавта до «Хроники» Фредегария) докладчица показала, как из нескольких конкурирующих способов обозначения цели, существовавших в классической и народной латыни (супин, герундий, инфинитив), в период формирования романских языков окончательную победу одерживает инфинитив.

Кроме основных докладов, на заседаниях в 1972—1974 гг. были заслушаны также три сообщения. Н. А. Чистякова поделилась воспоминаниями о методах работы И. М. Тронского как преподавателя и научного руководителя; В. Н. Ярхо ознакомил собравшихся с письмами покойного ученого, содержавшими оценку выходивших новых книг по античности. Д. Б. Шелов рассказал о деятельности организации «Eirene», ее XIII конгрессе в Дубровнике и подготовке к очередной, XIV конференции в Ереване.

На заседании 3 ноября 1975 г. с докладом о «Самиянке» Менандра выступил *В. Н. Ярхо*. Докладчик ознакомил собравшихся с новым составом текста комедии, возросшего до 737 стихов благодаря публикации в 1969 г. новых частей папирусного кодекса, в котором содержался уже известный с 1958 г. «Угрюмец» [3]. Теперь стали доступны (в разной степени сохранности) два первых действия комедии и начало монолога Демеи, примыкающие к началу Каирского папируса, впервые опубликованного Лефевром, а также почти полностью четвертое действие (великолепная кульминация комических недоразумений) и пятое. Из множества направлений, по которым может идти исследование «Самиянки», докладчик предложил несколько необычное ее сопоставление с «Ипполитом» Еврипида, поскольку сюжетную основу обеих пьес составляет несправедливое (вольное или невольное) подозрение сына (Ипполита, Мосхиона) в посягательстве на брачное ложе отца (Тесея, Демеи). При этом совершенно различная

[2] Расширенный вариант доклада см. Н. А. Чистякова, Древнейшая греческая эпиграмма, ВДИ, 1975, № 4, стр. 28—40.

[3] См. И. М. Тронский, Новонайденная комедия Менандра «Угрюмец» («Человеконенавистник»), ВДИ, 1960, № 4, стр. 56 сл.; Л. В. Павленко, Комедия Менандра «Щит», ВДИ, 1975, № 4, стр. 80—82.

реакция оскорбленного отца и возникающий из нее исход интриги объясняются, по мнению докладчика, не только вполне естественной разницей между жанрами, но и различием в мировоззренческой системе двух авторов, которое отражает существенную эволюцию в общественном сознании афинян на протяжении столетия.

В заседаниях кафедры приняли участие члены кафедр классической филологии и древних языков МГУ, сотрудники сектора античной литературы ИМЛИ им. Горького, Институтов всеобщей истории, истории СССР и археологии АН СССР, ряда других московских вузов и научно-исследовательских учреждений.

За истекшие годы возникла необходимость внести некоторые дополнения и уточнения в список научных трудов И. М. Тронского (ВДИ, 1971, № 2, стр. 164—166).

К настоящему времени опубликованы все работы ученого, находившиеся к концу 1970 г. в печати.

№ 11—13, 24—25: см. БСЭ [3], 7, 1972, стр. 51, 293—295, 299, 301.

№ 26: «К вопросу о „формульном стиле" гомеровского эпоса». В сб. «Philologica. Исследования по языку и литературе. Памяти акад. В. М. Жирмунского», Л., 1973, стр. 48—57.

№ 46. «Софокл», КЛЭ, 7, 1972, стр. 87—90.

№ 50. «Комедия Плавта «Bacchides» и новонайденные отрывки ее оригинала (предварительное сообщение)». В сб. «Проблемы античной культуры», Тбилиси, 1975, стр. 139—153.

№ 83. «Chrestiani (Tacit., Ann. XV, 44, 2) и Chrestus (Sueton., Div. Claud., 25,4)». В сб. «Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского», М., 1972, стр. 34—43.

№ 88. «Вопросы языкового развития в античном обществе». Л., 1973, 205 стр. Рецензии: «Научная конференция... Кишиневского Государственного университета им. В. И. Ленина по итогам научно-исследовательской работы за 1973 г. Секция общественных и гуманитарных наук», 1973, стр. 203—205 (Н. С. Гринбаум); «Филологические науки», 1974, № 1, стр. 96—99 (В. Ярхо); «Deutsche Literaturzeitung», 95, 1974, № 10, S. 696—699 (O. Schirokow); «Studii classice», 16, 1974, стр. 338—342 (L. Wald); «Eos», 63, 1975, fasc. 2, стр. 416 сл. (H. Cichocka).

№ 94. «Язык Гомера», «Вопросы языкознания», 1971, № 3, стр. 100—114.

№ 98. «К вопросу об окончании инструменталиса в греческом языке», «Вопросы классической филологии», № 10, Львов, 1972, стр. 19—21.

№ 126. «Роде», КЛЭ, 6, 1971, стр. 324. Опубликованы также авторские резюме четырех работ И. М. Тронского (№ 32, 34, 90, 123) в «Bibliotheca classica orientalis», Bd. 14, 1969, S. 329—332, 363—365, 391. Из архива ученого опубликованы: а) доклад «Некоторые итоги развития микенологии» (ВДИ, 1971, № 2, стр. 84—92); б) внутренняя рецензия на издание: С. Я. Лурье, Демокрит (ВДИ, 1972, № 1, стр. 195 сл.).

К списку трудов следует добавить: *а*) заметку, написанную в дополнение к статье № 58,— «Aevum», т. I, 1927, № 3, стр. 393 сл.; *б*) статью: «Скалигер» (младший), КЛЭ, 6, 1971, стр. 884; *в*) ответств. редактирование кн.: В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. В итальянский перевод «Истории латинского языка» Ф. Штольца, А. Дебруннера, В. Шмида (Storia della lingua latina, Bologna, 1968, 2970) включен в качестве приложения перевод гл. 5 из «Очерков из истории латинского языка» И. М. Тронского («La formazione della lingua letteraria latina», стр. 145—194), а статья «Заметки о видо-временной системе латинского глагола» (№ 104) перепечатана в немецком переводе в сб.: «Probleme der lateinischen Grammatik», hrsg. von K. Strunk, Darmstadt, 1973 («Wege der Forschung», Bd. 93), стр. 355—367.

З. А. Покровская, В. Н. Ярхо

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПЛУТАРХ
МОРАЛИИ

PLUTARCHI CHAERONENSIS
SCRIPTA MORALIA

*

ПЕРЕВОД ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Л. А. ФРЕЙБЕРГ И М. Л. ГАСПАРОВА

«МОРАЛИИ» ПЛУТАРХА

Среди сохранившихся памятников поздней античной литературы «Моралии» Плутарха занимают особое место. Это собрание — более 80 сочинений разного объема на различные темы, касающихся почти всех основных разделов греческой культуры,— воспринимается сейчас как культурно-историческая энциклопедия своей эпохи.

Этот памятник, читавшийся и изучавшийся во все эпохи европейской истории, не утративший ценности и для современного исследователя, был полностью впервые «издан» в XIII в., когда образованная элита палеологовской Византии грезила реконструкциями классической эллинской государственности, религии, философии.

Максим Плануд (1260—1310 гг.), энциклопедически образованный византийский монах, блестящий ритор и стилист, был восторженным поклонником Плутарха. Из многочисленных рукописей, хранившихся в византийских библиотеках, он начал систематически выбирать сочинения почитаемого им автора, причем, в отличие от своих предшественников, он отделил «Сравнительные жизнеописания» от прочих его сочинений. Основу списка Плануда составили шесть трактатов нравственно-философской тематики. Отсюда название, утвердившееся затем и за всем собранием —Ἠθικά (Moralia, «Нравственные сочинения»). Плануд изготовил два списка «Моралий»: менее полный в 1296 г. (копии codex Parisinus 1671 A) и более полный после 1302 г. (копия codex Parisinus 1672 E) с добавлением девяти ранее не обнаруженных, но также по тематике относящихся к «Моралиям» сочинений.

Название «Моралии» оказалось очень условным для пестрого собрания сочинений, в которых затронуты политика, нравственность, психология, воспитание, религия, музыка, естественные науки. Но это собрание предстает перед нами сейчас как органическое целое, хотя и как менее известная в сферах популярного чтения, но не менее значительная сторона творчества Плутарха, чем его «Сравнительные жизнеописания».

«Моралии»— поистине энциклопедический свод, отражающий круг знаний, интересов и вкусов, характерный для духовного мира поздней античности. И в то же время здесь нигде не чувствуется тот культ эрудиции ради эрудиции, который так обычен у других писателей этой эпохи, вроде Авла Геллия или Афинея: все, воспринятое от традиции, усвоено и переработано Плутархом естественно и органически. «Моралии» — характерный и поучительный образец культуры «эллинского возрождения»— возрождения национальной древности, полисных идеалов, классической культуры. И в то же время здесь древность никогда не противопоставляется современности, не служит убежищем от нее, как для авторов «второй софистики»: она питает современность, перерастает в нее, живет в ней. «Моралии» писались в эпоху, когда культурный идеал античности уже не

первый век двоился между двумя образами, ритора и философа: но для Плутарха ни тот, ни другой образ в чистом виде неприемлем, он хочет быть прежде всего не ритором и даже не философом, а человеком, семьянином, гражданином. Это — важная и своеобразная страница в истории античного гуманизма. И главное ее своеобразие — в глубинной обособленности Плутарха от всех современных ему модных культурных и литературных течений, в первую очередь в его неприятии так нашумевшей в то время «второй софистики», вовлекшей в свое русло многих людей, одаренных и причастных к литературному творчеству.

Принятие действительности, утверждение жизненных норм в их повседневности и составляет мировоззренческую основу «Моралий». В эпоху ригористичного морализма Эпиктета и поставленной на службу государственным идеалам риторики Диона Хрисостома такое мировоззрение требовало особого стечения обстоятельств. Для деятельности Плутарха историческим моментом был «римский мир», окончательно утвердившийся к его времени в Средиземноморье, а местной обстановкой — тихая провинциальная Беотия.

Жизнь Плутарха (около 45 — после 120 г. н. э.) приходится на тот период в истории Римской империи, когда при Флавиях, а затем при Нерве и Траяне для провинций наступила полоса относительного спокойствия и процветания. Особенно это сказалось в Ахайе, культурные традиции которой обеспечивали ей привилегированное положение среди подчиненных Риму областей. Эллинская аристократия имела большие возможности получения прав римского гражданства, и еще при Веспасиане ее представители появились в сенате. Афины по-прежнему оставались не имеющим себе равных культурным и научным центром [1].

Плутарх был уроженцем Херонеи — небольшого города в Беотии — области своеобразной исторической судьбы. Эта земледельческая, экономически отсталая область Греции сыграла в истории страны не последнюю роль. Многие города и местности Беотии — Платеи, Танагра, Лавктры, Херонея — были памятны как места знаменитых сражений, а Фивы и Орхомен овеяны славой древнейших греческих мифов. Эпос Гесиода, лирика Пиндара и Коринны были всегда предметом гордости беотийцев. Эллинистический период в Беотии, как и в других земледельческих областях Греции, отмечен экономическим подъемом и ростом рабовладения в противоположность упадку экономики крупных торговых центров [2]. Это способствовало процветанию отдельных аристократических семей, потомки которых в эпоху римского владычества получили наибольшие возможности образования, педагогической деятельности, государственной службы.

К такому старинному беотийскому роду принадлежал и Плутарх. Он получил весьма разностороннее образование. Неоднократно упоминает он о своих учителях: Онесикрате — музыканте, Онесикрате — медике, Эмилиане — риторе [3]. Чаще всего и с большой теплотой вспоминает писатель философа Аммония [4]. Из «Моралий» мы узнаем о многочисленных путешествиях Плутарха: он был в Сардах, Риме, Египте. Дом Плутарха

---

[1] См. подробное освещение этого вопроса: О. В. К у д р я в ц е в, Эллинские провинции Балканского полуострова во II в. н. э., М., 1954.

[2] Этот вопрос изложен в кн.: А. Б. Р а н о в и ч, Эллинизм и его историческая роль, М., 1950, стр. 231—285.

[3] «Застольные беседы», V, 1; «Об исчезновении оракулов», гл. 17 и др.

[4] Известно несколько философов под этим именем, современников Плутарха. Учеником какого из них был Плутарх, неизвестно. Из «Моралий» можно достоверно установить, что Аммоний обучал по сократическому методу, а излюбленными темами его бесед было моралистическое истолкование мифологии.

был центром местной культурной жизни, своеобразной домашней академией, ядро которой составляли многочисленные родственники писателя (с любовью упоминаемые им в «Моралиях»), а гостями были самые просвещенные люди Греции. Около сотни имен людей интеллигентных профессий — риторов, поэтов, философов, врачей, музыкантов — донесли до нас страницы «Моралий»: они — участники его диалогов или адресаты посланий. Да и почти все входящие в «Моралии» сочинения — не что иное, как обращенная к кому-то речь, лекция, монолог или беседа, которая имеет целью преподать жизненно важные, с точки зрения автора, положения или попытаться убедить несогласного противника в своей правоте. По свидетельствам древних, школа Плутарха просуществовала около ста лет после его смерти. В числе ее воспитанников был известный философ II в. Кальвизий Тавр [5].

Кроме ученых занятий и преподавания жизнь Плутарха была заполнена также и общественной деятельностью. Он занимал в Херонее должности телеарха (т. е. чиновника, наблюдавшего за чистотой улиц и постройками в городе), архонта-эпонима, а под конец жизни вошел в коллегию дельфийских жрецов [6].

«Уравновешенное отношение к миру, совершенно исключающее всякую напряженность и неестественность, всякий фанатизм,— так определяет современный исследователь главную черту духовного облика Плутарха.— Конечно, у медали была своя оборотная сторона. Уравновешенность и терпимость Плутарха покупались ценой решительного отказа додумать хотя бы одну мысль до ее последних логических выводов, ценой неразборчивой готовности принимать с почтением „ценности“ самого разного толка и ранга. Душевный мир этого писателя имел, безусловно, по-своему четкий стиль, но весьма расплывчатую структуру. Зато этот мир был как бы открытым, незамкнутым: никакие жесткие доктринерские предпосылки и предрассудки не мешали Плутарху с симпатией оценивать, живо воспринимать, пластично изображать такие идеи, эмоции, душевные состояния — в том числе и подлинный героический пафос былых времен,— на которые сам он был решительно неспособен. Каким бы „филистерским“ ни представлялось нам плутарховское преклонение перед здравым смыслом,— те черты его мировоззрения, которые ориентировали его на живое, непредубежденное любопытство к реальному человеческому существованию, оказались весьма конструктивными для него как писателя» [7]. Этим чертам его мировоззрения мы обязаны и «Моралиями»— огромным сводом материалов и мыслей, почерпнутых из массы самых разнородных источников — поэзии, истории, антикварной, философской, естественнонаучной литературы, но в конечном счете приведенных к общему знаменателю просвещенной любознательности и гармонической умеренности.

В «Моралиях» можно выделить следующие основные тематические группы: 1) сочинения популярно-этические, 2) политические, 3) педагогические и литературно-критические, 4) философские и естественнонаучные, 5) религиозные [8]. Большинство из них написано в традицион-

---

[5] E. Z e l l e r, Die Philosophie der Griechen. 3. Theil, 2. Abtheilung, 2. Hälfte. 5. Auflage, Lpz, 1923, стр. 175 сл.

[6] «Государственные наставления», гл. 15; О других должностях — «Застольные беседы», II, 10, 1 и «Следует ли старику управлять государством», гл. 17. Два поздних свидетельства (Евсевия и Суды) о том, что Плутарх достиг консулата и прокураторства над Элладой, не считаются вполне достоверными.

[7] С. С. А в е р и н ц е в, Плутарх и античная биография, М., 1973, стр. 75.

[8] Мы отступаем здесь от более детальной классификации К. Циглера, предложившего восемь тематических разделов (K. Z i e g l e r, Plutarchos von Chaeronea, RE, XLI Halbband, 1951, стб. 647).

ных жанрах популярной философской литературы: это или монологические диатрибы, имитирующие непринужденную речь перед слушателями, или диалоги, в которых изложение предмета распределено между несколькими собеседниками, или послания (например, с утешением в скорби), обращенные к кому-нибудь из близких. Некоторые произведения (преимущественно ранние) отделаны в манере школьных риторических декламаций, некоторые, наоборот, сохраняют вид сборников сырого материала, заготовленного для будущих сочинений. Самое большое произведение среди «Моралий»—«Застольные вопросы» в 9 книгах, где собеседники одинаково непринужденно рассуждают, «почему старики легко пьянеют» и «почему Платон сказал, что бог вечно занимается геометрией»; в том же жанре «пира» написано и другое, меньшее сочинение— «Пир семи мудрецов».

Основной цикл «Моралий»— произведения на популярные философско-этические темы (именно они и дали заглавие всему собранию): «О нравственной добродетели», «О добродетели и пороке»; «О преуспевании в добродетели», «Можно ли научиться добродетели?», «Способствует ли порочность несчастью?», «Какие страдания хуже — телесные или душевные?», «Об обуздании гнева», «О зависти и ненависти»; «О любопытстве»; «О болтливости», «О сребролюбии», «О том, как избегать долгов», «О ложном стыде», «О том, как хвалить самого себя, не возбуждая ненависти других», «О душевном равновесии», «Наставления о здоровье», «Супружеские наставления», «Утешение к жене», «О любви», «О братской любви», «О разнице между льстецом и другом», «О множестве друзей», «О пользе от врагов».

Все эти сочинения объединяются в некоторой логической последовательности. В пяти первых Плутарх дает определение добродетели, как свойства человеческой души, которое образовалось в силу привычки разумного начала подчинять себе неразумное. В последующих он разбирает отдельные состояния неразумного начала души: гнев, зависть, ненависть, любопытство, жадность, расточительность, ложный стыд. Например, гнев для него — болезненное состояние души, отвлекающее ее от чистого созерцания, т. е. от занятий философией. Уступать гневу нельзя. Гнев делает людей или уродливыми или смешными, будучи при этом признаком душевной слабости.

Затем следует группа сочинений, где Плутарх противопоставляет всему этому состояния, исходящие от разума, который постоянно должен контролировать чувства. Здоровье физическое помогает человеку овладеть своими порывами. Человек должен быть сдержанным при всех обстоятельствах. Даже обращаясь к жене с утешением по поводу смерти дочери, он говорит, что слишком открыто выражать горе, хотя бы и очень сильное, хотя бы и в соответствии с обычаями, так же неприлично, как и проявлять радость буйно и необузданно. Такую же ровность и сдержанность рекомендует Плутарх и при прочих жизненных обстоятельствах — в любви, в супружеской жизни, в отношениях с друзьями; он не советует даже слишком откровенно проявлять недоброжелательство по отношению к врагам.

Такую же апологию разумной добродетели, торжествующей над всем, но уже не в личном, а в государственном масштабе, представляют собой три сочинения, написанные не в обычной для Плутарха форме непринужденного собеседования, а в виде патетических декламаций обычного школьного типа, с монологами и диалогами олицетворенных Добродетели и Счастья: «О счастливой судьбе римлян», «О счастливой судьбе и добродетели Александра», «О славе афинян». Они считаются ранними произведениями писателя. Счастье и Доблесть ведут здесь спор о том, кто из них

оказал большее влияние на римскую историю: Нума Помпилий, Тарквиний, Сулла, Цезарь, Август представлены как питомцы Счастья, а затем Фабриций, Камилл, Цинциннат — как приверженцы Доблести. Точно так же о счастливой судьбе и доблести Александра рассказывает сама Доблесть. На подобной антитезе построена и декламация «О славе афинян»: в чем больше прославились афиняне, в мудрости или на войне? Сохранившийся отрывок ее любопытен осуждением литературы и искусства, бесполезных для государства и общества: в стихах поэтов много вздора, старая комедия непристойна, трагедия изнеживает чувства своих участников и зрителей, даже славу ораторов затмевают подвиги полководцев и т. д.

