

Э.В. Ртвеладзе, А.Х.Саидов, Е.В. Абдуллаев

**ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ
ЦИВИЛИЗАЦИИ ДРЕВНЕГО
УЗБЕКИСТАНА:
ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ
И ПРАВО**



Э.В.Ртвеладзе, А.Х.Саидов, Е.В.Абдуллаев

**ОЧЕРКИ
ПО ИСТОРИИ
ЦИВИЛИЗАЦИИ
ДРЕВНЕГО
УЗБЕКИСТАНА:
ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ
И ПРАВО**



Ташкент
“Адолат”
2000

Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. Очерки по истории цивилизации древнего Узбекистана: государственность и право. – Ташкент: “Адолат”, Национальный центр Республики Узбекистан по правам человека. – 2000. – 352 с.

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

академик, доктор юридических наук Ш.З.УРАЗАЕВ,
академик, доктор искусствоведения Г.А.ПУГАЧЕНКОВА,
Центр новой истории Академии государственного
и общественного строительства при Президенте
Республики Узбекистан

Книга посвящена истории государственности и права древнего Узбекистана как явления цивилизации. В ней впервые рассматриваются многие важнейшие проблемы, недостаточно освещенные до сих пор исторической и юридической науками, в частности, поднимаются вопросы возникновения, становления и развития государственно-правовых институтов, денежных отношений и налоговой службы, письменности, дипломатии, зороастрийского права. В приложении приводится впервые перевод Видевдата Авесты как важнейшего юридического памятника Средней Азии.

Для историков, юристов, археологов, студентов и аспирантов и для всех тех, кто интересуется историческим прошлым Узбекистана.

© Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В.
© Национальный центр Республики Узбекистан
по правам человека, 2000
© “Адолат”, 2000

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

**ОЧЕРК ПЕРВЫЙ. ПОНЯТИЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ПОДХОДЫ И МЕТОДОЛОГИЯ**

Цивилизационный подход к происхождению
государственности

Плюрализм теорий происхождения государства

**ОЧЕРК ВТОРОЙ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ
ОСНОВНЫХ ИНСТИТУТОВ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Становление и развитие древней государственности
в Узбекистане

Типы государственных образований

Денежные отношения

Налоговая (фискальная) служба

Письменность

Дипломатия

**ОЧЕРК ТРЕТИЙ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ОСНОВНЫХ
ПРАВОВЫХ СИСТЕМ ДРЕВНОСТИ.**

ЮРИДИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ

Зороастрийское право:

От политеизма – к монотеизму,
от анархии – к праву

Главные критерии: закон, договор, выбор

Эпоха Ахеменидов: Богу – кесарево,
а кесарю – богово

Дуализм права. Классификация преступлений
в Видевдате

“Чистая религия” и “справедливый суд”
в эпоху Сасанидов

Расцвет комментаторской юридической традиции

<i>Права человека и зороастрийское право</i>	
Права женщин	
Права детей	
Права рабов	
Две модели религиозного права	
Иудейское право в Средней Азии	
Христианское право в Средней Азии	
Влияние Аристотелевой философии права на развитие христианства и несторианства	
Судебник Ишобохта – памятник несторианского права ..	
<i>Право в среднеазиатском манихействе</i>	
Право в стенах монастыря	
<i>Право и среднеазиатский буддизм</i>	
Виная – источник “монастырского права”	
ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ. АВЕСТА – ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ СРЕДНЕЙ АЗИИ	
ПРИЛОЖЕНИЕ:	
Видевдат (извлечения)	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
Резюме на узбекском языке	
Резюме на английском языке	
Резюме на французском языке	
Оглавление	
на узбекском языке	
на английском языке	
на французском языке	

*Посвящается независимой
Республике Узбекистан*

После достижения независимости возрастает интерес нашего народа к познанию своей Родины, ее языка, культуры, ценностей, истории. Это – естественное явление. Каждому человеку присуще желание знать свою родословную, кто были его предки, историю кишлака, города, где он родился и вырос, одним словом, историю Родины.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 7. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 128.

Создание правдивой научной истории нашего государства и нации стало для широкой общественности очень важной и актуальной задачей.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 7. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 151.

ВВЕДЕНИЕ

Без истории не существует нации. Эта простая аксиома вновь и вновь подтверждается в судьбах государств, народов и цивилизаций. Особенно это справедливо в отношении новых независимых государств, в которых процесс национального и государственного строительства протекает наиболее интенсивно. Именно история, историческое самосознание становятся катализатором формирования национальной идеи, консолидирующим и смыслообразующим началом.

Эта аксиома безусловно значима в отношении Республики Узбекистан. Как отметил Президент И.А.Каримов, **“исключительно важное место в процессе возрождения и роста национального самосознания, и, если хотите, национальной гордости, занимает историческая память, восстановление объективной и правдивой истории народа, родного края, территории государства”**¹. Средняя Азия в силу своего географического положения сыграла важнейшую роль в накоплении, преобразовании и передаче научных, культурных, правовых, образовательных и религиозных знаний между Востоком и Западом.

Учитывая богатое историческое прошлое народов Средней Азии в целом и Узбекистана в частности, их неоценимый вклад в мировую культуру, Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры – ЮНЕСКО – уделяет большое внимание изучению, восстановлению и популяризации памятников среднеазиатской цивилизации. Подтверждением этому явилась ре-

золюция Генеральной конференции ЮНЕСКО о важности “ускорения организации сети институтов для интеллектуального сотрудничества в изучении Шелкового пути”. В соответствии с этой резолюцией в 1995 г. в Самарканде был создан Международный институт исследования Средней Азии. В Ташкенте плодотворно работает Французский институт центральноазиатских исследований. Кроме того, под эгидой ЮНЕСКО осуществляется выпуск шеститомной “Истории цивилизации Центральной Азии”. “Средняя Азия, – отмечает в своем предисловии к этому фундаментальному изданию прежний Генеральный директор ЮНЕСКО Ф.Майор, – является регионом, чье культурное наследие не так уж часто становилось предметом пристального внимания”², поэтому необходимо, наконец, “отдернуть занавесь, так долго скрывавшую Среднюю Азию”³.

Однако изучение именно истории цивилизационных процессов на территории Узбекистана находится еще в самом начале. Преобладавшая до недавнего времени методология интерпретировала историю как процесс непрерывной классовой борьбы и социальных конфликтов. Тем самым игнорировались механизмы социального консенсуса, единения, компромисса. Поэтому, на наш взгляд, именно цивилизационный подход к истории может стать той основой, на которой способна развиваться национальная идея, свободная, с одной стороны, от конфликтного потенциала “классового подхода”, а с другой – от национального самодовольства, поскольку цивилизация – даже в своих локальных формах – по самой своей сути планетарна.

Понимание истории прежде всего как истории цивилизации обусловило использование в предлагаемом вашему вниманию труде не только исторических, но и смежных гуманитарных методологий – философских, правовых, культурологических. Авторы также не стремились создать некий новый учебник истории Узбекистана, ох-

ватив тем самым все без исключения сферы общественной жизни – от сельского хозяйства до прикладного искусства.

Целью данного исследования является анализ опыта государственности и правовой эволюции в древнем Узбекистане как цивилизационного феномена. Эта цель обусловила более гибкую структуру изложения материала, что дало возможность сконцентрироваться на тех аспектах древнего государства и права Узбекистана, которые типологически близки всем древним государствам. Книга состоит не из глав и параграфов, а из четырех очерков и объемного приложения. Благодаря такой композиции, как надеются авторы, читатель получит больше возможности для самостоятельного анализа, непосредственно знакомясь с таким ценным первоисточником по правовой мысли древнего Узбекистана, как Видевдат.

Вместе с тем следует отметить, что цивилизация древнего Узбекистана создавалась предками не только узбекского народа, но и других народов Средней Азии; свой вклад в нее внесли и древние народы Индии, Ирана, Китая, Греции и Великой Степи. Концентрируясь вдоль трасс караванных путей, древняя государственность Узбекистана не могла не испытывать влияния извне, и, в свою очередь, не влиять на сопредельные территории.

Авторы надеются, что книга послужит толчком к дальнейшим исследованиям в этом направлении и позволит глубже понять историю узбекского государства и права во всей глубине и многообразии.

¹ Каримов И.А. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. – Ташкент, 1997. – С. 134.

² History of Civilization of Central Asia. Vol. II, UNESCO Publishing, 1995. P. 5.

³ Ibid..P. 6.

Нет готовых рецептов, готовых моделей государственности. Несмотря на всеобъемлющие процессы экономической, духовной интеграции, в мире не было и нет идентичных по своей структуре государств. Ведь каждое государство уникально. Это – результат самобытной культуры народа, его исторического и духовного развития.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 3. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 5.

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ.

**ПОНЯТИЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ:
ПОДХОДЫ И МЕТОДОЛОГИЯ**

Цивилизационный подход к происхождению государственности

Научное понимание государства как цивилизационного явления невозможно без знания его исторических корней, того, в каких условиях оно возникло, как развивалось и каким стало в современной действительности¹.

Государственность в Средней Азии, как и во всем мире, существовала не извечно, а появилась на определенном этапе развития человечества. По новейшим данным антропологии, только история современного крома-ньонского человека (*homo sapiens*, или неоантропа) насчитывает около 40 тыс. лет, тогда как первые государственные образования в истории человечества возникли лишь около 5 тыс. лет назад, на рубеже четвертого и третьего тысячелетия до нашей эры. Следовательно, государственность – относительно недавнее изобретение человечества. Абсолютно большую часть своей сознательной истории человек жил вне государственно-организационного общества².

Десятки тысяч лет люди современного типа, неантропы, не знали государственности. Существовали другие формы организации человеческого общества. Их остатки сохраняются у некоторых народов и в настоящее время.

Самые ранние формы объединения предков современного человека – архоантропов и палеоантропов – были обусловлены неупорядоченными (временными) семейно-родовыми связями, необходимостью защиты от внешней среды и совместного добывания пищи. Такими формами могли быть и отдельные “семьи”, но наиболее известны группы, образующие первобытное стадо, возникшее уже среди охотников донеандертальской, олдувайской культуры (около 2 млн. лет

назад). Их объединяют лишь применение примитивных орудий, которыми служили палки, колья, камни.

Спустя тысячелетия первобытные люди научились делать своими руками более совершенные орудия палеолитической культуры (древнего каменного века): грубообработанные каменные копыя, топоры, скребки, костяные и каменные “крючки” для рыбной ловли, стали добывать огонь, строить примитивные жилища. В это время возникают более устойчивые формы общего труда, появляется первобытная родовая община, ставшая основной общественной ячейкой первобытного человека.

Прежние “дородовые” объединения не могли обеспечить условий сохранения и развития человека как биологического вида. Изготовление и совершенствование орудий труда требовало развития не только инстинктов, но и памяти, навыков сознания, членораздельной речи, закрепления и передачи их последующим поколениям.

Преемственность поколений не могла быть осознана и закреплена без объединения рода как наиболее устойчивой формы естественной связи между предками и потомками первобытного человека. Кровно-родственная организация соответствовала и потребности здорового физического развития человека, поскольку кровосмешение не давало здорового потомства. Поэтому экзогамия (брачные отношения только между представителями разных родов) явилась одной из важнейших закономерностей эволюции человечества.

Род имел большое значение и для развития первобытного производства, его материальной культуры. Экономика первобытной общины базировалась на низком уровне развития производительных сил. В эпоху палеолита и мезолита (среднего каменного века) хозяйство родового строя было добывающим, то есть получающим готовый продукт от дикой природы благодаря охоте, собиратель-

ству плодов, рыбной ловле. На позднейших этапах родового строя появляются зачатки мотыжного земледелия.

Такое хозяйство могло обеспечить только минимальные потребности родовой общины. Зачастую все члены рода, не исключая и подростков, должны были трудиться на общее благо, коллективно защищать общественные интересы. Продукт, добытый охотой и рыбной ловлей, собирательством, составлял общую собственность рода и делился среди его членов поровну, при этом учитывались заслуги каждого охотника, добытчика первобытного хозяйства. Прибавочного, избыточного продукта такое хозяйство, как правило, не приносило.

Возникший кровно-родственный принцип объединения первобытной общины был в те времена единственно возможной, естественной формой связи людей. Происхождение ребенка от матери было наиболее очевидным признаком родовой связи, а забота о детях, домашнем очаге возвышала роль женщины в общине. К тому же собирание плодов, а затем и мотыжное земледелие, которым занимались женщины, давало постоянный, хотя и более скромный, доход, нежели не всегда удачная охота мужчин. Поэтому в первобытной общине роль женщины часто бывала ведущей, а род у многих предков современных народов строился на основе матриархата. Известны, однако, и древние патриархальные роды (например, в Древнем Египте, Иудее, Индии, у скифов и восточных славян).

Родовая община сохраняла свою роль не только в глубокой древности, но и в период становления ранних государств у древних германцев, англосаксов, славянских народов, а также в период развития раннеклассовых государств Месоамерики (Центральной Америки) в I тыс. н.э.

Таким образом, род (первобытная родовая община) представлял собой первичную ячейку организации первобытнообщинного строя, образованную по принципу

кровного родства, совместного коллективного труда, общей собственности на продукты производства и проистекающих из этих условий равенства социального положения, единства интересов и сплоченности членов рода.

В настоящее время благодаря успехам археологии и этнографии знание о первобытном обществе, этапах и тенденциях его развития существенно обогатилось³. Если в XIX–начале XX в. историческое знание об общественном развитии охватывало период примерно в три тысячи лет, а все, что было до этого, определялось как предыстория (из-за отсутствия письменных и других надежных источников), то теперь существует вполне достоверное знание об историческом диапазоне в 10–12 тыс. лет в жизни человечества. Кроме того, если для XIX – начала XX в. был характерен в основном евроцентристский взгляд на историю, т.е. использовались знания истории Европы и некоторых прилегающих к ней регионов, а затем эти знания искусственно распространялись на весь остальной мир, то позднее в орбиту научного осмысления оказалась вовлеченная история всех регионов земного шара.

Первобытное общество никогда не было статичным, в своем развитии оно проходило различные этапы. Выделяют несколько видов периодизации первобытной истории – общеисторическую, археологическую, антропологическую. Для теории возникновения государственности особую ценность представляет периодизация, базирующаяся на новейших данных археологической науки и выделяющая в качестве одного из основных рубежей развития первобытного общества “неолитическую революцию” (от “неолит” – новый каменный век).

Данное понятие в историческую науку ввел английский археолог Г.Чайлд в середине XX в., характеризуя тот принципиальный качественный переворот, который произошел во всех сферах жизни человечества при переходе в нео-

лите (примерно VII–III тыс. до н.э.) от присваивающего к производящему хозяйству, т.е. от охоты, рыболовства и собирательства к земледелию, скотоводству, металлургии и металлообработке, керамическому производству. Этот переход начался в различных районах земного шара (Ближний Восток, Месоамерика, Горный Перу и др.) приблизительно 10–12 тыс. лет назад и продолжался несколько тысячелетий. Он изменил всю материальную основу жизни первобытного общества, ее социальную и духовную организацию, поэтому справедливо называется революцией.

Указанная периодизация позволяет четко обозначить, о каком первобытном обществе идет речь, в каких временных рамках оно существовало, какова была его социальная и духовная организация, какие формы воспроизводства и существования использовало человечество.

Следовательно, для теории государственности появляется возможность конкретно определить, какие формы организации власти и социально-регулятивные системы функционировали в обществах присваивающей, а какие в обществах производящей экономики.

Вопрос о происхождении государственности – один из дискуссионных в исторической и юридической науке. Существуют многочисленные теории, по-разному объясняющие возникновение государств⁴. Но следует отметить, что даже в рамках определенных теорий нет единства мнений о различных аспектах зарождения государственности, поскольку изучаемые процессы происходили очень давно, и нет полной уверенности в адекватности их научного моделирования.

Несколько тысячелетий, веков и даже десятилетий тому назад государства были совсем не такими, какими они являются в настоящее время. Говоря об истории развития государственности, обычно используют категорию “тип государства”.

Тип государства – это совокупность общих признаков, свойственных определенной, как правило, исторически обособленной группе государств⁵.

В советское время в юридической науке использовался только так называемый формационный подход к истории развития общества и государства, разработанный в рамках марксистско-ленинской теории государства и права. Согласно этому подходу, тип государства определяется экономическим строем классового общества, соответствующей ему классовой структурой, его классовой сущностью. Марксизм-ленинизм рассматривал историю как процесс смены общественно-экономических формаций. Любая общественно-экономическая формация – это исторический тип общества, основанный на определенном способе производства. Каждому типу общества свойственны определенные производственные отношения (базис) и соответствующие ему политические, правовые и иные (надстроечные) учреждения. Государство – это наиболее важная часть надстройки. Его сущность, содержание в конечном счете определяются экономическим базисом.

Основными недостатками формационного подхода являются:

во-первых, *однолинейность* в трактовке исторического развития государственности как механической смены одного исторического типа государства другим, это не соответствует реальному ходу истории с его многообразием путей и форм государственного развития, с *циклическостью* этого развития, возможностью возвратных процессов при смене типов государства;

во-вторых, *неадекватность* пятичленной формационной схематики и ошибочная *универсализация* во всемирном масштабе рабовладельческого, феодального, буржуазного и социалистического типов государства. История государственности многовариантна и далеко не все-

гда “вписывается” в начерченные для нее схемы;

в-третьих, игнорирование азиатского способа производства;

в-четвертых, недооценка духовных факторов (культурных, национальных, религиозных и т.п.) и умаление роли культурно-духовной жизни общества в развитии и типологии государственности, ее ограничение кругом тех идей, представлений и ценностей, которые отражают интересы антагонистических классов;

в-пятых, апологетика социалистического типа государства как исторически последнего и высшего исторического типа. Практика государственного развития развенчала утопическую концепцию “отмирания” государства.

В настоящее время все большую роль играет *цивилизационный подход к типологии государств*.

В основе цивилизационного подхода лежит понятие “цивилизация” (от лат. *civilis* – гражданский). Само это понятие характеризуется по-разному.

Наиболее часто термин “цивилизация” употребляется в качестве синонима культуры вообще и обозначает исторически определенный уровень развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, в их взаимоотношениях, а также в создаваемых ими материальных и духовных ценностях.

С этих позиций цивилизацию можно определить как своеобразную и целостную совокупность (систему) природно-климатических, экономических, национальных, культурных, духовных условий и связей в обществе, формирующую особый тип общества и государства.

С современной точки зрения более ценным представляется цивилизационный подход к типологии государств, основанный не на внешних, а на внутренних особенностях функционирования государственности. Государство –

это организация власти, поэтому, анализируя особенности различных государств, внимание следует обращать прежде всего на аспекты формирования, принадлежности, осуществления государственной власти. С таких позиций при цивилизационном подходе к типологии государств в основу классификации берется соотношение государства и личности.

Следовательно, основное отличие цивилизационного подхода от формационного состоит в возможности раскрыть развитие общества и государственности через представления человека о ценностях и целях его собственной деятельности.

Основы изучения истории при помощи понятия "цивилизация" разработаны английским историком А. Дж. Тойнби (1889 – 1975 гг.) в двенадцатитомном труде "Постижение истории" ("A Study of History"), вышедшем в свет в 1934 – 1961 гг. Различие цивилизаций, как полагал автор, заключается прежде всего в образе мышления. Он обосновал положение о том, что культурный элемент представляет собой "душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации". По мнению Тойнби, цивилизация есть замкнутое и локальное состояние общества, отличающееся общностью географических, национальных, религиозных и других признаков. В зависимости от них он выделял в мировой истории 21 цивилизацию: египетскую, китайскую, западную, дальневосточную, православную, славянскую, арабскую, цивилизацию междуречья и коренных народов Америки (майя, инки, ацтеки) и др., и провел, таким образом, своеобразную типологию общества, не ставя перед собой отдельной задачи производить на этой основе типологию государства.

Вообще разными учеными выделяются от 15-20 до 30 цивилизаций⁶.

Таким образом, цивилизационный подход к типологии государства исходит из того, что основными факторами,

определяющими развитие государственности, являются социокультурные параметры общества, уровень духовности народа, его традиции, национальный характер, менталитет, характер идеологии, географическая среда и т.д. В связи с возрастанием количества духовных критериев, которые характеризуют именно особенности тех или иных цивилизаций, получается более “заземленная” типология государств.

Каждое общество предполагает определенную степень организованности, упорядоченности, без этого оно просто не сможет существовать. Поэтому в любом обществе имеются регулятивные системы, выражающиеся в наличии властеотношений. Управление в первобытном обществе характеризуется существованием институтов общественной власти: общее собрание членов рода, на котором решались наиболее важные вопросы; старейшины и военачальники, которыми становились наиболее опытные, авторитетные соплеменники; на более поздней стадии развития родоплеменного строя – племенные вожди, советы старейшин, военачальников. В первобытном обществе не было людей, которые, занимая определенные должности, профессионально осуществляли бы управленческие функции, не было особой публичной власти.

Первобытное общество, базирующееся на присваивающей экономике, было относительно однородным, люди различались лишь по возрасту, полу, родовой и племенной принадлежности, религиозным верованиям. Управленческие функции (регулирование внутренних отношений, охрана порядка, защита от врагов) в таком обществе в целом могли осуществляться коллективными усилиями членов рода без создания специальных органов.

Современные этнографы и археологи не меньшую роль в неолитической революции отводят развитию в IV–III тыс. до н.э. земледелия, дававшего в районах Ближ-

него Востока и Древнего Египта невероятно высокие урожаи зерновых. Этим были обусловлен быстрый рост населения Малой Азии, Двуречья, долины Нила, Средиземноморья, ряда других регионов Европы. С развитием земледелия в I–II вв. до н. э. и I тыс. н. э. были связаны увеличение населения Месоамерики и расцвет культуры у племен майя, ацтеков, инков, мексиканских индейцев. Именно переход к пахотному земледелию в наибольшей мере способствовал быстрому прогрессу хозяйства (в том числе скотоводства), развитию ремесла, искусства, возникновению первых городов, письменности и иных достижений материальной и духовной культуры. *Культура древнейших обществ перехода к цивилизации получила название раннеземледельческой*⁷.

Главным последствием неолитической революции явился рост богатства: земледелие и скотоводство позволяли получить избыток продукта (прибавочный продукт), которого не могло обеспечить присваивающее хозяйство. На этой основе возник регулярный обмен продуктами между племенами, дававший возможность накопления новых богатств, недоступных при натуральном хозяйстве. Излишек продуктов производства создавал также условия для привлечения дополнительной рабочей силы, требующейся для ухода за скотом и обработки полей. Такую рабочую силу поставляли войны: военнопленных стали обращать в рабов, вследствие чего возникло первое крупное разделение общества на два класса – эксплуататоров и эксплуатируемых.

Далеко не везде и не всегда рабовладение становилось основой хозяйства раннеземледельческих (в том числе и скотоводческих) обществ. В Древнем Шумере, Египте и во многих других обществах основой раннеземледельческого хозяйства служил труд свободных рядовых общинников, а имущественная и социальная дифференциация развивалась параллельно с функциями управления земледельческими

работами (особенно при поливном земледелии) и распределения продуктов в виде создания аппарата учета и распорядительных функций в лице писцов, хранителей урожая и т.д. Важное место занимали в такой дифференциации воинские функции, выполнение которых приводило к делению на военных вождей, начальников дружин и простых воинов. Одновременно происходило формирование сословия жрецов, имевших большое духовное и культурное влияние на общество, наконец, благодаря развитию торговли и ремесел возникли сословия (страты) купцов, ремесленников и градостроителей.

Раннеземледельческие общества были связаны с возникновением городов-государств, где основное земледельческое население попадало в зависимость от городских центров, в которых сосредоточивались не только ремесло и торговля, но и управленческая, военная и духовная знать. Поэтому наиболее древним видом социальной дифференциации общества явилось не деление на рабовладельцев и рабов, а социально-функциональная стратификация на неравноправные группы и слои общества. Такая стратификация в виде деления на замкнутые касты (варны, сословия и т.п.) с глубокой древности освящалась религиями и существовала не только в государстве, но и в общинном строе раннеземледельческих обществ Древнего Востока, Месоамерики, Индии, а также у скифов, персов, других евроазиатских племен⁸. Рабство в этих обществах носило первоначально дворцовый, или семейный, характер и лишь позднее использовалось в производстве (например, при строительстве городов и храмов).

Основным трудящимся населением были рядовые общинники, составлявшие низшие касты и платившие подати. Кроме обработки своих наделов земли и скотоводства, они выполняли общественные работы по орошению земель, служили рядовыми воинами.

Общий вывод о том, что производящее хозяйство по мере его роста и совершенствования вело к общественному разделению труда, к социальной, в том числе классовой, дифференциации, к имущественному расслоению населения на богатых и бедных, на господ и рабов или слуг, на неравноправные касты остается верным для периода перехода от родового строя к первым цивилизациям. Постепенно у народов античности (Древняя Греция, Древний Рим, Троя, Карфаген и другие античные полисы) деление на свободных и рабов стало основным.

Другим важным социальным последствием неолитической революции явился переход от родовой общины к отдельным семьям и соседской (крестьянской) общине. Общественная собственность материнского рода переходит постепенно в частную собственность отдельных семей. У большинства народов они состояли из представителей двух-трех поколений, поэтому вполне могли сами прокормить и одеть себя. При этом главой семьи и собственником основных средств и продуктов производства становится основной работник – пастух и пахарь, мужчина. В большой семье-общине господство в доме, вплоть до полной власти над женщиной и детьми, переходит к ее патриархальной главе – старшему в семье мужчине. Имущество и власть наследуются по мужской линии: от отца – к старшему сыну по праву первородства. Тем самым не только закреплялся переход к частной собственности семей, но и устанавливалось неравенство среди членов патриархальной семьи-общины.

Появление государства у разных народов было вызвано под влиянием целого ряда факторов. В ряду таких факторов можно назвать географический, экономический, экологический, религиозный, военный, национальный и др.

Родовая община основывалась на личной кровнородственной связи и имела свою территорию, проживать

на которой имели право лишь члены рода. “Чужаки” могли пользоваться только гостеприимством или должны были быть приняты в родовое, кровное братство. С развитием производящего хозяйства и обмена на территории рода и племени стали все чаще появляться купцы, ремесленники, мореплаватели и другие чужеземцы, участвующие в хозяйственном обороте, межплеменных связях.

В результате на одной территории поселялись разноплеменные группы, и их взаимные интересы не могли регулироваться обычаями родового строя. Между тем взгляды пришлого населения и членов рода тесно переплетались, без чего была бы невозможна торговля, в которой было заинтересовано население, не было возможно и разрешение споров. Новые условия требовали и новой территориальной организации, охватывающей права и обязанности как коренного населения, так и пришлого.

С этим общетерриториальным интересом связано преобразование прежней родовой общины в соседскую (крестьянскую). Как и род, она состояла из нескольких семей. Но в отличие от рода семья являлась собственником своего имущества (скота, построек) и продукта труда (урожая). Соседская (крестьянская) община, будучи социальным организмом, выполняла функции организации общих дел (совместного пользования землей, орошения, вырубki леса), но она сама уже не была собственником имущества и продукта труда. В соседской общине развивались многообразные отношения взаимной помощи, дарения, услуг, не связанные, однако, с общественной собственностью, существовавшей в родовой общине.

Одним из важнейших условий перехода от родового строя с его общественной властью к государству является возросшее значение войн и военной организации племен в период становления раннеземледельческих и раннесредневековых обществ. В связи с ростом общественного бо-

гатства войны между племенами велись в основном с целью грабежа и сделались средством постоянного обогащения за счет захвата скота и рабов. Однако военная организация служила и для защиты собственных интересов племен.

В рассматриваемый период активизируются процессы миграции в поисках лучшей территории и для ее завоевания. Они наблюдаются в Европе, в частности, на Средне-европейской равнине, в Азии (завоевания ариев в Индии), в Горном Перу (покорение инками других племен). В таких условиях не только завоевания, но и сама военная организация племен способствовали постепенному превращению органов их общественной власти в органы военной демократии в виде выборных военных вождей, дружины, войска. Параллельно происходило усиление власти военных вождей, базилевса, рекса, переднеазиатских и скифских "царей". Они получали значительные привилегии не только на лучшую долю добычи, но и на верховную власть, претендующую на передачу по наследству, на приоритет перед народным собранием, к тому времени превратившимся в собрание дружины, войска. В их руках постепенно сосредоточивалась власть верховного жреца (у египтян, вавилонян, шумеров, скифов), верховного судьи.

Военный быт способствовал объединению родственных племен в единый народ. Это, в свою очередь, вело к узурпации одним из военных вождей (царей) наиболее сильного племени власти вождей других племен. Так произошло становление государственности в Древнем Египте, Аккаде, у скифов, у племен майя и инков в Месоамерике. Поэтому можно говорить о том, что войны и укрепление военной организации влияли на характер власти племен, превращающихся в единый народ, а в ряде случаев не только способствовали формированию классов или стратификации общества, но и усиливали эти процессы.

Существенное влияние на процесс возникновения государственности, особенно у наиболее древних народов, оказывала религия. В первобытном обществе каждый род поклонялся своим языческим богам, имел свой “тотем”. В период объединения племен религиозные нормы содействовали укреплению верховной власти. Династии новых властителей стремились объединить племена общими религиозными канонами. Такое значение имели Артхашастра в Древней Индии, культ Солнца и бога Осириса в Древнем Египте, культ покровительства богов греческим полисам и т.п. Происходило постепенное приспособление религиозных норм к закреплению верховной власти господствующих племен у индейцев майя и инков, у скифов. Эта власть связывалась с передачей ее от богов и закреплялась сначала продлением выборного срока, а затем – пожизненно и наследственно (например, род инков).

Возникновение государства прежде всего было связано – в разные эпохи по-разному – с необходимостью осуществления общих интересов населения. И несмотря на то, что представители разных классов или каст не получали равного удовлетворения своих потребностей, все же некоторые общие интересы (например, защита от внешних врагов, обеспечение общественных работ, санитарных условий) государством удовлетворялись.

Своеобразие факторов, обусловивших возникновение государств, сказалось на типологических особенностях последних. Это и доклассовые древневосточные государства Египта и Малой Азии, и первичные города-государства Месопотамии, Месоамерики и Горного Перу, и древние государства Балканского полуострова, островов Эгейского моря и Апеннин, и средневековые государства Западной и Восточной Европы.

Первые известные человечеству государства возникли от 5 до 2 тысяч лет назад в различных географических

регионах мира независимо друг от друга (как правило, в долинах крупных рек) и стали центрами нескольких культурных цивилизаций. Данными государствами являлись: Древний Египет; государства древней Месопотамии (Междуречье Тигра и Евфрата) Шумер и Аккад, Ассирия, Вавилон; государства долины Инда и Ганга; Древний Китай; древнегреческие полисы; Древний Рим; государства коренных народов Америки (майя, инков, ацтеков); государства Центральной Азии, т.е. Среднеазиатского Двуречья.

Формирование государства – длительный процесс, который у различных народов мира шел разными путями.

Первый, “восточный путь” возникновения государств, основанных на так называемом азиатском способе производства, когда:

основу экономики составляло ирригационное земледелие;

земля и ирригационные сооружения являлись собственностью государства;

первичной ячейкой общества была земледельческая община;

необходимость мобилизации больших масс населения вызвала к жизни слой профессиональных управленцев.

Азиатский способ производства был распространен с 5 тыс. до н.э. по 1 в. н.э. в странах, расположенных в долинах крупных рек: Египте, Вавилоне, Китае, Индии.

Второй, “европейский путь” государствообразования, имел место на территории Европы с V в. до н.э. по III в. н.э., в древнегреческих полисах и Римской империи. В них основным фактором выступил процесс социально-имущественного расслоения общества (процесс классовобразования), вызванный формированием частной собственности. Этот путь возникновения государств подробно описан в работе Ф. Энгельса “Происхождение семьи, частной собственности и государства”.

Т. В. Кашанина, выделяя также два способа появления государства, называет “восточный путь” как “государство-власть”, а “европейский путь” – “государство-собственность”¹⁰.

При всем многообразии форм возникших государств всем им были присущи некоторые черты, весьма существенно отличавшие их от первобытной организации общественной власти.

Во-первых, государство основывалось на территориальной общности своих граждан или подданных.

Территория предопределяет пространственные, границы, отделяющие одно государство от другого, порядок формирования и структуру органов государства, их задачи и функции.

Следует подчеркнуть, что признаком государства является не территория сама по себе, а деление населения по месту проживания, устанавливающее принадлежность граждан определенному государству.

Во-вторых, государство – это особая организация публичной власти и носит политический характер.

Политическая власть в отличие от общественной власти первобытного строя представляет в первую очередь корпоративные интересы определенной части социальной группы, класса.

Реализация политической власти осуществляется особым аппаратом государственных служащих, которые отделены от общества и, будучи не заняты непосредственно в общественном производстве, профессионально выполняют управленческие функции, получая за это денежное вознаграждение.

Обеспечение решений политической власти осуществляется с помощью специально созданного принудительного аппарата: армия, полиция, разведка, тюрьма и т.д.

В-третьих, для содержания многочисленного аппара-

та государственных служащих, представляющего политическую власть, необходимы налоги, сборы, различные обложения.

В-четвертых, суверенитет, присущие государству верховенство на своей территории и независимость в международных отношениях.

В-пятых, государство не может существовать без права. Право юридически оформляет государственную власть и тем самым делает ее легитимной, определяет юридические рамки и формы осуществления функций государства.

Такова общая схема возникновения государственности.

Таким образом, исходя из вышеизложенного можно сделать некоторые общие выводы.

1. Государство существовало не всегда (первые государственные образования появились около 5 тыс. лет назад: до этого в течение полутора миллионов лет существовала первобытная организация общества).

2. Государство возникло как закономерный продукт общественного развития, в первую очередь из условий и потребностей материальной и духовной жизни.

3. Государство образовалось на определенном отрезке времени в ходе длительного исторического процесса. К своему расцвету государственность шла долгим путем борьбы и противоречий.

4. Государство возникло под влиянием целого ряда факторов. Причем их роль неодинакова у разных народов. Надо особо подчеркнуть, что их перечень не исчерпывается исключительно факторами экономическими. Все это свидетельствует о сложности процесса возникновения государственности.

5. Процесс образования государства – это не одномоментный процесс. Оно появляется постепенно, и не ранее того, пока будут созданы для него необходимые предпосылки. Разные народы приходят к государственности

в различное время: одни раньше, другие позднее, поскольку не у всех одинаково создаются необходимые предпосылки для образования государства.

6. Основные факторы генезиса государства в конкретно-исторических условиях проявляли себя по-разному и дополнялись в каждом конкретном случае целым рядом специфических обстоятельств.

7. Государство возникает и конструируется как представительство общественных интересов, как сила, стоящая над обществом, оно уже с самого начала выступает как система организованного политического господства одних людей над другими.

Итак, цивилизационный подход к происхождению государства позволяет выделить три важных принципа соотношения государства и духовно-культурной жизни общества:

во-первых, сущность государств определяется не только реально существующим соотношением сил, но также накопленными в ходе исторического процесса и передаваемыми в рамках культуры представлениями о мире, ценностями, образцами поведения, историческим опытом прошлого;

во-вторых, государственная власть как центральное явление мира политики может рассматриваться в то же время как часть мира культуры, что позволяет, помимо прочего, раскрыть связь государственной власти и престижа, морали, ценностных ориентиров;

в-третьих, разнородность культур – во времени и пространстве – позволяет понять, почему некоторые типы государств, соответствующие одним условиям, останавливались в своем развитии в других условиях. При этом особое значение имеет своеобразие национальных культур и черт национального характера и др.¹¹

Цивилизационный подход к типологии государства яв-

ляется перспективным, однако в настоящее время он находится в стадии становления и в литературе четкого деления государств на типы по этому критерию не проводится.

Плюрализм теорий происхождения государства

Вопрос о закономерностях образования государств, которые едины для всех времен и народов, не нужно смешивать с вопросом о причинах возникновения государств. На сей счет существует множество теорий происхождения государства и права¹². Такой плюрализм научных взглядов обусловлен историческими особенностями развития общества, своеобразием тех или иных регионов мира, идеологическими приверженностями авторов, задачами, которые они ставят перед собой, и другими причинами.

В частности, *теологическая теория* настаивает на божественном происхождении государства, утверждает и защищает тезис “вся власть от бога”. Возникшая еще в древности (Иудея), она отражала определенные реальности, а именно теократические формы первичных государств (власть жрецов, роль храма, разделение власти между религиозными и административными центрами).

При оценке этой теории следует учитывать, что освящение власти божественным словом, а это имело место во многих первичных городах-государствах, придавало ей авторитет и безусловную обязательность. Не случайно она была весьма распространена в средние века (Ф. Аквинский)¹³. В XVI–XVIII вв. теологическую теорию использовали для обоснования неограниченной власти монарха. А сторонники королевского абсолютизма во Франции, например *Жозеф де Местр*, рьяно отстаивали ее в начале XIX в.

Данная теория получила своеобразное развитие и в

трудах некоторых современных ученых¹⁴, которые, признавая рубежное значение неолитической революции, утверждали, что переход к производящей экономике имел божественное начало. При этом, по мнению теологов, точных естественных причин этого качественного перелома в истории человечества наука до сих пор не установила, а вот религиозное обоснование содержится еще в Библии и Коране.

Патриархальная теория рассматривает возникновение государства непосредственно из разросшейся семьи, а власть монарха конструирует из власти отца над членами его семьи. Так же, как и теологическая теория, она была направлена на обоснование неограниченности власти царя, монарха, но истоки этой власти видела уже не столько в ее божественном происхождении, сколько в тех формах семьи, где существовали неограниченная власть главы семьи, патриарха.

Зародилась эта теория в Греции, обоснование получила первоначально в трудах Аристотеля¹⁵, но свое развитие нашла в XVII в. в сочинении англичанина Р. Фильмера "Патриарх". Сторонник неограниченной королевской власти, он пытался, опираясь на Библию, доказать, что Адам, который, по его мнению, получил власть от бога, передал затем эту власть своему старшему сыну – патриарху, а тот уже своим потомкам – королям.

Сочинение Фильмера было самой экзотической работой, выразившей идеи патриархальной теории. Уже современники Фильмера обратили внимание на несуразность многих ее положений. Например, из теории Фильмера следовало, что монархов должно было быть столько, сколько было отцов семей, или в мире должна была существовать одна монархия. Естественно, такого исторически никогда не было, да и быть не могло.

Позднее многие юристы и социологи более глубоко

рассматривали роль семьи в возникновении государства, а также других социальных институтов. И современные научные знания о происхождении государства, хотя и привязывают этот процесс к новому способу экономической, трудовой деятельности в раннеклассовых обществах, к организационно-управленческим функциям, связанным с земледелием, к городской цивилизации, к возникновению частной собственности, вместе с тем отнюдь не умаляют и первоначальной роли семьи. С одной стороны, появление на финальных этапах неолитической революции “больших семей” общинников-земледельцев – основного звена раннеклассового общества, с другой – династическое присвоение должностей в раннеклассовых первичных городах-государствах – это вполне реальные, научно установленные процессы, которые по-новому позволяют взглянуть как на содержательные, так и на ошибочные положения патриархальной теории. Словом, и эта теория также “схватывала” и отражала отдельные реальные, сущностные стороны перехода человечества от социально-организованной жизни в первобытном обществе к государственным формам в раннеклассовом обществе, но – и в этом основной недостаток данной теории, – преувеличивая их, придавала этим сторонам универсальное и определяющее значение. А это уже было теоретически и исторически неверным.

Представители *патримониальной* (А. Галлер, французский ученый, живший в XIX в.) теории считают, что государство произошло от права собственника на землю (патримониум). Из права владения землей власть автоматически распространяется и на проживающих на ней людей. Подобным образом обосновывается феодальный сюзеренитет.

Значительная роль принадлежит *договорной теории* происхождения государства, получившей широкое рас-

пространение в XVII–XVIII вв. В Голландии в XVII в. сторонниками этой теории были Г. Гроций, в Англии – Дж. Локк и Т. Гоббс, во Франции в XVIII в. – Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш.Л. Монтескье¹⁶.

В России представителем договорной теории был революционный демократ А. Радищев (1749–1802), который утверждал, что государственная власть принадлежит народу, передана им монарху и должна находиться под контролем народа. Люди же, входя в государство, лишь ограничивают, а вовсе не теряют свою естественную свободу. Отсюда он и выводил право народа на восстание и революционное низвержение монарха, если тот допускает злоупотребление властью и произвол.

По договорной теории государство возникает как продукт сознательного творчества, как результат договора, в который вступают люди, находившиеся до этого в “естественном”, первобытном состоянии. Государство – это сознательное объединение людей на основе договора между ними, в силу которого они передают часть своей свободы, своей власти государству.

Общественный договор, создающий государство, понимался как согласие между изолированными до того индивидами на объединение, на образование государства, превращая неорганизованное множество людей в единый народ. Но это не договор-сделка с будущим носителем власти, а договор, имеющий конститутивный (устанавливающий) характер, создающий гражданское общество и государственное образование – политическую организацию: государство.

В договорной теории в связи с этим различали первичный договор объединения и вторичный договор подчинения, договор народа с князем или иными государственными органами.

Следует подчеркнуть, что при этом общественный договор мыслился не как исторический факт подписания

всеми какого-либо конкретного документа, который лег в основу появления государства, а как состояние общества, когда люди добровольно объединились в его государственно-организованную форму, как принцип, обосновывающий правомерность государственной власти.

Договорная теория использовалась в разных целях. Руссо, Радищев обосновывали начала народовластия, народного суверенитета, поскольку первично власть принадлежала объединившемуся в государство народу и могла им быть отобрана у недобросовестного, некомпетентного правителя. Гоббс, наоборот, доказывал, что коль скоро власть добровольно передана правителю, например, князю, то он – князь – отныне обладает неограниченными полномочиями. Локк обосновывал конституционную монархию, так как общественный договор, по его мнению, представлял собой определенный компромисс между народом и правителем, определенное ограничение свободы и народа, и монарха.

Безусловно, договорная теория была крупным шагом вперед в познании государства, так как порывала с религиозными представлениями о происхождении государства и государственной власти. Она уловила и некоторые реалии в возникновении отдельных государственных образований. Например, переход от первобытного общества, где власть принадлежала всем общинникам, их собранию, избранному ими совету, военачальнику, вождю, – к государству, где власть принадлежала уже государственным органам, царю, особому слою людей, выделившемуся для управления народом.

Отражала эта теория и договорную практику многих средневековых городов, заключавших договор с князем о его материальном обеспечении в обмен на управление городом, на его защиту. Она имела глубокое демократическое содержание, обосновывая естественное право народа на свержение власти негодного монарха вплоть

до революционного восстания.

Даже в XX в. идеи договорной теории получали свое распространение и воплощение. Например, когда было заключено соглашение (“поразумение”) в кризисный период 80-х годов между польской “Солидарностью”, выступавшей от имени польского народа, и властью.

Договорная теория грешит и недостатками, в том числе вневременным, абстрактным представлением о первобытном обществе, его состоянии. По мнению Гоббса, это первобытное состояние представляло собой войну всех против всех, а по мнению Локка, Руссо – золотой век всеобщего мира и благоденствия, свободы и равенства. Ныне наука располагает данными об ограниченности и схематичности, умозрительности как тех, так и других представлений.

В договорной теории основная фигура – это абстрактный, изолированный человек, этакий Робинзон, который вступает в соглашение и образует государство. Но такого изолированного человека как субъекта исторического процесса создания государства никогда не существовало. Человек выступал в различных социальных объединениях: общинах, кланах, больших семьях, классах, которые и были реальными субъектами этого процесса.

И все-таки позитивное содержание договорной теории происхождения государства было столь значительным, как подчеркивалось выше, что оно и сейчас используется во многих демократических, либеральных движениях, хотя, разумеется, и в новых, современных формах.

Теория насилия (Е. Дюринг, Л. Гумплович, К. Каутский). Ее сторонники утверждают, что государство возникло как результат насилия, путем завоевания слабых и незащищенных племен более сильными и организованными. Именно в племенах, в их взаимной борьбе, по мысли Л.Гумпловича, “мы можем признать главные, основные части, действительные краеугольные камни государства,

– в племенах, которые мало-помалу превращаются в классы и сословия. Из этих племен создается государство. Они и только они предшествуют государству”¹⁷.

По мнению представителей данной теории, государство более необходимо слабым племенам, нежели сильным. Будучи инструментом организации и управленческого воздействия завоевателей, государство становится мощным средством защиты завоеванных от возможных посягательств со стороны других сильных племен.

К.Каутский пытался доказать, что при дальнейшем развитии общества государство трансформируется в инструмент всеобщей гармонии, в орган защиты и обеспечения всеобщего блага как сильных, так и слабых¹⁸. Теория была воспринята нацистской Германией в качестве официальной идеологии.

Как относиться к этой теории? Нетрудно увидеть, что и она выделяет определенные явления в образовании государства, преувеличивает их, придает им универсальный характер.

Действительно, завоевание одним народом другого имело место, что отражалось и на социально-этнической структуре вновь возникающего общества. Однако это был уже вторичный процесс, когда раннеклассовые государства уже существовали как города-государства, когда завоеванные народы или имели уже свои органично возникшие государственные образования, или достигали в своем развитии уровня, при котором были готовы воспринять государственно-организованные формы общественной жизни. Кроме того, теория насилия опять же имеет вневременной, абстрактный характер, соответствует представлениям и уровню знаний XIX – начала XX в.

Вместе с тем “завоевательный” фактор в образовании государства отбрасывать не следует, помня, однако, и о том, что история дает множество примеров поглощения, растворения побежденным народом завоевателей, сохра-

нения и усвоения завоевателями государственных форм побежденных народов. Словом, теория насилия не дает сущностных причин происхождения государства, а только показывает отдельные его формы, главным образом вторичные (войны городов-государств между собой, формирование территориально более обширных государств, отдельные эпизоды в истории человечества, когда уже существующие государства подвергались нападению народов, не знавших еще государственной организации, и либо разрушались, либо использовались победителями (например, нападения германских племен на Рим)).

Ирригационная теория связана с именем немецкого ученого К.Виттфогеля. В его работе "Восточный деспотизм" возникновение государств, их первые деспотические формы обуславливаются необходимостью строительства гигантских ирригационных сооружений в восточных аграрных областях. Эта необходимость приводит к образованию "менеджерально-бюрократического класса", порабощающего общество. К.Виттфогель деспотизм называет "гидравлической" или "агроменеджеральной" цивилизацией.

Действительно, процессы создания и поддержания мощных ирригационных систем происходили в регионах образования первичных городов-государств в Месопотамии, Египте, Индии, Китае, других областях. Также очевидны и связи этих процессов с формированием многочисленного класса управленцев-чиновников, служб, защищающих каналы от заиливания, обеспечивающих по ним судоходство, и т.п.

Оригинальна и идея К.Виттфогеля, пытающегося связать деспотические формы государств азиатского способа производства с ведением грандиозного ирригационного строительства. Эти работы диктовали необходимость жесткого централизованного управления, распределения, учета, подчинения и т.п.

И вместе с тем ирригационная теория улавливает также лишь отдельные связи, отдельные стороны процесса государствообразования, но опять-таки гиперболизирует и универсализирует их.

Да, действительно, в некоторых регионах формирование государственных образований и ведение крупных ирригационных работ шли параллельно, влияя друг на друга. Однако и в этих процессах возникновение государства было первичным. Именно его наличие позволяло организовывать столь крупные и скоординированные работы. В других регионах города-государства возникали в процессе становления производящей экономики, опирающейся на иные формы трудовой, производственной деятельности: разработку рудников, металлургию, металлообработку, развитие мореплавания и ведение на этой основе морской торговли.

Психологическая теория (Л.Петражицкий¹⁹, З. Фрейд, Г.Тард) объясняет возникновение государства свойствами человеческой психики, потребностью индивида жить в коллективе, его стремлением к поиску авторитета, указаниями которого можно было бы руководствоваться в повседневной жизни, желанием повелевать и подчиняться. Для обоснования своей идеи сторонники данной теории ссылаются на исторические примеры зависимости человеческого сознания от авторитета вождей, религиозных и политических деятелей, царей, королей и других лидеров.

Согласно классовой теории (К.Маркс, Ф.Энгельс, В.Ленин, Г.Плеханов²⁰), государство есть результат изменения социально-экономических отношений, способа производства, итог возникновения классов и обострения борьбы между ними. Оно выступает средством угнетения людей, поддержания господства одного класса над другими. Однако с уничтожением классов отмирает и государство.

Основные положения марксистской теории происхож-

дения государства представляют определенную комбинацию из спорных, ошибочных и даже утопических положений.

Ошибочны преувеличение роли классов в создании государства, особенно господствующего, положения о принудительных, насильственных формах первичных государств, придание рабовладельческому государству первичного универсального, типичного характера.

Привязка государствообразования не к каким-то отдельным сторонам становления производящей экономики, а по всему ее спектру к ее социально-экономической и экологической сущности, является методологически верным и на абстрактном, теоретическом, и на историческом уровне. И государство, возникшее на определенном этапе развития человечества, является не чем-то искусственным, механистическим, навязанным обществу извне, или результатом действия отдельных людей, классов, или проявлением божественных предначертаний.

Государство – это одна из объективно необходимых, важнейших организационных форм существования и воспроизводства человечества, возникшая органически в определенной экономической, социальной и духовной среде, играющая весьма значительную политическую роль и имеющая большую социальную ценность. Казалось бы, истинной может быть только одна теория, не случайно латинское изречение гласит: *“error multiplex, veritas una”* – истина всегда одна, ложных суждений может быть сколько угодно. Однако такой схематичный подход к столь сложному социальному институту, как государство, был бы неверным. Важно в общей характеристике многочисленных теорий, часть из которых зародилась в глубокой древности или в средние века и охватывающих лишь те или иные стороны происхождения государства, наряду с критическим к ним отношением выделять и то позитив-

ное, что они содержат.

Как видно, теорий происхождения государства (мы рассмотрели их далеко не все²¹) имеется множество. Плурализм теорий происхождения государства имеет гносеологические (теоретико-познавательные), социальные, идеологические и политические причины. Каждая из этих теорий относительна, авторов каждой из них можно упрекнуть в известном субъективизме. И в то же время каждая из них, избирая в качестве основного фактора возникновения государства одну из граней проявления государственности в своем историческом бытии, лишней раз подчеркивает многоликость происхождения государства, его типов и форм.

¹ См.: Кашанина Т.В. Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы. – М., 1999. – 335 с.

² Лазарев В.В. Теория государства и права. – М., 1998. – С. 43.

³ См.: Венгеров А. Б. Значение археологии и этнографии для юридической науки // Сов. гос. и право. – 1983. – №3. С. 28-56;

Куббель С. С., Першиц А. И., Венгеров А. Б. Этнография и наука о государстве и праве // Вестник АН СССР. – 1984. – №10.

⁴ Наиболее полный анализ теорий происхождения государства (15 теорий) и права (7 теорий) дан в книге Т. В. Кашаниной: Происхождение государства и права. – С. 51-103; 316-332.

⁵ Лазарев В.В. Теория государства и права. – М., 1998. – С. 45-47.

⁶ См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991; Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992; Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990; Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993. – Т.1 и др.

