

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА



МОСКВА ИВ РАН 2010

Проблемы истории и культуры Древнего Востока

Problems of History and Culture of Ancient Orient

Moscow
Institute for Oriental Studies
2010

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Материалы международной научной конференции, посвященной
памяти Григория Максимовича Бонгард-Левина

15 декабря 2010 года

Москва
ИВ РАН
2010

Оргкомитет конференции:
В.П. Андросов (председатель);
Г.Ю. Колганова (отв. секретарь),
А.А. Петрова,
А.В. Сафронов.

Редакторы:
Г.Ю. Колганова,
А.А. Петрова,
А.В. Сафронов.

ISBN 978-5-89282-439-2

© Институт востоковедения РАН
© Коллектив авторов

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	10
<i>Кузьмина Е.Е. (Ин-т культурологии)</i> Происхождение индоиранцев и генезис индоевропейцев: современная борьба гипотез в лингвистике и археологии	11
<i>Алексеев А.Ю. (РГПУ им. А.И. Герцена)</i> Проблемы с продовольствием в Хеттской державе при Хаттусилисе III	15
<i>Антонова Е.В. (ИВ РАН)</i> Об одном из способов интерпретации смысла знаков дописьменных культур	17
<i>Вертиенко А.В. (Ин-т востоковедения им. А. Ю. Крымского НАН Украины)</i> Атрибут скифской богини и его семантика.....	20
<i>Виноградова Н.М. (ИВ РАН), Кутимов Ю.Г. (Санкт-Петербург)</i> Новые памятники вахшской культуры в бассейне р. Кызылсу (Сурхоб)	22
<i>Вырицков Е.Г. (ИВ РАН)</i> Близнечный культ в культуре Чатал-Хююк	24
<i>Вязовикина К.А. (ГМИИ им. А.С. Пушкина)</i> Концевая черепица с мотивом мирового дерева из царства Цинь и процессы культурного взаимодействия в древнем Китае	26
<i>Громова А.В. (ИСАА МГУ)</i> Иоанн Малала о восточной политике римских императоров в III в. (К вопросу об особенностях композиционного решения)	31
<i>Гусаков В.В. (Киев)</i> Индийская экспансия Греко-Бактрийского царства в контексте проблемных вопросов его хронологии.....	34
<i>Десницкий А.С. (ИВ РАН)</i> Библейский перевод в России XXI века: актуальные модели	37
<i>Зеленко С.М., Морозова Я.И. (Киевский Национальный университет)</i> Керамика мусульманского Востока с кораблекрушения XIII века в Судакской бухте (Крым).....	39
<i>Зелинский А.Л. (Ин-т востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины)</i> К одному эпизоду из «Истории диадохов» Арриана (FGrH, 156, 9, 28-29)	40

<i>Зинченко С.А. (РГГУ)</i> К вопросу о роли петроглифов в изучении стилистических приёмов в раннескифском искусстве.....	42
<i>Зубова О.И. (ИВ РАН)</i> Символика образов царских гробниц в Текстах пирамид	44
<i>Ильин-Томич А.А. (МГУ)</i> Имя Хахеперрасенеба	46
<i>Канаева Н.А. (ИФ РАН)</i> О некоторых ограничениях джайнской эпистемологии	50
<i>Ковалевская В.Б. (ИА РАН)</i> Колесницы и всадники ассирийских рельефов IX-VII вв. до н.э. (Статистический анализ)	53
<i>Колганова Г.Ю. (ИВ РАН)</i> «Временной вектор и пространственная сеть координат» в свете данных диалектных различий аккадского языка	55
<i>Кухарчик Ю.С. (БГУ)</i> О понятии <i>viθ</i> - в Бехистунской надписи Дария I.....	58
<i>Ладынин И.А. (МГУ)</i> Теаркон/Тахарка в сообщении Мегасфена (FGrHist. 715. F. 11a = Strab. XV. 1. 6-8)	61
<i>Лебединский В.В., Пронина Ю.А. (ИВ РАН)</i> Реконструкция исторической береговой линии хоры Херсонеса Таврического по археологическим и батиметрическим данным	64
<i>Лепехова Е.С. (ИВ РАН)</i> Женские божества в тантрическом японском буддизме как пример синто-буддийского синкретизма	66
<i>Миронова А.В. (РГГУ)</i> Сцены праздника Сокара в древнеегипетских архитектурных комплексах эпохи Нового царства.....	69
<i>Мотрохов А.И. (Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина)</i> О гадательных практиках в поэтической антологии «Маньёсю»	72
<i>Немировский А.А. (ИВИ РАН)</i> Элам, Мидия и Вавилония в начале VI в. до н.э.: к одному темному месту кн. Юдифь	75

<i>Никитина А.Д. (МИЭП)</i> Указ о «справедливости»(mīšarum) царя Аммицадуки и его роль в развитии публичного права в Вавилонии II тыс. до н.э.	77
<i>Николаева Н.А. (МГОУ)</i> Четыре прародины индоевропейцев в концепции В.А. Сафронова	79
<i>Никулина Н.М. (МГУ)</i> «Дворцовый стиль» в монументальной и вазовой живописи Минойского Крита	82
<i>Петрова А.А. (ИВ РАН)</i> Понятие <i>špss</i> в древнеегипетских текстах эпохи Древнего царства	87
<i>Погребова М.Н. (ИВ РАН)</i> Об освоении коня древними народами Южного Кавказа	90
<i>Пронина Ю.А. (ИВ РАН)</i> Исследования пирамидного комплекса Пепи I: история и перспективы изучения	92
<i>Прусаков Д.Б. (ИВ РАН)</i> На веслах и волоком к Нилу: палеоклиматология как перспектива относительной датировки наскальных граффити «морских» ладей в вади Верхнего Египта	94
<i>Романова Е.А. (Институт востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины)</i> Богиня Маат в надписях и изображениях Древнего царства.....	98
<i>Сафронов А.В. (ИВ РАН)</i> К вопросу об авторе письма RŠ 34.129	100
<i>Тарасенко Н.А. (Ин-т востоковедения им. А. Ю. Крымского НАН Украины)</i> Глава 175 ^A древнеегипетской «Книги мертвых» и её мифологические параллели	102
<i>Тимофеева Н.С. (РГГУ)</i> Письма В.И. Авдиева партийному руководству, касающиеся организации науки в 1940-1960 гг.	105
<i>Тюрин М.Н. (ИВ РАН)</i> К вопросу об интерпретации неординарных сооружений памятников мюрейбитской культурной общности периода PPNA.....	107

Чвырь Л.А. (ИБ РАН)

О культурной преемственности в Центральной Азии I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.
(по данным погребальной обрядности)..... 109

Шарыгин Г.В. (ИБ РАН)

К пониманию термина южнобуддийской традиции *ariyasacca*..... 111

Шелестин В.Ю. (ГАУГН)

Внешнеполитическая деятельность Телепину 113

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник содержит материалы конференции, посвященной памяти Г.М. Бонгард-Левина.

Григорий Максимович Бонгард-Левин (26 августа 1933 г. – 30 сентября 2008 г.), закончив в 1956 г. Исторический факультет МГУ, поступил на работу в Институт востоковедения РАН, сотрудником которого оставался на протяжении всей своей жизни. В 1979-1987 гг. он возглавлял сектор культуры Древнего Востока, а с 1987 г. был бессменным председателем диссертационного совета Института.

Григорий Максимович всегда занимался тем, что ему было интересно, именно поэтому среди его научных трудов присутствуют работы по самым разным отраслям не только востоковедения, но и гуманитарного знания вообще. Потому и мы в конференции, посвященной его памяти, сознательно стремились охватить максимально широкий спектр современных востоковедных дисциплин.

*Отдел истории и культуры Древнего Востока
Института востоковедения РАН*

Происхождение индоиранцев и генезис индоевропейцев: современная борьба гипотез в лингвистике и археологии

Григорий Максимович Бонгард-Левин был сыном известного этнолога Максима Григорьевича Левина, который совместно с Н.Н. Чебоксаровым (1955) выработал важное для современной культурологии понятие «хозяйственно-культурный тип». Григорий Максимович рано заявил о себе в науке. Он принадлежал к редкой плеяде ученых, которых в эпоху возрождения называли *homo universale*, – так широк и разнообразен был круг его интересов. О размере личности Григория Максимовича свидетельствует обширнейшая библиография работ и их переиздания – прежде всего, главной книги его жизни: «Древняя Индия» (совместно с Г.Ф. Ильиным [1969]; Они же, «Индия в древности» [1985]). Но он оставил след и в искусствоведении, написав книгу «Искусство Шри Ланки», и в истории науки, изучив в Кембридже архив В.Ф. Минорского, и в истории русской культуры, занявшись Серебряным веком.

Григорий Максимович очень остро чувствовал запросы времени, и одним из первых понял роль экологии в развитии древних культур, посвятив этой теме выпуски редактируемого им «Вестника древней истории». Он был блестящим организатором науки и, живя в крайне сложную эпоху, благодаря тонкому уму, обаянию и чувству юмора, часто находил выход из весьма сложных ситуаций. А его друзья знали, что, не смотря ни на что, он был верным другом: помогал получать квартиры, устраивал детей в МГУ, когда заболел В.А. Лившиц, – мчался в Питер, оказал в трудную минуту неоценимую помощь мне, хотя я отнюдь не входила в его ближний круг [см. Кузьмина . 2008. «Капля реки»].

Вместе с Э.А. Грантовским он издал книгу «От Скифии до Индии» [1974; 1983; 2001], которая сразу стала очень популярна и вместе с работами Д.С. Раевского и моими [1972а, б] заложила основы нового направления в скифологии, – анализ семантики скифского звериного стиля на основе индоиранской мифологии.

Но арийская проблема оставалась для него ключевой. Он рассматривал ее комплексно, привлекая широкий круг источников: исторических, лингвистических, а также археологических, основывая свои выводы на сопоставлениях с археологическими открытиями в Евразийской степи.

Важным событием в истории советской науки явилась проходившая в 1977 г. в Душанбе международная конференция «Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности» (издание докладов, в том числе Бонгард-Левина [1981]), на которой историки, археологи и антропологи пришли к единодушному мнению, что прародина индоиранцев локализовалась в Южно-Русских степях, откуда индоарии продвинулись в Среднюю Азию и дальше, в Индию, а протоиранцы – через Кавказ и Среднюю Азию – в Иран [Грантовский. 1970; 1998; Погребова. 1977а; 1985], причем М.Н. Погребовой принадлежит принципиально важное заключение, что в процессе миграции культура мигрантов существенно изменяется.

Гипотеза степной прародины индоиранцев получила в 80-е годы широкое признание. Ее основы еще в 1901 г. заложил немецкий филолог О. Шрадер

(Schrader), локализовав прародину индоевропейцев в Европе, исходя из названий флоры и фауны и данных топо- и гидронимии, а индоиранцев поместив в южнорусских степях, поскольку у них очень многочисленны термины, связанные со скотоводством и степной зоной.

Но в 1980 г. (монография 1984) академики Т.В. Гамкрилидзе и В.В. Иванов пересмотрели проблему, перенеся прародину индоевропейцев сначала в Закавказье, а затем в Анатолию. Индоиранцев они повели через Иран и дальше, в Индию, часть других индоевропейцев – через Среднюю Азию, а затем на запад, в Европу, а из Ирана – на север, в степи.

Против этой гипотезы выступил И.М. Дьяконов [1982], а затем другие индоевропеисты, отказавшиеся признать слова «обезьяна», «лев», «барс» переднеазиатскими заимствованиями в индоевропейских, и отклонившими анатолийскую гипотезу.

После открытия Синташты, где найдены древнейшие в мире колесницы с двуконной запряжкой – маркер культуры индоариев – В.В. Иванов [2002] вынужден был признать арийскую принадлежность синташтинцев и предположил их миграцию из Ирана через Кавказ. Но сейчас он вернулся к своей старой гипотезе [Доклад в рамках программы ТВ «Культура», 6.X.2010]. Эта точка зрения с археологических позиций абсолютно несостоятельна, поскольку в III тыс. до н. э. юг Средней Азии входил в зону древнеземледельческих культур индопереднеазиатского типа, тогда как север населяли в IV-III тыс. до н. э. охотники и рыболовы, и экологическая обстановка (озера и болота) была неприемлема ни для какой миграции протоевропейцев [Виноградов. 1968; Виноградов, Мамедов. 1975; Ранов. 1998].

С конца III тыс. и особенно во II тыс. до н. э. в степях Средней Азии прослеживается постепенное продвижение из Приуралья сначала синташтинцев [Avanesova. 1996], а затем носителей срубной и андроновской культур, и формируются культуры синкретические (тазабарьяб и др.) [Итина. 1977; Кузьмина. 2008]. Основу их экономики составляют металлургия, скотоводство, изредка земледелие [Кузьмина. 1994]. Они же целиком принадлежат к кругу степных культур, сложившихся в Причерноморье в IV-III тыс. до н. э. и охвативших всю степь, вплоть до Алтая.

Но какова была их этническая принадлежность? Ответ на этот вопрос для археологов или невозможен, если принять позицию ученых, исключаящих археологию из числа исторических наук России (Яблонский (2010), послевоенные немецкие, частично американские археологи [Ramberg, Karlovsky. 2002]), или возможен только при системном обращении к лингвистическим источникам [Кузьмина. 1994].

В настоящее время большое развитие в лингвистике получила ностратика — учение датского ученого Х. Педерсена, предполагавшего древнейшее родство группы языков мира. В ее развитии большую роль сыграли русские ученые В.М. Иллич-Свитыч, А.Б. Долгопольский, а в недавнем прошлом – представители московской лингвистической школы, прежде всего, С.А. Старостин [Starostin, Dybo, Mudrak. 2003; Бурлак, Старостин. 2005]. К ностратической общности относятся 6 древнейших языковых семей: семито-хамитская, картвельская, дравидийская, алтайская, угрофинская и индоевропейская. Но как определить,

когда эти общности распались на современные языки? Американский ученый М. Сводеш ввел понятие глоттохронологии, считая, что скорость выпадения слов из основного словаря неизменна и составляет 14 % слов за 1000 лет. Но С.А. Старостин [1989] опроверг этот вывод, показав, что скорость распада основного фонда зависит от исторических и природных факторов, причем один диалект может оказываться в различных диалектных группировках [Бурлак, Старостин. 2005:157; Васильев, Милитарев. 2008]. Разные лингвисты принимают разный возраст распада индоевропейской общности: от VII тыс. до н. э. [Gray, Atkinson. 2003] до 3000 г. до н. э. [Dyen, Kruskal, Bleck. 1992]. Это ставит археолога перед сложным выбором решения проблемы индоевропейской прародины.

Праиндоевропейское *agros* – «невозделанная земля, пастбище», древнеиндийское *aṛga* – «необработанное поле, пастбище» [Бурлак, Старостин. 2005: 249] намекают на полукочевой характер общества протоиндоевропейцев в эпоху неолита.

Решающее значение имеют слова **aiēs* – металл; точнее, медь, а также названия основных домашних животных и скотоводческие термины, что указывает на энеолитический возраст, это подтверждают космические названия: Млечный Путь, Возничий [Никонов. 1980], поскольку колесный транспорт в Старом Свете появился в конце IV – III тыс. до н. э. [Шрадер. 1913; Мейе. 1938; Гамкрелидзе, Иванов. 1984; Кузьмина. 1994; 2010а, б; Kaiser. 2008].

Таким образом, сопоставления данных лингвистики и археологии, по-видимому, позволяют отнести время индоевропейской общности к концу IV – началу III тыс. до н. э. Однако они не дают ответа на вопрос о ее локализации: «Вопрос об индоевропейской прародине остается открытым — либо она была в Малой Азии..., либо предки анатолийцев пришли из другой природной зоны в Малую Азию» [Бурлак, Старостин. 2005: 265].

Археология тоже не может дать однозначный ответ. Английский археолог К. Ренфрю [Renfrew. 1987] отнес время праиндоевропейской общности к VII – VI тыс. до н. э., когда в Передней Азии произошла неолитическая революция и предки индоевропейцев мигрировали в Европу, принеся туда навыки производящего хозяйства. Но его противники указывали на то, что культурные заимствования не обязательно связаны с миграцией [Sherratt. 1997]. Гипотезу европейской прародины индоевропейцев отстаивает английский археолог Дж. Мэллори [Mallory. 1989], предполагая степную прародину ариев. Событием в индоевропеистике явился выход книги американца Д. Энтони [Anthony. 2007], где он рассматривает непрерывный генезис степных культур Евразии, принимая период распада языка-основы по Сводешу – и справедливо обращая особое внимание на роль коня в культуре индоевропейцев. Но тут его ждет другой подводный камень: вопреки мнению автора, domestикация коня вовсе не произошла в северном Казахстане, в Ботае, и кони этого поселения отличны от высокопородистых лошадей Синташты, что убедительно доказал палеолог П.А. Косинцев [2008].

Ключевой для индоевропеистики вопрос о происхождении коня сегодня стал еще одним камнем преткновения: немецкий палеозоолог Н.Бенеке, который долго признавал гипотезу степного происхождения лошадей в Европе, что подтверждает труд В.А. Дергачева [2007], сейчас склоняется к гипотезе Ш.

Бекони о независимом центре доместикации в Анатолии. Но хотя связи Анатолии с Кавказом в III тыс. до н. э. были достаточно активны, никаких свидетельств распространения коневодства оттуда на Кавказе нет.

Лично мне решающим представляется то, что только в степях известны древнейшие свидетельства культа коня в Старом Свете, – культа, игравшего огромную роль в мифологии всех индоевропейцев и практически отсутствующего в культурах Индо-Переднеазиатского круга. Древнейшие изображения лошадей и, что особенно важно, их ритуальные захоронения известны в Старом Свете только в Волго-Уралье: Варфоломеевская неолитическая стоянка, энеолитические могильники Съезжее и Хвалынский, многочисленные каменные жезлы [Кузьмина. 1981; Kuzmina. 1999].

Важным аргументом для решения вопроса о европейской прародине индоевропейцев и особенно индоиранцев являются свидетельства распространения древних индоиранских заимствований в языках угрофиннов, прародина которых надежно локализуется по обе стороны Урала в лесной зоне [Fodor. 1976; Harmatta. 1981; Parpola. 1988; Напольских. 1997; 2000; 2010]. Об этих заимствованиях в области мифологии писали Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский [1977; 1983; 2001].

Итак, несмотря на трудность соотнесения разных групп источников: лингвистических, исторических, археологических и палеозоологических, к которым прибавляются сложности абсолютного датирования радиоуглеродным методом, все же можно с некоторой долей оптимизма признать наиболее вероятной гипотезу расселения индоиранцев в степной зоне Европы, где они могли контактировать на севере с угрофиннов, а на юге — с северо-кавказскими народами, что убедительно подтверждается археологическими связями с Кавказом носителей катакомбной [Клейн. 1962; Пустовалов. 2005] и особенно посткатакомбной культур. Этот вывод подтверждается данными антропологии [Хохлов, Мимоход. 2008]. Важным аргументом в дискуссиях о миграциях становятся также выводы генетиков, показывающие непрерывный тренд развития населения степей Евразии, несмотря на многочисленные миграции.

Факт распространения коня и его культа в Волго-Уралье и появления именно там древнейших в Старом Свете колесниц, о чем писал Г.М. Бонгард-Левин, позволяют считать степную гипотезу наиболее убедительной.

Проблемы с продовольствием в Хеттской державе при Хаттусилисе III

В XIII в. до н.э. Хеттская держава столкнулась с продовольственными проблемами. Об их существовании свидетельствует ряд источников. Это и письмо RŠ XX,212 в Угарит и, вероятно, Во 2810 – послание царя своему «сыну» – физическому, либо же вассалу, и фрагмент из Большой Карнакской надписи египетского фараона Мер-не-птаха (Мернептах), в котором тот распоряжается о посылке зерна, дабы «поддержать жизнь страны Хета» (стк. 24 [5: 156-157]). Эти данные говорят о проблемах у хеттов ближе к концу XIII в. до н.э. В настоящем же сообщении речь пойдёт о более раннем времени, когда эти проблемы впервые фиксируются в источниках, а именно – эпохе правления Хаттусилиса III (70-е – 40-е гг. XIII в. до н.э. по «средней хронологии»).

Вопрос о зерновых трудностях хеттов в XIII в. до н.э. не обделён вниманием в историографии (например, [4]), однако рассматривался, в основном, в связи с проблемами хеттов при преемниках Хаттусилиса, но не в его правление.

О наличии продовольственных трудностей, с которыми встретились хетты при Хаттусилисе, можно судить по ряду памятников. Прежде всего, это переписка между хеттским и египетским царскими дворами. В тексте KUB XXI,38, черновике письма хеттской царицы Пудухепы к фараону Ра-месэ-су (Рамсесу) II, Пудухепа приводит цитату из своего более раннего послания: «Которых рабов, скот, крупный и мелкий пошлю, для них в моих землях нет зерна» (стк. 17-18 [3: 216-217]).

То, что речь идёт не о сезонных трудностях, а о действительных проблемах с зерном, может быть подтверждено другими свидетельствами. В строках Rs. 15-20 послания KUB III,34 Ра-месэ-с писал Хаттусилису, чтобы хеттский царевич Хисми-Шаррума прибыл за кораблями, которые должны быть нагружены ячменем и пшеницей; также в текстах KUB III,27 (стк. Rs. 16-17) и KUB III,58+KUB III,47 (стк. 4-5) упомянуты золото, серебро, бронза, медь и лошади, которые тоже могли быть отправляемы в оплату за поставку зерна [6: 35].

Кроме того, на наш взгляд, во внимание должен быть принят фрагмент из «Брачной Стелы» – надписи, в которой повествуется о заключении первого хетто-египетского династического брака. В нём, в частности, есть такое место: «Сказал великий правитель страны Хета воинам своим и сановникам своим, говоря: “Смотрите! Наша страна бедствует, а владыка наш Сутех гневается на нас. Небо не дарует нам дождь”» (стк. 31 [1: 63]). Несмотря на явно пропагандистский характер данной надписи, возвеличивающей Ра-месэ-са и принижающей хеттов, вряд ли египтянам было нужно специально выдумывать факт недостатка дождей в Анатолии. Есть предположение, что в XIII в. до н.э. произошли климатические изменения, способствовавшие крушению позднебронзовых культур, в частности хеттской, но этот вопрос является дискуссионным. В частности, по мнению российского климатолога В.В. Клименко (выраженного в личной переписке), в середине XIII в. до н.э. наступил период повышенной увлажнённости, что, впрочем, не исключало возможности засух.

Исходя из вышесказанного, встает вопрос о том, когда именно могли начаться зерновые трудности в Хеттской державе и могли ли они как-то повлиять на её внешнюю политику. Вопрос этот является непростым. От времени правления предшественников Хаттусилиса – Муваталлиса II и Урхи-Тешшуба (Мурсилиса III) никаких свидетельств о проблемах с зерном не дошло. В то же время, текст KUB XXI,38, в котором есть свидетельство об этих трудностях, связан с переговорами о заключении брака 34-го года правления Ра-месэ-са (ок. 1257 г. до н.э.), что даёт в качестве возможной даты 31-33-й годы (переговоры, судя по корпусу переписки, посвящённому этой теме, были довольно длительными), т.е. начало 1250-х гг. до н.э. Это – вероятная верхняя дата для начала зерновых проблем в Хеттской державе. Относительно же влияния таковых на хеттскую внешнюю политику, очевидно, что они должны были более плотно привязывать Хаттусилиса к Египту, который, впрочем, и сам был заинтересован в поставках металлов из Малой Азии. Однако, за недостатком данных судить о размерах этого влияния затруднительно. Т. Брайс предполагал, что данные проблемы могли способствовать и самому замирению между двумя державами [2: 8], однако без наличия сведений о зерновых трудностях хеттов до подписания мирного договора 21-го года правления Ра-месэ-са (ок. 1270 г. до н.э.) говорить о влиянии этих трудностей на появление указанного договора сложно.

В завершение нужно заметить, что данный вопрос нуждается в дальнейшей проработке. Имеющиеся данные позволяют говорить о проблемах Хеттской державы с продовольствием при Хаттусилисе III, однако число свидетельств невелико, и они содержат немного конкретной информации. Возможно, открытия новых памятников позволят продвинуться дальше в этом вопросе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Стучевский И.А. Рамсес II и Херихор: Из истории Древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984.
2. Bryce T. «The Eternal Treaty» from the Hittite perspective. // British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan. 2006. № 6. P. 1-11.
URL: <http://www.thebritishmuseum.ac.uk/bmsaes/issue6/bryce.html> .
3. Edel E. Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache. Bd. I. Opladen, 1994.
4. Klengel H. «Hungersjahre» in Hatti. // Altorientalische Forschungen. 1974. Hft. 1. S. 165-174.
5. Manassa C. The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13th century BC. New Haven, 2003.
6. Singer I. The Urhi-Teššub Affair in the Hittite-Egyptian Correspondence. // Festschrift Han de Roos. Leiden, 2006. P. 27-38.

Об одном из способов интерпретации смысла знаков дописьменных культур

Исследователи постоянно сталкиваются с трудностями интерпретаций представлений древних о мире и своем обществе при отсутствии или скудости письменных свидетельств. В то же время некоторым путеводителем для первых служат более или менее общепринятые взгляды об особенностях мифопоэтического восприятия древних. Но, как хорошо известно, в разных культурах их системы и элементы систем бесконечно разнообразны, что предостерегает от скорых выводов. Кроме того, известные сохранившиеся остатки обладают фрагментарностью, условностью, орнаментальностью. Прав был С.В. Иванов: «...пока мы не столько знаем, сколько стараемся представить себе, каким именно путем возник орнамент на заре человеческой культуры». По его мнению, орнамент был связан с хозяйственной деятельностью человека, составом его техники, общественным строем, предполагаемым мировоззрением. При исследованиях такого рода необходимы сравнительно-исторические и сравнительно-сопоставительные изучения [3: 10-11, 19].

Исследование смысла вещей (в самом широком понимании) в культуре не столько сконцентрировано в ней или в круге ей подобных, сколько «растворено» в контексте их бытования. Этот контекст не синхронен, а включает и диахронию. Смыслы вещей «плавают»; в зависимости от исторической потребности в культуре возникают и концентрируются различные их стороны. Археологам, естественно, доступны визуальные аспекты. Наступают исторические ситуации, когда те или иные из этих «плавающих мотивов» приобретают актуальность, новые детали становятся более выразительными и удобопонятными, чем прежде. Понимание их исследователем зависит не только от анализа самих вещей, но и от глубины проникновения в черты меняющихся исторических контекстов.

Ю.М. Лотман писал: «Смыслы в памяти культуры не «хранятся», а растут. Тексты, образующие «общую память» культурного коллектива, не только служат средством дешифровки текстов, циркулирующих в современно-синхронном срезе культуры, но и генерируют новые» [5: 202].

В распоряжении археологов по разным причинам довольно редко оказывается материал, относящийся к единой культурной протяженной во времени традиции (не воспринимаемой в синхронном срезе). Среди таких относительно редких культурных традиций – культура юга Туркменистана и соседних областей, существовавшая с различными осложняющими ее моментами от неолита, как минимум, до эпохи поздней бронзы (для этого времени прослеживается преемственность целого ряда основополагающих ее элементов). Здесь может быть установлен культурный континуум, рассмотрение элементов которого в разное время проливает свет на смысл некоторых из текстов, следуя приведенным выше словам Ю.М. Лотмана.

Среди расписных орнаментов керамики энеолитической анауской культуры юга Туркменистана и ее более и менее отдаленных соседей широко распространяются в IV тыс. до н.э. крестообразные, реже – древовидные и антропоморфные мотивы [1; 6: Табл. XIV, XVIII, XXII;]. Такие мотивы образуют

фризы, в которых отдельные из них (в отличие от заполняющих мелких орнаментальных) более выразительны, в частности, благодаря месту расположения и формам. Крестообразные мотивы, как и другие, варьируются, приобретая в том числе ступенчатые очертания.

В эпоху позднего энеолита появляются древнейшие крестообразные печати-амулеты и их оттиски. Отмечают, что они полностью аналогичны орнаментам керамики и их разновидностям [4: 176].

В эпоху ранней бронзы (Намазга IV) крестообразные фигуры в некоторых случаях приобретают формы четырех деревьев [1: 11], несомненно, демонстрируя смысловое сходство этих фигур. О значимости крестообразных фигур, их элементов и растений свидетельствует и то обстоятельство, что позднее, в эпоху развитой бронзы, когда орнаменты исчезают с сосудов, генетически связанные с ними фигуры появляются на поверхности плоских антропоморфных фигурок, где их процерчивают, а не рисуют. Связь крестообразная фигура - антропоморфное существо и растение продолжается.

На смену анауской культуре эпохи бронзы, занимая несколько иной и более широкий ареал, приходит феномен Бактрийско-Маргианского археологического комплекса.

Несмотря на новые черты БМАК, отличающие его от анаусских вещей, признаков сходства, при этом в глубинных чертах культуры, достаточно много.

Среди них печати, разнообразные по формам и изображениям. Здесь, насколько можно судить по изданному В.И. Сарианиди каталогу, преобладают металлические ажурные геометрических очертаний (в Бактрии ок. 250, Маргиане – ок. 50). На них расположенная в центре крестообразная (в том числе в виде ступенчатого креста, встречающегося еще в энеолитической орнаментике) фигура «процветает» различными способами (приобретает различное число лучей), становясь условным «деревом». В круглом ободке или без него изображались фигуры с разным числом элементов – от трех до девяти; с десятью и более относительно редки. В центральной части помещается выпуклый кружок или кружок с ободком. Все это (лепестки, в том числе округлые, серединки, ободки) придает фигурам вид цветка.

Примечательно, что элементы, заполняющие розетки, будь они геометрическими или зооморфными, часто рисуются как подвижные. Подвижность их выражается различными способами: они могут быть свастиками, круглыми или квадратными, вихревыми розетками, составленными из змей и козлов. Среди них – обилие динамичных жгутовидных мотивов, составляющих обрамляющий круг или заполняющих все поле печати [2]. Этот же мотив движения вводится в планировку построек, две из которых благодаря сдвинутым относительно оси обрамляющим коридорам создают в плане свастику.

Разумеется, среди фигур на печатях, самых распространенных изобразительных объектах БМАК, часты фигуры зоо- и антропоморфных существ. Число их значительно больше, чем в анауской культуре. Однако примечательно, что и в образах женских существ, существенно изменившихся с поздних этапов анауского бронзового века, заметны черты растительности.

Так, проследив на примере нескольких мотивов на протяжении долгого времени изменения определенного ряда черт, мы обретаем возможность понять

некоторые характерные особенности культуры: символическую связь растения и антропоморфного существа, схематизацию растения. В БМАК – умножение и усложнение того, что прослеживалось уже в анауской культуре, и появление важной черты для понимания существования образа мира – его движения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова Е.В. Орнамент на сосудах и «знаки» на статуэтках Анауской культуры (к проблеме значения). // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
2. Антонова Е.В. К интерпретации жгутовидных мотивов на вещах Бактрийско-Маргианского археологического комплекса. // Вестник древней истории. 2005. № 1. С. 194-208.
3. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX –начала XX вв.). // Народы Севера и Дальнего Востока. Отв. ред. Л.П. Потапов. Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. 81. М.-Л., 1963.
4. Кирчо Л.Б. Древнейшие печати и их оттиски из Алтын-депе. // Советская археология. 1990. № 3. С. 176–183.
5. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992.
6. Энеолит СССР. М., 1982.

Атрибут скифской богини и его семантика

В данном докладе представлены некоторые замечания по поводу семантики зеркала как атрибута богини в сценах «приобщения» в скифском искусстве IV в. до н.э. Значение *зеркала* на серии скифских бляшек как символа плодородия было предложено А.М. Хазановым [8: 93]. С точки зрения Х.Ю. Мухитдинова, у ираноязычных народов были широко распространены представление об особой магической силе зеркала и связанный с этим культ женского божества [4: 104]. Как ситуативный атрибут, относящийся к индоиранской свадебной обрядностью, понимал изображение зеркала на сценах «приобщения» Д.С. Раевский [6: 99–100]. С.С. Бессонова выделила несколько основных значений семантического поля зеркала как атрибута «скифской богини»: солярное; магическое и мантическое. Делается акцент на то, что зеркало было постоянным атрибутом и выражением функций именно скифской богини [1: 102–107]. С этим солидарна и Т.М. Кузнецова, которая сближает скифскую богиню с Деметрой, богиней плодородия [2: 188–189]. Н.А. Онайко понимает зеркало как атрибут магического гадания и инструмент усиления магической силы акта плодородия [5: 25–26]. Э.В. Шавкунов трактует этот предмет с привлечением дальневосточных параллелей и понимает зеркало как вещественное воплощение богини солнца и атрибут верховной власти [9: 214]. В.К. Федоров сопоставляет зеркала на сценах «приобщения» с индийскими зеркалами *vīra-kāñśya* [7: 88–90], прикоснувшись к которым после выпитого священного меда *кайлавата*, эпические герои удваивали свою силу (Мбх. VII. 87. 60–65).

Попытки связать скифские сцены «приобщения» с иранскими зороастрийскими эсхатологическими представлениями уже предпринимались [14: 808–809], но следует детальней остановиться на образе Даэны (авест. *daēnā*; пехл. *dēn*). В понимании значения этого термина нет единого мнения. Обычно его переводят как «вера», «религия» [10: 225; 12: 159–160]. М. Моле отмечает, что в *Гатах daēnā* выступает как «вера», связана с определенными ритуальными действиями и посмертной судьбой человека [12: 170]. М. Нюберг усматривает в *daēnā* видимую сущность человека: «Schauseele» (в Даэне, встречающей душу у моста *Чинват* – «collectivité des Schauseelen»), а Л. Ломмель сопоставляет ее с душой-*fravaši* [12: 159–160]. Л.А. Лелеков трактует Даэну как «внутренний духовный мир человека или общины в целом» [3: 355]. Дж. Мултон расценивает ее как «двойника» человека, существующего в высшем духовном мире, с которым душа воссоединяется после смерти, а также «его», «совесть» индивида [13: 264]. Предпринимались попытки установить значение этого термина и через этимологические параллели в других индоевропейских языках (санскр. *dhi* (М. Хумбах); *dhénā* и литов. *dainà* (М. Моле, С. Олифант)).