С другой стороны, к основному философско-этическому циклу «Моралий» примыкают несколько подготовительных подборок иллюстративного материала: «Изречения царей и полководцев» (может быть, приписываемые Плутарху безосновательно), «Спартанские изречения» (с приложением «Спартанские древности»), «Изречения лакедемонянок», «О доблестях женщин». Часть этого материала была использована Плутархом и в «Сравнительных жизнеописаниях»— нравоучительные установки Плутарха в его биографиях и в его моральных сочинениях едины. Образуя связующее звено между двумя основными частями плутарховского корпуса, они сходны в этом отношении с такими сочинениями, как «Греческие вопросы» и «Римские вопросы», в которых антикварная тематика подвержена моралистическому истолкованию. Плутарх подбирает различные истолкования старинных и странных греческих и римских обычаев, с удовольствием сопоставляя самые утилитарно-рационалистические и самые отвлеченно-символические осмысления.

Продолжением философско-этического цикла является политический цикл «Моралий»— добродетели индивидуальные, добродетели семейные, добродетели дружеского круга естественно перерастают для Плутарха в добродетели государственного масштаба. Политические темы в «Моралиях» представлены следующими сочинениями: «Государственные наставления», «Об изгнании», «Следует ли старику управлять государством?», «О том, что философ должен преимущественно беседовать с правителями», «К необразованному правителю», «О монархии, олигархии и демократии». Первое из этих сочинений, самое крупное, заключает в себе основные взгляды Плутарха на государственную деятельность. Стимулом для занятий политикой должны быть не честолюбие, скука или стремление к выгоде, но исключительно добродетель, желание оказать действительную помощь государству. Надо хорошо изучить характер народа, которым предстоит править. Надо хорошо владеть политическим красноречием, говорить убедительно и серьезно, пользуясь шутками, остроумием и риторическими прикрасами лишь умеренно и осторожно. Вступать на поприще государственного деятеля, начиная с каких-нибудь выдающихся и блестящих подвигов, опасно, да и в современных условиях почти невозможно. Поэтому надо сразу же выбирать себе покровителя среди лиц могущественных, но такого, который сам чужд корыстных побуждений и руководствуется только добрыми намерениями. Истинной наградой для хорошего правителя государства должно быть доверие и любовь граждан, а не материальные блага. Правящий государством не должен скупиться во время религиозных празднеств. Главное назначение правителей Греции — предотвращать малейший раздор между отдельными греческими общинами, так как войны прекратились, а большие политические преобразования в зависимой и слабой стране невозможны. Все сочинение проникнуто настроениями политической умеренности и боязнью возбудить против себя правящие круги Рима.

Как бы дальнейшим развитием всех этих положений является сочине-

ние «Следует ли старику управлять государством?». Политическая деятельность — занятие не для легкомысленной и честолюбивой молодежи, а для людей почтенного возраста. Поэтому не следует, если позволяют силы, даже в старости отказываться от общественно-полезных занятий делами государства и ставить на первое место свои удобства и покой. Правитель не должен пренебрегать советами образованных людей и видеть в этом ущемление собственного самолюбия. А философ должен видеть в общении с правящими кругами не средство для собственной славы, а лишь способ принести пользу обществу посредством воздействия на разум и душу человека.

Затем в небольшом отрывке «О монархии, демократии, олигархии» на основе произведений Платона и Аристотеля разбираются все три указанные формы управления государством и отмечается постепенное их вырождение.

Если политические трактаты представляют собой завершение основного философско-этического цикла «Моралий», то вступление к этому циклу образуют трактаты педагогические: недаром в традиционной последовательности «Моралий» планудовского свода они помещены в самом начале. Наиболее «специально»-педагогический из них, «О воспитании детей», Плутарху, по-видимому, не принадлежит. Ближе всего к нему стоит трактат «Об умении слушать», обращенный к юноше, начинающему обучение у ораторов и философов. «Слушание»— это особое искусство, которое не дается сразу. Слушать говорящего надо молча и внимательно, не переспрашивать. При этом следует критически продумывать все, что говорит оратор, даже если другими слушателями это принимается с одобрением. У оратора тоже есть свои обязанности по отношению к слушателям: прежде всего — знакомство с философией.

Следующий трактат, «О том, как юноше следует слушать поэтов», образует переход к литературно-критическим сочинениям Плутарха: литература важна для него исключительно как средство воспитания. Поэтому он подчеркивает, как важен правильный выбор чтения для молодых, впечатлительных людей. В поэзии и трагедии много неправдоподобного и искусственного, так что читать произведения поэтов и трагиков юноши должны осторожно, привыкая при этом сознательно относиться к прочитанному. Надо стараться соединять поэзию с философией, выводить ее за пределы сказок и театральности и делать из нее таким образом своего рода подготовительную ступень для последующих, более серьезных занятий.

Конкретный образец плутарховской оценки поэзии с нравственно-воспитательной точки зрения — отрывок «Сравнение Аристофана с Менандром»: Аристофана Плутарх осуждает за грубость выражений и находит его язык однообразным, а комедии Менандра сравнивает с цветущим лугом, где всякий человек, начиная с простого горожанина и кончая ученым философом, может найти развлечение и отдых. Другой образец критики такого же рода — сочинение «О злокозненности Геродота». Так как воспитание молодых читателей должно вестись прежде всего на положительных примерах, то историк должен сосредоточивать внимание прежде всего на достойнейших чертах и поступках своих героев, должен выбирать из имеющихся в его распоряжении фактов такие, которые характеризуют его народ с положительной стороны. Склонность к преувеличению незначительных фактов, истолкование их в дурную сторону Плутарх и называет злокозненностью. Она имеет четыре признака: 1) предпочтительный выбор неблагожелательных выражений; 2) пристрастие к изображению пороков; 3) умолчание о благородном и прекрасном; 4) предпочтение версий, изображающих государственных деятелей в мрачном

свете. Именно так, по мнению Плутарха, описывал Геродот поведение в греко-персидской войне соотечественников Плутарха — беотийцев. Таким образом, трактат этот свидетельствует о местно-патриотических настроениях автора.

Как литература важна для Плутарха только как средство воспитания житейских добродетелей, так и от философии, главного предмета своего внимания, он требует прежде всего практической жизненной приложимости. Его специально-философские сочинения довольно многочисленны, но состав их своеобразен. Трактаты «О страсти и страдании» и «Что в человеческой душе подвержено чувствам?» повторяют в более отвлеченном виде мысли его популярно-этических сочинений о разумной и неразумной частях души. Другие —«О сотворении души в „Тимее“» (в пространной и краткой редакциях) и «Изыскания по Платону»— пересказывают в основном учение Платона об аналогии и гармонической связи души человека и мировой души; перед Платоном Плутарх благоговеет, считает себя приверженцем его философии, защищает «подлинного» Платона от перетолкований позднейших академиков, но при всем этом остается сух и холоден, как ни в каких других своих сочинениях: отвлеченные философские спекуляции не доставляют ему удовольствия. Гораздо подробнее и темпераментнее Плутарх в своих полемических сочинениях о практической философии — против стоиков с их вызовом действительности и против эпикурейцев с их уходом от действительности.

Полемика со стоиками занимает большое место в «Моралиях». Не только специально философские сочинения, но даже сочинения о животных в большой мере включают в себя и эту тему. К данному циклу относятся: «О противоречиях стоиков», «Об общих замечаниях против стоиков» и «Стоики говорят вещи, более нелепые, чем поэты». В первых двух Плутарх на ряде примеров показывает недопустимое, по его мнению, расхождение между учением этих философов и их образом жизни, близким к эпикурейскому понятию «жизни для наслаждения». В третьем, коротком конспекте, видимо, большого сатирического сочинения Плутарх высмеивает гиперболические высказывания стоиков о совершенствах мудреца.

Три сочинения —«Против Колота», «Невозможно жить счастливо по учению Эпикура» и «Хорошо ли сказано „проживи незаметно?“» посвящены полемике с последователями Эпикура. Сочинение эпикурейца Колота «О том, что по учениям других философов жить невозможно» побудило его взять под защиту тех, кого Колот подразумевал под «другими философами»,— в первую очередь, Платона и его учеников. Плутарх обвиняет Колота в безграмотности и компиляторстве, доказывает, что Колот впал в противоречия даже со своим учителем. Что же касается самого учения Эпикура, то Плутарх не видит в нем никакой пользы. Эпикурейцы восхваляют материальные блага, будучи невежественными в философии, и таким образом проповедуют грубую, животную жизнь. Их отказ от участия в общественной жизни доказывает лишь их враждебность к людям. «Жить незаметно»— дурной принцип: если скрывать плохие стороны жизни, это препятствует их исправлению, а если скрывать хорошие — это препятствует разумной деятельности и стремлениям к лучшему. Эпикур и его ученики видят цель в телесных наслаждениях. Но тело — непрочное и ненадежное вместилище радостей, и, превознося телесные наслаждения, эпикурейцы вынуждены принимать и наслаждения духовные, т. е. занятия науками и искусствами. Например, они признают слушание музыки и поэзии в театре, но отвергают занятия теорией музыки и словесности, а это непоследовательно. Одно из основных положений Эпикура — абсолютная смертность души,— по мнению Плутарха, особенно вредно для человека, так как способствует распространению безнаказанного

зла. Пристрастность и односторонность Плутарха в этих сближениях очевидны, но они ценны как источник сведений об учении Эпикура: сохранением многих фрагментов Эпикура и Метродора мы обязаны только Плутарху.

К философскому циклу примыкает естественнонаучный цикл сочинений Плутарха: «Беседа о лике, видимом на луне», «О первичном холоде», «Естественноисторические вопросы», «Что полезнее, вода или огонь», «О употреблении в пищу мяса», «О разуме животных», «О том, что и низшие животные обладают разумом», «О любви к потомству». Плутарх подчиняет и эти темы своим основным нравственно-воспитательным целям. Так, пересказ различных астрономических теорий в «Беседе о лике, видимом на луне» завершается рассуждением о вероятной заселенности луны: один из собеседников рассказывает миф, слышанный им в Карфагене от одного путешественника. Человек состоит из тела, души и разума. Первое происходит от земли, вторая — от луны, третий — от солнца. Когда человек умирает, тело остается на земле, а душа и разум поднимаются в пространство между землей и луной. Если они не подвергаются наказанию, они водворяются на луну, где ведут блаженную жизнь. Они превращаются в демонов и получают возмездие или награду, смотря по их деяниям на земле. Если они причинили зло, то в наказание возвращаются на землю и вселяются в тело людей. Достойные награды из них умирают вторично. Тогда разум отделяется от души и возносится к солнцу, а душа остается на луне. Тогда солнце снова порождает разум, который, вновь соединяясь с душой и телом, создает нового человека. Все это находится во власти Мойр. На солнце царит Атропос, на луне — Клото, на земле — Лахесис.

Сочинение Плутарха о луне ценно содержащимся в нем изложением астрономических теорий. В 1894 г. директор Московской обсерватории, профессор В. К. Цераский даже высказал мнение, что наука его времени лишь не намного превзошла знания греков о луне, и по его инициативе был сделан перевод этого сочинения Плутарха [9].

Подобным же образом и сочинения Плутарха о животных служат воспитанию в человеке доброты и миролюбия. Плутарх защищает Пифагора и его последователей, которые проповедовали сострадание и любовь к животным. Поедая не диких, но домашних, кротких и беззащитных животных, люди поступают противно человеческой природе. Если в глубокой древности человека принуждали к этому суровые условия жизни, то современные люди могут употреблять в изобилии растительную пищу. Души людей переселяются в животных, видимо, в наказание за употребление мяса. Конечно, мясо необходимо для питания человека. Но надо употреблять его умеренно и не мучить животных. Животные совсем не так неразумны, как утверждают некоторые философы. Они чувствуют приближение опасности, испытывают боль, страдание, гнев, боязнь. Нелюбовь к животным и непризнание в них разума — признак жестокости и черствости души. Животным свойственна любовь к потомству — это природное качество всего живого. При появлении потомства у животных появляется сообразительность и храбрость. По форме особенно интересно сочинение «Низшие животные обладают разумом». Это диалог Гриллa и Одиссея в царстве Кирки. В ответ на просьбу Одиссея вернуть его товарищам человеческий облик Кирка наделяет даром слова одного из превращенных, Гриллa, и он произносит целую речь о преимуществах существования в образе животного. Эта форма сатиры заимствована из

[9] См. «Филологическое обозрение», т. 6, М., 1894 и предисловие к переводу Г. А. Иванова.

кинической литературы, в частности, близка к сатирам Менippa из Гадары.

Завершением системы взглядов, развертываемых в «Моралиях» Плутарха, является цикл сочинений на религиозные темы. Их относят обычно к последнему периоду жизни Плутарха, когда он вступил в должность жреца. Сочинения эти следующие: «О суеверии», «О надписи „Е“ в Дельфах», «Почему Пифия не пользуется теперь стихотворным размером», «Об исчезновении оракулов», «О демонии Сократа», «Об Исиде и Осирисе», «О поздней каре от божества».

Эти сочинения вводят нас в круг религиозных воззрений Плутарха. Суеверие, утверждает он, проистекает от той же причины, что и неверие в богов. Причина эта — неправильное представление о богах. Но неверующий лишь отрицает их существование, суеверный же человек верит в то, что боги могут приносить людям вред и несчастье, и таким образом он становится невольно мнимой жертвой их мнимой ненависти. Такой человек утрачивает душевный покой, а следовательно, и истинную религиозность. К суеверию относятся также кровавые жертвоприношения, которые, несомненно, были связаны с помрачением человеческой души и которые, по мнению Плутарха, хуже, чем неверие. Такие взгляды свидетельствуют о более глубоком религиозном размышлении по сравнению с классической эпохой и эллинизмом. Еще более это заметно в сочинениях, относящихся к Аполлону и Дельфийскому оракулу. Трактат «О надписи „Е“ в Дельфах» дает ряд толкований загадочной надписи на храме Аполлона: 1) «Е» обозначает число пять, что в данном случае соответствует пяти мудрецам; 2) «Е»— частица вопросительная (однозначная с εἰ), с которой начиналась обычно речь вопрошающего оракула; 3) «Е»— условный союз «если», который употреблялся в ответах оракула; 4) «Е» как обозначение числа 5 в некоторых философских системах и, в частности, в пифагорейской философии — символ мироздания (пять частей космоса у Гомера, 5 миров у Платона, 5 элементов у Аристотеля, 5 составных частей живого существа и 5 частей души); 5) «Е»— как сокращенная форма «ты еси», утверждение человека, входящего в отношения с божеством, в бытии которого должен познавать себя человек, ответ на положение «познай самого себя», с которым божество обращается к человеку.

Два сочинения разбирают вопросы, связанные с оракулами, изменение внешней формы изречений и ответов оракулов, т. е. переход от стихов к прозе и причины заметного сокращения числа оракулов в Греции. Стихотворная форма оракулов была свойственна более древним временам, когда пользовались оракулами могущественные люди и вопрошали о судьбах своих государств; в новые времена, более трезвые, оракулы приобрели более естественную форму. Ведь божество дает пророчество в форме речи прозаической, а стихи — переделка самой Пифии, которая не в состоянии точно передать речь божества. Но оракулов в Греции становится все меньше. Чтобы объяснить это, Плутарх и преподносит довольно сложную теорию о существовании демонов, которые связаны с оракулами, — существ промежуточных между богами и людьми. Боги могут только создавать, а демоны, воплощающие в себе отрицательные стороны божества, могут приносить как помощь, так и разрушение.

Сочинение «Об Исиде и Осирисе», видимо, есть результат путешествия Плутарха в Египет. Это большое исследование религиозно-исторического плана. В нем собраны многочисленные мифы об Исиде и Осирисе, сведения о разнообразных культах, им посвященных, и об их воплощениях.

«Моралии» пользовались успехом в течение многих веков. Как легкое, доступное и в то же время содержательное чтение «Моралии» были знакомы всей позднеантичной, а затем византийской образованности. В сред-

ние века Плутарха ценили за увлекательность изложения, дидактичность и морализм [10]. Имя Плутарха встречается у Фиофилакта Симокатты, Фотия, Иоанна Цеца. Ионн Мавропод в молитвенном обращении просит Христа пощадить души язычников Платона и Плутарха («Они ведь оба словом и обычаем твоих законов неизменно держатся...»). В XIII в. Феодор Метохит пишет о Плутархе специальный трактат в стиле витиеватого энкомия [11]. И не удивительно, что с первых же веков «Моралиям» сопутствовали в лучшем случае изложения или конспекты, в худшем — довольно грубые подделки, которые со временем включались в своды сочинений Плутарха. История текста «Моралий» поэтому неотделима от вопроса о подлинности входящих в них сочинений.

Планудовский список «Моралий», при всей добросовестности его составителя, несомненно, принял в себя не одно безымянное сочинение, напоминающее «Моралии» какими-то внешними чертами. На основе планудовского списка в XVI в. появились первые печатные издания «Моралий»— Альда Мануция (1509 г.) и Генриха Стефана (1572 г.), для которых вопроса о подлинности составляющих «Моралии» произведений еще не существовало. Но уже в конце XVIII в. Даниэль Виттенбах (чье издание «Моралий» с подробным комментарием и словарем до настоящего времени не утратило научной ценности [12]), усомнился в принадлежности Плутарху трактата «О воспитании детей». А после того как в середине XIX в. Г. Бензелер, исследовавший явление зияния (hiatus) у различных греческих авторов, отметил отсутствие этого явления в бесспорных сочинениях Плутарха и на этом основании объявил 14 сочинений из «Моралий» неподлинными и 6 — подозрительными, в научную литературу хлынул целый поток мелких и кропотливых исследований о подлинности отдельных «Моралий». Волна гиперкритицизма сменилась возвращением к традиции: в последней универсально-справочной работе о Плутархе К. Циглера [13] непринадлежащими Плутарху признаются лишь немногие сочинения, в том числе «О воспитании детей», «Утешение к Аполлонию», «О судьбе», «Жизнеописания десяти ораторов», «Изречения царей и полководцев», «О музыке» и др. На эти данные мы и ориентируемся в предлагаемой публикации переводов.

В России «Моралии» стали предметом серьезного интереса переводчиков в XVIII в.: в последние его десятилетия И. Алексеевым был закончен перевод первого тома издания Виттенбаха [14]. Некоторые трактаты «Моралий» увидали свет также в собрании переводов греческих и римских классиков, осуществленном И. Мартыновым [15]. В XIX в. увлечение русской общественности высокими гражданскими идеалами поставило на первое место «Сравнительные жизнеописания». Казалось, что «Моралии» забыты. О них вспомнили лишь в конце XIX в., когда в «Филологическом обозрении» появился выполненный Г. А. Ивановым перевод сочинения «Беседа о лике, видимом на луне», к которому, как сказано выше, был проявлен большой интерес в ученых кругах. Примерно по таким же причинам двумя десятилетиями позже появилось Псевдо-плутархово «О музыке» в переводе Н. Томасова с комментариями известного музыканта Н. Браудо (Петербург, 1922).