⁷ См.: Першиц А.И. Периодизация первобытной истории (стоящие проблемы) // Вопросы истории. – 1980. – №3; Венгеров А.Б., Барабашева Н.С. Нормативная система и эффективность общественного производства. – М., 1985. – С. 253-256.

⁸ См.: Уайлд Р. Древний Восток в свете новых раскопок. – М., 1956; Рыбаков Б.В. Язычество древних славян. – М., 1981; Массон В.М. Поселение Джейтун. – М., 1971; Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. – М., 1982.

⁹ В основу своей работы Ф.Энгельс положил труды американского этнографа, археолога и историка первобытного общества Л.Г.Моргана. Заслуга Энгельса состояла не только в систематизации взглядов

Моргана и некоторых других этнографов на первобытное общество, но и в утверждении материалистического, в том числе классового, подхода к появлению частной собственности и государства.

Надо знать о недостатках этой работы, часть которых вытекала из ошибок Л.-Г.Моргана. Так, сама периодизация первобытной истории имела искусственный, схематичный характер, хотя некоторые догадки были подтверждены дальнейшим развитием науки в XX в. Энгельс писал вслед за Морганом о развитии человечества через ступени дикости и варварства к цивилизации, связывая дикость с присваивающим хозяйством, варварство – с производящим, а цивилизацию – с промышленностью. Современная периодизация отнюдь не связывает это с расцветом производящей экономики – становлением земледельческих обществ, раннеклассовых государств.

Главная ошибка Ф. Энгельса заключается в том, что уникальному процессу возникновения государственности у греков и римлян – разложению родового строя и появлению рабовладения – было придано универсальное значение, и рабовладельческое государство было признано первичной формой государства, имеющей всеобщий характер.

Ошибочны его выводы и о природе государства – от силы, стоящей над классом, примиряющей их, до машины, созданной господствующим классом для подавления эксплуатируемого класса, – а также выводы о его судьбе. Он утверждал, что поскольку государства не было при первобытном коммунизме, постольку оно будет отправлено в музей, когда установится коммунистическое общество.

¹⁰ Кашанина Т. В. Указ соч. – С. 46-50.

¹¹ Венгеров А. Б. Теория государства и права. – М., 1993. – Вып. 1. С. 102.

¹² Кашанина Т. В. Указ соч. – С. 51-52.

¹³ См.: Аквинский Ф. О правлении правителей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (XI-XVII вв.). – Л., 1990.

¹⁴ См.: Салыгин Е. Н. Теократические тенденции современной государственности // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5.

¹⁵ Аристотель. Политика // Сочинения. – М., 1988.

¹⁶ См.: Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. – М., 1991. – Т. 2; Гораций Г. О праве войны и мира. – М., 1956; Локк Дж. О политическом и гражданском обществе // Сочинения. – М., 1988. – Т. 3; Монтескье Ш. Избранные произведения. – М., 1955; Радищев А. Н. Избранные философские произведения. – М., 1949; Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. – М., 1969.

¹⁷ Гумплович Л. Общее учение о государстве. – Спб., 1910. – С. 47; 120-121.

¹⁸ См.: Каутский К. Материалистическое понимание истории. – М., 1931. – Т. 2; Дюринг Е. Ценность жизни. – Спб., 1894.

¹⁹ Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – Спб., 1907. – Т. 1. С. 8-45; 164-188.

²⁰ См.: Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – М., 1985; Ленин В. И. Государство и революция // Полное собрание сочинений. – Т. 33.

²¹ Т. В. Кашанина рассматривала все известные на сегодняшний день теории происхождения государства. См. об этом: Кашанина Т. В. Указ соч. – С. 52-103.

Основы узбекской государственности были заложены 2700 лет тому назад именно в Хорезмском оазисе. В этом смысле история нашей национальной государственности стоит рядом с историей таких древнейших государств, как Египет, Китай, Индия, Греция, Иран.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 6. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 357.

ОЧЕРК ВТОРОЙ.

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ
ОСНОВНЫХ ИНСТИТУТОВ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Становление и развитие древней государственности в Узбекистане

Историко-правовые и археологические исследования показывают, что о появлении первичных форм государственности можно говорить только в том случае, когда возникает достаточно развитая экономика, отраженная в земледелии, основанном на ирригационном орошении, металлургии, ремесле, торговле вначале менового характера, а затем в денежной, слитковой форме, появляется имущественная дифференциация с выделением соответствующих социальных групп и классов, устанавливаются сложная иерархия общества во главе с монархом, государственно-управленческий аппарат, право наследования и институт письменности, способствующий составлению различного рода юридических документов для управления государством.

Таковы основные, но далеко не все признаки, характеризующие самые ранние государственные образования Нижней Месопотамии (Шумер и Аккад), Египта и Восточного Средиземноморья, возникшие в конце IV тыс. до н.э. – начале III тыс. до н.э.

Первичным типом государственных объединений являются древнейшие города, представляющие собой хозяйственные, политические и религиозные центры весьма маленьких по занимаемой территории "государств". Так, в Нижней Месопотамии на площади всего лишь в 1000 кв. км располагалось несколько городов-государств: Урук, Ларса, Лагаш, Ур, причем Урук и Лагаш находились на расстоянии всего лишь в 24 км. В дальнейшем в результате захватнических войн происходит насильственное объединение этих городов-государств в единые уже сравнительно большие царства в несколько сотен квадратных километ-

ров с установившейся системой деспотической власти. Эти ранние царства затем чаще всего в результате насильственных покорений соседних владений превращались в монархии, занимающие порой громадные по размерам площади.

Логика развития государств и определенные условия превращают некоторые из них в гигантские мировые империи, раскинувшиеся на территории нескольких континентов. Наиболее наглядный пример – Ахеменидская империя, в состав которой входили страны Азии, Европы и Африки. Таков вкратце основной путь эволюции государственных объединений в месте их зарождения на Ближнем и Среднем Востоке.

Процесс генезиса и эволюции государственных образований в Среднеазиатском Двуречье значительно разнится с ним, хотя в силу определенных исторических причин вышеуказанные территории входили в состав одних и тех же государств (Ахеменидская империя, царство Селевкидов).

Среднеазиатское Двуречье – особая историко-географическая и историко-культурная территория, цивилизация которой на протяжении многих тысячелетий существовала благодаря двум великим рекам: Амударьи (древний Окс) и Сырдарьи (древний Яксарт). Возникшие здесь государства по многим признакам как в древности, так и в средневековье при наличии общих черт отличались от других государств в остальных частях Средней Азии. Да и в пределах территории Среднеазиатского Двуречья северные области (Хорезм) и южные (Бактрия), особенно в древности, заметно различались друг от друга в этническом и культурном отношении, в языке и письменности, в системе государственного устройства. Это было обусловлено свойственными каждой области культурно-генетическими типами, соперничеством кочевых и оседлых народов, степень которых в разных областях была различной.

Периодизация развития древних государств на территории Узбекистана

В эволюции государственности в Среднеазиатском Двуречье в древности можно выделить несколько периодов, охватывающих время от второй половины II тыс. до н. э. до III в. н. э. – IV в. н. э., т. е. до перехода к государствам средневековья.

Становление ранней формы государственности происходит в оседло-земледельческой культуре эпохи поздней бронзы, распространенной на юге Узбекистана. Ее завершение приходится на время почти одновременной гибели Кушанской и Парфянской империй, существовавших на территории Средней Азии в первой половине III в. н. э. Примерно тогда же прекращает свое существование государство Кангюй¹.

Первый период – вторая половина II тыс. до н.э. – становление протогосударственного образования в эмбриональной форме на юге Узбекистана, приближающегося по своей структуре к нему. Подобный тип, по-видимому, отражает Джар-Кутан – доминантное поселение с укрепленной цитаделью и монументальными постройками – дворец, храм.

Второй период – начало I тыс. до н.э. – 539 г. до н.э. – формирование так называемых историко-культурных областей – Бактрии, Согда, Хорезма, в которых возможно усмотреть первоначальные формы государств с разветвленной системой иерархии политической власти. Об этом свидетельствуют, в частности, данные Авесты, где упоминаются структурные единицы общества: нмана (дом-семья), вис (род, родовое поселение), занту (племя), дахью (область, страна), а также различные высшие правящие лица: вплоть до владыки страны, области (дахьюпати), правителя, повелителя (састар) и др².

Не исключено, что в это время зарождаются и более крупные территориальные владения типа царств – Древнебактрийское и “Большой Хорезм” или конфедерация племен обычно во главе с царицей, как у саков (Зарина, Томирис).

Третий период – 539 г. до н.э. – 330 г. до н.э. – перерыв в развитии местной государственности, вызванный завоеванием Ахеменидов и вхождением областей Средней Азии в состав Ахеменидского государства.

На протяжении двухсот лет юг Средней Азии входил в состав Ахеменидской империи, причем вся ее территория была разделена на сатрапии, вносящие дань в определенных весовых единицах серебра – талантах в казну ахеменидских царей. Три из среднеазиатских сатрапий – Бактрия, Согд, Хорезм – полностью или частично находились на территории современного Узбекистана.

Крах империи наступил с приходом Александра Македонского, который, покончив с главными силами Ахеменидов в 330 г. до н.э., вступил на территорию Средней Азии в погоне за последним претендентом на ахеменидский престол – сатрапом Бактрии Бессом. Три года (330-327 гг. до н.э.) потратил Александр Македонский на завоевание Средней Азии, народы которой, особенно согдийцы во главе со Спитаменом, оказывали его войскам ожесточенное сопротивление.

Четвертый период – конец IV в. до н.э. – начало второй половины II в. до н.э. – от завоеваний Александра Македонского и до конца политического господства эллинов (падение Греко-Бактрийского царства). Одновременно происходит процесс возрождения местной государственности: в последней четверти IV в. до н.э. возникает царство в Хорезме. Из сочинения Арриана известно, что в 329 г. до н.э. в Мараканде Александр Македонский принял хорезмийского царя Фарасмана, который прибыл к нему с целью заключения союзнических отношений.

В конце III в. до н.э. – II в. до н.э. формируются отдельные владения в Бухаре, Давани (Фергане), Согде. Вероятно, в это же время происходит становление государства Кангюй, в состав которого впоследствии вошло почти все Среднеазиатское Двуречье.

После смерти Александра и последующей за ней ожесточенной войны диadoхов юг Средней Азии входит в состав Селевкидской империи (310-250 гг. до н.э.). Но уже в середине III в. до н.э. сатрап Селевкидов в Бактрии Диодот поднял восстание против метрополии и создал самостоятельное государство, получившее в науке название Греко-Бактрийского.

Греко-Бактрийское царство пало под ударом сакских племен (асиев, пасиан, сакаравлов), а затем юечжей-тохаров, пришедших в Бактрию под давлением хуннов. Юечжи-тохары вначале расселились в Северной Бактрии (современная Сурхандарьинская область Узбекистана и Южный Таджикистан), а затем захватили всю Бактрию, основав столицу в Бактрах (нынешний Балх в Северном Афганистане). Они создали своеобразное государство конфедеративного типа, состоящее из отдельных самостоятельных владений.

Аналогичного типа государство Кангюй складывается во II в. до н.э. в Трансоксиане – Среднеазиатском Двуречье, состоящее, по сведениям Хоуханьшу, из пяти владений, каждое из которых чеканило свою монету, что свидетельствует об их самостоятельности.

Пятый период – вторая половина II в. до н.э. – начало I в.н.э. – укрепление и дальнейшее развитие местной государственности – Кангюя, Хорезмийского царства, владений Бухары, Согда, Давани, становление Юечжийского государства и распространение его власти вплоть до Гандхары. Наличие почти у каждого из этих владений развитой монетной системы (за исключением Давани),

основанной на серебре или меди. Появление местной письменности: согдийской и хорезмийской, что вкупе с монетным чеканом является главенствующим признаком развитой государственности.

Шестой период – начало I в.н.э. – первая половина III в.н.э. – расцвет местной государственности в античное время. Вхождение юга Узбекистана в состав могущественной Кушанской империи, возникшей на основе конфедеративного Юечжийского государства. Укрепление и дальнейшее развитие государственных образований в Двуречье. Возможно появление нового владения в Чаче и чеканка им своей медной монеты. Приход к власти в Хорезме династии Афригидов, традиционность здесь династийного правления, что выразилось, в частности, в проставлении на оборотной стороне монет государственного символа – конного всадника.

Широкое распространение на чеканенных в среднеазиатских владениях монетных государственных символов – тамг и династических знаков, что наряду с широким размахом дипломатических связей со многими странами Западного края, Восточного Средиземноморья и Парфией говорит об устойчивом и традиционном характере государственной власти.

Во второй половине II в. до н.э. Ханьский Китай впервые благодаря миссии Чжан-Цзяня открывает для себя Западный край, т.е. Среднюю Азию, а с конца II в. до н.э. между ним и Китаем осуществляются регулярные дипломатические и торговые отношения³. Выдающимся результатом этих отношений явилось становление Великого Шелкового пути – первой в истории цивилизаций трансконтинентальной дороги, соединившей страны Запада и Востока⁴.

В период местной античности (I в.н.э. – первая половина II в.н.э.) Северная Бактрия входит в состав

могущественной Кушанской империи, основанной в первой половине I в.н.э. вождем одного из юечжийских родов Куджулой Кадфизом. Согд (Кашкадарьинская и Самаркандская области Узбекистана), в это время представляющий собой независимое государство, управлялся династией Гиркода, также, вероятно, юечжийского происхождения.

В Хорезме к власти приходит династия Афригидов, правившая здесь в течение 700-800 лет. Самостоятельные владения представляли собой Бухара и Давань (Фергана), а также, по-видимому, Чач, на что указывает, в частности, наличие в них (кроме Давани, пользующейся китайскими монетами типа У-шу) своего монетного чека. Впрочем, не исключено, что все эти владения Трансоксианы номинально все же входили в состав Кангюя.

III-IV вв. н.э. в истории Средней Азии характеризуются крушением великих империй древности – Кушанской и Парфянской, образованием множества мелких самостоятельных владений, вторжением кочевых племен хионитов и кидаритов, разрушением древней социальной формации, определенным упадком экономики, материальной и художественной культуры.

Типы государственных образований

На протяжении всего древнего периода в Среднеазиатском Двуречье существовали различного типа государственные объединения.

По своему генетическому признаку среди них выделяются автохтонные, т.е. государственные объединения, возникшие и поступательно развивающиеся на местной субстратной основе (Кангюй, Хорезм), и иноземные, т. е.

государства, в состав которых Среднеазиатское Двуречье вошло в результате прямого военного захвата и последующего подчинения (Ахеменидская империя, Греческое государство Бактрии).

В этом ряду возможно выделить и государственные объединения, возникшие в результате симбиоза пришлых завоевателей, прочно и надолго осевших и смешавшихся в определенной мере с субстратным населением. К такого рода государствам смешанного типа относятся, к примеру, государственные объединения, созданные юечжами – выходцами из Средней Азии в конце II в. н. э. – начале I в. н. э. в Согде и Северной Бактрии. Согласно “Истории Северных дворов – Бейши (VII в.)” и “Истории династии Суй (VII в.)”, правители владения Ань, отождествляемого с Бухарой, и Самаркандского Согда имели общее происхождение из дома Чжаову, т. е. юечжей, первоначально обитавших по северную сторону хребта Циланьшань, на территории нынешней провинции Ганьсу, в Средней Азии. Но после переселения в Согд все династии юечжийского происхождения, утвердившиеся здесь, в том числе в Самарканде и Бухаре, – “удержали прозвище Чжаову”⁵. Эти династии правили здесь вплоть до VII–VIII вв. Так, в письме таньскому императору Тхацзуну в 627 г. бухарский правитель Алинга утверждал, что “дом его преемственно царствует в двадцать втором колене”. Если ответить на каждое царствование усредненную цифру в 20–30 лет, то получится, что юечжийский дом Алинги царствовал примерно 400–600 лет, т. е. с начала I в. н. э.⁶.

Устойчивый характер имела династия правителей Хорезма, происхождение которой связывают с домом Чжаову.

Эта династия, судя по нумизматическим данным, правила в Хорезме с I в. н.э. и до VIII в. н. э. включительно. Об этом свидетельствует государственная символика: конь-

всадник и измененная тамга, присутствующие на всех монетах древнего и средневекового Хорезма от начала их чеканки и до завершения⁷. Это своего рода уникальное явление для всех династий, правивших не только в Средней Азии, но и в иных государствах Востока.

Итак, мы ограничились лишь типологическим определением генетической природы династий, правивших в домусульманской Средней Азии. Перейдем теперь непосредственно к типологии и форме государственных образований.

Типология древних государств на территории Узбекистана

I. Тип государства – царство. Форма правления – абсолютная монархия.

В древней истории Узбекистана было несколько периодов, когда он входил в состав государства подобного типа и формы правления.

С 539 г. до н. э. по 330 г. до н. э. почти вся территория Среднеазиатского Двуречья, за исключением Ферганы и Чача, подчинялась власти персидских царей из династии Ахеменидов, причем Хорезм, Согд, Бактрия, а также саки составляли определенные административные единицы – сатрапии во главе с назначаемыми ахеменидскими царями сатрапами и выплачивающие определенную дань в государственную казну.

Абсолютной монархией с системой наместников, пользовавшихся определенной самостоятельностью, являлось и Греко-Бактрийское царство. Оно было создано в середине III в. до н. э. и просуществовало вплоть до начала второй половины II в. до н.э. На протяжении всего этого периода в его состав входила Северная Бактрия и на определенных этапах – Согд. Однако власть царей в

этом государстве не всегда была наследственной: первых его царей – Диодота I и Диодота II сменил в результате насильственного захвата власти Евтидем, не связанный с ними узами родства.

Северная Бактрия и Согд с конца IV в. до н. э. и до середины III в. до н. э. также входили в состав другого греческого эллинистического царства – Селевкидов, хотя второй правитель из этой династии – Антиох I (280–261 гг. до н. э.) был наполовину согдийцем, рожденным от брака Селевка с Апамою, дочерью согдийского вождя Спитамена. И, следовательно, во всех представительствах этой династии, просуществовавшей до середины I в. до н. э., текла согдийская кровь.

Абсолютной, более того, ярко выраженной теократической монархией являлось Кушанское царство, просуществовавшее с I в. н.э. до середины III в. н. э.

На протяжении всего этого периода, за исключением времени правления первого царя, Куджулы Калфиза, южные области Среднеазиатского Двуречья входили в состав этого государства. Оно также было разделено на определенные сатрапии, правители которых находились в полной зависимости от кушанских царей. Кроме того, в Кушанском царстве существовали особые пограничные области типа маркграфств, во главе которых стояли канаранги – военачальники, по-бактрийски называемые каралраго. Такого рода областью, вероятно, являлась нынешняя Сурхандарьинская область Узбекистана.

По-видимому, к такому же типу государства относится и Хорезмийское царство, возникшее во второй половине IV в. до н. э. после распада Ахеменидского государства.

С I в. н. э., в нем утверждается новая наследственная династия, имевшая централизованный монетный чекан.

С середины III в. н. э. и вплоть до конца IV в. н. э. Северная Бактрия находилась под юрисдикцией Сасанид-

ского царства, причем Бактрия в его составе пользовалась особыми правами. Во главе ее стояли сасанидские принцы, происходящие из различных ветвей этой династии, носившие титул кушаншах и имевшие право на чеканку золотой, серебряной и медной монеты. Некоторые из них впоследствии становились царями всего Сасанидского государства⁸.

2. Тип государства – конфедеративное царство. Форма правления – ограниченная монархия. К этому типу государств можно отнести Кангюйское и Юечжийское государства или государство Больших юечжей в первый, докушанский период его существования.

Они состояли обычно из нескольких самостоятельных владений, управляемых вождями племен или главами родов, чеканивших свою монету.

К примеру, в пределах государства Кангюй было по крайней мере пять таких владений: Бухара и ее окрестности, правители которой выпускали подражания монетам Евтидема со своими именами и титулами, юго-восток Бухарского и северо-запад Самаркандского Согда, где правили вожди из династии Гиркода, Самаркандский Согд, выпускавший свои монеты с именами различных царей, и Южный Согд, где также существовал свой самостоятельный чекан⁹.

Хорезм представлял совершенно самостоятельное царство, правители которого носили наиболее высокий титул – MR'Y MLK' (государь-царь).

В то же время отсутствовал общий для этих владений кангюйский монетный чекан.

Аналогичного типа было и Юечжийское государство в первый докушанский период его существования, созданное юечжами.

Это государство так же, как и Кангюй, состояло из пяти владений, возглавляемых представителями различ-

ных юечжийских родов. Эти владения – Хюми, Шуаньми, Гуйшуань, Думи, Хитунь – располагались в различных частях Бактрии, подчиняясь, по-видимому, номинально верховному главе юечжей.

Для этого периода удается выделить пять монетных чеканов: Сапалбиза, Фсейгахариса, Кушана (Герая), подражания монетам Гелиокла и Евкратиды, что свидетельствует о фактической независимости чеканивших их вождей различных юечжейских родов.

Потомки одного из них – Кушана спустя некоторое время создали великое Кушанское царство. По существу это было то же государство Больших или Великих юечжей, как точно именовали его древнекитайские письменные источники, на новой стадии существования.

3. Тип государства – владения. Форма правления – наследственная власть вождей племен или глав родов.

Этот тип государственного объединения – небольшие владения. Отмечен уже Чжан-Цзянем, посетившим Бактрию после падения Греко-Бактрийского царства в 128 г. до н. э. или 126 г. до н. э., согласно которому Бактрия состояла из множества мелких самостоятельных владений, “где почти каждый город поставляет своего правителя”.

Китайские источники указывают на наличие 55 владений на территории Среднеазиатского Двуречья, пользовавшихся известной самостоятельностью и проводивших свою внешнюю политику, в частности, установлением дипломатических отношений с Китаем¹⁰.

Денежные отношения

Возникновение денег, “этого товара товаров” – закономерный результат социально-экономического развития переломных цивилизаций древности. Длительный и сложный

процесс товарообмена и развитие розничной и международной торговли во II – начале I тыс. до н. э., пройдя через стадии обращения товаро-денег и металлических слитков определенных весовых стандартов привели в конечном итоге к появлению металлических денег.

Ранние монеты отличались от металлических слитков тем, что они имели на одной или обеих сторонах удостоверяющие их полновесность клейма-изображения. Первоначально они представляли собой сочетания различных геометрических фигур, изображения животных, птиц и рыб – льва, черепахи, тюленя, совы, тунца. Аналогичного характера клейма, но с преобладанием местных особенностей, в частности, астральных символов имелись на древнеиндийских монетах – каршапанах. Лишь спустя некоторое время на монетах появляются надписи, изображения божеств, а в середине IV в. до н. э., при Александре Македонском – портретные изображения царей¹¹.

В Лидии первые монеты чеканились из электра (естественного сплава серебра и золота), а затем из серебра. Только при царе Крезе (561-546 гг. до н. э.) распространилась монетная система, основанная на биметаллизме (одновременном употреблении золота и серебра), получившая затем широкое распространение в Древней Персии.

Уже в древнейших монетных системах: милетской, фокейской, эгинской, евбейской существуют различные номиналы монет, битые по-своему для каждого весового стандарта. Приведение их к единой норме осуществляется уже в эпоху возвышения Македонии и создания государства Александра Македонского, в основу серебряных монет которого была положена так называемая аттическая система с тетрадрахмой весом 17,44 г, драхмой – 4,36 г, оболлом – 1,6 г¹². С этих пор и на протяжении нескольких столетий аттическая система, но с некоторым изменением веса основных номиналов монет господствует во всех стра-

нах, попавших под влияние эллинистического мира, в том числе и в южных районах Средней Азии.

Средняя Азия не входила в число областей первоначального зарождения металлических денег, основной причиной чему являлся недостаточно высокий уровень социально-экономического развития. На протяжении многих веков до появления монет здесь существовали различные формы меновой торговли и, возможно, слиткового обращения.

Проблема возникновения собственной монетной чеканки в Средней Азии до недавнего времени обсуждалась лишь в хронологическом и территориальном аспектах: где и когда впервые здесь монета стала использоваться в качестве средства обращения¹³. Характер и особенности ранних этапов ее становления теоретически и конкретно, на основе обширного нумизматического материала обоснованы в ряде исследований Е. Зеймаля¹⁴.

Согласно его мнению, возникновение денежного обращения и появление самостоятельной монетной чеканки в Среднеазиатском Двуречье происходило по следующей модели: первоначально сюда в качестве сокровищ поступают иноземные монеты, затем по образу иноземной монеты, наиболее "привычной" для той или иной области, стали чеканиться местные подражания этим монетам. Они явились не только начальной формой монетной чеканки, но и начальной формой денежного обращения в областях и странах, соседствующих с государствами, уже обладавшими развитым денежным обращением. Заключительная фаза этого процесса – выпуск самостоятельных монетных эмиссий в некоторых областях Среднеазиатского Двуречья. Однако если даже согласиться с данным предположением, остается неясным вопрос о том, являлись ли селевкидские и особенно греко-бактрийские монеты иноземными по отношению к Согду и Северной Бактрии, или же они обра-

щались здесь потому, что обе эти области входили в состав эллинистических государств. Вопрос этот упирается в политическую историю Среднеазиатского Двуречья в III-II вв. до н. э., которая, в свою очередь, базируется на скудных сведениях письменных источников и тех же нумизматических данных.

Сомнительно, что селевкидские и греко-бактрийские монеты всегда выполняли здесь функции сокровищ, а не средства обращения, тем более, что среди находок нередки медные халки, очень редко выходявшие за пределы того государства, где чеканились.

В последние годы в Южном Туркменистане найден клад серебряных ахеменидских сиклей. Тем не менее ахеменидские монеты, являющиеся, вероятно, определенным вкраплением в мир натурального обмена, не оставили никакого следа в последующей истории монетного дела Средней Азии. Они не стали основой для возникновения здесь впоследствии монетной чеканки, в то время как селевкидские и особенно греко-бактрийские монеты на несколько веков определили процесс становления и развития денежного обращения и монетной чеканки в Средней Азии. Они явились тем базисом, на основе которого здесь вначале возникают подражательные эмиссии, а затем и свои монеты.

Очевидно также, что модель, предложенная Е.Зеймалем (это показывает анализ нумизматических данных), не была универсальной; в различных историко-культурных областях Среднеазиатского Двуречья становление самостоятельной монетной чеканки происходило иным путем¹⁵.

К настоящему времени накоплено огромное количество монетного материала, что позволяет впервые дать достаточно подробную и содержательную периодизацию развития денежного обращения в Среднеазиатском Двуречье (разумеется, не ограничиваясь только его географическими рамками) вплоть до III-IV вв. н.э. К сожалению,

почти полное отсутствие сведений письменных источников и эпиграфических данных не позволяет конкретизировать многие вопросы денежного обращения, связанные с курсом, финансовой политикой и т.д.

Периодизация развития денежных отношений. Первый период (вторая половина II тыс. до н. э. – первая половина I тыс. до н.э.). Натуральный обмен и меновая торговля. Использование в качестве денежного средства товаро-денег и, возможно, металлических слитков. Конкретные объекты их пока не выявлены, но, судя по аналогии с другими странами, это могли быть зерно, скот, различные ремесленные товары, раковины и т.д. Обращает на себя внимание наличие на памятниках первой половины I тыс. до н.э. керамических круглых предметов, похожих по форме на монеты. Некоторые исследователи считают их фишками для игры¹⁶, но не исключено, что они могли использоваться в качестве эквивалента монет или выполнять роль счетных единиц.

Второй период (V – конец IV в. до н. э.). Знакомство населения юга Средней Азии с монетой. Обращение металлических слитков и первых ахеменидских монет. Появление местных надчеканов на ахеменидских монетах.

Сведения о находках монет этого времени здесь имеются, но во всех известных случаях они предположительны: нет пока ни одной находки монет этого времени при археологических раскопках.

По некоторым данным, ахеменидские дарики были якобы найдены на городище Афрасиаб, в Старом Термезе и в Керки. В Южном Туркменистане или в Хорезме был найден клад серебряных ахеменидских сиклей с изображением лучника в тиаре на л.ст. и различного рода надчеканами.

Две монеты из этого клада опубликованы Д.Бирюковым, который пришел к выводу о том, что юг Средней

Азии, возможно, входил в сферу денежного обращения империи Ахеменидов¹⁷. Вместе с тем наличие на этих монетах надчеканов позволяет говорить о них как о начальной форме обращения среднеазиатских металлических денег. Ахеменидские дарики и сикли, как считают, входили в состав Амударьинского клада, но обстоятельства, связанные как с его находкой, так и последующим пополнением его состава, сомнительны.

Вместе с ними в состав клада входили и другие монеты VI-V вв. до н. э.: тетрадрахмы и драхмы греческих городов и ахеменидских сатрапов Малой Азии, подражания монетам Афин и монеты царей Македонии¹⁸. Однако даже если эти монеты происходят из Амударьинского клада, то они скорее всего использовались как сокровища, а не как средство обращения.

Вероятно, существовало здесь и слитковое обращение. Известно, что области Средней Азии, разделенные на три сатрапии, выплачивали налог серебром в казну ахеменидских царей, выраженный в весовой единице – таланте, равной 25,92 кг. Так, к примеру, Бактрия выплачивала 360 талантов, что составляет около 9 т (Геродот, III, 117).

Не исключено, что это была не просто аморфная масса серебра, а весовые слитки, по всей вероятности, клейменные. Таким образом, в ахеменидское время (середина VI в. до н. э. – конец IV вв. до н. э.) в наиболее развитых областях Средней Азии уже существовали начальные формы денежного обращения: слитковое и монетное в виде золотой и серебряной монеты.

Нельзя упускать из виду и еще одно обстоятельство, связанное со знакомством среднеазиатских народов с монетой и возможным пути ее раннего проникновения в Среднюю Азию. Имеется в виду хорошо известный факт службы в армии и проживания бактрийцев, согдийцев и хорезмийцев в различных частях Ахеменидского Ирана,

Греции и Египта. Они могли сами привозить ахеменидские монеты или передавать их на родину, в Среднюю Азию, посредством соответствующих банкирских домов (как дом Мурашу в Вавилонии)¹⁹.

Вместе с тем исключительно редкие свидетельства о реальных находках монет данного времени в Средней Азии позволяют охарактеризовать его как период первоначального знакомства населения этого региона с монетой и возможного использования ее, в особенности надчеканенных сиклей, в определенных торговых операциях. При этом активную роль в торговле играл натуральный обмен, а в выплате налогов – слитки драгоценных и полудрагоценных металлов определенных весовых стандартов.

III период (конец IV в. до н. э. – середина II в. до н. э.). В целом этот период характеризуется вхождением ряда областей Средней Азии (Бактрии, Согда, Парфии) в эллинистическую систему монетного дела; становлением и развитием здесь настоящих товарно-денежных отношений; проникновением денежных отношений в сферу мелкой рыночной торговли, что определяется находками медных (бронзовых) монет на многих городищах; разнофункциональной роли монет – в качестве денег, сокровищ, и т.д.; возникновением чеканки монет в Бактрии при Селевке I, в греко-бактрийское время, возможно, в Согде и первых монет, чеканенных от имени местного правителя (монеты Вахшувара конца IV в. до н.э. в Бактрии), первых местных подражаний селевкидским монетам Антиоха I (в Согде в начале III в. до н.э.) и подражаний монетам Александра Македонского.

Весь третий период можно разделить на два этапа: 1. Конец IV – середина III в. до н.э. 2. Середина III в. до н.э. – начало второй половины II в. до н.э.

Для первого этапа характерно становление денежного обращения, что подтверждается, хотя и редкими, находка-

ми монет Александра Македонского (336-323 гг. до н. э.), Селевка I (311-281 гг. до н. э.) и Антиоха I (281-261 гг. до н. э.) в Северной Бактрии и Согде. Так, драхмы Александра Македонского или Селевка I (ранние выпуски этих монет не отличаются друг от друга) найдены в районе к. Дарбанд, около Старого Термеза (Северная Бактрия) и на городище Куня-Фазли (Южный Согд). Редкий тип драхм Селевка I обнаружен на городище Шахри-Мунк (Северная Бактрия). Дихалк Селевка I происходит с Афрасиаба²⁰. Большое число монет (47 экз тетрадрахм и драхм Селевка) имелось в составе Амударьинского клада²¹.

Расширение ареала товарно-денежных отношений и более интенсивное развитие их в Северной Бактрии и Согде происходит при Антиохе I. Монеты этого царя найдены в Тахти-Сангине – 6 халков, (вес от 0,72 до 3,12 г), в Старом Термезе – 3 драхмы и 1 халк, Кампыртепа – 2 халка, в районе Денау – 1 халк (Северная Бактрия), в Самарканде – 2 халка, Курган-тепа – обол (Согд)²².

Преобладание среди этих находок халков указывает на наличие достаточно развитого денежного хозяйства и, в частности, мелкой розничной торговли. Следует отметить также, что селевкидские монеты от Селевка I до Антиоха II обнаружены и на территории, непосредственно прилегающей к Среднеазиатскому Двуречью, в Ай-Ханум – 67 экз Среди них монеты Антиоха I – 62 экз, Селевка I – 1 экз и совместного чекана Селевка I и Антиоха I – 3 экз, Антиоха II (261-246 гг. до н. э.) – 1 экз²³.

Важнейшим событием этого периода явилось возникновение собственно бактрийского монетного чекана Селевкидов при Селевке I и Антиохе I.

При Селевке I в Бактрах чеканили серебряные монеты крупного достоинства (тетрадрахмы, драхмы, хемидрахмы) с изображением на аверсе головы Зевса, а на реверсе – Афины на колеснице, запряженной двумя сло-

нами или четырьмя лошадами, битые по аттическому весовому стандарту (вес драхмы – 4,27 г)²⁴.

Исключение составляет одна серия с именами Селевка и Антиоха, битая в соответствии с древнеиндийским весовым стандартом – каршапана, равном в практическом исполнении 3 г.

При Антиохе I бактрийский чекан стал еще более разнообразным: выпускались золотые (статеры) и серебряные (тетрадрахмы, драхмы) монеты, также битые по аттическому стандарту с изображением на л. ст. бюста Антиоха, а на об. ст. – головы рогатой лошади.

Выпускались, вероятно, и медные халки, участвовавшие в розничной торговле.

Не исключено, что драхмы Антиоха I, по-видимому, чеканились и в Согде²⁵, что, в частности, подтверждается эмиссией здесь в конце III–II в. до н. э. согдийских подражаний драхам Антиоха I с головой рогатой лошади²⁶.

В рассматриваемый период был осуществлен также выпуск первых монет, чеканенных от имени местного бактрийского правителя, а не от имени греческого царя Бактрии. Это монеты правителя Вахшувара, что явствует из арамейской легенды, помещенной на л. ст. Известны золотые статеры (бюст мужчины в кирбасии /мужчина на квадриге вправо) и двойные статеры (голова Александра в слоновом шлеме/стоящая Ника влево).

В определении места и времени выпуска монет Вахшувара нет единого мнения, хотя Е.Зеймаль и И.Дьяконов относят их (наряду с монетами Андрагора) к раннепарфянскому (аршакидскому) чекану середины III в. до н. э.²⁷ Вместе с тем И.Пичикян настаивает на бактрийском происхождении монет Вахшувара – Оксиарта²⁸, тестя Александра Македонского и отца Роксаны, который после смерти Александра был, по данным Арриана, сатрапом Парапамисад. Однако не исключено, что помимо Парапамисад в

состав контролируемой им территории входила и коренная область его владений – Северная Бактрия. В этой же области в Байсунских горах, но к северо-западу от г. Денау расположен к. Вахшувар, название которого полностью совпадает с именем Вахшувар на вышеописанных монетах. Аналогичное название местности отмечено нами и в Баба-таге на дороге в Чагам²⁹.

Само же слово Вахшувар, греческой калькой которого является имя Оксиарт, по мнению В.Лившица, означает “избранный [бога] Вахшу (или верящий в бога Вахшу, охраняемый богом Вахшу)”³⁰. Разведки, проведенные мною (Э. Р.) в к. Вахшувар, выявили здесь городище Сар-тепе, нижний слой которого относится к первой половине – середине I тыс. до н. э.³¹ Не исключено, что именно это место, сохранившее свое древнее название, на протяжении более двух тысяч лет было главной резиденцией бактрийского аристократа Вахшувара-Оксиарта, и именно здесь находилась скала Оксиарта.

Более того, нам представляется, что и Амударьинский клад принадлежит роду Вахшувара-Оксиарта – виднейшему представителю северобактрийской аристократии в конце IV в. до н. э.

Второй этап третьего периода характеризуется дальнейшим развитием денежных отношений в Среднеазиатском Двуречье, расширением ареала и вовлечением новых районов, в частности, Бухары в денежные отношения; расширением сферы применения монет; появлением первых монетных кладов, свидетельствующих о наличии больших денежных средств у отдельных лиц; возникновением первых согдийских и бактрийских подражаний селевкидским и греко-бактрийским монетам как первой стадии становления самостоятельной монетной чеканки в Среднеазиатском Двуречье.

Разнообразии весовых стандартов обращавшихся здесь

серебряных, медных монет (тетрадрахмы, драхмы, оболы, халки, дихалки), чеканившихся по аттической системе, – показатель явного прогресса товарно-денежных отношений, использования монет как платежного средства, средства обращения, а также, вероятно, сокровища. Значительные по объему торговые операции, в том числе и международные, и межобластные, обслуживались серебряной монетой крупных достоинств. В Северной Бактрии и частично в Согде денежные отношения проникают и в мелкую розничную торговлю между городом и сельскими поселениями.

Данная характеристика подтверждается находками монет на многих городищах и поселениях южных и центральных областей Среднеазиатского Двуречья.

Северная Бактрия. Здесь зафиксированы находки около 100 серебряных и медных греко-бактрийских монет различных достоинств. Среди них монеты Диодота, Евтидема, Антимаха, Агафокла, Евкратиды, Деметрия, Гелиокла, т.е. всех великих греко-бактрийских царей. Основная масса находок греко-бактрийских монет (более 70 экз.) концентрируется в приамударьинской зоне (Тахти-Сангин – 27 экз., Старый Термез – более 30 экз., Кампыртепа – 15 экз.). Второй район компактных находок этих монет (15 экз.) – долины Сурхандарьи и Кашкардарьи (Дальверзинтепа, Денау, Регар, Хаитабадтепа, Шахринау). Отдельные находки монет имеются и на других городищах и поселениях³².

Согд. В общей сложности здесь зафиксировано более 10 отдельных находок монет, а также два монетных клада.

Кеш и Нахшеб. Найдено три оболы Антимаха в Шахрисабзе и халк Диодота на Сангиртепа, а также клад, включающий оболы, драхмы и тетрадрахмы Евкратиды³³.

Самаркандский Согд. Зафиксировано около 10 монет, в том числе драхмы Евтидема, тетрадрахмы Деметрия

и Антимаха, Гелиокла и оболов Евкратиды, найденные на Афрасиабе, в окрестностях Самарканда и Пенджикента³⁴.

Бухара. В восточной части Бухары на Тахмачтепа найден клад, состоящий из 56 тетрадрахм Диодота, Евтидема (около 50 экз) и Агафокла. Кроме того, в окрестностях Бухары (Ходжа Обон) найдены тетрадрахмы Деметрия и Евтидема³⁵.

Хорезм. Доказательств существования в этой области денежного обращения для данного периода пока не имеется. Известны лишь три находки греко-бактрийских монет, которые попадали сюда, вероятно, в качестве иноземных, так как Хорезм не входил в состав Греко-Бактрийского царства. Это тетрадрахма Евкратиды из Джанбас-калы, тетрадрахма Евтидема из Хивы и халк из Якке-Парсана³⁶.

В других областях Среднеазиатского Двуречья греко-бактрийских монет пока не обнаружено. Таким образом, лишь в двух наиболее развитых областях этого региона – Северной Бактрии и Согде, находившихся под юрисдикцией греко-бактрийских царей, существовали денежные отношения, причем в Согде только, вероятно, в крупных городах – Мараканде, Ер-Кургане, Бухаре. Вместе с тем в отдельных областях господствовал натуральный обмен.

Четвертый период (вторая половина II в. до н. э. – начало I в. н. э.). После падения Греко-Бактрийского царства в начале II в. до н. э. под давлением саков и юечжей политическая ситуация в Среднеазиатском Двуречье полностью изменяется. В Бактрии возникает конфедеративное Юечжийское государство, Согд остается под номинальной властью также конфедеративного государства Кангюй, состоявшего из нескольких достаточно самостоятельных владений, управляемых юечжийскими династиями, тогда как в Хорез-

ме, по-видимому, сохраняется древняя династия.

Важнейшей особенностью данного периода является распространение почти во всех областях Среднеазиатского Двуречья за исключением Ферганы и Чача чеканки подражаний греко-бактрийским монетам.

В ранней фазе эти подражания почти полностью воспроизводят свой прототип, затем греческие легенды на них постепенно искажаются и появляются новые божественные символы, в заключительной фазе возникают подражания переходного типа со смешанной греческой и собственно арамейской легендой и изображениями местных правителей. Эту стадию Е.Зеймаль справедливо оценивал как начальную в становлении самостоятельной монетной чеканки в Среднеазиатском Двуречье³⁷. Причем в каждой области региона чеканились свои, свойственные только ей подражания. Так, в Северной Бактрии выпускались юечжийские подражания монетам трех греко-бактрийских царей – Деметрия, Евтидема и Гелиокла.

Наиболее широкий ареал, разнообразие типов, интенсивность чеканки имели бронзовые подражания монетам Гелиокла нескольких весовых стандартов: 23-26 г, 10-16г, 3-5 г и двух групп. Первая группа – копия монет Гелиокла с незначительными изменениями, вторая группа – с изображением местного правителя и лошади³⁸.

На юго-востоке Северной Бактрии обращались серебряные подражания оболам Евкратиды весом 0,3-0,6 г (т.е. по существу хемиоболы), на которых на определенной фазе развития появляется “портрет” местного правителя³⁹. Определенное место в денежном хозяйстве этой области занимали мелкие бронзовые и серебряные подражания монетам Деметрия⁴⁰.

Юечжийские правители Северной Бактрии не чеканили серебряной монеты крупных номиналов, но, как показал Е.Зеймаль, ее недостаток восполнялся греко-

бактрийским серебром, по-прежнему находившимся в обращении, по-видимому, вплоть до начала I в. н. э.

Еще более пестрым был состав монетной массы, обращавшейся в различных областях Согда. Так, в области Самарканда широкое распространение имели мелкие серебряные подражания монетам Антиоха I весом от 0,3 до 3,2 г (оболы, хемидрахмы и драхмы), чеканившиеся, вероятно, с конца III в. до н. э. и вплоть до I в. н. э.⁴¹ Эти подражания Дж.Лернер относит к согдийскому чекану Евтидема еще до узурпации им греко-бактрийского престола⁴². Судя по их находкам на городище Ер-Курган, они наряду с подражаниями монетам Деметрия имели хождение и в западной части Южного Согда.

В районе Бухары осуществляется эмиссия крупных серебряных подражаний тетрадрахам Евтидема весом 13-16 г⁴³.

Между Бухарским и Самаркандским Согдом, по-видимому, во второй половине II в. до н. э. начали чеканиться мелкие серебряные монеты весом 2-3 г, принадлежавшие юечжийской династии Гиркода или Уркода с изображением головы правителя на л. ст. и стоящей фигурой божества на об. ст., сопровождаемой греческой легендой⁴⁴.

Впервые возникает чеканка собственной монеты – крупных серебряных подражаний тетрадрахам Евкратиды, вес 13-16 г, в Хорезме⁴⁵.

Каждая из охарактеризованных групп монет имела узколокальный круг обращения и имела хождение, судя по топографии находок, в пределах области, в которой выпускалась.

Таким образом, происходит сложение локальных денежных рынков, в которых потребности в монете обеспечивались за счет собственного чекана. Даже в пределах одной крупной области, например, Согда, складывается по крайней мере четыре таких локальных рынка.

В различных областях Среднеазиатского Двуречья различными были и монетные системы. В Северной Бактрии чеканились и обращались монеты различных номиналов из серебра и бронзы. В Согде и Хорезме имели хождение только серебряные монеты, причем в Хорезме только крупного номинала, тогда как в Согде – как мелкого, так и крупного. Роль “тетрадрахм” здесь, вероятно, исполняли подражания монетам Евтидема, которые, обращались на территории всей области Согда.

Очевидно, что денежная система в Согде и Хорезме уже отходит от аттической, основанной на драхме, которая сохранилась, несмотря на смену формы правления в Бактрии. Основными денежными единицами в Согде становятся обол и тетрадрахма, в Хорезме – тетрадрахма. Недостаток разменной монеты в Согде, по-видимому, восполнялся многочисленными эмиссиями мелкой серебряной монеты – обол и кратных от него, тогда как в Хорезме в этом виде торговли по-прежнему, вероятно, господствовал натуральный обмен.

Изменяются и весовые стандарты монет, отходящих от аттических норм. Так, вес подражений тетрадрахам Евтидема и Евкратида содержится в пределах 13-16 г при весе аттической тетрадрахмы 17,36 г.

Пятый период (I в. н. э. – первая половина III в. н.э.). Денежное хозяйство этого периода в различных частях Среднеазиатского Двуречья кардинально меняется в связи с иной политической ситуацией. Наблюдается, в частности, дальнейший отход от эллинистических традиций монетного дела как в весовых стандартах и металле монет, так и в иконографии и символикe, на смену которым приходят местные азиатские нормы и традиции.

Южная часть Среднеазиатского Двуречья со времени правления Вимы I Ток[то], сына Куджулы Кадфиза, по-видимому, со второй половины I в. н. э. входит в со-

став державы могущественного кушанского царя. На протяжении рассматриваемого периода от Вимы I Ток[то] до Канишки II включительно денежное хозяйство этой области, состав монетой массы следовали государственной монетной политике кушанских царей.

Политическая стабильность, способствовавшая стремительному росту городов и селений, расцвету ремесел, сельского хозяйства, торговли, определили интенсивное развитие товарно-денежных отношений. Так, на территории Северной Бактрии зафиксировано несколько тысяч кушанских монет отдельными находками и в кладах. Причем в некоторых кладах количество содержащихся в них монет исчисляется многими сотнями экземпляров, что говорит о скоплении значительных денежных средств у отдельных лиц. Товарно-денежные отношения интенсивно развиваются также в сельских поселениях и проникают в глубинные горные районы. Натуральный обмен если и сохраняется, то в значительной мере утрачивает свое былое значение.

В денежном обращении пятого периода в Северной Бактрии можно выделить три этапа.

На первом этапе при Виме I Ток[то] (Сотер Мегас) в обращении находились бронзовые монеты двух различных номиналов: крупные – весом 8-9 г и мелкие – 2-3 г. Они в большом количестве были найдены фактически на всех кушанских городищах Северной Бактрии⁴⁶.

Весовые стандарты монет Вимы I отличаются от весовых стандартов монет его предшественника Куджулы Кадфиза, так же, как и иконография, и символика. Это говорит о возможной небольшой по сути своей денежной реформе, проводимой Вимой I в пору своего правления. О каких-либо золотых и серебряных монетах, чеканенных этим правителем, неизвестно, и остается неясным, монеты каких достоинств применялись при расчетах в крупных

торговых операциях. Не исключено, что при подобных сделках использовались греко-бактрийское серебро, а также монеты Кушана (Герая), чьи тетрадрахмы и оболы известны уже в достаточно большом количестве.

Второй этап связан с кардинальной денежной реформой, полностью изменившей монетную систему Бактрии, которая бытовала здесь с эллинистического времени и была основана на использовании серебра и меди. Она была проведена преемником Вимы I Ток[то] Кадфизом II.

Новая монетная система, введенная Кадфизом II, по видимому, под римским влиянием, была основана на золоте и бронзе.

Основной денежной единицей стала золотая монета, условно названная "статером", весом 8,3 г, почти точно совпадающим с весом римского ауреуса – 7,6-8,1, но меньшим, чем вес аттического статера – около или немногим более 8,6 г⁴⁷.

В денежное обращение были введены также двойной статер весом 16,07 г и четверть статера весом 2,01 г.

Название "статер" для этих монет было введено в науку условно, однако, как показали материалы Дальверзинского клада, оно бытовало действительно. В кладе находились десять золотых брусков с надписями кхарош-ти, содержащими обозначения весовых стандартов, – статер, драхма, дхане. Сравнения веса брусков с количественным обозначением в надписях показал, что вес статера колеблется от 17,08 г до 18,04 г при вычисленном среднем весе – 17,08 г⁴⁸.

В связи с этим Г.Пугаченкова полагает, что несмотря на то, что в надписях употреблено слово "статер", на самом деле речь идет о двойном статере, вес статера – 8,03 г⁴⁹. Однако не исключено, что в них передан истинный вес обычного статера, так как в противном случае в надписях было бы обозначено именно два статера, как по отноше-

нию к драхмам и дхане – местной весовой единице. Согласно содержанию надписей, один статер был приравнен к четырем драхмам средним весом 4,4 г, а одна драхма – к 5 или 6 дхане средним весом 0,77 г.

Употребление в надписях названий “статер” и “драхма” показывает, что в кушанское время по-прежнему употребляли греческие обозначения основных весовых единиц, принятых здесь в эллинистическое время. Они, вероятно, применялись и для обозначения стоимостных единиц, так же, как, к примеру, в Нии и Крорайне, согласно найденным здесь пракритским хозяйственным документам⁵⁰.

Изменились иконография и весовые стандарты бронзовых монет. В обращение были введены крупные халки весом 16-17 г, во множестве найденные на городищах Северной Бактрии.

Третий этап приходится на время правления Васудевы I и Канишки III – последних кушанских царей, которым принадлежала Северная Бактрия.

Сопоставление метрологических данных монет показывает, что они заметно изменяются к позднекушанскому времени, уменьшаясь в диаметре и весе. Уже при Хувишке бронзовые монеты постепенно становятся легче, а при Васудеве I и Канишке III происходит дальнейшая редукция основного бронзового номинала.

В правление Васудевы I чеканят бронзовые монеты, по-видимому, двух номиналов: 6-8 г и 9-11 г, тогда как при Канишке III – одного: 6-8 г⁵¹. Соответственно, видимо, изменяется и соотношение бронзовой и золотой монет, как и состав металла бронзовых монет, которые в отличие от монет ранних кушанских правителей чеканятся из двух – или трехкомпонентных бронз⁵².

Приведенные данные позволяют предположить, что в позднекушанское время также была проведена денежная реформа, затронувшая в первую очередь область

бронзовых номиналов: главной ее особенностью была замена громоздкой тяжеловесной монеты на более удобную в обращении на внутреннем рынке монету меньшего веса и диаметра. Имеющиеся данные (количественное соотношение находок монет) показывают, что в позднекушанское время объем товарно-денежных отношений сохраняется на высоком уровне как в городах, так и в селениях Северной Бактрии.

Аналогичную картину дает и анализ монетных кладов.

Клады первого этапа содержат только монеты Сотера Мегаса и никаких других предшествующего времени, в частности, монет "Варварского Гелиокла". Зарыты они, судя по всему, были в начальный период раннекушанского времени.

Ко второму этапу относятся семь кладов, шесть из них содержат монеты Калфиза II и Канишки и только в одном (клад из храма Окса) имеются монеты Сотера Мегаса. Фактически это означает, что монеты предшествующего времени в период правления Калфиза II – Канишки уже не играли видной роли или вообще вышли из денежного обращения.