В зороастрийских текстах Даэна на заре четвертого дня после смерти встречает душу усопшего у (моста-)Разделяющего. Праведной душе Даэна предстает в облике юной девы и на вопрос, кто она, отвечает, что она его собственная Даэна: его добрые мысли, добрые речи и добрые деяния. Она проводит душу праведника в горный мир (*Яшт* 22, 7–15; *Видевдат* 19, 28–30; *АВн* 8–10; *МХ* 12–13). Душе грешника Даэна является в облике старухи, отвечая, что

она – его злые деяния; такую душу Дазна низвергает в преисподнюю (*Яшт* 22, II, 27–32; *Видевдат* 19, 28–30; *АВн* 21–23; *МХ* 16–17).

В образе Дазны прежде всего обращает на себя внимание мотив *отображения*, функционально присущий и зеркалу. Как показал Дж. Моди, термин *daēnā* восходит к иранской корневой основе *dī, day* (перс. *didan* دیدن) – «видеть, смотреть, думать, показывать, провозглашать» [11: 122]. К этой же основе «видеть» восходит и сам иранский термин для обозначения зеркала: **ā-dayana-* (букв. «гляделка») [ИЭСОЯ. I. С. 41]. Отметим и тесную семантическую связь зеркала с водой [4: 105]. Не исключено, что именно ассоциацией зеркального и водного отражений объясняется наделение Дазны эпитетами Ардвисуры Анахиты, богини воды и плодородия. Таким образом, можно предположить в образе зороастрийской Дазны антропоморфизированный и наделенный выразительным этическим компонентом эквивалент зеркала, как атрибута общеиранской архаической богини загробного мира, непосредственно сохранившийся в скифской изобразительной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. К., 1983.
2. Кузнецова Т.М. Богиня с зеркалом в скифском пантеоне. // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе». М., 1987. С. 187–190.
3. Лелеков Л.А. «Дазна». // МНМ. Т. 1. М., 1991. С. 355.
4. Мухитдинов Х.Ю. Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура. // СЭ. 1973. № 5. С. 99–107.
5. Онайко Н.А. О сахновской пластине. // СА. 1984. № 3. С. 18–27.
6. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
7. Федоров В.К. Раннекочевнические зеркала и *vīra-kāñsya* древнеиндийской литературы. // Скифы, Хазары, Славяне, Древняя Русь. Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения проф. М. И. Артамонова. СПб., 1998. С. 88–90.
8. Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов. // СЭ. 1964. № 3. С. 89–96.
9. Шавкунов Э.В. Скифские богини с зеркалами и их дальневосточные параллели. // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе». М., 1987. С. 212–217.
10. Kramers H. The Daēnā in the Gāthās. // *Analecta Orientalia*. Vol. 1. Leiden, 1954, P. 225–231.
11. Modi J.J. Oriental conference papers. Papers read at the Oriental conferences held in India. Bombay, 1932.
12. Molé M. Daēnā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme. // *Revue de l'histoire des religions*. 1960. T. 157, № 2. P. 155–185.
13. Moulton J.H. Early Zoroastrianism: lectures delivered at Oxford and in London. L., 1926.
14. Widengren G. Eschatology, Iran. // *Encyclopedia of World Art*. N. Y. – Toronto – L., 1961. Vol. IV. Col. 808–811.

Новые памятники вахшской культуры в бассейне р. Кызылсу (Сурхоб)

1. В 2007-2010 гг. Южно-Таджикистанской археологической экспедицией Института востоковедения РАН и Института истории, археологии и этнографии Академии Наук Таджикистана были открыты новые памятники вахшской культуры – могильники Гелот и Дарнайчи в Воссейском районе Хотлонской области Таджикистана. Они располагаются на второй пойменной террасе реки Яхсу, на лёссовых холмах около кишлаков Гелот и Дарнайчи, в 6 км к СЗ от г. Куляб. Вахшские памятники исследователи традиционно относят к степной скотоводческой культуре.

2. На могильниках Гелот и Дарнайчи, кроме вахшских погребений, было найдено несколько захоронений ранних этапов земледельческой сапаллинской культуры. Раскопки в Гелоте выявили стратиграфию залегания могил этих культур. В некоторых случаях вахшские захоронения перекрывают сапаллинские, что свидетельствует об их хронологических различиях.

3. Впервые для вахшской культуры в бассейне р. Кызылсу удастся выявить подбойно-катакомбную конструкцию погребальных сооружений. Выявляется три типа: яма, подбой и катакомба, при этом погребальная камера в погребениях с подбоем или с катакомбой всегда вырыта в сторону повышения склона холма. Вход в камеру в некоторых случаях закрывался кусками глины. Могилы не перекрывают друг друга и находятся на расстоянии 2,5-6 м.

4. Обряд захоронения – трупоположение, следов кремации не обнаружено. Погребенный находится в могиле в сильно скорченном положении (пятки ног касаются таза), головой на северо-запад. В мужских захоронениях скелет лежит на правом боку, в женских – на левом. Руки находятся перед лицом, на груди или на поясе. Имеются парные захоронения и погребения с расчлененными скелетами – в могилу кладутся отдельные кости черепа, ног или рук. По определениям антропологов возраст погребенных от 5-6 до 50 лет. В могилах иногда имеются кости барана или диких животных (оленья).

5. Погребальный инвентарь довольно стандартный. В могилу ставилось от одного до четырех сосудов. Керамика лепная и гончарная, на сосудах прослеживаются следы красного и белого ангоба. Вся внешняя поверхность посуды орнаментирована с помощью техники лощения узором «елочки». Различаются формы кубков на высоком сплошном или кольцевидном поддоне, кувшины, глубокие чаши, блюда и горшковидные сосуды, иногда с ушками-налепами. Кроме посуды в могилах встречаются костяные стрелы, гальки-краскотерки и бусы из пасты, сердолика и агата. В одном из погребений расчищено более 1000 бусин.

6. Хронологически по керамическому материалу вахшские погребения могильников Гелот и Дарнайчи могут быть сопоставлены с поздними катакомбными захоронениями Раннего Тулхарского могильника и некрополя Макони-Мор, где была найдена ваза, типичная для керамики финального этапа (бустанская фаза) сапаллинской культуры второй половины II тыс. до н.э.

7. В погребальном инвентаре могильников вахшской культуры в бассейне р. Кызылсу (Сурхоб) земледельческая гончарная керамика не только присутствует, но иногда и преобладает над лепной, при этом лепные сосуды часто изготавливались в подражание гончарным «стандартам». В этом регионе во второй половине II тыс. до н.э. происходит наиболее тесный контакт земледельческих и степных племен. Носители вахшской культуры, находясь в непосредственной близости от земледельческого населения, частично воспринимают их обряды и обычаи.

Близнечный культ в культуре Чатал-Хююк

Данная работа посвящена одной из черт религии и культа в культуре Чатал-Хююк. Черта эта, впрочем, лежит на поверхности и относится к числу своего рода универсалий для племен и народов, как сохраняющих древнеземледельческий уклад (или его пережитки), так и вовсе не перешедших к производящему хозяйству. Речь идет о так называемом близнечном культе.

Под «близнечным культом» и соответствующими ему «близнечными мифами» мы будем понимать именно «мифы о чудесных существах, представляемых в виде близнецов и часто выступающих в качестве родоначальников племени или культурных героев» [1: 174].

Рельефы святилищ Чатал-Хююка содержат несколько очевидных указаний на существование близнечного культа. Это прежде всего изображения пар зооантропоморфных божеств (ЗАБ) в характерной Ш-образной позе, которых Мелларт называет просто «богинями» (goddess). Часто их сближают с леопардами, которые также изображены парой (св. VI.B.44, северная стена). Они действительно схожи с леопардами, но, во-первых, не имеют пятнистой окраски, во-вторых, не имеют хвоста, зато нередко обладают рядом антропоморфных черт (например, в св. VII.31, восточная стена, где этот персонаж имеет человеческую голову с длинными развевающимися волосами). Кроме того, в новых раскопках есть 2 печати, где в этой же характерной позе изображена медведица, причем во втором случае она беременная (как ЗАБ в некоторых случаях). Поэтому не будем спешить с конкретной зооморфной атрибуцией. Лучше обратим внимание на факты более очевидные и, главное, повторяющиеся регулярно.

Первое, близнечную пару, как и ЗАБ в отдельности, часто сопровождает голова быка, причем она всегда находится непосредственно ниже (см. св. VII.1; св. VI.B.10; св. VI.B.8; св. VI.A.10; св. VI.14). То есть, ЗАБ противопоставляется быку по оппозиции *верх* : *низ*. Второе, голова быка располагается под близнечной парой всегда асимметрично, находясь под одним из близнецов (это подметил еще Мелларт). Значит, бык противопоставлен как *низ* *верху* не только близнечной паре в целом, но и одному из Близнецов в особенности. Почему? Дело в том, что *бык* в Чатал-Хююке, очевидно, символ мужского начала, *леопард* – женского (оппозиция *мужское* : *женское*). Но, исследуя мелкую пластику, изображающую игры детей с леопардом [2: 89], Мелларт пришел к выводу, что один из близнецов, связанных с леопардом – мальчик, другой – девочка. Из этого предположения он и исходил в своих реконструкциях [3: 109, 113]. Наши выкладки подтверждают данную идею Мелларта: один из Близнецов противопоставлен быку не только как член близнечной пары, но и как относящийся именно к женскому полу. Получается, что здесь оппозиция *женское* : *мужское* выражается через оппозицию *верх* : *низ*. Это подтверждает композиция западной стены св. VI.B.8, где *быку* (*слева*) противопоставляется *справа* ЗАБ (*верх*) на *быке* (*низ*). Данное изображение имеет аналогии в св. IX.8, где силуэту головы *быка* *слева* противопоставляется силуэт головы *пантеры* *справа*.

Стало общим местом мнение, что здесь ЗАБ изображена рожающей быка. Однако, это утверждение спорно. Во-первых, в сценах, несомненно

изображающих роды (св. VI.A.10; св. VI.B.10), где ЗАБ рождает барана, мы имеем аж три бычьих головы внизу, в точно таком же положении, что и на упомянутых ранее скульптурах (с наклоненными рогами). Во-вторых, в сцене с близнечным божеством, трактовка которого как сцены родов исключается за очевидностью (св. VI.14), изображены две головы – бычья внизу, баранья над ней (вернее, даже на ней). Из сказанного следует, что значимым является сам факт нахождения бога-быка внизу, ЗАБ или близнечного божества – наверху, их противопоставление по оппозиции *верх : низ*.

Как уже говорилось, ЗАБ нередко изображается беременной (св. VII.45) и даже рожаящей барана (св. VI.A.10; св. VI.B.10). Последний случай интересен тем, что ЗАБ располагается под самым потолком, под *полукруглым* сводом, внизу, под ЗАБ – *три* бычьих головы столбиком, одна над другой, рогами от стены, в угрожающем положении. Отметим также, что именно в связи с изображениями ЗАБ (св. VII.31) и леопардов (VI.A.24) появляются *круглые* жертвенные очаги в противовес обычным *прямоугольным*, имеющимся почти в каждом святилище.

Итак, подведем предварительные итоги.

Близнечная пара идентична образам ЗАБ, леопарда, возможно также медведя, а те, в свою очередь, тесно связаны с женским божеством с четким иконографическим обликом, которое принято называть «Великая богиня».

Близнечная пара противопоставляется *быку* по оппозициям *женское : мужское; верх : низ*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванов Вяч.Вс. Близнечные мифы, Мифы Народов Мира. М, 1980.
2. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
3. Mellaart J. Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. L., 1967.

Концевая черепица с мотивом мирового дерева из царства Цинь и процессы культурного взаимодействия в древнем Китае

Основными строительными материалами наземной архитектуры древнего Китая были дерево и глина. Эти хрупкие и недолговечные материалы во влажном климате Китая сохраняются плохо, поэтому чаще всего археологи имеют дело с древними фундаментами и остатками стен, сооруженными из утрамбованной земли. В редких, но счастливых случаях археологам удается обнаружить фрагменты архитектуры, которые представляют особый интерес. Отдельную группу таких фрагментов-находок составляют керамические завершения черепицы, преимущественно, круглой или полукруглой формы, с рельефными зооморфными, растительными или геометрическими орнаментами. Эти элементы архитектурной композиции – часть фигурной или так называемой **концевой черепицы**, которая закрепляла нижние края двускатной кровли. Располагаясь по краю крыши и маркируя его, округлые детали образовывали архитектурно-декоративный пояс, который зрительно отделял нижнюю часть здания от кровли и служил своеобразным фризом [4: 32].

Изучение этих фрагментов, которые демонстрируют древнекитайскую художественную традицию – самостоятельная проблема, которая пока слабо разработана в научной литературе. Между тем, эти объекты вскрывают процессы формирования древнекитайской культуры и позволяют проследить пути ее развития. Их культурно-исторический контекст, основанный на использовании исторических источников, помогает определить, где, когда и почему в наземной архитектуре появляются такие элементы. Очевидно, этому способствовали изменения в картине мира древних китайцев, которая в середине I тыс. до н. э. становится более сложной, дифференцированной и упорядоченной. В каждом древнекитайском царстве, а их в этот период насчитывалось более двух десятков, существовали различные виды, формы, орнаменты черепицы. Мастера придерживались определенных канонов архитектурного творчества, которые воплощали культурно-историческое кредо царства. Информативность этих элементов архитектуры в том, что они отражали процесс самоидентификации племени, царства или целого этноса. Как элементы конструктивно-декоративные они более всего были способны к быстрому развитию и трансформации, частично определяя стиль архитектуры. Поэтому сходство орнаментальных мотивов и их стиль – очевидный показатель культурных контактов и заимствований между царствами.

В архитектуре круглые или полукруглые завершения черепицы были частью двускатной кровли [1: 261-262]. Ими украшали крыши дворцовых построек. Резиденция правителя-вана помещалась обычно в центр городского пространства. Ее размеры, структура, декоративные украшения соответствовали культурным универсалиям своего времени, так как функции и полномочия *вана* считались космическими. Все сферы бытия древних китайцев были строго регламентированы космологией. Следовательно, архитектура, как ведущий вид художественного творчества, должна была отражать основные пространственные и временные параметры традиционного древнекитайского космоса. В связи с этим

особое значение приобретают различные элементы архитектурной композиции и их связь между собой. В древнем Китае, как и в других архаических обществах, наземная архитектура моделирует универсальный образ мирового древа и по вертикали состоит из трех зон. Сфере подземного мира соответствует обычно высокое прямоугольное основание-платформа (стилобат). Средняя зона космоса, предназначенная для жизни человека, в архитектуре соотносится с жилым пространством дворца, ограниченным стенами и колоннами. Верхняя, небесная сфера в постройках обозначена двускатной кровлей, символизируя всевидящее и божественное небо. В этой архитектурной традиции круглые завершения черепицы помещены в верхнюю зону небесной сферы. Этот важный критерий позволяет предполагать особые функции данного архитектурного элемента: **конструктивную, композиционную и декоративно-семантическую.**

Конструктивная функция концевых дисков – закреплять ряды черепичной крыши, чтобы они не съезжали вниз. **Композиционная** функция этих элементов не менее важна. Находясь в верхней, небесной зоне на концах крыши, диски черепицы связаны и со средней зоной – зоной человека, поэтому они не только манифестируют определенную часть космоса, но и маркируют связь сфер между собой. **Декоративно-семантическая** функция концевой черепицы связана с использованием архетипических изобразительных мотивов, которые содержат космологическую информацию, утверждают целостность космоса и выявляют его структуру. Такими изображениями были мировая гора, различные модификации мирового древа, в том числе и антитетические композиции с выделением центра и предстоящими, наконец, различные священные животные. Единство трех функций керамических дисков в определенном смысле тождественно функциям самой архитектуры. Функционируя по принципу *par pro toto* (часть заменяет целое), характерному для мифологического сознания, они словно дублируют архитектурную форму, воспроизводя механизм ее работы и иерархию.

Образцы концевой черепицы, обнаруженные на территории царства *Цинь*, археологи относят преимущественно к эпохе *Чжаньго* (V-III вв. до н.э.) и времени империи *Цинь* (III в. до н.э.). Среди образцов черепицы из разных царств циньские находки наиболее многочисленны. Местная концевая черепица отличается разнообразием орнаментальных мотивов и композиционных приемов, а так же динамическим стилем, сочетающим реалистичность изображения с элементами стилизации. Их отличительной особенностью являются рельефные изображения зооморфных мотивов высокого качества исполнения [4: 32-33]. Складывается впечатление, что ведущей для них была тема животного мира или дикой природы. На дисках представлены не только одиночные изображения зверей, но и многофигурные композиции из птиц, насекомых, черепах, зайцев, оленей, которые, бесспорно, апеллировали к пространству мифа. Важнейшим качеством таких знаковых изображений была очевидная многомерность (полисеманτικότητα), которая позволяла прочитывать их, по меньшей мере, в двух контекстах: **мифологическом** и **историческом**. Таким образом, изображения приобретали универсально-информационный характер, развивая и интерпретируя то, что было заложено в архитектурной форме.

Основываясь на особенностях композиции и разнообразии мотивов, черепичные диски *Цинь* можно предварительно разделить на несколько групп:

1). Полуциркульные завершения с архаическими мотивами мирового древа и предстоящих животных.

2). Круглые диски с центрическими композициями на темы животного мира, по расположению рисунка напоминающие композиции бронзовых зеркал, где изображения располагаются вокруг центра.

3). Круглые и полуциркульные композиции с абстрактным и растительным орнаментом, а также диски с иероглифической надписью, обрамленной абстрактно-растительными мотивами.

4). Диски с одиночными, парными и групповыми изображениями различных животных, свободными от жесткой центрической схемы.

Возвращаясь к проблеме культурных контактов и художественных заимствований древнекитайских царств между собой, рассмотрим фрагмент полуциркульной **концевой черепицы с мотивом мирового древа**, обнаруженный на месте одного из циньских дворцов в *г.Сяньяне*. Изображение выполнено в невысоком рельефе, почти графически. Центр этой антитетической композиции – мировое древо, ствол которого вырастает из конической формы с закругленными концами, обозначающей мировую гору. Могучие ветви дерева, занимающие верхнюю часть изобразительного поля, под углом устремлены вверх и словно поддерживают полукружие небосвода. У подножия древа-горы, симметрично относительно центра помещена пара лошадей, привязанных к нижним ветвям. Над лошадьми, устремившись вверх, к веткам, симметрично расположены две птицы в полете. Это развернутый вариант традиционной антитетической композиции, так как предстоящие – зооморфные символы двух основных сфер космоса: земной – лошадь и небесной – птица.

Этот универсальный мотив встречается на черепице и других царств. Наиболее близкие аналогии находим в восточном царстве *Ци*: тот же мотив мирового древа с предстоящими лошадьми. Как признак особого, формально-смыслового сходства отметим небольшой бугорок-гору в центре композиции, из которого произрастает дерево с густой кроной, множеством ветвей и схематически намеченными листьями, а так же мотив привязанных к дереву лошадей, покорно пасущихся у ствола.

Несмотря на свои небольшие размеры и непроработанную форму, в этих композициях бугорок-гора обозначает центр космоса, землю, мироздание. Многозначность этого символа очевидна и восходит к глубокой архаике [3: 75]. В древнем Китае именно горы воплощали стихию земли и почитались как священные объекты культов плодородия, места ухода предков и обитания богов и духов. Возносясь вершинами к небесной сфере, горы как нельзя лучше подходили для жертвоприношений великому небу. В древнекитайской религии эпохи *Чжоу* культ гор приобретает универсальный и межэтнический характер и постепенно переходит в разряд государственных культов, для которого разрабатывается особый ритуал поклонения и принесения жертв. Отметим, что иероглиф *фэн* – «приносить жертвы» – первоначально имел значение «насыпать землю в виде **холмика** на возвышенном месте», чаще всего на горе для принесения здесь жертв высшим силам и, в первую очередь, небу. Поэтому в древнем начертании графем этого иероглифа присутствуют два знака «земля», обозначающие бугор, насыпь, и знак «рука» [2: 290-291].

Особого почитания в Китае была удостоена гора *Тайшань*. С ней были связаны многочисленные легенды и предания. По традиции обретение чжоуским ваном *Мандата (мин)* на законное правление и принесение великой государственной жертвы небу должно было проходить на вершине *Тайшань*. Эта гора находилась на границе царств *Ци* и *Лу* (территория современной провинции *Шаньдун* в восточном Китае). Географическое расположение обще-китайской святыни, безусловно, давало упомянутым царствам «ритуальный» приоритет перед другими. Кроме того, восточные и северо-восточные царства, в первую очередь *Ци* и *Янь*, традиционно считались теми территориями, где возникла, сформировалась и обрела особую популярность мифологема о священных островах в море, населенных бессмертными. Мудрецы, маги и волшебники, служившие при дворах этих царств, считались хранителями особых сакральных знаний, связанных с обретением вечной жизни.

О том, что первый император Цинь Шихуан, упорно искавший бессмертия, был увлечен восточно-китайской мистикой и неоднократно путешествовал на восток, мы знаем из «Исторических записок» Сыма Цяня¹. Порой складывается впечатление, что он первый в древнекитайской истории решил заняться поисками бессмертия. Но это не так. Сейчас исследователями единодушно признается, что целый комплекс понятий, связанных с бессмертием, который в культуре того времени выражался в концептуальных моделях, мифологемах, ритуальных практиках и художественных объектах, возник задолго до образования империи Цинь. В эпоху *Чжаньго* (Борющихся царств) все правители древнекитайских государств, в той или иной степени, увлекались идеями об обретении человеком бессмертия, и среди них, конечно, были и циньские правители (предки первого императора).

Если изображения на черепице восточных и северо-восточных царств были связаны не только с охранительной магией, но через универсальные символы демонстрировали политическое и, главное, религиозное кредо государства, тогда этим объясняется популярность «мировой» (центрической) символики в ее развернутом варианте: мировая гора (вариант – острова бессмертных), мировое древо, в некоторых случаях с предстоящими животными – на черепице этих царств. Возможно, правители царства Цинь, издавна стремившиеся к господству в *Поднебесной* и изначально принадлежавшие к варварской периферии, сознательно заимствовали не только популярные в ту пору мифологические представления и религиозные идеи соседей, но и архаические мотивы искусства «избранных» царств. Развиваясь в контексте традиционной для циньского искусства темы дикой природы, эти мотивы были интерпретированы в русле собственных политических, религиозных и художественных идей и пристрастий.

Кроме того, отметим очевидную, по сравнению с цискими, лускими и яньскими образцами черепицы, продуманность, тонкость и изящество циньской композиции, что косвенно может свидетельствовать о ее более позднем появлении и, возможно, имперском (столичном) происхождении. Стиль восточных образцов отличается простотой, схематизмом, непропорциональностью и архаической грубоватостью изображений, которым

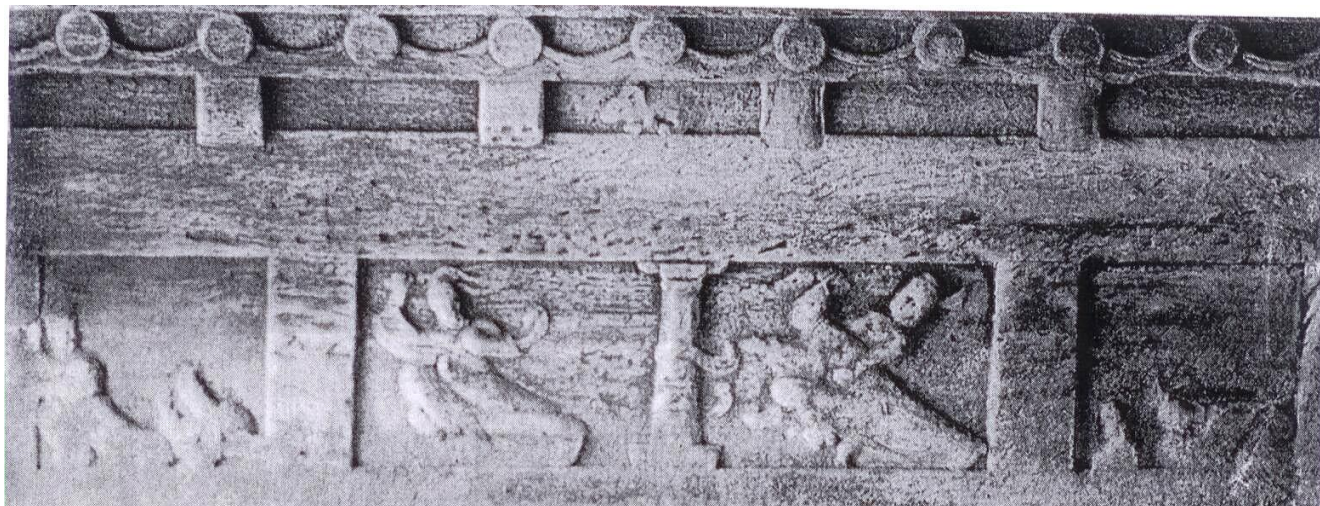
¹ Подробно о поиске императором эликсира бессмертия и его путешествиях на восточное побережье империи рассказывает глава 28 «Исторических записок».

«тесно» в полуциркульном поле черепицы. В циньской же композиции, которая отличается сложностью и очевидными художественными достоинствами, деталей гораздо больше, но размеры, пропорции и изящный рисунок рельефных фигур строго соблюдены. Композиционный мотив равнобедренного треугольника лежит в основе всех знаковых форм сцены: сердцевидная (треугольная) форма бугорка-горы разворачивается в симметричную треугольную композицию, боковые стороны которой обозначены вектором полета птиц и вытянутыми шеями коней. Им вторит, логично уравнивая нижнюю часть изображения, встречный угол кроны мирового дерева. Схема построения сцены по принципу треугольника обеспечивает изображению торжественную размеренность и уравновешенность, благодаря чему эта величественная антитетическая композиция с предстоящими животными, приобретает не только центрический, но и иерархический характер.

Подводя итоги исследования, подчеркнем, что концевые диски (вариант – полуциркульные формы) с территории различных древнекитайских царств выполняли не только **конструктивную**, но важную **композиционную** и **декоративно-семантическую** функцию. Поэтому сходство орнаментальных мотивов на черепице и их стиль – очевидный **показатель культурных контактов** и **заимствований** между древнекитайскими царствами. Исходя из знаковой природы этих архитектурных объектов, в некоторых случаях удастся установить возможный **источник (прототип)** заимствования и охарактеризовать его **историко–мифологический** и **художественный контекст**. Примером такого возможного заимствования служит концевая черепица с мотивом мирового дерева и предстоящими животными, обнаруженная на территории царства *Цинь*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
2. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Перевод с китайского, вступительная статья, комментарий и приложения Р.В. Вяткина. Т. IV. М., 1986.
3. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
4. Tomb Treasures from China. The buried Art of Ancient Xian. San Francisco, 1994.



Иоанн Малала о восточной политике римских императоров в III в. (К вопросу об особенностях композиционного решения)

«И пришел Сапор, царь персов, с силой многочисленного войска через Халкидский лимес, и захватывает он всю Сирию и разграбляет ее. И захватывает он город Антиохию Великую вечером, и грабит ее и мучает и жжет ее пожарами...» [3: 228, 60-63].

Так в «Хронографии» Иоанна Малалы – первой дошедшей до нас всемирной хроники, которая многие века формировала восприятие византийцами собственного прошлого [5: 497] – открывается длинная череда войн между Римом и сасанидским Ираном в III в.

В XII книге, которая охватывает около полутора веков (180-324 гг.), описание событий от Каракаллы до Валериана (40 лет) можно восстановить лишь частично (о реконструкции лакуны, связанной с ошибкой в рукописной традиции см. [6: XXXII-XXVII, 151-162]). Таким образом, первой большой кампанией, о которой рассказывает Малала, оказывается война с Шапуром I. Следующий яркий эпизод – войны с царем Пальмиры Оденатом. Затем крупная победа и горькое поражение римлян – взятие Ктесифона, гибель императора Нумериана, которого персы захватили в плен, убили и содрали с него кожу, а потом сделали из нее бурдюк, и, умастив благовониями, хранили его как военный трофей [3: 234, 27-29].

Как и во всей второй половине «Хронографии», композиционное решение жестко подчинено генеральной идее автора [2: 12-17], что заставляет усомниться в обоснованности жесткой критики, которой не раз подвергали Малалу, что, дескать, он как необразованный и лишенный здравого смысла человек сокращал какой-то недошедший до нас неизмеримо стоящий выше его труд.

К аргументам Любарского в пользу состоятельности Малалы как автора хронографа (прежде всего, чрезвычайно большая избирательность хрониста по отношению к историческим фактам для размещения их в хронологическую сетку повествования, которую формируют годы правления императоров), можно добавить также и теоретический посыл, с которым Малала приступает к своему труду. Во вступлении к «Хронографии» он определяет хронологические рамки своего труда, а также цели и задачи исследования (объединить в единое повествование, по возможности сжатое и общедоступное, сведения предшествующих авторов) [3: 3, 4-14].

В этой связи интересен вопрос о методе Малалы, то есть проблема выбора и определения значимости отдельных событий. Стержнем описания для III в., как видно из таблицы, являются войны.

Император	Общее число строк раздела по [3: 228-240]	Зачин (после правления X правил Y) и соматопсихограмма (термин Г. Хунгера [2: 23])	Война	Прочее	Смерть императора
Валериан	49	3	46	-	4
Галлиен	12	3	4	3	2
Клавдий Апполиан	14	4	6	3	1
Квинтиллиан	5	3	-	-	2
Аврелиан	35	3	22	9	1
Тацит	7	3	1	2	1
Флориан	5	3	1	-	1
Элий Проб	12	3	3	5	1
Кар	10	3	4	2	1
Нумериан	21	3	14	3	1
Карин	42	3	7	30	2

Обращает на себя внимание красивая легенда о смерти Шапура, который, как считается, умер от болезни в 270 г. в Бишапуре [7]: «И вышел навстречу ему жрец Афродиты по имени Сампсигерам с подмогой из сельских жителей и пращников. И Сапор, царь персов, обратив внимание на жреческое облачение его, приказал войску своему не стрелять по ним, не нападать на них и не воевать с ними, принимая жреца как посла... Когда говорил со жрецом царь Сапор, сидя на высоком троне (помосте), один из сельских жителей метнул из пращи камень и попал царю Сапору по лбу, и тот сразу умер на месте...» [3: 228-229, 67-80].

Возможно, Малала взял этот сюжет, чтобы еще раз возвеличить родную Антиохию. Возможно, ему и публике, на которую он ориентировался, импонировал мотив, «зеркальный» по отношению к ранящей национальную гордость действительности войн с персами в середине III в. Поразительно также, что у Малалы Валериан встретил смерть не на Востоке, а в Медиолане [3: 229, 99]. И это при том, что, видимо, в его распоряжении были достаточно надежные источники. Об этом свидетельствует и то, что перечисленные им области упомянуты и в надписи Шапура на Ка'бе Зороастра (ŠKZ), которая служит основным источником для реконструкции этих войн [4: 315-321]: Антиохия (ра. 14/gr. 31), Александрия Малая (ра. 12/gr. 27), Анадзарб (ра. 13/gr. 29), Айга (ра. 12/gr. 28), Никополь (ра. 13/gr. 30).

Приводя две версии случившегося (мудрого Домнина и премудрого Филострата), Малала отдает предпочтение первой, что служит примером если не критического анализа, то, как минимум, четко высказанной авторской позиции.

Малала не всегда верен исключительно принципам «хроники», ориентированной прежде всего на временные связи (в противовес логическому принципу написания «истории» [1: 355-371]). Оденат выступает против Шапура,

«стремясь услужить римлянам» [3: 229, 81]. Зенобия захватывает Аравию, «мстя за смерть своего мужа» [3: 230, 24]. Аврелиан двинул войско на восток против Зенобии, «получив донесение», **так как** «стало известно, что она разграбила и пожгла восточные земли» [3: 231, 45-47]. Логическая мотивация очевидна.

Зачастую описание войн не является самоцелью, а служит другим задачам хрониста. В сюжете о Нумериане война с персами «встроена» в рассказ о святом Вавиле, который не разрешает императору присутствовать на службе, за что платит жизнью. Убивший его император поплатился еще страшнее. Поход императора Карина на восток также оказывается фоном рассказа о святых Косме и Дамиане. Большой успех Кара является прелюдией к описанию его градостроительной деятельности. Соответственно сокращается и объем описания войн, вплоть до двух строк сообщения о взятии Ктесифона.

Таким образом, кратко рассмотрев описание событий III в. на Востоке, можно утверждать, что Малала использует доступный ему материал так, как считает нужным, отбирая, выбирая, сокращая и корректируя свои способы его переработки в зависимости от задач, которые он ставит перед собой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Долинин К.А., Любарский Я.Н. Повествовательные структуры в византийской историографии. // Историки и писатели Византии (VI-XII). СПб., 1999.
2. Любарский Я. Н. «Хронография» Иоанна Малалы (проблемы композиции). // Историки и писатели Византии (VI-XII). СПб., 1999.
3. Ioannis Malalae Chronographia, rec. Ioannes Thurn. // Corpus fontium historiae Byzantinae. Vol.35. Ser. Berolinensis. Berolini, 2000.
4. Back M. Die Sassanidischen Staatsinschriften. // Acta Iranica. Vol. 18. Téhéran–Liège, 1978.
5. Jeffreys E. The beginning of Byzantine chronography: John Malalas. // Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Ed. by G. Marasco. Leiden-Boston, 2003. P. 497-520.
6. Jeffreys E., Jeffreys M., Scott R. The Cronicle of John Malalas. Melbourne, 1986.
7. Shapur Shahbazi, “Shapur I”, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 20 July 2002, available at www.iranica.com/articles/shapur-i.