---

[10] Подробно этот вопрос освещен в работе R. H i r z e l, Plutarch, Lpz, 1912.

[11] См. перевод отрывков из него в кн.: «Памятники византийской литературы IX—XIV вв.», М., 1969.

[12] Plutarchi Chaeronensis Moralia, ed. D. Wyttenbach, 1—8, Oxonii, 1796—1834.

[13] Z i e g l e r, ук. соч.

[14] Плутарха Херонейского Нравственных и философских сочинений часть I, преложенная с греческого языка Иваном Алексеевым. СПб., 1789.

[15] П л у т а р х, О слушании. Пер. Ивана Мартынова, СПб., 1822; П л у т а р х, Добродетели женщин в древности. Пер. Ивана Мартынова, СПб., 1829.

С 50-х годов нашего столетия в связи с пробудившимся интересом к общим проблемам поздней античности интерес к «Моралиям» сильно возрос: были переведены «Добродетели женщин», «Следует ли старику участвовать в управлении государством» и «О том, как юноше слушать поэтические произведения» [16]; ряд отдельных мест из полемических, в частности, из антистоических сочинений Плутарха вошел в недавно вышедшее собрание фрагментов Демокрита [17]. В предлагаемом собрании избранных переводов из «Моралий» все сочинения на узко-философские темы сознательно опущены: составители ставили себе целью дать образцы всех основных тематических циклов «Моралий» — сочинений, связанных с современной автору действительностью или обращенных к различным этапам греческой истории.

Л. А. Фрейберг

[16] «Памятники поздней античной научно-художественной литературы», М., 1964.
[17] Демокрит. Фрагменты. Собрал и перевел С. Я. Лурье, М., 1970.

ПЛУТАРХ

МОРАЛИИ

РИМСКИЕ ВОПРОСЫ

«Римские вопросы» написаны в конце I в. н. э., во всяком случае Домицианово время упоминается как уже прошедшее (Рим. воп. 50, 276 E). Авторство Плутарха несомненно, так как в «Сравнительных жизнеописаниях» он ссылается на это сочинение (Rom. 15; Cam. 19). Само название «вопросы» — αἰτίαι Плутарх избрал вслед за Каллимахом и Варроном, а по жанру сочинение близко к схолиям, только комментируются не сочинения древнего автора, но обычаи, календарь, обряды, верования римлян, часто в виде толкования той или иной глоссы. Однако эти этнографические заметки созданы не по непосредственным наблюдениям, а как побочный результат работы над источниками к жизнеописаниям знаменитых римлян. В этом убеждают многочисленные параллели между тем и другим сочинением (14, 267 B — Cam. 5, Marc. 6; 16 и 17 — Cam. 5; 18 — Sull. 35, Crass. 2, 12; 20 — Caes. 9, Cic. 19 и 28; 25 — Cam. 19; нач. 31 — Pomp. 4; 41 — Publ. 11; 42, 275 B — ср. Cor. 19; 49 — Cor. 14; 68 — Caes. 61, Ant. 12; 70 — Cor. 24; 71 — Crass. 7; 79 — Publ. конец; 83 — Marc. 3; 92 — Cor. 3 и др.). Больше всего параллелей с жизнеописанием Ромула (22 места) и Нумы (10). Объяснения, которые даются тому или иному обычаю, чаще всего принадлежат источнику. Свои собственные объяснения Плутарх вводит словами: ὅρα δὲ μή (5,264 F; 19,268 C; 95, 269 F; 74, 281 E), ἀλλ' ὅρα μή (101, 289 B), σκόπει μή (10, 266 C, 46, 276 A), ἐκεῖνο δ' ἄντις μάλλον εἰκάσειεν (41, 274 E; ср. 5, 10 и др.). Многие из объяснений (например, 25, 41, 74, 101) содержат общие места, которые также могут принадлежать Плутарху, как и другому автору, его источнику.

Об источниках «Римских вопросов» написано много (обзор работ по источникам см. в кн.: The Roman Questions of Plutarch. A New Translation with Introductory Essays and a Running Commentary, by H. J. Rose, Oxford, 1924). В целом можно сказать, что, не владея латынью в совершенстве, о чем говорят ошибки, подобные той, что в «Вопросе» 14, 267 C, Плутарх предпочитает черпать сведения из греческих писателей.

Таким автором является историк Рима Дионисий Галикарнасский, на которого Плутарх несколько раз непосредственно ссылается, и Юба. Непосредственные ссылки на труды Юбы немногочисленны (4, 24, 59, 78, 89), можно считать сочинение Юбы источником в тех случаях, когда подчеркивается подобие греческой и римской цивилизаций, когда Плутарх, подобно автору Ὁμοιότητες, представляет латынь древнего периода полной грецизмов и объясняет латинские слова через греческие (например, 54). Ссылается Плутарх на Аристотеля, Геродора, Кастора и Сократа Аргосских, на некоего Пиррона Липарейского и нигде более не упомянутого Плутархом Александра Полигистора.

Видимо, Плутарх использовал Варрона в оригинале, а не только через Юбу, так как в «Вопросе» 4 оба автора сопоставляются как равноправные источники. Г. Тило (Thilo) на тех или иных основаниях, считая, в том числе, что единство темы предполагает единство источника, признает Варрона основой для 53 из 113 «Вопросов», либо непосредственно, либо через Юбу. Вероятно, это преувеличение (см. Rose, ук. соч., стр. 31—33). У Плутарха не было одного предпочтительного источника. В «Вопросе» 18 использован Валерий Максим (см. прим.), в 39 и 40 — Катон Старший. Впрочем,

тот же эпизод рассказывается и Цицероном. Сам Цицерон также — источник Плутарха. На Ливия есть ссылка в «Вопросе» 25, но передача не точная (см. прим.), и неизвестно, из первых ли рук получил Плутарх эти сведения. Кроме того, «Вопрос» 36 по материалу соответствует Liv., I, 41, 2 слл.; XXXIV, 9; «Вопрос» 90 можно сравнить с Liv., VI, 20, 4; 13; «Вопрос» 100 и 106 (о матери Сервия) — с Liv., I, 39, 5 (впрочем, это общее место). Через Юбу, а, может быть, в отдельных случаях и непосредственно, использованы Антистий Лабеон, Атей Капитон, Фенестелла, Нигидий Фигул и, возможно, Клувий Руф. Роуз обращает особое внимание на Веррия Флакка, вернее на эпитомы Феста и Павла, и выделяет 45 «тематических» совпадений «Вопросов» с этим лексиконом (ук. соч., стр. 35—43). Сопоставляя тексты лексикона и Плутарха, можно судить о характере работы над источниками. Разумеется, нет полной уверенности в том, что Плутарх работал с этой книгой, да и сам Веррий дошел в сокращенном виде. И все же можно сказать, что Плутарх, во-первых, пользовался сочинениями многих авторов, во-вторых, не списывал целиком тот или иной пассаж с одной книги, но сопоставлял различные сведения, спорил с одними, подтверждал и дополнял других, сокращал третьих. Так, Веррий говорит об увенчании ослов на Консуалиях, но не отождествляет, как Плутарх, Конса с Посейдоном Конником (48); Веррий сообщает о празднике рабов 13 августа и связывает его установление с Сервием Туллием, но в отличие от Плутарха (100) ничего не говорит об обрядовом мытье волос, наконец, Веррий говорит о дне закладки храма Дианы Авентинской, который отмечается в этот день, а Плутарх считает его днем рождения самого Сервия Туллия. Иногда при сведении фактов, добытых из различных источников, появляются и ошибки, как сопоставление patratus и patrimus (62). При единстве темы Веррий и Плутарх расходятся и в «постановке вопроса» и в его решении.

Несмотря на скудость точных данных об источниках Плутарха *, именно обилие параллельных мест при сравнительно небольшом количестве текстуальных совпадений с другими авторами дает основание считать «Римские вопросы» не простой компиляцией, но плодом самостоятельной «книжной» работы Плутарха. Поэтому интерес представляет не только сама по себе этнографическая архаика, антикварные редкости, но и то, как человек эллинской образованности воспринимал и осмысливал культуру римлян. Интересно и межкультурное сопоставление и сопоставление во временном плане: как писатель поздней эллинистической эпохи воспринимает и истолковывает обряды и поверья глубокой древности. Однако в глазах благочестивого жреца мифология и религия есть нечто большее, нежели объект изучения. Мифы могут служить доказательствами положений философии (отсюда игра этимологий, физический аллегоризм наподобие стоического, аритмология пифагорейцев и т. п.). И поэтому древние обычаи и обряды римлян как нельзя лучше согласуются у Плутарха с его филантропической моральной философией.

«Вопросы» 1, 2, 4, 5, 9, 14, 15, 28, 34, 39 переведены М. Л. Гаспаровым (ранее опубликовано в кн.: «Памятники поздней античной научно-художественной литературы II—V веков», М., 1964, стр. 50 и слл.), остальные «Вопросы» переведены Н. В. Брагинской под редакцией М. Л. Гаспарова. При переводе использовано издание: Plutarchus, Moralia, v. II, ed. W. Nächstädt — W. Sieverking, J. Titchener, Leipzig, 1971.

Примечания составлены Н. В. Брагинской; при составлении примечаний был использован аппарат тойбнеровского издания, комментарий Роуза (см. выше) и лебовского издания Моралий: Plutarch's Moralia with an english translation by F. C. Babbitt, IV, L. — N. Y., 1936.

263 1. ОТЧЕГО У РИМЛЯН НОВОБРАЧНУЮ ЗАСТАВЛЯЮТ ПРИКАСАТЬСЯ К ОГНЮ И К ВОДЕ?

E Может быть, потому, что из этих стихий и начал один знаменует мужское начало, а другая — женское, и первый вносит с собой начало движения, а вторая — силу вещества и основы?

* Список ссылок Плутарха на источники и прямых цитат будет дан в следующем номере.

Или потому, что огонь очищает, а вода омывает, новобрачная же должна пребывать чистой и незапятнанной [1]?

Или потому, что как огонь без влаги непитателен и сух, а влага без огня неподвижна и бесплодна, так и мужское и женское начала
F друг без друга бессильны, соединение же того и другого в браке устанавливает совершенную общность их жизни [2]?

Или потому, что муж и жена не должны покидать друг друга, а должны жить вместе во всякой доле, даже если ничего у них больше не будет, кроме огня и воды?

2. ОТЧЕГО НА СВАДЬБАХ ЗАЖИГАЮТ ПЯТЬ ВОСКОВЫХ ФАКЕЛОВ [1], НЕ БОЛЬШЕ И НЕ МЕНЬШЕ?

Может быть, как пишет Варрон [2], потому, что у преторов таких факелов было три, у эдилов же было больше, а новобрачные зажигали свои факелы именно у эдилов?

264 Или потому, что из множества чисел, какими мы пользуемся, нечетные считаются и во всем остальном совершеннее и лучше, и для бракосочетания свойственнее всего? Ведь четное число можно разделить пополам, и половины его будут противовесить с равными силами, тогда как нечетное число никак разделить нельзя: всегда при делении остается какая-то часть, общая двум половинам [3]. А из нечетных чисел пятерка для свадьбы подходит больше всего: три есть первое нечетное число [4], два — первое четное, и из них, как из мужского и женского начала, складывается пятерка [5]?

Или, скорее, потому, что свет есть знак рождения [6], а женщина
B может за один раз родить не более пяти младенцев, и поэтому зажигают именно столько факелов?

Или же потому, что считается, что новобрачные нуждаются в покровительстве пяти богов: Юпитера совершенного, Юноны совершенной, Венеры Свады и в особенности Дианы, которую женщины призывают при разрешении и родах [7]?

C 3. ПОЧЕМУ В ОДИН ИЗ МНОГОЧИСЛЕННЫХ РИМСКИХ ХРАМОВ ДИАНЫ, А ИМЕННО В ТОТ, ЧТО В ПАТРИЦИЙСКОМ ПЕРЕУЛКЕ, НИ-
КОГДА НЕ ВХОДЯТ МУЖЧИНЫ [1]?

Может быть, по преданию о том, что собаки растерзали какого-то человека, пытавшегося совершить насилие над женщиной, которая в этом храме приносила жертвы Диане. И вот, должно быть, из суеверного страха мужчины туда не входят.

4. ПОЧЕМУ ВСЕ СВЯТИЛИЩА ДИАНЫ УКРАШАЮТ ПОЛОЖЕННЫМ ОБРАЗОМ ОЛЕНЬИМИ РОГАМИ, И ТОЛЬКО ТО, КОТОРОЕ НА АВЕНТИНЕ, — КОРОВЬИМИ [1]?

Может быть, в память о древнем событии? Была, говорят, у сабинца Антрона Коратия дивная корова, красотой и ростом превосходившая всех остальных; и один предсказатель объявил ему, что тот, кто принесет эту корову в жертву Диане на Авентине, обретет этим для своего города грядущее величие и царство над всей Италией.
D Антрон отправился в Рим, чтобы совершить это жертвоприношение; но раб его потихоньку сообщил о предсказании царю Сервию, а тот — жрецу Корнелию; и Корнелий велел Антрону перед жертвоприношением совершить омовение в Тибре — такой здесь был закон для всех, приносящих жертвы. Тот пошел омыться; и тогда Сервий поспешно сам принес его корову в жертву богине, а рога ее пригвоздил к стене храма. Так повествуют и Юба и Варрон: только Варрон не называет имени Антрона, и у него обманывает сабинца не жрец Корнелий, а храмовой служитель [2].

5. ПОЧЕМУ, ЕСЛИ ВОЗВРАЩАЮТСЯ ТЕ, КОГО ЛОЖНО СЧИТАЛИ
E УМЕРШИМИ НА ЧУЖБИНЕ, ТО ИХ НЕ ПУСКАЮТ ДОМОЙ В ДВЕРЬ, И ОНИ ДОЛЖНЫ СПУСКАТЬСЯ ВНУТРЬ С КРЫШИ [1]?

Варрон предлагает этому объяснение совершенно баснословное. Во время Сицилийской войны [2] была большая морская битва, после которой о многих распространилась ложная молва, будто они погибли. А они вернулись, но немного времени спустя все скончались. Только один из них, входя, обнаружил, что дверь перед ним захлопнулась сама собой и не открывалась, несмотря на все усилия.
F Здесь, перед дверью, он и заснул; но во сне он имел видение, которое и указало ему спуститься в дом через крышу. Так он и сделал, и был после этого счастив и долголетен. Отсюда и пошел этот обычай у потомков.

Но посмотрим, не напоминает ли это один обычай у эллинов? Человека, который был причащен погребальным обрядом и положен в гробницу как мертвый, элины считали нечистым, не общались с с ним, не подпускали его к жертвоприношениям. И, говорят, один человек по имени Аристин, сделавшись жертвой такого суеверия, послал в Дельфы спросить бога, как же высвободиться ему из поло-
265 жения, в которое он поставлен обычаем? И пифия сказала:

То, что делает женщина, мучась на ложе родильном,
Сделай и ты, а потом богам соверши приношенья.

Тогда Аристин понял, что он должен дать женщинам омыть себя, как новорожденного, спеленать и приложить к груди и что так должны делать и все другие мнимоумершие. Впрочем, некоторые говорят, что обычай этот древний и что с мнимоумершими так поступали еще до Аристина [3]. Поэтому неудивительно, что и римляне не считают возможным допускать тех, кого уже однажды считали погребенными и причастными смерти, в ту дверь, через которую люди выходят для жертвоприношений и входят после жертвоприношений: они долж-
B ны переходить снаружи во двор прямо под открытое небо, потому что все очищения положенным образом совершаются под открытым небом [4].

6. ПОЧЕМУ ЖЕНЩИНЫ, ЗДОРОВАЯСЬ С РОДСТВЕННИКАМИ, ЦЕЛУЮТ ИХ?

Может быть, как полагает большинство писателей, потому, что женщинам запрещено было пить вино, и обычай поцелуя был установлен, чтобы они не могли скрыть нарушения запрета и родственники разоблачили бы их при встрече [1]?

Или, может быть, по той причине, о которой рассказывает философ Аристотель? Действительно, как кажется, этот смелый посту-
C пок, о котором есть столько рассказов и который относят к стольким местам, был совершен в Италии троянками. Когда они причалили и мужчины сошли на берег, женщины подожгли корабли, чтобы положить конец морским скитаниям; но в страхе перед мужьями они после этого стали своих родственников и близких при встрече и целовать и обнимать. Те смягчились и примирились с ними, а ласка
D эта так и осталась у них на последующие времена [2].

Или, может быть, женщинам дано это право, чтобы к ним относились с почтением и уважением, видя, как много у них достойных родственников и близких?

Или же, так как родственникам не дозволено было вступать в брак, любовь у них простиралась лишь до поцелуя, и он остался знаком общности рода? Ведь в старину нельзя было жениться на

кровных родственниках, как и теперь — на тетках и сестрах; даже двоюродным родственникам позволено было вступать в брак лишь позднее, и вот по какому случаю. Один человек, бедный, но весьма достойный и уважаемый народом не менее, чем всякий другой гражданин, взял в жены, как утверждали, двоюродную сестру — на-
E следницу и благодаря этому разбогател; на него за это подали в суд, но народ, не разбирая дела, освободил его от обвинения и принял постановление, разрешавшее вступать в брак всем родственникам до второго колена, но не ближе [3].

7. ПОЧЕМУ ЗАПРЕЩЕН ОБМЕН ПОДАРКАМИ МЕЖДУ МУЖЕМ И ЖЕНОЙ?

Может быть, так установлено по примеру Солона, который узаконил дары по завещанию, кроме тех, что вынуждены необходимостью или выпрошены женою; он считал, что первые добыты на-
F силием, а другие обманом [1]. Не потому ли и римляне относились подозрительно к подаркам жен мужьям и мужей женам?

Или же, считая подарки ненадежным знаком привязанности (ведь дарителями могут быть и чужие, и нелюбящие), они устранили из супружества возможность угодничать, чтобы муж и жена любили друг друга бескорыстно, свободно и, кроме самой любви, ничем не побуждаемые? Или, зная, что женщины, испорченные подарками, охотно принимают и чужих мужчин, они считают достойнейшим, чтобы своих мужей жены любили без подарков?

А может быть, дело в том, что у мужа и жены все должно быть общим? Ведь кто принимает подарок, тот показывает этим, что
266 все остальное, недареное — не его, так что, даря друг другу малое, супруги отнимали бы друг у друга целое [2]?

8. ПОЧЕМУ ЗАПРЕЩАЕТСЯ ПРИНИМАТЬ ПОДАРКИ ОТ ЗЯТЯ И ТЕСТЯ?

От зятя, наверное, потому, что может показаться, будто дар вернется к жене через отца; а у тестя, наверное, потому, что несправедливо брать, когда сам не даешь [1]?

B 9. ПОЧЕМУ, КОГДА МУЖЬЯ ВОЗВРАЩАЮТСЯ ИЗ ДЕРЕВНИ ИЛИ ИЗ ПУТЕШЕСТВИЯ, ОНИ ПОСЫЛАЮТ ПРЕДУПРЕДИТЬ ЖЕН О СВОЕМ ПРИБЫТИИ [1]?

Может быть, это показывает, что муж не подозревает жену ни в каком легкомыслии, тогда как внезапное и неожиданное появление было бы похоже на попытку застичь ее врасплох?