Ту же тенденцию полной смены старых монет новыми показывают клад третьего – позднекушанского этапа. К этому времени относятся пять кладов, в четырех из которых содержатся только монеты Васудевы и Канишки III и в одном – монеты Хувишки (клад из Кызыл-Кетмана). Время Хувишки, как представляется из анализа состава кладов, по-видимому, можно охарактеризовать как переходный этап от развитого к позднекушанскому этапу в денежном обращении, поскольку незначительная доля этих монет содержится как в кладах предшествующего, так и последующего этапов (клад монет Хувишки и Канишки из храма Окса и клад из Кызыл-Кетмана). Ни одной монеты раннекушанских правителей Сотера Мегаса, Калфиза II, Канишки I в составе кладов позднекушанских царей не имеется. По-

скольку все клады, как это видно из их состава, являются результатом кратковременного накопления, они отражают непосредственную картину денежного обращения на том или ином этапе. Отсюда напрашивается вывод, что замена старой монеты новой в Кушанской Бактрии происходила намного быстрее, чем предполагалось ранее, и что период циркуляции старых монет был ограничен во времени. Иными словами, есть основание говорить о вероятности изъятия старых монет из обращения и постепенной замене их новыми.

В Согде характер номинала монет и состав металла в этот период сохраняется (тетрадрахмы и оболы), но появляются новые чеканы и монетные центры. Так, в Южном Согде чеканятся мелкие серебряные монеты весом 0,4-0,9 г (хемиоболы) с изображением Геракла и Зевса, но с согдийской, еще недостаточно понятной легендой, из двух слов в которой хорошо читается только слово *MRY* – правитель. Эти монеты обращались на территории всей области, по-видимому, с середины I в. до н. э. и вплоть до IV в. н. э.⁵³, когда их сменили бронзовые монеты со сценой единоборства. Если раньше были известны только единичные экземпляры (всего их было зарегистрировано более 20 экз.), то к настоящему времени зафиксирована и находка клада этих монет в Талимаране.

В Центральном Согде, в частности, в Самарканде, Пенджикенте и прилегающих к ним районах обращались мелкие серебряные монеты с изображением лучника и согдийской легендой, передающей имена различных правителей⁵⁴.

В низовьях Зарафшана, в Бухарском и частично Самаркандском Согде в обращении по-прежнему находились мелкие серебряные монеты группы Гиркода с изображением правителя на л.ст. и протомы лошади на об.ст., греческой и согдийской легендами. Вес этих монет колеблется в пределах 0,6-3 г, что означает, скорее все-

го, различие в номиналах (хемиоболы и оболы)⁵⁵.

В самой Бухаре и прилегающих к ней районах чеканились крупные серебряные монеты – тетрадрахмы весом 9-11 г, далеко отошедшие от аналогичных прототипов как в весовых стандартах, так и в иконографии, “портрет” Евтидема заменяется на изображение местного правителя, а греческая легенда на согдийскую⁵⁶.

Таким образом, на протяжении всего рассматриваемого периода рынки Согда были в полном объеме обеспечены как мелкой серебряной монетой различных номиналов, так и крупной. Причем самые мелкие серебряные весом 0,3-0,6 г заменяли отсутствующие здесь бронзовые и играли роль разменной монеты, тогда как в больших торговых сделках в Согде применялись “тетрадрахмы” – подражания монетам Евтидема. Причины отсутствия в Согде чеканки бронзовых монет как в этот, так и в предшествующие периоды, остаются неясными.

Состав монетной массы в Согде и Бактрии на данном этапе был разнообразным по всем параметрам, что свидетельствует о кардинальных династических и государственных различиях. Бактрия входила в состав Кушанского царства, в Согде в этот же период правили четыре независимые друг от друга династии, что и нашло отражение в различии монетных чеканов (подражания тетрадрахмам – монеты Гиркода – монеты с лучником – монеты с Гераклом и Зевсом).

В Хорезме также происходят важные изменения в монетном деле: осуществляется полный переход от подражательных эмиссий к совершенно самостоятельной монетной чеканке, наиболее ранний этап которой представлен группой А. На монетах этой группы отчетливо прослеживается введение новых элементов – хорезмийской царской тамги и изображения всадника вместо диоскуров на об. ст. и царя на л. ст. Всего в ней выделены три последовательные

стадии, отражающие становление хорезмийского монетного чекана. Наиболее ранней признана монета, впервые опубликованная В.Массоном, отличающаяся от тетрадрахм Евкратиды деталями изображения лица на л. ст. и наличием на об. ст. хорезмийской царской тамги – А I⁵⁷.

Следующую стадию представляют монеты А II Самаркандского музея, образцом для чеканки которых послужили, по мнению Б.Вайнберг, монеты типа А I⁵⁸. Наконец, монеты типа А III демонстрируют при сохранении некоторых признаков предшествующих типов принципиально новые изменения: появление на л. ст. бюста безбородого царя, позади которого дано схематизированное изображение богини Ники, венчающей царя, а на об. ст. – всадника на едущем вправо коне. Монеты группы А серебряные, по весовым данным близки к тетрадрахам. Они датируются в пределах второй половины I в. до н. э. – начала I в. н. э.⁵⁹

Не решен, однако, вопрос о месте чеканки монеты стадии А I. По мнению В.Массона, это был район Сырдарьи, тогда как С.Толстов отстаивал ее хорезмийское происхождение. Б.Вайнберг колеблется в определении места ее происхождения: не исключается юг Среднеазиатского Двуречья и Хорезм после захвата его кочевыми племенами, участвовавшими в разгроме Греко-Бактрии. В то же время чеканку монет А II и А III она уверенно относит к Хорезму⁶⁰.

Монеты группы Б представлены множеством типов с изображением на л. ст. бюста царя, а на об. ст. едущего на коне всадника в сопровождении остатков искаженной греческой легенды и надписи хорезмийским письмом, передающей имя царя и его титул. В этот же период незадолго до времени правления царя Вазамара (тип Б V) возникает медный хорезмийский монетный чекан, а в его правление устанавливается стабильный тип медных монет.

Б. Вайнберг монеты Б I датирует примерно серединой или третьей четвертью I в. н. э., они свидетельствуют о новом и принципиально важном этапе монетного дела Хорезма – на них появляются тамга, которая становится традиционной в монетном чекане Хорезма вплоть до конца VIII в., и местная легенда, содержащая имя царя и титул⁶¹. Монеты Б I уже демонстрируют полный разрыв с эллинистическими традициями, на них полностью отсутствует искаженная греческая легенда, характерная для монет предшествующих групп.

На протяжении всего рассматриваемого периода в Хорезме существовали развитые денежные отношения, обеспечивавшие сферы крупной и мелкой рыночной торговли и базировавшиеся на серебре и бронзе. Однако в отличие от Согда здесь не выпускались мелкие серебряные монеты.

Таким образом, в I в. н. э. – первой половине III в. н. э. в Среднеазиатском Двуречье существовали три большие нумизматические провинции – три локальные области денежных отношений, различающиеся друг от друга весовыми стандартами и металлом монет.

1. Хорезм, где чеканились только крупные серебряные и бронзовые монеты разных номиналов.

2. Согд, в котором выпускались крупные серебряные монеты одного номинала и мелкие – разных номиналов.

3. Северная Бактрия, входившая в сферу кушанской денежной системы, основанной на выпуске только золотых и бронзовых монет.

Можно предварительно говорить о выделении четвертой области – Ферганы, где, по-видимому, роль денег выполняли китайские бронзовые монеты у-шу.

Не исключено, что в сферу денежных отношений и чеканки собственной монеты в этот период вошел и Чач, однако для такого вывода сведений еще недостаточно⁶².

Анализ данных показывает, что все монетные чеканы Среднеазиатского Двуречья имели узколокальную сферу обращения, в пределах выпускавших эти монеты областей. Они не проникли как в соседние области и владения, так и за пределы Среднеазиатского Двуречья, обслуживая сферу местных рыночных отношений. Роль международной валюты на трассах Великого Шелкового пути, проходящих через этот регион, вероятно, выполняли кушанские, парфянские и римские монеты, находки которых зафиксированы далеко за пределами чеканивших их государств – в Индии, Средней Азии, Восточном Туркестане, Китае.

Характер денежных отношений во второй половине III в. н. э. – IV в. н. э., как бы переходного периода от эпохи древности к эпохе раннего средневековья, значительно отличается от предыдущего и требует самостоятельного рассмотрения.

Крушение великих царств древности – Кушанского и Парфянского – повлияло на общую политическую обстановку и подготовило почву к переходу на новую социальную систему. Важнейшими факторами этого времени стали массовое движение кочевых народов – кидаритов, хионитов и эфталитов, возникновение новых более мелких владений, смена династий в прежних владениях, политическое господство в Среднеазиатском Двуречье Сасанидского Ирана. Все это привело к изменению состава монетной массы и характера денежных отношений, к появлению новых центров монетной чеканки, к полному исчезновению эллинистических традиций как в иконографии, так и в метрологии и эпиграфике.

Налоговая (фискальная) служба

Существование государственности как таковой определяется наличием различного рода институтов, в том чис-

ле и такого, как институт сбора налогов. О наличии фискальных служб на территории Средней Азии и, в частности, древнего Узбекистана, известно только со времени ее вхождения в состав Ахеменидской империи. Около 518 г. до н. э. царь Дарий I (522–486 гг.) начал реформы по реорганизации административной системы и финансовых служб государства. Согласно Геродоту, вся территория Ахеменидского царства была разделена на 20 сатрапий, из которых Бактрия, Саки, Хорезм, Парфия, Согд и Харайва находились в пределах Средней Азии.

Каждая из них была обязана вносить в царскую казну определенную сумму налогов, выраженную в весовой единице – таланте, равной 25,92 кг. Так, с Бактрии взималось 360 талантов серебра (8972 кг); с саков – 250 талантов (6230 кг); с Хорезма, Парфии, Согда и Харайвы совокупно 360 талантов (7476 кг) (Her. III).

Таким образом, со всей территории Средней Азии подвластной Ахеменидам, уплачивался ежегодный налог в 970 талантов или около 23000 кг серебра. Очевидно, что по общей сумме собранного денежного налога области Средней Азии занимали одно из ведущих мест в Ахеменидском царстве, уступая лишь сатрапиям Месопотамии – 1000 талантов и Малой Азии – более 1000 талантов.

Известный рассказ Геродота о реке Акес, отождествленной с рекой Теджен⁶³, показывает, что налоги в казну ахеменидских царей за пользование водой также взимались в денежной форме. “Я знаю, – пишет Геродот, – что царь сверх обычной подати взимает большие деньги за открытие шлюзов” (Her., III, 117).

Сатрапии Ахеменидского царства, в том числе и среднеазиатские, помимо денежных налогов должны были вносить подати и натурой. Так, для строительства дворца Дария I в Сузах из Бактрии доставлялось золото, из Согдианы – ляпись-лазурь и сердолик, из Хорезма – синий само-

цвет (бирюза?)⁶⁴.

На известных рельефах дворца в Персеполе показаны представители разных сатрапий, несущие дань ахеменидскому царю. В частности, бактрийцы изображены с сосудами и двугорбыми верблюдами, саки ведут лошадей и несут какие-то предметы, согдийцы идут с кубками в руках в сопровождении двух двугорбых верблюдов, а хорезмийцы – с мечами, браслетами и лошадыми⁶⁵.

Эти предметы и виды животных, изображенные на стенах дворца в Персеполе, отражают специфическую для каждой области дань, вносимую в казну Ахеменидской империи.

Ответственность за сбор налогов лежала на сатрапах, номархах, градоначальниках, сельских старостах и племенных вождях. Существовали специальные царские сборщики налогов и налоговые инспекторы. Причем, по мнению ряда ученых, налоги с населения в определенных сатрапиях Ахеменидской империи брали не непосредственно у жителей, а с помощью откупщиков, т. е. какое-либо лицо вносило заранее подати в царскую казну, приобретая у государства монополию на откуп, а затем собирало их с населения, увеличивая при этом сумму собираемых налогов. Непосредственных данных о технике сбора налогов с налогоплательщиков на территории Средней Азии не имеется, но, по всей вероятности, здесь существовала одна из фискальных систем, практиковавшихся в других частях Ахеменидской империи⁶⁶.

После завоевания южных областей Средней Азии Александром Македонским и последующего их вхождения в состав Селевкидского и Греко-Бактрийского царств здесь установилась фискальная система, характерная для эллинистического мира, но с возможным учетом местных особенностей.

До недавнего времени, однако, отсутствовали какие-либо

сведения о характере налоговой службы и системе налогов, взимаемых с населения для этой территории. Открытие в последние десятилетия остраков с греческими надписями в Ай-Ханум (Северный Афганистан) и на городище Кампыртепа (Южный Узбекистан) позволяют в какой-то мере осветить эту проблему. Так, в Кампыртепа, находящемся в 30 км к западу от г. Термеза на берегу Окса, были найдены два острака с греческими граффити. На одном из них проставлено обозначение денежной единицы или меры веса – 15 драхм, на другом – меры жидкости – 7 хоев (хой – древнегреческая мера жидкостей, равная 3,28 л)⁶⁷.

Эти два небольших по содержанию греческих граффити имеют важное значение для характеристики определенных сторон налоговых отношений в Северной Бактрии в эллинистическое время, так как до сих пор здесь, как, впрочем, и во всей Средней Азии, не было прежде известно находок надписей этого времени с обозначением денежных единиц и мер веса.

В сокровищнице дворца Ай-Ханум, как известно, было найдено несколько сосудов, покрытых надписями – этикетками, в которых наряду с древнеиндийскими клейменными монетами – каршпана упоминаются драхмы. По мнению К. Рапэна, эти сосуды предназначались для хранения денежных поступлений от налогоплательщиков специальным налоговым чиновником, осуществлявшим сбор этих поступлений для последующей их передачи в царскую казну, где они и хранились. В надписях упоминаются даже имена чиновников-хранителей этой сокровищницы: Зенон, Тимодем, Страбон, Филиск, Никерат⁶⁸.

Другой тип налоговых финансовых документов, принятых в эллинистическом мире, – остраки птоломеевской эпохи, происходящие из Египта. Они представляют собой своего рода квитанции, выдаваемые банкирами и ситологами при получении фискального сбора⁶⁹.

Из-за краткости содержания и уникальности весьма трудно определить, какого рода финансовый документ представляет собой греческое граффити из Кампыртепа с обозначением драхм. Очевидно, однако, что оно являлось иного рода документом, чем айханумские надписи, так как в последних, как правило, упоминаются имена нескольких должностных лиц, а кампыртепинское граффити анонимное. К тому же оно нанесено не на целый сосуд, а на его фрагмент, который не мог использоваться для хранения денежных поступлений.

По всей вероятности, данное граффити являлось остраком-квитанцией типа вышеупомянутых остраков птолемеевского Египта.

К такого же рода уникальным документам относится и второе граффити с обозначением 7 хоев. Семь хоев – 22,96 л, тогда как данная надпись была нанесена на сосуд, даже если бы он был целый, вмещавший едва ли литр. Отсюда острак с указанной надписью являлся, вероятно, своеобразной квитанцией, выдаваемой для учета поступления какой-то жидкости, скорее всего вина. Такого рода учетные документы характерны для парфянской Нисы⁷⁰.

Находки в Ай-Ханум и в какой-то мере в Кампыртепа позволяют сделать вывод о том, что в греко-бактрийское время на юге Средней Азии существовала развитая система сбора и учета налогов, а следовательно и института фиска.

Это подтверждает и замечательный налоговый документ на пергаменте начала II в. до н. э., приобретенный в Северо-Западном Афганистане, а затем поступивший в Ашмолеан Музеум Оксфорда. Его публикация осуществлена на английском и французском языках⁷¹. В этом документе, составленном в Бактрии при царе Антимaxe Теосе, упоминается некий Менодот – сборщик налогов, а также Диодор – контролер государственных доходов, т. е. лицо, осуще-

ствлявшее надзор за сбором налогов⁷².

По мнению К. Рапэна, упоминаемый в документе топоним Асангорна соответствует средневековому Сангаран и более позднему Сангарака – небольшому городу или району, расположенному в верховьях Балхаба в Западной Бактрии⁷³.

О наличии налоговой системы в другом государстве Средней Азии – Парфянском царстве – позволяют судить остраки с парфянскими надписями, найденные на городище Новая Ниса.

Надписи на остраках из Нисы, как показали их исследования, отражают систему налоговых обложений виноградников, расположенных в округе этой первой столицы Аршакидов во II–I вв. до н. э.⁷⁴ В них приводятся названия податных виноградников, таких, как Накбакан, Натпак, Кашаши, наименование большого сосуда для хранения вина – хум, сумма подати, год взноса, а также, что весьма важно, имя составившего документ чиновного лица с титулом “марубар”, т. е. счетовод.

К примеру: 1. “По расписке этой (?) из виноградника, податного ... хумов 10 (?) доставили. Вахуман счетовод. Взнос на год 141 (или 140)”.

2. “По расписке (?) этой из виноградника податного, из (местности) Нтрк (?) называемой, сосудов 8 (или 7), взнос на год 133 доставили Михредат, счетовод (?)”⁷⁵.

Подробное исследование содержания надписей нисийских остраков, проведенное М. Массоном, И. Дьяконовым, М. Дьяконовым, В. Лившицем, позволило им сделать следующие выводы:

1. Прием подати определялся специальным документом, своего рода налоговой квитанцией.

2. Существовали две категории земель – подлежащих обложению налогами и не подлежащих обложению. Причем используемый в надписи термин (а) в а z (ср. в а z)

применялся для обозначения поземельного налога.

3. Количество вносимого налога измерялось в больших сосудах – хумах, которые были стандартных размеров и выполняли роль мер емкости.

4. Налог взимался не с какого-либо конкретного лица, а с общины, на что указывает характер формулы “доставили, доставили”.

5. При взимании налога велся строгий государственный учет, причем вносился налог ежегодно.

6. Непосредственным сборщиком налогов или его приемщиком был чиновник-счетовод марубар или мадубар (?).

7. Налоги доставлялись из округи в административный центр Михрдаткерт.

8. Остраки являлись копиями расписок, хранившихся в счетной канцелярии, тогда как подлинники выдавались владельцам природы для исключения повторного сбора⁷⁶.

Сравнение близких по времени налоговых документов из различных государств – Греко-Бактрийского и Парфянского, в состав которых входили южные области Средней Азии, позволяет говорить о наличии по крайней мере двух видов налогов: денежном и натуральном. Для осуществления их сбора существовал развитый административный аппарат, в котором служили чиновники различного ранга, обеспечивавшие фискальный сбор, учет и контроль доходов.

Вероятно, та же система управления, характер фискальных служб и источник сложения налогов существовали в древних государствах Средней Азии и в первых веках нашей эры, но конкретных данных об этом пока почти не имеется.

Хозяйственные документы из дворца Хорезмшахов в Топрак-кале, датированные III в. н. э., представляют собой перечень, по-видимому, налоговых поступлений от отдельных лиц, осуществляемых мукой, вином и скотом в

определенных объемах, вероятно, в царскую “казну”⁷⁷.

Такого же рода документы обнаружены в одном из помещений здания, принадлежавшего большой семье, на городище Кампыртепа, в слое первой половины II в. н. э., но они сохранились очень плохо.

Важный материал для исследования нашей проблемы может дать клад золотых предметов из Дальверзинтепа, зарытый, по-видимому, в начале III в. н. э., хотя некоторые предметы в нем (украшения), несомненно, более ранние. В составе клада помимо других предметов имеется 21 золотой литой брусок двух групп: 1. размером 85x24-25x20 мм, весом от 876,2 до 877,8 г; 2. размером 68x16-17 мм, весом от 358,1 до 449,7 г⁷⁸.

Десять из них содержат надписи кхароштки, в которых, согласно чтению М.Воробьевой-Десятковской, приводится вес каждого из брусков в статерах, драмах и дхане, а также даны имена собственные, возможно, должность и слово “шрамана”, обозначающее буддийского монаха. Приведем перевод трех наиболее наглядных примеров:

1. 51 статер, 1 драма, 2 дхане. Митрой дано.
2. 25 статеров, половина драмы. Начальника. Дано Митрой.
3. 50 статеров. Кальяны. Шраманы (дали).

По поводу интерпретации содержания надписей и назначения самих брусков высказано несколько предположений. Согласно мнению М.Воробьевой-Десятковской, имя Митра, учитывая специфический характер дальверзинских надписей, имел один из чиновников кушанского казначейства. В то же время Е.Зеймаль предположил, что употребленная в надписи формула “Mitrena dite” имела сакральное значение, что правильность написанного подтверждается именем бога Митры, что связана она с главной функцией этого божества – гаранта договора и обязательства. Однако М.Воробьева-Десятковская отвергает данное пред-

положение⁷⁹. Касаясь употребления в надписях на четырех брусках слова “шрамана”, она предполагает, что дальверзинские бруски были частью собственности буддийской общины этого города и могли предназначаться для покрытия расходов, связанных с сооружением буддийских ступ, а также для изготовления золотых статуэток Будды и украшений храмовой скульптуры, что предусмотрено правилами “Винди”⁸⁰.

Г.Пугаченкова рассматривала дальверзинский клад в качестве военной добычи, захваченной в Северо-Западной Индии владельцем обширного дома – ДГ-5, принадлежавшим, по ее мнению, к кушано-бактрийской военной знати⁸¹.

Возможно, однако, и другое предположение, представляющееся более реальным. Эти бруски как с надписями, так и без них являлись налоговыми поступлениями, осуществляемыми золотыми брусками определенного веса, в данном случае двух весовых групп: первой – 358,1 – 449,7 г, второй – 876,2 – 877,8 г. Подобного рода налог, как мы уже отмечали, существовал в Средней Азии с середины I тыс. до н.э., причем поступал он в казну ахеменидского царя.

Отсюда в формулах надписей на брусках “Митрой даны, даны Митрой, шраманы (дали)” следует усматривать определенных лиц, вносящих налоговые уплаты: в первом и втором случаях богатый землевладелец или купец Митра, в третьем – представители богатой буддийской общины города (Дальверзинтепа), владевшей в нем двумя храмами.

Надписи проставлялись пунсоном специальным налоговым чиновником, ведающим учетом поступающего налога, подобным мадубару – счетоводу в парфянском Михридаткерте или учетчику налоговых поступлений в греко-бактрийском Ай-Ханум.

В Ай-Ханум денежные поступления хранились в осо-

бых сосудах в сокровищнице дворца правителя города, откуда затем передавались в царскую казну. Не исключено, что и объект ДГ-5 на Дальверзинтепа являлся дворцовым зданием сатрапа Чаганиана, куда доставлялись налоговые сборы со всей области для последующей их передачи в царскую казну. На возможность трактовки этого здания не как дома представителя знати, а дворца указали уже Г.Пугаченкова и В.Массон.

На Дальверзинтепа найден еще один важный документ – острак с пехлевийской надписью, датирующей серединой III – серединой IV в.н.э. Согласно В.Лившицу и А.Никитину, надпись переводится как “Год 12. Навбун (?) пусть заплатит денаров 100 (?)....” Исследователи считают, что речь здесь идет о выплате весьма крупной суммы в 100 и даже 1000 (допустимо такое чтение) золотых монет, связанной с денежными операциями, которые вели персидские купцы, прибывшие из Ирана на Дальверзинтепа⁸². Это лишь черновик документа, так как финансовые документы в окончательном варианте писались на коже.

Однако и в данном случае этот острак мог быть налоговым документом – напоминанием о необходимости выплаты задолженности некоему лицу (Навбуну?), или памятная запись учета налогов, которую вел специальный чиновник.

Дальверзинтепа, как и вся Северная Бактрия, по-видимому, в середине III в. н.э. было завоевано Сасанидами, и в присутствии здесь сасанидской администрации, а не только приезжих из Ирана купцов нет ничего странного.

Приведенные факты пока еще немногочисленны, но они отражают существование в древней Средней Азии установившейся фискальной системы, получившей свое дальнейшее развитие в раннее и развитое средневековье.

Письменность

Значимость культуры того или иного народа во многом определяется наличием письменности как одного из самых выдающихся достижений цивилизации. При этом важнейшей функцией письменности является способность хранить в памяти новых поколений людей достижения и деяния предков. Она появляется с возникновением государства, ибо последнее не может существовать без письменности, обеспечивающей функционирование различных государственно-правовых институтов. Так, в древнем Египте письменность – египетская иероглифика – возникает в начале III тыс. до н. э., с периода возникновения здесь единого царства. Еще раньше, на рубеже IV–III тыс. до н. э., письменность вначале в виде рисунка, а затем клинописи появляется в Месопотамии, в древнейших государствах Шумера.

Обе эти системы первичной письменности отражали собой словесные, затем слоговые знаки и детерминативы.

Впоследствии в конце II тыс. до н. э., вероятнее всего, в Финикии возникает семитское буквенное письмо, передающее уже не смысловое значение, а звучание употребляемых слов. Создание буквенного письма явилось подлинной революцией в истории человечества, так как оно заменило громоздкие иероглифику и клинопись, состоящие из сотен сложных в графическом отношении знаков, на систему, насчитывающую около или немногим более двадцати письменных знаков. В силу особенности семитских языков первоначальное буквенное письмо передавало только согласные звуки (впоследствии, правда, и некоторые гласные).

Как считают исследователи, древнейшей надписью, выполненной буквенным письмом, является финикийская надпись около 1000 лет до н. э. на саркофаге царя Библа Ахирама, сделанная по приказу его сына и содержащая проклятья тому, кто попытается вскрыть этот саркофаг. Заключительная часть ее гласит: "...И если царь

среди царей и правитель среди правителей и военачальник поднимется в Библие и этот саркофаг откроет, то пусть будет сломан жезл его судейства, пусть будет опрокинут трон его царствования и мир пусть бежит из Библи, а он пусть будет уничтожен”⁸³.

Впоследствии, по-видимому, в начале I тыс. до н. э. семитское буквенное письмо было перенято греками, которые значительно усовершенствовали его, добавив гласные буквы, что обеспечивало точность передачи как звучания, так и написания слова.

Именно эти две системы письменности – семитская, посредством арамейской, и греческая легли в основу местных древних доарабских систем письменности в Средней Азии. Следует вместе с тем отметить, что определенное время, по-видимому, с начала I в. н. э. и вплоть до VIII в. н. э. в Средней Азии получило распространение китайское иероглифическое письмо, возникшее самостоятельно в ходе поступательной эволюции великой цивилизации Дальнего Востока. Известно, что в первой половине VIII в. н. э. в Согде даже чеканились монеты с двойной согдийской и китайской легендой⁸⁴.

Как мы уже отмечали, Средняя Азия не входила в зону первоначальных очагов возникновения письменности. На ее территории пока не удается проследить ранние этапы, через которые прошло развитие письма – от примитивных форм письменности, так называемых предметного и рисуночного письма (пиктография и идеография), до словесно-слогового, слогового и, наконец, буквенного.

Среди некоторых изображений на керамике II тыс. до н. э. из Южного Туркменистана имеются отдельные группы знаков, отличающиеся систематичностью и устойчивостью изображения и определенным порядком в сочетании рисунков-знаков, в чем, вероятно, можно видеть зачатки пиктографической письменности⁸⁵.

До сих пор отсутствуют в Средней Азии и находки памятников египетского иероглифического письма, а также клинописи – основного вида письма в Ахеменидском государстве, а следовательно и многих древних стран Ближнего и Среднего Востока.

В конце XIX – начале XX вв. появились сообщения некоторых путешественников и краеведов о якобы виденных ими на крайнем юге Средней Азии клинописных надписях. Эти сообщения пока не подтверждаются современными научными данными⁸⁶, но нельзя и полностью отрицать наличие таких надписей в Средней Азии, а также знакомство населения этого региона с клинописью, поскольку Средняя Азия почти 200 лет (с середины VI в. до н. э. до 330 г. до н. э.) находилась в составе Ахеменидского государства. Правда, в это время клинопись использовалась ахеменидскими царями в особо торжественных случаях, в частности, в фиксации победных реляций на скалах. Такова, в частности, бехистунская надпись царя Дария I, высеченная аккадской клинописью и повествующая о деяниях этого царя в Средней Азии, в сопровождении рисунков, изображающих данников этого царя – савков, бактрийцев, маргианцев и других народов.

Очевидно, таким образом, что эти изображения и надписи свидетельствуют о знакомстве жителей Средней Азии с клинописью. Некоторые из них наверняка овладели другим видом письменности, широко распространенным в Ахеменидском государстве, – арамейским письмом.

В VII–VI вв. до н. э. арамейское письмо, легкое для изучения – оно насчитывало всего около 20 букв, – сильно потеснило громоздкие системы клинописи, ранее господствовавшие в Передней Азии – аккадскую, эламскую, урартскую. В огромной по территории и разноплеменной империи Ахеменидов почти во всех сатрапиях – от Малой Азии до Северо-Западной Индии, в том числе и в

Средней Азии арамейский язык стал основным средством общения, языком административного управления и канцелярского делопроизводства.

Согласно Геродоту, у каждого сатрапа Ахеменидской империи были т. н. царские писцы, которые читали грамоты, посылаемые царем. Более того, грамотой в ней владели и знатные люди, приближенные царя. Когда царь Дарий решил отправить к сатрапу Лидии Орету знатного перса Багея, то последний написал по поручению царя несколько грамот и по прибытии в Сарды – столицу Лидии дал их для прочтения царскому писцу (Геродот III, 128). Писцы-арамеи писали документы чаще всего под диктовку местных чиновников – персов, мидийцев, парфян, бактрийцев, согдийцев, производя в уме перевод на арамейский язык, такая же процедура совершалась и при докладе полученного в данной сатрапской канцелярии документа: он устно переводился писцом с арамейского на местный язык. В результате такой практики постепенно выработались системы арамейско-местных лексических и грамматических соответствий. В то же время арамейский язык документов стал испытывать сильное влияние со стороны местных языков, в нем появились заимствованные слова (главным образом, административные термины) и целые выражения из местных языков, менялся арамейский порядок слов⁸⁷.

По-видимому, уже в это время жители Средней Азии освоили арамейскую письменность. Об этом свидетельствует арамейский папирус, найденный наряду с другими папирусами на острове Элефантина в низовьях Нила. В этом документе, датированном 464 г. до н. э., речь идет об имущественном споре на обладание земельным участком между хорезмийцем Даргаманом, служившим в военном гарнизоне на острове Элефантина, из отряда Артабана и иудеем Махсеем из другого отряда этого же гарнизона. Этот документ, начинающийся со слов "Даргаман, сын Харшина,

хорезмиец из отряда Артабана в крепости в Элефантине сказал Махсею...”, показывает, что выходец из Хорезма Даргаман, проживавший на острове Элефантина вместе с семьей, знал арамейский язык и письменность⁸⁸.

В Средней Азии старейшим памятником арамейского письма является краткая надпись на сохранившемся хуме, найденном при раскопках городища Большая Айбуйркала (Северный Хорезм) археологом М.Мамбетуллаевым⁸⁹. По начертаниям букв и по археологическим датировкам она может быть отнесена к V или IV вв. до н. э. Язык ее, возможно, еще арамейский, а не древнехорезмийский.

На городищах Хорезма найдено еще несколько надписей на керамике, однако краткость их (как правило, они содержат только хорезмийские имена собственные) не позволяет решить, имеем ли мы дело с арамейским текстом или уже с хорезмийским, выполненным практически тем же письмом. Таковы некоторые надписи из Кой-Крылганкалы – памятника, относящегося, по мнению археологов, к периоду от IIIV–III вв. до н. э. до I в. н. э.

К числу наиболее ранних арамейских надписей, датируемых III–IV вв. до н. э. относятся еще две. Одна из них – надпись на перстне-печати из Амударьинского клада. Она состоит из четырех знаков, нанесенных поверх изображения человека-быка Гопатшаха, и передает имя божества Амударьи WHSW – Вахшу⁹⁰.

Другой памятник – это арамейская легенда на золотых монетах, передающая имя Вахшувар (в греческой транскрипции Оксиарт)⁹¹.

На соседней со Средней Азией территории современного Афганистана – в области древней Арахозии – была сделана большая серия арамейских надписей на предметах из зеленовато-синего камня – ступках, пестиках, блюдах, которые играли важную роль в обряде приготовления хаомы, почитав-

шегося священным напитком у всех зороастрийцев. В этих надписях содержатся, в частности, имена арахозийских ремесленников, очень близкие бактрийским, согдийским и другим древним восточно-иранским – старейшее собрание таких имен для всего Восточного Ирана и Средней Азии⁹².

После падения государства Ахеменидов под ударами армий Александра Македонского арамейская канцелярия в Средней Азии продолжала сохраняться, хотя греческий язык и письменность также применялись в делопроизводстве. В Парфянском царстве некоторое время функционировал арамейский язык наряду с греческим, в Греко-Бактрийском царстве основным языком управления был греческий.

К первой половине II в. до н. э. относится острак, найденный на городище Ай-Ханум с письмом арамейского происхождения.

Язык этого краткого текста хозяйственного содержания – всего три неполные строки и приписка (или более ранний, но не смытый текст) сделанная другой рукой, по мнению П. Бернара и В.А. Лившица, скорее всего бактрийский, а не арамейский.

Находка в Ай-Ханум показывает, что в Греко-Бактрийском царстве, очевидно, на всем протяжении его истории наряду с греческой действовала и арамейско-бактрийская канцелярия, обслуживавшая, вероятно, прежде всего местное население.

Любая письменность, как правило, очень консервативна и традиционна. Эта особенность связана с одной из важнейших ее функций – хранить культурное наследие в памяти многих поколений. Неудивительно поэтому стойкость традиции арамейского письма в Средней Азии и Восточном Иране, в том числе в Бактрии, даже в период господства здесь эллинов.

Бактрийско-арамейская письменность существовала и

в Термезе в первые столетия нашей эры, в период владычества Кушан. Об этом, как установил В.Лившиц, свидетельствует краткая, всего одно слово, надпись на черепке, найденном Л.Альбаумом при раскопках буддийского комплекса Фаязтепа.

По-видимому, арамейским, но еще не согдийским письмом даны легенды на подражаниях тетрадрахмам Евтидема, обращавшихся в Бухарском Согде, наиболее ранние экземпляры которых относятся ко II в. до н. э.⁹³ Арамейским письмом наряду с греческим представлены легенды на подражаниях монетам Антиоха, начало чеканки которых в Самаркандском Согде приходится на конец III – начало II в. до н. э.⁹⁴ Некоторые исследователи считают, что упомянутые легенды выполнены согдийским письмом и на согдийском языке, однако определить это невозможно ввиду их краткости.

В легендах обычно писались имя царя и титул, который передавался, кстати, не согдийским, а арамейским словом MRY, как и второй титул, встречающийся в легендах на монетах, также арамейский – MLK. Поэтому о замене арамейской письменности на местную согдийскую и хорезмийскую в первых веках до н.э. говорить преждевременно. Хотя общеизвестно, что где-то на грани III–II вв. до н.э. единое прежде арамейское письмо распадается на ряд разновидностей – квадратное еврейское, пальмирское, набатейское⁹⁵. В Средней Азии появление местных письменностей, возникших на арамейской основе, и вытеснение как собственно арамейской, так и греческой письменности произошло позднее.

Проследить этот процесс возможно благодаря исследованию эволюции письма легенд на монетах, выпускавшихся в древних областях Среднеазиатского Двуречья. Как показывают полученные данные, в III–I вв. до н. э. на монетах Бактрии и отчасти Согда господствовала греческая

письменность. И неудивительно, так как с конца IV в. до н. э. и вплоть до начала II в. до н. э. или начала второй половины II в. до н. э. в Согде политическое и военное господство принадлежало эллинам.

Вместе с тем находки греческих надписей на территории Среднеазиатского Двуречья пока немногочисленны. К ним относятся шесть надписей из Северной Бактрии: надпись III–II вв. до н. э. на алтаре “По обету посвятил Атросок Оксу”⁹⁶, с городища Тахти Сангин; надписи II в. до н. э. на фрагментах сосудов, передающие меры веса и жидкостей – 15 драхм и 7 хоев, а также греческое имя – КЛЕ...⁹⁷; греческая надпись – имя “ζοεσροζ” – на фрагменте хума кушанского времени, найденная при раскопках Гарав-калы⁹⁸. Вероятно, к первым векам н.э. относится посвятельная греческая надпись, вырезанная на стенах митраического храма в Кара-Камаре⁹⁹.

Большое количество греческих по языку надписей III–II вв. до н. э. на различного рода материалах (черепках, папирусе, камне) обнаружено на городище Ай-Ханум.

Особо замечательны среди них две надписи, найденные в мавзолее правителя города или особо почитаемого лица. Одна из них гласит о том, что некий клеарх – младший ученик Аристотеля – выписал здесь изречения, скопированные им в храме Аполлона, а в другой действительно приводятся фрагменты этих философских изречений.

Интересно, что при раскопках другого объекта на этом городище – дворца – позднее были найдены рукописи на папирусе III–II в. до н. э. (кстати, древнейшие в Средней Азии) на греческом языке, представляющие собой, по мнению исследовавшего их Клода Рапэна, тексты философского содержания, связанного с учением Аристотеля¹⁰⁰.

Две краткие греческие надписи обнаружены и в Согде на городище Афрасиаб. Одна из них из слоя конца IV – начала III в. до н. э. вырезана на бараньем астрагале и

состоит из четырех букв КТНΣ. По мнению Х.Ахунбабаева, эта надпись, вероятнее всего, является аббревиатурой от греческого имени владельца игральной кости – КТНΣ [ΙΟΣ], стоящей на страже домашнего очага¹⁰¹.

В Бактрии греческие язык и письменность сохранились и после падения Греко-Бактрийского царства, о чем, в частности, свидетельствуют легенды на монетах юечжийских правителей Северной Бактрии – подражания монетам Гелиокла, Евкратиды, Деметрия, монеты Фсейгахариса, Сапалбиза, тетрадрахмы и оболы основателя кушанского рода – Кушана (Герая). В этих легендах по-прежнему фигурируют типично греческие титулы (базилевс, тиран). Однако начертания букв в них подвергаются, с одной стороны, значительным искажениям, а с другой – формы букв в этих легендах указывают на знакомство резчиков легенд с дальнейшим развитием греческой палеографии. Так, “сигма” в соответствии с общим изменением своего вида на поздних подражаниях, приобретает вместо старой формы с изогнутой спинкой новую – квадратную или лунарную.

Греческое письмо и язык, в частности, титулы и эпитеты типа “Басилевс, Басилевс Басилеон” (царь царей), “Сотер Мегас” (великий спаситель), имена греческих богов (Гелиос) еще сохраняются на монетах ранних кушанских царей – Вимы Ток (то), Вимы Калфиза, Канишки I, но уже в правление этого величайшего из кушанских царей, приходящееся на первую половину II в. н.э., происходят кардинальные изменения – переход в государственной политике на бактрийский язык и письменность. Об этом свидетельствует третья строка надписи из Рабатака, передающая эдикт царя Канишки I: “... И он (т.е. царь Канишка) издал эдикт на греческом языке, а затем переложил его на арийский язык”¹⁰². Об этом же прямо говорят и легенды на его монетах, где греческий титул “Басилевс Басилеон” заменяется на равнозначный

бактрийский “Шаонано Шао” (царь царей).

Параллельно, но, вероятно, еще более ускоренно происходит трансформация греческих легенд на местные – согдийские и хорезмийские – на монетах правителей Согда и Хорезма.

Особо наглядно этот процесс демонстрируют монеты юечжийских правителей Согда из так называемой группы Гиркода или Уркода. На наиболее ранних (вероятно, I в. до н. э.) монетах этой группы первых двух типов с изображением стоящей фигуры с копьем, а затем протомой скачущей лошади, легенды на лицевой и оборотной стороне еще полностью греческие, но передающие местные имена и названия: УРΚΩΔΟΥ и ΟΡΔΝΘ ΡΟΥ Μ'ΑΚΑΡΟΥ¹⁰³.

На монетах этой же группы, но относящихся к более позднему времени (I–III в. н. э.) легенды исполнены уже только согдийским письмом. Это касается также легенд на монетах Южного и Самаркандского Согда с изображением лучника, Геракла и Зевса, начало чеканки которых относится к I в. н. э.¹⁰⁴.

Аналогичный по времени и содержанию процесс замены греческих легенд происходит и в Хорезме. Наиболее ранние монеты в этой области – подражания тетрадрахам Евкратиды с частично искаженной греческой легендой группы А, датированные второй половиной II в. до н. э. – I в. до н. э. Краткая хорезмийская или еще арамейская легенда появляется лишь на монетах группы Б, начало чеканки которых относится к середине I – началу второй половины I в. н. э.¹⁰⁵ Начертание букв в этих легендах на монетах еще весьма мало чем отличается от подлинно арамейских букв. К тому же титулы в надписях на этих монетах только арамейские: Мрай – правитель и Млка – царь.

Итак, судя по легендам на монетах, греческое и арамейское письмо заменяется в Согде и Хорезме на местные системы письма (на арамейской основе) в I в. н. э. То

же наблюдается и в Парфии, где с приходом в середине I в. н. э. младших Аршакидов греческие легенды на монетах заменяются на парфянские. Несколько позднее этот процесс затронул Бактрию, где только в первой половине II в. н. э. греческие надписи на монетах заменяются на бактрийские по содержанию и исполнению.

Вместе с тем можно полагать, что процесс замены арамейской письменности и языка местными системами был весьма продолжительным и начался, вероятно, в первые века до н.э. Установление этого события затрудняет в первую очередь то обстоятельство, что наука не располагает находками пространных текстов, выполненных, к примеру, согдийской или хорезмийской письменностью на этих же языках. Фактически самые ранние из них относятся к II–III вв. н. э. (хорезмийские тексты из Топрак-калы) или началу IV в.н.э. (согдийские старые письма). Имеющиеся же в распоряжении науки краткие легенды на монетах показывают, что начертания букв на них еще весьма близки арамейским, а среди надписей II–I вв. до н.э. трудно отличить, к примеру, парфянскую надпись от хорезмийской или согдийской.

Теперь более конкретно рассмотрим письменности, существовавшие в Среднеазиатском Двуречье в доарабский период.

Одной из наиболее широко распространенных, возникших, по-видимому, в I в. до н. э. – I в. н. э., была согдийская письменность. В древности и особенно в раннем средневековье она бытовала на огромных просторах Евразии – от Старого Мерва до Алтая, Монголии, Китая и Тибета, а согдийский язык являлся основным средством общения, особенно в торговле между различными народами¹⁰⁶. В Средней Азии памятники согдийской письменности найдены помимо Согда в Чаче, Ферганской долине, в Семиречье. Столь широкое распространение согдийской пись-

менности связано с активной торговлей, которую вели купцы Согда на трассах Великого Шелкового пути, и с согдийскими поселениями, возникшими далеко за пределами региона. Этим объясняются и находки основной массы известных в настоящее время согдийских и рукописных текстов в Восточном Туркестане. В согдийских колониях переписывались переводы буддийских, манихейских и христианских текстов, а также оригинальных произведений согдийской светской литературы. От последней до нас дошли, к сожалению, лишь несколько фрагментов. В Восточном Туркестане и в Монголии, где контакты согдийцев с тюрками были особенно тесными, согдийское письмо было приспособлено к фиксации древнеуйгурского языка, начавшее великую эстафету среднеазиатской письменности от согдийцев к уйгурам и далее к манчжурам.

Когда и где впервые появляется согдийская письменность, точно не установлено. Древнейшими ее образцами считаются краткие надписи на серебряных подражаниях тетрадрахмам греко-бактрийского царя Евтидема, выпущенных в области Бухары в I в. до н. э. – I в. н. э. В это же время или несколько позднее согдийские надписи сменяют греческие на других монетах (подражаниях чекану Антиоха, монеты из группы Гиркода и другие), чеканенных в различных районах Согда. Известно также несколько ранних согдийских надписей на геммах – драгоценных и полудрагоценных камнях с изображениями.

Имеется, однако, группа замечательных по своему содержанию согдийских документов, известных в науке как “Старые согдийские письма”. Некоторые ученые датируют их началом IV в. н. э., а другие относят даже ко II в. н. э.¹⁰⁷.

В Восточном Туркестане найдено еще множество согдийских рукописей. Это переводы на согдийский язык буддийских, манихейских и христианских религиозных текстов, написанные черной “тушью” на коже, бересте и дру-

гих материалах. Очень интересны, хотя и немногочисленны, остатки литературных произведений на согдийском языке. Среди них фрагмент рукописи в 16 неполных строк, передающий эпизод борьбы эпического героя Рустама с дэвами, и несколько фрагментов рукописей, содержащих согдийские переводы сказок о купце, сверлильщике жемчуга и о трех рыбах¹⁰⁸.

Своеобразными памятниками согдийской письменности являются наскальные надписи, оставленные согдийскими паломниками к святым местам, купцами и гонцами. На отвесных скалах они зачастую писали свои имена иногда с указанием даты, как бы удостоверяя тем самым посещение этих мест. Такие надписи обнаружены в Монголии, Семиречье, в Тибете и Индии. Так, самаркандский согдиец Ношфарн, христианин по вероисповеданию, оставил надпись на скале в Ладаке на границе Тибета и Кашмира¹⁰⁹.

Замечательное открытие было сделано немецким археологом К. Йеттмаром в верховьях Инда. Здесь у моста Шатиал, вдоль Каракарумского шоссе возвышаются отвесные скалы, на которых имеется множество кратких так называемых “посетительских” согдийских надписей. Как показали исследования Х.Хумбаха и Н.Симс-Вильямса, они оставлены либо согдийскими пилигримами, шедшими на поклонение буддийским святыням Индии, либо согдийскими купцами – выходцами из различных областей Средней Азии. Некоторые надписи по особенностям начертаний и формам букв датируются учеными III и даже II в. н. э. и являются по существу не только одними из самых древнейших согдийских надписей, но и вообще самыми ранними согдийскими наскальными надписями. По нисбе (месту происхождения) ученым удалось определить, что среди согдийцев, оставивших свои надписи на скалах у моста Шатнал, были выходцы из областей Маймург (вблизи Самарканда) и Чач (современный Ташкентский оазис)¹¹⁰.

Самые поздние по времени наскальные согдийские надписи (IX–X вв.) найдены на территории Киргизии¹¹¹.

Наскальные надписи наряду с другими памятниками согдийского письма, обнаруженные далеко от родины согдийцев, убедительно свидетельствуют о выдающейся роли согдийского языка и письменности, о путях проникновения согдийских колонистов в самые отдаленные уголки Средней Азии.

На территории собственно Узбекистана обнаружена масса самых разнообразных согдийских надписей, но наиболее значительная из них – вертикальная настенная надпись “тушью” в 16 строк, открытая при раскопках на городище Афрасиаб в 1965 г. Она относится ко второй половине VII в. н. э. В надписи, прочитанной В.Лившицем, рассказывается о посольстве, прибывшем к самаркандскому царю Авархуману, с дарами и невестой из области Чаганиан (бассейн р. Сурхандарьи) от тамошнего царя Туранташа, возглавляемое начальником канцелярии (дапирпатом) Пукар-зате¹¹².

Очень интересные результаты получены в последнее время при изучении памятников согдийской письменности Чача. Это краткие надписи на монетах, содержащие титул, имя правителя, а иногда название области. Среди чачских монет есть более ранние – III–IV в. н. э., свидетельствующие о том, что согдийская письменность и, возможно, язык уже бытовали в этой области. Вторая группа монет относится к VII – первой половине VIII в. н. э., она очень разнообразна по иконографическим сюжетам – на этих монетах имеются изображения правителей в коронах, солярные и лунарные символы, изображения животных – оазиса, верблюда, лошади, а также особых знаков – тамг.

Каждая монета сопровождается легендой, зачастую с именами правителей: Арчания, Вийартфарнук, Сочак, Тарнавч, Йазатпир (чтение В.Лившица). Исследование

надписей на чачских монетах сейчас позволяет совершенно по-иному рассматривать историю этой области в раннее средневековье¹¹³.

Известно несколько согдийских надписей на серебряных сосудах. Большинство их выполнено обычным курсивом, характерным для согдийских текстов VI–IX вв. Одна из надписей этой группы, судя по формам букв, относящаяся к IV в., примечательна тем, что в ней упоминаются титул и имя правителя Чача (Ташкентский оазис), рядом с надписью изображена тамга, точно совпадающая по форме с тамгой на многих монетах, находимых в Ташкентской области – самое раннее свидетельство бытования согдийской письменности и согдийского языка в Чаче¹¹⁴. Согдийские надписи имеются и на монетах, выпускавшихся государями и удельными владетелями Чача в VI – начале VIII вв. (среди имен правителей есть и древнетюркские).

Три другие надписи выполнены бухарской разновидностью согдийского письма. Вероятно, Бухарский или Западный Согд отличался от Самаркандского, Восточного, не только политической структурой, но и диалектом. Бухарский вариант письма помимо надписей на серебряных сосудах представлен также на монетах правителей Бухарского оазиса. Бухарское письмо, отличавшееся от общесогдийского самаркандского лишь начертаниями нескольких букв, применялось, очевидно, только для официальных надписей.

Выдающееся значение для истории и культуры народов Средней Азии согдийского языка и письменности имеет архив согдийских документов начала VIII в. н. э., найденных при раскопках замка на горе Муг в 120 км к востоку от Самарканда. Здесь было обнаружено 89 документов на согдийском, арабском и китайском языках. Подавляющее большинство рукописей (74) написано согдийским письмом на согдийском же языке. Это частные и дипломатические

письма, контракты, календарь, хозяйственные и счетные записи. Перевод их осуществлен группой ленинградских ученых: А.Фрейманом, В.Лившицем, М.Боголюбовым и О.Смирновой. Многие документы происходят из Пенджикента и его окружи, с верховьев Зарафшана. Они связаны с именем правителя Панча (Пенджикента) Деваштича, который именуется в ряде документов как согдийский царь, самаркандский государь.

Особый интерес представляет донесение Деваштичу от его эмиссара Фатуфарна, который был послан в Чач для заключения договора с правителями Чача, Ферганы и тирским каганом для совместной борьбы с арабами. Приведем образец одного из согдийских документов в переводе А.Фреймана: "От согдийского царя, самаркандского государя Деваштича начальнику уделов здравия и почтения, а теперь когда мое письмо получишь, то больному духовному одно благовонное вино дать следует, которое называют целебным и промедления не следует делать и от этого он весьма пусть окрепнет и его таким образом следует держать..."¹¹⁵.

Документы с горы Муг содержали ценнейшие сведения о социально-экономической, военной и культурной истории Согда. Из них, в частности, впервые стало известно о наличии в регионе четырех категорий рабов, об основных установлениях согдийского семейного права, об участии тюрков в городской жизни Согда и его администрации.

Второй по ареалу распространения и продолжительности употребления в Средней Азии была бактрийская письменность, распространившаяся в раннее средневековье на огромной территории от Индии до Восточного Туркестана. О ее значимости свидетельствует тот факт, что она была официальной в двух великих государствах – Кушанском и Эфталитском, а также в более мелких раннесредневековых княжествах и владениях Тохаристана.