Индийская экспансия Греко-Бактрийского царства в контексте проблемных вопросов его хронологии

Абсолютная хронология Греко-Бактрийского государства до сих пор остается спорным вопросом. Исследуя его политическую историю, мы постоянно ощущаем критическую нехватку достоверных письменных источников. Попытаемся проследить взаимосвязь некоторых актов греческой экспансии на Индийском субконтиненте с хронологией и персонификацией бурной греко-бактрийской политической истории.

При всей общеизвестности успехов греко-бактрийского наступления на Индостане точная хронология этих событий до сих пор не выяснена. Некоторые исследователи связывали его начало уже с третьим бактрийским царем Эвтидемом [2: 302]. Впрочем, по итогам мирного урегулирования конфликта с Антиохом III Эвтидем письменно клялся последнему и вряд ли отважился бы нарушить присягу при жизни своего сюзерена. Делать резкие самостоятельные шаги в регионе Эвтидем смог бы лишь после его смерти, но после 187 г. до н.э. во главе Бактрии стоял уже новый государь – его сын Деметрий. По мнению подавляющего большинства специалистов, именно последнего и следует считать настоящим греческим завоевателем Индии [3].

Строго говоря, достоверных сведений о Деметрии не так уж много. Его имя, во-первых, упоминает Страбон (со ссылкой на Аполлодора из Артемиды), рассказывая о завоеваниях греко-бактрийских царей, которые якобы «покорили большее количество народов, чем сам Александр» [Страбон. XI. 11,1]. Во-вторых, Юстин, рассказывая о завоеваниях в Индии другого греко-бактрийского царя – Эвкратиды, называет его соперником «царя индов Деметрия» [Юстин. XLI. 6,4]. И, наконец, в «Парфянских стоянках» Исидора Харакского встречается название города в Арахозии – Деметрия, основанного или переименованного самим Деметрием или же в его честь. Этим, в принципе, исчерпываются сведения письменной традиции в отношении данного греко-бактрийского государя.

Короткая и неполная информация о государственной деятельности Деметрия, тем не менее, позволила В. Тарну и его сторонникам провозгласить того чуть ли не «завоевателем Индии», владения которого охватывали две речные долины Инда и Ганга, включали такие индийские города из глубины Индостана, как Матхура, Панчала, Сакета, Паталипутра [6: 93-102, 129-182]. Их попытки привлечь данные индийских источников, где отсутствуют прямые упоминания о Деметрии, показали, что проникновение этого греко-бактрийского царя в Индию могло произойти около 185 г. до н.э., при слабом правителе Брихандратхе.

Имеет смысл сопоставить свидетельства письменных источников относительно Деметрия с нумизматическими данными. Прежде всего, речь идет о монетах, которые чеканились от его имени. Известны двуязычные монеты, по крайней мере, одна серебряная и несколько медных (на лицевой стороне – греческая легенда, на обороте – индийская, выполненная письмом кхароштки), которые были выпущены и использовались на покоренных индийских территориях. В то же время мы должны признать, что индийские (двуязычные) монеты Деметрия мало проясняют вопрос о размерах и границах его индийских

завоеваний, не в последнюю очередь потому, что таковых очень мало, буквально единицы. К тому же места обнаружения некоторых из них точно неизвестны. Известны (хотя и немногие) находки его бактрийских монет в Аттоке и в Таксиле (Гандхара), вероятно, в Таксиле правили и выпускали монеты последующие цари Панталеон и Агафокл, которые выводили свой род (или свое право на власть) от Деметрия [5: 52]. Следовательно, значение Деметрия, в том числе и для истории отношений между народами Центральной Азии и Индостана, заключается в том, что он «проложил дорогу более поздним греческим вторжениям и оккупации территории Северо-Западной Индии» [4: 40-49].

Политика Греко-Бактрии после Деметрия покрыта завесой тайны, вызванной отсутствием вызывающих доверие источников. Наиболее крупной политической фигурой в этот период следует признать царя Эвкратида. Именно его называет Юстин бактрийским царем и главным противником царя индов Деметрия. Завоевания Эвкратида южнее Гиндукуша в действительности находят свое подтверждение в его весьма распространенных двуязычных монетах, причем количество монет Эвкратида, дошедшее до нас, превышает количество монет любого другого бактрийского государя. На его монетах встречаются монограммы всех монетных дворов (независимо от того, как тот или иной двор идентифицируется), которые ранее встречались на монетах царей-соперников.

Восстановить политику правительства Эвкратида по письменным источникам практически невозможно. У Юстина есть прямые хронологические указания на начало правления Эвкратида: «почти одновременно стали царями Митридат в Парфии и Эвкратид в Бактрии», и на его окончание – после рассказа об убийстве царя собственным сыном говорится: «пока эти события происходили в Бактрии, началась война между парфянами и мидянами» [Юстин. XLI. 6,6]. Митридат I начал царствовать в 171 г. до н.э., и это позволяет приход Эвкратида к власти датировать где-то около 170 г. до н.э. Что касается его смерти, то «война между парфянами и мидянами», о которой упоминает Юстин, – это вооруженный конфликт Парфии с Селевкидами, начавшийся в правление сирийского царя Александра Баласа (150-145 гг. до н.э.). Слова Юстина «пока эти события происходили в Бактрии» относятся не только к убийству Эвкратида, но и к тому, что предшествовало этому трагическому эпизоду. Таким образом, смерть Эвкратида можно датировать серединой 40-х гг. II в. до н.э. Этот государь достаточно долго находился у власти и погиб, достигнув вершин политического могущества.

Сын-убийца Эвкратида Платон стал последним бактрийским царем, при котором еще некоторое время по инерции сохранялась целостность эллинистических общин, разбросанных по Центральной Азии и Индии. Историки датируют его правление 40-ми годами II в. до н.э. Вскоре территориальное ядро империи – Бактрия и Согд – были завоеваны туранскими кочевыми племенами юечжей, а Мерв захвачен Парфянским царством [1: 27-35]. С 30-х годов II в. до н.э. мы не знаем ни одного греческого царя, который правил бы в Бактрии и чеканил там свою монету. Греко-Бактрийское царство фактически прекратило свое существование. Это, конечно, не был формальный конец феномена центрально-азиатского эллинизма. В «индийской» части бывшей империи еще продолжали свое существование самостоятельные уже сугубо греко-индийские

владения, а те, которые подпали под власть пришлых кочевников (саков, юечжей, сакараваков), стремились сохранить хотя бы квази независимый статус. Однако в условиях, когда цельное эллинистическое бактрийско-индийское пространство было расчленено на мелкие маргинальные анклав, их судьба была предрешена.

ИСТОЧНИКИ

Сочинения Страбона и Юстина в переводе на русский язык:

Страбон. География. В 17-ти книгах. / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1964.

Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae». / Пер. А.А. Деконского и М.И. Рижского. // Вестник древней истории. 1954. № 2. С. 203-251; № 3. С. 193-251; № 4. С. 187-239; 1955. № 1. С. 199-243.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусаков В.В. Центрально-азиатская политика Парфянского царства. // Вестник МИЦАИ (Самарканд). 2008. № 7. С. 27-35.
2. История таджикского народа. Т. 1. М., 1965.
3. Gusakov V. Hellenistic Bactria: features of the independent political development on the eastern outskirts of the Greco-Macedonian world. // Sparta Journal. London, 2010. www.sparta.markoulakispublications.org.uk/index.php?id=294.
4. Lahiri A.N. When did Demetrius invade India? // Indian Historical Quarterly. 1957. Vol. 33.
5. Narain A.K. Indo-Greeks. Oxford, 1962.
6. Tarn W.W. The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1951.

Библейский перевод в России XXI века: актуальные модели

В начале XXI в. в России появляется все больше переводов Библии – текста, который уже давно и неоднократно был переведен на русский язык. Продолжается и работа по созданию переводов на другие языки народов Российской Федерации. Доклад ставит своей целью дать краткий обзор основных особенностей этих переводов: какими они бывают, и что отличает их от уже существующих традиционных переводов (в частности, Синодального).

Дать характеристику каждому из них в кратком докладе просто невозможно, но разумно будет охарактеризовать в общих чертах основные модели, которые представляются наиболее актуальными на сегодняшний день. Для этого, прежде всего, необходимо определить «узловые точки принятия решений», т.е. стратегические выборы, которые делает переводческая команда, принимаясь за перевод. При этом нередко оказывается, что делает она это неосознанно, не проговаривая деталей, и по ходу работы переводчикам приходится определять свои принципы, высказывать их в явном виде и отстаивать их правоту перед коллегами и читателями.

Основной вопрос таков: что изменяет новый перевод в существующей традиции, зачем он это делает и насколько серьезны изменения? На самом деле это целый ряд частных вопросов, на которые могут быть даны достаточно разные ответы.

- ◆ Для какой аудитории делается перевод?
- Для верующих или «широкой публики»,
- Для образованных или опять-таки «широкой публики».
- ◆ Назначение перевода:
- Литургический, для самостоятельного чтения, комментированный, художественный.
- Самостоятельный перевод или как часть некоего большого проекта (параллельный текст в разных версиях, комментарии, сопроводительные материалы).
- ◆ Текстологическая основа для перевода:
- Какой текст берется за основу Ветхого Завета: Масоретский, греческий (и какой) или эклектичный, как в Синодальном?
- Какой текст берется за основу Нового Завета: традиционный (и какой) или критический?
- ◆ Отношение между различными частями Библии:
- Ветхий завет понимается через Новый или самостоятельно?
- Делается ли гармонизация цитат и параллельных мест?
- Передается ли стилистическое разнообразие?
- ◆ Какой избирается Уровень эквивалентности: существуют представления о формальном, динамическом, функциональном, литературном эквивалентах, так какая модель будет взята за основу? Как она будет дополнена и развита в данном конкретном проекте? В частности, отсюда вытекают вопросы:

- «Отчуждение» (foreignizing) или «приручение» (domesticating): до какой степени перевод стремится ввести читателя в мир древнего Ближнего Востока, а до какой степени – приблизить этот мир к современным понятиям?
- Идиоматичность (естественность выражений) или аутентичность (точность передачи) перевода?
 - ◆ Уровень эксплицитности: что раскрывается в тексте, что дается в примечаниях, что оставляется на усмотрение читателя.
 - ◆ Терминологические решения:
 - Традиционная церковная терминология (крещение, покаяние и т.д.) или смысловые эквиваленты (омовение, возвращение и т.д.)?
 - Последовательность употребления терминов или продиктованные контекстом решения?
 - ◆ Уровень риторической и поэтической самостоятельности перевода:
 - Сохраняются ли риторические и поэтические конструкции, или только передается смысл?
 - Следует ли перевод с точки зрения формы поэтике и риторике оригинала или стремится создать формы, близкие носителям языка перевода?

Этими «точками выбора» определяются параметры любого нового перевода, и оценивать его или сравнивать с другими можно только исходя из тех целей, которые он перед собой ставит. Сравнить буквальный перевод с «динамическим» бесполезно, они обращены к разным аудиториями и решают разные задачи. Но насколько успешен тот или иной перевод в решении своих задач, насколько последовательно и осознанно применяет он свои методы и приемы – все это может быть предметом самого серьезного разговора.

Керамика мусульманского Востока с кораблекрушения XIII века в Судакской бухте (Крым)

В средние века торговля была одной из точек соприкосновения христианского и мусульманского мира. Через порты и рынки Византии товары попадали в самые отдаленные страны. Раскопки и исследования груза итальянского корабля XIII в., найденного на Черном море вблизи Судака, ежегодно доказывают, что для циркуляции товаров не существовало границ и религиозных барьеров. Среди массового груза амфор и поливной керамики на корабле обнаружены также изделия восточного происхождения:

- сфероконические сосуды нескольких типов, служившие для хранения малых объемов ценных жидкостей (ртуть, благовония и т.д.), применяемых в производстве, медицине и косметике. Регион распространения этих сосудов: Ближний и Средний Восток, Северное Причерноморье, Закавказье, Поволжье и Средняя Азия. Время распространения – X-XIV вв.;
- кувшинчики – небольшие сосуды высотой не более 13 см с шаровидным туловом;
- кухонная посуда с Ближнего Востока;
- граффити арабской вязью с мусульманскими именами на амфорах с дуговидными ручками.

Дальнейшее исследование этого уникального памятника средневековой морской торговли позволит получить новые сведения о торговых связях европейских купцов с Востоком.

К одному эпизоду из «Истории диадохов» Арриана (FGrH, 156, 9, 28-29)

Рассказ о походе регента империи Аргеадов Пердикки на Египет, переданный Аррианом в его «Истории диадохов Александра Великого», на наш взгляд, содержит любопытную подробность, которая может служить своеобразным доказательством в пользу предположения о том, что основатель Александрийской династии Птолемей I Сотер короновался в Мемфисе по египетскому обряду. Среди исследователей, в той или иной мере признающих вероятность подобной коронации, можно назвать Л. Мурена, Л. Кёнена, Г. Хельбля и В. Хусса [7: 208; 6: 74-80; 4: 77-78, 80-81; 5: 215].

Согласно Арриану, Пердикка вместе с царями (речь идет о преемниках Александра Великого: Филиппе III Арридее и Александре IV) и значительными силами направился из Дамаска в Египет, воевать против непокорного сатрапа этой области – Птолемея, сына Лага. Потерпев поражение в двух сражениях и утратив популярность в войсках, регент был убит собственными военачальниками. После чего Птолемей переправился через Нил, чтобы посетить царей, преподнести им подарки и окружить их, равно как и прочих македонян, заботой и вниманием [FGrH. 156. 9. 28-29; ср. Diod. XVIII. 28-29; 33-37].

Наше внимание привлекло то обстоятельство, что египетский сатрап не стал приглашать Филиппа III и Александра IV в свою тогдашнюю резиденцию, город Мемфис [5: 216-217; 9: 105, 441 Anm. 23], напротив которого находился лагерь Пердикки [Diod. XVIII. 34-36; ср. Polyae. IV. 19], а самолично посетил царей, переправившись через Нил. По нашему разумению, вышеупомянутый поступок Птолемея замечательно согласовывается с общей политикой, проводимой этим сатрапом. Целью данной политики было максимально возможное дистанцирование Египта от империи Аргеадов.

Еще во время регентства Пердикки сын Лага осуществил ряд мероприятий, не оставлявших никаких сомнений в его намерениях. По прибытию в Египет Птолемей устранил назначенного ему в помощники Клеомена из Навкратиса, который, по всей вероятности, был человеком Пердикки [Paus. I. VI. 3; FGrH. 156. 1]. Египетский сатрап присоединил к своим владениям Киренаику [Diod. XVIII. 21; FGrH. 156. 9. 17-19] и наладил дружеские отношения с некоторыми кипрскими династиями [FGrH. 156. 10. 6], тем самым приступив к созданию системы своеобразных оборонительных рубежей, долженствующих защищать собственно Египет [ср. Polyb. V. 34; 8: 101-103; 4: 16, 19]. И, наконец, сын Лага выкрал и привез в Египет тело Александра [Diod. XVIII. 26-28; FGrH. 156. 9. 25; 10. 1; Paus. I. VI. 3; Ael. XII. 64; Ps.-Cal. III. 34], придав таким образом своей сатрапии особый статус в глазах македонян [ср. Ael. XII. 64]. После же гибели регента Птолемей, безусловно, старался по возможности сократить период пребывания преемников Александра Великого в Египте¹. Не исключено, что это стремление стало одной

¹ В пользу чрезвычайно кратковременного пребывания Филиппа III и Александра IV в Египте свидетельствуют довольно убедительные хронологические реконструкции, предложенные Э. Энсоном и Т. Бойи [2: 384-385; 3: 134].

из причин отказа сына Лага от должности регента, предлагаемой ему войсками Пердикки [Diod. XVIII. 36].

Мы считаем, что переправу Птолемея в военный лагерь, где находились македонские цари, следует рассматривать в том же контексте. По нашему мнению, сын Лага сознательно не хотел допустить посещения Филиппом III и Александром IV Мемфиса. С нашей точки зрения, Птолемей опасался, что пребывание преемников Александра в одной из древнейших столиц Египта может вылиться в официальную их коронацию по местному обычаю¹. Проведение данного ритуала в глазах египтян превратило бы македонских царей из весьма абстрактных фигур в реальных законных правителей страны. Подобный исход событий, как можно предположить из всего вышесказанного, был крайне невыгоден египетскому сатрапу. С другой стороны, вышеописанное поведение Птолемея свидетельствует об осознании им важности коронационного ритуала для местных жителей. Это умозаключение, в свою очередь, подталкивает нас к выводу, что и сам сын Лага не стал пренебрегать принятием короны Обеих земель после возвращения Египту статуса независимого государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ладынин И.А. Александр Македонский и Египет: проблемы греко-египетского синтеза в эпоху генезиса эллинизма: Дис... канд. ист. наук: 07.00.03. / Моск. гос. ун-т. Москва, 1998.
2. Anson E. The Dating of Perdiccas' Death and the Assembly at Triparadeisus. // Greek, Roman and Byzantine Studies. V. 43 (2002–2003).
3. Boiy Th. Between High and Low: A Chronology of the Early Hellenistic Period. Frankfurt am Main, 2007.
4. Hoelbl G. A History of the Ptolemaic Empire. London, New-York, 2001.
5. Huss W. Aegypten in hellenistischer Zeit: 332-30 v.Chr. München, 2001.
6. Koenen L. The Ptolemaic King as a Religious Figure. // Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World. / Ed. A. Bulloch, E. Gruen, A. Long, A. Stewart. Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993.
7. Mooren L. The nature of the Hellenistic monarchy. // Studia hellenistica. 1983. V. 27.
8. Walbank F. The Hellenistic World. Ed. 2. Cambridge, Mass., 1993.
9. Weber G. Die neuen Zentralen. Hauptstadte, Residenzen, Palaste und Hofe. // Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra. / Hrsgb. G. Weber. Stuttgart, 2007.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ael. – Aelianus Claudius. Varia Historia.
Diod. – Diodorus Siculus. Bibliotheca Historica.
FGrH. – Die Fragmente der griechischen Historiker: In 3 Bd. / Hrsgb. F. Jacoby. Berlin – Leiden, 1923-1958.
Paus. – Pausanias. Graeciae descriptio.
Polyaen. – Polyaeus. Strategmata.
Polyb. – Polybius. Historiae.
Ps.Cal. – Pseudo-Callisthenes. Historia Alexandri Magni.

¹ Со значительной долей вероятности можно предположить, что вышеуказанную процедуру прошел в Мемфисе Александр Великий [ср. Ps.Cal. I. 34; 6: 75-76, 80; 1: 124, 163-165; 4: 21, 77; 5: 58, 215].

К вопросу о роли петроглифов в изучении стилистических приёмов в раннескифском искусстве

Тема, связанная с памятниками наскального искусства в качестве возможных стилистических прототипов не нова для изучения как наскального искусства, так и скифского звериного стиля.

Заявленная проблема была проанализирована в статье «Петроглифы как возможный стилистический прототип для формирования памятников раннескифского искусства» на примере рассмотрения фигурок кабана из Чиликтинского кургана № 5 [3], вырезанных из золотого листа. Было высказано мнение о том, что стилистические приёмы, присущие взятым для анализа образам, выстроены на приоритетном выборе плоскостного, а не объёмного решения как фигуры в целом, так и отдельных деталей. Подобный стилистический приём был условно назван сочетанием «негатива» и «позитива». Было отмечено, что подобное сочетание более сродни графическому, а не пластическому видению и решению образа, что, скорее всего, может рассматриваться как важная составляющая этого иконографического типа. Данное высказывание предполагает чрезвычайное сужение возможного круга аналогий. Они сосредоточены, прежде всего, в рамках памятников, решенных в «графике», т.е. в петроглифах. В качестве примеров были взяты изображения кабанов на наскальном камне у аула Тамураши (Восточный Казахстан), изображения на оленем камне из кургана Аржан, петроглифы в урочище Койтас в горах Джунгарского Алатау, изображения на петроглифах Ур-Марала (Таласская долина).

За время, прошедшее после написания вышеупомянутой статьи, к используемым ранее аналогиям добавились новые, что вызвало необходимость еще раз обратиться к заявленной теме.

Были выделены и проанализированы изображения как из Восточного Казахстана (Зевакино) [5: 76. Рис. 5, 8] и сопредельных территорий (Майэмир) [6: Рис.4], так и из других районов Казахстана (Тамгалы [2: 89, рис. 3; табл. 24, 85], Каратау – Арпаузен [4: 30, рис. 14], Джунгарский Алатау — Ешкиольмес, а также Жиланды на р. Нура— гравировка на зеркале [5: 76. Рис. 5, 11,21]).

Также в качестве аналогий были привлечены изображения кабанов на оленных камнях и петроглифах из Тувы (Аржан-1, 2, Кызыл-Хая) [5: 75. Рис. 4, 3,6; 1: 33], Монгольского Алтая (Шивет-Хайран, Цагаан-Салаа, Бага-Ойгур) [5: 73. Рис. 2, 3, 8, 16; 75, рис. 4, 15,18].

Достаточно близки чиликтинским по стилю исполнения изображения кабанов на петроглифах и оленных камнях, относимых к пазырыкской культуре Алтая (Ирбисту, Юстыд) [5: 72, рис. 1, 12,13,15]. При этом важно отметить, что данные близки тем кабанам, которые связаны с более условными изображениями, входящими в состав чиликтинской группы. К этой группе стоит отнести и петроглифы из Жалгыз-Тобе, Калбак-Таш (Российский Алтай) [5: 72, рис. 1, 9, 10, 17].

Также подробный анализ петроглифов и их сопоставление с чиликтинскими кабанами выявил определенную разнородность в «транскрипции», казалось бы, общих иконографических компонентов. Разбирая более тщательно эти компоненты, слагающие иконографический тип, представленный чиликтинскими кабанами и выбирая в качестве возможных прототипов приведенные выше петроглифы, отметим, что аналогии чиликтинским образам имеют вполне точно выраженные географические границы. Чиликтинским кабанам наиболее близки по совпадению стилистических признаков памятники, связанные с территорией Казахстана и Средней Азии (Тамураши, Малый Койтас, Майэмир, Жиланды, Ешкиольмес), Тувы и Монгольского Алтая (Аржан, Шивет-Хайран, Кызыл-Хая).

Памятники пазырыкской культуры дают уже «упрощенное» воспроизведение с определённой дистанцией (временной или хронологической) выделенного иконографического типа (Жалгыз-Тобе, Елангаш, Калбак-Таш).

Как «упрощенное» повторение выделенных стилистических приёмов могут выступать и петроглифы Гоби-Алтая, Арпаузена.

Подводя итоги, отметим следующее:

Особенности, составляющие «изобразительную программу» предметов звериного стиля, представленные в чиликтинских и аналогичных им, не связаны с использованием принципа объёмного построения (рельефа) образа, а, наоборот, с отсутствием пластической проработки, с принципиальным выбором плоскостности, как в построении фигуры в целом, так и в деталях.

Точный анализ принципов формообразования в рамках одного иконографического типа и подбор аналогий по выделенным формальным признакам позволяет более чётко очертить круг аналогичных памятников и точнее определить механизм возможного генезиса и/или цитирования конкретного образа из репертуара скифского «бестиария», т.е. непосредственно выйти на путь определения стилистического прототипа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аржан. Источник в долине царей. СПб., 2004.
2. Байпаков К.М., Марьяшев А.Н., Потапов С.А. Петроглифы Тамгалы. Алматы, 2006.
3. Зинченко С.А. Петроглифы как возможный стилистический прототип для формирования памятников раннескифского искусства. // Мир наскального искусства. М., 2005. С. 116-117.
4. Кадырбаев М.К., Марьяшев А.Н. Петроглифы хребта Каратау. Алматы, 2007.
5. Кубарев В.Д. Образ кабана в петроглифах Алтая. // Археология Южной Сибири. Новосибирск, 2003. С. 72-77.
6. Самашев З.С., Франкфорт А.-П., Ермолаева А.С и др. Исследование культуры кочевников Казахстана. // Проблемы изучения и сохранения исторического наследия. Алматы, 1998.

Символика образов царских гробниц в Текстах пирамид

1. Богословское представление о сущности и назначении царских пирамид V-VI династии складывается из нескольких компонентов: из их названий, символического языка архитектуры, титулов цариц, включавших в себя имена пирамид, и, прежде всего, — из Текстов пирамид. Эти тексты не только дополняют археологические знания о царской гробнице как о едином архитектурном ансамбле, состоящем из пирамиды и примыкающих к ней культовых построек, но и наиболее полно раскрывают ее символическое значение.

2. Особенно важными для понимания символики образов царских гробниц являются тексты защиты пирамид, которые предназначались для ограждения царских усыпальниц от всех враждебных сил, как земных, так и потусторонних (РТ 534; 599-601, гробницы царей Пепи I, Меренра и Пепи II). В других пирамидных текстах царские гробницы обозначаются словами *js*, *ḥ3t* реже - *jʿ*, иногда с детерминативом мастабы, что свидетельствует о письменной фиксации этих речений в период Раннего царства (I-II династии). Между тем, в текстах защиты пирамид царская гробница постоянно называется словом *mr* и имеет

детерминатив в виде классической пирамиды с оградой . На основании этого можно предполагать, что эти тексты были впервые записаны не ранее IV династии, хотя, скорее всего, и раньше употреблялись в устной форме при совершении ритуалов охраны могилы.

3. В речении 534 пирамиды Пепи I, перевод и трактовка которого вызывает особые споры (так как в нём божества осирического круга представлены как силы, способные нанести вред умершему и его гробнице), встречаются редкие обозначения царских усыпальниц. Одно из них — *ḥrt*, которое в данном фрагменте (Руг. §1264-1265), хотя и не безусловно, можно понимать как «гробница-небо», исходя из эпитета Нут — *ḥrt* (букв. «вышняя») с детерминативом «небо» (Руг. §785d). Хорошо известно, что Нут в Текстах пирамид олицетворяла место упокоения умершего — гроб, гробницу-мастабу (Руг. § 616 d-f пирамиды Тети, Меренра). В этом же речении (Руг. §1266 a-b) пирамидный комплекс Пепи I назван словом *pr* — «дом». «Широкий двор» (*wšḥt*) этого «дома» «чище небесных вод» (*ḳbḥw*). Здесь также содержится аналогия с небом, соединенная с понятием ритуальной чистоты, сравнимой с *ḳbḥw*, где совершают омовение боги и те, кто достиг иного мира. В заключительной части 534 речения вновь возникает образ небесных вод — *ḳbḥw*. «Тот кто прострет перст свой против этой пирамиды, этого храма, принадлежащих Пепи и его божественному Ка — тот посягнет перстом своим на Дом Гора в *ḳbḥw*» (Руг. §1278 a-b). Таким образом, пирамиде с её заупокойным храмом соответствует образ Дома Гора как символического обозначения неба. Земное оказывается зеркальным отражением небесного.

4. Среди прочих ритуальных формул РТ 534 в обращении к двери, которая не должна пропускать в усыпальницу враждебных богов, гробница Пепи I названа редко встречающимся выражением *r3 ntrw.f* (букв. «Уста его богов»). Это выражение здесь не имеет детерминатива, поэтому его можно толковать по-

разному. Но в иных речениях (напр., РТ 667А, §1943 b-с, пирамида Нейт) после фразы *r3 ntrw* находится детерминатив мастабы. Это дает основание для понимания выражения в Руг. §1275-1276 как гробницы. Дверь же, ведущая в неё, представляется вратами неба и земли, раскрывающимися только для умершего и его Ка. Упомянутое в этом фрагменте (Руг. §1275 с) «место, где пребывают боги», куда беспрепятственно может сходить царь, возможно, также является одним из обозначений гробницы, которое помогает уточнить значение выражения *r3 ntrw.f* как входа в инобытие, где смертное преобразуется в бессмертное, где блаженные умершие становятся богами – *ntrw*.

5. Знаменательно то, что в РТ 534 пирамида и окружающий ее комплекс построек мыслится как жертвоприношение Атума. Этот комплекс обладает божественной чистотой «Ока Гора».

6. Новая цепочка образов гробничного ансамбля возникает в РТ 600 пирамиды Пепи II. Здесь пирамида и связанные с ней культовые постройки *k3t* (букв. «работа», «произведение») включены в систему параллельных образов – «холма» (*k3*) и священного камня *bn*, символов изначальной тверди, с которой начался процесс сотворения мира. В этом же речении пирамида и окружающие ее постройки объявляются самим Осирисом, то есть они мыслятся осирической плотью царя, вместилищем его божественной сути – Ка и имени – *rn*. При этом сам царь-Осирис именуется «Пирамидой». Представления эти уникальны и более нигде в Текстах пирамид не встречаются.

7. Прочность и неразрушимость пирамидного комплекса в РТ 601 сопоставляется с вечностью и незыблемостью имен богов, начиная от имени Атума и богов Девятирицы и кончая именем Уаджит. Эти имена соединяют мир горный и мир дольный. Здесь Атум символизирует небо, а богиня-змея выступает как хтонический символ.

8. Рассмотренные различные образы и наименования гробничного ансамбля отнюдь не исчерпывают всей полноты египетских представлений о его значении. Однако они зримо свидетельствуют о символическом значении царской гробницы как месте, где не только соединялось земное и небесное, но и совершалось таинство претворения земного в небесное, человеческой тленной плоти царя – в божественную, нетленную, вечную.

9. Являясь воплощением Ка и имени царя, пирамида воспринималась как аспект его личности. Это послужило, на мой взгляд, причиной такого необычного явления как называние царей именами их пирамид. Эти имена включались в титулатуру цариц, которые, уповая на вечную жизнь, тем самым, вероятно, стремились подчеркнуть свое родство с божественной и неразрушимой плотью своих царственных отцов, мужей и сыновей.

10. Пирамида воспринималась и как вполне самостоятельное существо, персонифицировалась и обожествлялась, именовалась «госпожа» - *hnwt* (см. напр., автобиографию вельможи Уны). Это представление, возможно, в сочетании с сохранившимся в Текстах пирамид образом царской мастабы – *j^c* как воплощении Нут, сохранилось до времени Птолемея в предании о пирамиде Пепи I как «*Mn-nfr*, Госпоже Обеих земель, вечно владычествующей <всем> в ней сущим».

Имя Ххеперрасенеба

Предложенная А. Х. Гардинером датировка «Речения Ххеперрасенеба»

«Речение Ххеперрасенеба» дошло фрагментарно в двух школьных упражнениях XVIII династии [8]. В зачине автор выражает свое литературное кредо и противопоставляет слова и речи, уже сказанные предшественниками, «выражениям неведомым, фразам незнакомым, (состоящим) из новых слов». Основная часть произведения содержит жалобы на болезненное состояние, в котором пребывает страна.

Со времени издания «Речения Ххеперрасенеба» А. Х. Гардинером в 1909 г исследователи связывают датировку и понимание этого произведения с именем жреца-уаба Гелиополя, сына Сена, Ххеперрасенеба, называемого Анху, от лица которого написан текст. Имя $H^c-hpr-R^c-snb(w)$ образовано от Хорова имени четвертого царя XII династии Сенусерта II ($H^c-hpr-R^c$). По мысли А. Х. Гардинера, имя Ххеперрасенеба определенно указывает на то, что произведение возникло во времена Сенусерта II, а поскольку у нас нет никаких сведений о неурядицах в середине правления XII династии, жалобы Ххеперрасенеба «имеют достаточно общий и литературный характер» [3: 111]. Предложенная Гардинером датировка до сих пор разделяется большинством¹, а трактовка — практически всеми исследователями. Более того, сделанный Гардинером вывод о неисторичности «Речения Ххеперрасенеба» лег в основу распространившейся в 1970-е годы точки зрения, которая отказывает в историчности и другим произведениям среднеегипетской литературы плачей, включая «Речение Ипувера» [См. 6: 276; 1: 354; 2: 20].

За все время существования этой идеи были предприняты лишь две слабые попытки критически оценить вывод Гардинера с точки зрения антропоники. Дж. ван Сетерсу и Дж. И. Кадишу удалось найти несколько случаев употребления имени $H^c-hpr-R^c-snb(w)$, относящихся к правлению Аменемхета III и лишь ненамного отстоящих по времени от предложенной Гардинером даты возникновения текста [9: 104, n. 28; 7: 89].

Повторив попытки ван Сетерса и Кадиша на современном этапе развития источниковедения Среднего царства, можно найти 13 случаев употребления имени $H^c-hpr-R^c-snb(w)$ в папирусных источниках и 8 — в эпиграфических². Папирусы, в которых встречается это имя, происходят из Эль-Лахуна, поселения при пирамиде и поминальном храме Сенусерта II; датированные примеры относятся к правлению Аменемхета III (от 8 до 42 года правления). Отсутствие более поздних примеров в папирусах объясняется тем, что дошедшие до нас два архива из Эль-Лахуна охватывают период от правления Сенусерта III до начала правления XIII династии, причем большинство датированных папирусов относятся к правлениям Сенусерта III и Аменемхета III.

¹ Более позднюю датировку, основанную на языковых особенностях текста, предложил П. Верню [10: 188]; В. Граецкий привлек для поздней датировки титул мудреца [4: 46].

² Помимо опубликованных материалов при поиске и изучении источников привлекались картотека и фотоархив О. Д. Берлева, хранящиеся в отделе Древнего Востока Института восточных рукописей РАН.

Из эпиграфических источников, содержащих искомое имя, по меньшей мере пять можно отнести к правлению XIII династии (стелы Cairo CG 20520, Firenze 2559, Firenze 2561, статуя Wien ÄS 5915, наос Fakhry, Dahshur II/2, 63–69), два датируются временем не ранее второй половины XII династии (стела Эрмитаж 1077, саркофаг Kamal, ASAE 14, 1914, 75–77) и лишь один относится к середине XII династии (стела Cairo CG 1486).

Таким образом, нет данных, подтверждающих допущение Гардинера, что имя *H^c-hpr-R^c-snb(w)* было распространено исключительно в эпоху правления Сенусерта II. Напротив, эпиграфические источники свидетельствуют, что имя оставалось в ходу и при XIII династии, правление которой началось спустя 80 лет после смерти Сенусерта II. А поскольку исходное допущение не находит подтверждения, следует признать, что вся теория, по которой «Речение Хахепerrasенеба» возникло в благополучную эпоху Сенусерта II и описанные в нем бедствия Египта являются плодом литературной фантазии автора, не имеет оснований. Учитывая хронологические рамки распространения имени, можно предположить, что Хахепerrasенеб вдохновлялся событиями, связанными с династическим кризисом, вызванным обрывом XII династии, или иными драматическими событиями, пришедшими на правление XIII династии.