Или мужья спешат обрадовать доброй вестью о себе жен, которые тоскуют о них и ждут?

Или, скорее, они сами жаждут узнать, живы ли дома их жены и тоскуют ли они о мужьях?

Или, может быть, так как у жен в отсутствие мужей бывает много дел и забот по дому, много хлопот и беготни, оттого их и предупреждают, чтобы они, оставив все это, приняли возвращающегося мужа ласково и без суматохи?

C 10. ПОЧЕМУ БОГАМ ПОКЛОНЯЮТСЯ С ПОКРЫТОЙ ГОЛОВОЙ, А ВСТРЕЧАЯ ПОЧТЕННЫХ ЛЮДЕЙ, ОБНАЖАЮТ ГОЛОВУ?

По-видимому, второй из вопросов усложняет ответ на первый, но вот есть рассказ, будто Эней однажды, совершая жертвоприношение, увидел идущего мимо Диомеда и накрылся плащом, чтобы завершить обряд. Если это правда, то есть и смысл, и последовательность в том, что в присутствии врага покрывают голову, а встречая

друзей и людей достойных, обнажают. Вышло это случайно и никак не связано с требованиями благочестия, но после Энея стало сохраняться как обычай [1].

А может быть, рассуждать следует иначе? Прежде всего нужно найти причину тому, что богам поклоняются с покрытой головой, а остальное уже будет из этого следовать. В самом деле, если перед людьми могущественными обнажают голову [2], то не для того, чтобы
D показать им уважение, но чтобы отвести зависть богов; иначе могло бы показаться, что эти люди требуют себе божеских почестей, принимают их и даже радуются такому почитанию, какое подобает лишь богам. Богов же почитают, покрывая голову или в знак благочестивого смирения, или, скорее, оберегая свой дух во время молитвы от дурных и зловещих слов; поэтому и натягивают плащ до самых ушей. Как это важно, видно из того, что при обращении к оракулу, как известно, бьют в медь, чтобы заглушить звуки извне [3].
E Или же, как говорит Кастор, сравнивая верования римлян и учение пифагорейцев, внутренний наш демон нуждается в богах внешних и молиться им, и покрытая голова — есть знак именно того, что душа скрыта и спрятана в теле?

11. ПОЧЕМУ САТУРНУ ПРИНОСЯТ ЖЕРТВЫ С НЕПОКРЫТОЙ ГОЛОВОЙ?

Может быть потому, что обычай покрывать голову восходит к Энею, а почитание Сатурна гораздо древнее [1]?

Или же голову покрывают перед небесными богами, а Сатурна считают богом земли и преисподней [2]?

Или оттого, что истины не спрятать и не скрыть, а отцом истины римляне называют Сатурна?

12. ПОЧЕМУ САТУРНА СЧИТАЮТ ОТЦОМ ИСТИНЫ?

Может быть потому, что некоторые философы считают, что Са-
F турн есть время (Κρόνος — Χρόνος) [1], а время обнаруживает истину [2]? Или же потому, что в мифах говорится, будто в век Сатурна справедливость уважали, как никогда после, стало быть, и правды тогда было больше [3]?

13. ПОЧЕМУ СЛАВЕ ПРИНОСЯТ ЖЕРТВЫ С НЕПОКРЫТОЙ ГОЛОВОЙ?

Вероятно, так как слава (δόξα) блещет у всех на виду, то перед
267 достойными и почтенными мужами принято обнажать голову; а по этой причине и божеству, которое носит это имя, принято поклоняться подобным же образом.

14. ПОЧЕМУ НА ПОХОРОНАХ РОДИТЕЛЕЙ СЫНОВЬЯ ПОКРЫВАЮТ ГОЛОВЫ, А ДОЧЕРИ ИДУТ С НЕПОКРЫТОЙ ГОЛОВОЙ И РАСПУЩЕННЫМИ ВОЛОСАМИ?

Может быть потому, что сыновья должны почитать отца как бога [1], а дочери — оплакивать как покойника, и таким образом закон каждому полу предписывает дополняющие друг друга проявления скорби?

Или потому, что в горе людям свойственно вести себя необычно, обычно же как раз женщины появляются на людях с покрытой,
B а мужчины — с непокрытой головой? Ведь и у эллинов при несчастии женщины остригают волосы, а мужчины отпускают [2], потому что обычно первые носят длинные волосы, а вторые — короткие.

Или, может быть, первая указанная причина относится только к сыновьям? Ведь, по словам Варрона, они и над могилами оборачиваются [3] на все стороны, и гробницы отцов чтут, как храмы богов,

и над погребальными пепелищами, подняв первую кость, объявляют, что покойник сделался богом [4]. А женщинам в таком случае, может быть, и вовсе не было позволено покрывать голову? Ведь рассказывают, что первым в Риме дал развод своей жене Спурий
C Карвилий за бездетность [5], вторым — Сульпиций Галл за то, что увидел ее с плащом, накинутым на голову [6], третьим — Публий Семпроний за то, что она смотрела на погребальные игры [7].

15. ПОЧЕМУ ТЕРМИНУ, КОТОРОГО СЧИТАЮТ БОГОМ И В ЧЕСТЬ КОТОРОГО СПРАВЛЯЮТ ТЕРМИНАЛИИ, НЕ ПРИНОСЯТ В ЖЕРТВУ НИКАКИХ ЖИВОТНЫХ [1]?

Может быть, потому, что Ромул не положил римской земле никаких границ, желая, чтобы римляне всегда могли двигаться вперед, захватывать новые земли и считать своим все, до чего можно достать копьем, по слову спартанца [2]? А Нума Помпилий, справедливый человек, гражданин и философ, положивший границы между своими и соседскими владениями и посвятивший их Термину как хранителю и блюстителю мира и дружелюбия, рассудил, что такой бог не должен быть запятнан кровью и осквернен убийством [3].

D 16. ПОЧЕМУ, ХОТЯ РАБЫНЯМ ЗАПРЕЩЕН ВХОД В ХРАМ МАТУТЫ, ЖЕНЩИНЫ ВВОДЯТ ТУДА ТОЛЬКО ОДНУ РАБЫНЮ, БЬЮТ ЕЕ И ХЛЕЩУТ ПО ЩЕКАМ?

Может быть, эти побои — знак того, что другим рабыням не позволяется входить в храм, а сам запрет происходит из мифа? Ведь рассказывают, что Ино, ревнуя мужа к рабыне, убила в безумии своего сына; а рабыня та была, по словам эллинов, из Этолии и звали ее Антифера [1]. Потому и у нас в Херонее перед святилищем Левкофеи храмовый служитель с бичом в руке возглашает: «Нет сюда входа ни рабу, ни рабыне, ни этолийцу, ни этолийке!».

E 17. ПОЧЕМУ У ЭТОЙ БОГИНИ ПРОСЯТ МИЛОСТЕЙ НЕ ДЛЯ СВОИХ ДЕТЕЙ, А ДЛЯ ПЛЕМЯННИКОВ [1]?

Потому ли, что Ино любила сестру и вскормила ее ребенка, а в собственных детях была несчастлива?

Или, независимо от этого, такой обычай хорош и нравственен, потому что укрепляет взаимную привязанность между родственниками?

18. ПОЧЕМУ МНОГИЕ БОГАЧИ ПРИНОСЯТ В ЖЕРТВУ ГЕРКУЛЕСУ ДЕСЯТУЮ ЧАСТЬ СВОЕГО СОСТОЯНИЯ?

Не потому ли, что Геркулес сам принес в Риме в жертву десятую
F часть Гериона стада? Или потому, что Геркулес освободил римлян от десятинной дани этрускам?

А может быть, тут нет достоверной истории, а просто Геркулес был чревоугодником и любил хорошо поесть, вот и почитают его расточительно щедро [1]? Не больше ли, однако, походит на правду, что богачи хотели умерить избыток своего богачества, ненавистного для сограждан, как умеряют избыток дородства в человеческом теле [2], и рассудили, что достойнее всего они таким умерением избытка почтут и порадают именно Геркулеса, ведь Геркулес был неприхотлив, ни в чем не нуждался и вел жизнь скромную, без излишеств.

19. ПОЧЕМУ ГОД НАЧИНАЕТСЯ С ЯНВАРЯ?

268 В самом деле, в старину первым месяцем считали март. Этому есть много доказательств, но самое убедительное то, что пятый месяц после марта называется Квинтилий, шестой — Секстилий и так далее, по порядку до последнего, декабря, десятого после марта. Это

позволило некоторым думать и даже утверждать, будто и весь год у римлян некогда состоял не из двенадцати, а из десяти месяцев [1], так что в некоторых месяцах было больше тридцати дней. А другие
B считают, что декабрь был десятым месяцем после марта, январь — одиннадцатым и февраль — двенадцатым: потому-то в феврале под конец года совершают очистительные обряды и приносят жертвы умершим [2]. Потом порядок изменился, и январь стал первым, так как в новолунье этого месяца, которое называют январскими календами, после изгнания царей вступили в свою должность первые консулы [3].

Правдоподобнее, однако, то мнение, что Ромул, муж воинственный и отважный, считая себя сыном Марса, сделал первым месяцем март как одноименный с родителем. Нума же был миролюбив и стре-
C мился, чтобы граждане радели не о войне, а о земледелии, поэтому он передал первенство январю и большим почитанием окружил Януса за то, что тот скорее был склонен к государственным делам и земледелию, нежели к войне [4]. Стоит, однако, подумать и о том, не выбрал ли Нума начало года, сообразуясь с нашими представлениями о природе. Конечно, в природе все вообще движется по кругу, без начала и без конца, а люди по собственному установлению принимают за начало одни одно, другие другое; но лучше всего считать
D за начало время после зимнего солнцеворота, когда Солнце перестает удаляться и поворачивает свой бег к Земле. Таким образом, некоторая точка отсчета оказывается для людей естественна: светлое время с этих пор прибавляется, а темное сокращается, и приближается к нам вождь и господин всего текущего мироздания [5].

20. ПОЧЕМУ ЖЕНЩИНЫ, СТАРАЯСЬ УКРАСИТЬ МОЛЕЛЬНЮ ДЛЯ ПРАЗДНИКА ДОБРОЙ БОГИНИ ВСЕВОЗМОЖНЫМИ ВЕТВЯМИ И ЦВЕТАМИ, ОТВЕРГАЮТ ВЕТВИ МИРТА?

Может быть потому, что есть рассказ, как жена гадателя фавна
E потихоньку пристрастилась к вину, но не сумела скрыть этого, и муж наказал ее миртовыми розгами. Поэтому на ее праздник не приносят мирта, зато совершают возлияние вином, называя его молоком [1].

А может быть, дело в том, что совершающие эти священнодействия должны быть чисты прежде всего от любодеяния? Ведь женщины, поклоняясь Доброй Богине, не только выгоняют из дому мужей, но даже выбрасывают все мужское. Потому и мирта они чураются, что он посвящен Венере — ибо та Венера, что зовется ныне Муркийской, в старину, как кажется, называлась Миртийской [2].

21. ПОЧЕМУ ЛАТИНЯНЕ ПОЧИТАЮТ ДЯТЛА И ОТНЮДЬ НЕ УПОТРЕБЛЯЮТ ЕГО В ПИЩУ?

F Не потому ли, что жена Пика, говорят, обратила его каким-то зельем в дятла (Picus) и, ставши птицей, он дает вопрошающим прорицания и предсказания [1]?

Или же это все невероятные чудеса, а больше доверия заслуживает рассказ о том, что не только волчица кормила молоком оставленных матерью Ромула и Рема, а еще и дятел часто подлетал и приносил им пищу [2]? Как утверждает Нигидий, в лесистых предгорьях еще и теперь, где живет дятел, там обыкновенно можно встретить и волка.

Или, может быть, как прочие птицы посвящены различным бо-
269 гам, так дятел — Марсу? Ведь эта птица гордая и бесстрашная,

а клюв у нее настолько крепок, что дятел губит даже дуб, когда продалбливает его до сердцевины [3].

22. ПОЧЕМУ ЯНУСА СЧИТАЮТ ДВУЛИКИМ, И ТАК ИЗОБРАЖАЮТ ЕГО ХУДОЖНИКИ И ВАЯТЕЛИ?

Потому ли, что, говорят, будто Янус был родом эллин из Перебии, а переселившись в Италию и живя там с местными варварами, перенял их язык и обычаи?

Или, скорее, потому, что он убедил италийцев, питавшихся дикими растениями и не знавших законов, изменить образ жизни, заняться земледелием и ввести у себя государственное устройство [1]?

23. ПОЧЕМУ ВОЗЛЕ ХРАМА ЛИБИТИНЫ, КОТОРУЮ СЧИТАЮТ ВЕ-
B НЕРОЙ, ТОРГУЮТ ПРЕДМЕТАМИ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ?

Может быть, и это — одно из мудрых установлений царя Нумы, который хотел, чтобы народ не питал отвращения к этим предметам и не сторонился их как скверны?

Или, может быть, это напоминание о том, что все произведенное на свет бренно, коль скоро одна и та же богиня блюдет и рождение и смерть? Так и в Дельфах есть изображение Афродиты Надгробной, перед которым совершают возлияния, вызывая усопших [1].

24. ПОЧЕМУ ДНИ МЕСЯЦА, ОТ КОТОРЫХ ВЕДЕТСЯ СЧЕТ, ДЕЛЯТ ЕГО НА НЕРАВНЫЕ ЧАСТИ?

Может быть, верно сообщение Юбы и его последователей, что
C в Календы магистраты призывали народ [1], на пятый день после этого наступали Ноны, а Иды считались священными?

Или же правильнее думать, что время разделили в соответствии с фазами Луны, когда заметили, что трижды в месяц она меняет свой облик и величину? Сначала Луна невидима, потому что путь ее совпадает с солнечным, потом она выскальзывает из солнечных лучей и появляется сперва в западной части неба, и, наконец, полная луна сияет всем диском, стоя напротив Солнца. Время, когда
D она не видна и прячется, называется Календами, потому что обо всем, что происходит тайно и сокровенно, римляне говорят clam, а «скрываться» на их языке будет celari [2]. Первое же появление Луны по праву называется Нонами, ибо это новолуние, а слово «новый» римляне произносят так же, как мы (νεός — novus) [3]. Название же Иды происходит, должно быть, от прекрасного вида (εἶδος) Луны, сияющей неущербным диском, или же от одного из имен Зевса [4].

Не следует, однако, гнаться за точностью в исчислении дней или ставить в вину мелкие ошибки при подсчетах [5]. Даже в наше время, когда наука звездочетов так усложнилась, неравномерность движения Луны превосходит умения и знания математиков и не поддается вычислению.

E 25. ПОЧЕМУ НА ДРУГОЙ ДЕНЬ ПОСЛЕ КАЛЕНД, НОН И ИД НЕ СЛЕДУЕТ ОТПРАВЛЯТЬСЯ В ПУТЬ И ДАЖЕ ВЫХОДИТЬ ИЗ ГОРОДА?

Может быть, потому, что именно после квинтильских (или, как теперь говорят, июльских) Ид военные трибуны вывели войско к реке Аллии, были разбиты галлами и сдали город; так думает большинство, соглашаясь с Ливием [1]. А коль скоро день после Ид стал считаться дурным, суеверный страх, как это водится, распространил то же на день после Нон и Календ.

Или же здесь слишком много нелепостей? Во-первых, говорят,
F что роковое сражение на реке Аллии произошло в другой день; кроме того, немало есть дней, которые считают злосчастными, но соблю-

дают их не во всех месяцах, а только в том, в котором произошло это памятное событие [2], да и трудно поверить, что суеверие сообщило дням после Календ и Нон свойство дня после Ид.

Лучше посмотрим, не обстоит ли здесь дело так же, как и с месяцами: первый посвящен небесным богам, а второй подземным, и в течение второго совершают жертвоприношения покойникам и очистительные обряды [3]; то же самое можно сказать и о днях: первые
270 дни самые важные (их, как уже говорилось, три), это дни праздничные и священные, а следующие по порядку связываются с демонами и душами умерших, и поэтому их считают запретными и неблагоприятными для всякого дела. Так же и эллины в новолуние почитают богов, а на другой день воздают должное героям и демонам; так и на пиру второе возлияние совершают они героям и героиням [4].

Вообще говоря, время есть род числа; божественно начало чисел: это — единица; двойка, следующая за ней, ей противоположна, это — первое четное число, четное же число несовершенно, недо-
B статочно и неопределенно, тогда как нечетное — совершенно, полно и определенно [5]. Поэтому и Ноны следуют на пятый день после Календ, а Иды на девятый день после Нон [6]: таким образом, нечетными числами начинаются части месяца, а дни после них — четные, не несущие в себе ни порядка, ни силы, поэтому-то в эти дни не берутся за важные дела и не пускаются в путь.

А может быть, есть доля правды в притче Фемистокла? Поспорили как-то два дня, и праздничному дню сказал послепраздничный: «Много у тебя забот и хлопот, а я могу беспечно и спокойно наслаждаться тем, что было приготовлено к празднику». Ответил ему Праздничный день: «Правда твоя, но не будь меня, и тебя бы не было».
C Фемистокл рассказал эту притчу в свое время афинским стратегам, давая понять, что им негде было бы править, если бы он не спас отечество [7]. И вот поскольку дальнюю дорогу и важное предприятие нужно обдумать заранее и тщательно к ним приготовиться, а римляне в старину во время священных празднеств не помышляли ни о каких делах и заботах, кроме предстоящих обрядов (и теперь еще понтифики, приступая к жертвоприношению, объявляют такой порядок) [8], то было им, действительно, неразумно пускаться в путь или приниматься за какое-нибудь дело сразу после праздника, когда ничего еще не готово. День этот проводили они дома, обдумывая
D и подготавливая то, что потребуется.

Или это подобно существующему еще поныне обычаю, почтив бога и помолившись, оставаться еще ненадолго в храме [9]? Точно так и от дней священных к будничным переходят не вдруг, но оставляя какой-то промежуток, перерыв между тем и другим, так как повседневные дела часто бывают тягостны и нежеланны.

26. ПОЧЕМУ ВО ВРЕМЯ ТРАУРА ЖЕНЩИНЫ НОСЯТ БЕЛЫЕ ОДЕЖДЫ И БЕЛУЮ ПЕЛЕНУ НА ГОЛОВЕ [1]?

Может быть, они это делают подобно магам, которые, говорят, этим противопоставляют себя мраку и Аиду и уподобляют сиянию и блеску [2]?

А может быть, как труп одевают в белое [3], так должны одеваться
E и родичи? А тело так обряжают потому, что не могут обрядить душу, но хотят, чтобы душа отошла чистой и сияющей, отрешась, наконец, от тяжких и пестрых своих борений.

Или же к печали более подходят незатейливость и простота, а расцвеченные одежды изобличают стремление к пышности или сует-

ность. С равным правом можно сказать и о черном или пурпурном:
F «Обманчивы одежды, и обманчива их окраска» [4], ведь даже то, что черно от природы, а не от рук человеческих, окрасилось при смешении с темным веществом. Таким образом, только белый цвет безупречен, ни с чем не смешан, не осквернен краской и не достижим искусственно [5], поэтому именно такой цвет уместен на похоронах: ведь умерший становится чем-то простым, несмешанным и чистым, и расстается со своим телом, словно с красящим зельем. Как сообщает Сократ, и в Аргосе в дни траура носят белую, выстиранную в воде, одежду.