Название языка и письменности этих надписей “бактрийская” было предложено В.Хеннингом. В дальнейшем это название стало наиболее общепринятым и вытеснило применявшееся прежде название “этео-тохарский”, “кушанский”, “кушано-бактрийский”, “греко-бактрийский”¹¹⁶. Однако сами кушанские цари предпочитали называть этот язык арийским. Бактрийское письмо, как показали исследования, происходит от греческого делового курсива, широко распространенного в эллинистических государствах. Его образцы, в частности, представлены находками пергаментов из Авромана и Иранского Курдистана. Бактрийское письмо зародилось в Бактрии, что не случайно, и объясняется устойчивым бытованием здесь прочных эллинистических традиций, греческого алфавита и языка. На первых порах существования Кушанской империи ее официальной государственной письменностью была греческая, о чем свидетельствуют легенды на монетах первых кушанских царей Сотера Мегаса и Кадфиза II с греческой титулатурой. При кушанском царе Канишке (вероятно, первая половина II в. н. э.) на монетах вместо титулатуры на греческом языке появляются бактрийские надписи с бактрийской же титулатурой Шаонано Шао Канишки Кушана – “Царя царей Канишки (из рода) Кушана”.

На этом основании считалось, что бактрийская письменность была изобретена также при этом царе. Однако сейчас имеется ряд находок надписей, позволяющих предполагать употребление бактрийской письменности до Канишки I. В частности, в наскальных надписях из Дашти-Навур, согласно Ж.Фусману, наряду с надписями кхароштки и неизвестным письмом имеется бактрийская надпись, в которой сохранилось имя царя Вимы Кадфиза II – предшественника царя Канишки¹¹⁷. Это мнение сейчас оспорено Дж. Крибом, полагающим, что в надписи передано имя Вимы Ток [то], еще более раннего кушанского царя¹¹⁸.

Бактрийское письмо и бактрийский же язык, как нам представляется, по-видимому, употреблены уже на монетах Танлисмайдата, датирующихся концом I в. до н. э. – I в. н. э. В легенде на этих монетах в женском имени Рагтодема, первый компонент которого происходит от иранского “ранк” – цвет, сочетание “нк” передано типично бактрийским удвоением согласного “г”¹¹⁹. Следует также упомянуть и о попытках передачи на монетах правителя Кушана (Герая) отсутствующего в греческой письменности звука “ш” через различное сочетание букв. Имеются и остраки с бактрийскими надписями, которые могут быть датированы более ранним временем, чем время правления Канишки, – первая половина II в. н. э. Возможно, это говорит о том, что бактрийское письмо вошло в обиход уже в I в. н. э., т.е. когда возникли и другие виды письменности Среднеазиатского Двуречья – хорезмийская и согдийская. В эпоху же Канишки эта письменность и язык стали государственными, что и было объявлено в эдикте царя и удостоверено в легендах на монетах.

Бактрийский алфавит насчитывал, вероятно, 25 букв. Во всяком случае такое их количество указывает для письменности Тохаристана, восходящей, по мнению всех ученых, к бактрийской, буддийской монах Сюань-Цзянь, посетивший Бактрию – Тохаристан в начале VII в. н. э. Он писал: “...По составу языка (Тохаристан) немного отличается от других царств. Количество букв письменности исчисляется 25, они сочетаются и образуют комбинации, при их помощи изображается все. Письмо читается по горизонтали, в направлении слева направо. Литературные произведения создаются в большом количестве и превосходят по объему согдийские...”¹²⁰

Однако во всех известных памятниках бактрийской письменности до сих пор нет примеров употребления букв “пси” и “кси”. Отличительной особенностью бактрийского пись-

ма является введение специального знака “сан” для обозначения шипящего звука, графически изображающегося подобно букве “ро”.

Различаются две разновидности бактрийского письма – монументальное или лапидарное и курсивное. Для первого из них характерно раздельное написание букв, сочетание остроугольных и округлых форм знаков, отсутствие заглавных букв, слитное написание слов. Курсивное письмо отличается значительным разнообразием почерков и очень сложным характером начертания букв – знаков, зачастую слитным написанием букв в словах, в отличие от монументального письма.

⁷ Хронологически бытование бактрийской письменности охватывает период примерно в восемьсот лет (от I–II в. н. э. до VIII–IX в. н. э.). Известные сейчас бактрийские надписи можно условно разделить на три группы: эпиграфические – надписи на скалах и каменных плитах, глиняных сосудах и черепках (остраки), геммах и других предметах; нумизматические (надписи на монетах); рукописные документы (надписи на папирусе, пальмовых листьях, бумаге и бересте). По технике исполнения среди них можно выделить надписи-граффити, высеченные на скалах, каменных плитах или процарапанные на черепках и глиняных сосудах до обжига, а также выполненные черной “тушью” тонкой кистью на черепках, папирусе или иных материалах¹²¹.

Вплоть до середины 50-х годов XX в. число обнаруженных памятников бактрийского письма, особенно кушанского времени, было крайне незначительным – в основном это краткие надписи на монетах, печатях и геммах. Только открытие в 1954–1959 гг. французскими археологами при раскопках храмового комплекса на холме Сурх-Котал в районе Баглана (Северный Афганистан) бактрийских надписей на известковых плитах положило начало подлинному изучению бактрийского языка и письменности¹²². В 60-80-е

годы множество бактрийских надписей было открыто при раскопках в различных районах Бактрии, но они более краткие, чем надписи из Сурх-Котала.

Для кушанского времени находки бактрийских надписей зафиксированы в основном только на территории Бактрии и два места находки за ее пределами – каменная плита с трилингвой бактрийским, кхароштки и “неизвестным” письмом из Дашти-Навура и наскальные надписи из Вахана.

В Северной Бактрии отмечены следующие места находок бактрийских надписей, начиная с запада на восток¹²³: пещерный комплекс Кара-Камар – надписи “граффити” на поверхности скалы; городище Кампыртепа: надпись черной “тушью” на глиняном сосуде, надписи той же техники на черепках, рукописное письмо на папирусе; Старый Термез: буддийский наземный монастырь Кара-тепе – надписи граффити на стенах пещер, надписи на черепках и сосудах; буддийский наземный монастырь Фаяз-тепе – надписи с граффити черной “тушью” на черепках и сосудах, район свалки – черепок с надписью черной “тушью”; Мирзакул-тепа – черепок с процарапанной надписью; Ялангтуш-тепа – процарапанные надписи на хуме, надписи черной “тушью” на черепках сосудов; Айртам – каменный скульптурный блок с шестистрочной бактрийской надписью на постаменте; Шах-тепа – фрагмент венчика сосуда с процарапанной надписью; Душанбе – надпись на венчике хума.

В Южной Бактрии зафиксированы следующие места находок бактрийских надписей, следуя с севера на юг: Дильберджин – надписи монументальным письмом на каменных плитах, остраки с надписью черной “тушью”, надписи граффити; Балх – фрагмент глиняного сосуда с процарапанной курсивной надписью; Сурх-Котал – самая большая из известных сейчас бактрийских надписей, состоя-

щая из 25 строк, вырезанных на известняковой плите, там же найдены две более короткие копии этой надписи, также вырезанные на известняковых плитах; Рабатак – надпись монументальным письмом на каменной плите.

Раннему средневековью на территории Бактрии-Тохаристана соответствуют малочисленные находки бактрийских надписей. Это легенды на монетах, широко распространенных от Гиссарского хребта на севере до Гиндукуша на юге: монеты с надчеканками бактрийским письмом в Северном Тохаристане в основном выпускались в области Чаганиан, изредка в Гуфтане и, возможно, в других областях, кроме того, вероятно, в Кобалиане выпускались медные монеты с квадратным отверстием и бактрийской курсивной легендой.

Из других памятников бактрийской письменности отметим черепок с надписью черной “тушью” из Занг-тепа и находки в Калаи-Кафирнигане. Монеты с бактрийскими легендами выпускались во многих областях Южного Тохаристана, но также и за его пределами: в Кабустане, Забулистане, Гандхаре и даже в Северной Индии.

В отличие от кушанского времени раннесредневековые бактрийские надписи найдены далеко за пределами собственно Бактрии-Тохаристана. Так, наскальные бактрийские надписи обнаружены к югу от Гиндукуша, в Джагату, к западу от Газни и в Урузгане (Афганистан), а также в долине р. Точи и в Шотилале (Пакистан)¹²⁴. Настенная бактрийская надпись, выполненная черной “тушью”, вероятно, выходцами из Чаганиана, найдена в дворцовом здании на городище Афрасиаб¹²⁵.

Найденные памятники бактрийской письменности большей частью весьма кратки по своему содержанию. На монетах они передают имена и титулы царей, имена божеств, на геммах – имена владельцев, их социальное положение, к примеру – “Варахран сатрап”, иногда религи-

ознужо формулу. Наиболее интересна надпись на булле из Ашмолеан Музеум, очень трудная для прочтения. В переводе В.Лившица она гласит: “Луна – Канишка, ябгу, сын царя Индостана”. В.Хеннинг считал, что Луна-Канишка – полное имя великого кушанского царя, которое он носил до вступления на престол, будучи еще князем Тохаристана¹²⁶. Надписи на сосудах и черепках сосудов, так называемых остраках, в основном плохо поддаются чтению из-за своей фрагментарности. Они содержат название содержимого сосудов, имена людей, иногда религиозные формулы. В этом отношении показательна двуязычная надпись – бактрийская и кхароштки – на сосуде, найденном при раскопках буддийского монастыря в Старом Термезе. Она гласит: “Дар Будлаширы проповедника дхармы” (перевод Г.Грек и В. Лившица).

Эта надпись votивного характера означала, что Будлашира, проповедующий дхарму, т. е. благое дело, преподнес данный сосуд в дар буддийскому храму. Интересна процарапанная на венчике хума бактрийская надпись, найденная на городище Зар-тепа, которая переводится как “...бог Шива-Виша”¹²⁷. Иного характера надпись на большом сосуде – хуме, найденном при раскопках буддийского храма на Дальверзинтепа. В ней сохранилось начало фразы: “...Это мною написано...”

Широко известны надписи граффити на стенах пещерного буддийского монастыря Кара-тепе в Старом Термезе. Их изучением занимались В. Лившиц, Х. Хумбах и Я.Харматта. Надписи были открыты экспедицией Б.Ставиского, с 1960 г. ведущей углубленное исследование этого выдающегося памятника буддийской культуры в Средней Азии. В основном это посетительские надписи, которые передают имена бактрийцев, пришедших на поклонение буддийским святыням: Борзомиро, Оромаздо, и в некоторых случаях начинающиеся со слов: “... калдо мало /а/гадо... Когда сюда пришел”¹²⁸. Вмес-

те с тем Я.Харматта в одной из надписей прочел якобы даже название этого буддийского монастыря как "оадо га/б/о", что означает "тысяча пещер"¹²⁹. Такое прочтение не было поддержано другими исследователями бактрийских надписей из Кара-тепе.

Очень важная бактрийская надпись была открыта Б.Тургуновым при раскопках городища Айртам, где в одном из помещений был найден скульптурный блок, увенчанный горельефными фигурами стоящей женщины и сидящего мужчины. На его постаменте была высечена шестистрочная бактрийская надпись монументальным письмом¹³⁰.

Надпись, к сожалению, сохранилась лишь частично из-за разрушения поверхности постамента. Первоначально в ней имелось примерно 350-360 букв, каждая из первых пяти строк содержала 60-65 букв, а шестая строка 51 букву (из них полностью или частично сохранилось 260 букв).

Лучше всего сохранилась последняя, шестая строка, большая часть которой была прикрыта землей. Уже при первом осмотре надписи нам удалось прочесть в этой строке заключительную формулу, вычленив в ней отдельные слова: "...и это написал Мирозадо по приказу Шодийа". В последующем, несмотря на плохую сохранность, удалось в основном восстановить содержание надписи, определить ряд неизвестных прежде бактрийских слов. Надпись содержит сведения о том, что в четвертый год правления кушанского царя Хувишки некий Шодийа был послан в Айртам для восстановления пришедшего в негодность буддийского монастыря.

Чтение надписи осуществлено В.Лившицем и Э.Ртвеладзе; перевод ее в последнем варианте следующий:

1. Царя Хувишки /был/ год правления четвертый, когда "... город /или страну/... Царь наделил/?/ /или подарил/?/, дал в дар /?/ эту сангху и/??/ город...

-.... это /т.е.сангху/ основал / установил/ ШОДИЙА

/ и... который храм привел в порядок /или украсил/.

3.... / святилище ???/, которое царь нарек / сделал/ именем Канишки /?/ и кроме того / Шодийа/?/ в акрополе соорудил для богов большие ворота / ?/.

4.... текущая вода / была безводной, /?/ поэтому / Шодийа/ выкопал / в ??/.

5.... Шодийа вырыл и оба /?/ божества ею/да/? были принесены / или пришли"/..

6.... и это написал Мирозало по приказу Шодийа.

Это первая и самая пространная монументальная бактрийская надпись на территории Средней Азии и первая бактрийская надпись, сопровождающая скульптуру. Она играет большую роль в понимании создания айртамского культового комплекса и его датировки, а также обогащает наши сведения о лексике бактрийского языка и о его диалектологии. Дело в том, что ряд бактрийских слов, заканчивающихся в надписях из Сурх-Котала на "омикрон", в надписи из Айртама передается с конечной "альфой". Вполне возможно, что это продиктовано диалектным различием в бактрийском языке, на котором говорило население левобережной и правобережной Бактрии. Исключительный интерес для изучения истории бактрийской письменности представляют фрагменты рукописей на папирусе, найденные при раскопках Кампыртепа в здании, расположенном в восточной его части.

Фрагменты рукописей были обнаружены почти по всей площади помещения под завалом и в завале. Всего найдено около 30 фрагментов различных размеров (2,8 x 6 см; 2,8 x 1 см; 1,8 x 1,2 см), а также несколько слепшихся друг с другом целых тончайших листков, свернувшихся в трубочку и распавшихся на несколько фрагментов при расчистке. Ширина листков – примерно 5,0 см, толщина – 0,1-0,2 см, с левой стороны имеются поля до 1,5 см. Надписи нанесены с двух сторон черной "тушью" ровными строками

по три-четыре и даже более строк, расстояние между которыми 2,0–2,5 см, высота букв – 3,0–5,0 мм.

Надписи выполнены курсивным бактрийским письмом, язык бактрийский. На двух фрагментах имеется слово АВО. Это или предлог “в”, “на”, или существительное “вода”. На одном фрагменте сохранилось слово ВІ?О – “начальник” (ср. бактрийское слово на гемме “асбаробидо” – “начальник кавалерии”). На другом фрагменте сохранились остатки двух слов и предлогов, но в целом ни один из фрагментов не дает связного чтения.

Найденные фрагменты рукописей датируются временем правления Кашишки, т.е. первой половиной II в. н. э.¹³¹

До находок на Кампыртепа о бактрийских рукописях кушанского времени на территории Средней Азии не было известно. По палеографическим и археологическим данным, самой старой (предположительно IV в. н. э.) бактрийской рукописью считался “лондонский” фрагмент или “фрагмент из Лоу-Ляна”, найденный А. Стейном в Восточном Туркестане и в настоящее время утраченный.

К VIII–IX вв. н. э. относятся семь рукописных фрагментов, так называемые “Берлинские эфталитские фрагменты”.

Очевидно, что открытия на Кампыртепа удревляют на несколько столетий возникновение бактрийских рукописей и свидетельствуют, что бактрийское курсивное письмо для записи документов стало применяться, вероятно, одновременно с письмом на монетах, каменных плитах и черепках сосудов.

Археологические исследования в последние годы привели к открытию новой письменности, получившей название “неизвестное письмо”. Оно стало достоянием науки после того, как Ж.Фусман определил, что трилингва из Дашти-Навуря наряду с кхароштки и бактрийской содержит надпись, выполненную неизвестным письмом. Он так-

же выявил подобные надписи на известняковой плите из Сурх-Котала и глиняном черепке из Халчаяна¹³².

Позднее В.Лившиц отметил наличие надписей аналогичным письмом на остраках из Фаяз-тепе и в Старом Мерве. Более архаичный вариант этого же письма, по его мнению, представлен на серебряной чаше V в. до н.э. из Иссыкского кургана¹³³. В 1980 г. П.Бернар опубликовал надпись на серебряном слитке из Ай-Ханум, которая по характеру знаков близка иссыкской и надписям неизвестным письмом¹³⁴.

В.Вертоградова издала несколько надписей – на глиняных черепках из Кара-тепе и Хатын-Рабада¹³⁵. Новые надписи неизвестным письмом из Коштепа, Кампыртепа и Старого Термеза опубликованы в 1998 г. Э.Ртвеладзе¹³⁶.

В отношении языка этого письма в настоящее время высказано несколько гипотез. Так, Ж. Фусман, опираясь на находку даштинавурской надписи, считал, что она отражает язык древнего населения Джагады – праормури и камбоджи. Однако открытие данной письменности далеко за пределами распространения этих языков говорит о несостоятельности данного предположения. Привлекательна гипотеза П. Бернара, который полагал, что язык айханумской надписи бактрийский.

В.Лившиц высказал мнение о принадлежности этого письма сакам, представленного в более архаичном варианте в иссыкской надписи. В.Вертоградова, суммировавшая все эти данные, считает, что сейчас возможно говорить о двух видах неизвестного письма: раннем, представленном надписями Иссыка и Ай-Ханум, и более сложном, состоявшем из нескольких вариантов, и что поздние варианты этого письма сложились в самом начале нашей эры. Она приходит к мнению, что общая структура неизвестного письма близка к арамейскому и кхароштки¹³⁷.

Бактрия являлась основной областью ее бытования,

так как на эту область приходится более десяти находок памятников неизвестной письменности. За пределами Бактрии найдены лишь три надписи – курган Иссык (архаический вариант), Дашти-Навур и Старый Мерв.

Кроме того, новые находки добавляют три новых знака в алфавит неизвестной письменности, расширяя его содержание на сегодняшний день до 15 знаков. Существенно, что уже в четырех случаях зафиксировано начало того или иного слова с знака, который был весьма распространенным гласным или согласным звуком в языке, отраженном этой письменностью. Судя по имеющимся данным, существовало 2 вида письма: округлое и геометрических очертаний. Касаясь версии о его языковой принадлежности, отметим тот бесспорный факт, что именно Бактрия была основным центром бытования неизвестной письменности, являясь также одной из трех официально признанных в Кушанской империи письменностей.

Если это так, то неизвестная письменность должна отражать язык народа, составлявшего в Бактрии и Кушанском государстве значительный пласт населения и игравшего важную роль в религиозной и административной жизни, или язык правящей династии и привилегированного слоя населения.

Основную массу автохтонного населения в Бактрии составляли собственно бактрийцы – народность восточно-иранского происхождения, письменность и язык которой отражен во многих надписях, в том числе Сурх-Котала. Другой значительный, но пришлый этнос Бактрии – греческий, бывший в недалеком прошлом привилегированным слоем в этой области и сохранившийся, вероятно, в кушанское время, также имел свой язык и письменность.

Индийские надписи кхароштки и брахми, отражающие соответствующие языки пракрит и санскрит, убедительно свидетельствуют о глубоком внедрении индийских этни-

ческих групп в этносферу Бактрии. Итак, три значительных этноса Бактрии имели свою письменность. Две из них – бактрийская и кхароштки – применены в надписи из Дашти-Навура, и это вполне естественно, так как первая из них отражала язык еще основной массы коренного населения Бактрии, а вторая – язык населения индийских колоний и буддийской религии, игравшей исключительно важную роль в жизни Кушанского государства. Третья письменность в таком случае должна отражать язык еще одной из основных народностей, населявших Бактрию. Помимо упомянутых выше этносов, следует особо выделить три волны кочевых народов, пришедших в Бактрию, – саки, юечжи, асии, пасиане, тохары и сакаравлы.

Из них важнейшее место в истории Бактрии занимали юечжи и тохары. Ведущая роль тохаров закреплена в названии Тохаристан – страна тохаров, которое сменило или бытовало параллельно с прежним названием – Бактрия – уже, вероятно, с I в. до н.э. Не исключено, правда, что юечжи и тохары – один и тот же этнос, как предполагают некоторые исследователи.

Юечжи – выходцы из Центральной Азии – были пришлым этносом, а следовательно, не имели отношения к автохтонному бактрийскому языку. Однако до сих пор наука не располагает данными о том, какого происхождения был собственно юечжийский язык, так как ни одного слова на языке юечжей в письменных источниках не сохранилось. Напрашивается логический вывод – поскольку роль юечжей и в первую очередь кушан в истории Кушанского государства была велика, а в трилингве из Дашти-Навура неизвестная письменность фигурирует как официальная наряду с кхароштки и бактрийской, то в качестве аргументированного предположения, но не доказанного пока факта, можно считать, что неизвестная письменность передает юечжийско-тохарский язык.

Определение языка неизвестной письменности внесло

бы окончательные коррективы в эту проблему. Во всяком случае определение ее как юечжийской объясняет и довольно широкое ее распространение, и разную сферу применения. Она была не только официальной, но и употреблявшейся в народной среде, если судить по надписям на глиняных сосудах ряда сельских поселений Бактрии.

Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что основной задачей исследователей в настоящее время является сбор материала и составление полного алфавита неизвестной письменности¹³⁸.

Еще одним видом местной письменности Средней Азии была хорезмийская, но в отличие от согдийской и бактрийской она была распространена в основном лишь на территории древнего Хорезма.

Памятники древнехорезмийской письменности выявлены в 1930-х гг. Их открытие – целиком заслуга Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, возглавляемой С.Толстовым. Ему же принадлежит приоритет и в первых расшифровках легенд на монетах, выполненных этой письменностью¹³⁹. Подлинное понимание самой письменности стало возможным после находки в 1948–1949 гг. архива хорезмийских документов на коже, на деревянных палочках и дощечках при раскопках Топрак-калы. Однако многие из документов на коже истлели и от них остались лишь обрывки со слабыми следами букв или отпечатки текстов на глине, так что доступными для чтения остались лишь восемь документов на коже. Сохранилось также более 20 целых и фрагментов документов на деревянных палочках и дощечках. Их первое чтение было осуществлено С.Толстовым¹⁴⁰, а затем дополнено и исправлено В. Хеннингом, позднее В.Лившиц дал полную их публикацию с чтением и переводом¹⁴¹. В последующие годы был найден еще ряд хорезмийских надписей на керамике и оссуарии из Ток-калы¹⁴². Одновременно про-

должалась работа над уточнением хорезмийских легенд на монетах. Выдающаяся заслуга в их чтении, переводе и интерпретации принадлежит В.Лившицу.

Как показал анализ надписей, они отражают хорезмийский язык, принадлежащий восточно-иранской группе.

Исследованию языка этих надписей способствовало то обстоятельство, что хорезмийские слова и фразы сохранились в арабоязычных сочинениях XII–XIII вв. и в особенности в книге хорезмийского законоведа ал-Газмини “Приобретение желанного” (всего около 3 тыс. слов). Кроме того, в “Хронологии” Бируни (973–1048 г.н.э.) зафиксированы хорезмийские названия дней, месяцев, созвездий и праздников, а отдельные хорезмийские слова приведены арабскими и персидскими географами X в. Мукалдаси, Истахри, Ибн-Фадланом¹⁴³.

Все эти средневековые памятники хорезмийского языка были подробно исследованы А.Фрейманом¹⁴⁴, а несколько позднее В.Хеннингом и А.Мак-Кензи.

Хорезмийское письмо возникло на основе арамейского и долгое время, как и согдийское, сохраняло арамейские идеограммы, которые употреблялись только на письме, но не в живой речи.

По этой причине хорезмийскую письменность, так же, как и другие виды письменности на арамейской основе, зачастую называют идеографической. Направление хорезмийского письма – справа налево горизонтальными строками. Количество букв его алфавита доподлинно неизвестно. Гласные, как и в других письменностях арамейского происхождения, писались крайне редко.

Всего, по подсчетам В.Лившица, употреблено 20 букв арамейского прототипа из 22, причем три буквы отмечены только в идеограммах, как и еще две буквы. Следовательно, фактически лишь пятнадцать букв использовались в топраккалинских документах для передачи слов “живо-

го” древнехорезмийского языка. Документы на коже представляли список поступлений, в частности, вина и муки от отдельных лиц, возможно, в государственные хранилища.

Но особенно интересны документы на дереве, среди которых выделяются три категории:

I. “Списки домов”, содержащие перечень имен свободных и домашних рабов, из которых состояла большая семья.

II. Налоговые документы, в которых приведены сведения о доставке и выдаче колес и других предметов.

III. Бирки, содержащие, вероятно, имена собственные¹⁴⁵.

Наиболее интересны из них “списки домов”, расшифровкой которых занимались С.Толстов, В.Хеннинг, но особенно большой вклад в их понимание внес В.Лившиц. Эти документы отражают состав большой и малой семьи и дают представление о характере рабства в Древнем Хорезме.

К примеру, в документе имеются имена 21 мужчины, из которых одно принадлежит домовладельцу, два других – его сыновьям, одно – зятю и семнадцать – рабам, причем 12 рабов принадлежали домовладельцу, его сыновьям и зятю, два – его жене, два – внукам и еще один раб являлся собственностью наложницы.

Документы из Топрак-калы – единственные в своем роде письменные свидетельства, ценнейшие источники о составе семьи в древний период истории Средней Азии.

Для наглядности приведем текст документа № 1 в переводе В.Лившица, заменив латинские обозначения имен (как у него в статье) на кириллицу: “Дом Гаунашами: Гаунашами; (сыновья) – впервые присутствующий М..., впервые присутствующий Фрийахваш, зять Гауфарнак; рабы: Сагайдак, Катфанак, Душитанак, Хвашак, Фработак; Мартиасак, Михрибиртак, Хварзбанак; Пандакасак, Саубагдак, Беварсавак, Вах (у) швари; эти рабы жены (домовладыки) – Размбеварак, Питанак, рабы детей – Как, Фарнабгавак;

раб сына наложницы, впервые присутствующий Дагтегнак...”¹⁴⁶.

Другие древнехорезмийские надписи очень кратки по содержанию: легенды на монетах, надписи на глиняных фрагментах сосудов. Особый интерес представляют надписи VII–VIII в. н. э. из Ток-калы, выполненные черной “тушью” на крышках и стенках оссуариев. Надписи нанесены по вертикали в одну или несколько строк и содержат, как установил В.Лившиц, имена собственные и даты с указанием дней и года по древнехорезмийской эре, начинавшейся в середине I в.н.э. Определена еще одна группа хорезмийских надписей VII–VIII в. н. э. на серебряных сосудах, найденных в Прикамье, куда они попали по трассам меховой торговли. Эти надписи содержат даты: день, месяц, год, а также имя владельца, обозначения веса¹⁴⁷.

Громадный урон памятникам древнехорезмийской письменности был нанесен в начале VIII в. во время похода на Хорезм Кутейбы ибн Муслима, по приказу которого, как пишет Беруни, уничтожались целые библиотеки. Несмотря на начавшуюся замену древних среднеазиатских письменностей на арабскую и последующее повсеместное ее господство, здесь хорезмийский алфавит, по мнению В.Лившица, продолжал использоваться еще в начале XI в.

Кроме местных систем, на юге Средней Азии, преимущественно в Северной Бактрии-Тохаристане, в древности и раннем средневековье бытовали индийские системы письменности – кхароштки и брахми. Они были достоянием буддийской общины сангхи и индийских колоний, образовавшихся на юге Средней Азии в связи с проникновением сюда буддизма и торговыми операциями.

Изучение этих систем началось в конце 30-х годов XX в., когда на городище Старый Термез был найден обломок каменной плиты с частично сохранившейся надписью, определенной М.Массоном как кхароштки¹⁴⁸.

В последующие годы исследований на Кара-тепе, а затем и Фаяз-тепе в Старом Термезе было найдено значительное число индийских надписей на фрагментах и целых сосудах, а также найденных надписей – граффити и дипинти. Здесь же обнаружены и надписи на керамике, выполненные несколькими алфавитами: брахми-бактрийским, брахми-бактрийским-кхароштли, брахми-кхароштли. Находки индийских надписей за пределами Старого Термеза довольно редки – это надписи кушанского времени на глиняных черепках из Дальверзинского клада¹⁴⁹. К раннему средневековью относятся рукописи на бересте, выполненные брахми, из Старого Мерва и Занг-тепе, наскальная надпись кхароштли, найденная на восточном Памире.

Имеются сведения (правда, еще не проверенные) о наличии наскальных надписей в Зараутсае, рядом с знаменитыми наскальными рисунками.

Большинство найденных индийских надписей или процарапаны на старой глине, или нанесены черной “тушью”, надписи на золотых брусках выбиты штампом-пунсоном. Наиболее ранние надписи кхароштли из Кара-тепе относятся к I–II в. н. э., хотя Я.Харммата относит надпись кхароштли из восточного Памира уже к III–II вв. до н. э. Наиболее поздние надписи – брахми датируются VII–VIII в. н. э.¹⁵⁰

Сведений о наличии средневековых индийских надписей на территории Средней Азии почти не имеется за исключением одной надписи на горе Тахти-Сулейман в Оше, относящейся, по-видимому, к XVI в.

Прототипом индийских систем письменности, как и среднеазиатских – парфянской, согдийской, хорезмийской, было арамейское письмо.

В дешифровку и исследование индийских надписей из Средней Азии большой вклад внесли Т.Грек, М.Во-



робьева-Десятковская, Я.Харммата и в особенности В.Вертоградова, опубликовавшая монографию о надписях подобного рода из Кара-тепе.

По своему содержанию индийские надписи из Кара-тепе и Фаяз-тепе на керамике – дарственного характера. Они содержат части вотивных формул, а также имена собственные, звание или должность буддийских монахов, название сосудов, и, что особенно важно, название буддийских школ и монастыря¹⁵¹.

Она зачастую содержит формулу, восстановленную Вертоградской, которая по нескольким фрагментам определяет цель дарения: “Ради блага и счастья всех живых существ”, имена с эпитетом типа “Буддашира – дхармакатхика”, т.е. Будда, проповедующий благое дело, и другие имена: Буддхамитра, Сангханала, Асвахара. В одной из надписей В.Вертоградова найдено название, которое, по-видимому, имел пещерный буддийский монастырь Кара-тепе “Кхадевака (государева) вихара”.

Не менее важным достижением являлось определение благодаря надписям принадлежности буддистов Термеза к школе “Махасангхика” – одной из основных школ в махаяне. Это предположение, высказанное впервые Я. Хармматой, нашло подтверждение в последующих исследованиях надписей из Кара-тепе.

Дипломатия

История дипломатии стран Средней Азии – составная часть всемирной истории дипломатии и международного права, подтверждающая единство всемирно-исторического процесса, взаимодействие народов и культур в их историческом прошлом и при всем этом наличие специфики в развитии среднеазиатского региона и его особенного вклада в мировую дипломатию. Она носит интернациональный

характер, в ней сконцентрирован огромный международно-правовой и дипломатический опыт многих народов среднеазиатского региона. Этот опыт принадлежит не только прошлому, по различным каналам он проникает в современность, оказывая значительное воздействие на международные процессы.

Уже в Авесте, созданной, вероятнее всего, в первой половине I тыс. до н.э.¹⁵², содержатся данные о зарождении ранних форм дипломатических отношений. Причем основным гарантом заключения межплеменных соглашений и улаживания споров и военных конфликтов выступает в ней Митра как божество договора и соглашений. Так, в одном из старейших гимнов Авесты – Митр Яште (гимн Митре), верховный бог Ахура Мазда, обращаясь к пророку Спитама-Заратуштре, говорит:

Страну разрушит подлый,
Тот, кто не держит слов.
Он хуже ста мерзавцев
Благочестивых губит.
Будь верен договору
Ты, данному Спитама,
И лживым иноверцам,
И верным в благочестье.
Ведь слово договора
Принадлежит обоим –
И лживым, и правдивым.

(Перевод И.Стеблина-Каменского)

В Авесте имеются и другие сведения о заключении межплеменных договоров под эгидой бога Митры.

Международные отношения народов Средней Азии с Мидией и Ассирией. С IX в. до н.э. на террито-

рии современного Ирана через Кавказ и Среднюю Азию происходит миграция иранских племен. Здесь они создали несколько племенных объединений, наиболее крупными из которых были Мидия на северо-западе и Парсуа на юго-западе Ирана, находившиеся на пороге создания государственных образований.

Первым на историческую арену выходит Мидийское царство, основателем которого был некий Дейок, но полного своего могущества оно достигает при царе Киаксаре (625-585 гг. до н.э.)¹⁵³. Этим царем, в частности, были завоеваны Ассирия, Северная Месопотамия, Гиркания, Парфия, Арея и, возможно, часть Согда, т.е. южная область Средней Азии¹⁵⁴. По данным Ктесия Книдского, Киаксар также якобы покорил Бактрию, что весьма сомнительно. Более вероятно, что границы Мидийского царства ограничивались с северо-востока Амударьей, где мидяне столкнулись с сакскими племенами.

Согласно Ктесию, в правление мидийского царя Астиабара, отождествляемого с Киаксаром, парфяне подняли восстание и отложились от Мидии. На помощь себе они призвали саков во главе с царицей Зариной, причем продолжавшаяся несколько лет война между саками и мидянами завершилась мирным договором, по которому парфяне при номинальном подчинении Мидии фактически сохраняли за собой прежние владения (Диодор, II, 34, 1-4). Это первый известный в истории дипломатии Средней Азии международный договор, который можно датировать концом VII в. – началом VI в. до н.э.

У Ктесия был и другой рассказ о войне парфян и саков с мидянами¹⁵⁵. Та же Зарина после смерти своего мужа Кидрея вышла замуж за Мермера, династа области Парфиена, после чего началась война с мидянами, возглавленная Стриангеем. В сражении сакская армия потерпела поражение и сама Зарина была ранена и взята в плен, но

Стриангей, покоренный красотой Зарины, пощадил ее. Позднее Мермер, разбив войска мидян и взяв Стриангея в плен, решил убить его, но Зарина не только освободила пленных, но и убила Мермера. В результате Зарина заключила договор о дружбе с мидийским царем, передав ему в управление область Парфиены. Из этого следует, что какие-то формы дипломатических отношений в виде мирных договоров уже существовали в Средней Азии в доахеменидское время.

Дипломатия ахеменидского периода (середина VI в. до н.э. – конец IV в. до н.э.). Сакско-ахеменидские отношения. Во второй половине VI в. до н.э. западные области Средней Азии вошли в состав Ахеменидской империи. Завоевание Бактрии, Парфии, Согдианы, Маргианы, Хорезма было осуществлено основателем этой империи Киром (559-530 гг. до н.э.) в процессе его ранних походов¹⁵⁶. Продвижение ахеменидов на северо-восток неизбежно привело к столкновению их с могущественной сако-массагетской конфедерацией племен. Поэтому для обеспечения безопасности границ Ахеменидского государства Кир предпринял в последние годы жизни военный поход против саков-массагетов, занимавших в это время территорию между низовьями Сырдарьи и Амударьи.

Походу предшествовал обмен дипломатическими посланиями в устной форме между Киром и царицей массагетов Томирис, сохранившимися в передаче Геродота. В частности, Кир предпринял дипломатический маневр, через послов предложив Томирис стать его женой. Однако Томирис разгадала эту хитрость, поняв, что “Кир сватается не к ней, а к царству массагетов”, и отвергла предложение (Геродот, 1, 205). Поняв, что уловка не удалась, Кир начал военные действия против массагетов, переправившись через реку Аракс (Амударья).

В ответ на это Томирис через специального вестника

отправила Киру устное послание, смысл которого сводился к тому, чтобы ахеменидский царь прекратил войну и оставил массагетов в покое. Она также предложила, что если Кир не пожелает следовать этому совету, то пусть царь отведет свои войска на три дня пути от реки и там померяется силами с саками (Геродот, I, 206).

Послание Томирис было обсуждено на военном совещании персидской армии, где Кир принял совет лидийского царя Креза, который предложил перейти реку, продвинуться вперед, насколько отступит враг, оставить в лагере худшую часть войска, различные яства и чистое вино, а остальной армии вернуться к реке.

Расчет Креза вполне удался: передовая часть армии массагетов во главе с сыном Томирис Спаргаписом разбила оставшуюся в лагере ахеменидскую армию, после чего устроила пир: массагеты предались чрезмерному возлиянию и заснули. Воспользовавшись этим, Кир напал на лагерь массагетов, многих уничтожил и взял в плен, в том числе Спаргаписа (Геродот, I, 210-211).

Коварные действия Кира вызвали второе послание к нему Томирис, переданное также в устной форме через специального вестника. В этом послании Томирис предложила Киру вернуть ей сына, а самому с войском уйти с земли массагетов: "Если же не сделаешь этого, клянусь Солнцем – владыкой массагетов, я утолю твою жажду крови, хоть ты и ненасытен".

Дальнейшие события показали, что Кир не последовал совету Томирис, а Спаргапис покончил жизнь самоубийством, не выдержав позора.

В последующей за этим жесточайшей битве массагеты одержали полную победу, большая часть персидской армии была уничтожена, сам Кир был убит, а его отрубленную голову Томирис поместила в мешок с человеческой кровью (Геродот, I, 213).

Таким образом, можно заключить, что в ахеменидский период дипломатия как специальная форма выяснения взаимоотношений между различными государствами и племенными объединениями в Средней Азии получает уже более устойчивый характер: происходит обмен дипломатическими посланиями, правда, еще в устной форме, из-за отсутствия в данном случае у саков-массагетов письменности, вероятно, появляются специальные лица, занимающиеся передачей посланий, которые они должны были выучивать наизусть.

Дипломатические отношения в эпоху эллинизма (конец IV в. до н.э. – вторая половина II в. до н.э.). Политическое господство эллинов в Средней Азии, начавшееся с захватом большей ее части Александром Македонским, продолжалось почти двести лет вплоть до падения Греко-Бактрийского царства.

Дипломатические отношения в это время можно разделить на два периода: первый – отношения Александра Македонского с народами Средней Азии, второй – отношения времени вхождения южных ее областей в состав эллинистических государств – Селевкидского и Греко-Бактрийского.

Первый период. Согласно Арриану, в 329 г. до н.э., во время пребывания Александра в Мараканде, к нему пришло посольство от скифов – абиев, а также от европейских скифов. Под предлогом договора о дружбе Александр отправил к ним ответное посольство, настоящая цель которого, однако, состояла в том, чтобы узнать природу скифской земли, выяснить количество народонаселения и состав вооружения (Арриан, IV, I, 1-2; Квинт Курций Руф, VII, 6, 12).

В следующем году Александр совершил поход в Уструшану, где на берегу Танаиса (Сырдарья) им был выстроен город Александрия Эсхата, по-видимому, на месте

Ходжента. Затем на правом берегу этой реки состоялось сражение со скифами, завершившееся их поражением. В результате к Александру явились послы от скифского царя с предложением мирного договора и извинениями за действия отдельных групп скифов, но не самого царя, который готов подчиниться Александру. На это Александр любезно ответил, что доверяет царю, но военные действия не намерен прекращать до полной победы. В 328 г. до н.э. в Мараканду прибыло новое посольство от европейских скифов, с которым вернулось и ранее отправленное к ним посольство Александра. Скифские послы передали ему предложение своего царя о заключении мирного договора и преподнесли дары. Царь скифов предлагал выдать свою дочь за Александра, а дочерей скифских вельмож, в свою очередь, за его "верных друзей". В ответном дружелюбном послании Александр, однако, отказался от предложений скифов (Арриан, IV, 15, 1-4).

В том же году в Мараканду к Александру прибыло посольство от царя Фарасмана в сопровождении полторы тысячи конников из Хорезма – первого суверенного государства на территории Средней Азии, созданного, по-видимому, после освобождения от ахеменидского господства в 330 г. до н.э.

Фарасман поведал Александру о своем царстве, которое граничило с колхами и амориками, и предложил ему военный союз и помощь в походе на эти народы и другие племена, проживающие у Эвксинского (Черного) моря. Некоторые сведения в этом рассказе вызывают сомнения, в частности, то обстоятельство, что хорезмийцы проживали по соседству с колхами – жителями западной Грузии, что предполагает простираение границ Хорезмийского царства вплоть до Кавказского хребта.

Александр поблагодарил Фарасмана, но в ответной речи указал, что подобный подход был бы несвоевременен, и

его следует отложить до завоевания Индии и возвращения его в Элладу, откуда он предполагал совершить поход в Причерноморье. После пребывания в Мараканде Фарасман в сопровождении правителя Бактрии Артабаза вернулся на родину (Арриан, IV, 15, 1-4; Квинт Курций Руф, VIII, I, 8-9).

Таким образом, первый период характеризуется возросшей дипломатической активностью государств и племенных объединений Средней Азии, выразившейся в заключении различного рода мирных договоров и военных союзов с Александром Македонским. Не исключено, что уже в это время, а возможно и несколько ранее здесь формируется определенный род людей, специализирующихся, если можно так сказать, на дипломатической деятельности.

Второй период характеризуется вхождением части юга Средней Азии в состав эллинистических государств – Селевкидов (конец IV – середина III в. до н.э.) и Греко-Бактрийского (середина III – начало второй половины II в. до н.э.) – и широким распространением эллинистической культуры. В это же время в середине III в. до н.э. на юго-западе Средней Азии было создано выходцами из среднеазиатских кочевников Парфянское государство, а в Среднеазиатском Двуречье во II в. до н.э. – ряд самостоятельных государств – Кангюй, Давань. Судя по монетному чекану, какие-то местные владения возникают и в Бухарском, и Самаркандском Согде. Сильным и независимым оставалось в это время Хорезмийское царство.

Таким образом, в этот период наряду с сохранением эллинистического государства – Греко-Бактрийского царства – происходит активный процесс формирования местных государственных образований и объединений. Несомненно, что все они поддерживали между собой определенные формы дипломатических отношений и союзов, но, к сожалению, в письменных источниках сведений об

этом пока не обнаружено.

Известно, к примеру, о парфяно-греко-бактрийских военных договорах и союзах, заключенных, в частности, Диодотом II. По-видимому, после 237 г. до н.э. один из них был заключен с Тиридатом (Юстин, XI, 1, 4, 9) для борьбы с их общим врагом Селевком II, попытавшимся вновь завоевать Среднюю Азию¹⁵⁷.

Имеются сведения и о других договорах, заключенных греко-бактрийскими царями. Так, селевкидский царь Антиох III (223-187 г. до н.э.) предпринял в 208 г. до н.э. поход против греко-бактрийского царя Евтидема (230-200 гг. до н.э.), закончившийся его победой в сражении на р.Герируд (Телжен). В 206 г. до н.э. между ними начались переговоры, в результате которых был заключен мирный договор. По договору Евтидем при сохранении царской власти отдавал своих боевых слонов и признавал в определенной мере власть Антиоха III (от нее, впрочем, он вскоре освободился)¹⁵⁸.

Между 141 и 129 г. до н.э. Греко-Бактрийское царство пало под напором сакских и юечжийских племен, происходит крушение господства эллинов и на юге Средней Азии, хотя небольшие их владения продолжали сохраняться в Северной Бактрии и Южном Согде спустя много лет после этих событий.

Северная, а несколько позднее и Южная Бактрия были заняты юечжами, переселившимися сюда под давлением хуннов. Впоследствии одним из юечжийских родов – Кушанами была образована Великая Кушанская империя, и именно юечжи послужили первопричиной открытия китайцами для себя Западного края, так в ту пору они именовали Среднюю Азию.

Дипломатические отношения стран Средней Азии с Китаем в эпоху правления династии Хань (206 г. до н.э. – 222 г. н.э.). Со времени своего создания империя

Хань проводила агрессивную экспансионистскую политику, стремясь выйти за пределы подвластной ей небольшой территории в междуречье Хуанхэ и Яньцзы. Особенно усилилась эта тенденция при императоре У-ди (140–87 гг. до н. э.), уделявшем большое внимание западным территориям¹⁵⁹.

Миссия Чжан Цзяня. Западный край – Средняя Азия и Восточный Туркестан, как считают, оставался неизвестным для китайцев вплоть до путешествия Чжан Цзяня. Тем не менее, это вовсе не означает, что они совсем не знали о существовании огромной территории на западе от них, заселенной многочисленными народами. Есть сведения, что еще до этого путешествия из области Кангюй в Китай было отправлено посольство¹⁶⁰.

Но несомненно и то, что только при ханьском императоре У-ди были предприняты активные попытки установления дипломатических отношений с населяющими этот край народами, разведка караванных дорог с целью его колонизации и дальнейшего продвижения на запад.

Первопричиной дипломатических контактов Китая с Западным краем была война, развернувшаяся в первой половине II в. до н.э. между двумя наиболее могущественными племенами Средней Азии – хуннами и юечжами (то-харами, как они назывались в греческих источниках).

В этой войне юечжи потерпели поражение и были вынуждены в большей своей части с территории современной провинции Ганьсу, где они первоначально обитали, переселиться в Семиречье. Но и здесь хунны настигли юечжей, убили их вождя, из черепа которого сделали лакированный сосуд для питья. Юечжи двинулись на юг Средней Азии, в Бактрию, где наряду с другими племенами участвовали в разрушении Греко-Бактрийского царства.

Опасаясь хуннов, юечжи искали союзников в борьбе с ними. В свою очередь ханьский Китай, который часто страдал от набегов воинственных хуннов, прослышав о

желании юечжей, начал искать пути для установления с ними союзнических отношений.

Осуществить эту миссию вызвался уроженец области Хан Чжун, начальник привратного караула по имени Чжан Цзянь, который, видимо, за свои доблести был выбран из числа других претендентов. Об этой миссии Чжан Цзяня рассказано в "Шицзы". В свой путь на запад Чжан Цзянь отправился вместе с хуннским проводником Тянь Хунуганьфу. Однако по дороге он был взят в плен хуннами и приведен ими к их князю, который совершенно резонно спросил у Чжан Цзяня, по какому праву китайский император отправляет посланника к юечжам через хуннские земли. Чжан Цзянь оставался в плену у хуннов около десяти лет, его женили на хуннской женщине, от которой у него родился сын.

Однако, воспользовавшись благоприятной возможностью, он вместе со своими спутниками бежал на запад и спустя несколько десятков дней прибыл в Давань – древнюю историко-культурную область, соответствующую Фергане.

Правитель Давани в разговоре с Чжан Цзянем высказал свое пожелание установить дипломатические отношения с Домом Хань. Тот ответил, что если его проведут к юечжам, то по возвращении в Китай он передаст от императора даваньскому правителю богатые дары. Впоследствии в своем послании к императору Чжан Цзянь писал, что даваньцы занимаются земледелием, сеют рис и пшеницу, у них много виноградников и вина. В Давани до 20 больших и малых городов.

В первой миссии Чжан Цзянь из Давани в сопровождении специально выделенных ему проводников был переправлен сначала в Кангюй – многоплеменное владение, занимающее обширную территорию северной и центральной части Среднеазиатского Двуречья, и земли по

правую сторону Сырдарьи.

Из Кангюя Чжан Цзянь в 128 или 126 г. до н. э. со своими спутниками отправился к Большому Юечжи. К этому времени юечжи потерпели новые поражения от хуннов, которые убили юечжийского правителя, а на престол возвели его старшего сына. Тот решил сменить свое прежнее местопребывание, опасаясь новых войн с хуннами, и ушел вместе со своим племенем на юг, покорив территорию к северу от р. Гуйшуй (Амударья), примерно в пределах современной Сурхандарьинской области Узбекистана и юга Таджикистана, а затем захватил область к югу от этой реки, которую китайские источники именуют Дахя, а местное население называло Бактрия, греки – Бактриана.

В середине или в начале второй половины II в. до н. э. Бактрия была завоевана кочевыми племенами сакараулов, асиев, пасиан и тохаров. По-видимому, от искаженного в китайской передаче названия народа “тохары” происходит слово “Дахя”. В более поздних источниках наименование этой области передается как Тохаристан.

По данным “Шицзы”, “Дахя лежит с лишком в 2000 ли от Давани на юго-запад, на южной стороне реки Гуйшуй. Там ведут оседлую жизнь, имеют города и дома”.

К тому времени юечжийский правитель отказался от отщепенства хуннам, предпочитая мирный образ жизни на заселенных его племенем новых территориях.

В Бактрии Чжан Цзянь пробыл более года и, ничего не добившись, южной дорогой пытался пробраться обратно в Китай, но вновь был захвачен в плен хуннами. Из нового плена Чжан Цзянь вместе со своей женой и проводником Таньганьфу бежал, воспользовавшись междоусобицей в хуннской орде спустя год, и сумел добраться до Китая.

Его первая миссия в Западный край продолжалась 13 лет, а из ста спутников, отправившихся с ним в Китай, вернулся лишь его проводник.

По возвращении в Китай Чжан Цзянь написал подробное донесение императору о тех странах, которые он посетил и о которых слышал от местных жителей. В частности, он привел первые сведения о Западном Средиземноморье, странах Тяочжи – Малая Азия или Восточное Средиземноморье и Личань, вероятно, Египет или Древний Рим, который китайцы также называли Фолинь или Дацинь.

В своем донесении Чжан Цзянь сообщил о среднеазиатских владениях: Давань, Усунь, Кангюй, Дахя, Янцай, Большой Юечжи, об их местоположении, столицах, дорогах и расстояниях, родах занятий, обычаях, количестве населения и войск. В частности, он писал, что владения Кангюй и Большой Юечжи имеют сильное войско, которое можно нанимать на службу, а если будет случай склонить их в подданство, то можно распространить китайские владения почти на 10000 ли.

По прибытии в Китай Чжан Цзянь получил, так же, как и его спутник, знатный чин, а затем за успехи в войне с хуннами княжеское достоинство Бо-ван-хэу и военные должности Сяюй и Вэй-юй (начальник определенного контингента войск).

Однако все эти чины и достоинство Чжан Цзянь потерял в 122 г. до н. э., когда вверенное ему войско опоздало к месту сражения китайцев с хуннами, в результате чего большая часть китайцев была окружена и уничтожена, а сам Чжан Цзянь был приговорен к отсечению головы, но помилован.

Опала Чжан Цзяня продолжалась несколько лет, за это время китайцы в нескольких сражениях разбили хуннов и добрались до Соленого озера – Лобнор, перед ними открывалась прямая дорога в Среднюю Азию.

В связи с этим ханьский император вновь стал интересоваться положением дел в среднеазиатских владени-

ях, в частности, Дахя и Усуне, и возможностью их присоединения к Китаю.

Для бесед с императором был призван Чжан Цзянь, который составил для него подробное донесение, характеризующее положение дел у усуней. Он, в частности, писал, что усуньский правитель Гуньмо сумел освободиться от опеки хуннов, и если правильно проводить политику, то можно присоединить к Китаю Усунь, а затем Дахя и другие среднеазиатские владения.

Данное донесение сыграло решающую роль в назначении Чжан Цзяня хуннским приставом, в помощь ему было придано 300 ратников с двумя лошадьми при каждом и до 10000 голов быков и баранов, он был снабжен большим количеством подарков. Вместе с Чжан Цзянем в Усунь отправился большой штат помощников с бунчуками, которые назначались посланниками в различные среднеазиатские владения.

Переговоры с верховным правителем усуней Гуньмо не привели, однако, к желаемым для Китая результатам, так как усуньское владение было разделено на три части, правители которых вели самостоятельную политику. Тем не менее, будучи у усуней, Чжан Цзянь сумел организовать отправку китайских посланников в Давань (Фергану), Кангюй (Согд, Хорезм), Дахя (Бактрия), Большой Юечжи (Северная Бактрия), Аньси (Бухара или Бактрия). После этого он вернулся в Китай в сопровождении небольшого усуньского посольства, главе которого Гуньмо поручил собрать как можно больше сведений о китайском дворе¹⁶¹.