Географические рамки распространения древнеегипетских базилофорных имен, образованных от Хоровых имен царей XII династии

С чем могло быть связано распространение имен, дававшихся в честь Сенусерта II, спустя долгое время после его смерти? Судя по исключительной популярности таких имен в поселении при пирамиде и поминальном храме Сенусерта II, о которой свидетельствуют эль-лахунские папирусы, имена в честь фараона были связаны с его поминальным культом. Подтверждением этой гипотезы может служить обнаруженная нами особенность географического распространения личных имен, образованных от Хоровых имен царей XII династии. Такие имена употреблялись преимущественно в мемфисско-файюмском регионе, то есть в тех районах, где располагались пирамиды и поминальные храмы этих царей¹, и в близлежащих областях.

При изучении эпиграфических памятников Среднего царства удалось найти 230 человек с именами, образованными от Хоровых имен царей XII династии, они упоминаются в 176 разных надписях (6 гробниц, 139 стел, 21 статуя, 6 жертвенных столиков, 2 наоса и 2 саркофага; из рассмотрения были исключены печати, а также надписи из Нубии и мест добычи полезных ископаемых). Из них 18 надписей происходят из мемфисско-файюмского региона и близлежащих областей (Гелиополь, Дахшур, Лишт, Эль-Масара, Саккара), 2 — из других районов Нижнего Египта (Мендес, Тель-Баста), 1 — из Берше, 4 — из Меира, 3 — из Фив (одна из них, Berlin 1189, принадлежит мемфисскому жрецу), 1 — из Эль-Каба и 7 — из Асуана и с Элефантины (одна из элефантинских надписей, BM 852, принадлежит князю Эль-Лахуна). Остальные 140 памятников либо происходят из Абидоса (66), либо имеют неустановленное происхождение (74).

¹ Пирамиды и поминальные комплексы располагались в Лиште (Аменемхет I, Сенусерт I), Дахшуре (Аменемхет II, Сенусерт III, Аменемхет III), Эль-Лакхуне (Сенусерт II) и Хаваре (Аменемхет III).

Из числа памятников абидосского или неустановленного происхождения 14 могут быть отнесены к мемфисско-файюмскому региону на основании титулов, иконографического признака (расположение глаз-*wd3t* в нижней части стелы¹), либо данных просопографии, 1 может быть отнесен к Антеополю и 3 — к Элефантине. Дополнительно можно отнести к мемфисско-файюмскому региону пять стел, имеющих две строки знаков, расходящиеся по периметру стелы от верхней точки полукружия. Поскольку этим признаком обладают стелы Louvre C 5 и Basel III 5002, которые могут быть отнесены к мемфисско-файюмскому региону на основании титулов и просопографии, а единственная из 24 известных мне стел Среднего царства, обладающих этим признаком, которая имеет установленное происхождение, также происходит из этого региона (Ny Carlsberg Glyptothek AIN 1539 из Хараге), можно заключить, что этот признак был характерен для стел данного региона. Из остальных надписей неустановленного происхождения 34 содержат имена, данные в честь мемфисского бога Птаха, царя Снофру, культ которого существовал в Дахшуре, или города Атфиха; такие имена также могут указывать на происхождение их обладателей из мемфисско-файюмского региона. Итого, с большей или меньшей степенью вероятности к нему можно отнести 71 памятник из 176.

Выводы

Надпись из Берше и три из четырех меирских надписей содержат имена матери Дхутихотепа II и одной из жен Уххотепа II соответственно; оба образованы от Хоровых имен царей XII династии. Учитывая отмеченную закономерность, правомерно предположить, что при XII династии руководители этих регионов брали в жены представительниц столичного чиновничества.

Можно утверждать, что имена, содержащие Хоровы имена царей XII династии, имели незначительное распространение за пределами столичной области, где были учреждены культы этих царей². Отсюда вытекает вывод о региональном характере почитания усопших царей. В отдельных центрах Верхнего Египта сопоставимое влияние на антропонику оказывали культы усопших областеначальников (Хекайба на Элефантине, Иси в Эдфу, Иби и Уахка в Антеополе).

Фигура Хашеперрасенеба укладывается в картину: он был жрецом-уабом Гелиополя, который принадлежал к мемфисско-файюмскому региону. Его имя свидетельствует лишь о том, что произведение возникло не ранее правления Сенусерта II и не позднее конца XIII династии, когда культы царей XII династии в мемфисско-файюмском регионе пресеклись; попытки обосновать более точную датировку, опираясь на имя Хашеперрасенеба неправомерны.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Assmann J. Königsdogma und Heilserwartung: Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten. // *Apocalypticism in the Mediterranean*

¹ Этот критерий для географической атрибуции обосновывается нами в [5].

² В общем объеме надписей из мемфисско-файюмского региона памятники, содержащие такие имена, составляют существенно большую долю, чем в любом другом регионе Египта Среднего царства.

- World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979 / Ed. by D. Hellholm. Tübingen, 1983.
2. Enmarch R. A World Upturned: Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All. Oxford, 2008.
 3. Gardiner A. H. The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 334 recto). Leipzig, 1909.
 4. Grajetzki W. Zu einigen Titeln in literarischen Werken des Mittleren Reiches. // *Chronique d'Égypte*. 80. 2005. P. 46.
 5. Ilin-Tomich A. A Twelfth Dynasty stela workshop (possibly from Saqqara). // *The Journal of Egyptian Archaeology* (в печати).
 6. Junge F. Die Welt der Klagen. // *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*. / Hg. v. J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer. Wiesbaden, 1977.
 7. Kadish G. E. British Museum Writing Board 5645: The Complaints of Kha-Kheper-Rē'-Senebu. // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 59. 1973. P. 89.
 8. Parkinson R. B. The Text of Khakheperreseneb: New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon. // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1997. 83. P. 55–68.
 9. Van Seters J. The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966.
 10. Vernus P. Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian: Studies in Syntax and Semantics. New Haven, 1990 (Yale Egyptological Studies 4).

О некоторых ограничениях джайнской эпистемологии

Комплекс логико-эпистемологических концепций джайнизма на первый взгляд поражает своей репрезентативностью, скрупулезной проработкой проблем познания, правил рассуждения и обоснования истинности высказываний. Сначала даже не обращаешь внимания на то, что нет ни одного текста, в котором эти концепции излагались бы систематически и согласованно, что они, как правило, транслируются изолированно друг от друга или в их афористичном представлении просто отмечаются связи одних логико-эпистемологических теорий с другими. Так обстоит дело в одном из канонических текстов «Таттвартха-адхигама-сутре» (далее – ТС) Умасвати (I-II вв.), в не менее почитаемых сутрах Кундакунды (III-IV вв.) «Правачана-сара» (далее ПВС), «Панчастика-сара» (далее ПС), «Самая-сара» (далее СС) и в поэтическом произведении «Найа-карника» (далее НК) учителя Винайи Виджайи Махараджи (XVII в.). Целостные представления джайнских мыслителей о процессах познания приходится собирать по крупицам, реконструировать, используя методы текстологического, философского и логического анализа. При целостном экспонировании становятся очевидными противоречия между отдельными концепциями джайнизма, их жесткая привязка к нуждам сотериологии и отсутствие перспективы их эволюции в универсальные – философские и научные методологии.

Ядро логико-эпистемологической части джайнской доктрины составляют учение об источниках достоверного знания (*прамана-вада*), концепции «точек зрения» (*найа-вада*), метод «утверждения возможного» (*съяд-вада*), называемый часто «семичастным паралогизмом» (*самтабханги*). Найа-вада и съяд-вада тесно связаны с онтологической доктриной многообразия, неодносторонности реальности (*анэканта-вада*) и на первый взгляд чрезвычайно напоминают методы научного познания, сформулированные Р. Декартом и Ф. Бэконом. Может показаться, что формулируя семь модальных высказываний о познаваемом объекте, согласно правилу семичастного паралогизма (возможно А; возможно не-А; возможно А и не-А; неверно, что возможно А и не-А (ПС 14); возможно А и неверно, что возможно А и не-А; возможно не-А и неверно, что возможно А и не-А; возможно А и не-А и неверно, что возможно А и не-А («Съядвада-маньджари» Маллишены), выяснив условия их истинности, а также рассмотрев объект познания с «семи точек зрения» (в перечислении НК: неразделяющей-*найгама*, дающей знание родового признака-*самграха*, обыденной-*вьявахара*, феноменальной-*риджусутра*, метода исследования словесных обозначений-*шабда*, этимологической-*самабхирудха* и метода сигнификации по соответствию действительности-*эвамбхута*, в перечислении СС, подлинной-*нишичая* или неподлинной-*вьявахара*), мы придем к совокупности фактуальных высказываний об исследуемом объекте, содержащей истинное знание. Однако вместо этого сталкиваемся с рядом противоречий и невыполнимостью предлагаемых правил.

Одно из противоречий джайнской логико-эпистемологической доктрины обнаруживается при попытке согласовать утверждения о познаваемости реальности (субстанций, их состояний и обозначений того и другого) посредством источников достоверного знания и «точек зрения» (ТС I.4-8) и воспользоваться

методом «точек зрения» для вербализации истинного знания. Вот тут и выясняется, что такое знание об одном познаваемом объекте «относительно», неокончательно (потому что он принадлежит безостановочно изменяющейся эмпирической реальности), и что для производства даже такого неокончательного знания (а «знание» ли оно в таком случае?) требуется неопределенное множество фактуальных высказываний (если верить утверждению НК 19, то только каждая из семи точек зрения имеет сотню подвидов и обуславливает формулировку семисот высказываний об одном объекте, а есть еще правило семичастного паралогизма, которое требует формулировки семи высказываний для выяснения силы утверждения о каждом качестве объекта). Отсюда становится понятным, что предлагаемый джайнской методологией путь к знанию вряд ли преодолим, и что, по сути, джайнизм не имеет столь же удобных методов получения «ясного и отчетливого» знания, какие предоставила науке и философии эпистемология Нового времени.

Почему же джайнскими мыслителями эта трудность осталась незамеченной? Почему они с начала первого тысячелетия н.э. не озаботились рационализацией своей методологии? Да потому, что их познавательная установка в корне отличалась от познавательной установки методологов Нового времени. Если учения о методе Нового времени разрабатывались, исходя из установки на получение практически полезного абсолютно истинного знания о мире, а практика понималась как производство материальных благ, в силу чего методологии указывали необходимое для достижения этой цели конечное число правил опытных и интеллектуальных процедур, то познавательная установка джайнов, определяемая концепцией анэканта-вада (нон-абсолютизма), ориентировала джайнских методологов не на получение позитивного знания о мире, а на демонстрацию конвенционального, относительного характера знаний о «неодностороннем», изменчивом, эмпирическом (сансарном) мире и обуславливала включение ими в учения о методах практически невыполнимого множества правил. Эти правила никто и не собирался выполнять, потому что окончательное, абсолютное знание о постоянно изменяющемся мире невозможно. Да и не нужно, потому что цель познания (всеведение-кевала-джняна, которое и есть абсолютное, всеобъемлющее знание) трансцендентна миру. Познание всегда существует на трансцендентном уровне как атрибут души в ее субстанциальном состоянии и в принципе недоступно для эмпирического, кармического субъекта даже посредством синтеза частных истин, как иногда пытаются интерпретировать процесс его достижения современные авторы-джайны [1: 21, 24; 3: 177; 2: 1669]. Согласно Кундакунде, абсолютное знание вместе с абсолютным видением возникают у освободившейся души (НС 159), но, по сути, возвращаются ей в результате сознательной деятельности эмпирического субъекта.

Назначение методов «точек зрения» и «семичастного паралогизма» (как и иронии Сократа) другое: во-первых, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов и, во-вторых, подготовка места для принятия даршаны Махавиры, ценность которой – не в истинности (обоснованной удобными эмпирическими и рациональными методами познания), а в эффективности (которая зиждется на вере (НС 5)).

ЛИТЕРАТУРА

1. Desai M. D. Introduction. // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj. Arrah (India), 1915.
2. Jindal K. B. The Doctrine of Syādvād. // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi, 2001. Vol. 6.
3. Padmarajiah I.J. Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda. // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi, 2001. Vol. 1.

Колесницы и всадники ассирийских рельефов IX-VII вв. до н.э. (Статистический анализ)

Ассирийские рельефы являются источником первостепенной важности для воссоздания истории войны и мира Передней Азии своего времени. На основании статистического анализа изображений на рельефах и росписях IX-VII вв. до н.э. мы рассмотрим соотношение изобразительных черт в иконографии колесниц, колесничных и верховых лошадей, вопрос о времени появления первых всадников, изменения в конском снаряжении, посадке, способах управления конем и участия в военных действиях на протяжении двух с половиной веков. Ассирийские колесницы являются самостоятельным культурно-историческим явлением. С одной стороны, они включили в себя предшествующую историю развития колесного транспорта Двуречья IV-II тыс. до н.э., с другой, впитали в себя те новшества, которые проникли на Ближний Восток с передвижениями северных народов, особенно усилившимися в киммерийско-скифскую эпоху. Древневосточным колесницам вообще и ассирийским в частности посвящена огромная зарубежная и российская специальная литература. Исследователи рассматривали явление в динамике, обращая внимание на происхождение и изменение во времени ряда элементов конского снаряжения, типа коня, узды, способа управления конем, колесничной упряжи и самой колесницы, сопоставляя с археологическими данными и нарративными источниками. При этом остается широкое поле для строгого источниковедческого подхода к данному вопросу. Необходимо отметить следующий методический момент: как правило, для характеристики особенностей колесниц и всадников в качестве эталона рассматривалось какое-либо одно изображение, и все присутствующие на нем признаки характеризовались как типичные для выделенной эпохи. Но положение было сложнее. В пределах одного периода признаки могли быть представлены разными модификациями, отличающимися по происхождению, частоте в данной хронологической выборке и имеющими разные темпы развития. Признаки могли быть как традиционными, пришедшими из предшествующего времени, так и инновациями. Следовательно, характеризовать каждый из хронологических срезов может не столько одно типичное изображение, сколько статистическая характеристика сочетания выделенных признаков, построенная на основании анализа ряда изображений для каждого хронологического этапа. На основании выбора 66 изображений колесничных и верховых коней IX-VII вв. до н.э. и создания списка основных признаков (76 для колесничных лошадей и колесниц и 61 для верховых лошадей и всадников) были созданы две базы данных. Вся источниковая база т. о. выражена в двух таблицах 76 на 43 и 61 на 23, где хронологическими вехами оказываются царствования ассирийских правителей, группирующие одновременные изображения. Динамика подчеркивается и усиливается несколькими лакунами между хронологическими этапами, в целом документируя линию развития от начала IX до последней трети VII в. до н.э., т.е. охватывая 250 лет. Для анализа признаков создана единая система нумерации, когда часть из них специфична для колесничных, часть только для верховых, но существенная часть признаков объединяет обе базы данных, и поэтому мы можем

сопоставлять между собой развитие признаков у колесничных и верховых лошадей, количественно оценивая связь и зависимость снаряжения первых всадников от колесничных. Речь идет о навыках верховой езды парами, используя «сyezженность» коренников дышловой парной запряжки. По соотношению новых и традиционных элементов конского снаряжения можно оценить поворотные моменты в использовании коня. Половина признаков на изображениях всадников IX в. до н.э. характерна только для этого времени (хроноиндикаторы), причем только их треть встречена на протяжении всего периода, а две трети относятся или к первой, или ко второй половине этого столетия. Вторая половина признаков имеет расширенные даты: IX-VIII или IX-VII вв. до н.э. Всадники следующего хронологического этапа (вторая половина VIII – первая четверть VII вв. до н.э.) характеризуются 62% вновь появившихся признаков, из которых 49% сохраняются весь последующий период (VII в. до н.э.), а 13% являются хроноиндикаторами VIII в. до н.э. Правда, поскольку между первым и вторым периодом был hiatus 80 лет, мы можем только сказать, что новые элементы появились между 824 и 745 гг. до н.э. Эти новые элементы выражаются в изменении уздечки, более плотно прилегающей к голове коня (признаки 16, 17), когда ремни оголовья тщательнее соединены между собой (признак 34), в изменении формы псалиев (признак 3), в более частом использовании кожаных ошейников (признаки 25, 26, 30, 31), служивших защитным вооружением верхового коня. Для управления конем стали использоваться тяжелые кисти-наузы (признак 47), позволяющие зафиксировать повод на шее лошади, чтобы освободить руки для стрельбы. В VIII в. до н.э. кони всадников лучше приспособлены для верховой езды, посадка стала более уверенной, поскольку человек сидит ближе к холке, держа коня в шенкелях. При этом 38% признаков VIII в. до н.э. продолжают традиции IX в. до н.э. В VII в. до н.э. происходят дальнейшие изменения в использовании верхового коня. 43% признаков продолжают традиции VIII в. до н.э., новшества, которые тогда возникли, сохранились наряду с элементами, существовавшими еще с IX в. до н.э. (20%). Новые элементы составляют 37%. В уздечке появляются налобные ремни двух типов (признаки 10, 11), расширенный затылочный ремень (признак 13), иногда украшенный кистями (признаки 22, 23). Уздечка приобретает более сформировавшийся вид, плотнее прилегая к голове. Для ее украшения используются колокольчики (признак 49), псалии приобретают форму клыка (признак 4). Посадка всадника также совершенствуется, о чем можно судить по изменению угла между бедром и голенью. В целом же следует сказать, что на основании многочисленных, хорошо документированных изображений оказалось возможным построить и статистически обосновать уникальную по своей полноте схему изменения снаряжения (конструкция уздечки, изменения псалий, ремней оголовья, седла-попоны, посадки всадника и постепенное совершенствование способов управления верховым конем) колесничных и верховых коней.

«Временной вектор и пространственная сеть координат» в свете данных диалектных различий аккадского языка

С момента выхода в свет очерков, посвященных духовной культуре Вавилонии, известного отечественного ассириолога И.С. Ключкова [3] прошло уже без малого тридцать лет, однако, автору этих строк ни разу не довелось встретить критического осмысления предложенной в 1983 г. концепции восприятия времени жителями Месопотамии в древности¹. Ниже перечислены основные выводы, к которым в то время пришел Игорь Сергеевич: время вавилонян неоднородно, его отличительной чертой является линейность, между направлением в пространстве и временем существуют определенные связи: «прошлое» – «то, что впереди», «будущее» – «то, что позади»; при помещении временного вектора в пространственную сеть координат «прошлое» соотносится с понятием «восток» и через него с понятием «верх», а «будущее» связывается со значением «запад» и, соответственно, «низ» [3: 21, 162-163].

Данные экспериментальной психологии (результаты новых исследований итальянских ученых были опубликованы в 2009 г. [10]) свидетельствуют о том, что представления о времени неразрывно связаны в нашем сознании с представлениями о пространстве: визуальная система человека способна воспринимать объекты, локализующиеся и движущиеся в пространстве, но не способна воспринимать время, чем бы последнее не являлось. С позиции теории когнитивной метафоры темпоральные концепты копируют структуру концептов пространства и движения вместе с языковыми выражениями последних; подобно росту числовой последовательности, наше мысленное движение из прошлого в будущее происходит линейно. Линейность, т. о., – либо вообще присущая человеку особенность восприятия времени (что, конечно, сразу вызывает вопросы в связи с идеей циклизма²), либо черта, с определенного момента ставшая для него характерной. В любом случае, вавилонское восприятие времени не может концептуально противопоставляться, исходя из этого принципа, как, впрочем, и из другого. «Прошлое» – «то, что впереди», «будущее» – «то, что позади» – стандартное соположение понятий в пространственно-временных метафорах, обнаруживаемых в самых разных языках (примеры из Ветхого Завета проанализированы в [2: 59], древнеегипетские – в [8: 50], древнекитайские – в [6: 206, 221-222 и др.], древнерусские – в [7: 215, 254-255], средневековые арабские – в [5: 237-238] и т. д.). Подобное явление характерно и для современного русского языка (например, «предшествующий» и «последующий»). При этом вряд ли мы воспринимаем себя движущимися спиной вперед. Почему язык работает таким

¹ Более того, наблюдается бесконечное ее тиражирование, как правило, без ссылок на первоисточник. Вот один из недавних (2007 г. издания) примеров: Е.А. Бардаманова считает, что в древней системе мироздания человек двигался по вектору времени, повернувшись в отличие от нас спиной к будущему [1].

² Однако модель циклического времени может, в свою очередь, быть проиллюстрирована и с помощью линейной концепции: время состоит из неких единиц, оно делится, следовательно, мы можем вообразить себе малый отрезок времени, отграниченный кусочек цикла, который на этой малой протяженности есть не кривая круга, а прямая линия; путь-окружность содержит в себе линейную топониимику в том смысле, что на каждой точке окружности путешественник видит перед собой линейную горизонтальную плоскость и движется по ней [11].

образом остается непонятным,¹ но то, что так работает огромное количество языков, среди которых и аккадский, свидетельствует, безусловно, не в пользу уникальности последнего.

Что действительно вызывает большой интерес, но не получило еще должного осмысления, так это общеаккадские лексемы, узус которых характеризуется семантическими особенностями в зависимости от диалектной принадлежности. Примером может служить отсутствие пересечения значений одной и той же общеаккадской лексемы, связанной с представлениями о прошлом, в староассирийском и старовавилонском диалектах: старовавилонское *rapā'um* «находиться, идти впереди» в староассирийском означает «обращаться, поворачиваться» [4: 201]. Может быть, эти диалектные различия демонстрируют нам, как в языке сохраняются чисто словесные формулы уже преодоленных представлений?²

Наконец, необходимо признать, что основной временной план в текстах, написанных на аккадском языке, – план прошлого, а главная оппозиция не «прошлое – будущее», а «прошлое – настоящее». План будущего (и с грамматической, и с лексической точек зрения) отмечается сравнительно редко. Для аккадского языка характерно использование одной и той же грамматической формы как для глаголов в настоящем, так и для глаголов в будущем времени. Возможно, так в языке фиксируется более поздняя по времени дифференциация в мышлении понятия будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардаманова Е.А. Время в бурятской языковой картине мира. // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира: Сб. научн. тр. Архангельск, 2007. Вып. 3. С. 113-119.
2. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.
3. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
4. Коган Л.Е., Лёзов С.В. Аккадский язык. // Языки мира. Семитские языки. Аккадский язык. Северозападное семитские языки. М., 2009. С. 113-178.
5. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII – XI век). М., 1983.
6. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1976.
7. Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
8. Чегодаев М.А. Древний Египет: язык и культура. // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001. С. 33-51.
9. Evans V. The structure of time: Language, meaning, and temporal cognition. Amsterdam, Philadelphia, 2004.

¹Видимо, важнее понять, не что именно движется, а относительно чего: в качестве дейктического центра, следовательно, предполагается неподвижный наблюдатель (мы, на самом деле, не движемся, а созерцаем движение мимо нас). Воспринимая себя точкой отсчета, человек навязывает миру архитектуру собственного тела, проявляя глубокую телесность своего мышления. Не случайно многочисленные факты из разных языков подтверждают, что корпоральные отношения «перед – зад» являются самыми востребованными в темпоральной концептуальной области. К тому же прошлое человек видел и знает, а будущее нет [1, 9].

²Справедливости ради, отметим, что подобная возможность все же не исключается и И.С. Ключковым, хотя он и не является ее адептом [3: 28-29].

10. Frassinetti F., Magnani B., Oliveri M. Prismatic Lenses Shift Time Perception. // Psychological Science, 2009.
11. Núñez R., Sweetser E. With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial constructs of time. // Cognitive Science. 2006, Vol. 30, № 3. P. 401-450.

О понятии *viθ*- в Бехистунской надписи Дария I

Историк, анализируя источники, сталкивается с проблемой устранения субъективизации в исследовании: насколько бы не был переводчик компетентен в вопросах грамматики, при переводе он будет использовать те категории и понятия, которые, на его взгляд, адекватны соответствующим категориям переводимого языка. Используемый в данной работе метод концептуального описания применительно к историческим исследованиям, позволяет максимально снизить уровень субъективизации последних. Методика концептуального описания направлена на создание развернутой дефиниции изучаемого объекта на основе глубокого анализа исторического источника, с которым имеет дело исследователь, причем на языке оригинала. Несмотря на достаточно долгую традицию изучения истории державы Ахеменидов и ее языка, на сегодняшний день есть проблемы в интерпретации древнеперсидских текстов. А построение дефиниций посредством концептуального описания даст возможность более объективного их перевода.

Древнеперсидское *viθ*- восходит к индоевропейскому **weik'* «дом, жилище (семья, рода)» [13].

Однако среди иранистов сложилась определенная традиция толкования данного понятия:

1. «господский дом, замок господина, благородный двор» [5: 1455] или «дом, царская резиденция» [11: 64-65];
2. «дом, царский дом», «царский род», «царский двор» [8: 120; 12: 21];
3. «дом, род» [3: 338; 10: 161];
4. «дом со всем экономическим комплексом» [3: 173];
5. «высшая знать» [6: 51-54];
6. «община» [7: 524] или «общинное поселение» [4: 427], и в форме «(народ-войско) с общинами» или «(народ-войско) и по общинам» [1: 372].

Как известно, Бехистунская надпись составлена на трех языках: так в вавилонском варианте надписи для обозначения понятия *viθ*- употребляются *šarri*, может быть (судя по следам знаков) [...bītātē^{meš?}] *šarri* – «[... дома] царя» [2: 372], обычно вавилонская версия переводит древнеперсидское *viθ* как *bītu* – «дом», но, согласно работе Кинга и Томпсона один раз (72 строка) данный термин переведен как *ālu* – «селение, община», или точнее как *allukâ ša āli* «*allukâ* селения» [9: 188]. Согласно эламскому варианту древнеперсидское *viθ*- переводят как *a-ak ū-el(?) -man-ni-īr-ma*.

Следует сразу отметить, что дважды понятие *viθ*- используется не в «чистых» косвенных падежах, а носит «составной» характер — это *viθbiš+cā* и *viθāpatiy*. Так в первом случае к древнеперсидскому *viθ*- добавлена энклитическая частица, выполняющая функцию сочинительного союза «и», при перечислении ряда однородных существительных. Во втором случае к *viθ*- добавлен предлог *patiy*, означающий «в».

В Бехистунской надписи Дарий пять раз упоминает понятие *viθ*-: I. 65, 69, 71; III. 26; IV. 66. *viθ*- — это существительное женского рода. Там оно засвидетельствовано как в единственном, так и во множественном числе. Следует

обратить внимание на то, что понятие *viθ-* употребляется только в косвенных падежах.

	sg.		pl.	
Acc.	<i>viθam</i>	I. 69; I. 71	-	-
Abl.	<i>viθāpatiy</i>	III. 26	<i>viθbišcā</i>	I. 65
Inst.	<i>viθiyā</i>	IV. 66	-	-

Поскольку древнеперсидское *viθ-* засвидетельствовано только в косвенных падежах, то оно не может выступать субъектом действия, т.е., исходя из содержания Бехистунской надписи, оно может быть только объектом, на который направлено действие.

Контекст употребления понятия *viθ-*:

- *adīnā* (I. 66) – глагол <di>, imperfect, 2 per. sg., indicative, act. – отобрал;
- *kārahya* (I. 65) – сущ. <kāra>, Gen. sg. mus. – войско, народ;
- *niyaçārayam* – глагол *nī* вниз, <cray> imperfect, 1 per. sg., indicative, act – помещать, возвращать на место;
- *tyām* (I. 69) – относит. мест. Acc., sg., fem. – кто, который;
- *amāxam* (I. 69) – лич. мест. Acc., sg. – наш, наша;
- *gaθava* (I. 69) – сущ. <gaθu-> Loc.sg. – место, трон;
- *avāstāyam* (I. 69) – глагол *ava*, <stā> imperfect, 1 per. sg., indicative, act – размещать помещать;
- *naiy parābara* (I. 69) – глагол далеко, прочь, <bar> imperfect, 3 per. sg., indicative, act – (не) отнес, вернул.

Поскольку древнеперсидские надписи в целом малоинформативны и зачастую носят формульный характер, то для построения диффиниции для *viθ-* можно использовать и имеющийся материал, т.е. в основном однократные упоминания слов, связанных с этим понятием. Таким образом, получается следующее определение:

viθ- от инд.-ев. **weik'* «дом, жилище (семьи, рода)».

I. В Бехистунской надписи действия над *viθ-* производят Дарий и Гаумата:

- отобрать (Гаумата);
- помещать, возвращать на место (Дарий);
- размещать, помещать (Я [Дарий]);
- не вернуть (Гаумата).

II. С ним связаны

- *abicariš*;
- *gaiθāmcsā*;
- *maniyamcsā*¹.

¹ «Пастбище, стадо, хозяйство». Термины приведены на языке оригинала, поскольку толкование данных социально-экономических терминов Бехистунской надписи вызывает серьезные споры. Перевод дан по словарю Х. Бартоломэ.

III. Он имеет определенное отношение к :

- войску, народу;
- трону, месту;
- нашей (семье).

Судя по всему, в древнеперсидском языке уже произошло разграничение значений понятия *viθ-*. Так, авестийское *vis-*, означающее «род» и являющееся единицей социальной иерархии древних иранцев, в Бехистунской надписи выступает, скорее всего, в чисто материальном значении и означает «дом», причем, как «царский дом», принадлежащий семье Дария, так и «дом» в самом общем значении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дьяконов И.М. История Мидии (с древнейших времён до конца IV в. до н.э.). М.-Л., 1956.
2. Дьяконов М.М. Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961.
3. Соколов С.Н. Язык Авесты: учеб. пособие. Л., 1964.
4. Тюрин Ю.В. К установлению социально-экономических терминов Бехистунской надписи. // Труды института языкознания. Т. 6. М., 1956.
5. Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.
6. Dandamaev M. A. Persien unter den ersten Achämeniden. Übersetzt von Heinz-Dieter Pohl. Wiesbaden, 1976.
7. Herzfeld E. Altpersische Inschriften. Berlin, 1938.
8. Kent R.G. Old Persian: Grammar, Text, Lexicon. 2nd ed. New Haven, 1953.
9. King L., Thompson R. The sculptures and inscription of Darius the Great on the rock of Behistūn in Persia. L., 1907.
10. Skjærvø O. P. An Introduction to Old Persian. 2nd edit. Harvard, 2002.
11. Tolman H.C. A Guide to the Old Persian inscriptions. Tennessee, 1908.
12. Wessbach F. Keilinschriften der Achämeniden. Leipzig, 1911.
13. Database query to Indo-European etymology [electronic resource]. – Made of access: <http://starling.rinet.ru>

Теаркон/Тахарка в сообщении Мегасфена

(FGrHist. 715. F. 11a = Strab. XV. 1. 6-8)

1. Интересующий нас фрагмент труда Мегасфена об Индии, обосновывающий тезис о том, что Индия никогда не была покорена никем, кроме мифологических героев и Александра Великого, известен в передаче двух античных авторов – Страбона (loc. cit.) и Арриана (FGrHist. 715. F. 11b = Arr. Ind. 5.4-7). Для наших целей желательно представить себе структуру и логические связи этого фрагмента, для чего мы приведем его в нижеследующей таблице:

	Передача Страбона (пер. Г.А. Стратоновского):	Передача Арриана (пер. М.Д. Бухарина):
1.	...никогда индийцы... не посылали своего войска за пределы страны и никогда [войско] из-за рубежа не нападало и не покоряло их, за исключением военной силы под предводительством Геракла и Диониса, а в последнее время — македонян.	...ни на одного человека инды не ходили войной, ни другие люди на индов;
2.	Впрочем, Сесострис египтянин и Теаркон эфиоп дошли до Европы.	даже Сесострис, египтянин, покоривший большую часть Азии, дошедший до Европы, повернул назад;
3.	Набокодросор же, который у халдеев прославился еще более Геракла, доходил даже до Столпов;	-
4.	этих мест, по словам Мегасфена, достигал и Теаркон, а Сесострис даже из Иберии ходил походом во Фракию и на Понт.	-
5.	Наконец, Иданфирс скиф прошел Азию вплоть до Египта.	и скиф Иданфирс, выйдя из Скифии, покорил большую часть народов Азии и покорил землю египтян.
6.	Однако никто из них, говорит этот писатель, не достигал Индии, и Семирамида умерла, не успев совершить похода.	Ассириянка Семирамида собиралась отправиться на индов, однако умерла до того, как осуществила свои желания.
7.	Правда, персы приглашали наемников из Индии — гидраков, — но сами не ходили туда войной, а только подходили близко во время похода Кира на массагетов.	-

8.	см. 1.	Один только Александр ходил походом на индов.
9.	см. 1.	Ходит много рассказов о том, что до Александра Дионис ходил на индов и покорил их; о Геракле же немного рассказов.

Кажется, что Страбон полнее сохранил фактографию фрагмента Мегасфена, но придавал мало значения логике его изложения; наоборот, у Арриана оказались опущены менее существенные, по его мнению, факты, приведенные Мегасфеном, логика же его, пожалуй, опознаваема лучше. На наш взгляд, она состоит в том, что в связи с каждым упоминаемым «немифологическим» завоевателем прошлого Мегасфен называет причину, по которой он не вторгся в Индию. (а) Сесострис, дойдя до Фракии и Понта, повернул назад, т.е. в Египет (очевидно, столкнувшись со скифами, которые отогнали его к Египту: ср. с сообщением Мегасфена далее и с традицией Помпея Трога: Iord. Get. 6; Iust. I. 1.6-7; II. 3.8-18; [2: 208-209]); (б) Теаркон и Набокодроссор шли в принципе в ином направлении – через Северную Африку к Геракловым Столпам; (в) Иданфирс также шел в ином направлении – на Египет; (г) Семирамида направила поход на восток, но умерла раньше, чем вторглась в Индию; (д) персы также ходили на восток, но цели вторгнуться в Индию перед собой не ставили.