27. ПОЧЕМУ СВЯЩЕННЫМИ И НЕПРИКОСНОВЕННЫМИ СЧИТАЮТ
271 СТЕНЫ ГОРОДА, НО НЕ ВОРОТА?

Вероятно, можно согласиться с объяснением Варрона[1]: стены потому должны считаться священными, чтобы за них мужественно сражались и погибали? Так и Ромул убил своего брата едва ли не за то, что тот намеревался перепрыгнуть заповедное и священное место и нарушить его святость и неприкосновенность. Ворота же нельзя освятить, так как через них провозят все, что нужно, в том числе и мертвецов. Вот отчего при основании нового города намеченное место обводят бороздой, впрягая в плуг быка и корову: при этом плуг проводят по черте стен, а через место, предназначенное
B для ворот, его переносят с поднятым сошником, ибо черта, пропаханная плугом, должна стать священной и непреступаемой.

28. ПОЧЕМУ ДЕТЯМ ЗАПРЕЩАЮТ КЛЯСТЬСЯ ИМЕНЕМ ГЕРКУЛЕСА ПОД КРОВОМ И ЗАСТАВЛЯЮТ ИХ ВЫХОДИТЬ ПОД ОТКРЫТОЕ НЕБО? [1]

Может быть, как уверяют некоторые, дело в том, что Геркулесу по душе не домашний уют, а жизнь под открытым небом и на вольном воздухе?

Или, может быть, оттого, что среди богов он не изначальный бог, а пришелец и гость? Ведь именем Вакха тоже не клянутся под кровом [2], потому что это тоже гость среди богов, если точно, что Дионис и Вакх — одно существо.

C Или же это говорится детям только в шутку, а на деле, как полагает Фаворин [3], придумано было лишь как средство удержать их от легкомысленных и опрометчивых клятв? В самом деле, такое условие заставляет их помедлить и дает возможность одуматься. Можно согласиться с Фаворином и в том, что этот обычай относится не ко всем богам, а только к Гераклу, ибо таковы рассказы об этом божестве: говорят, что Геракл был настолько сдержан в клятвах, что за всю жизнь поклялся один только раз — перед Филеем, сыном Авгия [4]. Оттого и пифия попрекнула спартанцев такой клятвой, сказав, что достойнее и лучше держать свое слово без клятв [5].

D 29. ОТЧЕГО НЕВЕСТА НЕ САМА ПЕРЕСТУПАЕТ ПОРОГ ДОМА МУЖА, А ЕЕ ПЕРЕНОСЯТ СОПРОВОЖДАЮЩИЕ?

Не оттого ли, что первые жены римлян были похищены и не сами вошли, а были внесены в дом?

Или невесты хотят показать, что насильно, а не по своей воле они входят туда, где должны утратить девственность?

Или же это знак, что как против воли они вошли в дом, так и покинуть его могут, только если их к этому вынудят? Так и у нас, в Беотии, сжигают перед дверьми ось повозки, показывая этим, что невеста должна остаться в доме, так как ей не на чем ехать назад [1].

30. ПОЧЕМУ, ПРОВОЖАЯ НЕВЕСТУ, ЕЙ ВЕЛЯТ ГОВОРИТЬ ПРИ
E ВХОДЕ В ДОМ: «ГДЕ ТЫ — ГАЙ, ТАМ Я — ГАЙЯ» [1]?

Не потому ли, что после этих слов супруги владеют и распоряжаются всем сообща, и смысл этих слов такой: «Где ты — господин и хозяин, там я — госпожа и хозяйка»? А имена Гай и Гайя используют как самые ходовые, ведь и законники называют тяжущихся Гаем Сеем и Луцием Титием [2], а философы в своих рассуждениях выводят Диона и Феона [3].

Или же тут вспоминают Гайю Цецилию, женщину прекрасную и добродетельную, которая была женой одного из сыновей Тарквиния? В Священном храме стоит ее медная статуя, и с давних пор положены сандалии и веретено: одно — знак ее домовитости, а другой — ее трудолюбия [4].

F 31. ОТЧЕГО НА СВАДЬБАХ ПОЮТ ИЗВЕСТНЫЙ ПРИПЕВ «ТАЛАСИЙ»?

Может быть, от греческого слова ταλασία, означающего «пряжа шерсти», ибо слово τάλαρον римляне произносят τάλασον [1]. Ведь когда невесту вводят в дом, ей под ноги стелят овчину [2], сама она вносит прялку и веретено, а дверь мужнина дома украшает венками из шерсти.

Или истинную причину указывают историки [3]? Жил некогда молодой человек, славный как в воинских делах, так и во всем остальном, чье имя было Таласий, и когда римляне похитили сабинянок,
272 пришедших посмотреть на игры, то плебеи и клиенты этого юноши похитили для него необычайно красивую девушку. Ведя ее к жениху, они опасались, как бы по дороге ее у них не отняли и кричали поэтому, что несут жену Таласию, а к ним присоединялись и встречные из расположения к Таласию, подбадривая их криками и желая удачи. Этот брак оказался счастливым, и тогда на свадь-
B бах стали припевать «Таласий», «Таласий»! Так же как эллины — «Гименей!».

32. ПОЧЕМУ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЛЮДЕЙ, КОТОРЫЕ В МАЙСКОЕ ПОЛНОЛУНИЕ СБРАСЫВАЮТ В РЕКУ С ДЕРЕВЯННОГО МОСТА, НАЗЫВАЮТ «АРГИВЯНАМИ»?

Не потому ли, что в древности варвары, населявшие эти места, расправлялись так с пленными эллинами, а Геркулес, перед которым они преклонялись, внушил им не убивать пришельцев, но для удовлетворения суеверий сбрасывать с моста изображения? В самом деле, аргивянами италийцы называли в старину всех эллинов [1]. Или этот обычай следует в действительности приписать Евандру
C и его спутникам, бежавшим из Эллады и обосновавшимся в Италии; ведь аркадцы враждовали со своими соседями аргивянами и, даже переселившись в Италию, сохранили к ним враждебность и злопамятство [2].

33. ПОЧЕМУ В ПРЕЖНИЕ ВРЕМЕНА РИМЛЯНЕ НИКОГДА НЕ ПИРОВАЛИ В ГОСТЯХ БЕЗ СВОИХ СЫНОВЕЙ, ХОТЯ БЫ ТЕ БЫЛИ ЕЩЕ ДЕТЬМИ?

Не это ли предписывал и Ликург, при котором детей приводили на общие обеды, чтобы они приучались наслаждаться пищей не бесчинно и по-скотски, а скромно и под надзором старших? Не меньше пользы от этого было и отцам, которые в присутствии сыновей вели себя скромнее и пристойнее.

Недаром у Платона сказано: «Где бесстыдны старцы, там еще бесстыднее юноши» [1].

34. ОТЧЕГО ВСЕ РИМЛЯНЕ ПРИНОСЯТ ВОЗЛИЯНИЯ И ЖЕРТВЫ
D УСОПШИМ В ФЕВРАЛЕ МЕСЯЦЕ, А ДЕЦИМ БРУТ, ПО СЛОВАМ ЦИЦЕРОНА [1], ДЕЛАЛ ЭТО В ДЕКАБРЕ?

Речь идет о том Бруте, который ходил войной на Лузитанию и первый там перешел со своим войском через реку Лету [2].

Может быть, подобно тому как обычно люди приносят такие жертвы на закате дня [3] и на исходе месяца, вполне разумно для почитания усопших выбирать и конец года, его последний месяц; а декабрь и есть последний месяц года.

Или дело в том, что почитание воздается подземным богам, а срок почитать подземных богов наступает тогда, когда собраны уже все
E земные плоды? Или же вспомнить о подземных своевременнее всего тогда, когда начинают вспашку под сев [4]?

Или же этот месяц посвящен у римлян Сатурну, а Сатурна причисляют не к небесным богам, а к подземным [5]? Или оттого, что самый большой праздник у римлян — Сатурналии, пора самых веселых пиров и развлечений [6], и решено было начатки их уделять умершим? [7]

Или же вообще неверно, что один только Брут приносил жертвы в декабре, потому что и в честь Ларенции совершают жертвоприношения и надгробные возлияния в декабре? [8]

ПРИМЕЧАНИЯ

1 [1] «На свадьбе в честь Цереры впереди несут факел; новобрачную окропляют водою либо для того, чтобы она пришла к мужу чистой и незапятнанной, либо для того, чтобы делила с мужем огонь и воду» (Fp. 87 facem; ср. 288/89 solet facem). Веррий — Фест устанавливает также соответствие между свадебным и погребальным обрядами,— возвратясь с похорон, нужно, окропившись водой, переступить через огонь и так очиститься — и запрещением «огня и воды» для преступников и изгнанников (F. 2 aqua et igni); ср. D i o n. H a l., II, 30, 6.

[2] Варрон (L. L. V, 61) отмечает, что соответствие рода, которое есть в латинском (aqua — f., ignis — m.), в греческом отсутствует; ср. O v i d., Fast. IV, 791; S t a t., Silv. I, 2, 4—6. Учения о «женском-влажном» и «мужском-огненном» Плутарх касается в Qu. C. III, 34, 650 B, 651 C слл. Влажной, холодной и женской Плутарх считает Луну; жар поддерживает мужскую производительную силу (ср., однако, H e s i o d., Opp. 586; A l k., III, 39 Bergk). Наряду с представлением об огне, питающемся влагой (A r i s t., Meteor. 354 b 34—355 a 5; L u c a n., VII, 5 и др.), распространено мнение об огне и воде как важнейших космических силах, причинах всякого рождения: «Итак, двойная причина рождения — огонь и вода; на свадьбе поэтому то и другое предлагается на пороге новобрачным, что соединяет брачущихся» (V a r r o, l. c.). Ср. также O v i d., Met. I, 430—33; A r i s t., De gen. anim. 766 b 15 сл.; L a c t., Inst. II, 9, 21; S e r v., Aen. VI, 267. О мифологических и обрядовых выражениях подобных представлений о воде и огне см., например, И. Г. Ф р а н к-К а м е н е ц к и й, Вода и огонь в библейской поэзии, в кн.: «Яфетический сборник 1924», т. III, Л., 1925, стр. 150 слл.; О. М. Ф р е й д е н б е р г, Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936, стр. 220 сл. и прим.

2 [1] Плутарх использует слово κηρίων, что, видимо, передает лат. cereus — «восковой факел, свеча»; передача была бы точна, если бы существовало слово cerio, onis.

[2] После «пишет Варрон» текст испорчен. Какая связь между преторами и факелами, остается непонятным. Возможно, источник Плутарха сообщал что-либо о знатной молодежи — praetextati, сопровождавшей невесту, а Плутарх решил, что речь идет о магистратах; ср., однако, P l u t., Cic. 44. Эдилы могли иметь более трех факелов, см. Lex Coloniae Genetivae, стб. 62, CIL, I², 594.

[3] Пол чисел Плутарх обсуждает в De E ap. Delph. 8,388 слл; ср. Рим. воп. 102, 288 D — E, где также демонстрируется греческий способ деления (ср. P l a t., Teaet. 147 E слл.), который и лежит, вероятно, в основе присвоения женского пола четному и мужского нечетному числу.

[4] Тройка называется первым нечетным числом, так как единица вообще считается стоящей вне ряда чисел и соединяющей природу четного и нечетного (ср. P l u t., De anim. procr. 1027 F: единица — первый квадрат). О семантике четного и нечетного см. также A r i s t., Met. 1091 a 23 ; [I a m b l.], Theol. Arithm. V; P l u t., De Is. et Os.

374 A; De anim. procr. 1012 E; Qu. Plat. 1002 A; на пифагорейский характер этого учения указывает Иоанн Лид (De mens. II, 4), когда говорит о бесчастной, неименной, самодвижущейся и самотождественной монаде, которая стоит над числами.

[5] Иоанн Лид (De mens. II, 10) называет пятерицу «как бы образом всеобщего совершенства». Планет пять, кругов в сфере небесной — пять, поясов — пять. Пятерица сродни и чувству, которое подразделяется на пять видов. Пифагор приписывал пятерицу судьбе, а Зевс при устроении мира руководился этим числом. В другом месте (De anim. procr. 1018 E) Плутарх считает «брачным числом» шестерицу: здесь первое мужское и первое женское число — 3 и 2 — не складываются, а помножаются. Ср. P l u t., De def. or. 429 A.

[6] Несколько классических примеров символизации рождения как света см. у Дитриха (Nekyia[2], стр. 24, прим. 1). При рождении ребенка присутствует специальный римский божок Candelifera, что сбрядово выражается зажиганием светильника.

[7] Это греческие брачные боги; римские носят иные имена, см. Marq., Priv., стр. 49: Juno (S e r v., Aen. IV, 58, 59 и др.), Tellus (S e r v., Aen. IV, 166), Ceres (Fp. 87 facem; S e r v., Aen. IV, 58), Piluminus et Picuminus — dii praesides auspiciis conjugalibus (Non., стр. 528 M). Свада — приблизительная передача греч. Πειθώ, но на римской почве эта богиня красноречия не связана с Афродитой или Венерой.

3[1] Этот храм более нигде не упоминается; скорее всего речь идет о sacellum. Ни причина табу, ни источник сведений Плутарха неизвестны.

4[1] Древний Авентинский храм, сохранивший «рога посвящения», известные минойско-микенской культуре (см. Роуз, стр. 171), отличался от обычных храмов Дианы, поскольку они со временем приобрели грецизированный облик, а греческая Артемида не связана с домашними животными.

[2] Фольклорная история о ловком воровстве «волшебного животного» привязана к историческим фактам борьбы за гегемонию в Лации. Авентинский храм Дианы, подобно храму Эфесской Артемиды, общему для всех городов Азии, построен как «межплеменное» святилище. По Ливию, который не называет имен участников этого эпизода, сама постройка храма в Риме говорит о признании его владычества (L i v., I, 45; ср. V a l. M a x., VII, 3, 1; [Aur. Vict.], De vir. illustr. VII, 10). Некоторые источники называют обладателем «чудесной коровы» римлянина, а не сабинца, однако имя Коратий или Кориатий, т. е. Куриаций (Curiatius), сабинское (ср. D i o n. H a l. III, 13 сл.).

5[1] Придти через крышу — придти путем духа. Ср. устройство шаманского чума или юрты, представление о черте, проникающем в дом через печную трубу, и др. Чердак и крыша мыслятся местом обитания духов; так, Кассандра видит на крыше детей Фиеста (A e s c h., Ag. 1217). Удаление «нечистых» предметов также происходит через отверстие в крыше — имплувий; ср. Рим. воп. 111; G e l l., X, 15,8. Поскольку же считавшийся умершим, если над ним совершены погребальные заочные обряды, причастен смерти, ему следует придти путем духов; см. H. J. R o s e, «Folk-Lore», 33, L., 1922; J. G. F r a z e r, On certain Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, «Journal of the Anthropological Institute of Gr. Britain and Ireland», XV, 1886. У некоторых народов (славяне, например) крышу разбирают при трудных родах, чтобы душа могла войти в младенца, и когда умирает колдун, чтобы могла выйти.

[2] Вероятно под Сицилийской войной имеются в виду военные действия во время I Пунической войны.

[3] Параллель с греческим обычаем верная. Этнографии известны племена, которые не допускают считавшихся погибшими и приобщенных в соответствующих обрядах преисподней вновь в общество «живых»; сами жертвы «кенотафии» также считают себя полулюдьми и не вступают в общение с соплеменниками; убийство такого изгоя не карается. Диодор сообщает, что усыновление также осуществлялось через симуляцию рождения (D i o d., IV, 39, 2), как то было и в Западной Европе. В некоторых раскольнических толках для вступления в общину совершался акт «перерождения». Женщина при этом имитирует роды, а через ее рубашку пропускают вступающего в раскол, после чего его перекрещивают. Современные параллели см. Ch. H o s e, W. M a c D o u g a l l, Pagan Tribes of Borneo, I, L., 1912, стр. 78.

[4] Нечистое находится под открытым небом, чтобы вредоносный «дух» не задерживался стенами и крышей (см. выше, прим. 1). Вещи, участвующие в очистительных обрядах, ставятся на ветру и омываются проточной водой. См., однако, Рим. воп. 40.

6[1] О запрещении вина для латинских женщин, nisi sacrarum causa, и даже о смертной казни за нарушение запрета сообщают многие авторы (P l u t., Comp. Lyc. et Num. 3; P o l y b., VI, 11 a, 4; D i o n. H a l., II, 25, 6: «[Ромул] считал развращение началом безумства, а пьянство началом развращения»; C i c., De Rp. IV, 6; V a l. M a x., XI, 1,5; VI, 3,9; G e l l., X, 23; связывают jus osculi с запретом винопития для женщин Сервий и Плиний, A e n. I, 737; HN, XIV, 14; ср. также T e r t u l l., Apol. VI.

[2] Ср. P l u t., De mul. virt. 243 E сл. Эта же история у Дионисия (D i o n. H a l., I, 72) отнесена к ахеянкам. Эпизод сжигания кораблей связывают с происхождением названия «Рим», так как одна из троянок, бывшая зачинщицей поджога (ср. P l u t., Rom. 1) стала по легенде женой латинского царя, а ее дети Ром или Ромул и Телегон

назвали город в честь матери. Рассказ о сожжении кораблей Энея популярен благодаря Вергилию (Aen. V, 604 слл.).

[3] Как сообщает Тацит (Ann. XII, 6 сл.), кузенный брак стал обычным в императорскую эпоху, а Клавдий, женившись на племяннице, узаконил и такие союзы. Ливий (XLII, 34) сообщает о женитьбе на двоюродной сестре в 171 г. до н.э.; возможно, речь идет о Клелии, ср. L i v., fr. XX (Herm. IV, стр. 371).

7 [1] Об этом установлении Солона см. P l u t., Sol. 21; [D e m.], XLVI, 14; H y p e r i d., C. Athen. 17 и 18.

[2] Речь идет об обычаях, которые не соблюдались во времена Плутарха; во всяком случае утренний подарок — обычная часть брачной церемонии, см. J u v., VI, 203 слл. Этот же обычай упоминается Плутархом в Conj. praec. 34, 143 A.

8 [1] Плутарх — единственный источник таких сведений.

9 [1] Этот обычай не имеет общепризнанного объяснения. Тибулл говорит, что явится к Делии внезапно, так что никто не предупредит о его прибытии. Но Делия — не жена, и, возможно, nec quisquam nuntiet ante сказано для того, чтобы это обстоятельство подчеркнуть.

10 [1] Сервий (Aen. II, 166; III, 407) со слов Варрона, чей рассказ сохранен и у Плиния (HN, XXVIII, 17), сообщает, что Эней совершал жертвоприношение с покрытой головой и не прервал его, когда появился Диомед (ille velato capite non[conj. Glaesser, 165] convertisset). Возможно, Плутарх, не поняв абсолютной конструкции, решил, что Эней, увидев Диомеда, своего врага, покрыл голову и, повернувшись, продолжал совершать жертвоприношение. Однако рассказы Дионисия (D i o n. H a l., XII, 16, 11) и Вергилия (Aen. III, 405 сл.), который объясняет поведение Энея предсказанием Гелена, согласуются с Плутархом. Макробий (Sat. III, 6, 17), ссылаясь на Варрона и используя авторитет Гавия Басса, сообщает, что до Энея на Ara Maxima жертвовали с непокрытой головой. В другом месте появление в Италии древнего обычая жертвовать с непокрытой головой Макробий (Sat. I, 8,2) относит на счет пеласгов и Геркулеса, называя его в целом греческим. Тогу, наброшенную на голову при священнодействии, следует сопоставить с покрывалом невесты, покровами покойника и посвящаемого в мистерии, с балдахинами священной утвари.