Спустя год, в 104 или 103 г. до н. э., после возвращения в Китай, Чжан Цзянь, занявший к тому времени важный государственный пост, скончался.

А еще через год в Китай вернулись посланники, отправленные Чжан Цзянем с различными заданиями в вышеназ-

ванные владения, вместе с ними прибыли в Китай от них посольства. Это были, собственно, первые дипломатические посольства из Средней Азии. Именно с этого времени наступает эпоха интенсивных различного рода сношений государств Средней Азии и Китая, продолжавшихся много столетий, и это еще один важный итог миссии Чжан Цзяня.

Четырнадцать лет своей жизни он провел среди народов Средней Азии, завоевав непререкаемый авторитет.

В “Шицзы” сказано, что “Бо-ван-хэу Чжан Цзянь умел приобрести расположение иностранных дворов и по сей причине и иностранцы вознесли доверенность к нему”.

Китайско-ферганские взаимоотношения. Первой страной этого региона, с которой Китай установил отношения, первоначально весьма напряженные, была Давань – Фергана. Причем одной из основных причин военных столкновений между двумя странами послужили знаменитые “небесные лошади” Ферганы, о которых император У-ди узнал из рассказа Чжан Цзяня.

Согласно “Шицзы”, У-ди отправил к правителю Давани специального посланника со 100 ланами золота и золотым конем с просьбой прислать ему в обмен на эти дары даваньских аргамаков.

Однако правитель Давани отказал китайскому посланнику в его просьбе, полагая, что из-за большой отдаленности Китай не сможет послать в Давань свои войска. Это вызвало гнев посланника, и он ответил грубостью на данный ответ даваньского владетеля. Выражаясь современным языком, возник скандал, причем посланник был убит (видно, в ту пору еще не существовало понятия дипломатической неприкосновенности), а его имущество было конфисковано в пользу даваньского владетеля¹⁶².

В ответ на это действие китайский император послал в Фергану почти стотысячную армию во главе с полководцем Ли Гуан-ли. Началась китайско-даваньская война, про-

должавшаяся четыре года и закончившаяся поражением Давани.

На место прежнего ее владельца Мугуа, казненного по приказу Ли Гуан-ли, был посажен один из старейшин Моцай, и китайцы, получив 3000 лошадей, отправились в обратный путь.

Спустя год даваньские старейшины убили Моцай из-за его прокитайских позиций, а на престол возвели его младшего сына Чжань-фыня.

Последний заключил мирный договор с Китаем (это был первый договор между этой страной и одной из стран Средней Азии), отправив своего сына в заложники и взяв на себя обязательство ежегодно отправлять в Китай по паре лошадей “небесной породы”. В ответ императорский двор, чтобы укрепить мирные отношения, отправил в Давань посланника с дарами. На обратном пути китайский посланник взял с собой виноград и семена растения му-су (люцерна – Э.Р., А.С., Е. А.), которые затем были разведены во дворце китайским императором на большой территории¹⁶³. Так Китай впервые познакомился с важнейшими сельскохозяйственными культурами – виноградом и люцерной.

После завершения даваньско-китайской войны дипломатическая деятельность Китая в Западном крае стала стремительно развиваться. Согласно “Истории старшего дома Хань”, ежегодно в различные государства Средней Азии при императоре У-ди отправлялось не менее 10 посольств¹⁶⁴.

Китайско-парфянские дипломатические отношения. В конце II в. до н.э., по Г.Дабсу – между 111 и 105 гг. до н. э., Китай по инициативе императора У-ди впервые устанавливает дипломатические отношения и с Парфянским царством, именуемым в китайских источниках Аньси. Китайский посланник был торжественно встречен на вос-

точной границе военачальниками с 20000 конницей и провожден в столицу Парфянского государства¹⁶⁵.

В обратный путь китайское посольство отправилось с парфянским посланником, который привез в качестве подарков китайскому императору яйца страусиные и фокусников из Личаня (г. Александрия в Египте – Э.Р., А.С., Е.А.) и ознакомился с Китаем¹⁶⁶.

Выдающимся результатом этих посольств и открытия Западного края являлось возникновение Великого Шелкового пути. Огромную роль в его создании сыграли народы Средней Азии, в особенности согдийцы. Торговые фактории согдийцев возникали по всей восточной трассе Великого Шелкового пути от Самарканда до Чаньяня, а согдийский язык стал *lingua franca* для всех народов, обитавших вдоль этого пути.

Китайско-кангюйские дипломатические отношения. Дипломатические отношения ханьского Китая с еще одним среднеазиатским государством – Кангюем – складывались несколько по-иному. Обладая значительной военной мощью Кангюй проводил независимую от Китая политику, не признавая в дипломатических отношениях превосходства китайцев¹⁶⁷. Так, согласно данным “Истории Старшего дома Хань”, китайские посланники при приемах у кангюйского правителя занимали место ниже усуньских, а обед им подавали позже, чем усуньским князьям и старейшинам¹⁶⁸.

Однако Китай, очень дороживший приобретенной известностью в Западном крае, во что бы то ни стало стремился удержать здесь свои позиции, мирясь с подобным положением. Не признавая Китай своим сюзереном, как, к примеру, усунь, кангюйский правитель, тем не менее, отправлял своих сыновей на службу при императорском дворе.

Китайцы считали, что это был хитрый предлог, спо-

собствующий развитию торговли Кангюя с Китаем.

Дипломатические отношения юечжей с Китаем.

Несмотря на то, что при посещении Чжан Цзянем Бактрии юечжи, по-видимому, отвергли предложение о военном союзе между ними и Китаем против хуннов, дипломатические отношения между ними продолжали развиваться.

Одним из важнейших достижений этих отношений стало проникновение буддизма в Китай, чему немало способствовали юечжийские посольства в Китай и китайские посольства в Бактрию.

В китайских письменных источниках переданы две основные версии знакомства китайцев с буддизмом.

Согласно первой из них, изложенной во введении к “Сутре в сорок два отдела”, ханьский император Минди (58–75 гг. н.э.) отправил группу посланников в страну юечжей, дабы получить священные тексты. Эта миссия имеет разную датировку: 60, 61, 64, 68 гг. н. э. После трех, а по одной из версий одиннадцати лет, посольство вернулось с текстом или переводом “Сутры в сорок два отдела”. Вместе с посольством прибыли и первые иностранные миссионеры-буддисты в Китае – Кашьяпа Матанга и Дхармаратна, после чего император построил буддистский монастырь Пай-массу или Баймасы.

У ученых существует различное мнение в оценке этой версии, так как китайский ученый Таньан-тун не исключает возможность использования этой версии как исторического факта¹⁶⁹. Напротив, Н.Масперо считал эту версию частью фикции, пропагандистской историей, полной анахронизмов. По его мнению, она появилась в III в. н. э. и получила дальнейшее развитие в IV-V вв. н.э.¹⁷⁰

По второй версии, согласно традиции, сложившейся в начале III в. н. э., китайский посланник ко двору юечжей студент императорской академии Чин Лю (имеются различные формы написания его имени) был обучен юеч-

жийским кронпринцем буддистским сутрам во 2 г. до н. э. Эта история впервые была изложена в очень испорченном пассаже об Индии из “Ши-джун-ган” Вей-Лео, созданном около III в. н. э. Полностью этот пассаж выглядит так: “В древности в правление императора Ай из династии Хань в первый год периода Ян-шоу (2 г. до н. э.) студент императорской академии Чин-Лю получил от И-изуна – посланника царя Великих Юечжей устную инструкцию о буддистских сутрах”¹⁷¹.

Е.Цюрхер считал, что Чин Лю получил эту инструкцию от юечжийского посланника, вероятнее всего, в столице Китая. Э.Шавань предлагал внести поправку в текст этого пассажа, основанную на двух поздних параллельных версиях этой истории, как-то “62-й студент императорской академии Чин Лю отправился с миссией к Великим Юечжам (Юечжийский царь) приказал кронпринцу обучить его в устной передаче буддистским сутрам”¹⁷². Как указал Е.Цюрхер, Э.Шавань полностью исправляет этот пассаж в тексте Вей-Лео. Получается, что Чин Лю научился буддистским сутрам не в Китае при дворе императора от И-изуна, юечжийского посланника, а сам, будучи посланником китайского императора к Великим Юечжам, обучился им от юечжийского кронпринца на земле юечжей.

И в исторической оценке последней версии существуют также противоречия. Одни исследователи считают ее недостоверной, другие – исторически верной. Подводя итоги, Е. Цюрхер указал, что эта версия не находит подтверждения в китайской официальной истории Хань-шу, где отсутствуют сведения о китайском посольстве к юечжам во 2 г. до н. э. или юечжийском посольстве в Китае в том же году, и что сообщения об этом появляются лишь в III в. н. э. По его мнению, этот материал нельзя использовать для исторических выводов¹⁷³.

При всем том Е.Цюрхер обращает внимание на то, что

традиция, обусловленная первым появлением буддизма в Китае, упорно увязывает это важнейшее событие с юечжами, а следовательно с Бактрией-Тохаристаном, где, согласно Р.Ч.Багчи, буддизм мог появиться еще в конце III в. до н. э. при царе Ашоке¹⁷⁴. Таким образом, если мы не имеем подтверждения этому событию в “Хань-шу”, вовсе не исключено, что юечжи способствовали проникновению буддизма в Китай, ведь традиция, какая бы она ни была, опирается на некогда существовавшие реальные факты. Подтверждением широкого распространения буддизма в Бактрии, особенно в северной ее части, являются обнаруженные здесь памятники раннего буддизма: Айртам, Дальверзинтепа, Кара-тепе, Фаяз-тепе, время возведения которых относится к I-II вв. н. э.

Таким образом, для данного периода характерны установление дипломатических отношений ханьского Китая со странами и владениями Средней Азии, их регулярность, заключение различной формы договоров. Дипломатическая активность ханьского Китая в Средней Азии, а также, вероятно, война с Даванью привели к признанию некоторыми из этих владений вассальной зависимости от ханьского Китая. Согласно китайским письменным источникам, в Западном крае было первоначально 30 владений, а к началу I в. н. э. их количество увеличилось до 55. Зависимость некоторых из них была чисто номинальной, а другие – как Кангтой – вообще не признавали главенства Китая, обращаясь с его посланниками в унижительной форме.

В китайских письменных источниках сообщается также, что для управления Западным краем был назначен наместник и военный пристав, что кажется сомнительным.

В этом отношении характерно одно сообщение из “Истории Старшего дома Хань”, где говорится, что китайские послы “без наличных денег не могли получить ни пищи для себя, ни скота для верховой езды и сему при-

чина отдаленность Китая”¹⁷⁵. Если бы зависимость данных владений была значительной, то лица, находившиеся на государственной службе, в данном случае империи Хань, не попадали бы в подобное положение.

Вероятнее всего, что так называемый наместник и пристав были ответственными лицами за дипломатические отношения, но не занимались вопросами, связанными с управлением владениями в Средней Азии. Важным результатом установления дипломатических отношений между ханьским Китаем и Средней Азией явилось развитие торговых и культурных связей, о чем свидетельствуют как письменные источники, так и археологические данные.

В частности, сообщается, что даваньцы получили из Китая серебро и золото и употребили их на изготовление различных изделий, но не монет. Отсюда в Среднюю Азию стали поступать изделия из лака и шелковые ткани.

Китайцы наладили в Средней Азии чугунолитейное производство, чему способствовали бежавшие из китайских посольств служители¹⁷⁶.

Согласно археологическим данным, из Китая в Среднюю Азию, в особенности в Фергану и отчасти в Согд, проникают китайские бронзовые монеты у-шу¹⁷⁷, положившие, по-видимому, начало развитию в Фергане денежных отношений. В массовом количестве в Средней Азии найдены знаменитые китайские бронзовые зеркала нескольких типов¹⁷⁸, изредка встречаются и изделия из нефрита¹⁷⁹.

В 7 г. н. э. власть в Китае захватил Ван-ман (7–23 гг. н.э.), в китайской исторической традиции считающийся узурпатором. После этого дипломатические отношения между странами Средней Азии и Китая были прерваны. Приход к власти Младшего дома Хань в 25 г. также первоначально не способствовал развитию этих отношений, хотя в правление императора Тянь-ву из одного из

среднеазиатских владений было отправлено посольство в Китай с просьбой принять его в подданство и назначить китайского наместника. Согласно "Истории Младшего дома Хань", Западный край находился в разрыве с Китаем в течение 65 лет и только в 74 г. н. э. возобновились различные формы взаимоотношений¹⁸⁰.

Младший дом Хань в отличие от своих предшественников первоначально придерживался несколько иной политики в отношениях с Западным краем. Правители из этого Дома считали, что бремя финансовых расходов на осуществление связей с ним было весьма тяжелым для Китая, и по этой причине они становятся нерегулярными.

Более прочному установлению дипломатических отношений между владениями Средней Азии и Китаем способствовал поход китайского полководца Бань Чао в Западный край. По свидетельству "Истории Младшего дома Хань", Бань Чао с войском прошел всю Среднюю Азию и достиг даже западного моря¹⁸¹, по-видимому, Каспийского или Аральского.

После этого похода ко двору императора явились посольства из Средней Азии с данью. Однако это были, вероятно, отдельные случаи, так как, по данным того же источника, владения Западного края то прекращали, то возобновляли связь с Китаем¹⁸². В основном здесь, видимо, имеются в виду сношения с Кангюем.

Дипломатические же отношения с Аньси – Парфией и возникшим в I в. н. э. могущественным Кушанским государством, в состав которого вошла Северная Бактрия до Гиссарского хребта, составляли, видимо, особую статью.

Во всяком случае Парфия продолжала поддерживать дипломатические отношения с Китаем, ограничившись присылкой посланника и даров в виде редкостных животных. Так, в правление императора Чжан-ди в 87 г. н. э. в Китай был отправлен посланник, привезший с собой в ка-

честве дара льва и зверя дубу, а в 101 г.н.э. парфянский государь Манькюй (вероятно, Митридат – Э.Р., А.Х.) прислал ко двору также льва и страуса¹⁸³. Следует отметить, что именно через территорию Парфии по повелению Бань Чао некий Гань-Ин в 97 г.н.э. первым из китайцев достиг Средиземного моря, подробно описав при этом находящиеся здесь страны¹⁸⁴.

Дипломатические отношения владений Средней Азии с Китаем в III–IV вв. н. э. Дипломатические отношения различных владений Средней Азии и Китая в период правления в ней династий Цао Вэй (220–265 гг.), Цзинь (265–480 гг.) и Западного Вэй (386–556, 557 гг.) приходят в полное расстройство, чему в немалой степени способствовала военно-политическая обстановка.

Происходит крушение великих империй древности – Кушанской и Парфянской; на территории входившей в состав Кушанского государства Северной Бактрии образуется ряд самостоятельных владений, а в юго-западной части Средней Азии после падения Парфянского государства устанавливается власть Сасанидов. Кангюй также, вероятно, в это время распадается на множество мелких независимых владений. С северо-запада и северо-востока в Трансоксиану вторгаются племена хионитов и кидаритов.

Неустойчивостью политической обстановки, династической борьбой, усугублявшейся вторжением хуннов и жужаней, характеризуется это время и в Китае.

Примечательно, что для второй половины III в.н.э. – начала V в. фактически отсутствуют сведения о каких-либо формах дипломатических отношений среднеазиатских владений с Китаем. Более того, сообщается, к примеру, что во время царствования императора Минь-юань (409–423 гг.) “совсем не принимали послов из Западного края”¹⁸⁵.

Возобновление этих отношений связано с именем им-

ператора из династии Вэй Тай-У (424–452 гг.), который отправил в Среднюю Азию большое посольство во главе с чиновниками департамента императорских советников Дунь Вань и Гао Мин, снабдив их большим количеством даров, в том числе парчой и шелковыми тканями¹⁸⁶.

В Среднюю Азию миссия Дунь Ваня проникла северным путем, первоначально попав к обитавшим в Семиречье усуням, государь которых принял их с большим почетом. При этом усуньский государь сообщил Дунь Ваню, что государства Полона (Фергана – Э.Р., А.С., Е.А.) и Чжеше (Чач – Э.Р., А.С., Е.А.) давно мечтают об установлении связей с Китаем, “но жалеют об отсутствии дорог”. Надо понимать не как вообще их отсутствие, а как то, что жужани и хунны фактически перекрыли эти дороги, прервав сношения Китая с Средней Азией если не полностью, то в значительной мере.

От усуней Дунь Вань отправился в Фергану, а Гао Мин в Чач, где они заключили договоры о признании этими владениями вассальной зависимости от Китая и вручили подарки.

Значение миссии Дунь Ваня, восстановившей прерванные на многие годы дипломатические отношения стран Средней Азии с Китаем, можно в какой-то мере приравнять к значению миссии Чжан Цзяня, открывшей для Китая Западный край.

В обратный путь с Дунь Ванем отправились посольства 16 государств Средней Азии и, как свидетельствует “Бей шу”, “с этого времени посольства прибывали одно за другим, и не проходило и года, чтобы не появилось несколько государственных посольств”¹⁸⁷.

Значительная активизация дипломатических и другого рода взаимоотношений владений Средней Азии с Китаем, превосходящая все предшествующие, происходит в пору правления в Китае династии Тан (628–907 гг.) до

второй половины VIII в., когда продвижение Китая в Центральную Азию было остановлено арабами.

Анализ вышеприведенных данных показывает, что дипломатия как особая форма международных отношений зарождается в Средней Азии уже в первой половине I тыс. до н. э., но ее становление и развитие приходится на первые века до н. э. – первые века нашей эры.

На ранней стадии развития особое значение в силу определенных политических причин имели дипломатические отношения с Ираном и эллинистическими государствами Запада, с конца I тыс. до н. э. основное место в них занимает Китай.

Дипломатические отношения с различными династиями, правящими в этой стране, были неоднозначными. Если в эпоху правления династии Старшего дома Хань они носили весьма активный характер, то в начале правления династии Младшего дома Хань приходят в упадок, затем, хотя и нерегулярно, возобновляются.

Военно-политическая обстановка в Средней Азии, набеги кочевых племен жужаней, хуннов, хионитов, кидаритов, династическая борьба в Китае привели к почти полному прекращению этих отношений. Их возобновление происходит лишь во второй четверти V в. н. э., но это связано, по-видимому, с поиском Китаем союзников в Средней Азии в борьбе с кочевыми племенами, а также с возобновлением своей традиционной экспансионистской политики в этом регионе.

Не исключено, что в государствах Средней Азии в это время уже существовали специальные ведомства, осуществлявшие международные отношения, определенная прослойка лиц, специализирующихся в этой области. Во всяком случае, имеются данные о наличии посланников, их помощников, толмачей – переводчиков.

Таким образом, дипломатия в Средней Азии имеет давние традиции.

¹ Ртвеладзе Э.В. Эволюция художественной культуры и развитие государственности в Узбекистане //Санъат. – 1998. – № 1. С. 8-9.

² Лившиц В.А. Общество Авесты //ИПН. – Т.1. – М., 1963. – С. 145-148.

³ Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х. Дипломатия стран Центральной Азии в древности //Московский журнал международного права. – 1999. – № 1. – С. 118-137.

⁴ Ртвеладзе Э.В. Великий шелковый путь. – Ташкент, 1999.

⁵ Бичурин И. Создание сведений о народах, обитавших в Центральной Азии в древности. – М.-Л., 1950. – Т. II. – С. 271; Вайнберг Б.Н. Некоторые вопросы истории Тохаристана в IV-V вв. //Буддийский культовый центр Кара-тепе в старом Термезе. – М., 1972. – С. 145-155.

⁶ Бичурин И. Указ соч. – С.282; Ртвеладзе Э.В. Бухара в древности и раннем средневековье //Бухара – жемчужина Востока. – Ташкент, 1997. – С.34.

⁷ Вайнберг Б.И. Монеты древнего Хорезма. – М., 1977.

⁸ Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана. – М., 1969. – С. 124-152

⁹ О монетах этого времени в Согде см.: Зеймаль Е.В. Политическая история древней Трансоксианы по нумизматическим данным //Культура Востока. Древность, раннее средневековье. – Л., 1978. – С. 192-214.

¹⁰ Бичурин И. Указ соч. – С. 216; Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х. Указ соч. – С. 132.

¹¹ Зограф А.Н. Античные монеты. //МИА, 16. – 1951. – С. 40-41.

¹² Там же. – С. 39-55.

¹³ Гафуров Б.Г. История таджикского народа в кратком изложении. – М., 1952. – Т. 1. – С. 87-92; Массон В.М. Денежное хозяйство древней Средней Азии по нумизматическим данным //Вестник древней истории. – 1955. – Т. 3. – С. 46.

¹⁴ Зеймаль Е.В. Начальный этап денежного обращения древней Трансоксианы по нумизматическим данным //Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. – М., 1983. – С. 71-76.; Он же. Древние монеты Таджикистана. – Душанбе, 1983. – С. 61-81.

¹⁵ Ртвеладзе Э.В. Модели генезиса монетной чеканки в Среднеазиатском Междуречье //На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути. – Ташкент, 1990. – С. 170.

¹⁶ Дьяконов М.М. Сложение классового общества в северной Бактрии //СА. – 1954. – № 19. – С. 121-140.

¹⁷ Бирюков Д.В. Указ соч. – С. 5-18.

¹⁸ Зеймаль Е.В. Амударьинский клад. Каталог выставки. – Л., 1979. – С. 72-84.

¹⁹ Дандамаев М.А., Луконин Г. Указ соч. – С. 40.

²⁰ Об этих находках см.: Зеймаль Е.В. Начальный этап денежного обращения древней Трансоксианы по нумизматическим данным// Средняя Азия, Кавказ Монеты Таджикистана. Душанбе, 1983. – С. 65; Ртвеладзе Э.В. Новые открытия Узбекистанской искусствоведческой экспедиции //ВДИ. – 1990. – № 4.; Давутов Д. Драхма Селевка с городища Шахри Мунк //Нумизматика Центральной Азии. II. Ташкент, 1997. – С. 5-9.

²¹ Зеймаль Е.В. Амударьинский клад... – С. 75-78.

²² Зеймаль Е.В. Начальный этап... – С. 66-68; Ртвеладзе Э.В. Селевкидские монеты из Кампыртепе //ОНУ. –1989. – № 3-2. – С. 48-57; Zeimal E.V. Coins from the excavations of Takht-Sangin (1976-1991) // Studies in Silk Road Coins and Culture Ramakura, 1997, p. 91.

²³ P. Bernard Les monnaies hors trésors questions d'histoire Gréco-Bactrienne //Fouilles d'Ai Khanoom. IV. MDAFA, t. XXVIII, Paris, 1985, p. 35-55.

²⁴ Newell E.T. The coinage of the Eastern Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III. New York, 1941.

²⁵ Массон В.М., Ромодин Р.А. История Афганистана. – Т. 1. – М., 1964. – С. 100.

²⁶ Зеймаль Е.В. Начальный этап... – С. 68-78.

²⁷ Дьяконов И.М., Зеймаль Е.М. Правитель Парфии Андрагор и его монеты //ВДИ. – 1988. – № 1. – С. 15-19.

²⁸ Пичикян И.Р. Культура Бактрии. Ахеменидский и эллинистический периоды. – М., 1991. – С. 308-309.

²⁹ О кишлаке Вахшувар см.: Кармышева Б.Х. Этнический состав населения Южного Узбекистана. – М., 1985. Любопытно, что легенда, записанная нами в к. Вахшувар и связанная с культом змей, говорит о перелете змей в Бабатаг через Захартепа (городище Будрач).

³⁰ Пичикян И.Р. Указ соч. – С. 308.

³¹ Ртвеладзе Э.В. Бронзовый кинжал из Вахшувара //СА. – 1981. – № 1.

³² Зеймаль Е.В. Древние монеты Таджикистана... – С. 43-58; Rtveldadze E.V. La circulation monetaire au nord de l'Oxus a l'epoque Greco-

backtrienue //Revue numismatique. 6 serie n. XXVII, 1984, p. 61-76; Zeimal E.V. Coins from the ... p. 90-91.

³³ Ртвеладзе Э.В. Модели... – С. 178.

³⁴ Там же. – С. 179-180.

³⁵ Rtveladze E.V. La circulation ..., p. 63-69; Ртвеладзе Э.В. Модели... – С. 180-181.

³⁶ Ртвеладзе Э.В. Модели... – С. 182.

³⁷ Зеймаль Е.В. “Барварские подражания” как исторический источник //СГЭ. – 1975. – Вып. XL. – С. 56-61.

³⁸ Массон В.М. Древнебактрийские монеты, чеканенные по типу тетрадрахм Гелиокла //ЭВ. – 1956. – Вып. XI. – С. 63-75; Ртвеладзе Э.В., Пидаев Ш.Р. Каталог древних монет Южного Узбекистана. – Т., 1981.; Зеймаль Е.В. Древние монеты... – С. 110-129.

³⁹ Зеймаль Е.В. Подражания оболам Евкратиды. //Литвинский Б.А., Седов А.А. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. – М., 1984. – С. 177-192.

⁴⁰ Rtveladze E.V. Decouvertes en Numismatique et Epigraphic Greco-Bactriennes a Kampyrtepe //RN, 150 volume, Paris, 1996.

⁴¹ Зеймаль Е.В. Начальный этап... – С. 68-75.

⁴² Lerner J.P. A Graeco-Sogdian Mint of Euthydemus //Revue numismatique. 1996, p. 77.

⁴³ Зеймаль Е.В. Политическая история древней Трансоксианы по нумизматическим данным //Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Л., 1978. – С. 201, 208-210.

⁴⁴ Там же. – С. 209.

⁴⁵ Вайнберг Б.И. Монеты Древнего Хорезма. – М., 1977. – С. 106.

⁴⁶ Ртвеладзе Э.В., Пидаев Ш.Р. Указ соч.– С. 37-39, 56-63; Зеймаль Е.В. Древние монеты... – С. 160-178.

⁴⁷ Массон В.М., Ромодин В.А. Указ соч.

⁴⁸ Воробьева-Десятовская М.И. Надписи письмом кхарошти на золотых предметах из Дальверзин-тепе //ВДИ. – 1976. – № 1. – С. 72-79.

⁴⁹ Пугаченкова Г.А. К открытию надписей кхарошти на золотых предметах Дальверзинского клада //ВДИ. – 1976. – № 1. – С. 64-71.

⁵⁰ Воробьева-Десятовская М.И. Указ соч.

⁵¹ Ртвеладзе Э.В., Пидаев Ш.Р. Указ соч. – С. 40-41; Зеймаль Е.М. Древние монеты... – С. 205-229.

⁵² Левушкина С.В. Химический состав металла монет из Северной Бактрии //Ртвеладзе Э.В., Пидаев Ш.Р. Указ соч. – С. 94-95, 114-115.

⁵³ Зеймаль Е.В. Раннесогдийские монеты с изображением Геракла и Зевса //СГЭ. – Вып. XXVII. – 1973. – С. 68-73.

⁵⁴ Зеймаль Е.В. Древние монеты... – С. 269-277.

⁵⁵ Зеймаль Е.В. Политическая история... – С. 207.

⁵⁶ Ртвеладзе Э.В., Мусакаева А.А. К истории денежного обращения в Западном Согде (Клад подражаний тетрадрахмам Евтидема Бухары) //ОНУ. – 1986. – № 6. – С. 35-38.

⁵⁷ Массон М.Е. Редкая среднеазиатская монета из собрания Государственного Эрмитажа //ВДИ. – 1953. – № 3. – С. 164.

⁵⁸ Вайнберг Б.И. Указ соч. – С. 50.

⁵⁹ Там же. – С. 49-51.

⁶⁰ Там же. – С. 50; Ртвеладзе Э.В. ... – С. 182-183.

⁶¹ Там же. – С. 52.

⁶² Rtveladze E.V. Pre-Muslim Coins of Chach //Silk Road art and archaeology. V, Kamakura, 1997/98, p. 307-388.

⁶³ Массон В.М. Еще раз о геродотовой реке Акес //Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. – М., 1967. – С. 172-176.

⁶⁴ Абаев В.И. Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе //Иранские языки. – М.-Л., 1945.

⁶⁵ Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. – М., 1980. – С. 144-145.

⁶⁶ Там же. – С. 196-202.

⁶⁷ Rtveladze E.V. Découvertes en numismatique et épigraphie Greco-Bactriennes à Кампуртепе (Bactriane du Nord) //Revue Numismatique. 1995 (150e volume). p. 21-23.

⁶⁸ Рапэн Кл. Эллинистические сокровища Ай-Ханум //Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда. Ташкент, 1987. – С. 108-120; Rapin Cl. Les inscriptions économiques de la trésorerie hellénistique d'Aï-Khanoum (Afghanistan) //ВСН, 107, 1983. P. 315-372.

⁶⁹ Рапэн Кл. Указ соч. – С. 115; Rapin Cl. Op. cit. P. 352-353.

⁷⁰ Дьяконов И.М., Дьяконов М.М., Лившиц В.А., Массон М.Е. Налоговые парфянские документы II в. до н. э. из Нисы //Материалы ЮТАКЭ. – Вып. 2. – М.-Л., 1951.

⁷¹ Rea J.R., Senior R.C., Hollis A.S. A tax receipt from hellenistic Bactria //Zeitschrift für papyrologie und epigraphik. Band 104. Bonn, 1994. S. 261-280; P.Bernard, Cl.Rapin. Un parchemin Gréco-Bactrien d'une collection privée //Académie des Rendus. Janvier-Mars 1994. Paris, 1994. P. 262-292.

⁷² Там же.

⁷³ Bernard P., Rapin Cl. Op. cit. P. 289-290.

- ⁷⁴ Дьяконов М.М., Дьяконов И.М., Лившиц В.А., Массон М.Е. Указ соч. – С. 16-17.
- ⁷⁵ Там же. – С. 42.
- ⁷⁶ Там же. – С. 62-63.
- ⁷⁷ Топрак-Кала. Дворец //Труды ХАЭЭ. – Вып. XIV. – М., 1984. – С. 251-286 (раздел написан В.А.Лившицем).
- ⁷⁸ Воробьева-Десятовская М.И. Надписи письмом кхароштки на золотых предметах из Дальверзин-тепе //ВДИ. – 1976. – № 1. – С. 72-80; Пугаченкова Г.А. К открытию надписей кхароштки на золотых предметах Дальверзинского клада //ВДИ. – 1976. – № 1. – С. 64-72.
- ⁷⁹ Воробьева-Десятовская М.И. Указ соч. – С. 76.
- ⁸⁰ Там же. – С. 78.
- ⁸¹ Пугаченкова Г.А. Указ соч. – С. 66.
- ⁸² Лившиц В.А., Никитин А.Б. Ранний пехлевийский острак из буддийского храма в Дальверзин-тепе //ВДИ. – 1990. – № 4. – С. 66-72.
- ⁸³ Фридрих И. История письма. – М., 1979. – С. 97, 282.
- ⁸⁴ Смирнова О.И. Каталог монет с городища Пенджикент. – М., 1963. – С.66.
- ⁸⁵ Ртвеладзе Э.В., Лившиц В.А. Памятники древней письменности. – Ташкент, 1985. – С. 7.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Ртвеладзе Э.В., Лившиц В.А. Указ соч. – С. 7-8.
- ⁸⁸ Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. – М., 1980. – С. 300-301.
- ⁸⁹ Мамбетулаев М. Хум с городище Айбуйир-кала с древнейшей надписью в Средней Азии //Вестник Каракалпакакского филиала АН УзССР. – 1979. – № I. – С. 46-48.
- ⁹⁰ Зеймаль Е.В. Амударьинский клад. Каталог выставки. – Л., 1979.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Ртвеладзе Э.В. Лившиц В. А. Указ соч. – С. 9.
- ⁹³ Лившиц В.А., Луконин В. Г. Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах //ВДИ. – 1964. – № 3. – С. 167.
- ⁹⁴ Зеймаль Е.В. Начальный этап денежного обращения древней Трансоксианы // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. – М., 1983. – С. 68-76.
- ⁹⁵ Фридрих И. Указ соч. – С 106.
- ⁹⁶ Литвинский Б.А., Виноградов Ю.Р., Пичикян И.Р. Вотив Атро-сока из храма Окса в Северной Бактрии //ВДИ. – 1985. – № 4.

⁹⁷ Rtveladze E.V. Decouvertes en numismatique et epigraphie Greco-Bactriennes a Kampyr-tepe (Bactriane du Nord) //Revue Numismatique. 1995, 150-e volume. P. 22-25.

⁹⁸ Ставиский Б.Я. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. – М., 1977. – С. 246.

⁹⁹ Устинова Ю.Б. Наскальные латинская и греческая надписи из Кара-Камаара //ВДИ. – 1985. – № 4. – С. 145-147.

¹⁰⁰ Rapin Cl. Les iscription ecomoniques de la tresoririe hellenistique d'Aikhanoum / ВСН, CVII 1983, P. 315-372.

¹⁰¹ Ахунбабаев Х.Г. Асрагал с греческой надписью из раскопок на Афрасиабе //ИМКУ. – 25. – 1991. – С. 72-77.

¹⁰² Sims Williams N., Cribb J. New. Bactrian inscription of Kanishka / /Silk Road Art and Archaeology IV, Kamakura, 1994/ 95 P.73-145; Ртвеладзе Э.В. Новые данные к истории государства Кушан //ОНУ. – 1997. – № 5. – С. 68.

¹⁰³ Зеймаль Е.В. Политическая история Трансоксианы по нумизматическим данным //Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Л., 1978. – С. 192-214.

¹⁰⁴ Зеймаль Е.В. Раннесогдийские монеты с изображением Геракла и Зевса //Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. XXXVII. – Л., 1973. – С.68-73.

¹⁰⁵ Вайнберг Б.И. Монеты древнего Хорезма. – М., 1977.

¹⁰⁶ Лившиц В.А., Хромов А.Д. Согдийский язык //Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. – М., 1981. – С. 347-515.

¹⁰⁷ Лившиц В.А., Хромов А.Л. Указ соч. – С. 351; Henning W.R. The date of the Sogdian Ancient Letters //BSOAS 1948, v. 12, pt. 3-4.

¹⁰⁸ Лившиц В.А. Хромов А.Л. Указ соч. – С. 351 - 364.

¹⁰⁹ Симс-Вильямс Н. Путешественники в Тибет: согдийские надписи Ладака //ВДИ. – 1995. – № 2. – С. 61-68.

¹¹⁰ Литвинский Б.А. Гильгитский эпиграфическо-петроглифический комплекс и его значение //МАИКЦА. – Вып. 15. – М., 1988.

¹¹¹ Лившиц В.А. Согдийцы в Семиречье: лингвистические эпиграфические свидетельства //Красная речка и Бурана. – Фрунзе, 1989. – С. 78-85.

¹¹² Альбаум Л.И. Живопись Афрасиаба. – Ташкент, 1975. – С. 52-56.

¹¹³ Rtveladze E.V. Pre-Muslim Coins of Chach //Silk Road Art and Archeology. 1997-1998 P. 307-329.

¹¹⁴ Лившиц В.А., Луконин В.Г. Указ соч. – С. 165-170.

¹¹⁵ Согдийские документа с горы Муг. I – III. – М., 1962-1963.

- 116 Стеблин-Каменский И.М. Бактрийский язык //Основы иранского языкознания. Среднеазиатские языки. – М., 1981. – С. 314-347.
- 117 Fussmat G. Documents epigraphiques Kouchats //Bulletin de L'Ecole Francaise de Extreme Orient, Paris 1974, P. 1-66.
- 118 Sims-Williams, Cribb J. Op. sit.
- 119 Ртвеладзе Э.В. Монеты Талисмайдата //Нумизматика Центральной Азии. I. – Ташкент, 1995. – С. 51-60.
- 120 Pelliot P. Tokharien et Koucheen //Journal Asiatique t. 214, Paris, 1934, P.56.
- 121 Лившиц В. А. Кушаны: письменность и язык //Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. I. – М., 1974; Он же. Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе //Кара-тепе. IV. – М.,1975; Стеблин-Каменский И. Указ соч. – С. 317 - 352.
- 122 Henning W.B. The Bactrian inscription //BSOAS. 1960, v.23, pt. I.
- 123 Стеблин-Каменский И. Указ соч. – С. 317-335; Ставиский Б.Я. Кушанская проблема и археология Средней Азии (1968 - 1993 гг.) //Археологические вести. – №. 5. – СПб., 1998. – С. 273-275.
- 124 Стеблин-Каменский И. Указ, соч. – С. 329-330.
- 125 Лившиц В.А. Надписи из Дильберджина //Древняя Бактрия. – М., 1976. – С. 163-164.
- 126 Лившиц В.А. К открытию... – С. 63.
- 127 Культура и искусство древнего Узбекистана. Каталог выставки I. – М., 1992.
- 128 Лившиц В. А. К открытию бактрийских надписей на Кара-тепе //Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1969; Он же. К интерпретации бактрийских надписей из Кара-тепе //Новые находки из Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1975; Грек Т.В., Лившиц В.А. Двухязычная надпись из Кара-тепе //Буддийский культовый центр Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1972. – С. 118-122.
- 129 Harmatta J. The Bactrian Wall. Inscription from Kara-tepe //Буддийские пещеры ... P. 82-126.
- 130 Тургунов Б.А., Лившиц В.А., Ртвеладзе Э.В. Открытие буддийской монументальной надписи в Айртаме //ОНУ. – 1981. – № 6. – С. 38-48.
- 131 Ртвеладзе Э.В. Кушанская крепость Кампыр-тепе //ВДИ. – 1984. – № 2.
- 132 Fussman G. Op.sit. P. 1-66.
- 133 Лившиц В.А. Надписи... – С. 168.
- 134 Bernard P. Campagne de fouill 1978 a Aikhanoum Afganistan //

ABL. Paris, 1980, P 437-444.

¹³⁵ Вертоградова В. В. Находка надписи неизвестным письмом на Кара-тепе //Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1982. – С. 160-167.

¹³⁶ Ртвеладзе Э.В. Новые надписи неизвестным письмом из Северной Бактрии //Адабий мерос. – 1998. – № 1-2. – С. 20-25.

¹³⁷ Вертоградова В.В. Указ соч. – С. 166.

¹³⁸ Вертоградова В.В. Указ соч.

¹³⁹ Толстов С.П. Монеты шахов Древнего Хорезма и древнехорезмийский алфавит //ВДИ. – 1938. – № 4-5.

¹⁴⁰ Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. – М., 1962. – С. 219; рис. 132 а.

¹⁴¹ Лившиц В.А. Документы //Топрак-кала. Дворец. – М., 1984. – С. 251-279.

¹⁴² Толстов С.П., Лившиц В.А. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала //СЭ. – 1964. – № 2. – С. 53-55.

¹⁴³ Лившиц В.А. Документы... – С. 251-279.

¹⁴⁴ Там же. – С. 265-279.

¹⁴⁵ Толстов С.П., Лившиц В.А... – С. 53-55.

¹⁴⁶ Лившиц В.А., Документы... – С. 251 и далее.

¹⁴⁷ Лившиц В.А., Луконин В.Г... – С. 159-161.

¹⁴⁸ Массон М.Е. Городища Старого Термеза и их изучение //Труды ТАКЭ. – Вып. I. – Т., 1940. – С. 81-83.

¹⁴⁹ Воробьева-Десятовская М.И. Надписи письмом кхароштки на золотых предметах из Дальверзин-тепе //ВДИ. – № I. – 1976. – С. 72-79.

¹⁵⁰ Литературу этого вопроса см.: Вертоградова В.В. Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1995. – С. 140-147.

¹⁵¹ Вертоградова В.В. Указ соч. – С. 44-45.

¹⁵² Дьяконов И.М. История Мидии. – М., 1956; Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. – М., 1970.

¹⁵³ Дьяконов И.М. Очерки по истории древнего Ирана. – М., 1962.

¹⁵⁴ Литвинский Б.А. Древнейшая Бактрия //ИТН. – Т. I. – С. 158-159.

¹⁵⁵ См.: Пьянков И.В. Средняя Азия в известиях античного историка Ктесия. – Душанбе, 1975. – С. 71; Григорьев В.В. О скифском народе саках. – СПб., 1871. – С. 20-23.

¹⁵⁶ См.: Литвинский Б.А. Средняя Азия под властью Ахеменидов (VI-IV вв. до н.э.) //ИТН. – Т. I. – С. 190-191.

¹⁵⁷ Литвинский Б.А. Греко-Бактрия, Парфия //ИТН. – Т. I. – С. 299; О парфяно-греко-бактрийских взаимоотношениях подробно см.: Rtveldzde E. Parthia and Bactria. The land of Griphones. Papers an Central Asian archaeology in antiquity. Torino, 1996, p. 182-190.

¹⁵⁸ Литвинский Б.А. Там же. – С. 301.

¹⁵⁹ Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – М., 1950. – С. 143.

¹⁶⁰ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии. – М.-Л., 1950. – С.т. II. – С. 151.

¹⁶¹ Hirth F. The story of Vchang-Kien. JAOC, vol. 37, pt. 2, 1917, p. 97-98; ИТН. – Г. – С. 342.

¹⁶² Бичурин Н.Я. Указ соч. – С. 147-168.

¹⁶³ Там же. – С. 187.

¹⁶⁴ Там же. – С. 173.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Вельгус В.А. Известия о странах и народах Африки. – М., 1973. – С. 104-110.

¹⁶⁷ Зуев Ю.А. К вопросу о взаимоотношениях усуней и канцзюй с Китаем во второй половине I в. до н.э. //Изв. АН КазССР. – Сер. истории, философии и права. – Вып. 2. – 1954. – С. 62-72.

¹⁶⁸ Бичурин Н.Я. Указ соч. – С. 185.

¹⁶⁹ Zürcher E. The buddist Conquest China. Leiden, 1959, p. 24. См. также: Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. – М., 1960. – С. 163.

¹⁷⁰ Maspero H. Le song etet ambassade d' l' empereur Ming, йтуде critique sources. BEFFOX, 1910, p. 95-130.

¹⁷¹ Zürcher E. Op. cit., p. 24.

¹⁷² Chavannes E. Les paes d'Occident d'apzÿsle Wei-lio. TPV (1905), p. 514-576.

¹⁷³ Chavannes E. Les paes d'Occident d'apzÿsle Wei-lio. TPV (1905), p. 514-576.

¹⁷⁴ Baggchi Ph.Ch. India and Central Asia. Calcutta, 1955, p. 89.

¹⁷⁵ Бичурин Н.Я. Указ соч. – С. 188.

¹⁷⁶ Там же. – С. 188.

¹⁷⁷ Горбунова Н., Ивочкина Н. Монеты У-шу из могильников Ферганы //Сообщения Гос. Эрмитажа, III. – Л. – 1988. – С. 45-50.

¹⁷⁸ Литвинский Б.А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы. – М., 1978.

¹⁷⁹ Ртвеладзе Э.В. Китайский импорт в Центральную Азию по архе-

ологическим данным. В печати.

¹⁸⁰ Бичурин Н.Я. Указ. соч. – С. 216-240.

¹⁸¹ Там же. – С. 217.

¹⁸² Там же. – С. 218-219.

¹⁸³ Там же. – С. 225.

¹⁸⁴ Там же. – С. 217-225.

¹⁸⁵ Там же. – С. 241.

¹⁸⁶ Там же. – С. 241-243.

¹⁸⁷ Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. – Новосибирск, 1989. – С. 64.

Люди различных национальностей и вероисповеданий на протяжении многих столетий жили, как одна семья. Убедительным доказательством тому является Узбекистан, который на протяжении тысячелетий был центром взаимодействия и существования самых различных религий, культур и укладов. Еще с древних времен здесь не только тесно соседствовали различные цивилизации – мусульманская, христианская, иудейская, буддийская и более древние, но и дополняли, обогащали друг друга. Именно на этой земле происходило глобальное взаимообогащение мировых культур на протяжении многих столетий.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 7. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 199.

ОЧЕРК ТРЕТИЙ.

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ
ОСНОВНЫХ ПРАВОВЫХ
СИСТЕМ ДРЕВНОСТИ.
ЮРИДИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ**

Право как совокупность юридических норм и идей в древности и раннем средневековье формировалось в рамках различных религиозно-философских течений, распространенных в тот период на территории среднеазиатского региона: зороастризма, христианства, иудаизма, буддизма и манихейства.

Зороастрийское право

От политеизма – к монотеизму, от анархии – к праву

Наиболее ранний зороастризм (VIII–VII вв. – V в. до н.э.), постулаты которого сформулированы в поэтической форме в так называемых Гатах Заратустры, явился результатом эволюции древнеиранского пантеона в сторону единобожия. Сходные процессы утверждения первенства одного божества над другими происходили в то время и в других религиозно-философских учениях: бога-воителя Яхве над группой менее “мощных” божеств (Элохим) – в религии древних иудеев, Зевса – в учении древнегреческих орфиков, Брахмы – в брахманизме и т.д. Особенностью зороастризма было более четкое отделение благих божеств во главе с Ормаздом (авест. Ахура Мазда) от демонических существ – дэвов, поклоняться которым строго запрещалось.

Этому давалось следующее религиозное обоснование. Ормазд с помощью сотворенных им божеств (Амэша-Спента) создает мир бестелесных сущностей, после чего решает сделать его материальным. Однако материальный мир сразу же становится жертвой поселившихся в нем демонических сил, “побочных продуктов” творения – дэвов во главе с Ариманом (авест. Ангра Манью). Они

превращают плодородные земли в пустыню, делают воду соленой и негодной для питья, портят “чистый огонь” дымом и т.д. Между силами добра и зла закипает борьба, исход которой зависит от личного выбора всех живых существ и прежде всего – человека, который должен стремиться к созидательной, активной деятельности по обустройству этого мира: земледелию, разведению домашнего скота, строительству жилья и т.д.

Анализ Гат и Яштов уже может свидетельствовать, что в зороастризме речь идет не о простых земледельцах и скотоводах, противостоящих кочевникам, как это зачастую утверждается¹, а о земледельческой и скотоводческой элите. У этой элиты, как узнаем мы, например, из “Гимна Аши”, “дома удобны, // стоят скотом богаты, // обильны, долговечны .., серебро и золото // приносят кладовые, // одежды драгоценные // несут из дальних стран” (Яшт 17, 8-14) и т.д. Понятно, что простые общинники вряд ли могли достичь в этой жизни такого богатства, уже не говоря о том, чтобы вполне понять иератические речения Пророка. На это уже обращали внимание исследователи².

Эта скотоводческо-земледельческая верхушка к тому времени и вошла в противостояние с военной знатью, существенной чертой идеологии которой была военная демократия, довольно гибкая система коллективной власти. Религиозным коррелятом этой системы и был политеизм как главенство многих равных друг другу по “знатности” божеств. Идеология военной аристократии не требовала в социально-юридическом плане централизованного государства и, соответственно, “централизованного” (то есть монотеизированного) пантеона в плане религиозном.

Напротив, нарождающаяся скотоводческая и земледельческая элита как раз и нуждалась в таком централизованном государстве, которое защищало бы ее владения и имущество от грабежа военных кланов. Идеологи-

ческим “образцом” для создания такого общественного устройства и послужило учение Заратустры.

Во-первых, вместо политеистического (“плюралистического”) пантеона, Заратустра создал пантеон монотеистический, где все остальные боги выступали творениями единого Бога Ормазда.

Во-вторых, он противопоставил этот стройный пантеон “силам зла”, которыми могли оказываться все божества и герои враждебных племен и кланов. Впервые было мировоззренчески обосновано деление на “своих” и “чужих” не по территориальному, не по этническому, а по нравственному признаку, как деление на сторонников Добра (то есть скотоводческой элиты) и приспешников Зла.

Наконец, третьим пунктом являлась идея необходимости нравственного социального выбора между полюсами Добра и Зла, противоположная как общинной практике выбора по жребию, так и военно-демократической – выбора голосованием.

Учение Заратустры отражало общий для наиболее активной части жречества и скотоводческой элиты идеал сильного государства, регулируемого нравственно-правовыми принципами. Эти же идеи приблизительно в то же время исповедовал в Китае Конфуций, а в Элладе несколько позже – большинство досократиков (пифагорийцы и Гераклит) и Платон; исключение составляет Демокрит с его безразличными к Добру и Злу атомами и идеей, что самая плохая демократия лучше самой хорошей монархии³. Так что известное высказывание о “линии Демокрита” и “линии Платона” может обрести в этом контексте свою подлинную, не гносеологическую, а социально-мировоззренческую значимость.

Соответственно, центральной категорией раннего зороастризма становится категория закона и категория выбора.

Главные критерии: закон, договор, выбор

Как отмечает Н.Сафа-Исфехани, “понятие закона было существенной частью зороастризма с его самых ранних этапов... Одна треть зороастрийской священной литературы касалась закона в его различных фазах и областях”, а целью “практических законов” Авесты было “создать организованное, процветающее общество, которое было бы гармоничным во всех отношениях”⁴.

Закон как юридическая и социально-правовая норма должен был защитить жрецов и скотоводов от притеснений со стороны военных кланов. В Гате Уштавайти говорится: “Когда наступят, о Ахура, ... // закона истинного мощь и исполненье, // пророков мудрый замысел и слово? // К кому за помощью податься добромыслу? // Ахура Mazda, стань учителем моим! // И в чьих руках закон – в руках жрецов злодея, // безбожно губит стадо злой правитель; // бессовестным путем он взял богатство. // Кто вышвырнет его из жизни и из власти, // расширит пастбища для благостных коров? // Кто защищает, а не нападает, // Он в вере крепок, верен в договоре” (Ясна, 30, 3-5). На примере этого фрагмента видно, что добрый правитель – это правитель, чтящий закон и соблюдающий договоры.

Верность договору (устному или письменному) считалась особенно ценным качеством среди народов Средней Азии. Не случайно одним из важных божеств зороастрийского протомонотеизма был Митра – бог договора. В “Гимне Митре” говорится о восьми его божественных подручных, которые “сидят на всех высотах, // повсюду наблюдая, // следят везде за теми, // кто нарушает слово. // Они их замечают, // они их различают, // как только те впервые // нарушат договор” (Михр-яшт, 45). Не случайно даже в

гораздо более поздний период – раннее средневековье – нарушение договора все еще стояло в одном ряду с таким тяжким преступлением, как ересь⁵.

Именно на принципах уважения к договору, к чужой жизни и имуществу должна строиться власть (xsavra) – понятие, также занимающее в Авесте одно из центральных мест.

Естественно, не только добрый правитель должен чтить закон и не допускать насилия. В Ясне 12 (“символе веры” зороастризма), приводятся слова, которыми каждый верующий зороастриец должен был отречься “от хищения и захвата скота, от причинения ущерба и разорения” и поклясться обеспечить “свободную жизнь и свободное движение тем хозяевам, которые содержат на этой земле скот”⁶.

Другой важной правовой идеей зороастризма была идея универсальности права: его субъектом выступал не только человек или божество, как и в других древних религиозно-правовых учениях, но и все живые существа. Насекомые, птицы и животные (особенно домашние) наделались правом морального выбора. “Скоту ты предоставил выбор, – обращается Заратустра к Ормазду, – быть в зависимости от скотовода или не скотовода. Скотовод – последователь Воху-Мана (Благой Мысли); не скотовод непричастен к нему”⁷. Подобное признание права выбора за скотом вполне отвечало духу консолидации жречества со скотоводческой верхушкой, идеологическим выражением чего и стал ранний зороастризм.