2. Установить происхождение приведенных в данном фрагменте Мегасфена сообщений невозможно. Тем не менее несомненно, что ряд из переданных им сюжетов должен восходить к египетской традиции (возможно, через некие промежуточные звенья традиции античной): (а) завоевания Сесостриса и (в сохранившихся фрагментах имплицитно) его столкновение со скифами, окончившееся неудачей и отступлением, – сюжет, хорошо известный в античной передаче [2: 190-221]; (б) якобы масштабные войны Набокодроссора/Навуходоносора II в Северной Африке – в реальности единственный поход против Египта в 567 г. до н.э., значимый по своим политическим последствиям именно для этой страны [1: 11-15; 3]; (в) презентация в качестве великого завоевателя, стоящего в одном ряду с остальными, названными Мегасфеном, Теаркона (Τεάρκων), т.е. Тахарки [5] – царя нубийской XXV династии (690-664 гг. до н.э.), владевшего Нубией и Египтом. Страбон упоминает Теаркона также в контексте далеких походов, которые, помимо него, совершали цари Египта (Сесострис и Псамметих), правители кочевников (трер, т.е., согласно пояснению Страбона, киммериец Коб и скиф Мадий) и Ахемениды (Strab. I. 1.21); как видно, контекст этого упоминания также сформирован сюжетами, присутствующими в интересующем нас фрагменте, – реминисценциями египетского прошлого и миграцией иранских кочевников.

3. Предпосылкой для представления о походах Теаркона/Тахарки до «Геракловых столпов» могла быть его определенная активность в Ливии и оазисах Ливийской пустыни [4: Kol. 164]; однако не исключено, что это просто «округление» до завоевания всей Африки его реальной власти над значительной ее частью. Свидетельство об этом уникально в античной традиции и явно предполагает и владычество Тахарки над самим Египтом. Думается, что у

Мегасфена и/или в его первоисточнике оно соотнесено с упоминанием Сесостриса так же, как и сообщения о нашествиях на Египет Иданфирса и, вероятно, Набокодросора: миродержавие Египта сменяется этапами его поражения и даже подчинения более мощными врагами. Реплики подобного же восприятия XXV династии как необычайно могучего внешнего врага Египта, на некоторое время подчинившего его (подобно гиксосам на предыдущем «витке» египетской истории), угадываются в сюжете о «квесте», который нубийский царь заставляет решать египетского, известном в демотической и античной передаче (II Setna 2/29 ff.; Plut. Sap. Conv. 6) и аналогичном сюжете «Сказки об Апопи и Секененра» о финале гиксосского владычества. На наш взгляд, в целом данная традиция о нубийском времени, подвергшаяся впоследствии, как мы видим, античной рецепции, должна была оформиться при саисской XXVI династии; возможно, отсюда происходит и сохраненное Страбоном восприятие как великого завоевателя (соответственно, восстановителя египетского могущества) царя Псамметиха (видимо, Псамметиха I с его проникновением в Восточное Средиземноморье после крушения там ассирийской власти).

ЛИТЕРАТУРА

1. Банщикова А.А. Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян (по источникам конца II тыс. до н.э. – I тыс. н.э.). Автореф.... к.и.н. М., 2010.
2. Иванчик А.И. Накануне колонизации: Северное Причерноморье и степные кочевники VIII-VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М.; Берлин, 2005 (Pontus septentrionalis, 3).
3. Ладынин И.А., Немировский А.А. Поход Навуходносора II на Египет 567 г. до н.э. в сведениях египетской и ветхозаветной традиций (Предварительные замечания). // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Материалы международных научных конференций). М., 2004. С. 63-76.
4. Leclant J. Taharqa. // Lexikon der Ägyptologie. Bd. VI. Wiesbaden, 1986. Kol. 156-184.
5. Pieper M. Tarkos. // Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe. Hlb. 8. Stuttgart, 1932. Kol. 2324-2325.

Реконструкция исторической береговой линии хоры Херсонеса Таврического по археологическим и батиметрическим данным

Как показывают археологические исследования, уровень Черного моря с периода Античности и Средневековья до настоящего времени значительно изменился. Процесс трансгрессии моря в ряде районов вызвал частичное или полное подтопление античных и средневековых поселений. Данный факт был установлен в результате подводно-археологических изысканий древней Фанагории в 1957-1959 гг. профессором В.Д. Блаватским [1: 73-89; 3: 277-279]. Археологами была обследована древняя мостовая, обнаруженная под водой, на глубине 3 - 3,2 м. На основании полученных данных был сделан вывод о том, что уровень моря в Таманском заливе с IV в. до н.э. поднялся не менее чем на 4 м [3: 279]. В ходе исследований была определена примерная площадь затопленной части городища, а именно 15 - 17 га [7; 6], составлен общий план города, обнаружены строительные остатки и керамический материал. Благодаря проведенным исследованиям впервые стало возможно представить реальные размеры античного города. Как оказалось, Фанагория была вторым по величине античным городом Северного Причерноморья, его общая площадь превышала 50 га. Таким образом, были подтверждены свидетельства древних авторов, отмечавших значительные размеры города и его большую роль в политической и экономической жизни древнего мира [10: 470]. Однако Фанагория - далеко не единственный древний город, затопленный водами Черного моря. Такая же судьба постигла Патрей в Таманском заливе [11; 12], Акру в Керченском проливе [14: 632; 15: 108-111; 16: 493;], Ольвию, затопленную водами Бугского лимана [4: 225-234; 13: 126-137], на дне Днестровского лимана оказалась часть древней Тире [2: 272-275; 5: 278].

Херсонес Таврический (современный Севастополь) и его хора располагались на Гераклеяском полуострове. Сегодня прибрежные районы древнего города и его земледельческой округи также частично подтоплены морем. В самом городище это относится к так называемому портовому району и некрополю, располагавшимся на берегах Карантинной бухты. Хора Херсонеса оказалась подтоплена в значительно большей степени. Прежде всего, воздействию данного процесса подверглась вся ее северная часть, особенно в верховьях бухт. Некоторые клеры затоплены на 70-80%, под водой также оказались усадьбы и укрепленное поселение античного периода [8: 5-6, 22].

Изучение и реконструкция береговой линии хоры Херсонеса стали продолжением комплексного подводно-археологического исследования акватории Гераклеяского полуострова [9]. За предшествующие полевые сезоны был обследован северный (высокий) берег херсонесского городища, постоянно подвергающийся абразии и разрушению. В этом году были начаты исследования затопленных пологих частей херсонесского городища и его хоры. Работы были основаны на результатах археологических исследований прибрежных районов, подводно-археологических исследований акватории Херсонеса и хоры, батиметрических данных, собранных гидрографической службой. Также были использованы данные аэрофотосъемки этого района и спутниковые снимки. В

результате анализа и сопоставления всех имеющихся данных была сделана предварительная реконструкция исторической береговой линии бухт Круглая (Омега), Казачья и Стрелецкая.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блаватский В.Д. О подводной археологии. // СА. 1958. №3.
2. Блаватский В.Д. Подводно-археологическая экспедиция 1962 г. // СА. 1965. №1.
3. Блаватский В.Д. Подводные раскопки Фаногории в 1959 г. // СА. 1961. №1.
4. Блаватский В.Д. Подводные разведки в Ольвии. // СА. 1962. №3.
5. Блаватский В.Д. Техника подводно-археологических работ. // Археология и естественные науки. М.1965. №129.
6. Блаватский В.Д. Кузищин В.И. Подводные разведки в 1958 г. // КСИА. 1961. № 83.
7. Блаватский В.Д. Кузищин В.И. Подводные разведки древней Фаногории. // Вестник АН СССР. 1959. №1.
8. Лебединский В.В. Отчет о подводных археологических исследованиях в акватории прилегающей к административной территории г. Севастополя в 2005 году. // Научный архив НЗХТ Д. № 3911.
9. Николаенко Г.М. Хора Херсонеса Таврического. Севастополь. 1999. Ч.1; 2001. Ч.2.
10. Страбон. География. Перевод Стратановского Г.А. Л., 1964.
11. Таскаев В.Н. Отчет о работе Таманского подводного археологического отряда в 1992 г. // Архив института археологии РАН. № 17293.
12. Таскаев В.Н., Османова С.Р. Античный Патрей. Итоги подводных исследований. // Патрей. Материалы исследования. М., 2001. Вып. 3.
13. Шилик К.К. Геоакустическое исследование подводной Ольвии. // СА. 1968. №4.
14. Шилик К.К. Исследования античной Акры. // Археологические открытия 1985 г. М., 1987.
15. Шилик К.К. Локализация античной Акры как пример комплексного анализа в историко-географических исследованиях. // Комплексные методы в изучении истории с древнейших времен до наших дней. М., 1984.
16. Шилик К.К. Работы Боспорского отряда. // Археологические открытия 1984 г. М., 1986.

Женские божества в тантрическом японском буддизме как пример синто-буддийского синкретизма

Основной темой данного исследования является изучение образов следующих женских божеств из пантеона японского тантрического буддизма: Дакини (или Дакини-тэн) и Сэйрю Гонгэн. Они были выбраны в качестве объектов исследования, поскольку, по мнению автора, их иконография и отождествление одновременно с индуистскими, буддийскими, и синтоистскими божествами представляет собой характерный пример синто-буддийского синкретизма в Японии в XIII-XIV вв.

Дакини (тиб. *Кхадро*, досл. «плывущая по небу») в буддизме Ваджраяны представляют проявления энергии в женской форме в качестве могущественных сил дхармы. Как отмечают некоторые исследователи индо-тибетского тантризма, слово *дакини* имеет несколько значений. В ранней индуистской традиции оно обозначало демониц, живущих на кладбище и питающихся плотью и кровью умерших людей. Как считалось, *дакини* (а также *даки*, существа мужского пола, относящиеся к *дакиням*) сопровождали индуистскую богиню Дурга (или Кали) [5: 45-57]. Иногда они изображались рядом с богом Шивой в его ипостаси грозного божества Махакалы [1: 168-170].

Следует отметить, что, несмотря на всю сложность и многообразие образов *дакини* в тантрическом буддизме, в раннем китайском тантризме прочно утвердился образ *дакини* как демонического существа, пожирающего людей или крадущего их жизненную энергию. Видимо, представление о *дакини* как о существе, обитающем в местах захоронений мертвых, повлияло на то, что в китайском буддизме *дакини* стала ассоциироваться с шакалом (санскр. *шикхара*, кит. *егань* 夜干, яп. *якан* 射干), животным, питающимся падалью и, согласно буддийским представлениям, живущим рядом с местами скопления трупов. Однако, как считает исследователь Иянага Нобуми, в действительности это слово означало некое мифическое животное, напоминающее собаку (или лису) сине-желтого цвета, способное лазать по деревьям и вредить людям. Об этом говорится в буддийском трактате «Фаньи минъи цзи», составленном монахом Фа-юнем (1088-1158 гг.), и в сочинении по китайской медицине «Бэньцао ганьму» (1590) [1: 170-172]. По его мнению, очевидно, отождествление в некоторых китайских источниках шакала (*егань*) с лисой (кит. *ху* 狐) привело к тому, что позднее в китайском и японском тантризме образ *дакини* стал ассоциироваться с лисой.

В раннем японском эзотерическом буддизме под влиянием традиции, пришедшей из Китая, *дакини* также считалась демоническим созданием, поедающим жизненный дух (*сёки* 精氣) живых существ. Однако в XIII-XIV вв. под влиянием эзотерической доктрины *хондзи-суйдзюку* (本地垂迹) она обрела статус индивидуализированного божества Дакини-тэн (荼枳尼天) и прочно ассимилировалась с автохтонным синтоистским божеством Инари. Культ этого божества, связанный также с богиней плодородия Ука-но-ми-но-митама-но-оками¹ восходит к VIII в. и связан с горой Инари в Фусими к югу от Киото. Там

¹ Имя «Инари» записывается двумя иероглифами «рис 稻» и «нести 荷».

же находился знаменитый буддийский храм Тодзи школы Сингон, основатель которой – буддийский монах Кукай (774 – 835 гг.) привез из Китая в Японию доктрины Ваджраяны в VIII в. В средние века божество Инари было включено в пантеон буддийских божеств и стало считаться покровителем храма Тодзи [1: 168-248]. Согласно японской традиции, ему прислуживают белые лисы (яп. *кицунэ*), поэтому Дакини-тэн стала изображаться восседающей на белой лисе. Однако, как считает исследователь К.Э. Смирс, возможно, что отождествление *дакини* и лисы произошло под влиянием местных фольклорных представлений о лисьих колдовских чарах, сложившихся ранее. Лишь в средние века под влиянием тантрического буддизма и практик сюгэндо, включавших элементы даосской магии, Дакини-тэн на белой лисе стала ассоциироваться с посланцем Инари [6: 84-86].

В средние века Дакини-тэн считалась божеством плодородия, приносящим удачу. Заклинания *дакини* (*дакини-но хо* 荼枳尼の法) использовались в ритуалах, употреблявшихся во время интронизации японских императоров, и считались эффективным средством продвижения по придворной карьере. В летописях «Гэмпэй сэйсуйки» и «Кокон тёмон дзю» рассказывается о том, как регент Фудзивара-но Тададзанэ и вельможа Тайра Киёмори получили высокие должности благодаря совершению ритуалов Дакини-тэн, которая являлась им в образе лисы [7].

В XIII в., как считают многие исследователи, с развитием в Японии эзотерического буддизма, доктрина *хондзи-суйдзюку* о единстве Будд и синтоистских божеств *ками*, развивавшаяся с периода Нара, приобретает систематическое изложение и эзотерическую окраску [2: 246-247]. В связи с этим Дакини-тэн начинает ассоциироваться и с другими персонажами из буддийского пантеона. Так, в трактате монаха Синдзё «Ёдзинсю» (1270 г.), где содержится критический обзор учения и ритуалов секты Татикава, говорится, что *дакини* (или *дакини-дэва*) воплотилась в дочери царя дракона Нагаканья (яп. Дзэннэ), которая достигла просветления в возрасте восьми лет [4: 16-17].

Притча о дочери царя дракона, сумевшей стать Буддой, несмотря на свой юный возраст и женский пол, впервые встречается в «Сутре о цветке Лотоса чудесной Дхармы» (санскр. «Саддхарма пундарика Сутра», яп. «Хоккэ кё») [3: 209-210]. В средние века в Японии эта сутра и связанные с ней притчи были очень популярны, во многом благодаря проповеднической деятельности школы Тэндай. История дочери царя дракона, на которую ссылались многие комментаторы сутры и авторы буддийских трактатов, являлась характерным примером того, что любое живое существо, даже женщина, принадлежащая к разряду монструозных существ (в индийской традиции змей-*нагов*, а в китайской и японской, соответственно, драконов), способно стать Буддой, поскольку все живые существа изначально обладают природой Будды.

О том, сколь почитаем был образ дочери царя драконов в Средневековой Японии, говорит тот факт, что иногда она отождествлялась с синтоистской богиней Сэйрю Гонгэн (清瀧権現). Сэйрю Гонгэн считалась покровительницей храмов Дайгодзи и Дзингодзи в Киото, принадлежавших к школе Сингон. По легенде, она являлась в видениях монахам храма Дайгодзи, и впоследствии монах Синкэн (1179-1261) создал ее *мандалу*. Сэйрю Гонгэн часто изображалась вместе

с драгоценностью, исполняющей желания (санкр. *чинтамани*). Эта драгоценность, в свою очередь, являлась одним из объектов поклонения в ритуалах эзотерического буддизма (яп. *миккё*). Очевидно, по этой причине Сэйрю Гонгэн также стала считаться воплощением (санскр. *аватара*) двух других божеств тантрического буддизма, которые также считались обладателями драгоценности *чинтамани*: Нёирин Каннон (санскр. Чинтаманичакра) и Дзюнтэй Каннон (санскр. Чунди) [8].

Из всего вышесказанного, на мой взгляд, можно сделать вывод о том, что в Японии в образах женских божеств тантрического буддизма всегда отчетливо проявлялось их индуистское происхождение. Об этом говорит постоянное упоминание в источниках их связи с индуистским богом Шивой-Махакалой и т.д. Вместе с тем они были отождествлены с автохтонными синтоистскими божествами, что говорит о повсеместном развитии синто-буддийского синкретизма в XIII-XIV вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иянага Н. Дакини и император. // «Тантрический буддизм», «Серебряные нити». М., 2003.
2. Карелова Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII-XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 241-260.
3. Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы. М., 1998.
4. Sanford J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual. // Monumenta Nipponica. 1991. Vol. 46. No. 1. P. 1-20.
5. Simmer-Brown J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. Boston, 2002.
6. Smyers K.A. "The Fox and the Jewel". Hawaii University Press, 1999.
7. *Kokon chomon jii* [Collection of things heard, old and new]. NKBT. Vol. 84. Tokyo: Iwanami Shoten, 1966.
8. http://www.metmuseum.org/special/japanese_mandalas/view_1.asp?item=20 – сайт Метрополитен-музея (Нью-Йорк).

Сцены праздника Сокара в древнеегипетских архитектурных комплексах эпохи Нового царства

Культ соколиного бога Сокара известен еще с эпохи Древнего царства и происходит из района Мемфиса, где этот бог почитался как покровитель ремесленников. Со временем Сокар превратился в хтонического бога и стал ассоциироваться с районом некрополя, получив именование «Принадлежащий Расетау» (*nj r3-st3w*) (Руг. §445b) [3: 19-20]. В Текстах пирамид также проводится связь Сокара с Осирисом (Руг. §1255-1256). Широкое распространение культ Сокара получил в эпоху Нового царства, когда были возведены различные посвященные ему постройки. От этого времени сохранились наиболее полные сведения о характере проведения праздника Сокара, программа которого зафиксирована как в календарных храмовых записях, так и в рельефных сценах. Мы остановимся на композициях храма Ахмену (время Тутмоса III, XV в. до н.э.) [PM² II. 115-118; 1: 182-190], храма Мединет Абу (время Рамсеса III, XII в. до н.э.) [МН IV. Pl. 218-227] и гробницы вельможи Пазера (эпоха Рамсеса III) [6: Pl. 2]. Примечательно, что в этих сооружениях сцены праздника Сокара располагались в южной или юго-восточной части помещения. Чтобы выявить возможную причину такого размещения праздничных сцен, следует рассмотреть характер самого праздника и особенность культа Сокара.

По сообщению календаря Рамсеса III из Мединет Абу, праздник Сокара входил в состав праздников месяца Хойак (4-й месяц сезона Разлива) и отмечался 10 дней с 20-го Хойака [МН III. Pl. 158-160]. Собственно праздник Сокара проводился 26-го числа месяца Хойак [МН III, list 47]. Он начинался на рассвете [Edfou V, 399; 3: 48] с обрядов жертвоприношения царским предкам, Сокару и другим храмовым божествам. Как показывают рельефные сцены из вышеназванных сооружений, центральным эпизодом праздника был обход храмовых стен с баркой Сокара. В сценах из храма Ахмену мы видим, что переднюю веревку барки Сокара держат жрецы (рис. 1) [МН IV. Pl. 228]; в сценах из Мединет Абу – Рамсес III, царские дети, придворные и жрецы [МН IV. Pl. 224], а в гробнице Пазера персонажи, тянущие веревку, обозначены как боги. Согласно рельефам Ахмену, по завершении обхода процессия направлялась в «Шатер очищения» (*ibw*), где, вероятно, проводились обряды заупокойного характера [1: 184 (n. 4), 285].

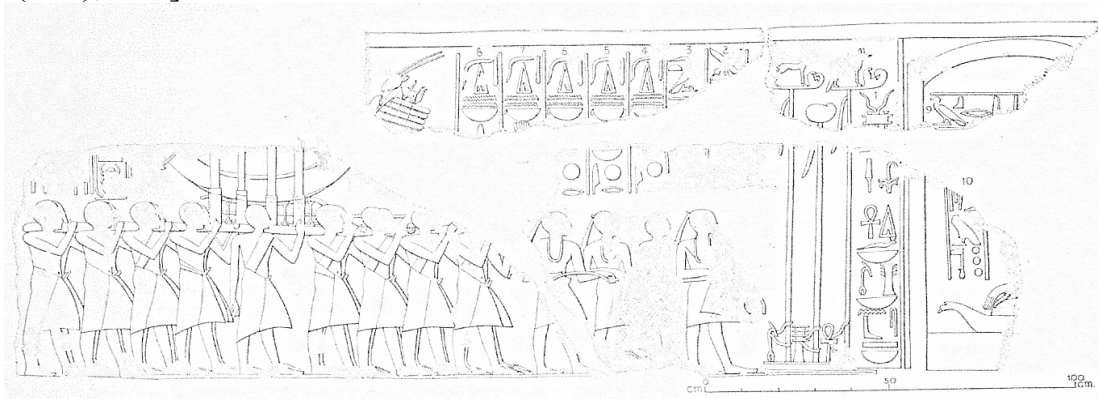


Рис. 1. Сцена праздника Сокара из храма Ахмену (по: МН IV. Pl. 228)

В текстах Мединет Абу прослеживается смысловая параллель между ритуалом обхода храмовых стен и мифологической победой Осириса и Ра над врагами [3: 60-62]¹. Сама сцена несения барки Сокара перекликается с мотивом тяги солярной ладьи по земле из сцен 4 и 5-го часов Книги Амдуат [4: Taf. IV-V]. В эти часы ладья Ра входила в жилище Сокара, являвшееся пустынным и темным. В сцене 5-го часа фигура Сокара изображается в нижнем регистре, внутри овала, охраняемого богом земли Акером (рис. 2). Как следует из текстов, Сокар предстает здесь как светоносный бог, озаряющий мрак подземного мира. Овал, в котором стоит Сокар, покрыт пирамидальным холмом, увенчанным женской головой и обозначенным как «плоть Исида, (которая) над песками Сокара» (*iwf St hrt šꜣy Skr*). Данный образ вызывает ассоциации с мотивом Исида, парящей в виде сокола над телом Осириса и зачинающей от него Хора. Применительно к сцене Амдуата можно сказать, что Исида как бы расправила крылья (=склоны холма) и парит над Сокаром, который олицетворяет потенциальную жизнь, скрытую в мертвом теле Осириса [2: 75].

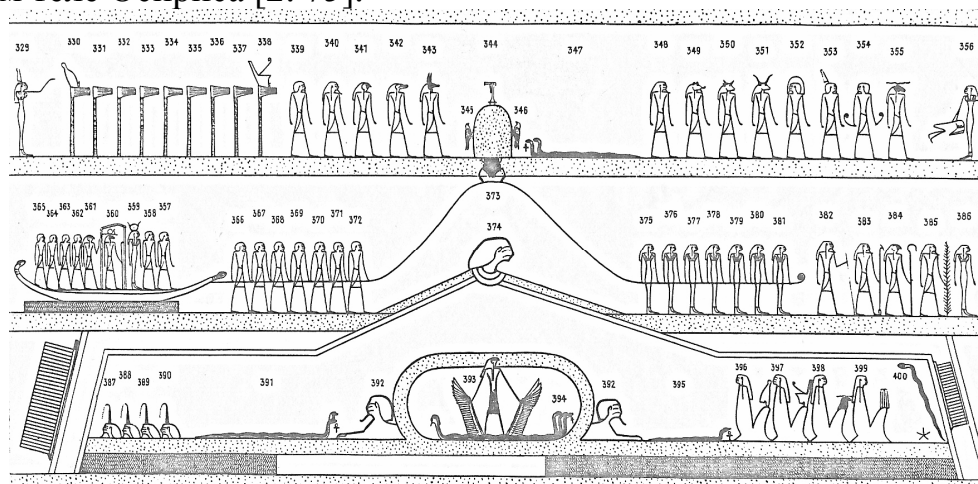


Рис. 2. Сцена 5-го часа Книги Амдуат (по: 4. Taf. V)

Эту жизнь воплощает образ скарабея, представленный в верхнем регистре той же сцены. Он выходит из некоего холма, обозначающего ночь, и тянет бечеву солнечной барки, «чтобы помочь Ра (букв.: рука его – рука для Ра), чтобы сделать прямыми тайные пути для Ра-Хорахти» (*šꜣf šꜣ n Rꜥ mꜣšꜣf wꜣwt šꜣꜣwt n Rꜥ-Hr-ꜣhty*) [4: Taf. V]. Скарабей, тем самым, принимает деятельное участие в возрождении солнечного бога и в то же время является олицетворением формы Ра, воскресающего на рассвете. Кроме того, холм ночи, откуда выходит скарабей, обозначает саркофаг Осириса, оплакиваемого Исидой и Нефтидой (=две птицы на склонах холма) [4: 80]. Таким образом, сцену 5-го часа Амдуата можно понимать еще и как зарождение жизни Ра, который через посредничество Сокара воскрешается на востоке по окончании своего ночного путешествия.

Возвращаясь к вопросу о причине размещения сцен праздника Сокара в южной или юго-восточной части помещения, заметим, что в погребальной камере гробницы Тутмоса III [PM² I. 551-554], содержащей изображения Книги Амдуат, сцена 5-го часа Амдуата (=жилище Сокара) отделена от сцены 4-го часа и

¹ См. слова, обращенные к Сокару: «Будь победоносным... Прогони же мятежников» (*hr nb... dr m sbi*) [MH IV. Pl. 224, lines 2, 18], - и далее: «Я (т.е. Рамсес III. – А.М.) совершу празднество отца моего Осириса... Я прогоню противника, сдержу приспешников его» (*iw.i r irt hb it.i Wsir... šhri.i 3d hnri smꜣ(y)t.f*) [MH IV. Pl. 226, lines 22-23].

отнесена в юго-восточную часть камеры, тем самым оказываясь рядом со сценами 12-го часа, где описывается возрождение Ра на востоке в облике Хепри [4: 85, taf. XII]. В свете сказанного такое соположение сцен выглядит вполне оправданным, указывая на участие Сокара в процессе возрождения Ра и его роль проводника солнечного бога в дневной мир. Принимая данный тезис, мы можем предположить, что южная и юго-восточная область храмового или гробничного помещения, включавшая сцены праздника Сокара, ассоциировалась с местом обитания Сокара из Книги Амдуат и местом зарождения жизни бога солнца. Итогом праздника Сокара, видимо, была встреча воскресшего солнца на восточном горизонте: на это указывает, с одной стороны, присутствие в сценах праздника штандарта с цветком лотоса на вершине, эмблемы Нефертума – бога, связанного с представлениями о рождении солнца из цветка лотоса, а с другой – ориентация сцен с запада на восток в храмах Ахмену и Мединет Абу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Barguet P. Le temple d'Amon Ré à Karnak. Essai d'exégèse. Cairo, 1962.
2. Bleeker C.J. Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal. Leiden, 1967.
3. Gaballa G.A., Kitchen R. The festival of Sokar. // *Orientalia*. 1969. Vol. 38. P. 1-76.
4. Hornung E. Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Wiesbaden, 1963. Bd. I.
5. Mariette A. Dendérah: description générale du grand temple de cette ville. P., 1873. T. IV.
6. Schott S. Wall scenes from the mortuary chapel of the mayor Paser at Medinet Habu. Chicago, 1957 (SAOC 30).

О гадательных практиках в поэтической антологии «Манъёсю»

Одним из важнейших интересов древнего человека всегда было желание узнать, что его ждёт в будущем. Поэтому он прибегал к гаданию. Это нашло своё отражение и в первой японской национальной поэтической антологии «Манъёсю», где слово 占 (卜) ура «гадание» встречается как составная часть сложных слов, легко раскрывающих свой смысл: 足占 аси-ура «гадание по шагам» (№3006), 石占 иси-ура «гадание на камешках» (№420), 水占 мина-ура «гадание по воде» (№4028), 夕占 юфу-ура «вечернее гадание» (№3318), которое имеет ещё одно чтение юфу-кэ (№3978), 路往占 митиюки-ура «гадание у дорог» (№2507), 八占 я-ура «восемь гаданий» (№2407). Чем проще и понятнее эти слова, тем труднее уяснить, что в действительности они означали. Тем не менее, из контекста песен можно узнать об исконном смысле некоторых слов, составляющих эти понятия.

В «Манъёсю» содержится двадцать песен, в которых упоминается гадание. В них присутствуют такие выражения, как 占問ふ уратоу (№3812), 卜に出にけり ура-ни дэникэри «открываться в гадании» (№3374), 大卜置く ураоку «устроить гадание» (№3333), 足卜をす а-ураосу «гадать по шагам» (№№736, 3006). В выражении 八占指す я-ура сасу (№2407) глагол 指す сасу означает «втыкать, протыкать, вонзать, колоть», поэтому 八占 я-ура здесь означает «гадание по стреле».

В одной и той же песне параллельно 夕卜 юфу-кэ «вечернее гадание» может упоминаться или 足卜 аси-ура «гадание по шагам» (№736) или 石占 иси-ура «гадание на камешках» (№420), или просто 占 ура «гадание» (№№2613, 3811, 3812). В последнем случае речь идёт о гадании на панцире черепахи, для совершения которого следовало было обращаться к профессиональному гадателю урабэ (卜部). Рассмотрим песню №3811. Абсолютно очевидна её принадлежность кисти женщины, страдающей от тоски по отсутствующему мужу [3, т.3: 76-77; 6, т.2: 171]. В ответной песне №3812 упоминается гадатель урабэ [3, т.3: 77; 6, т.2: 172]. Таким образом, именно он имел дело с гаданием на панцире черепахи. Об этом же свидетельствует содержание песен №№3374 [3, т.2: 508; 6, т.2: 116] и 3694, в которых под словом 卜 𠄎 урафэ подразумевается урабэ [3, т.3: 41; 6, т.2: 150]. Таким образом, гадатель урабэ занимался калением либо панциря черепах, либо лопаточной кости животных.

Вечернее гадание было самым известным и распространённым видом гадания. В песнях «Манъёсю» юфу-кэ упоминается десять раз, юфу-ура – только один раз. Согласно содержанию, например, песни №2506, лучшим местом для гадания был «перекрёсток восьми десятков дорог» (八十のちまたに ясо-но тимата-ни) [3, т.2: 289; 6, т.2: 18]. Эта песня была глубоко исследована Р.Э. Миллером [5: 251-298]. Он разъясняет, как слово котодама связано с «перекрёстком восьми десятков дорог». Дело в том, что слово кото может означать и «дело; вопрос» и «слово; речь». В древние времена полагали, что эти два слова были связаны друг с другом и лежали в первичной основе самого

понятия *котадама* (душа слова), идея которого заключается в том, что *нечто*, на которое ссылаются посредством данного слова, возникает и существует одновременно со *словом*, которое указывает на это *нечто*. По мнению Р.Э. Миллера слово *тама* может означать «дух» или «душу». Они представлялись в Древней Японии как бытие нечто реально существующего, что обитает не только в человеке, но и в объектах природы, произведениях искусства, а также в других предметах материальной культуры. Особенно важным является то, что древнеяпонское слово *тама*, по-видимому, характеризовалось своей естественной способностью отделяться от живой личности или материального объекта, в котором оно обычно пребывало, и поэтому было способно существовать самостоятельно. Таким образом, слово *котадама* можно понимать не только как «душу-дух» (*тама*), которая вселилась в «слово» (*кото*), но и как инструмент, с помощью которого его можно извлечь [5: 267]. При этом станет возможным ритуальное извлечение *тама* с использованием практики 言挙げ *котагэ* «поднятие слов», с помощью которой заклинанием вызывали духа [1: 297]. Оно являлось также и средством совершения вечернего гадания. Именно вызванная «душа слова» и передавала откровение слушателю, скрытому в вечерних сумерках. Кроме того, «перекрёсток восьми десятков дорог» может символизировать границу между миром живых и потусторонним миром. По мнению Л.М. Ермаковой, он представляет собой «классический пространственный туннель, через который человек общается с миром духов, предков и т.п.» [2: 153]. В то же время такие перекрёстки являются местом, где могут находиться духи умерших, от которых можно получить информацию о будущем. Поэтому случайно услышанные обрывки разговора прохожих истолковывались как прорицания, т.к. они, как полагают, могли быть инспирированы духами умерших.

По-видимому, гадание у дорог являлось лишь вариантом вечернего гадания. Что же касается гадания по шагам (№№736, 3006), то известно, что его совершали в лунную ночь, а иногда и вместе с вечерним гаданием. Возможно, оно заключалось в подсчитывании шагов. В то же самое время вместе с вечерним гаданием упоминается и гадание на камешках (№420). Однако смысл его пока остаётся неизвестным.

То же самое относится и к гаданию по воде, которое упоминается в песне №4028 [3, т.3: 158; 6, т.2: 224]. Судя по содержанию этой песни понятно, что это гадание производили в прозрачных водах реки, но то, как оно совершалось, остаётся также неизвестным.

Содержание песни №3418 [3, т.2: 518; 6, т.2: 119] созвучно следующему отрывку из исторической хроники «Нихон сёки»: «А ещё тогда же Каму-ата-каситу-тимэ гаданием определила имя полю и назвала его Санада, Чудесное поле» [4, т.1: 159]. В этой песне поле Санута ассоциируется с мифическим полем Санада. Слово むらなへ муранаэ «много рисовых ростков» может соответствовать слову うらなへ уранаэ «гадание». В этой песне присутствует особая лингвистическая сложность. Она заключается в истолковании инициали *м* в слове муранаэ. С одной стороны, в этом слове просматривается окончание *наэ*, означающее отдельное слово «рисовые ростки». С другой стороны, можно легко

уяснить себе это, если понимать *муранаэ* как омонимическую метафору (яп. *какэкотоба*).

Судя по песням «Манъёсю» гадания совершали либо профессиональные гадатели *урабэ*, либо близкие родственники самостоятельно. Гадание совершали без обращения к некоему божеству или с целью получения откровения от божества или духа. Таким образом, содержание соответствующих песен «Манъёсю» отражает реальное состояние гадательных практик, хотя методика проведения многих из них с тех времён была утрачена и остаётся всё ещё неизвестной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боги, святилища, обряды Японии. *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXVI. М., 2010.
2. Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М., 1995.
3. Манъёсю: Японская поэзия: В 3 т. / Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А. Е.Глускиной. М., 2001.
4. Нихон сёки. Анналы Японии. Т.1. / Пер. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. СПб., 1997.
5. Miller R.E. The Spirit of the Japanese Language. / *Journal of Japanese Studies*. 1977. №3. P.251-298.
6. 新訓万葉集. 上下巻. 東京, 1999.