[2] Обычно римляне ходили без головного убора, однако Варрон (ap. Plin., HN, XXVIII, 17) и Плутарх (Crass. 6; Pomp. 8) подтверждают обычай обнажать голову перед магистратами и уважаемыми людьми.

[3] При священодействии римляне обыкновенно пользовались флейтами и трубами, а не ударными инструментами, но, по Овидию, для того, чтобы отогнать злых духов, бьют в медь (Fast. V, 441).

11 [1] Именно такое объяснение дается Веррием: F. 322 Saturnalia; ср. Fp. 119 lucem facere: приносящие жертву Сатурну «творят свет», т. е. обнажают голову. Облик жреца, таким образом, прямо противоположен облику самого божества, которое изображалось с покрытой головой — Сатурн-Кронос в большинстве случаев изображается как senex obvoluto capite (S e r v., Aen. III, 407; ср. Myth. Vat., II, 1; III, 1; A u g., Cons. evang. I, 23, 134; R o s c h e r, стб. 1557 слл.). Уже у Софокла (fr. 832 Nauck и прим.) покрытая голова истолковывается как символ: Кронос-Время открывает скрытое, а Ватиканские мифографы (III, 1, 5) сообщают мнение, согласно которому голова Сатурна покрыта, как и начало времени скрыто от людей. Ср. прим. 2 к Рим. воп. 12. Веррий подчеркивает исключительность обычая (F. 343 Saturno sacrificium); вне культа Сатурна принесение жертвы с непокрытой головой каралось смертью.

[2] Еще древними имя Сатурна сопоставлялось с satus — «посев» (V a r r o, L. L. V, 64; ср. F. 432 (Lind.); A r n o b., IV, 9; L a c t., Inst. I, 23,5; A u g., C. D. VII, 13; M a c r., Sat. I, 10, 20) или saturnus — «обильный, насыщающий», или satura. Бог, названный как блюдо из смеси семян («сатура»), не противоречил бы духу и букве архаической мифологии, но и эту этимологию преобразило влияние греческого Кроноса-Хроноса. Цицерон говорит, что это божество «насыщается годами» — saturaretur annis (Nat. deor. II, 25, 64; III, 24, 62; ср. G e l l., V, 12; L a c t., Inst. I, 12; A u g., C. D. IV, 10). Как богу преисподней, Сатурну приносились человеческие жертвы, см. Рим. воп. 32 и прим. 1; ср. также Рим. воп. 34 (272 E) и 42.

12 [1] Приравнивание Кроноса к Хроносу в духе народной этимологии засвидетельствовано многими авторами: P h e r. S y r., fr. I (FVS[4]); Orph., fr. 12 (FVS[4]); S o p h., El. 179 (E i s l e r, стр. 385 сл.); P s.-A r i s t., De mun. VII, 401 a 15; C o r n u t., VI; P l u t., De Is. et Os. 363 D.; Schol. Ap. Rh. I, 1098; D a m a s c., De princ. 125 (из Евдема Родосского) и др.). Со временем на Сатурна было перенесено все то, что связывалось с Кроносом-Временем, и поздние авторы истолковывают почти все моменты мифа о Кроносе-Сатурне как символы времени (M a c r., Sat. I, 8,7 сл.; Schol. Ap. Rh. l. c.; S e r v., Aen. III, 104; D i o n. H a l., I, 38; Myth. Vat. III, 1; VIII, 5 и др.) Пожирание и извержение детей — так и время все порождает, уничтожает и вновь порождает из себя; Кронос был изгнан Зевсом — это смена устаревшего новым — закон времени; Кронос закован Зевсом — природным законом связаны времена и сроки, чередование природных циклов. Так истолковывается и серп в руке Кроноса (см. R o s c h e r, Kronos, стб. 1544—1546) и покрытая голова (см. выше

Рим. воп. 11, прим. 1). В последние века античности образ владыки времени аккумулировал разноплеменную символику: колесница времени, дракон, глотающий свой хвост, леонтокефал и др.; ср. интерпретацию мифа о Кроносе, как символизации архаических представлений о времени: Ed. L e a c h, Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time в его кн.: «Rethinking Anthropology», L., 1961.

[2] Время, обнаруживающее истину,— одна из постоянно повторяющихся мыслей в классической греческой литературе; см., например, P i n d., Ol. II, 19, fr. 33 и др. Еврипид называет Хроноса отцом Дня, Ночи, Права и Истины (fr. 223 Nauck), а Геллий приводит пословицу: Правда — дочь Времени (XII, 2,7).

[3] Отождествление Сатурна с Кроносом-Хроносом повлияло и на создание рассказов о Saturnia regna по аналогии с Золотым веком греков, который именуется «жизнью при Кроне» — ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος (A r i s t., Athen. pol. XVI, 4), и Плутарх считает Сатурналии воспроизведением нравов блаженного Сатурнова века (Comp. Lyc. et Num. 1).

14 [1] Объяснение дано в вопросе 10. Надо сказать, что не только отец, но оба родителя становились после смерти di parentum; ср. CIG, II, 3562.

[2] Ср. P l u t., Cons. ad uxor. 608 F, 609 C. Однако у Еврипида сказано, что в знак траура волосы отрезают и мужчины и женщины и даже коням отстригают гривы (Alc. 425 сл.; ср. P l u t., Alex. 72).

[3] Поворот направо — обычный жест римского сакрального поведения (P l u t., Cam. 5; Marc. 6; P l a u t., Curc. 69 сл. и др., см. M a r q., стр. 179 и прим. 7). Однако здесь, вероятно, имеется в виду то, что, поднося факел к погребальному костру, отворачивали лицо, см. V e r g., Aen. VI, 224.

[4] Цицерон (Legg. II, 22, 57) сообщает, что место кремации не является священным до тех пор, пока на кости не бросят ком земли. За кремацией обычно следует погребение костей; см. M a r q., Priv., стр. 362.

[5] Ср. ниже Рим. воп. 59; Comp. Lyc. et Num. 3; D i o n. H a l., II, 25,7: несмотря на вынужденность развода, Карвилий был осужден общественным мнением; V a l. M a x., II, 1,4; G e l l., IV, 3,2; XVII, 21, 44; T e r t u l l., Apol. VI; De monog. IX. Родственный этиологизму интерес к «пионерам» породил у Плиния, например, список людей, которые что-либо сделали впервые (HN, VII, 56 сл.).

[6] Плутарх, вероятно, ошибся, так как у Валерия Максима сказано: capite aperto foribus versatam (VI, 3, 10). Возможно, ошибка была и в источнике, так как есть рукописи с operto.

[7] Публий Семпроний Соф обвинил жену в том, что она смотрела игры без его ведома (V a l. M a x., VI, 3, 12).

15 [1] Так же как наряду с домашними существовали Penates Publici и Vesta Publica, мог возникнуть и Terminus Publicus. Со временем в Терминалии стали включать и жертвоприношения животных (H o r a t., Epod. II, 59; см. Marq., стр. 202). О бескровных жертвах богу межей Термину сообщает и Дионисий Галикарнасский (II, 74,4).

[2] Это высказывание приписывается Агесилаю, Антаклиду и Архидаму, сыну Агесилая; P s.- P l u t., Apophtegm. Lac. 210 E, 217 E, 218 F.

[3] Locus geminus — P l u t., Num. 16.

16 [1] По Плутарху (Cam. 5) обряд указывает на то, что Ино воспитала своего племянника Диониса, а по Сервию (Aen. V, 241) — на то, что это воспитание вызвало гнев Юноны. Сервий подтверждает также, что Ино, бросившаяся в море с сыном Меликретом, спасаясь от мужа, на которого Юнона наслала безумие, была обращена в Левкофею или Матерь Матуту, а ее сын в Палемона. Редкую версию об убийстве собственного сына из ревности (имя рабыни Антифера значит собственно «Соперница») передает и Овидий (Fast. VI, 551 слл.). Поскольку Овидий нигде не является источником Плутарха, Роуз (стр. 176) предполагает, что и тому, и другому источником послужил Веррий. Отождествление Ино-Левкофеи и Матуты весьма распространено: O v i d., Fast. VI, 473 сл.; S e r v., Georg. I, 437; A e n., l. c.; N o n., стр. 66 M; H y g., Fab. II, 224; Schol. Stat. Theb. I, 12; VII, 421; L a c t., Inst. I, 21, 22; A u g., C. D. XVIII, 14. Однако италийская Матута не связана с греческим пантеоном по своему происхождению. Матута представляется иногда божеством утреннего света (L u c r., V, 656; ср. N o n., стр. 66 M: manum-clarum; P r i s c., II, 53: Матута-Аврора), связанной подобно Юноне Люцине с рождением; Юнона называется иногда Юноной Матутой (L i v., XXXIV, 53, 3); ср. Рим. воп. 2 и прим. 6. Однако еще в древности имя Матута связывали не с matutinus, а с manus-bonus или же с maturus, т. е. с женской плодовитостью. У Веррия и у Августина (Fr. 122 Matrem Matutam; A u g., C. D. IV, 8) ее имя объясняется через bonitas и через maturum — «то, что хорошо, пригодно»; при этом упоминается и mane — «начало дня» и то, что богов преисподней называют di manes, чтобы их умилостивить, и то, что Cerus Manus в гимне салиев означает Creator bonus. Есть также сопоставления имени богини с matrimonium, matertera, materices, materia, иногда также с mater.

17 [1] Об этом обычае см. P l u t., De frat. am. 492 D.; Cam. 5; O v i d., Fast. VI, 559 сл. Праздник Матралии (11 июня), в котором принимали участие женщины, только один раз выходившие замуж (T e r t u l l., De monog. XVII), посвящался, вероятно,

детям того рода, откуда происходили женщины, тогда как собственные их дети принадлежат роду мужа; в таком случае, однако, речь может идти только о детях братьев, а не сестер. Роуз (Kleine Pauly, Matuta, стб. 1088) предполагает, что Плутарха и/или его источник ввел в заблуждение глагол sororiare, и рассматривает Матуту как покровительницу женского созревания (ср. прим. к Рим. воп. 16).

18 [1] По эпитоме Павла (Fp. 71 decima) «децима» — жертва древних богам; по Диодору (IV, 21) — сам Геракл завещал такой порядок; по Дионисию (D i o n. H a l., I, 44) — десятую долю добычи Геракл принес в жертву в Иберии, когда, устроив все в Италии по своему замыслу, прибыл туда с войском. Жертвовали Гераклу десятую часть состояния богачи Лукулл (D i o d., l. c.), Красс и Сулла (P l u t., Crass. 2 и 12; Sull. 35); ср. надпись о decimatio — CIL, I, 542; ср. M a c r., Sat. III, 12,2. В Риме борец со смертью, фольклорный обжора и шут Геракл стал богом удачи, богом торговцев, спутником богатства (см., например, H o r a t., Sat. II, 6, 13), ассимилировав при этом многие черты Гермеса.

[2] Аллюзия на максиму Гиппократа; см. P l u t., Qu. C. 682 E; Non posse suav. viv. sec. Epic. 1090 B.

19 [1] Веррий объясняет название первого месяца старого римского года воинственностью латинян (F. 156 Martius mensis); Овидий, приписывая десятимесячный календарь «воинственному сыну Марса», т. е. Ромулу (Fast. I, 27), объясняет его происхождение так: десять месяцев — время беременности и вдовьего траура. Возможно, действительная причина — этрусское учение о десяти эпохах, завершение которых возвращает мир к его началу, а год повторяет тот же цикл в микро-масштабах; ср. M a c r., Sat. I, 12, 3.

[2] «Естественная» предназначенность последнего месяца года для поминальных обрядов отмечается и Платоном (Legg. 828 C). В другом месте, где речь идет о календарной реформе Нумы (Num. 18 сл.), Плутарх правильно сопоставляет название месяца «февраль» с februare — «совершать очищение». Веррий (Fp. 85 Februarius) к подобному объяснению добавляет и имена богини очищения женщин или же всего народа: это Юнона Februata, Februalis, Februlis.

[3] Это неверно, так как январские Календы не были первым днем официального года по крайней мере до 153 г. до н. э.; см. FP. Kal. Jan.; L i v., Epit. XLVII.

[4] См. P l u t., l. c., L i v., I, 19; O v i d., Fast. I, 43 сл.: Нума вспомнил о Янусе и предках, добавив январь и февраль; ср. Рим. воп. 22.

[5] Ср. P l a t., Rp. 516 B — C.

20 [1] Плутарх (Caes. 9) называет Добрую Богиню матерью Диониса, чье имя запретно, а также Дриадой, женой Фавна, и сопоставляет ее праздник с орфическими мистериями; ср. P l u t., Cic. 19 и 28. Источник Плутарха неясен. В сводке версий о Доброй Богине у Макробия (Sat. I, 12, 21—29) с Плутархом совпадает сам по себе мотив бичевания миртовыми розгами и подтверждаются запреты, но все объяснения иные. Ссылаясь на Лабеона, Макробий сообщает, что Добрая Богиня, если судить по ее тайному празднеству, то же самое, что Майя или Земля, а в первых жреческих книгах она называется Фавна, Опа и Фатуа. Любопытно объяснение последнего имени через fando: дети (infantes), по поверью, подают голос не раньше, чем коснутся земли. Некоторые считают, как сообщает Макробий, что Добрая Богиня обладает властью (potentia) Юноны и поэтому в левой руке держит царский скипетр; другие называют ее Прозерпиной, так как ей посвящена свинья, а это животное уничтожает дарованные Церерой злаки; ее же называют Подземной Гекатой, а беотийцы считают ее Семелой (ср. выше мнение беотийца Плутарха о Доброй Богине как о матери Диониса). Указывает Макробий и на ту версию, согласно которой Добрая Богиня — дочь, а не жена Фавна, которая противилась любовным притязаниям своего отца, несмотря на побои (миртовые розги) и попытки опоить ее вином (запрет вина). Фавн сошелся с нею, превратившись в змею. Отсюда, по Макробию, запрещение мирта, лоза над головой богини, поэтому вино вносят в святилище в mellarium и называют его молоком, а змеи без страха и не устрашая появляются в святилище. Отождествляют Добрую Богиню и с Медеей: змеи и травы в храме — атрибуты колдовства, недопущение мужчин на празднество — из-за ненависти к Ясону. По версии Варрона, которую сообщает тот же Макробий, Добрая Богиня — «женская богиня» у греков — это стыдливая дочь Фавна, которая не выходила из женских покоев, никогда не видела мужчин, и ни один мужчина ее не видел.

Исключение всего мужского при исполнении некоторых обрядов, связанных с плодородием (ср. J u v., VI, 339), подтверждают и греческие Тесмофории. О запрете вина для женщин см. Рим. воп. 6 и прим. 1.

[2] Мирт — дерево, посвященное Венере (см., например, O v i d., Fast. IV, 141 сл.; P l i n., HN, XV, 36), однако лишь грамматики и поздние компиляторы стали представлять Murcia как искаженное Myrtea (V a r r o, L. L. V, 154; Plin., HN, l. c.). Эпитома Павла (Fp. 148 Murciae deae) сообщает, что святилище богини по имени Murcia находилось под Авентином, который прежде назывался Murcus; такое название Авентинского холма сообщает и Сервий (Aen. VIII, 636). Слово это значит «покалеченный», см. E r n o u t-M e i l l e t [3], стр. 750. Имя забытой богини сближено с эпитетом Венеры

Murtea, что облегчалось тем фактом, что Авентин был окружен миртовыми рощами; слияние Murtea и Murcia дало специфическое написание Murtia.

21 [1] По Овидию (Met. XIV, 320 слл.), авсонийского царя Пика в птицу обратила отвергнутая им волшебница Цирцея. Плиний (HN, X, 20) говорит, что дятлы были главными вещими птицами в Лациуме со времен царя Пика, давшего им имя. У Веррия же (F. 209 Picum), напротив, Пик получил свое имя от птицы, ибо он научил птицегаданию; ср. D i o n. H a l., I, 14,5. В *жизнеописании Нумы* (15) *Плутарх уподобляет Пика* и Пана сатирам и сравнивает их с идейскими дактилями.

[2] То же см. P l u t., Rom. 4 и 7; De fort. Rom. 320 D.

[3] Это поверье связано с тем, что дятел питается насекомыми на подгнившем дереве, которое, наконец, погибает; ср. A r i s t., Mir. 831b, 5 сл.

22 [1] То же см. P l u t., Num. 19; ср. Рим. воп. 41. В предыдущем вопросе прямо или косвенно использован Нигидий, однако учение Нигидия о Янусе, известное по Макробию (M a c r., Sat. I, 9,7; ср. I, 7, 21), здесь, видимо, не использовано, так как Плутарх придерживается евгемерической, а не «философической» трактовки. В императорском Риме Янус получил большую «популярность» в связи с реставраторской политикой Августа. Дюмезиль относит Януса к группе индоевропейских богов всякого начала и/или всякого конца: Янус, Веста, Гестия, Геката, Агни (см. G. D u m é z i l, Les dieux des indo-européens, P., 1958, стр. 91—101). В двуликом или четырехликом Янусе, по Дюмезилю, символизирована первоначальная нерасчлененность противоположностей. В известном отношении Янус как культурный герой и первый италийский царь дублирует Сатурна (ср. Янус — сын Кроноса; Ps.- P l u t., Par. min. 307 E.). Поздняя мифологическая спекуляция видела в Янусе персонификацию времени; ср. речь двуликого Януса у Овидия (Fast. I, 89 слл.), где он называет себя древним Хаосом; Иоанн Лид приравнивает Януса и Эона (De mens. IV, 1); ср. A t h e n., 692 D; A u g., C. D. VII, 8 и др. Эллипом из Перебии Янус назван только в этом месте у Плутарха; обычно евгемерические легенды называют его просто греком.

23 [1] Уподобление Либитины и Венеры и Персефоны Плутарх приводит со слов «ученейших» римлян (Num. 12). Дионисий (D i o n. H a l. IV, 15,5) приписывает установление данного обычая не Нуме, а Сервию Туллию; Варрон и Ливий также сообщают о торговле похоронными принадлежностями в роще Либитины (V a r r o, L. L. VI, 47; L i v., XV, 19; XLI, 21); ср. F. 265 Rustica Vinalia: Venus — то же, что Libitia. Роуз (стр. 178 сл.) предполагает, что смешение Либитины и Венеры основано на эпитете последней Lubentia или же, в самом деле, на мысли, подобной второму из Плутарховых объяснений (см. RKR², стр. 245 и R o s c h e r, Libitina). Об Афродите Могильной или Надгробной см. R. F a r n e l l, The Cults of Greek States, V, L., 1896, стр. 650 слл. С храмами, храмовыми местами и праздниками торжища связывались в древности не только потому, что здесь происходило скопление народа, но и силу религиозного осмысления «обмена», торжества-торжища.

24 [1] Следуя Юбе, Плутарх сопоставляет Календы с calare «созывать» и греч. καλεῖν; сопоставление, возможно, справедливое. О календарной реформе см. P l u t., Num. 18 сл.

[2] Объяснение Плутарха неверно; видимо, Плутарх приписывает активной форме celare значение греч. λανθάνειν, но чтобы выразить значение κρύπτειν, дает форму κηλάρι. Однако есть рукописное чтение κήλαρε.