Эпоха Ахеменидов:

Богу – кесарево, а кесарю – богово

Вероятно, к V-IV вв. до н.э. зороастризм из Средней Азии постепенно проникает в Центральный и Западный

Иран, где его адептами становятся маги (магуш) – мидийское жреческое племя, выполнявшее те же ритуальные функции, что и племя левитов у древних иудеев.

Превращение зороастризма в этнопрофессиональную религию магов не могло не повлечь за собой определенную эволюцию его формы и содержания. Важнейшим из них стало, по-видимому, усиление влияния магов при дворе ахеменидских правителей, о чем неоднократно сообщают античные авторы. При этом, учитывая крайнюю сложность отношений между империей Ахеменидов и государствами Средней Азии, откуда Заратустра стал распространять свое учение (о чем свидетельствуют постоянные походы ахеменидских царей в этот регион), имя пророка Заратустры маги предпочитали не упоминать.

На то была и еще одна веская причина: зороастризм магов к тому времени представлял собой, по-видимому, гораздо более жесткий и последовательный вариант монотеизма, чем зороастризм первоначальный. Идея монотеизма трансформируется. Ормазд, считавшийся прежде творцом пантеона богов-демиургов, отныне “поглощает” его, принимая на себя все его функции, как-то: творение земли, неба и человека, а также личный контроль за “политической” ситуацией. Остальной пантеон обозначается в надписях Дария как безлично “все боги”, слабо дифференцированное от самого Ормазда. Показательно, что такой же эпитет (“все боги”) воспринимался как одно из имен единого Бога в книге Бытия (Элохим) и поздних гимнах Ригведы (Вишведева).

Об этом говорят надписи ахеменидских царей, где называется только одно божество – Ормазд, все же остальные именуются дэвами. “Ахурамазда, – читаем мы в нашки-рустемской надписи Дария, – великий Бог, создавший эту землю, создавший небо, создавший человека, создавший счастье для человека, сделавший Дария царем.., од-

ним владыкой над многими”⁸. И если Дарий, называвший по имени только Ормазда, все же признавал существование неких “других богов”, то его сын Ксеркс был гораздо более последователен – всех прочих богов просто называл дэвами и разрушал их святилища⁹.

Вместе с тем есть сведения о том, что Ахемениды покровительствовали и другим богам¹⁰. Это следует объяснять чисто политическими мотивами, как, например, и покровительство ряда иудейских правителей – “единобожников” (в том числе и Соломона) другим культам. Хотя, если судить по несколько инородной вставке в священные тексты иудеев, находившихся в то время под властью Ахеменидов, текст Второисайи, содержащий восхваление в одних и тех же с Авестой оборотах единого бога (скорее Ормазда, чем Яхве) и Кира Великого¹¹, поклонение единому Богу – Ормазду и единому царю было предписано всем подвластным Ахеменидам народам.

Логично предположить, что в этот период зороастрийская юридическая традиция не создала каких-либо новых и оригинальных идей по сравнению с предыдущим периодом, поскольку в централизованном государстве, каким и была империя Ахеменидов, не было необходимости в ином, кроме самого государства, источнике права. Функцией религии было освещение уже действующего права, а не создание нового. Для освящения же существующей правовой системы зороастризма было, видимо, вполне достаточно уже имевшихся идей (о добром и могущественном правителе; о необходимости воздерживаться от преступления и т.д.).

Дуализм права. Классификация преступлений в Видевдате

Ситуация начинает меняться в следующий, наиболее

трагический для всей доисламской истории зороастризма период. Зороастрийские жрецы сильно пострадали от воинов Александра Македонского, поскольку оказали им крайне ожесточенное сопротивление. Не в пользу зороастрийского жречества складывалась ситуация и при преемниках Александра, которые также не нуждались в сильном клане потомственных жрецов и покровительствовали – уже без всякой монотеистической “диеты” – всем культам и конфессиям и прежде всего эллинским. Вот почему, как отмечает Л.Баженов, “македонские завоеватели, вступив в конфликт с зороастрийским духовенством еще в период завоевания, так и не смогли наладить хорошие отношения с корпорацией магов”¹².

Естественно, что в эти тяжелые для зороастризма времена не мог не задаваться вопрос о причине и источнике существования такого количества зла в этом мире и о совмещении его существования с верой во всемогущество Ормазда. Так возник **дуалистический вариант** зороастрийского права, который иногда ошибочно отождествляют со всем содержанием данного учения. Источником зла в мире объявляется Ариман, который превращается в силу, равную по своему могуществу Ормазду. Если в Гатах Ормазд является верховным богом и с Ариманом борется не он сам, а созданные им благие божеества, то по учению, зафиксированному в Видевдате, Ормазд, как замечает в этой связи Л.Пелеков, “опущен на один уровень теологической систематики ниже и вынужден лично тягаться ... в схватке добра и зла”¹³.

Вероятно, именно в это период интенсивно формируется правовая часть зороастрийского канона (*datik*), состоящая в основном из пяти правовых сочинений (насков): *Nikatum*, *ZLB' alnct*, *Husparam*, *Sakatum* и *Videvdad*.

До наших дней дошел только последний из них – Видевдат (ср. перс. Вендидат – “Закон против дэвов”). Этот па-

мятник зороастрийского права свидетельствует о жесткой регламентации жизни общины в период потери зороастризмом статуса государственной религии, а самими зороастрийцами – поддержки со стороны государства. Поэтому многие правовые положения Видевдата близки аналогичным положениям, сформулированным в Пятикнижии, которое составлялось также в период обособления общины религии Яхве.

Вместе с тем правовые положения Видевдата носят гораздо более светский, земной характер. Хотя и в Пятикнижии, и в Видевдате законы представлены как откровение Бога, исследователи отмечают различие в самом характере этого откровения. “На самом деле в Библии нет беседы между Богом и законодателем: законы спускаются не как ответы на вопросы (unasked), и Бог дает приказы, а не ответы. В Видевдате причиной законов является не воля Бога, а воля человека... Закон – это ‘вопрос к Ахуре’”¹⁴.

Религиозно-правовой дуализм получает свое юридическое оформление в последовательном правовом ригоризме. Это очень хорошо видно на примере классификации преступлений, разбираемых в Видевдате, предложенной А.Периханян¹⁵ и развитой С.Ганбаровым¹⁶.

Во-первых, преступления против религии: ересь, брак с представителем другой религии, незаконное выполнение обязанностей священника, атеизм.

Во-вторых, преступления против личности: преднамеренное нападение или нападение в состоянии аффекта, угрозы, вредоносные действия врача, аборт, преступления против здоровья женщины во время регулов и беременности.

В-третьих, преступления против животных, особенно против собак.

В-четвертых, имущественные преступления: кража, грабеж, разбой, мошенничество. Особым видом имуществен-

ного преступления считалась скупость, так как “тот, кто отклоняет справедливую просьбу, ... является в действительности вором испрашиваемой вещи”.

В-пятых, преступления против нравственности: гомосексуализм, проституция, супружеская неверность.

Кроме того, строго наказуемым этическим преступлением считалось и неокказание помощи¹⁷.

В-шестых, преступления против сил природы: против земли, воды, огня и растительного мира, особенно против загрязнения земли. Специально оговариваются преступления, совершаемые самими силами природы и животными, которые в зороастрийском праве той эпохи считались не только объектами, но и субъектами преступления.

Поскольку в Видевдате в отличие от раннего зороастризма мир рассматривается как творение уже не одного, а двух богов – Ормазда и Аримана, то, соответственно, каждое одушевленное и неодушевленное тело во Вселенной объявлялось причастным либо Добру, либо Злу. Среди материальных стихий в лагерь Добра были зачислены три “священных” первоэлемента: огонь, вода, земля. Соответственно, дым, соленость (воды) и неплодородность (пустыни) были объявлены порождением Аримана. То же и в животном мире: считалось, что все живые существа, могущие навредить человеку (от различных хищников до муравьев и мух), “предпочли Зло”, поэтому зороастрийцам вменялось их уничтожать. В Западном Иране о таких делах магов сообщал Геродот (Геродот I,140), а в Средней Азии – буддийские монахи, чьи свидетельства сохранились в передаче Васубандху¹⁸.

Таким образом, в дуалистическом варианте зороастризма все сущее было без остатка поделено на принадлежащее Добру или Злу и признано действующим соответственно этому; однако в отличие от раннего зороастризма сама эта принадлежность Добру или Злу стала но-

сить строго детерминированный характер, исключаящий какие-либо корректировки, а следовательно, и способность свободного выбора у этих существ: они, так сказать, оказываются изначально запрограммированными на добро или на зло; их “свобода воли” реализуется уже не в акте выбора между добром и злом, но в выборе путей осуществления уже заданной им этической программы.

“Чистая религия” и “справедливый суд” в эпоху Сасанидов

С приходом в III в. н.э. к власти династии Сасанидов положение изменилось. Зороастризм снова, как и при Ахеменидах становится господствующей и покровительствуемой религией. Сасаниды, считавшие себя потомками Ахеменидов, стремились подражать им и в своих политико-правовых принципах. Близки по содержанию к надписям Дария и слова, которые якобы произнес Ардашир – первый царь из династии Сасанидов – сразу после прихода к власти: “В этом огромном государстве, которое дали мне боги, я буду творить добро и осуществлять справедливый суд. И сделаю чистой зороастрийскую религию, и буду относиться к подданным, как к своим сыновьям. Хвала всевышнему творцу (Ормазду), дарителю и хранителю, который создал все сущее и поручил мне управление семью кешварами и как подобает оценил”¹⁹.

Сложно сказать, выполнил ли Ардашир все эти обещания, однако, что касается “очищения” и унификации зороастрийской религии и права, Сасаниды сразу же начали предпринимать энергичные меры. Первосвященник первого сасанидского правителя Ардашира Тансар поставил эту проблему именно как проблему истолкования: “пока вера не истолковывается (курсив наш) разумно, она не имеет прочной основы”²⁰. В качестве крите-

рия такого истолкования выступало, как и при Ахеменидах, признание главенства Ормазда, именно на этом основании из “всех разрозненных учений” были отобраны наиболее “достоверные”²¹.

Однако к тому времени зороастрийское религиозно-правовое учение претерпело еще одну эволюцию – из недр дуализма возник **монистический вариант** зороастризма, получивший название зурванизма. Монистическим мы предлагаем его называть потому, что исходным началом в нем был не единый Бог-творец, и не два соперничающих демиурга, но единое абстрактно-метафизическое начало – Беспредельное Время (Зурван Акарано).

Зурваниты дополнили космогонию зороастризма идеей теогонии, т.е. происхождения Ормазда, который в монотеистическом и дуалистическом варианте зороастризма считался несотворенным и предвечным, хотя дуалисты и лишили его пребывания вне сферы борьбы Добра и Зла, в нерушимом горнем свете. Зурваниты “возвратили” верховное божество в этот горный мир, но уже в лице не единого Бога, а абстрактного первопринципа – Зурвана, который “был всегда и будет всегда”. Однако в какой-то момент подобно гегелевскому Мировому Духу он задумывает произвести свое инобытие – своего сына Ормазда, который должен был стать творцом “неба, земли и всего, что на них есть”. Но, усомнившись в необходимости этого творения, он зачал тем самым в себе и второго духа, Аримана – от бесцельного сомнения²².

В отличие от дуалистического зороастризма данное учение не противопоставляло себя остальным течениям, а напротив, стремилось объединить их. В основу этого синтеза было положено трансцендентное Первоединое – всеохватывающий, всепоглощающий, всепредопределяющий и при этом отвлеченно-безразличный Зурван, который, породив антагонизирующих духов, сам в их про-

тивоборство уже не вмешивается. Таким образом, зурванистский монизм оказывался наиболее подходящей “теорией” для создания “всеохватывающего” зороастрийского учения, которое противопоставлялось “ограниченному” дуализму парфянской школы²³.

Первая такая попытка, как мы уже видели, была принята еще во время правления первого Сасанида – Ардашира. Вторая – при его сыне Шапуре I (240-272 гг. н.э.), который уже не ограничивался при составлении “полного” учения одними лишь зороастрийскими текстами, как его отец, а пошел еще дальше. “Царь царей Шапур, сын Ардашира, – сообщает зороастрийская хроника Динкард, – собрал затем те писания, не относящиеся к вере, которые были распространены в Индии, Византийской империи и других странах, и которые касались медицины, астрономии, движения, времени, пространства, субстанции, акциденции, становления, исчезновения, изменения качества, логики и прочих ремесел и умений. Все это он сличил с Авестой и повелел, чтобы со всех тех писаний, в которых нет порока, сняли копию для хранения в царской сокровищнице”²⁴. Так, по мнению Р.Ценера, и произошло проникновение многих античных и индийских философских идей, определивших во многом судьбу сасанидской теологии²⁵. Кроме того, Шапур I оказывал покровительство основателю манихейства пророку Мани, объединившему в своем учении основные догматы зурванизма с некоторыми положениями античной, буддийской и христианской мысли.

Поскольку в III–VI вв. н.э. происходит захват Сасанидами большей части Средней Азии, то зурванизм получает в регионе, судя по манихейским и буддийским источникам, довольно широкое распространение, а местный зороастризм снова, как и в ахеменидскую эпоху, пользуется мощной поддержкой извне. Вместе с тем эта поддержка была

далеко не однозначной. Зороастрийские священники Сасанидов, если судить по надписи Картира, помогали местным зороастрийцам бороться с их идейными противниками (буддистами, христианами и т.д.)²⁶, однако столкновение с сасанидским вариантом зороастризма было достаточно болезненным для зороастризма местного, мало изменившегося со времен пророка. Мы не располагаем сведениями о том, что среднеазиатских зороастрийских храмов коснулась иконоборческая политика первых Сасанидов, когда последовательно уничтожалась храмовая скульптура (арабские источники упоминают о большом количестве скульптуры в среднеазиатских храмах)²⁷. Значительный ущерб был нанесен в другом: если до тех пор зороастрийцами в равной мере считались и оседлые, и полукочевые народы Средней Азии, то теперь последним в этом праве было отказано. И хотя и те, и другие продолжали почитать одних и тех же зороастрийских богов, о чем свидетельствуют сами же зороастрийские тексты – Яшты, отныне полукочевые племена стали именоваться “анер” – неарии. Именно так маги-зороастрийцы ранее называли жрецов у скифов (в греч. передаче – “энареи”²⁸), так позже они будут называть зороастрийцев, перешедших в ислам.

Особую ненависть сасанидского жречества вызывали среднеазиатские тюрки, которые к тому времени уже частично приняли зороастризм и включили Ормазда (тюрк. Хормуст) в свой пантеон. Зороастрийские священники считали тюрков потомками древнего народа туирия (саков и массагетов), принявшего зороастризм, но затем якобы отпавшего от него в идолослужение²⁹. Отождествление тюрков со среднеазиатскими туирия “раскалывало” среднеазиатский зороастризм на два враждебных друг другу полюса, делало его крайне уязвимым перед лицом теснивших его христианства и манихейства, а позже – ислама.

Затем, после векового “перерыва”, ушедшего на борьбу с новыми активно-прозелитическими конфессиями на территории Ирана (прежде всего христианством, манихейством и буддизмом) и на различные внутрицерковные реформы, в V в. предпринимается еще одна попытка создания на основе зурванизма “подлинного” зороастрийского учения. Попытка эта была предпринята Маздаком и, в отличие от всех предыдущих, включала в себя и развернутое социальное учение, носящее явные “социалистические” черты, и проповедующее крайний дуализм и аскетизм. Это движение, естественно, встретило самый сильный отпор со стороны зороастрийского жречества, да и иранской знати, но получило неожиданную поддержку в лице восточных врагов Сасанидов – хуннов-эфталитов. После разгрома восстания Маздака часть маздакистов спаслась и мигрировала в Среднюю Азию.

Последняя из известных нам попыток реформировать зороастризм была предпринята Хосровом I (531-579 гг. н.э.), который, расправившись с Маздаком, проявил большой интерес к неоплатонизму, оказывал покровительство изгнанным из Византии философам-неоплатоникам и вообще прослыл “последователем Платона на персидском троне”³⁰. Судя по сохранившимся сведениям, он поддерживал неоплатоническую доктрину синтеза всех религий; с его правлением идет на убыль волна репрессий против христиан и других незороастрийских учений, хотя неоплатонические идеи носили у Хосрова I, похоже, чисто мировоззренческий, прикладной характер и не оказывали такого же сильного влияния, как позже в среднеазиатском манихействе.

С все большим усложнением ситуации в империи Сасанидов после смерти Хосрова I монистический зурванизм утрачивает свое влияние. В зороастризме усиливается дуалистическое течение, менее спекулятивное, но

более простое и понятное, более “весомо” объясняющее источник зла в мире – не гамлетовскими сомнениями некого абстрактного первопринципа, а кознями вполне ярко представимого злодея Аримана. С завоеванием Ирана арабами и началом распространения ислама – событий катастрофических для зороастрийцев – дуалистический вариант зороастризма возобладал и нашел свое выражение в дошедшей до нас редакции большинства зороастрийских текстов, получивших свой окончательный вид именно в первые века ислама.

Расцвет комментаторской юридической традиции

Поскольку в позднепарфянский сасанидский период развитие религиозно-правовой мысли идет по пути истолкования и интерпретации уже существующего учения, подобным образом происходит и развитие правовых идей. Сами правовые наски Авесты, как отмечает в этой связи А.Периханян, уже “не могли отвечать уровню развития иранского общества.

Это обстоятельство – к нему присоединялась и трудность понимания языка Авесты – делало необходимым развернутое комментирование насков... Их [комментариев] возникновение не имеет непосредственного отношения к письменной фиксации самой Авесты, хотя, разумеется, наличие письменного текста должно было послужить дополнительным стимулом и для комментирования. Во всяком случае, практическое значение в судопроизводстве приобрел именно комментированный перевод”³¹, причем даже не равноценный перевод, а “развернутая” редакция перевода, довольно далекая от оригинала этих насков”³².

В данный период право уже окончательно признается неотъемлемой частью зороастрийского учения. В сочи-

нении “Денкарт” говорится, что откровение Ормазда подразделяется на три вида: *gasanig* – высшее духовное знание и долг; *dadig* (законное) – мирское знание и мирской долг и *hada mansrig* – все то, что располагается между двумя этими областями (то есть комментарий).

В “Книге тысячи судебных решений” – сасанидском судебнике, составленном в годы правления Хосрова I (531-579), – говорится о большом религиозном значении профессии правоведа и особо подчеркивается “то уважение, которое было в религии в отношении (исковых) требований и судебного расследования, (производящегося со знанием дела... С несомненностью показано, – говорится далее, – что того человека следует считать счастливее других, который своими собственными стараниями, деятельностью долгу бессмертную и вечное процветание приобрел, (который) будучи сведущим в делах религии и богов, в исковых требованиях сделал себя неуязвимым путем знания своих обязанностей, и образ мыслей (своих), (свою) речь и поступки в соответствии с праведностью хранил в чистоте”³³.

Подобный взгляд на связь религии и права, в частности, судопроизводства был далеко не случайным. В Иране не существовало кодифицированного права. Согласно “Денкарту”, судьи (которые, кстати, входили в сословие жрецов) должны были выносить решения на основании Авесты и Зенда (комментарий к Авесте на среднеперсидском); верховный жрец (магупат) мог отменять любые решения судей и чиновников (“Пусть окажут предпочтение тому, что Бог... возбудит в сердце магупата”³⁴). Да и под “знанием Права” имелась в виду не осведомленность в праве вообще, а знание “Дата”, собрания правовых насков Авесты и их комментария на среднеперсидском, выполненного при Хосрове Ануширване³⁵.

Особо острая необходимость в составлении юридичес-

ких комментариев возникла в связи с распространением различных зороастрийских ересей зиндиков (а позже – ислама). Зиндиками, как отмечает С.Лийо, первоначально назывались те, кто давал аллегорическую интерпретацию Авесты³⁶, то есть зурванитов. Затем так стали называть манихеев и маздакитов, поскольку они тоже выдавали свое учение за подлинное истолкование Авесты и, следовательно, воспринимались зороастрийским клиром как еретики.

С усилением этих течений возникла необходимость создать правовую основу для борьбы с ними. Таким образом, как полагают исследователи, и стала “Книга тысячи судебных решений”³⁷, согласно которой зиндики признавались неспособными и их имущество полностью конфисковывалось³⁸. А в “Пояснениях Хемита, сына Ашавахишта” содержится специальная глава, направленная против учения зиндиков о полной предопределенности действий человека, в том числе правовых, “временем и судьбой”³⁹. Однако подобная нетерпимость существовала в зороастрийском религиозном праве только в отношении еретиков (зиндиков); что касается представителей других религий (христианства и иудаизма), то они в большинстве случаев обладали правовой автономией и пользовались теми же правами, что и сами зороастрийцы. Как отмечает А.Периханян, “в целом этническая и религиозная принадлежность не имела существенного значения в сфере частного права; правовая дискриминация незороастрийцев проводилась почти исключительно в области административного права”⁴⁰.

Вообще, несмотря на религиозный характер зороастрийского права, в нем в не меньшей степени, чем в римском, формируются и утверждаются принципы прав личности независимо от этнической принадлежности, веры, возраста, пола и сословия. Не случайно исследователи отмечают, что зороастрийские законы “подчеркивают свободу воли людей”⁴¹.

Права человека и зороастрийское право

Права женщин

Крупная исследовательница зороастрийского права А.Периханян отмечает в нем “появление отдельных элементов эмансипации женщин”⁴². Женщина имела право на личную собственность и могла самостоятельно использовать ее в благотворительных целях; могла также самостоятельно выступать истцом и давать свидетельские показания. Брак в зороастрийском праве являлся результатом обоюдного выбора вступающих в него, и лишь затем подтверждался родителями и опекунами⁴³ (что, естественно, как и сегодня, не исключало принуждения со стороны последних). Брачный контракт заключался на определенный срок (обычно – на 10 лет), по истечении которого он заключался по обоюдному решению сторон заново. Семья была моногамной. Хотя муж мог передать жену даже без ее согласия во временный брак другому мужчине, однако он был при этом обязан признать своими законными детьми и наследниками всех детей, прижитых его женой в этом браке⁴⁴, что, естественно служило серьезным препятствием для мужа.

Права женщины учитывались и в случае, если муж обвинял свою жену в суде в неповиновении. Надо отметить, что неповиновение жены считалось одним из тяжких грехов в зороастризме (как и в других религиозных системах того времени). “И ту жену не следует считать женой, – сказано в одном из назидательных текстов на среднеперсидском, – которая не исполняет приказов мужа”⁴⁵. Тем не менее, такой проступок должен был быть совершен трижды и публично объявлен в судебном по-

рядке; лишь тогда муж получал официальный “документ о неповиновении” и мог начинать тяжбу против жены. Но и в этом случае за женой оставлялось право публично отвергнуть предъявленное ей обвинение и доказать свою невиновность, ибо в противном случае она теряла в пользу мужа всю принадлежащую ей собственность⁴⁶.

Права детей

“Авеста, – как отмечает С.Ганбаров, – строго охраняет права детей, рожденных и еще не родившихся (Видевдат, XV, 36-39)”⁴⁷. Как тяжкое преступление рассматривался увод несовершеннолетних детей от родителей, оставление их без опеки.⁴⁸ Детей рекомендовалось с раннего возраста обучать наукам. “Если у тебя будет сын, – говорится в “Наставлении Адурбада”, – отдай его в школу в детстве, так как учение – свет глаз”⁴⁹.

Права рабов

В зороастризме, как и в других религиях той эпохи, рабство не подвергалось осуждению, однако раб в зороастрийском праве имел определенные права. В ряде случаев он мог подавать иск против своего господина, один из них даже упомянут в сасанидском Судебнике⁵⁰. Что касается прав незороастрийцев и неарийцев (анеров), то об этом уже было сказано выше.

Итак, зороастризм за тысячелетний период своего развития до ислама оформился не только в оригинальную религиозно-философскую систему, но и был универсальным источником права для большинства народов Средней Азии. Только в сасанидский период наметилось формальное противопоставление религиозных установлений (castak) судебнo-процедурным установлениям и правовым нормам (kartak).

Однако в целом зороастризм не только выступал источником права, но и стремился полностью интегрировать в себя всю область юридической жизни общества. Эта черта зороастрийской религии ставит ее в один ряд с иудаизмом и христианством. Не случайно мусульманские богословы считали зороастрийцев, иудеев и христиан "людьми Закона" (то есть, по-видимому, "имеющими свои законы"), отличая их от "язычников" – гностиков, буддистов и манихеев. Последние не только не стремились создавать свои правовые системы, но и вообще избегали вступать в правовые отношения, делая это только в случае необходимости.

Две модели религиозного права

В последнем случае мы можем говорить об адаптивной модели религиозного права в отличие от креативной, представленной в зороастризме, иудаизме и отчасти в христианстве. Следует отметить, что принадлежность зороастризма к креативной модели религиозного права не носит абсолютный характер: в период утверждения зурванизма, с постепенным отходом от канонического права Авесты в судопроизводстве зороастризм стал ближе к адаптивной модели. Новые религиозные каноны не создавались, а древние только перетолковывались (адаптировались) к новой правовой реальности. Именно в этот период возникло фаталистическое учение об изначальной неполноте правовой ответственности человека, поскольку его поступки детерминированы не его волей, а судьбой.

Такой правовой фатализм типичен для адаптивных моделей религиозного права. При этом под судьбой могут подразумеваться карма, провидение, козни сил тьмы и т.д., что не меняет саму суть этой правовой философии: человек не может нести всю полноту ответственности за совершенный проступок, ибо его действия большей час-

тью обусловлены внешними силами. Поэтому адаптивные модели религиозного права больше сконцентрированы не на наказании, а на помиловании, т.е. на сострадании к преступникам и перевоспитании их. Например, если для зороастрийского права характерны такие сентенции: “Не усердствуй при наказании людей” или “Не посылай для надзора в тюрьму жестокого; избранных из людей высоких и разумных сделай надзирателями над заключенными”⁵¹, то в такой типично адаптивной системе религиозного права, как буддизм, эта же идея развернута в целую концепцию помилования.

Вот как буддийский автор поучает правителя: “Даже если они [твои советники] назначили наказание, тюремное заключение или побои в соответствии с законом, ты, будучи движим состраданием, непременно добивайся помилований. О царь, благодаря состраданию и творимому тобой добру постоянно улучшается умонастроение всех существ, даже тех, кто совершил тяжкие преступления. Сострадание должно испытывать в особенности к злодеям, совершившим тяжкие преступления, ибо для великих душ именно падшие вызывают сострадание. Каждый день или через каждые пять ночей освобождай ослабевших заключенных, остальное же сообразно обстоятельствам. Никого не задерживай в заключении. Если же есть такие, кого ты не намерен освобождать, то это свидетельствует о необузданности твоих чувств. В результате из-за необузданности вина твоя будет непрерывно накапливаться. Пока они не освобождены, пусть они будут удовлетворены всем – имеют брадобрея, баню, питье, пищу, лекарство, одежду... Хорошенько подумав и взвесив, сделай так, чтобы люди испорченные и даже убийцы изгонялись из страны, но не казни их и не причиняй им вреда”⁵².

Теперь, после того как достаточно сказано о развитии зороастрийского права, креативном типе религиозного

права, к которому оно принадлежало, и адаптивном типе, от которого оно полностью отличалось, можно проанализировать его связь с другими религиозно-правовыми системами доисламской Средней Азии. Эта связь означает не только влияние на них зороастризма (например, в случае буддизма о таком влиянии говорить весьма проблематично), но и принадлежность к одной с зороастризмом правовой традиции Средней Азии доисламского периода, традиции, в свою очередь локализованной между двумя противоположными религиозными моделями права: креативной и адаптивной. В таком случае из религиозно-правых систем, распространенных в Иране и Средней Азии в тот период, наиболее близкой к креативной модели является иудаизм, далее, в меньшей степени, христианство, еще менее – манихейство, и, наконец, буддизм уже полностью относится к адаптивной модели.

Иудейское право в Средней Азии

Значительная часть иудеев издревле проживала в Иране и Средней Азии, откуда иудейские общины проникли и в Центральную Азию вплоть до Китая. Развитие караванных путей способствовало процветанию иудейских общин вдоль Великого Шелкового пути, на котором еврейские купцы успешно конкурировали с согдийскими и сирийскими. Об этом свидетельствует, в частности, сохранившееся письмо еврейского купца из восточнотуркестанского города Хотана к своему поверенному⁵³. Крупная иудейская община существовала в раннесредневековый период в Самарканде и Мерве (совр. Мары).

По видимому, значительным было и участие иудеев в крупных социальных движениях того времени, например, маздакитов⁵⁴. В ходе этого движения Мар Зутре

Второму, сыну казненного персами экзилиарха Хуны Мари, удалось создать маленькое независимое еврейское княжество, которое просуществовало семь лет, вплоть до того момента, когда Мар Зутра был схвачен и казнен (около 491 года)⁵⁵. Однако, по мнению Дж.Нойснера, "истории о независимом еврейском государстве во времена Кавада и маздакитов – позднего происхождения, неподтверждаемы и недостоверны"⁵⁶.

Естественно, что иудейское право испытало на себе влияние зороастризма. Сама иудейская доктрина единобожия формировалась под непосредственным воздействием со стороны зороастрийской догматики⁵⁷. Во многом идентичной была и структура храмовой общины (или собрания) в иудаизме и зороастризме. ("Тому, кто чаще ходит на собрание зороастрийцев, будет даровано больше добродетели и праведности"⁵⁸, – сказано в зороастрийском сочинении на среднеперсидском). В связи с этим не случайно сходство многих законов и предписаний Торы и Авесты, как и близости самого понимания религиозно-философской категории закона. Хотя законы Авесты носят более земной, светский характер, однако, с другой стороны, категория закона в зороастризме воспринималась именно как мировой порядок, которому подчиняются даже боги. Поэтому все частные законы и нормы, содержащиеся в Авесте, – лишь практическое применение единого мирового закона "аши" – Истины и Порядка. Напротив, Закон Торы гораздо ближе именно к юридической норме, отсюда постоянно повторяющиеся сюжеты о наказании Богом своего народа или отдельных его представителей за нарушение этого Закона, – сюжеты, немыслимые для Авесты.

Процесс влияния зороастрийского права на иудейское был довольно сложным и во многом определялся непростыми отношениями между пришедшими на смену толерант-

ным Аршакидам и Кушанам сасанидскими правителями, с одной стороны, и еврейской общиной – с другой.

Как отмечает уже упомянутый Дж.Нойснер, “отношения между еврейством и сменявшими друг друга имперскими правительствами от Ахеменидов до эпохи арабского завоевания в целом были теплыми. Исключением из правил стал период, когда религиозное рвение привело правительство Ирана к гонениям на незороастрийские меньшинства, или провоцировало еврейство восстановить свой статус кво, как в конце V в.н.э.”⁵⁹

Сасанидская зороастрийская литература также содержала различные обвинения в адрес иудаизма как чисто теологические (например, главы XIII и XIV зороастрийского сочинения “Шканд Гуманик Вичар”, где с позиций дуализма критикуется монотеизм иудеев), так и политические, вроде надписи персидского первосвященника Картира, с гордостью сообщающего о разрушении синагог. Гонения на евреев в Иране спорадически возникали при Йездигирде III (440-457 гг.), Перозе (457-484 гг.), Хосрове (591-628 гг.).

Не случайно массовая миграция евреев из Ирана в Среднюю Азию началась именно с приходом к власти жреческой династии Сасанидов – потомственных служителей богини Анахиты. Например, во времена Пероза часть евреев переселилась из Ирана в Индию.

Позиция иудейского клира в отношении зороастризма не была однозначной. Например, рабби Абба (175-247 гг.), один из крупнейших религиозных авторитетов позднепарфянского и раннесасанидского периода, стремился не допускать какого-либо влияния зороастрийского права и традиций на еврейскую общину: “Тот, кто перенимает даже что-то одно от магов (т.е. зороастрийцев.), достоин смерти”⁶⁰.

Напротив, его современник и оппонент рабби Саму-

эль (180-257 гг.) учил: “Закон государства есть обязательный для всех закон”, ссылаясь при этом на изречение пророка Иеремии: “Ищите мира в том городе, в котором вы находитесь в изгнании”⁶¹. Самуэль не случайно получил прозвище Ариох (Ариец, т.е. иранец): он был близок двору сасанидского царя Шапура I и изучал астрономию у зороастрийских магов. Самуэль, пишет автор многотомной “Истории евреев” Х.Граец, “представлял собой особый тип: живя в самой гуще иудаизма, погруженный в его доктрины и традиции, он смог подняться над узкой сферой своей национальной принадлежности и был готов распространить свои симпатии на другие народы и оценить их интеллектуальные усилия”⁶².

Важнейшим источником иудейской правовой системы является *Вавилонский Талмуд*⁶³. Можно отметить вслед за большинством исследователей наличие в Талмуде многих зороастрийских правовых терминов и то, что в нем прослеживается “известное влияние иранского права, особенно в части обязательственных отношений, т.е. в области наиболее тесных контактов с окружающим нееврейским населением”⁶⁴.

Отдельно следует сказать о проходивших синхронно в двух правовых системах – зороастрийской и иудейской – процессах возрастания правового статуса женщины. В частности, в иудейском праве сасанидского периода так же, как и в зороастрийском, заметны элементы эмансипации женщин. Хотя жена, проводящая все время дома все еще считалась идеалом супруги, часты упоминания о женах, помогающих своим мужьям в работе, даже получающих при этом свою долю от заработка⁶⁵. Некоторые мужья позволяли своим женам самостоятельно появляться в общественных местах и беседовать с посторонними мужчинами. Сохранились упоминания и о женщинах, известных своей образованностью. Например, две еврей-

ские женщины-ученые того времени: Берурия, жена рабби Мейера, и Ялта, жена рабби Нахмана⁶⁶.

Со своей стороны само иудейское право оказало частичное влияние на формирование и развитие правовых норм христианства и ислама. Иудеи, считавшиеся в исламском праве наряду с христианами “людьми Закона”, внесли определенный вклад в формирование фикха.

Христианское право в Средней Азии

Существует гипотеза, что зороастризм повлиял на возникновение христианства⁶⁷, однако мы не можем принять ее в силу отсутствия достаточных фактов. Очевидно лишь, что христианство возникло в том числе и как критика иудейского права, его догматизма. В этом плане христианство представляет собой как бы промежуточный (или синтетический?) вариант между креативной и адаптивной моделями. С одной стороны, морально-юридические нормы Торы заменяются нравственными принципами, главное наказание за нарушение которых произойдет в день всеобщего суда над всеми людьми. Поскольку же Царство Божие объявлялось не от мира сего, то и судебная система этого мира насквозь греховна; ведь Христос был осужден в полном соответствии с законами как Иудеи, так и Римской империи.

В Первом Послании апостола Павла к коринфянам вообще содержится запрет христианам судиться друг с другом в гражданских судах (1 Кор. 6:2-8). С другой стороны, в Нагорной проповеди Христос говорит, что пришел не нарушить Закон, но исполнить (Мат. 5:17-18); в этой же проповеди он даже косвенным образом признает правомерность юридического наказания в отдельных случаях (Мат. 5:25, 26). И все же адаптивный характер в раннем христианстве, по-видимому, превалировал.

Ситуация изменилась с распространением христианства и превращением его в официальную религию Римской империи. Уже включение в текст Священного Писания христиан Пятикнижия создало основу для последующего формирования христианского права. Другим его источником стало возникновение христианских монастырей и написание их уставов – важнейших памятников раннехристианского права.

Влияние аристотелевой философии права на христианство и развитие несторианства

Наиболее важным, на наш взгляд, стало влияние на развитие христианской догматики античной философии в лице двух ее величайших представителей – Платона и Аристотеля. На этой основе возникло противостояние александрийской школы, придерживавшейся традиции Платона, и антиохийской, которая базировалась на традиции, ведущей свое начало от Аристотеля⁶⁸.

Формально эта конфронтация происходила как спор о природе Христа (о соотношении в ней божественного и человеческого начал), однако по сути дела речь шла о двух различных методах истолкования Библии (в том числе и юридическом): мистико-диалектическом методе платоников и логическом методе аристотеликов. Поскольку на повестке дня Антиохийской церкви остро стояла борьба с гностиками и манихеями, последовательно опиравшимися на платонизм в истолковании Евангелия, то вопрос о предпочтении аристотелевской методологии был уже как бы предрешен. На этой же почве произошло и размежевание с монофизитами, которые, как и гностики и манихеи, считали Христа Богом. Так из аристотелизма антиохийской школы возникло несторианство, применявшее в

своей догматике рационально-логические методы аристотелевской традиции, чьи сочинения (прежде всего “Аналитики” Аристотеля и “Исагогу” Порфирия) несториане активно переводили на сирийский и среднеиранский.

Кроме того, несторианам приходилось постоянно вступать в споры (зачастую носившие характер публичных диспутов) с зороастрийским клиром. Эта полемика с зороастризмом, как отмечает Н.Пигулевская, “требовала логической последовательности приемов, аргументации, строящейся в строгом порядке. Логика была орудием, которым было необходимо овладеть для этой цели... Освоение аристотелевской логики, возможно, в известной мере началось еще до несторианских споров, которые породили новый интерес к философии”⁶⁹. Следует отметить, что если на Западе христиане часто одерживали верх в спорах с философами благодаря глубокой эмоциональности своих аргументов, то в спорах с зороастрийцами они использовали преимущественно логические приемы, вскрывая формальные противоречия в зороастрийском учении.

Все это происходило на фоне интенсивного развития несторианской церкви. При патриархе Акакии (485-496 гг.) несторианство окончательно утверждается как доктрина Восточной церкви, со временем распространившей свое влияние не только на Иран и Центральную Азию, но и на часть Индии и Китая. В 498г. начинается христианизация тюрков Средней Азии несторианской миссией во главе с епископом Арраном, продолжавшейся вплоть до 530 г. Следующий всплеск миссионерской деятельности приходится на годы патриаршества Тимофея I (779-823 гг.), который назначил самаркандского митрополита и епископов Бухары и Ташкента. (Метрополия в Самарканде просуществовала где-то с 781 г. по конец XII в.)⁷⁰.

Естественно, что “распространение несторианства на восток приводило к необходимости выработать правила

поведения как для пастырей, так и для паствы, с тем, чтобы христианская культура получила прочную основу”⁷¹. К этому времени несторианские экзегеты уже располагали большим багажом изучения как логики, так и философии права Аристотеля (которые и были восприняты от них в передаче мусульманских мыслителей). Не случайно, как отмечают исследователи, философия права “завершает учение самого Аристотеля, его этики, политики и учения о государстве постановкой основных проблем права и содержит в себе перспективное моделирование для их последующего решения применительно к исторически реальным условиям”⁷².

В отличие от Платона, Аристотель был против ликвидации семьи и частной собственности (Политика. 1236 b), как этого требовали также платонизированные манихеи и маздакиты. Кроме деления права на публичное и частное, ставшее впоследствии хрестоматийным, Аристотель разработал учение о естественном праве людей, которое в эпоху европейского Просвещения получит окончательное философское оформление как учение о правах человека.

Судебник Ишобохта – памятник несторианского права

На этой мировоззренческой основе и возник судебник Ишобохта (VIII в.), составивший вместе с двумя другими текстами – канонами по наследственному праву Симеона, архиепископа Персиды и трактатом патриарха Мар Абы против кровосмесительных браков – правовую основу несторианской церкви⁷³.

Судебник Ишобохта касался норм брачного права, наследования, долговых обязательств и т.д. Этот памятник христианского права отмечен влиянием многих правовых систем того времени и прежде всего зороастрийской.

“Составленный на пехлеви, этот свод обнаруживает следы влияния сасанидской “Книги тысячи судебных решений”. В то время как правила вступления в брак, степени родства, допускающие заключение брака, и подобные этим вопросы решались в соответствии с установлениями христианских церквей, в делах наследования и долговых обязательств, несомненно, в какой-то мере принимались во внимание традиции обычного права. Пехлевийский сборник Ишобохта был переведен на сирийский язык по приказу патриарха Тимофея I... Законодательные памятники на сирийском языке заслуживают специального внимания как связующее звено между византийским (греко-латинским) правом и иранским (пехлевийским), с одной стороны, и законодательными нормами, выработанными мусульманскими юристами, – с другой”⁷⁴. К сожалению, Н.Пигулевская, чью неоконченную монографию “Культура сирийцев в средние века” мы процитировали, так и не успела написать главу о несторианском праве, равно как и о распространении христианства в Средней Азии.

Таким образом, возникнув как адаптивная система религиозного права, христианство – в данном случае несторианство – со временем превратилось в креативную систему, глубоко интегрированную в правовую практику Ирана и Средней Азии периода раннего средневековья. При этом, кроме собственно религиозного источника, эта система права имела методологическую основу в лице философии Аристотеля и “фактологическую” – в лице зороастрийского права.

Право в среднеазиатском манихействе

Вопрос о зороастрийском влиянии на возникновение и развитие манихейства представляется более опреде-

ленным, чем вопрос об аналогичном влиянии на возникновение христианства. Исследователи лишь расходятся в определении его степени и границ⁷⁵. Как уже говорилось, манихейство возникло из того же источника, что и зурванизм, и тоже стремилось дать аллегорическую, “подлинную” интерпретацию Авесты.

Кроме зороастризма, манихейство синтезировало в себе элементы христианства и буддизма, вследствие чего зороастрийцы считали манихейство зороастрийской ересью (зандик), христиане – христианской ересью, а буддисты – буддийской. Соответственно адаптивная правовая модель манихейства складывалась из адаптивных элементов всех этих учений, доводя каждый из них до логического завершения.

Как и зурваниты, манихеи верили в предопределенность большинства поступков человека судьбой, что ограничивало его юридическую ответственность; но манихеи пошли еще дальше, дополнив это учение астрологией.

Как и христиане, манихеи говорили об изначальной греховности (т.е. преступности) человека, тем самым как бы снимая вопрос о его виновности в каждом отдельном случае. Но если в христианстве человек считался греховным в силу присутствующего ему нравственного несовершенства, то, согласно манихеям, он грешен уже в силу того, что существует, обладает материальным телом и вынужден удовлетворять его нужды за счет других живых существ.

Наконец, как и буддисты, манихеи исповедовали идею метемпсихоза (переселения душ) и также полагали, что поступки человека обусловлены его предыдущими перерождениями, что опять-таки размывало вопрос о юридической виновности человека в том или ином случае.

Типичен для адаптивной системы религиозного права и перечень преступлений, в которых центральноазиатским манихеям надлежало раскаяться прежде всего: лжесвидетель-

ство, оговор, преследование невиновных, т.е. если для креативной модели злом является преступление, а добром – суровое наказание, то для адаптивной модели как раз несправедливое или слишком жестокое наказание являлось злом, а добром – восстановление справедливости и помилование⁷⁶.

Право в стенах монастыря

Фактически “упразднив” понятие юридической ответственности “в миру”, манихеи создали наиболее жесткие уставы жизни для своих монастырских общин. Если судить по сохранившемуся монастырскому уставу на уйгурском языке, то они были строже аналогичных уставов христианских и буддийских монастырей. Особенно это касается нарушений хозяйственного характера. Так, повар, плохо приготовивший еду, наказывался тремястами ударами розог⁷⁷.

Кроме того, выход из манихейской общины, в отличие от выхода из буддийской сангхи, считался крайне тяжелым проступком. В согдийском тексте красочно описываются посмертные муки отступника: демоны будут “непрерывно отрезать ему уши и нарезать по кусочкам его язык и таким же образом все его жилы. И снова и снова лить ему в рот расплавленную медь и кормить его раскаленным железом и втыкать ему в уши железные гвозди...”⁷⁸. Вероятно, кроме такой ужасной посмертной кары, определенное наказание ждало вероотступника и при жизни.

Уставы манихейских общин включали и другие элементы права. В частности, из зороастрийского права был перенят институт (зор. *pat ruvan*, маних. *ruvangan*) создания благотворительных фондов. В манихейских монастырях было специальное лицо, в ведении которого находились эти фонды⁷⁹.

За пределами монастырей манихейство только адаптировалось к правовой системе того государства, в котором находилось. Как и раннее христианство, манихейство порой использовало правовые “сюжеты” для своих притч, однако опять-таки, как и христианство, делало это для лучшей иллюстрации своей доктрины.

Например, в одном согдийском тексте рассказывает о тяжбе богатого горожанина против работника, которого он нанял якобы для сверления жемчуга. Работник не выполнил задания и отказывался возратить златок. Отвечая на вопрос судьи, он рассказал, что, хотя горожанин и нанимал его для сверления жемчуга, однако вместо этого заставил его целый день играть для него и петь, так что жемчуг так и остался неперсверленным. Суд обязал горожанина выплатить все деньги работнику, как если бы он в тот день сверлил жемчуг.

Таким образом, с одной стороны, перед нами типичный для адаптивной системы сюжет о снятии оговора и восстановлении справедливости. Однако подлинная суть текста для манихеев состояла в его аллегорической интерпретации. Владелец жемчуга олицетворял душу, сверлильщик жемчуга – тело, а сам жемчуг – благочестие⁸⁰. Таким образом, смысл истории из судебного случая перемещался в область религиозной морали: душа, пользующаяся телом для праздных целей вместо подчинения его достижению благочестия, всегда будет наказана и посрамлена.

Право и среднеазиатский буддизм

По своему возникновению и развитию буддизм далее всех вышеперечисленных учений отстоит от зороастризма, хотя ряд исследователей (В.Григорьев⁸¹, М.Статли⁸², Т.Гуриев⁸³ и др.) полагает, что зороастризм и буддизм имели общие исторические корни – “скифский быт” Средней Азии

и Северного Кавказа. В том, что с точки зрения правового содержания это были две полярные системы, мы уже имели возможность убедиться, сопоставляя зороастрийский и буддийский отрывки об отношении к осужденным. О несправедливом наказании и последующем прощении повествует и согдийская версия Весантра-джатаки⁸⁴.

Хотя к моменту возникновения и развития буддизма в Индии уже существовала богатая правовая традиция (“Законы Ману”, дхармашастры, “Артхашастра”), интегрированная в брахманизм, однако буддизм, выступив с критикой брахманизма, отказался и от его правовой идеологии. Он гораздо в большей степени, чем христианство и манихейство, был направлен на адаптацию к существующим правовым нормам. Менее связанными с правом были и уставы буддийских монастырей, основывавшиеся на Виная (Уставе) буддийского Канона. Виная – единственный и всеобъемлющий устав буддийской общины, многочисленные фрагменты и отрывки из нее были найдены в различных частях Средней Азии⁸⁵.

Виная – источник “монастырского права”

Классическая Виная на санскрите состояла из двух частей, первая из которых, “Классификации Винаи” (“Виная-вибханги”), была целиком посвящена дисциплинарным нормам сангхи. Она содержала толкование изречений Будды о правилах поведения монахов и разновидностях дисциплинарных взысканий в случае их нарушения: в зависимости от тяжести содеянного – от покаяния до исключения из сангхи. Все эти правила входили в буддийский учебник по дисциплине Пратимокшу⁸⁶. Комментарий каждого из правил содержит сообщение о случае, который побудил Будду ввести это правило, обсуждение всех деталей его применения и исключений из него.

Вторая часть, “Винаявасту”, была посвящена ритуальным и хозяйственным аспектам жизни общины. В целом, согласно Винае, существовало 227 правил для монахов и 332 (по другим источникам – 500) правила для монашек. “Вместе с тем, – как отмечает в этой связи В.Лысенко, – в вопросах дисциплины Будда не был догматиком и легко шел на отмену слишком мелочных регламентаций, всегда готовый принять во внимание обстоятельства и мотивы поведения конкретных личностей”⁸⁷. Не случайно по поводу Устава Будда говорил: “После моей смерти пусть отменяет община, если того пожелает, малые и меньшие правила поведения” (то есть касающиеся мелких провинностей)⁸⁸. Даже человек, совершивший убийство, считался в буддизме невиновным, если он, во-первых, знал, что убийство есть зло, а во-вторых, совершил его без умысла и случайно⁸⁹.

Винаю и Пратимокшу можно только условно назвать правовыми основами жизни буддийской общины, поскольку проступки, совершаемые монахами и мирянами-буддистами, не рассматривались как преступления и потому и не наказывались в юридическом смысле слова. Это не означало, что буддийская община не могла приспособливаться к светскому праву. Так, Б.Литвинский, проанализировавший активную хозяйственную деятельность буддийских монастырей в Восточном Туркестане, пришел к выводу, что она “находилась в полном противоречии с доктринальными буддийскими установлениями”⁹⁰, поскольку, согласно Винае, буддийским монахам запрещалось “принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и разводить домашних животных”⁹¹. Однако, учитывая, что подобные запреты в буддизме не имели ярко выраженного правового характера, то и их нарушение не считалось преступлением. Например, манихеи в Восточном Туркестане занимались виноделием, хотя это

тоже воспринималось как нарушение запрета⁹².

Адаптивные системы в отличие от креативных не создают собственного права и вообще стремятся по возможности избежать каких-либо юридических обязательств, оперируя собственными нравственными, а не правовыми принципами. Однако там, где контакт с окружающим их правовым пространством неизбежен или сулит какую-либо выгоду, адаптивным системам не требуется заново пересматривать или истолковывать свое "право" – бескомпромиссные в глобальных вопросах социального устройства, они довольно легко идут на компромисс в каждом отдельном случае. Поэтому, хотя и среднеазиатский буддизм, и манихейство как адаптивные религиозно-правовые системы не имели собственных правовых текстов, аналогичных Вавилонскому Талмуду иудеев или Судебнику Ишобохта несториан, это не означает, что у них не было собственной философии права. Правовые документы адаптивных религиозно-правовых систем – это в основном уставы монастырей и документы их деятельности.

Таким образом, мы можем отметить, что в основе права Средней Азии в доисламский период лежат два источника: креативные системы зороастризма и иудаизма и адаптивные системы религиозного права (манихейство, буддизм). Промежуточное положение занимает христианство несториан, которое, возникнув как адаптивная система права, со временем приобретало все более креативные черты, интегрировав в себя философию Аристотеля и ряд правовых норм зороастризма.

Обе модели играли в доисламском праве неодинаковую роль: оно было большей частью детерминировано именно креативными религиозно-правовыми моделями. Однако не учитывать влияния адаптивных моделей нельзя: во-первых, потому, что в них также содержатся различные правовые идеи, во-вторых, потому, что, имея сотни

приверженцев в Средней Азии того времени, они влияли на содержание правовой практики, на применение права в зависимости от той интерпретации (зачастую критической и негативной), которую оно получало в адаптивных системах. Неудивительно, что адаптивные религиозно-правовые системы возникают там, где креативные теряют свой изначальный творческий импульс, превращаясь в сухой догматизм и начетничество.

Таково отношение христианской философии права к иудейскому праву, исчерпавшему свой потенциал в фарисействе, буддийской философии права – к правовым шастрам брахманизма и манихейской – к громоздкой правовой системе зороастризма образца Сасанидской империи.