Элам, Мидия и Вавилония в начале VI в. до н.э.: к одному темному месту кн. Юдифь

Юд. 1: 1–16 развернуто повествует о войне, которую якобы успешно провел Навуходоносор II Вавилонский на 12-м году своего правления (что реально отвечало бы 593/592 г. до н.э.) против «Арпаксада», царя Мидии, отстроившего Экбатаны, но разгромленного и убитого Навуходоносором на горах Рагава. В действительности в Мидии правил в это время Киаксар, и вавилоно-мидийской войны такого масштаба в реальности не велось, так что изложенный сюжет обычно считается апокрифическим, а «Арпаксад» – вымышленной фигурой, несмотря на явную иранскую этимологию этого имени (о ней см. [3: 60, 62]). Однако совокупность других данных (пророчество Иер. 25:25 (604 г.) говорит о разгроме «царей Элама и всех царей Мидии» (судя по контексту, вавилонянами) в будущем времени; пророчество Иер. 49:34-39 (между 597 и кон. 590-х гг.) говорит о разгроме кем-то Элама в будущем времени; пророчество Иезек. 32:24 слл. (586 г.) говорит о разгроме Элама как об уже свершившемся факте; согласно вавилонской хронике, в 596 г. царь Элама, вассал Мидии, столкнулся с Навуходоносором на берегу Тигра, но отступил без боя; хотя в 626 г. Эламское государство, уже освободившееся от Ассирии, имело своей столицей Сузы, куда Набопаласар в этом году вернул в виде жеста доброй воли статуи эламских богов, при Навуходоносоре, Амель-Мардуке и Нериглиссаре Сузы, как можно заключить по найденным там текстам, находились в руках вавилонян [4: 53f.; ср. 2: 82 сл.]; в пророчествах Иер. 50-51 (593 г.) предвещается разгром Вавилонии «царями Мидии» [см. разбор в 1: 319 сл.]) позволяет реконструировать следующий ход событий: в первой половине – середине 590-х гг. нарастала напряженность в отношениях между Мидией и Вавилонией; в 596 г. своего рода разведку боем в отношении Вавилонии пытался осуществить мидийский вассал, царь Элама; к 593 г. в Передней Азии рассчитывали на большую мидийско-вавилонскую войну и разгром Вавилона Мидией, однако в 593/592 г. Навуходоносор совершил вторжение в Элам, разгромил его и союзные ему мидийские контингенты и захватил Сузы (под именем «Арпаксада» кн. Юдифь скрывается, видимо, один из младших мидийских «царей» или царевичей, погибший на этой войне), однако этим и ограничился, а дальнейшее отвлечение Мидии на войну с Лидией (с 591/590 г.), а самого Навуходоносора – на новую войну в Палестине (с 590 г., при открытом проявлении египетской угрозы вавилонским владениям в Азии на исходе 590-х гг.) исключило развитие мидийско-вавилонского конфликта и окончательно привело стороны к новому сближению: в 585 г. Навуходоносор выступает посредником в мидийско-лидийском примирении (Hdt. I.74), а накануне, во время мидийско-лидийской войны, свои надежды на то, что кто-то разгромит Вавилонию, иудеи возлагали уже не на Мидию, а на Лидию (Иез. 38-39 [587-585 гг.]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Дьяконов И.М. История Мидии. М., 1956.
2. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
3. Brandenstein W. Bemerkungen zur Völkertafel in der Genesis. // Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner. B., 1954.
4. Carter E., Stolper M. W. Elam, Surveys of Political History and Archaeology. Los Angeles, 1984.

Указ о «справедливости» (mīšarum) царя Аммицадуки и его роль в развитии публичного права в Вавилонии II тыс. до н.э.

Любой современный юрист и историк права, обращаясь к изучению древневосточного юридического наследия, неизбежно столкнется с термином mīšarum («справедливость»), который встречается во многих источниках древневосточного публичного права. Исследователи давно обратили внимание на указанный термин в рамках рассмотрения вопроса о возникновении писаного права в древней Месопотамии [2: 9-20; 9: 51-69; 3: 211-221; 6: 72-88]. Он появляется впервые в Законах Ур-Намму (Шульги) и упоминается во всех известных нам публичных правовых актах [1: 306-412].

Однако, в отличие от зарубежных ученых отечественные историки, на наш взгляд, не уделяли достаточного внимания тем источникам, которые уже в своем названии содержат интересующий нас термин mīšarum – указам царей I Вавилонской династии [4: 91-104; 5: 45-64; 7; 8: 56-71]. Считается, что практически все цари I Вавилонской династии, начиная с Хаммурапи и Самсуилуны, издавали подобные указы. Нам известно о таких указах по «датировочным формулам» 2-го года Самсуилуны, 2-го года Абиешу, 2-го и 21-го годов Аммидитаны, а также 2-го и 10-го годов Аммицадуки. В нашем докладе мы попытались частично восполнить существующий пробел в исследовании документов публичного права, сделав объектом изучения наиболее полно сохранившийся указ о «справедливости» царя Аммицадуки. Указ дошел до нас в нескольких копиях различной степени сохранности. При публикации текста Ф.Р. Краус [7] использовал два дополнявших друг друга фрагмента, которые хранятся в Британском музее и Стамбуле. Третий, очень близкий по содержанию фрагмент был опубликован Дж. Финкельштейном [5: 45-64]. Несмотря на различия в «датировочных формулах», мы можем с уверенностью отметить, что перед нами два списка одного и того же текста указа о «справедливости» 2-го года правления царя Аммицадуки. Теперь обратимся к структуре документа.

Самая полная копия указа, составленная Ф.Р. Краусом из двух фрагментов, была разделена им же по смысловому контексту на двадцать параграфов. Первый параграф имеет плохую сохранность, но, вероятно, он содержал введение, где указывается, что «... царь установил справедливый порядок в стране, и это было объявлено, поэтому сборщик налогов теперь не имеет права требовать уплаты долгов с домохозяйств, тем более, с применением силы».

§ 2 и § 3 являются своего рода уточнением к введению, т.е. более подробно раскрывают его смысл. Подобное освобождение от долгов, прежде всего, касается полноправных граждан – амореев и аккадцев, которые являлись основными налогоплательщиками в государстве. Далее с § 5 по § 9 (включительно) рассматриваются вопросы, связанные с проведением торговых операций. § 10 посвящен деятельности царских пастухов, которым предоставлялась земля «дворца».

§ 11 и § 12 рассматривают недоимки различных царских работников с различных категорий земель, которые также были аннулированы. § 13 фиксирует недоимки различных категорий царских арендаторов (muškēnum, rēdūm, bāirum и

др.). Долги также будут прощены, но после сбора нового урожая; та часть, которая идет на продажу, должна быть возвращена. С этим параграфом перекликается § 17, где арендаторы, взявшие в аренду участки не более чем на 3 года, также могут не выплачивать своих долгов до нового урожая, и § 20, где представитель областной власти предоставил арендаторам кредит ячменем, серебром или шерстью для тех работников, которые на него трудятся.

§ 14, 15 и 16 посвящены деятельности трактиров. В первом из них аннулируются долги трактиров «дворцу», в § 15 и 16, где фиксируются выдачи кредиторами – владельцами трактиров, также аннулируются, а попытки взыскать такие долги самостоятельно или при помощи ростовщиков-тамкаров жестко пресекаются (вплоть до смертной казни).

Оставшиеся § 18 и 19 повествуют о прощении долгов по неисполненным обязательствам свободных общинников, о возвращении из рабского состояния членов их семей и невозвращении рабов, даже домашних.

Менее сохранившаяся копия, опубликованная Дж. Финкельстейном, содержит всего 6 параграфов. Первый из них сообщает о том, что перед исследователями документ царского указа о даровании «справедливости», второй близок по содержанию к § 12, 13 и 17 предыдущей копии, третий – сокращенный вариант § 8 упомянутого документа; § 4 и первая половина § 6 (до 55 строки) – различные варианты § 5; § 5 практически полностью соответствует § 4, а последняя часть § 6 – § 1.

В результате детального изучения различных копий указа мы можем прийти к следующим выводам: перед нами важнейший документ публичного права, являющийся преемником знаменитых законов Хаммурапи, в том числе, и по структуре документа («по ассоциации»); указы, издававшиеся значительно чаще, чем законы, позволяли быстрее и адекватнее отвечать на правовые запросы общества, что, однако, не могло остановить процессы разрушения общины и превращения общинной земли в частную.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дьяконов И.М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства. // Вестник Древней истории. 1952. № 3. С. 306-412.
2. Якобсон В.А. Возникновение писаного права в Древней Месопотамии. // Вестник Древней истории. 1981. № 4. С. 9-20.
3. de Ellis M. Origin du droit public de l'Ancien Orient. // Journal of Cuneiform Studies. 1972. Vol. 24/3. P. 211-221.
4. Finkelstein J.J. Ammišaduqa's Edict and the Babylonian «Law Codes». // Journal of Cuneiform Studies. 1961. Vol.15. P. 91-104.
5. Finkelstein J.J. The edict of Ammišaduqa: a new text. // Revue d'assiriologie et d'antropologie orientales. 1969, T. 63. P.45-64.
6. Finkelstein J.J. Some New Misharum Material and its Implications. // Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75 Birthday. Chicago, 1965. P. 72-88.
7. Kraus F.R. Ein Edikt des Königs Ammišaduqa von Babylon. Leiden, 1958.
8. Kraus F.R. Ein Edikt des Königs Samsu-iluna von Babylon. // Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75 Birthday. Chicago, 1965. P. 56-71.
9. Kraus F.R. The Origin of Law in the Ancient Babylonia. // Revue d'assiriologie et d'antropologie orientales. 1979. T. 63. P. 51-69.

Четыре прародины индоевропейцев в концепции В.А. Сафронова

К проблеме индоевропейской прародины (ИЕП) обращались лингвисты, антропологи, археологи и историки широкого профиля, однако системный подход к проблеме (т.е. учет всей суммы лингвистических условий к локализации ИЕП) проявился, по нашему мнению, только в исследованиях Владимира Александровича Сафронова, археологическим фундаментом которых послужили его изыскания по хронологии и происхождению культур медно-бронзового века Восточной Европы. Изложенная в нескольких статьях [5: 14-25] и четырех монографиях [4, 6, 7, 8] концепция В.А. Сафронова о четырех прародинах индоевропейцев в окончательном варианте включает в себя *карпато-полесскую прародину* евразийцев (свидерская культура – 9 тыс. до н.э.), *малоазийскую прародину* ранних праиндоевропейцев (Иерихон В – Чатал-Гуюк, 7-6 тыс. до н.э.), *балканскую прародину* носителей древнейшей праиндоевропейской цивилизации (культура Винча и ее дочерние культуры, рубеж 5-4 тыс. до н.э.), *центральноевропейскую прародину поздних праиндоевропейцев* (культура Лендзел и культура воронковидных кубков, 4 тыс. до н.э.). Представление В.А. Сафронова об индоевропейской прародине как о динамической системе со сменой ареалов обитания, сменой хозяйственно-культурного типа и материальной культуры складывалось постепенно [5].

Первоначально был очерчен ареал позднеиндоевропейской прародины по данным лингвистики, и установлены археологические соответствия позднепраиндоевропейской культуре [6]. Этими культурами были культуры Лендзел и воронковидных кубков к северу от Дуная. В итоговой монографии [7] была уже сформулирована гипотеза о трех прародинах индоевропейцев, и акцент сделан на динамике расселения древних индоевропейцев. Основанная на реконструкции Н.Д. Андреева раннеиндоевропейского праязыка [1] РИЕ прародина помещалась в Малой Азии. На базе лексики РИЕ праязыка по 27 признакам был составлен портрет раннепраиндоевропейской культуры, который соответствовал культуре Чатал Гуюка [7: 28-46; 8: 129-140]. Допущение РИЕП объясняет южный компонент флоры и фауны в праиндоевропейском языке и контакты праиндоевропейцев с прасемитами и пракартвелами. Портрет позднеиндоевропейской пракультуры по данным лексики, воссозданный лингвистами [3], соответствовал по ряду признаков показателям цивилизации. В экологической нише (умеренные широты Центральной Европы и Северные Балканы) и в хронологических рамках ИЕ пракультуры (конец 5-4 тыс. до н.э., по Гамкрелидзе-Иванову) находилась только одна культура, обнаруживающая по ряду признаков связь с раннепраиндоевропейской культурой Чатал Гуюка, – культура Винча. Ее уровень развития (протогорода, письменность, металлургия, ремесла) соответствовал представлению о древнейшей цивилизации [6: 3-5; 7: 71-93]. Положение о локализации позднеиндоевропейской прародины в Центральной Европе [7: 93-155] основывается на соответствии ее территории ареалу ИЕ пракультуры по данным языка (климат, флора, фауна, гидронимия) и на сравнительно-типологическом анализе керамики культур Винча, Лендзел и воронковидных кубков (более 20 параллелей). Только эти культуры дали

производные в III тыс. до н.э., находящиеся в ареале первых восточных миграций индоевропейцев до Кавказа, Алтая и Саян [7: 155-240].

Согласно «степной» гипотезе [9; 10], праиндоевропейцы Восточной Европы разрушили земледельческую цивилизацию Древней Европы, хотя праиндоевропейская культура близка к цивилизации или ею является. Принципиальное отличие концепции В.А. Сафронова состоит в том, что цивилизация Древней Европы 5-4 тыс. до н.э. как раз и была создана праиндоевропейцами.

Последнее, исключительной важности научное открытие В.А. Сафронова, которое замыкает его концепцию о нескольких прародинах праиндоевропейцев, отвечает на вопрос, откуда появились индоевропейцы в Малой Азии. Лингвистической основой для локализации ареала обитания евразийцев-предков ранних праиндоевропейцев являются работы лингвиста Николая Дмитриевича Андреева, который реконструировал бореальный язык и словарь из «203 бореальных корневых биконсонантных слов» путем соотнесения раннепраиндоевропейских корневых слов с засвидетельствованными лексемами уральских и алтайских языков [1; 2: 3]. Археологическим эквивалентом этой евразийской (бореальной) общности, по В.А. Сафронову, является свидерская культура. Карпато-полесский регион как прародина евразийцев указывался В.А. Сафроновым на основании совмещения данных евразийской бореальной лексики и характеристики свидерской археологической культуры, а также их территориальных и хронологических границ. Миграция свидерцев-евразийцев к югу связана с усилением холодов около середины 9 тыс. до н.э. (период Дриас III). Западные свидерцы отходят в Закарпатье, а затем к Дунаю и в Малую Азию [4: 238-310].

Малоазийский этап индоевропейской праистории начинается с перехода предков индоевропейцев к скотоводству. Пастухи-свидерцы достигают Синайского полуострова. В ближневосточной археологии их памятники (Иерихон «Б» и Бейда) обозначаются как «тахунийская культура». Сопоставление свидерских и тахунийских памятников, сравнительно-типологический анализ кремниевого инвентаря и жилищ свидерских памятников Европы и тахунийской Бейды показывает бесспорную однокультурность свидерских и ближневосточных тахунийских памятников [4: 298]. Свидерско-тахунийский Иерихон «Б» связан с малоазийским Чатал Гуюком по ряду столь существенных признаков, что можно говорить об их генетическом родстве [8: 118-123]. Учитывая раннепраиндоевропейскую атрибуцию Чатал Гуюка [7: 40-45; 8: 125-139], тахунийская культура, как и Иерихон «Б» и Бейда являются также раннепраиндоевропейскими. Таким образом, этническая атрибуция западнополесских носителей свидерской культуры, ушедших в Малую Азию и Восточное Средиземноморье, устанавливается как евразийско-раннепраиндоевропейская.

Концепция четырех индоевропейских прародин отражает перипетии праиндоевропейской истории от IX до начала III тыс. до н.э. и открывает новые перспективы в разработке индоевропейской проблемы как археологами, так и лингвистами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Н.Д. Раннепраиндоевропейский язык. Л., 1986.
2. Андреев Н.Д. Гипотеза о бореальном праязыке. // Лингвистические исследования 1988. Проблематика взаимодействия языковых уровней: Сборник научных трудов Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР. Л., 1988. С. 3-10.
3. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
4. Николаева Н.А., Сафронов В.А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М., 1999.
5. Николаева Н.А. Аннотация к трудам В.А. Сафронова. // Индоевропейская история в свете новых исследований. М., 2010.
6. Сафронов В.А. Проблемы индоевропейской прародины. Орджоникидзе, 1983.
7. Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. Горький, 1989.
8. Сафронов В.А., Николаева Н.А. История Древнего Востока в Ветхом Завете. М., 2003.
9. Gimbutas M. The civilization of the Goddess. San Francisco, 1991.
10. Mallory J. In search of the Indoeuropeans. L., 1989.

«Дворцовый стиль» в монументальной и вазовой живописи Минойского Крита

Понятие «дворцовый стиль» в искусстве Древнего Крита связано с завершающим этапом в жизни критских дворцов, минойской державы и минойского искусства. Этот этап продолжался примерно с середины XVI до середины XV вв. до н.э., до времени страшной природной катастрофы – извержения и взрыва вулкана на острове Фера, произошедшей около 1450 г. до н.э. После этой катастрофы, принесшей большие разрушения всем ближайшим территориям, известные критские центры, вместе с их дворцами (Фест, Кносс, Маллия, Палейкастро, Като-Закро), были превращены в руины. В дальнейшем возродился только Кносс и Кносский дворец. Кносс все еще продолжал играть роль столицы Крита, но это было уже тогда, когда остров был захвачен ахейцами.

Завершающий период в жизни Новых критских дворцов, вероятно, отличался многими внутренними противоречиями и немалыми сложностями во внешних отношениях, но это в большей мере относилось все-таки уже к концу данного этапа. Основная же часть периода может быть определена как время успешно развивавшейся мощной морской державы. Неслучайна та оценка, которую когда-то дал этому периоду Фридрих Матц, один из самых известных специалистов в области эгейской культуры и искусства. «Это, – писал он, – и время зенита, безусловного процветания, и одновременно, – период начинавшегося ослабления минойской морской державы». И это, действительно, так: его суть — в двойственности. Во 2-ой половине XVI и начале XV вв. до н.э. эта держава еще по праву занимала ведущее положение, имела широкие торговые и культурные связи с соседями, была своего рода сердцем Средиземноморья и мостом, соединявшим разные стороны Древнего мира. То было время ее возвышения, однако, к концу периода положение изменилось. Эта держава, видимо, уже не выдерживала ни соперничества с греками-ахейцами, ставшими теперь большой силой, ни соперничества с малоазийскими государствами, которые обладали значительно большей, чем Крит, военной мощью.

В искусстве не может быть четко выявленных границ и прямого отображения всей сложности исторических ситуаций, но те изменения, которые происходят в обществе и его духовной жизни, все равно так или иначе отражаются в художественном стиле своего времени, в сюжете и формальных особенностях его произведений. Художественные стили, связанные с поздними, завершающими, переходными историческими периодами, всегда особенно сложны и противоречивы. С одной стороны, что вполне закономерно, они суммируют достижения данного и предшествующего этапов, а с другой, обнаруживают какие-то новые тенденции, придающие традиционным формам изображения особую окрашенность, особый характер. Эти новые тенденции по-настоящему проявят себя на следующем историческом этапе, при формировании другого художественного стиля, однако присутствие их в переходное время уже достаточно действенно.

«Дворцовый стиль» в искусстве позднеминойского периода демонстрирует это в своих изображениях с удивительной наглядностью. Некоторые считают

данный стиль менее интересным в художественном отношении, чем стили предшествующих периодов критского искусства, но справедливо ли это? Каждый из известных критских изобразительных стилей, представляющих оригинальное художественное явление, на наш взгляд, служит серьезным творческим переосмыслением и развитием того, что ему предшествовало. При таком подходе «дворцовый стиль» может иметь иную оценку: окажется и высоким достижением, вобравшим в себя многие особенности других стилей критского искусства, и художественным итогом всего развития минойской культуры. Следует учитывать, что число памятников, относящихся к данному периоду и этому стилю очень велико. Оно превышает не только численность памятников времени Старых дворцов, но и численность памятников первого периода Новых дворцов. Круг произведений «дворцового стиля», кроме того, дает широкое представление сразу обо всех видах критского художественного ремесла, о разных видах этого искусства. Все это, конечно, свидетельствует о периоде расцвета, который продолжался еще в начале XV в. Признаки же изменений этого стиля в сторону большей условности наблюдаются лишь во второй половине названного периода, ближе к середине XV в. Вполне возможно, что уже в 1470-60-е гг. до н.э. (еще до катастрофы на Фере) стало увеличиваться количество ахейцев на Крите и в Кноссе. Влияние их могло отражаться в изобразительном искусстве. Однако объяснение не только во внешних, но и во внутренних причинах, в особенностях развития самого художественного стиля. Процессы, протекавшие в художественной жизни Крита и островов, в частности Феры, в рассматриваемый период лучше всего прослеживаются, конечно, на материале живописи – в монументальных настенных и вазописных изображениях. Здесь они особенно наглядны.

Мы не знаем, существовала ли монументальная живопись на Крите в эпоху Старых дворцов (пока не найдены такие памятники или фрагменты), но, судя по великолепным многоцветным рисункам на вазах «стиля Камарес» и самым ранним изображениям Новых дворцов, такая живопись все-таки существовала. Вазы «стиля Камарес», названные так по гроту Камарес близ Феста, где их было найдено особенно много, отличались очень насыщенным и сложным декором. На темном, сине-черном, коричневом или вишневом фоне рельефно выделялись нанесенные белым, с включениями кораллово-красного, желтого и розового, причудливые сочетания цветов, стеблей, листьев, морских звезд, рыб, волн и спиралей. Этот, очень стилизованный, живой, подвижный декор, свидетельствовавший о господствующей силе плодородия и вечного возрождения жизни на земле и море, имел явно культовую символику. Она была связана с религиозными представлениями древних критян, и прежде всего, с культом верховного женского божества — богини Матери, которая являлась Владычицей земли и неба, гор и моря, птиц, морских существ и диких животных, и почиталась в соединении с культом мужского божества. На позднем этапе в развитии названного декоративного стиля вазописи уже появилась потребность и в фигуративных изображениях, и в изображении отдельных растительных мотивов, более приближенных к реальным образам. Переходным памятником к новому стилю, который получил название «натурного» за свою ориентацию, может быть известная фреска из Кносского Нового дворца «Собираатель крокусов». Она

датируется концом XVII - началом XVI вв. и представляет необычную пейзажную композицию с использованием так называемой зеркальной перспективы (верх и низ в ней как бы отражают друг друга). В центре, в окружении скал – темная фигурка обезьяны, собирающей цветы крокусов, растущие на каменистых уступах. Они белые, а фон вишневый, как в некоторых вазах «стиля Камарес». Интересно здесь и построение пространства, и переданное в момент движения изображение обезьяны, принятое когда-то за изображение мальчика. Возможно, в данном случае оно может ассоциироваться с божеством второго плана, подчиненным верховному критскому культу (об этом свидетельствуют детали).

«Натурный стиль» – замечательное открытие критских художников. Ничего подобного мы не встретим на других территориях Древнего мира. Идея его – не только в большей конкретизации, максимальном приближении к тому, что изображается, но и в стремлении передать еще более живую, подвижную, чем в «стиле Камарес», природную среду, в которой происходит действие. Представляется определенный момент этого действия. Художник словно кадрирует, схватывает и запечатлевает миг в жизни природы. Поэтому вполне обоснованным кажется термин «эгейский импрессионизм», которым нередко пользуются, характеризуя произведения «натурного стиля». Особенность этого стиля (в растительном и морском его варианте) не только в особой свободе, эмоциональной интерпретации увиденного, но и в особой декоративности, цветовом богатстве художественных решений. Более всего это выражено в минойских фресках, относящихся к первому периоду в жизни Новых критских дворцов. Они связаны и с комплексом Кносского дворца, и с декором царских вилл в Амниссосе и Агия-Триаде, и с постройками на других островах, например, на Лесбосе.

Примером для раннего периода в развитии «натурного стиля» может быть миниатюрная фреска с «Летучими рыбками» из Полиохни, а примером для времени его расцвета – известная фреска с «Голубой птицей» из так называемого Каравансарая в окрестностях Кносского дворца. В ней все живет и дышит: сами горы, колышущиеся стебли трав и цветов, восторженно от услышанного шороха Голубая птица, показанная со спины. Она воспринимается как атрибут богини-Владычицы природы.

Поздний этап «натурного стиля» лучше всего отражает вазопись. Сначала критские художники, отказавшись от слишком насыщенного декора в «стиле Камарес», перешли к полихромным изображениям отдельного мотива (цветы крокусов, лилии, ветви). Затем они начали использовать только монохромные изображения отдельного мотива, выполненные коричнево-черным лаком (цветок, виноградная гроздь, пучок колосьев, летящая ласточка). И, наконец, на позднем этапе, снова вернулись к более обобщенным монохромным изображениям, полностью покрывающим поверхность вазы, так, как это было в произведениях «стиля Камарес» (пример – «Ваза с осьминогами» из Палейкастро). Именно вазопись (т.е. живописная миниатюра) на позднем этапе развития отчетливо показала перерождение «натурного стиля» в новый стиль.

Этим другим и был интересующий нас «дворцовый стиль», развивавшийся на протяжении второго этапа жизни Новых критских дворцов. Он получил яркое отражение и в монументальной фресковой живописи, и не менее интересное

отражение в минойской вазописи. В истории минойской религии, культуры и искусства этот этап выделяется многими характерными особенностями, которые прослеживаются в разных памятниках. Основа произведений «дворцового стиля» в целом остается натурной, и в этом проявляется его преемственность с предшествующим художественным стилем. Однако интерпретация и подача того, что изображается, приобретает целый ряд нюансов, делающих образ отличающимся от прежних. Художники, отказываются теперь от импрессионистических эффектов «натурного стиля», от фиксации момента в жизни окружающего мира. Они идут дальше. Их идея – в передаче действия в процессе его постепенного развития, изменений во времени и пространстве. Само меняющееся содержание критских росписей этого времени требовало нового подхода. Во второй половине XVI века до н.э. появляются многочисленные сцены культовых церемоний, связанных с жизнью больших дворцово-культовых комплексов. Раньше основной темой в искусстве была жизнь природы, человеческие фигуры почти не встречались. Теперь иначе: создаются многофигурные композиции, нередко используются сложные ракурсы, увеличивается подвижность изображений. Вместе с тем, появляется большая обобщенность, условность в очертаниях фигур, делающая их более монументальными. Нет кадрированности, ощущается большая организованность в построении. Композиции имеют репрезентативный характер. Главная их черта – нарративность, повествование. Фон становится декоративной плоскостью, которая заставляет изображение подчиниться ей. Представляемые сцены обретают черты монументальности, но теряют при этом жизненность и непосредственность прежних натуральных изображений. Цветовое решение контрастно, эффектно выделяются главные фигуры, однако в изображениях уже нет тех сложных колористических переходов, которые были в «натурном стиле». Процесс, происходящий в монументальной критской живописи этого периода, кажется, напоминает то, что происходило и в живописи Нового времени при ее переходе от импрессионизма к постимпрессионизму.

В произведениях рубежа веков и начала XV века до н.э. связь с предшествующим «натурным стилем» еще кажется прямой, хотя перемены уже начинают прослеживаться. Примеры изображений такого рода дают росписи культовых по значению помещений в домах Акротири на Фере (в частности, известное изображение «Весеннего горного пейзажа с цветами и летящими ласточками»), а также миниатюрные фрески в Кносском дворце с изображением ритуального танца и зрителей, наблюдающих это культовое действо. Из более стилизованных решений, видимо, созданных после 1500 года до н.э., может быть названа знаменитая фреска «Игры с быком» из Кносса и «Фреска с птицеголовыми грифонами» в Тронном зале этого дворца. Здесь процесс стилизованных изменений просто очевиден. Во фреске с быком действие показано в развитии: один акробат приготовился к прыжку через стремительного несущегося вперед быка, второй уже делает сальто, а третий — готовится поймать его после завершения действия. Изображение скомпоновано как картина с нарядным орнаментальным обрамлением. Фигуры четко расставлены и выделены контуром, поэтому кажутся более подчиненными плоскости. Решение в целом монументально и декоративно, но лишено прежней легкости и

непосредственности. На голубом фоне хорошо выделяется темная фигура пятнистого быка, переданного в «летащем галопе», и фигуры акробатов, фланкирующие светлокожие и темнокожая – по центру.

Синтезирующий характер «дворцового стиля», интересно проявлявшийся в монументальных формах, еще более наглядно воплощается в критской вазописи. Здесь его особенности – не только в большей декоративности, изяществе традиционных форм самих сосудов, но и в возврате к более стилизованным, чем в вазах «натурного стиля», растительным и морским мотивам, и в обращении к старому принципу заполнения рисунком всей поверхности сосуда, как это было в вазах «стиля Камарес». В результате, можно говорить об определенной сумме, о художественном итоге, отражающем сразу все этапы развития.

Богатейший материал завершающего столетия в развитии минойского искусства — это не только живопись «дворцового стиля», но и произведения мелкой пластики, торевтики, глиптики того же стиля, что может только подтвердить мнение о значительности этого сложного и интересного художественного явления.

Следующий этап в искусстве Крита связан уже с периодом господства греков-ахейцев. Стил, который утвердился в самый поздний период, может быть назван иначе – смешанным, «минойско-ахейским». Характерный его образец – живопись большого саркофага из Агия-Триады 30-х годов XV века до н.э.

Понятие *šps* в древнеегипетских текстах эпохи Древнего царства

Понятие *šps* в эпоху Древнего царства встречается в самых разных источниках и контекстах. Оно значимо как для царей, так и для его подданных, важно для жизни земной и посмертного существования.

Вельможи в своих (авто)биографиях нередко описывают себя как «*šps* при (используется предлог «*hr*») царе», обычно с добавлением *r z(j)* (*b3k* и т.п.) *nb*, «более чем человек (слуга и т.п.) всякий». При этом подразумевается некое особое отношение к ним со стороны царя. В (авто)биографиях можно найти несколько примеров царского благоволения, которые объясняются тем, что вельможа является *šps* при царе (например, забота царя о здоровье своего подданного, умщение елеем в присутствии царя или назначение чиновника «таинником», т.е. царским поверенным в тех или иных делах). Естественно, существует и особый вельможеский титул *šps(.w)-nswt*.

Понятие *šps* можно встретить также и в жертвенных формулах «хотеп-динесу». В качестве примера можно привести надпись из гробницы Мересанх III: *htp dj Inpw ... prt-hrw n.s ... j3w.t(j) nfr šps.t(j) hr Inpw* – «жертва, которую дает Анубис ... жертвенное возгласие для нее ... ведь она удостоена весьма и *šps* при Анубисе» [1: Fig. 7]. В этой надписи друг за другом следуют *j3w* и *šps*, которые, видимо, являются понятиями одного порядка. В данном случае эти качества обретаются при Анубисе, но в других примерах слово *šps* связывается с Богом Великим.

У той же Мересанх мы читаем *prt-hrw n.s ... m jz.s pn m Ddw m 3bdw m bw nb prr-hrw jm n šps* – «жертвенное возгласие для нее ... в этой ее гробнице, в Бусирисе и Абидосе, во всяком месте, в котором возглашаются жертвы для *šps*» [1: Fig. 7].

В мастабе Хуи на фасаде содержится призыв к жрецам-чтецам, которые должны исполнять заупокойные ритуалы, где сказано: *šd s3hw jpf ʿpr mj jrirt.tn n šps(w)-nswt mjtj.j* – «прочтите речения (просветления) действенные (?), подобно тем, которые делаете (т.е. читаете) вы для *šps(w)-nswt*, подобных мне» [4: 37, pl. 22, 35A.].

Из приведенных примеров ясно, что наличие качества *šps* предполагает получение неких привилегий, в частности, право на определенные ритуалы и жертвы.

Понятие *šps* в гробничных текстах часто связывается с понятием *3h* «ах», «просветленный», а также с *ʿpr*, «обеспеченный», как, например, в часовне вельможи Сеткаи: *3h(.w) ʿpr(.w) šps(.w) m zmjt nfrt jmntt jm3h(w) St-k3(.j)* – «Просветлен, обеспечен и *šps* в пустыне прекрасной западной, чтимый Сеткаи» [2: 202-207, Abb. 85].

В надписи из гробницы Ти (как и во множестве схожих текстов) эти понятия выступают как определения: *(j)rr n(.j) (j)ht nb(t) 3h(t) šps(t) jrt n jkr jmj n 3hw* – «совершаются для меня вещи всякие *3h(t) šps(t)*, которые делаются для превосходного, пребывающего там (?), и для Аху» [6: Tf. 62]. По всей видимости, словами *(j)ht nb(t) 3h(t) šps(t)* обозначаются некие ритуалы, в результате которых покойный приобретает качества *3h* и *šps* в Мире ином. О том, насколько важно

для покойного сделаться «ах» говорить не приходится, но из этого и других подобных примеров очевидно, что *šps* также имеет огромное значение.

В текстах упоминаются и те, кто уже сделался *šps*. Например, в надписи из гробницы Нианхпепи сообщается: *šzp ntr ʕf r swt w3bt nt jmnt nfrt m-m 3hw špsw nbw hrt jm3hw hr ntr ʕ Pth-Zkr* – «Подхватывает бог его руку (и ведет) к местам чистым прекрасного Запада, среди *3hw špsw*, владык обладателей чести при боге великом и Птахе-Сокаре» [3: 5-7, Fig. 1-5, pl. I-IV]. Здесь виден особый статус *3hw špsw* – они выделяются среди «обычных» «обладателей чести».