[3] Варрон (L. L. VI, 27) дает подобную этимологию, а Веррий (F. 173 Nonas) сопоставляет Ноны с nova luna и с novem, nonus, ибо Ноны — девятый день перед Идами. Веррий замечает поэтому, что следует писать Nounae, что тем более согласуется с Плутарховым νουμηνία, однако Плутарх таким *объяснением не воспользовался.*

[4] Смысл этого темного места проясняется благодаря Макробию (Sat. I, 15, 14 слл.). Этот автор производит Иды от этрусского dies Itis, а Itis — это fiducia Jovis, т. е. «надежность, залог» Юпитера. Макробий истолковывает это имя следующим образом: Юпитер — податель света; так, салии называют его Lucetius, критяне зовут Зевса ἡμέρα, а римляне — Diespiter как отца дня. Иды потому и называются «залогом Юпитера», что свет в эту пору не исчезает с заходом солнца, но и ночью светит в середине месяца полная луна. Иды поэтому в древности были посвящены Юпитеру. Приводит Макробий и другие объяснения названия, в том числе сходные с Плутарховым: Иды — от εἶδος — «вид» полной луны или от videndo — vidus с утратой первого звука, так же как греки устранили его в ἰδεῖν по сравнению с videre, замечает Макробий. Из этрусского языка дается еще два объяснения (17 и 18): от iduli — овцы, которых приносят в жертву Юпитеру в Иды; от iduare — «делить», ибо Иды делят месяц пополам.

[5] Ср. P l u t., Arist. 19; C e n s., De die nat. XVIII, 9: среди звездочетов нет согласия, больше ли в году дней, чем 365 и меньше ли в месяце, чем 30.

25 [1] Плутарх называет Ливия источником общепринятого мнения, однако Ливий (VI, 1, 11) сообщает о неудачном гадании военных трибунов 16 июля, а dies Alliensis — 18 июля. Кроме того, Плутарх вопреки Ливию исходит далее (270 B) из греческого представления о четных и нечетных числах месяца. Впрочем, это напоминает и Варрона (L. L. VI, 13 и 34). Возможно, Плутарх пользовался здесь Юбой, который «подправил» Ливия, исходя из Варрона и из знания греческих представлений о четных/не-

четных днях. У Овидия (Fast. I, 57) день после Нон назван «черным» и тут же упоминаются поражения, какие потерпели в этот день римляне. По Варрону, для свадеб неблагоприятны и Календы и Ноны и Иды, так как невеста станет супругой на следующий, «черный» день (F. 178 Nonarum dies).

[2] Роуз (стр. 179) считает, что это утверждение не вполне справедливо; так, о dies Cannensis см. G e l l., V, 27, 5.

[3] Январские и февральские церемонии не имеют ничего общего со своим местом в ряду месяцев 12-ти месячного года, ибо первоначально это не первый и второй, а одиннадцатый и двенадцатый месяцы; ср. Рим. воп. 19 и прим. 2 и 3.

[4] Под «героем» первоначально понимается именно предок, покойник, хтонический дух, поэтому Плутарх и приравнивает здесь героев душам умерших и демонам. Регулярный ежемесячный пир в честь героев-предков, подобно священным дням богов, известен в некоторых областях Греции (см. R o s c h e r, Heros, стб. 2509, 2515); ср. P l u t., Qu. C. 679 D.

[5] К этой пифагорейской доктрине Плутарх обращается в De Is. et Os. 370 E; De E ap. Delph. 388 A; De def. or. 428 F; Qu. C. 718 C; Non posse suav. viv. sec. Epic. 1094 B; ср. FVS[4] 3, s. v. μονάς; A r i s t., Met. 986 a 23 слл.

[6] Счет, конечно, включающий. Плутарх не указывает только, что, кроме марта, мая, июля и октября, интервал от Календ до Нон — семь, а не пять дней.

[7] Эту притчу Плутарх рассказывает с некоторыми вариациями в De fort. Rom. 320 F; Them. 18. Возможно, что этой же излюбленной историей начиналось и сочинение «О славе афинян».

[8] См. O feriae V e r g., Georg. I, 268 и S e r v., ad. loc.; C a t o, De agr. 138; F. 278 religiosus.

[9] См. P l u t., Num. 14; P r o p e r t., II, 28, 45 сл.; ср. M a r q., стр. 179; E i t r e m, Opferribus, стр. 47.

26 [1] За исключением Геродиана (IV, 2, 3), это единственное упоминание белого траура в Риме. Обычно снимали украшения, не носили пестрого платья. По Варрону (ap. Non., стр. 549, 30 M), ricinium, цвет которого не указан, носят во время оплакивания, а pullae pallae — при погребении. Аргосский обычай объясняется, вероятно, соображениями ритуальной чистоты, так же как обычай омовения тех, кто носит траур, и возвращающихся с похорон. Белые одежды при этом не исключительно траурные по своему значению, но «чистые», понятые как «очистительные».

[2] Источник этих сведений Плутарха неизвестен, но его слова не содержат ничего такого, чтобы не согласовывалось с авестийской религией.

[3] Общераспространенный греческий обычай, на который постоянно ссылается Артемидор (например, On. IV, 2).

[4] Плутарх неоднократно и по-разному перефразирует слова эфиопского царя, обращенные к персидским лазутчикам, явившимся под видом послов с дарами-тканями: «Обманчивые люди, обманчивы и их одежды» (H e r o d., III, 22).

[5] Имеется в виду цвет натуральной шерсти. Эпитома Павла указывает, что древние считали естественными цветами только белый и черный (Fr. 22 aquilus; ср. P l a t., Rp. 729 D — E).

27 [1] Варрон описывает этот обряд и дает такое же объяснение названию священного пространства вокруг города: pomoerium из post-moerium(murum), как и Плутарх в жизнеописании Ромула (11). В указанном месте Плутарх приводит еще некоторые версии: Рем пал мертвым, перескочив священную черту; Рем был убит за кощунство Ромулом или Целером (Rom. 10; ср. Qu. G. 37). См. об amburbium также D i o n. H a l., I, 88, 2; O v i d., Fast. IV, 819; S e r v., Aen. V, 755; Tab. Iguv., passim и др. Круг, проведенный плугом, ежегодно обновлялся и считался священным — sanctus. Веррий (F. 278 religiosus) проводит различие между sacrum, sanctum, religiosum, причем примером sanctum служит именно стена города; sacrum — храм, посвященный божеству, religiosum — могила. Sacrum по закону и установлениям предков обретает свойство sanctum и не должно подвергаться оскорблению (violare), и в то же время sacrum — это religiosum, так как в отношении него существуют запреты, нарушить которые — значит нарушить волю богов. О воротах ср. P l u t., De cur. 518 B.

28 [1] Варрон (L. L. V, 66) поясняет, что клятва sub divo (divum, т. е. caelum «небо») — это клятва перед Юпитером, так как Diespiter — отец дня. Стремление давать клятву перед «изображением» божества, природным, как небо, или искусственным, хорошо известно в истории религии (см., например, H. U s e n e r, Götternamen, Bonn, 1896, стр. 193 слл.). Клятва под открытым небо, возможно, обращена к небесным богам в противоположность подземным. Известно, между тем, что первоначально клятва под открытым небом звучала: Me Dius (или Deus) Fidius. Народное отождествление Геркулеса с Se(r)mo Sanc(t)us и Dius Fidius, вероятно, привело к тому, что клятва Геркулесом (Mehercle) оказалась ритуально обставленной таким же образом, как клятва Дием перед «дием» (ср. P l a u t., Asin. 23). У Веррия клятвенная формула считается слиянием me dius и сабинизма, соответствующего лат. filius (F. 147 medius fidius), таким образом, речь идет о Jovis filius, сыне Юпитера, и клятва его именем подобна клятве именем Кастора, которого греки также звали «сыном Зевса» — Диоскуром;

у сабинян этот сын Юпитера именуется по Варрию Sanctus, у греков — Гераклом. Dius Fidius, которого, по Овидию (Fast. VI, 213) и Проперцию (IV, 9, 73 сл.), в Рим принес Тит Татий, напоминает обожествленный эпитет fidius или обратно: божество, перешедшее на роль эпитета более «влиятельного» бога, но так как это имя связывалось древними с fides, то Dius Fidius стал богом верности, доброй надежды (ср. D i o n. H a l., IV, 58, 4 — Ζεὺς πίστιος; II, 49, 2), которому соответствует Юпитер Sancius. Возможно, с этим и связано отождествление с древним италийским божеством Sanc(t)us (см. Kleine Pauly, s. v. Sancus), чей храм имел открытую крышу (V a r r o, l. c.). Σάγκος по Лиду (L y d., De mens. IV, 90) означает «небо». Итак, Геркулес как сын Юпитера и гарант клятв отождествлялся и с Dius Fidius, и с Sanc(t)us.

[2] Это единственное свидетельство о такого рода клятвах именем Диониса; популярной формулы, наподобие mehercle или ecastor, не существует.

[3] Роуз (стр. 182) не исключает возможности устной беседы с Фаворином в качестве источника для этого пассажа.

[4] По Павсанию (V, 3, 1), Геракл поклялся Филею, который держал его сторону, что даст свободу Авгию, пленникам войны и захваченным землям.

[5] Роуз (стр. 182) предполагает здесь плохую сохранность текста. Возможно, оракул посоветовал спартанцам следовать обыкновению их предка Геракла и не злоупотреблять клятвами.

29 [1] Варрон (ap. S e r v., Buc. VIII, 29) объясняет этот обычай опасением нарушить sacrilegium, если depositurae virginitatem ступят ногой на порог, посвященный Весте, «чистейшему» божеству. Под первыми женами имеются в виду сабинянки; параллель с беотийским обычаем принадлежит, видимо, самому Плутарху.

30 [1] Эта формула может быть объяснена как признание женой перехода в род мужа; имя Гай здесь родовое, идентичное с более поздним Gavius.

[2] Ср. J u s t., Inst. III, 29, 3; T e r t u l l., Apol. I, 4.

[3] Ср. P l u t., De comm. 1061 C; подобным же «нарицательным» образом Плутарх употребляет имена Сократа и Платона (ibid., 1082 C, D).

[4] Другое имя Танаквил, но это не невестка, а жена Тарквиния Древнего. Ср. сходное объяснение обычая: [V a l. M a x.], De praenom. VII. Речь, возможно, идет об изображении древней этрусской богини, которому приписывались целительные свойства для наиболее опасных больных — periclitantes (F. 238 praedia); больные откалупывали частички от пояса изображения Цецилии/Танаквил, которая считалась изобретательницей средств отвращения недугов. Варрон (ap. P l i n., HN, VIII, 74) сообщает (как и Веррий/F. 238/), что статуя, веретено и шерсть с прялкой находились в храме Санка (см. выше Рим. воп. 28 и прим. 1) в его времена. Смешение имени бога Санка или Санкта с прилагательным sanctus «священный» старше Плутарха. Так, у Проперция (IV, 9, 73 сл.) имя бога связывается с глаголом sancio. Однако Sanctus — это вариант имени Sancus с расширением -iδ- или -tδ-. Ср. формулу: Semoni Sanco Sancto Deo Fidio (CIL, VI, 30994) или форму Sango (L i v., VIII, 20, 8).

31 [1] См. M a r q., Priv., стр. 52 *сл.*—здесь приводятся различные формы этого имени и некоторые соображения относительно его происхождения. Неизвестно, между тем, какой частью речи было это восклицание. Обычная латинская передача «имени» через ss, а не через s, как у Плутарха. Рассуждения Плутарха в связи с этим словом происходят, возможно, из неправильно понятой этимологии Варрона (F. 351; Fp. 350 Talassionem). Варрон считал, что древняя латынь содержала много греческих слов и среди прочих вместо латинского слова quassillum пользовались греческим talarus — «корзинка для шерсти». А так как Варрону известно, что на месте Lares могут существовать Lases, то, распространяя закон ротацизма на греческое слово и заставляя его действовать в «обратном» по отношению к реальному направлению, он приходит к выводу, что talasus стали говорить вместо talarus. Плутарх же считает talasus не предполагаемым, а настоящим латинским словом, ибо греческой формы τάλασος не существует (но ταλασία и др.). Этого ритуального восклицания Плутарх касается еще дважды (Rom. 15; Pomp. 4) и называет его условным кличем для похищения сабинянок или призывом к прилежному прядению шерсти будущей супругой. Плутарх приходит к мысли, что если римляне употребляли слово talasus в том же смысле, в каком оно известно ему из греческого, то такой возглас означает, что по договору с сабинянами единственной домашней обязанностью первых жен римлян было прядение шерсти.

[2] Во время обряда confarreatio жених и невеста сидят на овечьей шкуре. По Варрию (Fp. 114 in pelle) невеста сидит на овчине по обычаю, напоминающему, что в древности одеждой служили шкуры; другое его объяснение — это символ основного занятия жены в доме мужа. Обряд этот не исключительно римский, так А. А. Потебня (О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, М., 1865, стр. 76) сообщает о таком же свадебном обряде славян; и не исключительно свадебный обряд, так сидение на одной шкуре, иногда только что совместно убитого животного, служит установлению отношений побратимства.

[3] Эту же историю помимо Варрия (F. 351 Talassionem), см. L i v., I, 9; D i o n. H a l., II, 18; P l i n., HN, XXIX, 9.

32 [1] Священное значение моста как аналога радуги, соединяющей небо и землю, так же как и ритуальная роль моста (ср. ponti-fex; Hesych., γεφυρισμοί, γεφυρίς) хорошо изучены. Разрушение деревянного моста почитается кощунством (Plut., Num. 9; ср. Lyd., De mens. IV, 15). По известной легенде, отчасти напоминающей сбрасывание с моста «аргивян», новгородцы сбросили с моста Перуна, а он бросил на мост палку, которой народ начал драться. Это событие воспроизводилось новгородцами ежегодно в виде игрового побоища. Совершение обряда, о котором говорит Плутарх, приходится на 14 или 15 мая, когда соломенных или плетеных из прутьев кукол со связанными руками и ногами весталки сбрасывали со старого моста на Тибре (pons sublicius). В этом обряде участвовали фламиника (см. ниже Рим. воп. 86, 285 А), понтифики, консулы. Кукол по Дионисию (Dion. Hal., I, 38), было 30, по Овидию (Fast. V, 621 слл.),— это два живых человека, но такой обычай соблюдался лишь в древности. Обряд носил мрачный характер. Это не feriae publicae populi Romani; этот день не отмечен в республиканском календаре, хотя и хорошо известен многим римским авторам. Совершался обряд ежегодно (см. Fp. 15 Argeos; F. 334 sexagenarios; Ovid., l. c.). Ливий (XXII, 57) считает Argei не римским обрядом, а варварским человеческим жертвоприношением, однако и в самом Риме в III в. до н. э. засвидетельствовано погребение заживо чужестранцев в качестве умилостивительной жертвы (см. ниже Рим. воп. 83 и прим.), а Argei, Argives, Ἀργεῖοι считались именно чужестранцами, на которых могло и не распространяться запрещение человеческих жертв. Варрон сообщает о 27 (ср. 30 кукол у Дионисия; может быть, «около» 30, т. е. 27) sacraria Argeorum типа капища в четырех частях города: suburana, esquilina, collina, palatina. 27 святилищ соответствовали по легенде 27 вождям, прибывшим в Рим с аргивянином, т. е. греком, Гераклом, и поселившимся в Сатурнии. По Веррию (Fp. 19 Argea loca; F. 334 sexagenarios), Argea loca — это те места, где погребены наиболее знатные из аргивских пришельцев. 16 и 17 марта процессия ad Argeos обходила 27 святилищ, разбросанных в черте Сервиева города.

Гераклу приписывается, кроме того, смягчение варварского обычая человеческих жертвоприношений (Ovid., Dion. Hal., F., Fp., ll. c.; ср. Cic., Pro S. Rosc. Am. 100). Истории религии известны многочисленные обряды потопления, казни, сжигания не людей, а именно куклы, «старика» или «старухи», воплощающих смерть растительного мира. Отнюдь не случайно поэтому Дионисий и Овидий (ll. c.) называют Argei жертвой Сатурну, божеству хтоническому, аграрному. Не случайно и Веррий сообщает, что depontani — «сбрасываемые с моста» (Fp. 75 depontani) — это старцы 60 лет. Аборигены Рима, по преданию, ежегодно приносили в жертву Диту 60-летнего старика (F. 334 sexagenarios; Ovid. l. c.). Существовала и поговорка: 60-летних (70-летних) — с моста! Убийство стариков не как обычная практика наиболее отсталых народов, особенно кочевых, связанная с невозможностью участия больного или дряхлого человека в жизни племени, а как экстраординарное событие, связывается обыкновенно с намерением уничтожить духа голода или бесплодия. Так, в «Начальной летописи» за 1024 г. рассказывается, как в Суздале во время голода народ убивал вместе с волхвами всех старух, ибо от них-то якобы и был голод в Суздальской земле. Связь с обрядами, отвращающими голод и неплодие, выражена и в рационализированных рассказах Веррия, который говорит, что когда галлы осадили Рим, в городе начался сильный голод, и стариков старше 60-ти лет стали сбрасывать с моста. О таком известном этнографии моменте «казни» куклы или чучела, как пускание его по течению реки, свидетельствуют и Веррий и Овидий. По рассказу первого, греческий посол Argaeus, оставшийся в Риме, умер; тогда было решено, что жрецы бросят его тело (ср. обрядовое чучело, изображение) в Тибр, чтобы оно приплыло на родину. У второго автора — один из спутников Геракла, осевших в Италии, оставляет завещание, по которому его прах нужно бросить в реку, чтобы его прибило к родному берегу. Однако наследник не полностью выполнил завещанное: он бросил «заместителя» — куклу. Полностью «политизирована» борьба нового и старого года у этих авторов, когда они приводят следующее объяснение этой пословицы и такого обряда: молодежь, стремясь получить на выборах большее число голосов и исключить из голосования тех, кто уже не исполняет воинских обязанностей, сбрасывала с моста или с мостков, ведущих к месту голосования, слабосильных стариков.

[2] То есть аркадцы, см. Verg., Aen. VII, 52—151.

33 [1] Цитата из Платона, но мысль римская (Legg. 729 C.; ср. Juv., XIV, 47; Hor., Epist. II, 1, 109). См. также Plut., De educ. puer. 14 B; Conj. praec. 144. Плутарх не напрасно поминает Ликурга (ср. Lyc. 12). Нума был сабинянин, т. е. по античным понятиям лаконского происхождения (Rom. 16), водил знакомство с олимпиоником Пифагором и примешал, по мнению Плутарха, к римским обычаям немало спартанских.

34 [1] Децим Юний Брут по прозвищу Каллаик, консул 138 г. до н. э., homo sane doctus, по словам Цицерона (Legg. II, 21,54) при проведении календарной реформы руководствовался, вероятно, теми соображениями, которые приводит Плутарх. Он перенес на декабрь и Parentalia, но народный обычай оказался устойчив, и, как указы-

васт сам Плутарх (Рим. воп. 19, 268 B; 25,269 E), несмотря на перенесение конца официального года на декабрь, Parentalia справлялись по-прежнему в феврале.