Не случайно, на наш взгляд, подобное разделение на два источника сохранилось и в мусульманском праве Средней Азии как оппозиция между креативной моделью классического мусульманского права (шариата) и адаптивной правовой моделью хорасанского суфизма. Именно такая взаимодополнительность двух моделей и обеспечивает праву историческую устойчивость и динамику.

¹ См. об этом: Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980.

² “Язык Гат продолжает эзотерическую “заумную” традицию сокровенной жреческой поэзии позднего общеиндоевропейского периода”. См.: Пелеков Л.А. Зороастризм: явления и проблемы // Локальные и синкретические культуры. – М., 1991. – С. 19.

³ История политических и правовых учений / Отв. ред. В.С. Нерсесянц. – М., 1996.

⁴ Safa-Isfahani N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980, p. i.

⁵ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983. – С.252.

⁶ Цит. по: Абаев В.И. Избр. труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ, 1990. – С. 24.

⁷ Цит. по.: Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. Изб. работы. – М., 1979. – С. 118.

- ⁸ Цит. по: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1988. – С. 68.
- ⁹ Там же. – С. 70.
- ¹⁰ См.: Дандамаев Л.Л., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
- ¹¹ См.: Smith M. Issaiah and the Persians. JAOS. 1963, Vol.83, № 4, p. 415-421.
- ¹² Баженов Л.В. Средняя Азия в древний период. (Между VI и II вв. до н. э.). – Ташкент, 1937. – С. 74-75.
- ¹³ Лелеков Л.А. Зороастризм: явления и проблемы //Локальные и синкретические культы. – М., 1991. – С. 24-25.
- ¹⁴ См.: Safa-Isfehali N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980, с. xi
- ¹⁵ Периханьян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983. – С. 248.
- ¹⁶ Ганбаров С.Г. Политические и правовые идеи в Авесте: Автореф. дис.... канд. юридич. наук. – Баку, 1992. – С. 15-17.
- ¹⁷ Периханьян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 251.
- ¹⁸ Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 4. – Улан-Удэ, 1988. – С. 76-77.
- ¹⁹ Книга деяний Ардашира сына Папака. / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О.М.Чунаковой. – М, 1987. – С. 83.
- ²⁰ Цит. по: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М. 1988. С. 126.
- ²¹ Там же. – С. 126-127.
- ²² См.: Kolb, E. von. Wider die Sekten (Textausgabe).Venedig, 1926, p. 1-8.
- ²³ Цит. по: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – С. 138.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Zaehner R.S. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. L.,1961, p.194.
- ²⁶ См.: Ставиский Б.Я. Кушанская Бактрия. Проблемы истории и культуры. – М., 1972. – С. 175-176.
- ²⁷ См.: Смирнова О.И. Очерки по истории Согда. – М., 1970.
- ²⁸ См.: Хазанов А.М. Скифское жречество //Сов. этнография. – 1973. – №. 6. – 1973.
- ²⁹ Utas B. Non-religious Book Pahlavi Literature as a the Source of the History of Central Asia //Studies on the Sources of the History of Pre-Islamic Central Asia. Ed. by J.Harmatta. Budapest, 1979, p. 120.
- ³⁰ Browne E.G. A Literary History of Persia. Vol.1, Cambridge, 1929, p. 167.
- ³¹ Периханьян А.Г. Сасанидский судебник "Книга тысячи судебных решений". – Ереван, 1973. – С. xiv-xv.

³² Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 269.

³³ Периханян А.Г. Сасанидский судебник “Книга тысячи судебных решений”. – С. 237-238.

³⁴ Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории культуры. – М., 1987. – С. 111.

³⁵ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 268.

³⁶ Lieu S.H.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester. 1985, p. 83.

³⁷ Safa-Isfehani N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980, p. iii.

³⁸ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983. – С. 8.

³⁹ Safa-Isfehani N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980, p. 301-302.

⁴⁰ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 8.

⁴¹ Safa-Isfehani N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980, p. x.

⁴² Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 87.

⁴³ Гамбаров С.Г. Политические и правовые идеи в Авесте. – С. 12.

⁴⁴ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 87-88.

⁴⁵ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты /Введение, транскрипция текстов, перевод, комментарий, глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. – М., 1991. – С. 84.

⁴⁶ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 88.

⁴⁷ Гамбаров С.Г. Политические и правовые идеи в Авесте. – С. 12-13.

⁴⁸ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 248.

⁴⁹ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. – С. 78.

⁵⁰ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 37.

⁵¹ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. – С. 78.

⁵² Цит. по: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. – М., 1990. – С. 151.

⁵³ Залеман Н. По поводу еврейско-персидского отрывка из Хотана //Записки Вост. отделения Императорского Русского Археологического Общества. – Т. 16. – СПб, 1905-1906.

⁵⁴ Гумилев Л.Н. От Руси к России. – М., 1992. – С. 31-32.

⁵⁵ Baron S.W. A Social & Religious History of the Jews. Vol. I. Ancient Time, Part II, N.Y., p.182.

⁵⁶ Neusner J. Jews in Iran // The Cambridge History of Iran. Vol. 3, Cambridge, 1983, p. 916.

⁵⁷ См.: Smith M. Issaiah and the Persians. JAOS. 1963, Vol.83, № 4, p. 415-421.

⁵⁸ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевиийские назидательные тексты. – С. 72.

⁵⁹ Neusner J. Jews in Iran // The Cambridge History of Iran. Vol. 3, Cambridge, 1983, p. 910.

⁶⁰ Цит. по: Graetz H. History of the Jews. Vol. II, Philadelphia, 1974, p. 521.

⁶¹ Ibid, p. 20.

⁶² Ibid, p. 20-21.

⁶³ Подробнее об этом – см.: Neusner J. A History of the Jews in Babylonia. Vol. I-IV, Leiden, 1966-1970.

⁶⁴ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 265.

⁶⁵ Baron S.W. A Social & Religious History of the Jews. Vol. I. Ancient Time, Part II, N.Y., p.

⁶⁶ Ibid, p. 239.

⁶⁷ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1988. – С. 121.

⁶⁸ Дьяконов И.М. Предисловие к кн.: Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С. 13-15.

⁶⁹ Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С. 141.

⁷⁰ См.: Vine A.R. The Nestorian Churches, pp. 52, 61-62, 119, 128.

⁷¹ Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – С. 222.

⁷² Разумович Н.Н. Политическая и правовая культура. Идеи и институты Древней Греции. – М., 1989. – С. 204.

⁷³ См.: Sachau Ed. Syrische Rechtbuecher. Bd. III, B., 1914.

⁷⁴ Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С. 222.

⁷⁵ См., например: Widengren G. Einleitung // Der Manichaeismus (Hersg. von G.Widengren). Darmstadt, 1978.

⁷⁶ Дмитриева Л.В. Хуастуанифт (Введение, текст, перевод) // Тюркологические исследования. – М.-Л., 1963. – С.230.

⁷⁷ Lieu S.H.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester. 1985, p. 201.

⁷⁸ Ibid, p. 600.

⁷⁹ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – С. 176.

⁸⁰ Henning W.B. Selected Papers. Vol.2, Leiden-Teheran-liege, 1978, p. 173.

⁸¹ Григорьев В.В. О скифском народе саках. – СПб., 1871. – С. 207.

⁸² Stutley M., Stutley J. Dictionary of Hinduism. L., 1985.

⁸³ Гуриев Т.А. Из жемчужин Востока. Авеста. – Владикавказ, 1993. – С. 37.

⁸⁴ Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. Изб. труды. – М., 1960. – С. 69-71.

⁸⁵ См. об этом: Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии //Буддизм: история и культура. – М., 1989. – С. 169.

⁸⁶ Пратимокша-сутра. Буддийский служебник /Изд. и пер. И.П. Минаева. – СПб., 1869.

⁸⁷ Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М., 1994. – С. 100-101.

⁸⁸ Вопросы Милнды /Пер. с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В.Парибка. – М., 1989. – С.162.

⁸⁹ Там же. – С. 173, 174, 408.

⁹⁰ Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии – С. 182.

⁹¹ Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность //Проблемы Дальнего Востока. – 1980. – № 3. – С. 130.

⁹² Lieu S.H.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester. 1985, p. 200.

Вот уже исполнилось три тысячи лет со времени создания нашей священной древней рукописи “Авеста”. Эта уникальная книга является духовным, историческим наследием, оставленным грядущим поколениям от наших предков, живших 30 веков назад на этой прекрасной земле между двух рек. “Авеста” – это исторический документ, свидетельствующий также и о том, что в этом древнем крае существовало великое государство, великая духовность, великая культура.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 7. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 134.

ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ.

**АВЕСТА - ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК
ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ
СРЕДНЕЙ АЗИИ**

Уже само название **Авесты** переводится большинством комментаторов как “Закон” (от слова “упаста” – основание, законодательство) и свидетельствует о том, что Авеста воспринималась зороастрийцами как главный источник права.

Авеста состоит из Большой и Малой Авесты.

Большая Авеста состоит из трех основных частей:

1. **Ясны** (от авест. “йаз” – почитать; среди 72 глав Ясны особое место занимают 17 Гат, приписываемых самому Заратуштре, в которых излагается основная доктрина вероучения)¹;

2. **Видевдат** (или Вендидат – от авест. “Ви дэво датэм” – “Против дэвов данный (кодекс)”; состоит из 22 глав-фаргардов, представляющих собой диалоги между Заратуштрой и Ахура Маздой, в которых последний дает ответы на вопросы, касающиеся правовых и ритуальных аспектов);

3. **Висперед** (от авест. “Виспе ратво” – “Все ангелы-хранители”; является дополнением к Яснам и содержит зороастрийские литания).

Малая Авеста, кроме молитв и календарных гимнов, содержит знаменитые **Яшты** – 22 песнопения, восхваляющие различных божеств².

Кроме того, многие положения Авесты передаются и комментируются в неканонических текстах, написанных на среднеперсидском языке (пехлеви)³:

“Денкард” (“Деяния религии”) – свод догматических трудов, посвященных проблемам ересеологии, единства светской и духовной власти, истории, жития Зороастра и создания Авесты;

“Бундахишн” (“Сотворение первооснов”) – изложение космогонии, космологии, географии, гидрологии, биологии, этнологии и эсхатологии зороастризма⁴;

“Дадастан-и Деник” (“Рассуждения о вере”) – 92 вопроса, заданных Михр-Хоршидом первосвященнику Фарса

Манушчихру (IX в.) по различным космологическим, моральным и социально-экономическим проблемам;

“Шайаст на-Шайаст” (“Дозволенное и недозволенное”) – свод различных обрядов и ритуалов⁵;

“Намагиха-и Манушчихр” (“Послания Манушчихра”) – три письма по поводу религиозных реформ в IX в.н.э.;

“Визидагиха-и Затспарам” (“Избранное Застспарамом”) – конспективное изложение некоторых как дошедших, так и не дошедших до нас канонических текстов в трех книгах, затрагивающее вопросы телесного и духовного строения человека, космогонию, эсхатологию, а также агиографию Заратуштры;

“Дадастан-и Меног-и Храд” (“Суждения Духа Разума”) – 62 вопроса, заданных неким мудрецом Духу Разума, по различным, прежде всего социально-политическим вопросам зороастрийской философии⁶;

“Арта-Вираф намак” (“Книга о праведном Вирафе”) – зороастрийская “божественная комедия”, описывающая путешествие души праведного Вирафа в загробном мире в период его семидневного транса;

“Карнамак-и Ардашир-и Папакан” (“Книга деяний Ардашира, сына Папака”) – легендарная биография первого царя из династии Сасанидов Арташира I, изображенного ревностным покровителем зороастризма⁷;

“Андарзы” (“Назидания”) – афоризмы и максимы зороастрийских мудрецов⁸.

Хотя во всех частях Авесты содержатся идеи социального, политического и правового характера⁹, **настоящим юридическим компендиумом Авесты является именно Видевдат.**

Видевдат – единственный из пяти правовых (и из двадцати одной в целом) книг-насков Авесты, дошедших до наших дней. Хотя, как уже говорилось, его название переводится как “Закон против дэвов”, т.е., попросту говоря, про-

тив нечистой силы (сравни узб. “див”), перед нами отнюдь не сборник экзорцизов или “Молот ведьм”. Под “дэвами” в зороастризме понимались не только злые духи, но и покровствующие им (прямо или косвенно, по или против своей воли) люди. Они назывались “двуногими дэвами” (Видевдат, V, 35-38), иногда – просто “дэвами” (Видевдат, VIII, 31-32). А в зороастрийском сочинении на среднеперсидском “Меног-и Храд” – еще и “полудэвами”: “Полудэв – тот, у кого только имя человеческое и человеческая природа, тогда как во всех делах он подобен двуногому дэву. И он не знает ни земли, ни неба, ни благодеяния, ни греха, ни рая, ни ада, и совсем не думает об ответственности души” (Меног-и Храд, 46). Таким образом, Видевдат имел отношение не только к дэвам, но и к преступникам, людям, “не думающим об ответственности”.

В зороастрийском богослужении Видевдат зачитывается частями, попеременно с главами Ясны. По содержанию он представляет собой “жреческий кодекс, содержащий правила ритуального очищения, совершения различных обрядов, перечень грехов и добродетелей, а также некоторые элементы гражданского и уголовного права. Большая часть текстов Видевдата довольно позднего происхождения, однако туда же – с обычной для Авесты непоследовательностью – включены целиком мифы и сказания, одни – сравнительно поздние (например, о споре Заратуштры с Ахриманом), другие – восходящие к глубокой древности, хотя и в соответствующей переработке (например, сказание о творении стран Ахура Маздой или Йиме и потопа)”¹⁰. Такая разнородность объясняется тем, что Видевдат был скомпилирован из более древних кодексов довольно поздно – при Аршакидах (II – I вв. до н.э.) или даже Сасанидах¹¹.

Приблизительно в IV–V вв. н.э. Видевдат был переведен на среднеперсидский; хотя перевод содержал ряд

ошибок и искажений, зороастрийские законоведы предпочитали пользоваться именно переводом, а также многочисленными комментариями к этому важнейшему наску Авесты. В тексте “Дозволенное и недозволенное” упоминаются шесть главных комментаторов Видевдата: Атаро-Ормазд, Сошияннс, Атаро-фробаг Носаи, Медомах, Афарг, Гогошасп (Шайаст на-Шайаст, 1).

На основании текстов Видевдата А.Периханян¹² и затем С.Ганбаровым¹³ была выстроена следующая классификации преступлений:

1. Преступления против религии: ересь, брак с представителем другой религии, незаконное выполнение обязанностей священника, атеизм;

2. Преступления против личности: преднамеренное нападение или нападение в состоянии аффекта, угрозы, вредоносные действия врача, аборт, преступления против здоровья женщины во время регулов и беременности;

3. Преступления против животных, особенно против собак;

4. Имущественные преступления: кража, грабеж, разбой, мошенничество. Особым видом имущественного преступления считалась скупость, так как “тот, кто отклоняет справедливую просьбу, ... является в действительности вором испрашиваемой вещи”.

5. Преступления против нравственности: гомосексуализм, проституция (Видевдат, XVII, 114-121), супружеская неверность. В этом пункте особенно рельефно проявились нравственные принципы дуалистического периода в зороастризме. Так, гомосексуализм считался самым тяжелым нравственным преступлением (“служение дэвам” – Видевдат, VIII, 98-106) и был единственным нравственным преступлением, карающимся смертной казнью (Хемат-и Ашавахиштан, 41.3). Близкородственные браки (xwedodah) с матерью, сестрой или дочерью, напротив,

считались религиозной заслугой, хотя, как считают исследователи, и не практиковались слишком часто¹⁴.

Причиной тому является, на наш взгляд, забота священников-судей об увеличении числа верующих и сохранении этнической чистоты общины (зороастрийская семья была моногамной и кровнородственные браки обеспечивали большую возможность для создания семьи и производства потомства, не говоря уже о том, что такая основа обеспечивала большее единение между членами общины). Поэтому даже проституция и супружеская неверность не считались в зороастризме (и древнем иудаизме) такими же тяжелыми преступлениями, как гомосексуализм, онанизм и аборт, ведущие к снижению числа зороастрийцев. В Видевдате провозглашается преимущество имеющего жену “над тем, кто ее вообще не имеет” и “преимущество отца семейства над тем, у кого нет детей” (Видевдат, IV, 138-141).

Кроме того, строго наказуемым этическим преступлением считалось и неоказание помощи¹⁵.

6. Преступления против сил природы: против земли, воды, огня и растительного мира (Видевдат, VI, 54-83; VIII, 300-310); особенно против загрязнения земли (III, 126-129, 142-146). Особо оговариваются преступления, совершаемые самими силами природы и животными, которые в зороастрийском праве той эпохи считались не только объектами, но и субъектами преступления.

Таким образом, в древней Средней Азии и Иране, где отсутствовало кодифицированное право, Видевдат наряду с четырьмя другими, не дошедшими до нас юридическими книгами Авесты, представлял собой важнейший источник правовой мысли.

Поэтому достойно сожаления, что Видевдат не был полностью переведен ни на русский, ни на узбекский языки. На русский переведено различными авторами

полностью или частично восемь глав-фаргардов (I, II, III, VIII, XIII, XVIII, XIX, XXI)¹⁶. Особо хочется отметить из них переводы, выполненные В.Крюковой, не только наиболее подробные, но и содержащие богатый ссылочный аппарат. Кроме того, значительный материал, касающийся Видевдата, собран в монографии М.Мейтарчян¹⁷. Публикация Видевдата начата на узбекском языке¹⁸.

Тексты с первого по десятый фаргард Видевдата (то есть фактически половина всего памятника), переведенные и прокомментированные нами, содержат значительную информацию не только о правовой мысли, но и о космологии, этике и эстетике зороастризма. Основным содержанием всех фаргардов являются постулирование недопустимости загрязнения благих стихий (огня, воды, земли и т.д.) продуктами трупного разложения, ритуалы очищения этих стихий, а также наказания за их нарушения.

Выполненный нами перевод является адаптированным для широкого читателя, что обусловило следующую переводческую стратегию:

во-первых, упрощение лексики;

во-вторых, сокращение излишних повторов и классификаций, которыми изобилует текст;

в-третьих, замену, где это было возможно, авестийских терминов их русскими эквивалентами;

в-четвертых, организацию всего текста (а не только тех мест, которые написаны ритмизированным стихом в самом Видевдате) в виде столбцов для облегчения чтения.

Кроме того, мы снабдили названием (данным в квадратных скобках после римской цифры) каждый отрывок фаргарда. Безусловно, в результате этих преобразований текст несколько лишился аромата архаичности, однако, как нам хочется верить, стал более понятным современному читателю.

С этой же целью каждый отрывок был снабжен кратким

комментарием, имеющим в целом следующую структуру:

1. Краткое резюме или пояснение отрывка;
2. Глоссы к ключевым или же неясным терминам (выделены курсивом);
3. Ссылки на другие близкие данному отрывку зороастрийские тексты (как правило, на “Бундахишн”, “Шайа-ст на-Шайа-ст”¹ и др.) или на другие фаргарды Видевдата. Ссылки на другие фаргарды Видевдата даются в круглых скобках арабскими цифрами: вначале номер фаргарда, затем номер стиха.

Перевод выполнен с классического английского перевода Дж.Дармстетера: *The Vendidad /Translated by J.Darmsteter (The Sacred Books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Muller. In 50 vol. Vol. IV, Oxford, 1880)*, и немецкого перевода Ф.Вольфа: *Avesta, die heiligen Buecher der Parsen / Uebersetzt von Fritz Wolf. Strassbourg, 1910*. В разбивке фаргардов на части и нумерации последних мы следуем (за исключением фаргардов 2 и 3) переводу Дж.Дармстетера.

¹ На русский язык переведены 12 глав Ясны, в том числе 7 Гат (См.: Авеста в русских переводах (1861-1996) /Сост., общ. Ред., примеч., справочный раздел И.В.Рака. – СПб., 1998)

² Из них на русский переведено десять (См.: Авеста в русских переводах (1861-1996) /Сост., общ. Ред., примеч., справочный раздел И.В. Рака. – СПб., 1998).

³ Более подробное описание неканонической зороастрийской литературы – см.: Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб., 1998. – С. 69-73; Саймиддинов Д. Оригинальные книжно-пехлевийские тексты //Борбад, эпоха и традиции культуры. – Душанбе, 1989. – С. 218-228.

⁴ Полный перевод на русский – см.: Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и Меног-и Храд). Сотворение основы

(Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М.Чунаковой. – М., 1997.

⁵ Частичный перевод на русский – см. там же.

⁶ Полный перевод на русский – см. там же.

⁷ Полный перевод на русский – см.: Книга деяний Ардашира сына Папака /Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О.М.Чунаковой/. – М., 1987.

⁸ Полный перевод на русский – см.: Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты /Введение, транскрипция текстов, перевод, комментарий, глоссарий и указатели О.М.Чунаковой/. – М., 1991.

⁹ См. об этом: Абдуллаев Е.В. Очерки культуры доисламской Центральной Азии: религия, философия, право. – Ташкент, 1998.

¹⁰ Соколов С.Н. Духовная культура. Религия // История таджикского народа. Т.1: С древнейших времен до V в. до н.э. – М., 1963. – С. 177.

¹¹ Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб., 1997. – С. 20.

¹² Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983. – С. 248.

¹³ Ганбаров С.Г. Политические и правовые идеи в Авесте. Автореф. дис.... канд. юридич. наук. – Баку, 1992. – С. 15-17.

¹⁴ Safa-Isfahani N. Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). Cambridge, 1980. P. 319.

¹⁵ Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983. – С. 251.

¹⁶ Все переводы восьми фаргардов Видевдата на русский собраны в кн.: Авеста в русских переводах. – С. 69-125; перевод фаргарда XII – см.: Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб., 1997.

¹⁷ Мейтарчян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. – М., 1999.

¹⁸ Фрагменты фаргардов опубликованы в газете “Узбекистон овози” (16 февраля 1999 г.; 19 февраля 1999 г.) и журнале “Гулистон” (№ 1-2, 1999г.). К сожалению, не ясно, кто является автором данного перевода: хотя перевод один и тот же, в “Узбекистон овози” в качестве переводчика указан А.Махкам, а в “Гулистоне” – А.Сомеъ. Нигде не указан и источник, с которого сделан перевод Видевдата, а также язык источника – авестийский или какой другой.

В начале третьего тысячелетия мы станем свидетелями двух знаменательных дат, тесно связанных с зарождением и развитием на территории современного Узбекистана древней цивилизации, государственности и религии эпохи зороастризма, оставившей яркий след в истории города Термеза, и 2700-летия со дня создания в Хорезме священной книги зороастризма “Авеста”.

Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Т. 7. –Ташкент: Узбекистон, 1999. – С. 198.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

ВИДЕВДАТ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

ФАРГАРД 1. Географическая поэма.

ФАРГАРД 2. Легенда о Йиме (Джамшиде).

- I. [Йима отказывается от миссии пророка и становится мирским правителем]
- II. [Йима расширяет землю]
- III. [Йима сооружает Вару]
- IV. [Жизнь в Варе]

ФАРГАРД 3. Земля.

- I. [Пять благодатных мест]
- II. [Пять неблагоприятных мест]
- III. [Пять людей, доставляющих наибольшую радость земле]
- IV. [Наказание за осквернение земли останками]

ФАРГАРД 4. Договоры и преступления.

- I. [Грех невозвращения долга]
- Ia. [Виды договоров и наказания за их нарушение]
- IIa. [Классификация насильственных действий и наказаний за них]
- IIIa. [Три вида договоров]
- IVa. [Принесение клятвы и преимущества при ее принесении]
- IVb. [Наказания за клятвопреступления]

ФАРГАРД 5. Законы об очищении.

- I. [Отсутствие греха за осквернение трупной скверной, переносимой живыми существами и природными стихиями]
- IIb. [Отсутствие греха у благих стихий]
- III. [Подготовка временных могил]
- VI. [Круговращение вод]
- V. [Восхваление Закона против дэвов; об обязанностях жреца-судьи]
- VI. [Разная степень осквернения от трупов различных людей и живых существ по убывающей]
- VII. [Наказание за внесение раньше срока ритуальных предметов в дом, где кто-либо умер]
- VIII. [Очищение женщины после рождения мертвого ребенка. Запрет на использование ее одежды]

ФАРГАРД 6. Законы об очищении

- I. [Очищение участка земли от трупной скверны]
- II. [Наказания за осквернение земли]
- III. [Очищение воды от трупной скверны]
- IV. [Очищение хаомы]

ФАРГАРД 7. Законы об очищении

- I. [О нападении Трупного Демона и его изгнании]
- II. [Разная степень осквернения от трупов различных людей и живых существ по убывающей]
- III. [Очищение постели, на которой кто-либо умер]
- IV. [Осквернение останков]
- V. [Осквернение воды и огня]
- VI. [Очищение оскверненных дров и зерна]
- VIIa. [Предписание врачам]
- VIIb. [Плата врачевателю и предпочтительность жреца перед врачевателем]
- VIII. [Очищение земли и заслуга срыгива дахмы]
- IX. [Очищение женщины после рождения мертвого ребенка. Наказание за осквернение воды во время очищения]
- X. [Очищение кувшинов]
- XI. [Очищение коровы]
- XII. [Запрет на возлияния, совершаемые оскверненной водой и совершаемые ночью]

ФАРГАРД 8. Похороны и очищение; грех мужеложства

- I. [Перенос трупа и окуривание жилища]
- II. [Временная могила]
- III. [Очищение дороги, по которой несли мертвое тело]
- IV. [Грех накрытия мертвого тела]
- V. [Грех мужеложства]
- VI. [Грех прикосновения к мощам]
- VII. [Очищение прикоснувшихся к трупу вдвоем]
- VIII. [Грех трупосжигания и труповарения]
- IX. [Заслуга принесения огня в Храм Огня]
- X. [Очищение прикоснувшегося к трупу в одиночку]

- ФАРГАРД 9.** Очищение Барашнум
Ia. [Подготовка места для очищения]
Ib. [Последовательность ритуала]
II. [Мзда за очищение]
III. [Наказание за неправильное очищение]

ФАРГАРД 10. Формулы, произносимые во время очищения

ФАРГАРД 1. Географическая поэма.

1. Сказал Ахура Мазда Спитаме-Заратуштре:
“Я расположил сердце людей к тем землям, которые
они населяют,
даже если эти земли и не столь богаты.
Ибо если бы я не сделал этого,
устремились бы все смертные в Страну Ариев.

2. Поскольку **самой наилучшей** из земель
я сотворил Страну Ариев с *Датией*-рекой.
Но в противовес этому проклятый *Злой Дух*
наслал на эту землю змей и холодную зиму.

3. Семь месяцев там зима, два – лето;
в средоточье зимы
мерзнут воды,
мерзнет земля,
мерзнут травы,
а как стает снег, начинаются сели.

4. **Второй** по совершенству
сотворил я Согдиану широкую.
Но в противовес этому проклятый *Злой Дух*
наслал на эту землю орды саков.

5. **Третьей** по совершенству сотворил я Маргиану праведную. Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на эту землю греховные похоти.

6. **Четвертой** по совершенству сотворил я Бактрию прекрасную с высоко поднятыми знаменами. Но наслал на эту землю Злой Дух прожорливых муравьев.

7. **Пятой** по совершенству сотворил я Нису, что меж Маргианой и Бактрией. Но наслал на нее Злой Дух греховное сомнение.

8. **Шестой** по совершенству сотворил я многонаселенную Арею. Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на нее орды мардов и дербиков.

9. **Сельмой** по совершенству создал я Вэкрту, родину священных ежей. Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на эту землю ведьму Хнафайти, которая заморозила героя Кэрсаспу.

10. **Восьмой** по совершенству сотворил я Урву, травами обильную. Да наслал на нее Злой Дух злых правителей.

11. **Девятой** по совершенству создал я Гирканию (Прикаспийскую). Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на эту землю смертный грех мужеложства.

12. **Десятой** по совершенству создал я прекрасную Арахосию. Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на эту землю смертный грех погребения трупов.

13. **Одиннадцатой** по совершенству сотворил я Хаэтумант, блистательный и славный. Но в противовес этому проклятый Злой Дух наслал на эту землю злых колдунов.

14. И стал этот бич отметиной земли той, и потому стали туда стекаться колдуны, и творить волшебство на высотах, и поражать ею жертв своих в сердце, и заклинать саранчу.

15. **Двенадцатой** по совершенству сотворена была Рага Мидийская, тремя народами населенная. Но наслал на ее Злой Дух превеликую ересь.

16. **Тринадцатой** по совершенству сотворил я Чахру, сильную и праведную. Да наслал на эту землю Злой Дух смертный грех трупосжигания.

17. По совершенству **четырнадцатой**

сотворил я Варену

о четырех углах,

родину праведного Траетоны,

убившего Змея-Дахаку.

Тогда в противовес этому наслал на нее Злой Дух телесные немочи и неарийских властителей.

18. **Пятнадцатой** по совершенству

сотворил я Индию.

Но в противовес этому проклятый Злой Дух

наслал на эту землю телесные немочи

и жару губительную.

19. **Шестнадцатым** по совершенству

сотворил я Тридевятое Царство у истоков Ранхи, где обитают люди без головы.

Но в противовес этому проклятый Злой Дух

наслал на эту землю лютую зиму

и чужеземных властителей.

20. Есть и другие страны, и прекрасные,

и замечательные, и великие,

и великолепные, и блистательные”.

Комментарий. Этот фаргард (как и следующий за ним, посвященный Йиме), по мнению исследователей (С. Соколова [Соколов, 1963, 177] и др.), представляет собой позднейшую вставку в Видевдат. И. Дьяконов, например, относит его составление к 160-155 гг. до н.э., когда Греко-Бактрийское царство было разгромлено парфянским царем Митридатом I [Дьяконов, 1956, 48]. Тем не менее, фаргард гармонично связан с остальным текстом и

представляет собой как бы увертюру, содержащую все дальнейшие темы Видевдата, а именно:

1. Главную тему – борьбы двух сил: Мудрого Творца (Ахура Мазды) и Злого Духа (Ангра Манью). Ахура Мазда творит благие земли, Ангра Манью насылает на них всякие напасти.

2. Перечисление основных тяжких грехов и преступлений, разбору которых и посвящен Видевдат: ересь (7, 15), колдовство (13-14); осквернение останками земли (12) и огня (16), считавшихся священными элементами в зороастризме; грех мужеложства (11).

3. Идею неразрывной связи между грехами, болезнями (17,18), иноземными захватчиками (саки, 4; марды и дербики, 8; иноземные правители, 17,19), животным миром (змеи, 2; прожорливые муравьи, 6) и природными явлениями (холодная зима, 2,19; губительная жара, 18) – все это считалось творениями Злого Духа.

Кроме того, фаргард содержит сведения о географических представлениях зороастрийцев того периода. Перечисление земель, созданных Ахура Маздой, начинается с северо-востока (Страны Ариев, предположительно Великого Хорезма) и движется в целом на юго-запад. В переводе использованы более распространенные в исторической науке названия (например, Бактрия вместо Бахди); в круглых скобках в тексте указана предположительная локализация места – напр., Хаэтумант (Дрангианский). По мнению И.Дьяконова, перечисленные в фаргарде – это скорее всего, “области тогдашней Парфянской державы, и области, на гегемонию в которых парфяне могли претендовать” [Дьяконов, 1956, 54].

Теперь рассмотрим все шестнадцать перечисленных земель по порядку.

(1-3) Страна Ариев (Арианам Вайджа, дословно: Арийский Простор) считалась мифической прародиной иран-

цев, именовавших себя ариями. По сообщению Динона, Затраустас (Заратуштра) впервые провозгласил свою веру среди арийцев; Гекатей Абдерский (III в. до н.э.) также сообщает об Арийском Просторе в полном согласии с Видевдатом [Пелеков, 1992, 204]. Упоминание о суровых зимах в Арианах Вайджа дало основание М.Бойсу [Boyse, 1992, 3] и Э.Грантовскому [Грантовский, 1983] отождествить Страну Ариев с евразийскими степями Поволжья и Приуралья. Однако, на наш взгляд, сообщение об этих зимах не следует воспринимать слишком буквально: с распространением зороастризма на юго-запад зимы среднеазиатских степей, естественно, должны были казаться “суровыми”. Датия (предположительно Амударья) считалась священной рекой Страны Ариев; на ее берегу Ахура Mazda молил духа этой реки богиню Анахиту помочь Заратуштре в распространении его учения (Яшт 5. 17-18); там же совершал священные возлияния и сам пророк (Яшт 17.45-46). В пехлевийском сочинении “Меног-и Храд” содержится более мифологизированный образ Страны Ариев: там говорится, что в Эранвеже (Арианах Вайджа) “много змей, а других врагов – мало. Известно, что Ормазд сотворил Эранвеж лучше, чем все остальные места и области, и достоинства Эранвежа в том, что жизнь людей там 300 лет, а коров и овец – 150 лет. Боли и болезней у них мало, они не лгут, не плачут и не стонут, и власть дэва жадности над ними мала. И если они вдесятером едят один хлеб, они насыщаются, и каждые 40 лет у мужчины и женщины рождается ребенок (сравни 2.40). Закон их – добро, а вера – главное учение маздаяснийское” (Меног-и Храд, 48-49).

(4) О Согдиане (Гаве, совр. Самаркандской, Кашкадарьинской и Бухарской обл. Узбекистана) из античных источников известно, что она была процветающей земледельческой и достаточно урбанизированной областью. К моменту вторжения Александра Македонского она входила в

состав империи Ахеменидов, ведшей при царе Кире Великом (559-530 гг. до н.э.) войны с племенами саков ("скаити", перевод В.Абаева, есть и другие варианты перевода: сорняки, комары, оводы [см. Авеста, 1998, 71]). "За Согдианой, по течению Яксарта (Сырдарья) обитают саки, стрелами бьющиеся", сообщал Дионисий Пориэгит [Баженов, 1940; 23]. Духом-покровителем Согдианы был мифический царь Гопат – "господин Гавы" [Ртвеладзе, 1995].

(5) Маргиана (Моуру, среднеперс. Мерв, совр. оазис Мары в Туркменистане) традиционно считалась одним из оплотов зороастризма; в парфянское время правитель Мерва был одновременно и главным жрецом [Кошеленко, 1966, 87-88]. По мнению А.Струве, именно Маргиана первой приняла зороастризм [Струве, 1949, 17].

(6) Бактрия (Бахди, совр. Южный Таджикистан и Северный Афганистан), по сообщению античного историка Ктесия, была землей, царем которой якобы и был Зороастр [Пьянков, 1968, 63]. Хотя в Авесте комментируемый отрывок является единственным местом, где упомянута Бактрия, ее столица – город Бактры – был одним из религиозных центров: здесь "помещались зороастрийские храмы, куда при Ахеменидах была помещена статуя Анахиты" [История, 1998, 552]. С Бактрией связывают деятельность Заратуштры более поздние сочинения – "Шахнаме" и "Зардуштнаме".

(7) Ниса (Нисайа, совр. Туркменистан) была одним из центров эллинистических культов в Средней Азии, где археологи обнаружили изображения почти всего античного пантеона [Ставиский, 1974, 45-62]. Возможно, это и подразумевали составители Видевдата, приписав нисийцам "греховные сомнения".

(8) Перевод "марыда" как племени мардов, а "дривика" – как дербиков предложен А.Кристенсенем, чью интерпретацию мы здесь и используем. Марды были полу-

кочевым племенем со славой разбойников; обитали они в различных частях Иранского нагорья и Средней Азии, в том числе в Маргиане, низовьях Кызыл-Узена, и т.д. [Дьяконов, 1956, 417]. Племя дербиков обитало в Каракумах; Страбон писал об их обычаях ритуального трупопоедания [Баженов, 1940, 144].

(9) Кэрсаспа – сын Триты и великий витязь; однако после того, как он оскорбил священный Огонь, его сила уменьшилась, и он был усыплен злой волшебницей Хнафаити и пробудится ото сна лишь в Судный день, когда потомок Заратуштры Саошьянт уничтожит Хнафаити [Авеста, 1998, 447]

(11) О мужеложстве – см. предисловие; регламентация наказания за этот грех – см. фаргард 5, 15-32

(12) О грехе погребения останков – см. фаргарды 3, 8 и др.

(15) Л.Лелеков объясняет обвинение Мидийской Раги в превеликой ереси направленностью “гипердуалистического” Видевдата против монотеизма Гат, что “заметно по обвинению Видевдатом (1.15) восточномидийской Раги, места, где учение Гат получило его окончательный облик и было резюмировано в восхваляющей этот город Ясне (19.1-18), обвинению очень тяжелому и чреватому последствиями. Составители Видевдата приписали обитателям Раги, престола зороастрийского папства, греховные сомнения, т.е. некое религиозное нечестие. Убежденные дуалисты пытались бросить тень на рагианскую доктрину монотеизма” [Лелеков, 1991, 24].

(16) О грехе трупосжигания – см. фаргард 8, 73-80. Как пишет Ю.Рапопорт, “в Хивинской хронике Баяни центральный горный массив Хорезма (сейчас обычно называемый Султан-Уиз-даг) назван Чагра. Я.Гулямов справедливо считает, что это древнехорезмийское наименование хребта. Совпадение названий авестийской области и хо-

резмийского географического названия очевидно "...Трупосожжение именно близ этих гор зафиксировано археологически. Во-вторых, обращает на себя внимание сам термин "чахра", который обозначает "круг", "колесо". О том, что этим может быть отмечен какой-то конкретный планировочный момент, свидетельствует тот факт, что в следующем же стихе Видевдата названа местность, охарактеризованная как "Varena с четырьмя углами". В этой связи следует вспомнить чрезвычайно напоминающую планировку важнейшего культового сооружения, расположенного в центре оазиса, ограниченного хребтом, носившим еще совсем недавно древнее название Чагра. Я имею в виду развалины Кой-Крылган-кала" [Рапопорт, 1960, 5].

(17) Траетона (перс. Феридун) – пятый царь династии Парадатов, свергнувший и приковавший к скале Змея Дахаку (узб. и тадж. "алждахо"); в Судный день Дахака будет окончательно убит Кэрсаспой (см. ком. 9).

(18) Индия (Хапта-Хинд, дословно – Семь ответвлений Инда).

ФАРГАРД 2. Миф о Йиме (Джамшиде)

I. [Йима отказывается от миссии пророка и становится мирским правителем]

1. Спросил Заратуштра Ахура Мазду:

"О Ахура Мазда, Творец материального мира, о Святейший!

С кем из смертных впервые говорил ты, кроме меня, Заратуштры?

Кого наставлял ты в Вере ахуровской, заратуштровской?"

2. Отвечал Ахура Мазда:

“С Йимой прекрасным, добрым пастырем,
первым из смертных говорил я и наставлял в Вере.

3. Сказал я ему: “Стань для меня,
о прекрасный Йима, Вивахантов сын,
хранителем и подателем Веры!”

Но отвечал на это Йима:

“Не способен я и не обучен хранить и нести Веру”.

4. “Тогда приумножь мне мир, возрасти, защити
и сохрани!”

5. Тогда ответил мне на это Йима прекрасный:

“Я тебе мир приумножу,
я тебе мир возращу, защищу и сохраню.

Не будет в моем царстве ни холодного ветра,
ни суховея, ни страданий, ни смерти”.

6, 7. И тогда дал я ему два орудия:

золотой рог и золотой кнут,

что значило две власти, принадлежащие Йиме.

Комментарий. Йима (узб. и талж. Джамшел) – легендарный царь золотого века, правивший в Стране Ариев. Именно он, согласно зороастрийскому преданию, впервые зажег в Хорезме священный огонь жрецов (атур Фарнбаг) [Рапопорт, 1971, 119].

Как и в случае с обвинением Раги Мидийской в превеликой ереси (см. ком. к 1.15), составители Видевдата полемизируют с Ясной, в которой Йима изображается грешником, прихотившим людей к употреблению мяса крупного рогатого скота (Ясна 32.8). В пехлевийском “Ривайате” Йиме вменяется в вину то, что он отказался стать адептом

религии Мазды (31.с1-с2), хотя составители Видевдата, судя по всему, не видели в этом никакого преступления (2.3-4).

В “Замийад-Яште” изложена другая компромиссная версия этого сюжета: Йима был самым могущественным царем до тех пор, пока не солгал: “И были в царстве Йимы // Равно неистоимы // И пища, и питье; // Бес-смертны скот и люди, // Не вянули растенья; // Не иссякали воды; // И не было в том царстве // Ни холода, ни зноя, // Ни старости, ни смерти, // Ни зависти зловредной, // Покуда не солгал он: // Неистинное слово // Не взял себе на ум” (Яшт, 19.32-33). По мнению Л.Лелекова, миф о грехопадении Йимы был разработан зороастрийским жречеством, которое наделило многими чертами Йимы как культурного героя мифологизируемую личность пророка Заратуштры [Лелеков, 1991, 165-166].

II. [Йима расширяет землю]

8. И вот прошло триста лет правления Йимы.
И наполнилась эта земля мелким и крупным скотом,
людьми, собаками, птицами и красными
горящими огнями.

Но не находилось только места
для домашнего скота и людей.

9, 10. И тогда оповестил я об этом Йиму,
и выступил он в полдень,
и дунул в золотой рог,
и провел по земле кнутом, говоря:
“Мать Сыра-Земля, расступись и раскинься вширь,
дай место домашнему скоту и людям!”

11. И расступилась земля на одну треть,
и заселил ее домашний скот и люди, кто где хотел.

12. Прошло еще шестьсот лет.
И тогда эта земля наполнилась
домашним скотом, людьми,
собаками, птицами и красными горящими огнями.
Но только людям и домашнему скоту
стало не хватать места.

13, 14. И тогда снова оповестил я об этом Йиму,
и выступил он в полдень,
и дунул в золотой рог,
и провел по земле кнутом, говоря:
“Мать Сыра-Земля, расступись и раскинься вширь,
дай место домашнему скоту и людям!”

15. И расступилась земля на две трети,
и заселил ее домашний скот и люди, кто где хотел.

16-19. Когда прошло еще девятьсот лет
и снова стало не хватать места
для домашнего скота и людей,
то по моему совету снова сделал Йима то же самое
и расширил эту землю на три трети больше прежнего,
и заселил ее домашний скот и люди, кто где хотел.

Комментарий. Сюжет о расширении земли встречается в мифах других народов, в частности, в ведийской мифологии. В “Меног-и Храд” упомянут другой вариант этого мифа о Йиме: Йима расширил землю, заставив Злого Духа изрыгнуть из своей утробы ту часть земли, которую он до этого проглотил (XXVII, 32).

Мать Сыра-Земля (Спента Армайти – дословно “Свя-

тое благочестие”) – одна из эманаций Ахура Мазды. В Ясне 47.3 Заратуштра благодарит Ахура Мазду за то, что он создал Мать Сыру-Землю (Армайти), которая “дарует нам мир для пастьбы скота”.

III. [Йима сооружает Вару]

20, 21. После этого Творец Ахура Мазда созвал всех своих ангелов,
а Йима – всех своих помощников,
и встретились они в стране Ариев,
на берегах Датии-реки.

22. И сказал Ахура Мазда Йиме:
“О прекрасный Йима, Вивахвантов сын!
Знай, что скоро нагрянут
суровые зимы с лютым холодом!
И уничтожат они этот мир,
ибо выпадет снег высотой с гору,
глубиной с Море-Океан.

23. И может спастись лишь третья часть скота
на вершинах гор
да в долинах рек в крытых стойбищах.

24. Ибо там, где сейчас зеленеют пастбища
– забурлят паводки;
там, где пасутся овцы – разольются озера.

25. Поэтому построй Вару шириною в две версты
на все четыре стороны света
и снеси туда по паре домашнего скота,
людей, собак, птиц и красных горящих огней.

26. Пророй туда канал длиной в версту, насади вечнозеленые луга, запаси вдоволь еды, построй там дома, навесы, загоны и ограды.

27, 28. И принеси туда по паре самых отборных и прекрасных тварей каждого вида, трав каждого вида и снеди каждого вида.

29. Да не будет среди них ни горбатых, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни больных, ни кривых, ни гнилозубых, ни прокаженных, ни с другими отметинами Злого Духа.

30. В первом круге ограды Вары проруби девять проходов, в среднем – шесть, во внутреннем – три. Созови своим рогом туда мужчин и женщин; помести тысячу из них за первой оградой, шестьсот – за средней, и триста – за внутренней, И проруби одно световое окно в крыше, дабы было внутри им светло”.

31. Тогда Йима подумал: “Как же я построю Вару, о которой сказал мне Ахура Мазда?” И тогда сказал Ахура Мазда Йиме: “О прекрасный Йима, Вивахвантов сын, топчи землю ногами и мни руками так, как люди лепят намокшую глину”.

Комментарий. В этом отрывке представлен другой распространенный миф – о гибели мира и сохранении избранных богом. Кроме известного библейского мифа о всемирном потопе (Быт., 6:13-8:19), аналогичные мифы существуют и в вавилонской, и в античной мифологии [Фрззер, 1990, 67-170].

Вара (второе название – Йимкард) – крепость, построенная Йимой, авестийский аналог Ноева ковчега. В уже цитированном нами “Меног-и Храд” приводится иной вариант мифа о Варе – говорится, что Йима “построил убежище Йимкард, так как, когда будет ливень Маркусан, как это известно из Авесты, люди и другие творения господ Ормазда большей частью погибнут. Тогда он откроет дверь этого укрытия Йимкард и люди, скот и другие творения выйдут из этого укрытия и воссоздадут мир” (Меног-и Храд, 27-31). Исследователи расходятся в том, что именно первоначально обозначалось термином “вара”. Так, по мнению С.Толстова, варами первоначально назывались укрепленные городища, центральная часть которых предназначалась для общинного скота [Толстов, 1948, 77-28], тогда как К.Йетмар считает, что так называлось культовое сооружение, связанное с именем Йимы [Йетмар, 1986, 192-193].

В зороастрийской мифологии Вара также отождествлялась с Царством мертвых, а Йима (как и ведийский Яма) – с царем мертвых.

IV. [Жизнь в Варе]

32-38. И сделал Йима все точно так, как сказал ему я, Ахура Мазда”.

39. И спросил Заратуштра:

“О Творец материального мира, о Святейший!
Чем же освещалась Вара, построенная Йимой?”

40. Так сказал Ахура Мазда:

“Солнечным светом и светильниками,
хотя жителям Вары казалось,
что над ними восходят и заходят звезды,
Луна и Солнце.

41. И одним днем казался им год.

Люди и домашний скот обзаводились потомством
только раз в сорок лет.

И жили все себе припеваючи в той Варе,
которую построил Йима”.

42. “О Творец материального мира, о Святейший!
Но кто же учил их правильной Вере в том убежище?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Царь-Птица Каршипта, о Спитама – Заратуштра”.

43. “О Творец материального мира, о Святейший!
Кто им священник, кто им судья?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Ты, Заратуштра, и твой сын по имени
Повелитель Мужей”.

Комментарий. Птица Каршипта отождествляется исследователями с сорокой или уткой [Авеста, 1998, 445]. По преданию, она также распространяла Авесту среди птиц на их языке.

Повелитель Мужей (Урватат Нара) – младший из трех сыновей Заратуштры, покровитель скотоводов и земледельцев.

ФАРГАРД 3. Земля.

I. [Пять благодатных мест]

1. “О Творец материального мира, о Святейший!
В каком месте Мать-Земля чувствует себя
самой счастливой?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Там, где верующий ступает с вязанкой священных
дров, барсманом, молоком и ступкой для жертвоприно-
шения, возвышая голос свой в согласии с вероучением,
молясь Митре и Раману, повелителям широких и добрых
пастбищ”.

2, 3. “Где **второе** по счастью место для Земли?” –

“Там, где верующий возводит дом,
в котором есть огонь,
скот, жена, дети и добрые стада;
где умножается скот, добродетель,
корм, собаки, жена, дети, благополучие”.

4. “Где **третье** по счастью место для Земли?” –

“Там, где верующий сеет больше всего зерна,
сочных трав и съедобных плодов,
где орошает он почву, что суха,
или высушивает почву, что излишне влажна”.

4. “Где **четвертое** по счастью место для Земли?” –

“Там, где больше всего множатся стада и отары”.

5. “Каково **пятое** по счастью место для Земли?” –

“Там, где больше всего мочатся стада и отары”.

Комментарий. Фаргард посвящен прославлению тру-
да земледельца и приравнению земледелия к религи-
озной заслуге.

Священные дрова (как правило, сандаловые) предназначались для алтарного огня.

Барсман – пучок тамарисковых прутьев, который жрец держит во время ритуальных возлияний.

Митра (Договор, ср. перс. Михр, узб. “мехри”, рус. “мир”) – божество договора, дружбы и солнечного света, аналогичен греческому Аполлону. Митра играл одну из ведущих ролей в иранских и среднеазиатских религиях. Заратуштра, если судить по Ясне (32), осуждал культ Митры, однако затем приоритет Митры был снова восстановлен, что, по мнению Л.Лелекова, видно из комментируемого отрывка: “Несколько озадачивающая грубой прямоотой дань этому приоритету принесена в первых строках третьей главы Видевдата. На риторический вопрос пророка к Мазде о том, где наиболее всего счастлив дух обожествленной земли, вседержителя унижительным для него образом заставляют ответить: “Там, где превыше всего чтут Митру”. Вложить столь демонстративную тираду с умалением достоинства Мазды в его собственные уста можно было только намеренно” [Лелеков, 1991,41-42].

Раман (Радость; ср.перс. Рам) – божество лугов и пастбищ.

Моча коров (гomez) считалась священной и использовалась в различных ритуалах очищения.

II. [Пять неблагоприятных мест]

7. “О Творец материального мира, о Святейший!
Где Мать-Земля чувствует себя самой несчастной?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Там, где адская пасть Арезурская,
пещера, куда вылезают дэвы из логова Лжи”.

8. “Каково **второе** по несчастью место для Земли?” –

“Там, где больше всего она осквернена
закопанными в нее останками собак и людей”.

9. “Где **третье** по несчастью место для Земли?” –

“Там, где больше всего дахм, где помещены
останки людей”.

10. “Где **четвертое** по несчастью место для Земли?”

“Там, где больше всего творений Злого Духа”.

11. “Где **пятое** по несчастью место для Земли?” –

“Там, где жену и детей верующего угоняют в полон
по безводной и пыльной дороге,
возвышающих голос в мольбах”.

Комментарий. Так же, как в первом фаргарде, каждому благому месту, сотворенному Ахура Маздой, соответствовало антитворение Злого Духа, так и здесь пяти счастливым местам для земли противопоставляются пять несчастливых мест.

Арезур – дэв, убитый превочеловеком Гайомартом, из его тела возникла гора с пещерами, служащая преддверием к аду.

Ложь (Друг, ср.перс. Друдж) – антипод Истины-Арты; считалась верховным дэвом.

Дахма – в широком значении: могила (от индоевропейского корня *dhmbh – “погребать”), место, куда помещали мертвое тело. Как отмечал еще К.Иностранцев, Видевдат знает три типа погребальных сооружений: ката, дахма и наус (или уздана) [Иностранцев, 1909, 107]:

ката – временные помещения, куда помещались тела умерших в случае невозможности произвести немедленное захоронение (как правило, в зимнее время) (см. 5.10-14; 8.4-10);

дахмы – открытые площадки для выставления трупов;

наус (узлана, или астодан) – костехранилище, куда помещаются очищенные трупоядными собаками и птицами от мягких тканей кости; узлана мог иметь вид вырытой в скале камеры, кувшина, урны.