В некоторых речениях Текстов пирамид словом *špsw* обозначаются те, к кому приходит и кем управляет царь:

- *Rʕ (...) wd.k sw m - - - m špsw m-hnt psdt wdʕ-mdw n ntrw* – (Pa) ... помести его (Пепи) на - - - среди *špsw*, во главе обоих Эннеад, судьей богов». (PT 562, § 1405 c-d)

- *dj.n.f n.k nst.f wd.k mdw n št3w-swt sšm.k šps(w).sn* – «Дал он (Осирис) тебе свой трон, чтобы отдавал ты приказы тайным местам и руководил их *špsw*». (PT 677)

Приведенные пассажи и некоторые другие речения ТП (например, PT 440) свидетельствуют об особом статусе *špsw* – эти люди или сущности очевидно выделяются из общей массы обитателей Иного мира. Со всем этим также, по-видимому, связаны представления о божественном суде. В текстах часто фигурирует судилище Бога великого, которое обычно описывается как *d3d3t špst*, «благородное судилище».

Боги и особенно обожествленный царь тоже часто именуются *šps*. Например, вельможа Нианхсохмет пишет о Сахура: *sk rdj.n n.f ntr sj3 jht m h3t n ʕ3t šps.f r ntr nb* – «Поскольку дал ему бог знание вещей уже в утробе, и *šps* он более, чем бог всякий» (Urk. I. 39.15-16). В изречении 273/274 (§395 a-b) Текстов пирамид сказано: *jw špsw Wnjs m pt jw wsr.f m 3ht mj Jtm jt.f* – «*šps* Унаса на небе, власть его в Ахет, подобно отцу его Атуму». В данном случае *šps* выступает наряду с *wsr*. В качестве параллели можно привести краткую жертвенную формулу из вельможеской гробницы, из часовни Хафхуфу: *htp dj Jnpw ... wsr šps hr ntr ʕ3* – «Жертва, которую дает Анубис ...: власть и *šps* при боге великом» [5: Pl. 25].

Иногда *šps* определяет не человека или бога, а некий неодушевленный предмет, как, например, в изречении 473 (§ 931 d) Текстов пирамид: *ju.n Ppy r st tn špst r st nb* – «Пришел Пепи в это место, (которое является *šps* более, чем место всякое». (PT 473) В других случаях таким предметом может оказаться комната, деяния, даже скот или плоды.

Случаи употребления понятия *šps* весьма разнообразны, поэтому подобрать эквивалент в русском языке, который подходил бы для каждого из них, вряд ли возможно. Все же можно попытаться выделить ту общую черту, которая объединяет все примеры употребления. На наш взгляд, значимо в данном случае то, что всякий раз описывается бог, человек или предмет, который обладает статусом, выделяющим его из череды других богов, людей или предметов. Подчеркивается избранность, особенность, которая, помимо собственно статуса предполагает наличие неких привилегий для его обладателя. Именно благодаря

последнему обстоятельству обретение данного *избранного* статуса является столь желательным для вельмож и царей, как в этом мире, так и в загробном.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Dunham D., Simpson W.K. The Mastaba of Queen Mersyankh III, G7530-7540. (Giza Mastabas 1). Boston, 1974.
2. Junker H. Giza VII. Wien-Leipzig, 1944.
3. Hassan S. Excavations at Saqqara, 1937-1938. Vol. II. Cairo, 1975.
4. Lloyd A. B., Spencer A. J., El-Khouli A. Saqqara Tombs II: The Mastabas of Meru, Semdenti, Khui and Others. London, 1990. 37, pl. 22, 35A.
5. Simpson W.K. The mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II. (Giza Mastabas 3). Boston, 1978.
6. Steindorff G. Das Grab des Ti. Leipzig, 1913.

Об освоении коня древними народами Южного Кавказа

Археологические материалы свидетельствуют, что широкое использование коней в хозяйственной, военной и ритуальной практике народов Закавказья начинается с середины II тыс. до н.э. Предполагалось и достаточно позднее появление в регионе лошадей, заимствованных или из Передней Азии, или из восточноевропейских степей. Правда, новые исследования внесли в этот последний тезис значительные коррективы. Конские кости были обнаружены в поселениях, начиная с конца V-IV тыс. до н.э., причем зоологи предполагают, что они принадлежали уже одомашненным животным, а находки останков дикой лошади в вюрмских отложениях привели к выводу о Закавказье как одном из древнейших очагов знакомства с ней человека. При раскопках раннебронзовых поселений Шенгавит и Мохаблур найдены глиняные конские головки, а в энеолитическом кургане 1 Союгбулага – каменный «скипетр» в виде головы эквида, выполненной, правда, очень условно. Как известно, каменные скипетры, представляющие головы коней и/или других животных были довольно широко распространены в Восточной Европе и послужили основой для интересных гипотез. Однако, если на восточноевропейских экземплярах есть орнамент, который исследователями, и особенно аргументированно В.Б. Ковалевской, интерпретируется как изображение ремней конского оголовья, на союгбулагском экземпляре такого орнамента практически нет. Если отдельные штрихи на темени животного и можно воспринимать как след такого оголовья, очевидно, что сделавший его мастер не имел об этом элементе узды никакого представления. Скипетр близкого типа, но других очертаний и без всяких следов оголовья был найден и в кургане III тыс. до н.э. (Тельман, Азербайджан). Глиняные фигурки лошадей, также весьма условных, известны и в других памятниках куро-араксской культуры. По мнению Ф. Кулиева, роль коня, широко использовавшегося уже во второй половине эпохи ранней бронзы, резко повышается в связи с ростом поголовья мелкого рогатого скота и развитием сезонных перекочевок еще при переходе от ранней к средней бронзе, а не в начале поздней бронзы, как это предполагалось ранее.

Но как бы то ни было, только с началом эпохи поздней бронзы появляются памятники, прямо свидетельствующие о роли коней, как в повседневной жизни, так и в погребальном ритуале. Именно с этого времени начинается широкое изготовление различных элементов конской узды, важнейшие части которой делались из бронзы. На протяжении второй половины II – начала I тыс. до н.э. эти элементы меняли форму, орнаментацию, частично заимствовались из соседних регионов, частично сохраняли местные варианты, несомненно, оставаясь одним из важнейших слагаемых комплекса материальной культуры. Сопровождение умершего воина не только оружием, но и уздой свидетельствовало и о роли коня в его земной жизни, но роль эта также претерпевала изменения. С середины II тыс. до н.э. Южный Кавказ оказывается в рамках «колесничного койнэ». Неопровержимые следы использования колесниц, относящиеся к этому времени, находятся в курганах «Лчашенского круга», в которых были обнаружены и бронзовые модели колесниц, и их деревянные части, и бронзовые предметы

колесничной упряжи. Анализ моделей позволяет предположить, что независимо от того, где именно были созданы первые боевые колесницы, мастера Южного Кавказа руководствовались ближневосточными образцами, хотя, очевидно, производили свои колесницы самостоятельно. Уже неоднократно отмечалось, что овладение колесницами связано со значительными изменениями в экономическом развитии общества и его социальном устройстве. Это проявляется и в формировании слоя людей, имеющих колесницы или, во всяком случае, пользующихся ими, и в появлении высококвалифицированных мастеров, их производящих. Исследование погребений, содержащих остатки колесниц и их модели, позволяет заключить, что эти два фактора в обществе Южного Кавказа присутствовали. Можно добавить, что охота на колесницах – а модели представляют именно ее – подразумевала существование зависимых людей, помогавших при такой охоте. Колесницы, несомненно, имели разные функции – военную, охотничью, ритуальную, престижную, но главной признается военная, собственно, и вызвавшая к жизни появление этого транспортного средства. Однако для закавказских колесниц эта важнейшая функция остается не доказанной, хотя воинский характер содержащих их погребений сомнений не вызывает. Модели изображают только колесничную охоту, а архаичная конструкция дышла одной из них позволила предположить ее роль в ритуальном шествии. Очевидно также, что, судя по погребениям, колесницы в Закавказье использовались очень ограниченный срок – самое начало эпохи поздней бронзы, после чего никаких следов их присутствия не обнаружено, хотя, как известно, в ассирийском и урартском войске колесницы на протяжении IX-VIII вв. до н.э. продолжали играть активную роль наряду со всадниками. Правда, на одном из глиняных сосудов и особенно в декоре бронзовых поясов, производившихся в Закавказье примерно в то же время, изображения колесниц присутствуют. Это позволяет предположить, что колесница, утратив практическое значение, осталась элементом мифоэпического жанра. Но уже с конца II тысячелетия до н.э. на Южном Кавказе активную роль начинают играть конные воины, что документируется прежде всего появлением новых форм узды в сочетании с отсутствием в погребениях следов повозок и некоторыми изобразительными материалами.

С началом эпохи поздней бронзы кони начинают играть значительную роль в погребальном ритуале. Отдельные погребения лошадей зафиксированы в Закавказье и ранее, но с середины II тысячелетия до н.э. эта практика становится практически повсеместной. Положение коня или его части в могилу свойственно многим традициям, что предполагает универсальный характер соответствующих представлений, тем не менее, в рамках одной культурной общности, в данном случае закавказской, этот ритуал имел различные воплощения, что, возможно, связано с протекавшими на данной территории историко-культурными процессами.

Исследования пирамидного комплекса Пепи I: история и перспективы изучения

За последние десятилетия интенсивные раскопки пирамидного комплекса Пепи I принесли огромное количество нового научного материала и данных по самым различным направлениям исследований этого памятника. На сегодняшний момент обследованная часть комплекса включает в себя девять раскопанных пирамид с примыкающими к ним заупокойными храмами. Все вышеперечисленные памятники относятся к Древнему царству. Многие гробницы этой эпохи украшены прекрасными рельефами, но лишь небольшая их часть содержит письменные тексты. В этом отношении пирамидный комплекс Пепи I является уникальным научным объектом. Именно в гробнице Пепи I во второй половине XIX в. впервые в истории египтологии были обнаружены Тексты пирамид.

История исследований памятника насчитывает более ста тридцати лет и приходится на XIX - XXI вв. Первыми пирамиду Пепи I описали Г. Виз и Д. Перринг [13: 51] в 1830-х гг., среди прочих пирамид о ней упоминает Р. Лепсиус [9]. Первые серьезные археологические исследования пирамиды Пепи I были проведены Г. Масперо [10; 11; 12], изучавшим в Саккара пирамиды, содержащие тексты. После долгого перерыва, около семидесяти лет, изучение памятника было возобновлено Французской археологической экспедицией в Саккара. Работы экспедиции были начаты в 1965 году под руководством Ж.-Ф. Лоера и Ж. Леклана [7] и продолжают по сей день, уже под руководством Ф. Колломбера.

Благодаря многолетней коллективной работе ученых в пирамидном комплексе Пепи I были проведены: археологические раскопки, консервация и реставрация памятника, архитектурные и эпиграфические исследования, компьютерная реконструкция заупокойного комплекса царя [1: 123; 2: 88; 3; 4; 5; 6; 8; 14: 73]. В ходе работ вырабатывалась новая методика исследований: при изучении памятника впервые были применены электроразведка, магниторазведка, аэрофотосъемка. Учеными была разработана новая система обозначений Текстов пирамид, основанная на расположении текстов в погребальных покоех. В дальнейшем она была применена ко всем исследуемым Текстам пирамид.

Исключительный научный интерес полученных результатов указывает на необычайную перспективность дальнейшего изучения пирамидного комплекса Пепи I. Пока не удалось найти погребальную ладью Пепи I, не раскопан долинный храм заупокойного комплекса царя. Неразрешенной загадкой остается местонахождение гробницы супруги Пепи I царицы Анхнесепи I, хотя, казалось бы, ее могила должна находиться в непосредственной близости от пирамиды царя.

Обнаруженные рядом с заупокойным комплексом Пепи I гробницы родственников царя – цариц Нубунет, безымянной «западной» царицы, Иненек, Анхнесепи II, Мехаа, Бехену, царевича Хорнечерихета, Меретитес II, жены Неферкара, Анхнесепи III, жены Пепи II, позволяют предполагать существование и других культовых сооружений современников фараона, которые служили своему повелителю и удостаивались его благорасположения и после его

смерти. Возможно, новые материалы, которые будут получены в ходе археологических исследований, позволят восстановить генеалогические связи в царской семье VI династии, включая царский гарем. Также до сих пор остается до конца не выясненным ряд крайне интересных, но сложных проблем, связанных с архитектурой пирамид, таких как: расположение пирамиды на местности, ориентация, симметрия, ритуал закладки, выбор священного пространства, этапы сооружения, использовавшийся строительный материал, методы строительства и оформление комплекса.

Наибольшую перспективу, несомненно, имеет продолжение изучения Текстов пирамид. Результатом археологических исследований царского некрополя последних лет стало обнаружение новых текстов в пирамидах супругов Пепи I царицы Анхнеснепи II и ранее неизвестной царицы Бехену, а также в пирамиде Рехеричефнахта (конец XI – начало XII династии), содержащей как Тексты пирамид, так и Тексты саркофагов. Обнаруженные Тексты пирамид в значительной степени могут обогатить знания египтологов в этой области, а также пролить свет на природу происхождения Текстов пирамид и сложение традиции их записи в царских и частных гробницах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cornon P. Labrousse A.. La CAO au complexe funéraire de Pépi Ier. // Dossiers d'archéologie. № 146-147. Dijon, 1990.
2. Delétie P. Lemoine Y. Montluçon J. La recherche des pyramides de reines de Pépi I. // Dossiers d'archéologie. № 146-147. Dijon, 1990.
3. Labrousse A. L'architecture des pyramides à textes. Vol. I - Saqqara Nord. 114/1. Le Caire. 1996.
4. Labrousse A. L'architecture des pyramides à textes. Vol. II - Saqqara Sud. 131. Le Caire. 2000.
5. Leclant J. Labrousse A. Les reines Ankhnespépy II et III (fin de l'Ancien Empire): campagne 1999-2000 de la MAFS. // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. V. 145. № 1. Paris. 2001.
6. Leclant J. Berger-el Naggar C. Mathieu B. Pierre-Croisiau I. Les textes de la Pyramide de Pépi Ier. MIFAO 118/I. Le Caire. 2001.
7. Leclant J. Travaux de la MAFS. // Orientalia. № 36-67. Rome. 1967-1998.
8. Leclant J. Recherches dans la pyramide et au temple haut du pharaon Pépi Ier à Saqqarah. // Scholae Adriani de Buck Memoriae Dicatae. Leiden. 1979.
9. Lepsius R. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Vol. I. Berlin. 1849.
10. Maspero G. La pyramide du roi Pépi Ier. // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne. Vol. V. Paris. 1884.
11. Maspero G. L'archéologie égyptienne. Paris. 1887.
12. Maspero G. Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. Paris. 1894.
13. Vyse R.V.H. Appendix to Operations Carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837, containing a survey by J.S. Perring the Pyramids at Abou Roach and to the Southward including those in the Faiyoun. Part. III. London, 1842.
14. Wuttman M. La restauration des parois des appartements funéraires de la Pyramide de Pépi Ier. // Dossiers d'archéologie. № 146-147. Dijon, 1990.

На веслах и волоком к Нилу: палеоклиматология как перспектива относительной датировки наскальных граффити «морских» ладей в вади Верхнего Египта

В 1908 г. английский исследователь Артур Вейгалл обнаружил в Вади Аббад в Восточной пустыне Египта наскальные надписи и изображения [Weigall, 1908], среди которых он выделил, выполнив их первые детальные прорисовки, доисторические петроглифы лодок нехарактерной для древнейшей долины Нила формы (конструкции) [14]. В 1930-е гг. его открытия значительно приумножил немецкий этнограф Ханс Винклер [16], составивший в экспедиции под патронажем сэра Роберта Монда, богатого британского химика и любителя «всего египетского», описание и фотоархив «ладейных» граффити в Вади Хаммамат и др. [17] (их публикацию продолжил чешский археолог Павел Червичек [6]). Позднее немецкие археологи Вальтер Реш и, по его следам, Геральд Фукс нашли еще ряд скал с подобными картинками в Вади Барраммийа [11; 7]. Недавние поездки в верхнеегипетскую Восточную пустыню за тем же материалом английского египтолога Тоби Уилкинсона увенчались новыми находками петроглифических сцен, относящихся ко времени до фараоновской цивилизации [15]. Их успешный поиск оказался возможным также в рамках полупрофессиональных проектов [12; 9].

На первобытных скальных «панно» ныне экстремально аридной пустыни, орошаемой скудными дождями и редкими зимними ливнями, в изобилии представлены животные влажной саванны (крупный и мелкий рогатый скот, газели, антилопы, жирафы, страусы и др.) и люди, охотящиеся с луком и собаками. Однако главной «приманкой» для исследователей стали присутствующие здесь же изображения огромных ладей, занимающих доминирующее место в композициях, а то и образующих скопления наподобие флотилий. Эти суда имеют многие десятки весел и высокие загнутые или вертикальные носовой и кормовой края. Такой «квадратный» абрис и некоторые конструктивные и декоративные элементы, встречающиеся, прежде всего в месопотамской иконографии, породили версию их происхождения из Двуречья, а размеры позволили говорить о мореплавательной способности, что в совокупности с другими «кросс-культурными» данными археологии воплотилось в теорию иноземной «господствующей расы», вторгшейся в «отсталый» додинастический Египет через гидросистему нильских притоков и основавшей государство «строителей пирамид» [4]. Априори подразумевалось, что еще в канун этого события, т. е. с приближением к концу IV тыс. до н. э., безводные сегодня вади были реками, пригодными для прохода морских судов.

Восточная пустыня, лежащая между Нилом и Красным морем в пределах 22–29° с. ш., занимает 222000 км², или ок. 22 % территории АРЕ [см. 8]. Суммарный водосборный бассейн многочисленных вади составляет 147820 км², или 66,6 % ее общей площади (ок. 15 % территории Египта). Эти сухие русла имеют «сток» к красноморскому побережью, но основной сетью (105580 км² ≈

71,4 %) направлены к Нилу. К крупнейшим из индивидуальных водосборов принадлежит Вади Аббад, где были открыты граффити «месопотамских» лодок, и которое является устьевым, впадающим в Долину напротив Эдфу рукавом системы Вади Баррамия площадью 6900 км². Примыкающий с севера водосбор Вади Хаммамат с устьем близ Коптоса простирается на 7700 км². Именно по этим двум соседним бассейнам пролегали кратчайшие пути от Красного моря до Нила, на которых наиболее распространены доисторические наскальные изображения многовесельных ладей. В периоды увлажнения климата и избытка атмосферных осадков в регионе благодаря столь обширным водосборным площадям формировались стабильные речные потоки, по которым, в теории, могла осуществляться переброска красноморского корабельного «десанта» на Нил и обратно.

В Египте последнее увлажнение подобного масштаба имело место в эпоху потепления большого атлантического оптимума голоцена с пиком ок. 4340 г. до н. э. и среднеполушарной температурой почти на 1,5 °С выше сегодняшней. По его завершении сравнительно влажные условия, способствовавшие сохранению в Северо-Восточной Африке водотоков и саванн, наблюдались не позднее 3700–3600 гг. до н. э., после чего здесь окончательно воцарилась аридизация, которая достигла апогея ок. 3200 г. до н. э. и привела к опустыниванию Сахары вплоть до ближайших нильских окрестностей [1]. Таким образом, согласно оценкам палеоклиматологов, в заключительные века IV тыс. до н. э., ко времени зарождения государства фараонов, притоки египетского Нила превратились в пересохшие вадии, где расцвет «ладейной» петроглифики – если, конечно, она была связана с реальным судоходством, а не представляла собой некую ритуально-художественную «абстракцию» – выглядел бы как анахронизм.

Опирающиеся на изобразительные аналогии египтологические толкования первобытных сюжетов с лодками в попытках объяснить происхождение фараоновской цивилизации углубляются преимущественно в «классический» контекст религиозной обрядности, культовой символики и теологии (потусторонний круговорот «солнечной барки» Ра, влекущие ее бечевой младшие боги и т. п.) [15]. Между тем наскальные картины животного мира африканских неолитических саванн давно и продуктивно используются наукой как вещественные хронологические ориентиры при реконструкции древних климатов Сахары [5]. На мой взгляд, в палеоклиматологическом ракурсе допустимо рассматривать и вписанные в эту фауну «морские» ладьи из Восточной пустыни Египта. Тогда, при неосуществимости абсолютного инструментального (например, радиоуглеродного) датирования, появляется возможность определения относительного возраста их граффити.

«Корабли пустыни» изображались идущими на веслах, нередко в окружении травоядных млекопитающих и вооруженных охотников, что ассоциируется скорее с гумидным климатом эпохи неолита в Египте [3]. Иными словами, есть логическое основание для пересмотра датировки этих композиций, которая большинством специалистов ограничивается второй половиной IV тыс.

до н. э. (энеолитом), в пользу первой половины IV, а то и последних столетий V тыс. до н. э. – кульминации климатического оптимума голоцена!

Меньшая часть судов показана в ситуации, когда их тянет за собой вереница «бурлаков», словно проводя через узкие и мелкие протоки или участки волока. Принимая, что такие сцены отражают экологическую действительность наступления катастрофической засухи и образования на месте рек вади, их по крайней мере можно выделить в группу позднейших из «ладейных» граффити Восточной пустыни, а с учетом независимых палеоклиматических реконструкций датировать если и второй половиной IV тыс., то существенно раньше экстремума похолодания и иссушения в Северной Африке ок. 3200 г. до н. э.

Предварительный вывод: команды многовесельных ладей, предположительно курсировавших по доисторическим нильским притокам, не имели прямого отношения к созданию государства фараонов. Его основали племена, несколько веков плававшие по лишившемуся этих притоков Нилу [2]. Их флотилии мы видим не на скалах в пустыне, а в Долине: остатки 14 деревянных лодок длиной 18–24 и шириной 2–3 м, в среднем на 30 гребцов каждая, в «склепах» из сырцового кирпича, недавно найденных археологами в архайческом Абидосе – очаге древнеегипетской цивилизации [10].

ЛИТЕРАТУРА

1. Клименко В. В. Климат: непрочитанная глава истории. М., 2009.
2. Прусаков Д. Б. «Хор в ладье» и «ладейная ватага»: к проблеме раннего политогенеза в Египте. // Восток (Oriens). 2001. № 1. С. 5–23.
3. Прусаков Д. Б. Древний Египет: почва цивилизации (этюды о неолитической революции). М., 2009.
4. Прусаков Д. Б. «Династическая раса»? К природе «вторжений» в доисторический Египет. // Петербургские египтологические чтения 2010. Доклады. СПб., 2011 (в печати).
5. Butzer K. W. Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. II. Das ökologische Problem der neolithischen Felsbilder der östlichen Sahara. Wiesbaden, 1958.
6. Červíček P. Rock Pictures of Upper Egypt and Nubia. Napoli, 1986.
7. Fuchs G. Rock Engravings in the Wadi el-Barramiya, Eastern Desert of Egypt. // African Archaeological Review. 1989. V. 7. P. 127–153.
8. Monein A. A. Overview of the Geomorphological and Hydrogeological Characteristics of the Eastern Desert of Egypt. // Hydrogeology Journal. 2005. V. 13. P. 416–425.
9. Morrow M. A., Morrow M. J. P. (eds.). Desert RATS: Rock Art Topographical Survey in Egypt's Eastern Desert: Site Catalogue. L., 2002.
10. Pierce R. After 5000 Year Voyage, World's Oldest Built Boats Deliver. Интернет-ресурс Нью-Йоркского и Пенсильванского университетов. Адрес доступа: <http://www.abc.se/%7Em10354/mar/abydos.htm>. Дата доступа: 27.11.2010.
11. Resch W. F. E. Neue Felsbilderfunde in der ägyptische Ostwüste. // Zeitschrift für Ethnologie. 1963. Bd. 88. S. 86–97.

12. Rohl D. M. (ed.). The Followers of Horus: Eastern Desert Survey Report. V. 1. Basingstoke, 2000.
13. Weigall A. E. P. By Ancient Routes through the Upper Egyptian Desert. I. The Eastern Desert and Its Interests. // Blackwood's Magazine. 1908. V. 184. P. 671–682.
14. Weigall A. E. P. Travels in the Upper Egyptian Deserts. L.–Edinburgh, 1909.
15. Wilkinson T. A. H. Genesis of the Pharaohs: Dramatic New Discoveries Rewrite the Origins of Ancient Egypt. L., 2003.
16. Winkler H. A. Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde. Stuttgart, 1937.
17. Winkler H. A. Rock-Drawings of Southern Upper Egypt: Sir Robert Mond Desert Expedition, Preliminary Report. V. 1–2. L., 1938–1939.

Богиня Маат в надписях и изображениях Древнего царства

Хотя изучению понятия *маат* в египетской культуре посвящено много работ, вниманием исследователей была обойдена тема представлений о богине Маат в источниках Древнего Царства.

В Текстах пирамид Маат появляется как понятие и как божество в изречениях, посвященных появлению царя в качестве божества на небе, вхождению в Ахет, воссоединению с богами; в частности, царь обретает Маат после признания его прав в заупокойной тяжбе, царь появляется для Маат, царь устанавливает справедливость на место хаоса, он подносит Маат богу Ра, и т.п. (Pyr. 265c, 316c, 319b, 323c, 1041d, 1089a, 1238, 1580, 1582a, 1775b, 1988a, 2290b). Термин *маат* часто находится в связи с богом Ра, бог Ра или Ра-Хорахти является владыкой *маат*.

В сохранившейся декорации царских храмовых комплексов изображений богини Маат нет. Но и здесь присутствует бог Ра или Ра-Хорахти с эпитетом «Владыка маат».

Личные имена Древнего царства показывают популярность этой богини; разновидностей теофорных имен с включением *маат* довольно много [PN I. S. 64(11), 145(5, 6), 172(15, 16, 18-20), 196(17), 218(2), 264(6)]. Здесь можно отметить связь Маат с такими богами как Ра, Хатхор, Птах. Компонент Маат входит также в царские титулатуры трех правителей Раннего и Древнего Царства (Хор Сехемиб, Снофру и Усеркаф).

Имя Маат встречается в титулатурах жрецов Маат. Это самая многочисленная группа источников (в работе их использовано 78). Комплексное исследование титулатур приводит к выводу, что это не сопровождающий титул судьи, поскольку титулы жрецов данной богини встречаются приблизительно в половине случаев у лиц, которые судьями не были. Зато больше половины жрецов Маат имеют жреческие титулы других богов, что свидетельствует о связи этих лиц в первую очередь с культом и храмами. Из них значительная часть была занята в солнечных храмах. В некоторых случаях появляются варианты титула *ḥm-nṯr M3ʿt m swt (i)ptn* «жрец Маат в ее (культовых) местах», а также *ḥm-nṯr M3ʿt m swt.s nbt*, «жрец Маат во всех ее (культовых) местах», свидетельствующие о реальности культа этой богини.

За единственным исключением, титулы жрецов Маат появляются при V династии, и большая часть источников, упоминающих о них, принадлежит к этой династии. Особенное распространение титул получает во время второй половины V и начала VI династии, до Тети включительно. Позже он встречается реже. Таким образом, время распространения титула жреца Маат совпадает со временем расцвета гелиопольского солнечного культа и активного строительства солнечных храмов в заупокойных культовых комплексах царей.

Об этой же связи с солнечными храмами может косвенно говорить и топография источников, упоминающих о жрецах Маат. Титул жреца этой богини встречается в преобладающем большинстве случаев в столичных некрополях (Гиза, Саккара, Абусир, Абу Роаш, Гелиополь и Дахшур), таких упоминаний 76, и только два титула происходят из провинциальных некрополей (Ель-Хававиш и

Меир). При этом существовавшие вариации в эпитетах самой Маат показывают ее как божество, связанное с идеей продолжения жизни индивида, в частности *hm-ntr M3ʿt nbt ʿnh* «жрец богини Маат, владычицы жизни».

При пятой же династии термин *maat* появляется в автобиографиях.

Маат иногда появляется и в жертвенных формулах в качестве подательницы жертв умершему, что свидетельствует о ее связи с заупокойным культом. К тому же, в отдельных формулах традиционный податель жертв Великий Бог назван «владыка Маат». В этом случае под названием «Великий Бог» подразумевается Ра либо Ра-Хораhti (этой идентификации помогает эпитет «Великий Бог, владыка небес, владыка маат»). Подобные жертвенные формулы находятся в основном в гробницах именно жрецов этой богини. Все это говорит в пользу предположения о реальном существовании культа Маат в солнечных храмах.

О богине Маат как божестве некрополя говорят эпитеты отдельных лиц, это *im3hw hr M3ʿt*. Это не очень многочисленная группа источников, но Маат в них имеет характеристики, которые позволяют ее связывать с заупокойным культом, в частности: *im3hw hr M3ʿt nbt zmit* «чтимый у Маат, владычицы пустыни», *im3hw hr M3ʿt hntt zmit imntt* «чтимый у Маат, предстоятельница западной пустыни».

Изображений богини Маат нет в сохранившейся декорации царских пирамидных комплексов, а в частных усыпальницах этого периода изображений божеств нет в принципе. Но примечательными являются разновидности детерминативов при имени Маат, которые используются в отдельных типах источников этого периода.

В Текстах пирамид основным детерминативом к понятию *maat* является «сокол на насесте», либо термин *maat* употребляется без детерминатива. Здесь не всегда наблюдается четкое разграничение между абстрактным понятием и божеством, олицетворяющим это абстрактное понятие. В собственных именах этого периода, созданных с компонентом *maat*, тоже отсутствует детерминатив, но это стандарт орфографии собственных имен, детерминативы к любому имени бога здесь опускаются. В титулатурах царей этого периода можно наблюдать то же явление. В отдельных автобиографических надписях также появляется изображение богини, хотя здесь в основном говорится о понятии *maat*.

Зато можно наблюдать отчетливую тенденцию выписывать в качестве детерминатива изображение богини именно в титулах жрецов Маат. Здесь превалирует детерминатив, имеющий несколько вариантов, в том числе: стоящая богиня может иметь либо не иметь перо на голове, скипетр либо знак *anh* в руке; иногда изображена просто сидящая богиня, либо сидящая на троне, иногда «сокол на насесте», либо детерминатив опущен. Все вариации объясняются особенностями расположения текста, но в большинстве случаев орфография титула жреца Маат включает изображение богини. Так же обстоят дела и в эпитетах, и в тех жертвенных формулах, где имя Маат включено в качестве подательницы жертв. Усиление изобразительного элемента в написании имени этой богини в титулах ее жрецов и эпитетах, очевидно, тоже должно свидетельствовать о существовании ее культовой практики в исследуемый период.

К вопросу об авторе письма RŠ 34.129

В угаритском письме RŠ 34.129¹ безымянный хеттский царь обращается к префекту Угарита (*sākinu*) с просьбой переправить в Хаттусу некоего сановника Ибнадушу, побывавшего в плену у «людей *шикалайю*» и, видимо, выкупленного властями Угарита. Хеттский царь отправляет в Угарит своего посланца Ниргаили, который должен доставить пленника. Любопытно, что хеттский царь обращается к префекту Угарита, мотивируя это тем, что правящий царь Угарита Аммурапи еще слишком юн².

Традиционно считается, что автором угаритского письма был последний хеттский царь Суппилиума II [5:722]. Однако к подобной гипотезе возникает ряд вопросов. Судя по письмам из Угарита, последний правитель этого города Аммурапи состоял в переписке с Мернептахом (1224 - 1214 гг. до н.э.)³, следовательно, был в состоянии самостоятельно вести государственные дела, по крайней мере, до 1214 г. до н.э., когда этот фараон умер. В письме RŠ 88.2158 Аммурапи⁴ просит Мернептаху прислать мастеров, чтобы воздвигнуть изображение фараона в храма Баала в Угарите. Фараон обещает прислать скульпторов после того, как они закончат работы в Египте, начатые с момента занятия Мернептахом трона. Видимо, запрос угаритского правителя пришелся на время смены фараонов на престоле, а само письмо должно датироваться временем вскоре после вступления Мернептаху на трон в 1224 г. до н.э. [5:709]. В таком случае оказывается, что угаритский царь Аммурапи в конце 20-х годов 13 в. до н.э. достиг уже того возраста, когда мог самостоятельно вести переписку с фараоном.

Однако в письме RŠ 34.129 хеттский царь ссылается на то, что Аммурапи еще слишком юн, чтобы заниматься государственными делами. В том же письме упоминаются люди *шикалайю*, которые идентичны *шакалуша*, одному из напавших на Египет в 1219 г. до н.э. племен «народов моря». Текст письма явно показывает, что хетты еще не осведомлены о новом враге, появившемся на их границах и крайне заинтересованы в получении информации о людях *шикалайю*. Подобную неосведомленность хеттов о новом враге сложно себе представить после 1219 г. до н.э., когда *шакалуша* были разбиты Мернептахом вместе с другими «народом моря» и ливийцами в битве на полях Пер-Иру, поскольку прямые контакты между Египтом и Хатти в это время явно существовали, что доказывают надписи того же Мернептаху, упоминающего посылку египетского

¹ RŠ 34.129: (стк. 1-4) Так говорит Солнце, великий царь, городскому префекту (стк. 5-14) Сейчас царь при тебе еще мал. Он ничего не знает. (Но) я, Солнце, дал ему поручение относительно Ибнадушу, которого *шикалайю*, живущие на кораблях, захватили в плен. (стк. 15-30) Теперь я послал к тебе с поручением Ниргаили, при мне он – конюший. Но ты пошли Ибнадушу, которого захватили в плен *шикалайю*, ко мне сюда! Затем я спрошу его относительно *шикила*. И затем он сможет снова вернуться в Угарит. (стк. 31-34) [лакуна] (перевод по: [2:55]).

² Хотя угаритский царь не назван по имени, совершенно очевидно, что речь может идти только о последнем правителе Угарита Аммурапи [5:722].

³ Даты даны по средней линии новоегипетской хронологии, по которой воцарение Рамсеса II приходится на 1290 г. до н.э.

⁴ В письме RŠ 88.2158 Аммурапи не назван по имени. Тем не менее, далее в тексте упоминается, что угаритского посланца будет сопровождать обратно на родину египетский сановник Аммайя. Этот же Аммайя присутствует в аккадском письме Мернептаху (RŠ 94.2002+2003), а также в черновике письма угаритского царя Аммурапи [5:712], что указывает на Аммурапи как на отправителя письма Мернептаху.

зерна голодающим хеттам. Следовательно, письмо RŠ 34.129 было написано до 1219 г. до н.э.