[2] Брут перешел реку в 136 г., о чем сообщают Ливий (Epit. LV, 20), Флор (I, 33, 12; II, 17, 12), Дион Кассий (127, 15 Didot) и Аппиан (Bell. Hisp. 74/72). Воины боялись переходить реку, и Брут сам, первым, неся значок, переправился через нее. Флор намекает на зловещие знамения, связанные с этой переправой. Река, о которой идет речь, протекала в районе Каллаика, в северо-западной части Испании. Страбон называет ее Limaia или Belio (судя по другим источникам это искаженное Oblivio) (III, 3, 4, 153). Суеверный страх связан с «адским» названием реки: flumen oblivionis соответствует λήθης ποταμός. Такое название считается характерным для реки, расположенной на Западе античного мира, см. Dieterich, Nekyia [2], стр. 19 слл.; E. R o h d e, Psyche. Seelenkelt und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, I, Tübingen, 1907 [4], стр. 316, прим. 2. Страбон приводит также этиологическую легенду о ссоре двух племен и о забвении ссоры на берегах этой реки и отсюда выводит название. О мифологической реке забвения, кроме Леты, см. A e l., V. H. III, 18; P o m p. M e l., III, 102.

[3] См., например, Schol. Ap. Rhod. I, 587.

[4] Имеется в виду осенняя пахота, которая в настоящее время в Италии проходит от октября до января. О сроках в древности этих работ см. W. F., стр. 255.

[5] Ср. Рим. воп. 11 и 42 и прим.

[6] О Сатурналиях как о празднике, введенном Нумой, празднике, на котором рабы садятся за стол вместе с господами, в чем видят воспоминание о всеобщем равенстве, когда все считались родичами и пользовались равными правами, Плутарх сообщает в Comp. Lyc. et Num. I.

[7] О жертвах начатками подземным богам ср. Qu. G. 6,292 B — C и прим.

[8] Об Акке Ларенте см. Th. M o m m s e n, Die Echte und falsche Acca Larenta в его кн.: «Römische Forschungen», B., 1864, стр. 79; R o s c h e r, s. v.; ср. также Рим. воп. 35 и прим.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ К ПЕРЕВОДУ «РИМСКИХ ВОПРОСОВ»

Aust., De aed. sac.— E. A u s t, De aedibus sacris populi Romani, Marpurgi Cattorum, 1889

Bergk — W. Th. B e r g k, Poetae lyrici Graeci, I—III, Lipsiae, 1919—1923

B—L Div. ant.— A. B o u c h é - L e c l e r q, Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Paris, I—IV, 1879—1882

CIG — Corpus Inscriptionum Graecarum, ed. A. Boeckh, I. Franz, E. Curtius. A. Kirchhoff, I—IV, Berlin, 1828—1877

CIL — Corpus Insciptionum Latinarum

Diehl Anth. lyr.— E. D i e h l, Anthologia Lyrica Graeca, I—II, Lipsiae, 1922—1925

Dieterich, Nekyia[2] — A. D i e t e r i c h, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Berlin, 1913

Dumézil R.i.-e.R. — G. D u m é z i l, Rituels indo-européens à Rome, Paris, 1954

Dumézil RRA — G. D u m é z i l, La religion romaine archaïque, Paris, 1966

Dumézil SF — G. D u m é z i l, Servius et la Fortune, Paris, 1943

Eisler — R. E i s l e r, Weltenmantel und Himmelszelt, München, 1910

Eitrem, Opferribus — S. E i t r e m, Opferribus und Voropfer der Griechen und Römer, Christian, 1915

Ernout — Meillet [3] — A. E r n o u t, A. M e i l l e t, Dictionnaire étymologique de la langue latine, I—II, Paris, 1951.

F. — Festus

Fp.— Pauli Epitome { Sexti Pompei Festi De verborum significatione, quae supersunt, cum Pauli Epitome ed. C. O. Müller, Lipsiae, 1839

FP.— Fasti Praenestini, CIL, I, 1[2], стр. 230 слл.

Fr. Gr. Hist.— Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923—1958

FVS[4] — Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diels mit Nachträgen von Walter Kranz, I—III, Berlin, 1922

GA — G. W i s s o w a, Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte, München, 1904

GB[3] — J. G. F r a z e r, The Golden Bough, London, 1911—1915

Glaesser — P. G l a e s s e r, De Varroninae doctrinae apud Plutarchum vestigiis, Lipsiae, 1881

Gr. Rom. Fr.— G. F u n a i o l i, Grammaticae Romanae Fragmenta, Lipsiae, 1907

H — K. H a l m, Rhetores latini minores, Lipsiae, 1863

Huschke [6] — Jurisprudentiae Antejustinianae quae supersunt ed. P. E. Huschke, I—II, Lipsiae, 1908—1927

Kinkel — Epicorum Graecorum Fragmenta ed. G. Kinkel, Lipsiae, 1877

Kleine Pauly — Lexicon der Antike. Der Kleine Pauly, I—V, Stuttgart, 1964—1975

M — Noni Marcelli Compendiosa doctrina ed. L. Müller, I—II, Lipsiae, 1888

Marq.— J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Leipzig, 1885
Marq. Priv.— J. Marquardt, Privatleben der Römer, Berlin, 1879
Merkel — Anhang zu P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex ed. R. Merkel, Berlin, 1841
Nauck — Tragicorum Graecorum Fragmenta ed. A. Nauck, Lipsiae, 1889 (1926).
Peter — Historicorum Romanorum Reliquiae ed. Peter, I—II, Lipsiae, 1914
RKR² — G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München, 1912
Roscher — W. Roscher, Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, 1884—1937
Rose — Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta col. V. Rose, Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica, vol. V, Berolini, 1870
Rose или Роуз — Комментарий к изданию Плутарха см. выше
Samter — E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901
St. V. Fr.— Stoicorum Veterum Fragmenta ed. H. F. von Arnim, I—IV, Lipsiae, 1921—1924
Thilo — G. Thilo, De Varrone Plutarchi Quaestionum Romanorum auctore praecipuo, Bonn, 1853.
Walde — A. Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1910
W. F.— W. Warde Fowler, The Roman Festivals of the Period of Republic, London, 1908

(Продолжение следует)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГХДШ — А. И. Тюменев, Государственное хозяйство древнего Шумера, М., 1956
ОГСДШ — И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер, М., 1959
AcOr — Acta Orientalia (Budapest)
AfO — Archiv für Orientforschung
AHw — W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1959
AJA — American Journal of Archaeology
AnOr — Analecta Orientalia, Roma, 1931
AnOrVI — Keilschriftliche Miscellanea, Roma, 1933
AnOr VII — N. Schneider, Die Drehem- und Djoha-Texte im Kloster Montserrat (Barselona), Roma, 1932
AnOr XII — Miscellanea Orientalia dedicata A. Deimel, Roma, 1935
AnOr XIII — N. Schneider, Die Zeitbestimmungen der Wirtschaftsurkunden von Ur III, Roma, 1936
AnOr XXVIII — A. Falkenstein, Grammatik der Sprache Gudea von Lagaš, I. Schrift- und Formenlehre, Roma 1949
AnOr XXX — A. Falkenstein, Die Inschriften Gudeas von Lagaš, I. Einleitung, Roma, 1966
AOS 32 — 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, vol. 32), New Haven, 1948
ARAB — D. D. Lucenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, Chicago, 1926—1927
ASU — H. Limet, L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur, P., 1968
BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BIN — Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University, New Haven, 1918
BIN III — C. E. Keiser, Neo-Sumerian Account Texts from Drehem, New Haven, 1971
BIN V — G. G. Hackman, Temple Documents of the Third Dynasty of Ur from Umma, New Haven, 1937
BiOr — Biblioteca Orientalis
BMHB — Bulletin du Musée Hongrois de Beaux-Arts
BTM — L. F. Hartman, A. L. Oppenheim, On Beer and Brewing Techniques in Ancient Mesopotamie, Supplement of the «Journal of the American Oriental Society», 10 (1950)
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
CAH — Cambridge Ancient History
CdE — Chronique d'Egypt
Cyl. A. — Цилиндр Гудеи; издание: Fr. Thureau-Dangin, Les cylindres de Goudea, P., 1925
CQ — Classical Quarterly
DAB — R. Campbell Thompson, A Dictionary of Assyrian Botani, L., 1949
DDA — N. Schneider, Das Drehem und Djohaarchiv; r. 2 = OrSP 18 (1925); r. 3 — OrSP 22 (1926), r. 4 = OrSP 23—24 (1927)
EAM — E. Salonen, Über das Erwerbsleben im alten Mesopotamien (Untersuchungen zu den akkadischen Berufsnamen), I, Helsinki, 1970
FHG — Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller, I—IV, P., 1848—1853
HA — A. Salonen, Hippologica accadica, Helsinki, 1956
HAM I — A. Salonen, Die Hausgeräte der alten Mesopotamier, I, Helsinki, 1965
HSAO — Heidelberger Studien zum alten Orient, Wiesbaden, 1967
HSS IV — M. J. Hussey, Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum, II (=Harvard Semitic Series, IV), Cambridge, 1915
IBK VIII — K. Oberhuber, Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler des archäologischen Museums zu Florenz (Textband) (=Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, VIII), Innsbruck, 1960
ITT — Inventaire des tablettes de Tello conservees au Musée Imperial Ottoman, I—V, P., 1910—1921
ITT I — Fr. Thureau-Dangin, Textes de l'époque d'Agadé, P., 1910
ITT V — H. de Genouillac, Epoque présargonique, époque d'Agadé, époque d'Ur, P., 1921
MAD III — I. J. Gelb, Glossary of Old Akkadian (=Materials for the Assyrian Dictionary, III), Chicago, 1957
MEA — R. Labat, Manuel d'epigraphie akkadienne, P., 1963

MIO — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Misz., 5 — A. Deimel, Miszellen, OrSP 5 (1922), стр. 42—55
MJBK — Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst
MOS XVI — G. Reisner, Tempelurkunden aus Telloh (=Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen, XVI), B., 1901
MSL — Materialien zum sumerischen Lexikon, Roma, 1937
MSL II — B. Landsberger, Die Serie Ur-e-a-nâqu, Roma, 1951
MSL III — B. Landsberger, R. T. Hallock, H. S. Schuster, A. Sachs, Das Syllabar S^a. Das Vocabular S^b, Roma, 1955
MSL IV — B. Landsberger, R. Hallock, Th. Jacobsen, A. Falkenstein, Emesal-Vokabular, Old Babylonian Grammatical Texts, Neobabylonian Grammatical Texts, Roma, 1956
MSL V — B. Landsberger, The Series ḪAR-ra = ḫubullu. Tablets I—IV, Roma, 1957
MSL VIII 1 — B. Landsberger, The Fauna of Ancient Mesopotamia, 1, Roma, 1960
MSL VIII 2 — B. Landsberger, The Fauna of Ancient Mesopotamia, 2, Roma, 1962
MSL IX — B. Landsberger, M. Civil, The Series ḪAR-ra = ḫubullu. Tablets XV and Related Texts, Roma, 1967
MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
NG — I—III — A. Falkenstein, Die neusumerischen Gerichtsurkunden, I—III, München, 1956—1957
NST I — D. J. Owen, Neo-Sumerian Texts from American Collections, I, JCS 24, 1971, стр. 137—173
OrSP — Orientalia. Series Prior
PDT I — M. Çig, H. Kizilyay, A. Salonen, Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler archäologischen Museen, I, Helsinki, 1954
RA — Revue d'assyriologie et d'archéologie Orientale
RSO — Revista degli Studi Orientali
RTC — Fr. Thureau-Dangin, Recueil de tablettes Chaldéennes, P., 1903
SACT I — S. T. Kang, Sumerian Economic Texts from the Drehem Archive (=Sumerian and Akkadian Cuneiform Texts in the Collection of the World Heritage Museum of the University of Illinois, I), Urbana, 1972
SAHG — A. Falkenstein, W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich — Stuttgart, 1953
SAKI — Fr. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig, 1907
SCO — Studi Classici et Orientali
SETU — T. B. Jones, J. W. Snyder, Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty, Minneapolis, 1961
SP — E. J. Gordon, Sumerian Proverbs, Philadelphia, 1959
SR — D. O. Edzard, Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur, München, 1968
STA — E. Chiera, Selected Temple Account from Telloh, Jokha and Drehem, L., 1922
Stat. B — B статуэтка Гудеи; издание: E. de Sarzec, L. Heuzey, Découvertes en Chaldée, II (partie épigrapique), P., 1884—1912, стр. VII—XV (автография принадлежит Ф. Тюро-Данжену)
SL II — A. Deimel, Sumerisches Lexikon, II. Vollständige Ideogramm-Sammlung, I—IV, Roma, 1928—1933
TCL — Textes cunéiformes. Musée du Louvre, P., 1910
TCL II — H. de Genouillac, Tablettes de Drehem, P., 1911
TCL V — H. de Genouillac, Textes economiques d'Oumma de l'époque: d'Our, P., 1922
TEL — C. Virolleaud, Tablettes économiques de Lagash (époque de la IIIe dinastie d'Ur), P., 1968
TML — H. Limet, Tablettes inédites du musée du Louvre, RA 62 (1968), стр. 1—15
TRU — L. Legrain, Le temps des rois d'Ur, P., 1912
TUDT — A. Goetze, Two Ur-Dynasty Tablets Dealing with Labor, JCS, 16 (1962), стр. 13—16
UDTP — A. Deimel, Umma (= Djoha) und Drehem-Texte aus dem päpstlichen Bibelinstitut in Rom, OrSP 15 (1925), стр. 54—64
YOS IV — C. E. Keiser, Selected Temple Documents of the Ur Dynasty (=Yale Oriental Series. Babylonian Texts, IV), New Haven, 1919
WS — Wiener Studien
ZÄS — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAss — Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Сергея Львовича Утченко 3
И. А. Стучевский (Москва) — Аменхотеп — первый жрец Амона-Ра, царя богов,— слуга фараона 6
А. Г. Лундин (Ленинград) — Катабанская сакральная надпись RES 311 . . . 19
В. И. Исаева (Москва) — Проблема πάτριος πολιτεία у Исократа (*Вопросы внутренней организации полиса*) 33
Т. Н. Высотская (Симферополь) — Культы и обряды поздних скифов 51
А. И. Немировский (Воронеж) — Этруски в греческой литературе и историографии 74
Е. Г. Рабинович (Ленинград) — «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры 92

ПУБЛИКАЦИИ

Дж. М. Шарашенидзе (Тбилиси) — Клинописная табличка эпохи III династии Ура (*Документ о скупке импортных благовоний на жертвы при III династии Ура*) 108
Э. И. Соломоник (Симферополь) — Некоторые группы граффити из античного Херсонеса 121
Г. А. Цветаева (Москва) — Кубок Мосхиона 142
Дж. А. Халилов (Баку) — Серебряное блюдо с позолотой из древней Шемахи. 146

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

С. М. Кашкай (Баку) — О металле annaku(m) приурмийских областей 150
М. Е. Сергеенко (Ленинград) — Заметки к Катону 154

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. И. Доватур (Ленинград) — Л. П. Маринович, Греческое наемничество IV в. до н. э. и кризис полиса, М., 1975 160
Н. С. Гринбаум (Кишинев) — J.-P. Olivier, L. Godart, C. Seidel, C. Sourvinou, Index généraux du Linéaire *B*, Roma, 1973 165
Ю. Вернер (Лейпциг) — Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike, Lpz, 1973 168
В. М. Строгецкий (Горький) — W. G. Forrest, A History of Sparta 950—195 B. C., London, 1968 170
Е. М. Штаерман (Москва) — Historia de España Alfaguaro. Vol. I. Angel Cabo, Marcelo Vigil, Cindicionamientos Geograficas. Edad Antigua, Madrid, 1973 175
Р. Е. Ляст (Уфа) — Некоторые проблемы римской ономастики в новой зарубежной литературе 185
Н. Е. Семпер (Москва) — Новая иностранная литература по египтологии (*Библиографический обзор*) 195

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Э. Е. Миньковская, С. С. Соловьева (Москва) — IV конференция по проблемам мероистики 202
Н. Н. Гребенский (Ленинград) — Научная конференция по проблемам гражданской общины 207
З. А. Покровская, В. Н. Ярхо (Москва) — Заседания памяти И. М. Тронского 214

ПРИЛОЖЕНИЕ

Л. А. Фрейберг (Москва) — «Моралии» Плутарха 219
Плутарх, Моралии. Римские вопросы. Перевод и комментарии *Н. В. Брагинской* (Москва) 230

CONTENTS

Sergei Lvovich Utchenko: in memoriam 3
I. A. Stuchevsky (Moscow) — Amenhotep the High Priest of Amun-Ra King of the Gods and Servant of the Pharaoh 6
A. G. Lundin (Leningrad) — Qataban Cult Inscription *RES* 311 19
V. I. Isayeva (Moscow) — Isocrates and the πάτριος πολιτεία 33
T. N. Vysotskaya (Simferopol) — Late Scythian Cults and Rituals 51
A. I. Nemirovsky (Voronezh) — The Etruscans in Greek Literature and Historiography 74
Ye. G. Rabinovich (Leningrad) — The Golden Mean 92

PUBLICATIONS

J. M. Sharashenidze (Tbilisi) — A Cuneiform Tablet Dated in the III Dynasty of Ur 108
E. I. Solomonik (Simferopol) — Graffiti from Ancient Chersonesus 121
G. A. Tsvetayeva (Moscow) — The Cup nof Moschion 142
J. A. Khalilov (Baku) — A Gilded Silver Dish from Ancient Shemakha 146

REPORTRS AND COMMUNICATIONS

S. M. Kashkai (Baku) — The Metal *annaku(m)* 150
M. Ye. Sergeyenko (Leningrad) — Notes on Cato. 154

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEYS

A. I. Dovatur (Leningrad) — L. P. Marinovich, Grecheskoye nayemnichestvo IV v. do n. e. i krizis polisa, M., 1975 160
N. S. Grinbaum (Kishinev) — J.-P. Olivier, L. Godart, C. Seidel, C. Sourvinou, Index généraux du Linéaire *B*, Roma, 1973 165
Yu. Verner (Leipzig) — Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike, Lpz, 1973 168
V. M. Strogetsky (Gorky) — W. G. Forrest, A History of Sparta 950—195 B. C., London, 1968 170
Ye. M. Shtaerman (Moscow) — Historia de España Alfaguaro. Vol. I, Angel Cabo, Marcelo Vigil, Cindicionamientos Geograficas. Edad Antigua, Madrid, 1973 175
R. Ye. Lyast (Ufa) — Some Problems of Roman Onomastics in Recent Foreign Literature 185
N. Ye. Semper (Moscow) — New Foreign Literature on Egyptology (*bibliographical survey*) 195

SCIENTIFIC EVENTS

E. Ye. Minkovskaya, S. S. Solovyeva (Moscow), The IV Conference on Meroistics 202
N. N. Grebensky (Leningrad) — Conference on Problems of the Citizen Community 207
Z. A. Pokrovskaya, V. N. Yarkho (Moscow) — A Meeting in Memory of I. M. Tronsky 214

SUPPLEMENT

L. A. Freiberg (Moscow) — Plutarch's *Moralia* 219
Plutarch, *Moralia*. Roman Questions. Translation and Commentary by *N. V. Braginskaya* (Moscow) 230

Технический редактор *Н. А. Колгурина*

Сдано в набор 20/V 1976 г. Подписано к печати 27/VII 1976 г. Тираж 4085 экз.
Зак. 648 Формат бумаги 70×108¹/₁₆ Усл. печ. л. 22,4+3 вкл. Бум. л. 8 Уч.-изд. л. 25,8

2-я типография издательства «Наука», Москва, Шубинский пер., 10