В таком случае, если автором письма RŠ 34.129 являлся бы Суппилулиума II, то он должен был бы править в Хатти ранее воцарения Мернептаха в Египте, иначе сложно объяснить, почему в письме упоминается юный возраст Аммурапи. Ничего невозможного в этом, конечно, нет. Однако тогда совершенно непонятна последующая «лояльность» Суппилулиумы II к явной попытке переориентации Аммурапи на Египет, которую упоминает письмо RŠ 88.2158. Еще более это недоумение усиливается после знакомства с текстом письма RŠ 18.038, в котором хеттский царь (видимо, Суппилулиума II) прямо упрекает Аммурапи в неявке к хеттскому двору в течение двух лет, а также в связи с задержкой поставок продовольствия в Хатти [5:707 – 708]. По нашему мнению, попытка переориентации Аммурапи на Египет могла случиться лишь во время династической смуты в Хатти, связанной с правлением Арнуванды III и последующим восшествием на престол Суппилулиумы II, который упоминает о смуте в правление своего предшественника [1: 327; 4: 310-311]. Если это так, то получается, что Аммурапи правил в Угарите и уже занимался государственными делами, ведя переписку с Мернептахом, еще до воцарения Суппилулиумы II в Хатти, и тот никак не мог быть отправителем обсуждаемого письма RŠ 34.129, поскольку текст прямо говорит, что Аммурапи на момент составления текста письма был еще несовершеннолетним!

Тогда получается, что автором письма RŠ 34.129 должен быть предшественник Суппилулиумы II, который, по нашему мнению, не может быть ни кем иным как Тудхалией IV. Заинтересованность хеттского царя в сведениях о «людях *шикалайю*» достаточно понятна, учитывая тот факт, что именно этот хеттский правитель впервые предпринял морской поход на Кипр-Аласию [3: 75-77]. Этот поход, видимо, был связан с необходимостью защиты кораблей с продовольствием, которые египтяне отправляли в Хатти, о чем упоминается в надписях Мернептаха. Если наша реконструкция верна, то она может дать еще два важных вывода: 1. последние годы Тудхалии IV должны совпадать с правлением Мернептаха в Египте 2. *шикалайю-шакалуша* начинают тревожить своими набегами государства Восточного Средиземноморья несколько ранее 1219 г. до н.э., когда они упоминаются среди других «народов моря» в надписях Мернептаха.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bryce Tr. The kingdom of the Hittites. Oxford. 2005.
2. Dietrich M., Loretz O. Die 'seefahrende Volk' von Šikila (RS 34.129). // Ugarit-Forschungen. Neukirchen-Vluyn. 1978. Bd. 10. S. 53 – 56.
3. Güterbock H.G. The Hittite conquest of Cyprus reconsidered. //Journal of Near Eastern Studies. Chicago. 1967. Vol. 26. P. 73 – 81.
4. Klengel H. Geschichte des hethitischen Reiches. Leiden-Boston-Köln. 1999.
5. Singer I. A political history of Ugarit. Leiden-Boston-Köln, 1999.

Глава 175^A древнеегипетской «Книги мертвых» и её мифологические параллели

175-я глава «Книги мертвых» (BD 175) зафиксирована в девяти источниках, датирующихся от XVIII династии – до римского времени (pSękowski (pKracow), I в. н.э.).

BD 175^A имеется только в четырех свитках:

- 1) pH^c pTurin A, Suppl. 8438, XVIII дин.;
- 2) p3nj pLondon BM EA 10470, XIX дин.;
- 3) pR^c pLeiden T 5, XIX дин.;
- 4) pPth-ms pKracow MNK IX–752, XIX дин.

Перевод

(Текст: 1, 2, 3 [2: 86–88]; 4 [6: Taf. III])

«Изречение, чтобы не умереть повторно, говорение слов Осирисом N.

– О, Тот, что следует сделать с этими Детьми Нут?

Они сотворили войну, они учинили шум, они создали несправедливость.

Они подняли мятеж, они устроили резню, они установили стражу.

Воистину, они сделали великое малым во всем, что я создал,

они создали скрытое разрушение!

Яви же (мне) твое величие, Тот, – говорит Атум.

– Ты не будешь более видеть несправедливость, ты не будешь страдать.

Сокращены годы их, сочтены месяцы их, с тех пор,

как создали они скрытое разрушение во всем, что ты создал.

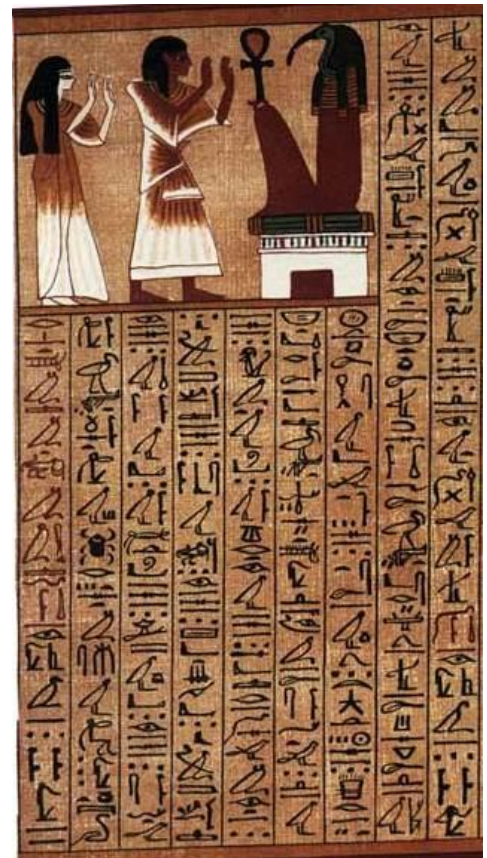
Я – твоя палетка для письма, (о) Тот! Я принес тебе твой сосуд с водой.

Я не среди тех, кто (создал) (их) скрытое разрушение! Не зародится разрушение во мне! Да не настигнет меня скорая смерть!»

Рубрика (pH^c): «Произносить над изваянием Тота, сделанным из фаянса. Его следует поместить в руку человека. Продлит это век его среди живущих (и) избавит от скорой смерти. Убережет его это».

Виньетка: сохранилась только в p3nj (см. **рис.**) [3: Pl. XXIX]. На ней показаны усопший и его супруга перед фигурой Тота, что хорошо соотносится с рубрикой изречения.

Все три части BD 175 изначально были независимыми изречениями. BD 175^A представляет собой диалог Атума и Тота, и описывает миф о «детях Нут» (ms.w Nw.t). BD 175^B – эсхатологический диалог Атума и Осириса, восходящий к СТ Sp. 1130, интересный своим пессимистическим описанием загробного существования. BD 175^C излагает гераклеопольский осирический миф.



Главными действующими лицами BD 175^A выступают «дети Нут». Главной их виной называется создание ими «скрытого разрушения» (*ḥḏi imnt*) в сотворенном Атумом мироздании. Именно это повлекло за собой наказание, провозглашенное Тотом: сокращение срока жизни и появление «скорой смерти» (*mwtw sin*) против которой, как следует из рубрики, и было направлено изречение. Весьма показательно, что долголетие в нем напрямую связано с *лояльностью к богу* = царю (ср. «Поучение Птаххотепа», 637–648).

Параллели

В BD 94 умерший идентифицирует себя с Тотом и требует принести ему сосуд с водой (*p3s*) и палетку для письма (*gstj*) Тота, вместе со всеми их «тайнствами» (*št3w*). В BD 123 текст составлен как обращение Тота к Атуму, причем Тот указывает, что остановил сражение и примерил «двух товарищей» (*Rḥ.wy*), а также «освободил» рыбу-*ḥdw*, действуя по приказу Атума. В BD 17 представлен сюжет о восстании против демиурга «детей *Bdšt*», изложенный в двух версиях, «гермопольской» и «гелиопольской».

Вероятно, близки к образу *mś.w Nw.t* и «дети Апопа» (*mś.w ʿpp*), которые упоминаются в тексте наоса Ismailia J.E. 2248 (эль-Ариш, Поздний период). Это мятежники западной пустыни, уничтоженные богом Шу. Определенный интерес представляют данные pBrooklyn 47.218.84 (XXX дин.). В нем, как и в BD 17, сообщается о восстании *mś.w Bdšt* против бога-творца, но детали описания отображают иную гелиопольскую версию этого мифа.

Параллелизм с изложением сюжетов BD 175^A и 17 демонстрирует текст «мифа об истреблении человечества» в Книге коровы, на что уже обращали внимание специалисты [4: 90–95; 8: 375–380]. Центральным мотивом этого мифа выступает заговор (*k3t md.wt* «злые дела») человечества против Ра.

Вопрос, кого понимать под *mś.w Nw.t* в BD 175^A продолжает оставаться дискуссионным. П. Барге видит в них божества Эннеады: Осириса, Исиду, Сета и Нефтиду, конфликтующих с Хором [1: 260, fn. 2]. Г. Меурер высказал мнение, что в «волнениях», устроенных «детьми Нут», отображен конфликт Хора и Сета за трон Осириса [7: 193]. Кр. Лайтц делает акцент на семантике «детей Нут» как звезд или деканов, и персонифицирует их как богов последнего поколения Эннеады, чьи дни рождения праздновались в *эпагомены* [5: 366–368]. Но эти трактовки оставляют непонятной разрушительность мятежа «детей Нут» и не объясняют необходимость сокращения срока их жизни.

Более предпочтительной, на наш взгляд, будет интерпретация *mś.w Nw.t* как первосозданных людей или группы неких враждебных демиургу божеств. Такую трактовку высказывал Э. Хорнунг, с ним соглашается и М.А. Стадлер [8: 373], считая «человеческий» облик более приемлемым для «детей Нут» в BD 175^A, находя этому подтверждение в финальных строках BD 123, упоминающих власть Тота над стариками и детьми.

ЛИТЕРАТУРА

1. Barguet P. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens. P.: Les Éditions du Cerf, 1967.
2. de Buck A. The fear of premature death in Ancient Egypt. // Pro Regno Pro Sanctuario. FS Prof. Dr. G. van der Leeuw. Leiden, 1950. P. 79–88.

3. Faulkner R.O., Goelet O.Jr., Andrews C.A. The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day. Cairo, 1998.
4. Hornung E. Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (Orbis Biblicus et Orientalis. 46). Freiburg – Göttingen, 1982.
5. Leitz Chr. Tagewählerei. Das Buch *h3t nh3 ph.wy dt* und verwandte Texte. Textband / Ägyptologische Abhandlungen. Bd. 55. Wiesbaden, 1994.
6. Luft U. Das Totenbuch des Ptahmose. Papyrus Kraków MNK IX–752. // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1977. T. 104. S. 46–75.
7. Meurer G. Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten. / Orbis Biblicus et Orientalis. 189. Freiburg – Göttingen, 2002.
8. Stadler M.A. Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch. Tübingen, 2009.

Письма В.И. Авдиева партийному руководству, касающиеся организации науки в 1940-1960 гг.

В.И. Авдиев – ученый, стоявший у истоков формирования московской школы египтологии. Его активная организационная деятельность оказала большое влияние на историю советского востоковедения. Многолетний опыт преподавания, а также близость к партийной элите (в течение многих лет он читал лекции по истории древнего Востока в Высшей партийной школе при ЦК) позволяли ученому вносить предложения, прямо или косвенно затрагивающие изменение характера исторической науки, определяя тенденции ее развития.

Личный фонд В.И. Авдиева (архив Российской академии наук, фонд 1782) ярко иллюстрирует взаимоотношения с властью: письма с инновационными проектами неоднократно посылаются партийному руководству, в них указывается на недостатки в организации исторических исследований в научных институтах и в высшей школе на протяжении 1940-1960 .

Письмо (1946 г.) в Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) показывает перспективы развития научного востоковедения, в связи с чем рассматривается вопрос о необходимости реорганизации Московской группы в Отделение Института востоковедения, «что даст возможность шире и глубже поставить научную работу, усилить штаты, организовать библиотеку, развернуть экспедиционную работу, одним словом, превратить Московскую группу в полнокровный научный организм. Это также дало бы возможность шире развернуть работу по изданию трудов советских востоковедов, а также организовать специальный культурно-исторический журнал “Восток”». (АРАН.Ф.1782.Оп.1.Д.220.Л.2). В годы Великой Отечественной войны В.И. Авдиев предлагает И.В. Сталину помощь ученого сообщества для борьбы с фашизмом.

В письмах к М.А. Сулову ученый стремится показать важность и актуальность изучения древнеегипетской истории, просит разрешения организовать археологическую экспедицию в Египет, которая приобретает особое значение в связи со строительством Асуанской плотины.

В обращениях к заведующему Отделом Науки ЦК КПСС С.П. Трапезникову ученый пишет о необходимости укрепления методологической базы, основанной на марксистско-ленинском учении формационного развития древневосточных обществ, что является, по мнению автора письма, единственно правильным учением. Данная просьба мотивировалась дискуссией об азиатском способе производства, проблемы которого остро обсуждались в 1960 гг. Как итог, В.И. Авдиев предлагает ряд мер по реорганизации сектора методологии истории Института истории АН СССР, организации сектора источниковедения и историографии всеобщей истории, «в который следует привлечь крупных специалистов в области исторической науки, в частности древней истории» (АРАН.Ф.1782.Д.321.Л.4), кафедры истории мировой культуры на историческом факультете Московского государственного университета, а также просит помощи в публикации своих работ.

Следует отметить, что весь комплекс документов представляет интерес в контексте изучения организации исторической науки, письма являются копийными, вследствие чего нет резолюций адресата, регистрационных отметок, что не дает возможности проследить решения руководства, за исключением тех фактов, которые нашли свое отражение в ходе исторического развития советской школы. Советская действительность имела специфику в организации управления наукой, которая шла сверху вниз, что, тем не менее, не мешало выступать с инициативой, исходящей от ученого сообщества. Направляемые предложения выступали в качестве катализатора, зачастую к исполнению принимались лишь те проекты, необходимость которых была нужна, в первую очередь, государству. Так, в случае с реорганизацией Московской группы Института Востоковедения, которая стала первым этапом на пути переноса центра востоковедения из Ленинграда в Москву, что имело под собой глубинный смысл, заключавшийся в желании взять под свой контроль деятельность целой школы, традиционные взгляды которой отличались от практического характера востоковедной науки Москвы. Что касается других предложений В.И. Авдиева, то их применение не нашло отражения в реалиях советской действительности.

В основе доклада лежит материал из личного фонда В.И. Авдиева, архива Российской академии наук.

К вопросу об интерпретации неординарных сооружений памятников мюрейбитской культурной общности периода PRNA

В плане эволюции культа и социальной структуры наиболее ранним, на наш взгляд, предстает памятник Халлан Чеми. Интерьер общественных зданий здесь не предполагает существование какого-то особого статуса одного из его посетителей: скамья круглая, в центре очаг; особо выделенного места для сидения нет. Это должно означать, что присутствовавшие там люди рассматривались как равные. Что касается находок булав, часто трактуемых как символ власти, то настораживает количество данных артефактов, позволяющее предположить, что многие из них использовались одновременно разными носителями. На этом основании можно сделать вывод, что собиравшиеся в общественных зданиях могли иметь определенную власть и особый статус по отношению к зависимым от них людям (сородичам), но между собой воспринимались как равные.

Во всех рассматриваемых памятниках, за исключением Телль Мюрейбита (что возможно объясняется неполными раскопками), всегда возводятся одновременно два одинаковых общественных здания. Такое явление наводит на мысль о существовании двух фратрий. Помимо «административного» назначения общественные строения были основным местом концентрации богатств группы. В культовом оформлении данных построек следует отметить доминирующую роль рогатых животных, главного объекта охоты обитателей поселения. Особую роль играли кости зубра; в первую очередь, череп, который, как правило, помещался на одной из сторон здания, что связано с его культовым значением. В этой связи напрашиваются аналогии из других памятников – бычьи головы Чатал-Хююка или даже букрании халафской культуры. Еще одним животным, имевшим особую культовую значимость, являлся баран. В целом, памятник создает впечатление господства, скорее, первобытного коллективизма, нежели какой-то сложной социальной стратификации. На фоне этого внешнего эгалитаризма, выделялась, видимо, лишь власть «старейшин».

Памятники Мюрейбит и Жерф эль Ахмар представляются более прогрессивными в плане социально-экономической и религиозной эволюции. На Жерф эль Ахмар также возводятся два однотипных сооружения, а следы и остатки дорогостоящих материалов говорят о том, что они по-прежнему являлись местом сосредоточения богатств одной конкретной группы. Показательна разница в уровнях скамьи ЕА 30: несмотря на то, что она оставалась полукруглой, часть посетителей сидела на определенном возвышении, что должно свидетельствовать об особом статусе сидящих. Предположения о «ранжированности» общества Жерф эль Ахмар подкрепляются и таким явлением как человеческие жертвоприношения. Жертва могла иметь различный социальный статус, но как правило, или очень низкий (часто пленник), или достаточно высокий. Во втором случае в этой роли мог выступать человек особого положения, возможно наделенный харизмой, жертвование которым воспринималось как очень дорогой дар потусторонним силам. Такая интерпретация выглядит уместной для обнаруженных обезглавленных останков, положение которых сопоставимо по времени с принесением всего здания в жертву. Отсутствие головы не случайно,

во многих последующих памятниках Ближнего Востока голова усопшего отделялась от тела, и черепа хранились в доме. Сомнительно, чтобы такой обычай производился в отношении пленника или какого-то другого члена общины низкого статуса. Что же касается социального положения обладателей других черепов – то здесь нам остается лишь гадать.

В Телль Мюрейбит явно прослеживается эволюция культа, что выражено в находках в общественных зданиях антропоморфных статуэток и, одновременно, отсутствии человеческих останков. Очевидно, что статуэтки замещали человека при жертвоприношении, подтверждением чему может быть и тот факт, что они были оставлены здесь, очевидно намеренно, подобно тому, как в Жерф эль Ахмар оставлялось обезглавленное тело.

Для всех построек данного типа характерна главная особенность: они функционировали некоторое время, играя важную «административную» (в качестве места собрания наиболее влиятельных людей), экономическую (место концентрации престижных ресурсов) и культовую функцию, после чего приносились в жертву. Возведение и принесение здания в жертву осуществлялось, по-видимому, большим коллективом и имело важнейшее значение для всей группы.

Наконец, в верхних слоях Жерф эль Ахмар появляются здания нового типа. Они выполняли, видимо те же функции, что и их предшественники. Их форма и внутренняя организация свидетельствовали если не об эгалитаризме, то о преемственности традиций: по-прежнему шедшая вдоль стены скамья располагалась вокруг открытого пространства с очагом, образуя правильный шестиугольник. Этот подчеркнутый эгалитаризм разнится с трудоемкими по исполнению предметами культового характера – плитами на передней стороне скамей и двумя «стелами», изображения на которых тяжело трактовать из-за отсутствия качественных данных.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
2. Корниенко Т.В. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиций культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. СПб., 2006.
3. Косарев М.Ф. Социокультурное отношение оседлости и нomaдизма у аборигенов Северной Азии. // На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В.И.Сарианиди. Труды Маргианской археологической экспедиции. СПб, 2010, С. 23-29.
4. Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992.
5. Özdoğan M. Concluding Remarks. // Neolithic in Turkey. P. 225-263.
6. Rosenberg M. Hallan Chemi. // Neolithic in Turkey. P. 25-33.
7. Stordeur D. Organisation de l'espace construit et organisation sociale dans le Néolithique de Jerf el Ahmar (Syrie, Xe-IXe millénaire av. J.-C.). // Habitat et Société, XIXe Recontres Internationales d'Archeologie et d'Histoire d'Antibes. Antibes: APDCA, 1999. P. 131 – 149.

О культурной преемственности в Центральной Азии I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. (по данным погребальной обрядности)

1. Доклад имеет историографический уклон, поскольку его цель – представить мнения археологов по поводу того, является ли погребальная обрядность этническим признаком. У теоретиков однозначного ответа пока нет, а «практики» (археологи и этнографы) стараются его обойти (вербально), а на деле сознательно или подспудно решают его скорее положительно. Для подобного утверждения основанием является прежде всего жизненная «очевидность» (русские и узбекские похороны без труда различимы), хотя её иллюзорность проступает довольно быстро: учет погребальных памятников целого региона действительно дает много вариантов, но по этническому ли признаку?... Вопрос пока остается открытым.

Продолжая относить погребальный обряд к наиболее значимым и консервативным признакам любой археологической культуры, но в то же время уже чувствуя шаткость прямолинейного отождествления погребальных памятников определенного типа с конкретной этнической группой, часть археологов предпочла вовсе исключить этот ракурс из рассмотрения, ограничившись непосредственно данными археологам в ощущениях материальными признаками культурной преемственности между территориально и хронологически разными группами населения (яркий пример – удивительная во многих отношениях книга В.М. Массона «Культурогенез древней Центральной Азии» 2006 г.), впрочем, и в ней автор довольно часто, хотя и не систематически обращается к помощи этнонимов скифы, саки, хунну).

Фиксируя культурную преемственность между двумя группами населения, археологи, естественно, опираются на свой массовый материал, и им часто оказываются именно погребальные памятники. Однако уяснение только культурной специфики любой общности явно недостаточно для того, чтобы понять, кто они такие и как соотносятся с соседними группами населения. Для решения этой задачи, как правило, привлекают физических антропологов; их материалы многое проясняют, но всё же не дают цельной и полной картины. Может быть, именно поэтому культурно близкие группы населения Центральной Азии II-I тыс. до н.э., выделенные археологически на материалах погребальных памятников, в археологической литературе стали называть максимально обтекаемо: «ранние кочевники», «северные алтайцы такого-то периода», «группа с могилами в виде каменных ящиков» и т.п., то есть всячески избегая каких-либо этнических обозначений. На это, конечно, были свои резоны, но для читателя-историка соотношения между группами, лишенными этнических обозначений или хотя бы самой общей этнокультурной маркировки, воспринимаются как нечто абстрактное и непонятное, вырванное из привычного этнокультурного контекста (культур «скифского круга» или «тюркского мира»). Более того, в некоторых случаях линия культурной преемственности между следующими хронологически друг за другом массивами населения одного региона выглядит непрерывной и беспроблемной, пока не введена этническая атрибуция «предшественника» и «преемника». Именно такого рода коллизия и рассмотрена в докладе.

2. Всем известно, что в III-V вв. н.э. на востоке степной зоны Евразии и части Туркестана проявились как самостоятельные этнические общности древние тюрки. Очагом их возникновения считается территория от Алтая до Хингана, установлена их культурная связь с субстратом гуннского времени, но скудость письменных данных и трудности этнической интерпретации археологических источников предопределяют гипотетичность всех процессов начальной истории тюрков (С.Г. Кляшторный). Помимо тюрков и до них на этой же территории жили племена совсем иной этноязыковой принадлежности, среди них особо выделяют восточных иранцев (главным образом саков, позднее эфталитов). На протяжении I тыс. до н.э. кочевые племена восточных иранцев продвигались на восток, вплоть до Ганьсу, и на юг, в Среднюю Азию и Восточный Туркестан, занимая там не только пастбищные угодья, но и земли вокруг оазисов. В результате контактов с кочевниками-пришельцами местное оседлое население постепенно перешло на восточно-иранские языки (согдийский, хорезмийский, бактрийский и др.) и восприняло некоторые элементы их культур (в том числе и погребальный обряд).

Но откуда взялись эти восточные иранцы в евразийских степях? По языковым и археологическим данным их непосредственными предшественниками здесь были ираноязычные племена («протоиранцы»), которых обычно связывают с культурами срубно-андроновского круга. Тем временем в евразийских степях к северу от Туркестана к началу I тыс. до н.э. произошла встреча двух этнокультурных традиций – упомянутой иранской и иной, неиранской, неиндоиранской и даже неиндоевропейской, их взаимодействие закончилось «победой» иранского элемента и сложением восточно-иранской, или скифской (в широком смысле слова) этнической общности.

Принимая изложенную схему этноязыкового развития населения Евразии и Туркестана во II-I тыс. до н.э., археологи, пытаясь аргументировать её со своей стороны, не последнюю роль в этом отводили анализу погребального обряда. Несмотря на разнообразие его локальных и хронологических трансформаций, по мнению большинства специалистов, он всё же безусловно свидетельствует о культурно-генетических связях протоиранских и восточно-иранских (сакских) племен. Этот вывод ожидаем и по-своему закономерен, другое дело – сопоставление погребальных традиций саков и тюрков. Типологическое сходство нескольких важных элементов как будто позволяет говорить о факте культурной преемственности между этими традициями, что и отмечалось в публикациях, но вскользь и без каких-либо комментариев. В чем конкретно выражалась и чем объяснялась эта преемственность, до сих пор не выяснено, так что вопрос, несомненно, требует дальнейшего глубокого изучения.

К пониманию термина южнобуддийской традиции *ariyasacca*

Термин *ariyasacca* (наиболее распространенный перевод – «благородная истина») является ключевым; в *Дхаммачаккапаватана*-сутта (сутте «Приведение в движение колеса истины»), постулирующей теоретические начала раннего буддизма перечисляются четыре *ariyasacca*. Формула четырёх *ariyasacca* отождествляется с и как бы раскрывает принцип *majjhimā paṭipadā* (с общ.-лекс. т. з. «срединного пути», будд. терминолог. «сбалансированного приложения сил опытного преобразования жизни», «гомеопраксиса»). Последний из *ariyasacca* – *dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ariyasacca* («*ariyasacca* воплощения прекращения страдания») определяется как *ariya aṭṭhaṅgika magga* («благородный восьмеричный путь», «арийское восьмичастное приложение преобразующих усилий»), первой частью которого является *sammādiṭṭhi*, «совершенно-сообразованное понимание», заключающееся, согласно *Саммадиттхи*-сутта (сутта «Совершенно-сообразованное понимание»), в «постижении четырех благородных истин». Круг, таким образом, замыкается. Обратимся к основным интерпретациям понятия, предложенным лексикографами и исследователями. R.C. Childers: «Great Truth» «Four Great Truth»; PED: «Noble Truth», «Four Noble Truth»; CPD: «the sublime truth», «the four great truths»; Nyanatiloka Mahathera: «Edle Wahrheit», «Die 4 Edlen Wahrheiten». В палийских текстах приводятся разные трактовки, 1) «истины» отсылают к реальности-какова-она-есть-в-действительности, потому являются тонкими, возвышенными, благородными, 2) истины открыты и провозглашены Благородным («Арием»). Как видно, трактовки и варианты исследователей не вполне учитывают и раскрывают объяснений в самих текстах. Walpola Rahula отмечал, впервые в 1959 г., что перевод «благородная истина о страдании» «крайне неудовлетворителен и ошибочен» и «поверхностен».

Мы можем предложить свою версию, основанную на нашем определении традиции южного буддизма как уникального культурного проекта, воплощаемого и поддерживаемого уникальным общественным культурным движением, с ядром, представляющим жёстко организованное закрытое сообщество полноправных участников, имеющего широкую мировоззренческую программу культурных преобразований, затрагивающих жизнь общества во всех её аспектах, главной целью которого является радикальное усовершенствование человека как явления природы, характеризующееся обретением покоя, гармонии и внутренней свободы совершенно нового качества, осуществляемое как осознанное воздействие личности на собственный внутренний мир, представления и поведение уникальными методами управления и изменения умственного состояния. Представляется важным сосредоточить внимание на ключевой для раннего буддизма проблеме изменения природы человека, обретении «буддства», становлении «буддой». Мы исходим из того, что проблематика ранних буддийских текстов концентрируется вокруг этой проблемы. В них основатель учения, практикуя особую методику воздействия на ум, обретает качественно новое самоосознание, после чего сообщает метод для этого группе

заинтересованных, с их помощью постепенно выстраивая организацию, нацеленную на увеличение количества достигших новооткрытого состояния.

Первым шагом к адекватной интерпретации рассматриваемого понятия, на наш взгляд, является новая лексикографическая трактовка, предложенная в недавно вышедшей первой части «Dictionary of Pali» британского исследователя Margaret Cone, в наиболее современном и критически адекватном словаре. Здесь *ariyasacca* трактуется как «the truth of the noble ones, sublime truth». Очень важно, что «истина» теперь является *чьей-то*, это уже не «одинокое парящая истина». Такой подход провоцирует совершенно новую перспективу. Речь идёт о важном утверждении / опыте конкретных людей, а не о словах, выражающих некоторую «истину». Дальше всего на сегодня, на наш взгляд, пошёл Rupert Gethin, нынешний президент Pali Text Society, который, хотя и продолжает использовать устоявшийся перевод «благородная истина», *noble truth*, употребляя его, впрочем, скорее технически, как термин, который обязательно требует раскрытия, а не является полноценным самоочевидным выражением естественного языка, в одном фрагменте, переводя стихи, сложенные Буддой перед Париниббаной, «Окончательным уходом», употребил выражение *four realities*, «четыре реальности», что очень близко к нашему собственному переводу «четыре действительности». Только на этом пути можно решить кардинальную проблему знания о раннем буддизме: почему все окружающие Будду понимали умом и прочувствовали сердцем учение о четырех благородных истинах, но не просветлились-пробудились? И почему в наши дни миллиарды образованных людей на Земле прекрасно знают и четыре благородные истины буддизма, и также о том, что всё непостоянно, непрестанно изменяется и невечно, но не приблизились ни на шаг к просветлению, но, с другой стороны, многие встречавшиеся и слушавшие Будду в палийских текстах и многие великие просветленные южной традиции вообще не получали от него наставлений о «благородных истинах» или «непостоянстве» и никогда о них не слышали, но достигали просветления? При том, что в текстах есть определение *padaparama*, тот, кто знает наизусть тексты учения, цитирует, размышляет о них, учит им, но не имеет ни малейшего понимания Дхаммы, «буддизма». Ответ прост: «благородные истины» это не «положения учения», «пункты доктрины», не «высказывания об истинном положении дел», которые нужно узнать, а «опытные удостоверенности просветленных / благородных», открытие, достижение, постижение которых происходит на невербально-внерассудочном опытным интуитивно-непосредственном пути. Что может быть сопоставлено с «интеллектуальным инсайтом» и, главное, «эмоциональным инсайтом» современной глубинной психологии, искомыми опытными событиями, приносящими освобождение от страдания.

Внешнеполитическая деятельность Телепину

Фигура древнехеттского царя Телепину, по мнению многих исследователей, определяющая один из рубежей хеттской истории, давно привлекала к себе внимание хеттологов с точки зрения внутриполитической истории, поскольку указ этого царя должен был оказать существенное влияние на определение порядка престолонаследования. Вместе с тем, для определения истинного значения этого правителя необходимо вписать его деятельность в контекст исторического процесса на Ближнем Востоке и выявить внешние ориентиры его политики.

Имя Телепину в связи с его внешнеполитической деятельностью называется в указе Телепину (СТН 19), фрагменте летописи Телепину (СТН 20) и договоре Телепину с киццуваднским царём Ишпуташу/Спудасу (СТН 21). Кроме того, имя Телепину упоминается в дошедшем до нас в поздней записи фрагменте (СТН 22), который сопоставляют с §29-30 указа, хотя речь здесь может идти и о военных действиях Телепину. Ряд исследователей усматривали в пространных анналах Мурсили II (СТН 61) упоминание о военной активности Телепину на севере Малой Азии, однако автор доклада склоняется к рассмотрению данного пассажа как свидетельства лишь того, что Телепину последним до Мурсили II посещал Тапапануву и Хатенцуву. Наконец, де Мартино предложил рассматривать KUB XXVI 71 iv в качестве ещё одной летописи Телепину (СТН 39) [1: 82sg; 2: 79sgg], что представляется неприемлемым, и в докладе приводится аргументация в пользу атрибуции данного фрагмента Аммуне.

Вышеназванные источники сообщают нам о таких событиях внешнеполитической активности Телепину как разгром Хашшу/Хассуву, битве при Цицилиппе, подавлении восстания в Лаваццантии и заключении хеттско-киццуваднского договора. Эти события необходимо рассматривать с учётом географии похода, локализуя Лаваццантию в районе Эльбистана, а Хассуву – в Тильбешаре. Вероятно, поднятое Лаххой в Лаваццантии восстание не могло быть причиной похода, цель которого находилась в Сирии, а потому здесь на первый план надо выдвигать такие факторы как восстановление сюзеренитета над Хассувой и необходимость контроля над торговым путём в Сирию, что можно связывать с восстановлением экономических связей. Вопросы об отсутствии упоминаний в указе Телепину его взаимодействия с хурритами Митанни и Киццувадной следует решать, соотнося историю этих государств с политическими воззрениями Телепину. Идеализированную им картину держания границ на морях можно считать применимой и к его эпохе, учитывая стабильность на северном рубеже и характер договора с Киццувадной, реконструируемого в докладе. Идеал же слабости окрестных стран был достигнут применительно к Митанни в результате превратностей политогенеза в данном регионе, что не требовало участия Телепину.

Результаты внешнеполитической деятельности Телепину можно оценить, сопоставляя данные о пределах царства при Аммуне и территориях, подконтрольных Телепину. Заключение договора со Спудасу было во многом продиктовано легистской составляющей политических принципов Телепину,

однако не означало признания здесь существования независимого государства, равного по статусу. Более весомым здесь можно считать стремление Телепину сочетать различные принципы управления в центре страны и на её периферии – с помощью чиновников и вассалов – противоречия между которыми уже неоднократно ввергали страну в смуту, что более всего желал предотвратить царь-реформатор.

ЛИТЕРАТУРА

1. de Martino S. Annali e Res Gestae antico ittiti. Pavia, 2003.
2. de Martino S. La cosiddetta 'cronaca di Ammuna'. // Studi e Testi II. Firenze, 1999.

Научное издание

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ
ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Материалы конференции

Верстка: А.А. Петрова

Изд. лиц. ИД № 04697 от 28.04.2001

Подписано в печать 07.12. 2010

Формат 60х90/16. Бумага множ.

Усл. печ. л. 7,2. Уч.-изд. л. 6,7

Тираж 70 экз.

Институт востоковедения РАН
107031, Москва, ул. Рождествена, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И.В. Зайцев