Творения Злого Духа (храфстра) – мухи, змеи, волки, мыши, черепахи, муравьи, пиявки и т.д. (см. Бундахишн, с.6(4r) – с.8(5r)) – были созданы в противовес творениям Ахура Мазды: собакам, лисам, ежам и т.д. Обычай уничтожения магами храфстр был впервые засвидетельствован Геродотом (I.140).

III. [Пять людей, доставляющих наибольшую радость земле]

12. “О Творец материального мира, о Святейший!
Кто доставляет Земле наибольшую радость?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Тот, кто выкапывает из нее больше всего останков собак и людей”.

13. “Кто **вторым** доставляет Земле наибольшую радость?”

“Тот это, кто срывает более всего дахм с останками собак и людей.

14. Но пусть только не обращается он
с останками в одиночку,
иначе Трупный Демон обрушится на него
из ноздрей мертвеца, из глаз,
изо рта его, из срамных мест,

осквернит его до кончиков ногтей,
и нечист он будет во веки веков”.

15. “О Творец материального мира, о Святейший!
Куда должен быть изгнан тот,
кто нес труп в одиночку?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Должно это быть место,
где воды меньше всего и растений меньше всего,
где земля самая чистая и самая сухая,
по которой меньше всего проходили стада и отары,
огонь Ахура Мазды, барсман и верующий”.

16. “О Творец материального мира, о Святейший!
Как далеко от огня?
Как далеко от воды?
Как далеко от барсмана?
Как далеко от верующего?”

17. Отвечал Ахура Мазда:

“В тридцати шагах от огня,
в тридцати шагах от воды,
в тридцати шагах от барсмана,
в тридцати шагах от верующего.

18, 19. Там пусть последователи Мазды
соорудят ему закут,
приносят ему туда самую грубую пищу
и самые изношенные одежды –
до тех пор, пока он не станет дряхлым стариком.

20. Тогда должны последователи Мазды
приказать сильному, мощному и умелому человеку

отрубить ему голову с плеч его
и выбросить останки грифам,
сказав: “Ныне искуплены его все злые дела,
слова и мысли”.

21. Если он совершил еще какие преступления,
то пусть его накажут при жизни,
ежели нет – то искуплены его грехи во веки веков”.

22. “О Творец материального мира, о Святейший!
Кто **третьим** доставляет Земле наибольшую радость?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Тот, кто больше всего срывает нор
творений Злого Духа”.

23. “Кто **четвертым** доставляет Земле
наибольшую радость?”.

“Тот, кто сеет больше всего зерна,
сочных трав и съедобных плодов!
Где орошает он почву, что суха,
или высушивает почву, что излишне влажна.

24. Несчастлива невозделанная земля,
ждет она земледельца
подобно пригожей девушке,
что ждет к себе жениха.

25. Кто усердно обрабатывает землю,
умножает для себя ее плодородие,
Подобно любящему мужу,
который, возлежа на ложе
со своей возлюбленной женой,
умножает для себя потомство.

26, 27. Тому Земля скажет: “Муж праведный!
Ты меня усердно обрабатываешь.
Буду питать страны,
буду приносить плоды,
пусть пожинают их, пусть кормятся ими,
пусть богатеют закрома.

28, 29. Тому, кто землю не обрабатывает,
скажет Земля: “Муж неправедный!
Ты меня усердно не обрабатываешь,
будешь мыкаться, побираясь,
лишенный даже тех крох,
что падают с обильного стола земледельца”.

30, 31. “О Творец материального мира, о Святейший!
В чем суть Маздаяснийской Веры?”

Отвечал Ахура Мазда:
“В том, чтобы усердно возделывать хлеб!
Ибо тот, кто умножает закрома,
умножает Праведность,
распространяет Веру,
укрепляет ее молитвами.

32. Ибо когда зреет зерно – дэвов бросает в пот;
когда молотят – дэвов бросает в дрожь;
когда веют – дэвы стонут;
когда месят тесто – дэвы пердят от страха.

Пусть же будет вдоволь хлеба в доме,
чтобы неповадно было дэвам,
чтобы в пасти у них запольхало пламя
и еле ноги унесли они с того места,
где обилие зерна восхваляемо Священным Словом.

33, 34. Ибо тот, кто не ест,
не имеет сил быть праведным,
не имеет сил пасти скот и обрабатывать землю,
не имеет сил производить сыновей.
Ибо всякая тварь поддерживает себя едою,
и, переставая питаться, погибает”.

35. “О Творец материального мира, о Святейший!
Кто **пятым** доставляет Земле наибольшую радость?”
Отвечал Ахура Мазда:
“Хозяин, дающий справедливую мзду землепашцу.
Ибо если не даст он землепашцу справедливой мзды,
низвергнет его Мать Сыра-Земля в тьму адскую,
прямо на острые колья”.

Комментарий. Отрывок содержит известное и часто цитируемое воспевание труда земледельца (24-34). Это также нововведение по сравнению с Ясной, где воспевается труд не земледельца, а скотовода.

Трупный Демон (Друдж Насу) поселяется в мертвом теле почти сразу после смерти. Его реинкарнация – трупная муха, относящаяся к разряду отродий Зла (храфстра). В пехлевийских текстах тема бренности человеческого бытия, появляющаяся в Видевдате, приобретает трагически-философское звучание. “Ибо вот что может произойти с человеком в течение одного дня. Утром он могущественен и обласкан правителями; после утренней трапезы он лишается своей должности при дворе; после полудня все его богатство конфискуется в казну, вечером его казнят, и вот уже птицы клюют его тело” (комментарий к “Датастану” [Jamasp, 1982, 69]); “ведь телесная оболочка людей точно такая, как дерево. Когда его посадят, оно растет, увеличивается и вырастает. Затем его ломают, обрубают и кладут в огонь, и огонь его сожжет и выпитает в себя, а

Благой Ветер развеет пепел по миру и в конце концов донесет его к тем, кто сажал его или кто видел, и кто теперь не узнает, было ли это дерево их или нет” (“Наставления мудрецов” [Чунакова, 1991, 74]); “ведь когда разрушается тело и рассыпается телесная оболочка, душа так же, забывая, уходит из тела. Мастер прекратил работу, и форма осталась неиспользованной. Мастер ушел, утомленный изготовлением форм. Тот, чьи глаза зашило Время, его так взял сон, что он не встанет ... Пришло выючное животное и не уйдет без груза, пришла Судьба, и ее нельзя отвратить ... Семья смешивается с другой семьей .., жена думает о другом муже, богатство переходит к другому хозяину. Душа осталась одна, и тело одиноко, ... рядом с ним сидят, враждуя, собаки и птицы. И знатный и не знатный, и господин и раб, и бедняк и вельможа, и даже самый ничтожный человек придут в эту обитель” (“Наставления Вехзад Фаррох Пероза” [Чунакова, 1991, 83]).

Под дахмами, по мнению исследователей (Х.Хумбаха, М.Бойс), в данном отрывке Видевдата понимаются сооружения смешанного между дахмой и уздана типа – “возведенные дахмы” (дахма-уздаеза): закрытые гробницы наподобие склепов, тела в которых находились в консервации и могли бы смешаться с землей только после разрушения самих дахм, что и предписывалось производить [Воусе, 1975, 326-327; Крюкова, 1998, 211-212]. (Сравни: 5.49-59).

IV. [Наказание за осквернение земли останками]

36. “О Творец материального мира, о Святейший!
Как следует наказать того,
кто, зная о незаконном погребении
останков собак и людей,
не выкопал их в течение полугода?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Пятьсот ударов конской плетью, пятьсот ударов хлыстом”.
37. “А если не вкопал их в течение года?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Тысяча ударов конской плетью,
тысяча ударов хлыстом”.

38, 39. “А в течение двух лет?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Нет такого наказания, что можно понести,
нет ничего, что могло бы искупить преступление это,
нет ничего, что бы могло очистить от него;
ибо это грех, за который нет прощения во веки веков”.

40. “Всегда ли так?”

“Всегда, если осквернитель земли
был посвящен в религию Мазды и принял ее.
Если осквернитель не был посвящен в религию Мазды
и не принял ее,
то прощается ему грех тот,
если примет он религию Мазды
и поклянется никогда не совершать
таких греховных поступков.

41. Освобождает религия Мазды,
о Спитама – Заратуштра,
присягающего ей от уз греха;
прощает она грех клятвопреступления;
и грех убийства верующего;
и грех неправильного захоронения трупа;
и даже те проступки, за которые нет прощения;
и страшнейший грех ростовщичества;

и вообще лобой грех,
который грехом может быть назван.
42. Точно так, о Спитама – Заратуштра!
Очищается верующий от любого злого помысла,
слова, поступка,
как сильный ветер очищает землю.

Так пусть все поступки, что совершаете вы,
будут отныне добры, о Заратуштра!
Полное прощение за грех человеческий
дано быть может лишь Религией Мазды”.

Комментарий. Погребение в земле считается в Вивдате тяжким грехом, в котором обвинялась “прекрасная Арахосия” (1.12). Вместе с тем, как отмечает Ю.Рапопорт, первоначально погребение в земле не считалось религиозным преступлением: “Терминология древнейших Яштов свидетельствует о погребении в могиле” [Рапопорт, 1971, 18]. Геродот также сообщает, что “персы предадут земле тело покойника”, хотя и покрывают его при этом воском (1.140).

Экзекуция конской плетью (*Аспаше-астра*) и хлыстом (*Сраошо-чарана* – “делающей послушными”) обычно заменялось штрафом.

ФАРГАРД 4. Договоры и преступления.

I. [Грех невозвращения долга]

1. “Тот, кто не возвращает долга человеку, одолжившему ему, крадет вещь и обворовывает человека.
И делает он это ежедневно и еженощно, пока хранит он в доме своем собственность соседа своего как свою личную”.

Комментарий. Невозвращение долга приравнялось к воровству. Как сказано в пехлевийском комментарии о таком должнике: “Вор он, когда берет, не собираясь возратить, грабитель он, когда, будучи попрошенным вернуть, отвечает он: “Нет” [Darmsteter, 1880].

Ia. [Виды договоров и наказания за их нарушение]

2. “О Творец материального мира, о Святейший! сколько договоров твоих, о Ахура Мазда?”

3. Отвечал Ахура Мазда: “Шесть их, о святейший Заратуштра!
Первый договор – скрепленный словом;
второй – скрепленный рукопожатием;
третий – скрепленный залогом овцы;
четвертый – залогом быка;
пятый – залогом человека;
шестой – залогом поля на доброй земле,
плодородной земле.

4. Первый договор просто скрепляется словом;
он отменяется договором, скрепленным рукопожатием.

Договор, скрепленный рукопожатием,
отменяется договором, скрепленным залогом овцы;

Договор, скрепленный залогом овцы,
отменяется договором, скрепленным залогом быка;

5. Договор, скрепленный залогом быка,
отменяется договором, скрепленным залогом человека;
Этот последний отменяется договором,
скрепленным залогом поля”.

6. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если нарушает человек договор, скрепленный словом,
Кто это должен искупить?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Его проступок должны искупить
он и еще триста мужей из его рода”.

7. “О Творец материального мира, о Святейший!
А если нарушает договор, скрепленный рукопожатием?” –
“Его проступок должны искупить он
и еще шестьсот мужей из его рода”.

8. “А если нарушает человек договор, скрепленный
залогом овцы?” –

“Его проступок должны искупить он и еще семьсот мужей из его рода”.

9. “А договор, скрепленный залогом быка?” –

10. “Он и еще восемьсот мужей из его рода”.

11. “А договор, скрепленный залогом человека?” –
“Он и еще девятьсот мужей из его рода”.

12. “А договор, скрепленный залогом поля?” –
“Его проступок должны искупить он
и еще тысяча мужей из его рода”.

13. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если нарушает человек договор, скрепленный словом,
какое наказание должен он понести?”–

“Триста ударов конской плетью,
триста ударов хлыстом”.

14. “А если нарушает человек договор, скрепленный рукопожатием?” –

“Шестьсот ударов конской плетью, шестьсот ударов хлыстом”.

15. “А если договор, скрепленный залогом овцы?” –

“Семьсот ударов конской плетью, семьсот ударов хлыстом”.

16. “А договор, скрепленный залогом быка?” –

“Восемьсот ударов конской плетью, восемьсот ударов хлыстом”.

17. “А договор, скрепленный залогом человека?” –

“Девятьсот ударов конской плетью, девятьсот ударов хлыстом”.

18. “А если нарушает человек договор, скрепленный залогом поля?” –

“Тысяча ударов конской плетью, тысяча ударов хлыстом.”

Комментарий. В отрывке перечисляются шесть видов договоров в зависимости от того, что выступает их гарантией, а также процессуальная кара за их нарушение и количество людей (родственников преступника), которые также должны понести наказание.

Па. [Классификация насильственных действий и наказаний за них]

17. Если человек взял за оружие, это есть угроза.

Если замахнулся он им, это есть нападение.

Если ударяет он им кого-либо со злобным намерением, это есть ранение.

С пятым ударом он принимает на себя тяжкий грех”.

18. “О Творец материального мира, о Святейший!
Каково наказание за угрозу?”

19. Отвечал Ахура Мазда:

“Пять ударов конской плетью, пять ударов хлыстом;
При повторной угрозе – десять ударов и тем, и другим;
на третий раз – пятнадцать;
в четвертый – тридцать ударов;
в пятый – пятьдесят;
в шестой – по шестьдесят;
и в седьмой раз – по девяносто”.

20. “Если в восьмой раз человек повинен в угрозе,
не заплатив за предыдущие разы,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда: “Он подлежит суровой каре:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

21. “А если человек повинен в угрозе
и отказывается расплачиваться?”

Отвечал Ахура Мазда: “Он подлежит суровой каре:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

22. “О творец материального мира, о Святейший!
Если человек повинен в нападении,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда: “Десять ударов конской плетью,

десять ударов хлыстом;
при повторном нападении –
пятнадцать и тем, и другим;

23. при третьем – тридцать ударов;
четвертом – пятьдесят ударов;
пятом – семьдесят;
шестом – девяносто.

24. Если в седьмой раз человек повинен в нападении,
не заплатив за предыдущее, он подлежит суровой каре:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

25. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек повинен в ранении,
каково наказание, которое он должен понести?”

26. Отвечал Ахура Мазда:
“Пятнадцать ударов конской плетью,
пятнадцать ударов хлыстом.

27. При втором ранении –
тридцать ударов и тем, и другим;
при третьем – пятьдесят ударов;
четвертом – семьдесят ударов;
пятом – девяносто”.

28. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если в шестой раз человек повинен в ранении,
не заплатив за предыдущее?”
“Он подлежит суровой каре:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом.

29. Если человек повинен в ранении
и отказывается расплачиваться за него, –
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

30. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек ранит до ушиба,
каково наказание, что должен он понести?”

31. Отвечал Ахура Мазда:
“Тридцать ударов конской плетью,
тридцать ударов хлыстом;
во второй раз – пятьдесят ударов;
в третий раз – семьдесят ударов;
в четвертый раз – девяносто ударов.

32. Если в пятый раз человек совершает это злодеяние,
не заплатив за предыдущее, – две сотни ударов.

33. Если человек совершает это злодеяние
и отказывается расплачиваться за него, –
сверх наказания еще две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

34. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек ранит до крови,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:
“Пятьдесят ударов конской плетью,
пятьдесят ударов хлыстом;
во второй раз – семьдесят ударов и тем, и другим;
в третий раз – девяносто ударов.

35. Если в четвертый раз человек совершает это злодеяние, не заплатив за предыдущее, – две сотни ударов и тем, и другим.

36. Если человек ранит до крови и если он отказывается расплачиваться за это, – сверх наказания еще две сотни ударов и тем, и другим”.

37. “О Творец материального мира, о Святейший! Если человек ранит до перелома кости, каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда: “Он подлежит суровой каре: семьдесят ударов конской плетью, семьдесят ударов хлыстом. Во второй раз – девяносто ударов и тем, и другим.

38. Если в третий раз человек совершает это злодеяние, не заплатив за предыдущее, – две сотни ударов.

39. Если человек ранит другого до перелома кости и если он отказывается расплачиваться за это, – сверх наказания еще две сотни ударов конской плетью, две сотни ударов хлыстом”.

40. “О Творец материального мира, о Святейший! Если человек ранит до смерти, каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:
“Девяносто ударов конской плетью, девяносто ударов хлыстом.

41. Если вновь человек совершает это злодеяние, не заплатив за предыдущее, – две сотни ударов и тем, и другим.

42. Если человек ранит другого до смерти и если он отказывается расплачиваться за это, – сверх наказания еще две сотни ударов конской плетью, две сотни ударов хлыстом.

43. И после того эти дела получают свое возмещение в соответствии с путем истины, словом истины, предписаниями истины.

Комментарий. В отрывке разбираются три вида нанесения телесных травм:

1. Угроза (Агэрэпта);
2. Нападение (Аваоришта);
3. Ранение (Арэдуш); которое, в свою очередь, делится на:

- (а) ранение до ушиба;
- (б) до крови;
- (в) до перелома кости;
- (г) до смерти.

Рассматриваются также отягчающие вину обстоятельства:

- (а) повторное преступление;
- (б) отказ нести наказание за преступление.

Ша. [Три вида договоров]

44. Если люди одной веры, друзья или братья приходят к соглашению, что один может получить от другого либо деньги,

либо жену,
либо знание,
пусть просящий денег получит денег;
пусть просящий жену получит жену;

45. пусть просящий знание
обучен будет Святому Слову
в первую часть дня и в последнюю,
в первую часть ночи и в последнюю,
когда ум просвещен мудростью,
в святости твердый, как воск.
Пусть бодрствует тот человек,
свершая возлиянья и творя молитвы,
и умножает свой ум:
и спит лишь в полдень и полночь,
и так до тех пор, пока не сможет он
произнести всех речей,
что знают наизусть учителя веры.

Комментарий. В отрывке перечислены три вида договоров в зависимости от того, что выступает их предметом: деньги, жена или обучение жреческим обязанностям. Особый интерес представляет положение о том, что просящий жену может получить жену. Муж мог передать жену даже без ее согласия во временный брак другому мужчине, однако он был при этом обязан признать своими законными детьми и наследниками всех детей, прижитых его женой в этом браке [Периханян, 1983, 87-88] (что, естественно, служило серьезным препятствием для мужа). По мнению Е.Яршатера, данный пассаж Видевдата также служил обоснованием идеи общности жен в учении религиозного реформатора Маздака [Yarshater, 1983, 997].

IVa. [Принесение клятвы и преимущества при ее принесении]

46. Клятвы же должны приноситься
при кипящей воде прилюдно,
чтобы никто не мог отрицать,
что взял он во владение от своего соседа
быка или одежды.

47. И говорю тебе также, о Спитама – Заратуштра!
что человек, имеющий жену,
стоит при принесении клятвы
много выше человека воздерживающегося;
человек, имеющий дом,
стоит много выше человека, не имеющего дома;
человек, имеющий детей,
стоит много выше бездетного;
человек, имеющий богатства,
стоит много выше человека, их не имеющего.

48. И из двух человек тот, который насыщается мясом,
воспринимает *Благую Мысль* много лучше того,
который не делает так;
он может заключать договор под залог дирхема,
под залог овцы,
под залог быка,
под залог человека.

49. Дающий истинную клятву неуязвим
даже для Трупного Демона;
даже для метко пущенной стрелы;
даже для зимнего демона,
будучи одетым в тончайшие одежды;
даже для злого тирана, бьющего его по голове;
даже для постящегося неверующего еретика.

Комментарий. В отрывке содержится известный пассаж (47-48), который наряду с панегириком земледельцу (3.30-34) обычно приводится как подтверждение гедонистического, жизнеутверждающего характера зороастризма, а также осуждения тех религий (христианства, манихейства, буддизма), которые проповедают аскетизм и воздержание. Соответственно, еретик (ашемаогха) изображен не только неверующим, но и постящимся.

Вместе с тем потребление мяса (означающее убийство домашнего скота) отнюдь не всегда считалось в зороастризме не только религиозной заслугой, но и допустимым вообще. В Ясне Йиме вменяется в грех именно поедание мяса (Ясна, 32.8), в "Шахнаме" оно даже изображено изобретением Злого Духа, который ради этого превращается в придворного повара [Фирдоуси, 1972, 31-32].

Благая Мысль (Воху Мано, ср.перс. Вохуман, перс. Бахман) – один из семи архангелов (амэша спента, дословно – бессмертных святых) Ахура Мазды, а также ипостась в зороастрийской "Троице": *добрая мысль, доброе слово, доброе дело*, воплощенная соответственно Бахманом, Ахура Маздой и Ашей.

IVb. [Наказания за клятвопреступления]

50. За первое клятвопреступление пусть вырежут клятвопреступнику железным ножом кусок плоти или подвергнут другому наказанию, но не более жестокому.

51. За второе клятвопреступление пусть закуют клятвопреступника в железные кандалы или подвергнут другому наказанию, но не более жестокому.

52. За третье клятвопреступление
пусть прикуют клятвопреступника к скале
или подвергнут другому наказанию,
но не более жестокому.

53. За четвертое клятвопреступление
пусть отправят клятвопреступника в изгнание
или подвергнут другому наказанию,
но не более жестокому.

54. Если захотят испытать его,
то пусть дадут ему выпить кипящей воды,
в которую положены сера и золото,
и повторит он свою клятву
с обращением к Рашну и Митре”.

55. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек заведомо лжет
перед серной, золотой знающей правду водой,
перед Рашну и Митрой,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Семьсот ударов конской плетью,
семьсот ударов хлыстом”.

Комментарий. В отрывке описываются ордалии, которым подвергался тот, кто давал клятву: ему давали выпить кипящую воду, в которой растворяли серу и золото, и произнести при этом клятву Митре и Рашну – (Справедливость, бог правосудия).

ФАРГАРД 5. Законы об очищении

I. [Отсутствие греха за осквернение трупной скверной, переносимой живыми существами и природными стихиями]

1. “Умирает человек в глубинах долины:
слетает птица с вершины горы в глубины долины,
и кормится она там его трупом;
затем вверх летит она,
с глубин дола на вершину горы:
садится она на одно из деревьев,
и на этом дереве она отрывает и оставляет помет.

2. Слушай!

Вот человек, идущий из глубины долины
на вершину горы;
подходит он к дереву, на котором сидит птица;
из этого дерева собирается он взять дров для огня.
Он валит дерево,
он рубит дерево,
он разрубает его на бревна
и затем сжигает их в священном Огне,
сыне Ахура Мазды.
Каково наказание, что должен он понести?”

3. Отвечал Ахура Мазда:

“Нет греха у человека
за соприкосновение с тлением-Насу,
которое было оставлено собаками,
птицами, волками, ветрами или мухами.

4. Ибо если бы это было грехом,
то все люди из плоти и крови
оказались бы грешниками, подлежащими экзекуции!

5. Ибо бесчисленны существа,
что умирают на лице земли”.

“О Творец материального мира, о Святейший!
Вот человек, поливающий поле пшеницы.
И вот собака, лиса или волк
оставляют Насу на ложе протока:
каково наказание, что должен понести тот человек
за осквернение *Воды*?”

6. Отвечал Ахура Мазда:
“Нет греха у человека за любое Насу,
которое было оставлено собаками,
птицами, волками, ветрами или мухами.

7. Ибо если бы это было грехом,
то все люди из плоти и крови
оказались бы грешниками, подлежащими экзекуции!

Ибо бесчисленны существа,
что умирают на лице земли”.

Комментарий. Отрывок направлен против слишком ригористического толкования законов Вилевдата об очищении: последователь Мазды не должен нести наказание за соприкосновение с элементами тления (*Насу*), которые переносятся природными стихиями или живыми существами, благих стихий – огня и воды.

Огонь занимал главенствующее положение в этой иерархии первоэлементов в зороастризме, что дало даже повод называть последователей Заратуштры “огнепоклонниками”. Однако огонь в зороастризме является лишь объектом почитания, а не поклонения, поскольку, как считали зороастрийские богословы, “поклонение в подлин-

ном значении термина подобает лишь безначальному Творцу, распорядителю судеб Вселенной, но никому более. Огонь сотворен, имел начало во времени, телесен, подвержен угасанию, стало быть, он есть нечто обусловленное извне, тварь, но не Творец ... Посему огню оказывается почитание как символу божественных потенций и субстанций, но не более того" [Лелеков, 1991, 34]. В одном из христианских источников приводятся следующие слова мага-жреца, сказанные им в ответ на обвинения со стороны христиан в поклонении огню: "Мы никаким образом не считаем огонь Богом, мы только молимся Богу посредством огня, так же, как вы молитесь кресту" [Бойс, 1988,169]. В этой связи А.Маковельский даже полагал, что идея огня как чувственного символа божества была использована Зороастром лишь в целях адаптации своего учения к примитивной ритуальной практике масс [Маковельский, 1960,36]. Однако значение категории огня в религиозно-философской мысли зороастризма все же было необыкновенно велико. В "Бундахишне" названы шесть видов огня: 1. Священный огонь Ормазда; 2. Огонь, содержащийся в телах людей и животных; 3. Огонь, содержащийся в растениях; 4. Огонь, который "находится в земле, горах и других предметах"; 5. Огонь в виде молнии и 6. Обычный огонь, "что используют на земле... Из этих пяти огней один поглощает и воду и пищу, как тот, что в телах людей. Один поглощает воду и не поглощает пищу, как тот, что в растениях, которые живут и растут благодаря воде. Один поглощает пищу и не поглощает воду, как тот, что используют на земле... Один не поглощает ни воду, ни пищу, как огонь Вазишт (молния)" [Чунакова, 1997, 288].Что касается первого огня, огня Ормазда, то он был дан людям в виде трех священных огней, один из которых был зажжен в Хорезме [Гам же, с.289].

Вода вместе с огнем присутствовала на протяжении

всей зороастрийской литургии. В Авесте – опять-таки в передаче “Бундахишна” – упоминаются двенадцать видов вод: вода в растениях, речная, дождевая, стоячая, семя животных и людей, моча, жир, слюна, маточная влага, “капля, что появляется на ветке, если ее поместить на расстоянии четырех пальцев от огня”, молоко [Там же, с.296]. В “Гагах” упоминается божественный покровитель и творец воды – Ауроват, одновременно являвшийся персонификацией “целостности” (как полноты физического существования, не знающего болезни, старости и смерти).

Шв.[Отсутствие греха у благих стихий]

8. “О Творец материального мира, о Святейший!
Убивает ли вода тонущего в ней?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Это не вода человека убивает:
Демон Смерти *Аста-Видхоту* связывает его,
Злой Ветер *Вайу* его уволакивает;
и поток поднимает тонущего вверх,
поток опускает его вниз,
поток выбрасывает его на берег;
птицы кормятся телом.
Когда уходит из мира, уходит он по воле рока”.

9. “О Творец материального мира, о Святейший!
Убивает ли огонь горящего в нем?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Это не огонь человека убивает:
Демон Смерти *Аста-Видхоту* связывает его,
Злой Ветер *Вайу* его уволакивает;
и огонь сжигает жизнь и члены.
Когда уходит из мира, уходит он по воле рока”.

Комментарий. Огонь и вода были самыми почитаемыми стихиями в зороастризме, именно за их загрязнение в Видевдате назначаются самые суровые наказания. Но как быть, если эти стихии сами причиняют зло человеку? В отрывке утверждается, что не вода и не огонь губят человека, а выполняющие предназначение рока Аста-Видхоту и Вайу – слуги Злого Духа.

Аста-Видхоту или Астовидат (вариант перевода – “отделяющий кость” [Крюкова, 1997, с.202-203]) – крылатый Демон Смерти, от взгляда которого человек умирает (Бундахишн, 28.35). Упоминается также в “Бундахишне”, “Аогемалече”, Яштах (Михр-яште и Фравардин-яште) и т.д. Атрибут Астовидата – петля, которую он набрасывает на шею жертве и тянет в ад.

Вайу (ветер) – древнее индоиранское божество, в реформированном пантеоне Заратуштры зачисленное в ряды демонов (Ясна, 53.6). В поздних текстах мы встречаем две ипостаси ветра – благоую (Вата – дождевой ветер) и неблагоую (Вайу – буря и смерть), причем вторую – значительно чаще. В целом ветер продолжал восприниматься зороастрийцами негативно, как стихия разрушения. Ветер упоминается как одна из инкарнаций бога войны Врэтрагны (кушан. Ворлагно, перс. Бахрам)(Бахрам-яшт,2); в литургическом тексте “Аогемалечи” и текстах на пехлеви ветер изображается безжалостным уничтожителем сущего (Аогаемадаеса, 74-77). Даже дорогу, которую стерегут дракон, кровожадный медведь, разбойники или вражеская армия, еще можно пройти, избегнув смерти, но это нельзя сделать на пути, который стережет Вайу (Аогаемадаеса, 78-81). Не случайно в средневековом переводе этого отрывка на санскрит “Вайу” был передан как “Кала” – индуистское и буддийское божество всеразрушающего времени.

III. [Подготовка временных могил]

10. “О Творец материального мира, о Святейший!
Вот прошло лето, наступила зима,
что должны делать последователи Мазды?”

Отвечал Ахура Мазда:

“В каждом доме, в каждом городе
должны они выделить три комнаты для мертвых”.

11. “О Творец материального мира, о Святейший!
Как велики должны быть те комнаты для мертвых
по размерам своим?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Достаточно велики, чтобы не ударялся
череп человека о потолок, если стоит он прямо,
а ноги его или руки его, если вытянуты, – о стены:
такими, по закону, должны быть комнаты для мертвых.

12. И должны они дать безжизненному телу
лежать там до тех пор,
пока птицы не начнут кружить,
трава расти,
подземные потоки течь
и ветры высушивать землю.

13. И как только начнут птицы кружить,
трава расти,
подземные потоки течь
и ветры высушивать землю,
последователи Мазды должны положить мертвого
лицом к солнцу.

14. Если последователи Мазды
 в течение года не выставили мертвого на дахму
 лицом к солнцу,
 должен ты предписать за это прегрешение
 то же наказание, что и за убийство верующего;
 если труп не будет омыт дождем,
 если дахма не будет омыта дождем,
 если нечистые останки не будут омыты дождем,
 если птицы не склюют труп”.

Комментарий. В отрывке идет речь об уздана – специальной комнате для временного погребения в случае, если из-за плохой погоды умершего нельзя выставить на дахму. Под птицами в отрывке подразумеваются хищные птицы, очищавшие выставленный на дахме труп от мягких тканей.

В тексте “Дозволенное и недозволенное” даются более подробные указания о правилах выставления в связи с погодой: “Начинать похороны в дождь карается смертью. В облачность выносить тело из дома позволительно, но если дождь начинается по дороге, то обратно нести тело в дом непозволительно; но если перед домом есть навес, то пусть положат тело под навес ... Медок-мах говорит, что [носильщики] должны соорудить тент, чтобы внутри было сухо, и положить тело под тент и нести его дальше” (Шайаст на-Шайаст, Гл.2, 9). При этом, едва установится хорошая погода, тело следовало с соблюдением соответствующих предписаний (см. фаргард 8) выставить на дахму; невыставление каралось смертью. Предписание положить тело “лицом (дословно – глазами) к солнцу” отражает представления многих народов о том, что покойника следует класть на спину, лицом вверх.

Временные могилы (уздана) были обнаружены в восточной части городища Кампыртепе в Сурхандарьинской области Узбекистана (см. комментарий к 8.4-10).

VI. [Круговращение вод]

15. “О Творец материального мира, о Святейший!
Правда ли то, что зачерпываешь ты воды
моря *Ворукаша* с ветром и облаками?”

16. Что ты, Ахура Мазда, несешь эти воды к трупам?
Что ты, Ахура Мазда, несешь их к дахам?
Что ты, Ахура Мазда, несешь их к нечистым останкам?
Что ты, Ахура Мазда, несешь их к костям?
Что ты, Ахура Мазда, заставляешь течь воды
обратно невидимыми?
Что ты, Ахура Мазда, заставляешь их течь
обратно в море *Пуитика*?”

17. Отвечал Ахура Мазда:
“Верно ты сказал, о праведный Заратуштра!
Я, Ахура Мазда, зачерпываю воды моря *Ворукаша*
с ветром и облаками.

18. Я, Ахура Мазда, несу их к дахам;
я, Ахура Мазда, несу их к нечистым останкам;
я, Ахура Мазда, несу их к костям;
я, Ахура Мазда, заставляю их течь
обратно невидимыми;
я, Ахура Мазда, заставляю их течь обратно
в море *Пуитика*.

19. Бурлят воды в центре моря *Пуитика*
и, очистившись, текут обратно
из моря *Пуитика* в море *Ворукаша*,
к обильно политому *Древу*
всех семян моих растений, всех видов
сотнями, тысячами, сотнями тысяч.

20. Те растения я, Ахура Mazda, рассыпаю на землю, чтобы дать пищу верующим и корм для благодетельной коровы”.

Комментарий. Основной вопрос, обсуждаемый в отрывке, – о чистоте водной стихии, которая вынуждена постоянно соприкасаться с мертвечиной. В сжатом виде излагается мифологическая “гидрология” Авесты, более подробно и красочно изложенная в “Бундахишне”, “Меног-и Храте” и “Ардвисур-Яште”.

Море Ворукаша (“С широкими заливами”, отождествляется также с Аральским или Каспийским морем) – мировой океан с кристально чистой пресной водой, в зороастрийской космологии находящийся на крайнем востоке. Ахура Mazda посылает к Ворукаше планету Сириус, которая в виде белого жеребца напивается водой этого моря, и, взмывая обратно в небо, вздымает облака, полные дождем; эту живительную влагу справедливо распределяют по всем селеньям *Апам-Напат* (бог-громовержец) и спрятанный в водах Ворукаши божественный *Хварно* (Фортуна).

Море Путика – залив Ворукаши, отождествляется с Персидским заливом [Рак, 1998, 96]. Соленость его воды объяснялась тем, что в нее стекают все нечистоты и мертвечина, с которыми соприкасается пресная вода Ворукаши, выпадающая в виде дождя. Там загрязненную воду очищает златорогий осел *Хара*.

Древо всех семян (Хвапи) – мировое дерево зороастрийской космологии, растущее в Ворукаше и плодоносящее семенами всех полезных растений. На нем обитают птицы *Сенмурв* (Симург, или Сирин) и *Чамараош* (Гамаюн): *Сенмурв* сбивает семена с Древа, а *Чамараош* относит их к месту водопоя *Тиштрии*, который выпивает их с водой и разносит с дождем по всему миру.

V. [Восхваление Закона против дэвов; об обязанностях жреца-судьи]

21. “Это есть лучшее и самое справедливое из того, что ты говорил, о праведный Заратуштра!” – Так Ахура Мазда обрадовал святого Заратуштру: “Чистота для человека, вместе с жизнью – наибольшее благо, чистота, о Заратуштра, что есть в Религии Мазды, для того, кто очищает самого себя добрыми помыслами, словами и делами”.

22. “О Творец материального мира, о Святейший! Сей Закон, сей Закон Заратуштры против дэвов, какими величием, добродетелью и справедливостью более велик, добродетелен и справедлив он по сравнению со всеми остальными положениями?”

23. Отвечал Ахура Мазда: “На сколько выше стоит море Ворукаша над прочими водными потоками, на столько выше надо всеми положениями стоит в величии, добродетели и справедливости сей Закон, Закон Заратуштры против дэвов.

24. На сколько быстрее течет великий поток по сравнению с маленьким ручейком, на столько выше надо всеми положениями стоит в величии, добродетели и справедливости сей Закон, Закон Заратуштры против дэвов.

25. На сколько выше стоит большое дерево над травами и терниями в его тени, на столько выше надо всеми положениями

стоит в величии, добродетели и справедливости сей Закон, Закон Заратуштры против дэвов.

На сколько выше рай над землей, окруженной им, на столько выше надо всеми выражениями сей Закон, Закон Мазды против дэвов.

26. Для этого призывают жреца-судью, жреца-экзекутора, и жрец-судья имеет власть – независимо от того, предложено уже во искупление пожертвование или не предложено, назначено или не назначено, передано или не передано – прощать человеку одну третью часть его наказания. Если же человек совершил любое другое злодеяние, оно прощается при его раскаянии; если он не совершал никакого другого злодеяния, при его раскаянии прощается он навсегда”.

Комментарий. По-видимому, 21-25 (выделено курсивом) представляет собой искусственную вставку, ни логически, ни композиционно не связанную с предыдущим и последующим повествованием. Упомянутые в ней *Добрая мысль, доброе слово, доброе дело* – зороастрийская “Троица”, воплощенная соответственно *Бахманом, Ахура Маздой и Ашей*.

На месте этой вставки, вероятно, изначально находилось описание какого-то типа осквернения тлением-Насу, которое и очищается жрецом-судьей (*рату*). Параграф 26 переведен с учетом перевода Ф.Вольфа: у Дж.Дармстетера речь идет не об имущественном пожертвовании, а о ритуале *Драона* (освящение зороастрийской просфоры, описан в пехлевийском тексте “Чин-и дрон” [Чунакова, 1997, с.318-320]).

VI. [Разная степень осквернения от трупов различных людей и живых существ по убывающей]

27. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если много людей отдыхают на одном и том же месте,
на одном и том же ковре, на одних и тех же подушках
и умирает один из них,
на скольких из них Трупный Демон
распространяет порчу, заразу и скверну?”

28. Отвечал Ахура Мазда:
“Если умерший был жрецом,
Трупный Демон оскверняет десятерых.
Если умерший был воином – оскверняет девятерых.
Если умерший был землепашцем –
оскверняет восьмерых.

29. Если это была собака пастуха –
оскверняет семерых.
Если это была собака домохозяина – шестерых.

30. Если это была собака охотника – пятерых.
Если это был щенок – четверых.

31. Если это был дикобраз – троих.
Если это был еж – двоих.

32. Если это была ласка – одного.
Если это была лиса,
Трупный Демон доходит до следующего
и оскверняет следующего”.

33. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если это была выдра, сколько живых существ

с чистой душой она, умерев, оскверняет прямо,
а сколько оскверняет косвенно?”

34. Отвечал Ахура Мазда:

“Выдра не оскверняет ни прямо,
ни косвенно ни одно живое существо с чистой душой,
кроме того, кто бил или убил ее;
навечно останется он нечистым”.

35. “О Творец материального мира, о Святейший!

Если умерший был нераскаянным грешником,
двуногим дэвом, еретиком,
сколько живых существ с чистой душой
он, умерев, оскверняет прямо,
а сколько оскверняет он косвенно?”

36. Отвечал Ахура Мазда:

“Не больше, чем яд мертвой более года жабы!
Только пока жив такой грешник, двуногий дэв, еретик,
прямо оскверняет он живые существа с чистой душой,
и косвенно оскверняет он их.

37. Лишь при жизни он мутит воду;

лишь при жизни он гасит огонь;
лишь при жизни он угоняет коров;
лишь при жизни он избивает верующего,
вынуждая душу покинуть тело;
когда же он умрет, он безвреден.

38. Лишь при жизни этот грешник,

негодяй на двух ногах, еретик,
грабит верующего, лишая всей еды его,
всей одежды его,
всех дров его,

постели его,
всей посуды его;
когда же он умрет, он безопасен”.

Комментарий. Согласно представлениям зороастрийцев, Трупный Демон (Друдж Насу) не только поселяется в теле сразу после смерти, но и передается другим, находящимся с ним рядом людям. Причем чем более праведным был человек, тем с большей яростью на него набрасываются Астовидат и Вайу. Поэтому опаснее всего Трупный Демон, исходящий от умершего жреца, поскольку именно на него с большей силой набрасываются силы зла, прежде всего Друдж Насу (Трупный Демон) в образе отвратительной мухи.

Исходя из отрывка, можно реконструировать следующую иерархию благих существ по мере убывания праведности:

Люди: 1. Священник; 2. Воин; 3. Землепашец (названы три главных сословия зороастрийского общества);

Собаки: 4. Собака пастуха; 5. Собака домохозяина; 6. Собака охотника; 7. Щенок; 8. Дикобраз; 9. Еж; 10. Ласка; 11. Лиса; 12. Выдра (относящиеся зороастрийцами к классу собак).

В параграфах 37-38 содержится также перечень наиболее злостных преступлений: осквернение благих стихий (огня и воды), угон скота, убийство верующего, ограбление и его виды.

Еретик (“ашемаогха” – извратитель истины-Аша) – один из лжеучителей, приравнивавшихся в зороастризме к дэвам.

Аналогичные, хотя и не столь скрупулезные представления о распространении трупной скверны содержатся и в иудаизме – Библии (Числа, 19, 11, 14) и Талмуде: “Если человек прикоснется к трупу и раньше, чем отойдет от него, к нему прикоснется другой человек, этот последний

становится нечистым, как будто бы он непосредственно прикасался к трупу” [Крюкова, 1998, 180].

VII. [Наказание за внесение раньше срока ритуальных предметов в дом, где кто-либо умер]

39. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если в доме, где горит священный огонь,
разложен барсман, чаши, хаома и ступка,
умирает собака или человек,
что должны делать последователи Мазды?”

40. Отвечал Ахура Мазда:
“Должны они вынести из дома огонь,
барсман, чаши, хаому и ступку;
мертвого должны вынести они в чистое место,
куда, по закону, должны выставить трупы,
чтобы их обглодали звери и птицы”.

41. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда должны они внести огонь обратно в дом,
в котором умер человек?”

42. Отвечал Ахура Мазда:
“Должны они ждть девять ночей зимой, месяц летом,
и затем должны они внести огонь обратно в дом,
в котором умер человек”.

43. “О Творец материального мира, о Святейший!
И если внесут они огонь обратно в дом,
в котором умер человек, раньше срока,
каково наказание, что должны они понести?”

44. Отвечал Ахура Мазда:

“Они подлежат телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

Комментарий. Досрочное внесение ритуальных предметов в дом, где кто-то умер, считалось осквернением этих святынь.

Хаома – (выжимка, соответствует ведийскому *Soma*) – ритуальный галлюциногенный напиток зороастрийцев. Современными зороастрийцами – парсами – изготавливается из хвойного растения эфедры. Хаома посвящен Хомяшт в Младшей Авесте.

VIII. [Очищение женщины после рождения мертвого ребенка. Запрет на использование ее одежды]

45. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если в доме последователя Мазды женщина на сносях,
и если выкидывает она или рождает она
мертворожденного,
что должны делать последователи Мазды?”

46. Отвечал Ахура Мазда:
“Пусть найдут они место в том благочестивом доме,
где земля самая чистая и сухая,
где реже всего бывали стада,
огонь Ахура Мазды, барсман и верующий”.

47. “О Творец материального мира, о Святейший!
Как далеко от огня?
Как далеко от воды?
Как далеко от барсмана?
Как далеко от верующего?”

48. Отвечал Ахура Мазда:

“В тридцати шагах от огня;
в тридцати шагах от воды;
в тридцати шагах от барсмана;
в трех шагах от верующего.

49. На месте том должны последователи Мазды
соорудить ограду

и за ней должны давать они женщине пищу,
и за ней должны давать они женщине одежду”.

50. “О Творец материального мира, о Святейший!
Какую пищу должна принимать та женщина
в первую очередь?”

51. Отвечал Ахура Мазда:

“Гомез, смешанный с пеплом, – три глотка,
или шесть, или девять,
для того, чтобы очистить лоно женщины от смерти.

52. После того может она пить
кипящее молоко кобылы, коровы, овцы, козы
со сливками или без сливок;
может она есть высушенное на огне мясо,
высушенные немолотые зерна
и не разбавленное водою вино”.

53. “О Творец материального мира, о Святейший!
Как долго она должна так питаться?”

54. Отвечал Ахура Мазда:

“Как пройдут три ночи, должна она
омыть тело свое и одежды свои гомезом и водой,
и так очистится она”.

55. “О Творец материального мира, о Святейший!
На какой срок, по истечение трех ночей,
она еще будет удалена от других мест в жилище,
от другой еды, от других одежд,
от других последователей Мазды?”

56. Отвечал Ахура Мазда:
“Еще девять ночей после трех ночей
она будет удалена от других мест в жилище,
от другой еды, от других одежд,
от других последователей Мазды.
После девяти ночей должна она помыть тело свое
и почистить одежды свои гомезом и водой”.

57. “О Творец материального мира, о Святейший!
Могут ли одежды те, однажды помытые и почищенные,
использоваться жрецом, воином или землепашцем?”

58. Отвечал Ахура Мазда:
“Никогда не могут одежды те,
даже помытые и очищенные,
использоваться жрецом, воином или землепашцем.

59. Но если есть в благочестивом доме
больная женщина или мужчина,
которые не годятся для работы,
которые должны оставаться на одном месте по немощи,
одежды те могут служить им покрывами и простынями,
до тех пор, пока не поправятся настолько,
что будут в состоянии воздеть руки для молитвы.

60. Не позволяет Ахура Мазда расточать любое добро,
даже если оно легче тончайшей нити,
даже если легче пуха, слетевшего у пряжи.

61. Однако тот, кто использовал любую одежду, бывшую в соприкосновении с мертвым телом, даже если она легче пуха, слетевшего у пряжи, не благочестив, пока жив, не получит после смерти места в Раю.

62. Дает он себе, тем самым, подорожную в мир нечисти, в тот мир, что создан из тьмы, из отпрысков тьмы, которые и есть сама Тьма. В тот мир, в мир Ада, направитесь вы за деяния свои, за лжерелигию свою, о грешники!”

Комментарий. В отношении женщин в зороастризме, как и в других религиях (например, в иудаизме и даже буддизме) имелось гораздо больше ритуальных предписаний, чем в отношении мужчин. В данном отрывке перечислены те из них, которые имеют отношение к женщине, родившей мертвого ребенка и, следовательно, осквернившейся мертвым непосредственно. Поэтому она должна очиститься от смерти (дословно – от дахмы, см. ком. к 3.9), т.е. от трупной скверны в своей утробе. Вначале она должна была очиститься гомезом – коровьей мочой, которой зороастрийцы приписывали целебные свойства против трупной скверны. (Известен миф об исцелении гомезом Джемшида от проказы, которой он заразился от прикосновения к мертвому телу Теймураза). После этого роженице дают пищу с минимальным содержанием воды, чтобы не допустить осквернения этой священной стихии.

Под жрецом в тексте фигурируют классы зороастрийских священников: *Заотар, Хаванан, Агаре-вакша, Фрабаретар, Аберед, Аснатар, Ратвискр и Сраоша-варез*

Рай (Паирайдаза – дословно: “отгороженный сад”, европеизированная форма – *Парадиз*) – прекрасный сад,

в котором души праведников вкушают вечное блаженство. Богатые зороастрийцы стремились соорудить для себя такие земные парализы при жизни, о чем сообщают многие греческие авторы. Парадиз, относящийся к III в. н.э., раскопан вблизи городища Топрак-кала в Старом Хорезме [Лелеков, 1982, 258].

Тьма – в космологии зороастризма место обитания темных сил, дэвов и самого Ахримана. “Авеста – это объяснение обоих: одного того, который постоянен и безграничен во времени, – ибо Ормазд, место, вера и время Ормазда были, есть и всегда будут, – и Ахриман, который во тьме, невежестве, страсти разрушения был, есть, но не будет. А место разрушения и тьмы – это то, что называют бесконечная тьма” (Бундахишн, 17-18).

ФАРГАРД 6. Законы об очищении

I. [Очищение участка земли от трупной скверны]

1. “Как долго участок земли,
на которой умирали собаки или люди,
должен находиться под паром?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Один год земля,
на которой умирали собаки или люди,
должна находиться под паром, о святой Заратуштра!

2. В течение года ни один последователь Мазды
не должен засеивать или поливать эту землю;
пусть остальную землю засеивает
и поливает по своему желанию.

3. Если в течение года засеют или польют они землю,
на которой умирали собаки или люди,

ВИНОВНЫ ОНИ

в совершении преступления “погребение мертвого”
в отношении воды, земли и растений”.

4. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если в течение года засеют или польют они землю,
на которой умирали собаки или люди,
каково наказание, что должны они понести?”

5. Отвечал Ахура Мазда:

“Они подлежат телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

6. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если по прошествии года последователи Мазды
желают вновь возделывать землю,
поливать ее,
засевать ее
и вспахивать ее,
что делать им?”

7. Отвечал Ахура Мазда:

“Должны они посмотреть, нет ли на земле нечистот”.

8. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если не посмотрят они, есть ли на земле той нечистоты,
каково наказание, что должны они понести?”

9. Отвечал Ахура Мазда:

“Они подлежат телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

Комментарий. В отношении погребения собак действовали те же правила, что и для человека, за исключением того, что кости собак не складывались в уздана. Погребения собак обнаружены на территории древней Бактрии: в Хорезме в Узбекистане и в городищах Тупхода и Тепай-шах в Таджикистане [Литвинский, Седов, 1983, 115].

Участок земли, на котором умер человек или собака, не должен возделываться в течение года – в противном случае осквернятся растения, посеянные в этой земле, вода, которой этой землю полиют, да и сама земля, поскольку не сможет должным образом очиститься. Через год, убедившись, что на земле нет следов разложения и нечистот (в тексте дословно: кости, волосы, помет, моча или кровь), они могут вновь ее обрабатывать.

II. [Наказания за осквернение земли]

10. “О Творец материального мира, о Святейший! Если человек бросит на землю кусок мертвой собаки или человека размером с верхний сустав мизинца, так, что жир или костный мозг капнет на землю, каково наказание, что должен он понести?”

11. Отвечал Ахура Мазда:
“Тридцать ударов конской плетью, тридцать ударов хлыстом”.

12. “О Творец материального мира, о Святейший! Если этот кусок будет размером с сустав безымянного пальца, каково наказание, что должен он понести?”

13. Отвечал Ахура Мазда:

“Пятьдесят ударов конской плетью,
пятьдесят ударов хлыстом”.

14. “Если же этот кусок будет величиною
с верхний сустав среднего пальца?”

15. “Семьдесят ударов конской плетью,
семьдесят ударов хлыстом”.

16. “А если он величиною с палец или ребро?”

17. “Сто ударов конской плетью, сто ударов хлыстом”.

18. “А если в два пальца или в два ребра?”

19. “Он подлежит телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

20. “Если же это кость руки или бедренная кость?”

21. “Четыре сотни ударов конской плетью,
четыре сотни ударов хлыстом”.

22. “Если же человек бросит на землю
человечий или собачий череп?”

23. “Шесть сотен ударов конской плетью,
шесть сотен ударов хлыстом”.

24. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек бросит на землю тело мертвой собаки
или мертвого человека?”

25. Отвечал Ахура Мазда:

“Тысяча ударов конской плетью,
тысяча ударов хлыстом”.

Комментарий. В отрывке идет речь о загрязнении земли мертвечиной (вместо слова “кость”, фигурирующего как у Дармстетера, так и у Вольфа, мы использовали слово “кусоч” в силу широкого толкования слова “кость” в зороастризме как плоть вообще [см. Крюкова, 1998, 190-191], кроме того, такой вариант перевода логичней связан с параграфом 24).

III. [Очищение воды от трупной скверны]

26. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если последователь Мазды в пути видит труп,
находящийся в потоке вод, что делать ему?”

27. Отвечал Ахура Мазда:

“Сняв обувь и одежды свои,
должен он войти в реку
и попытаться вытащить мертвого из воды,
как бы глубоко тот ни лежал”.

28. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если же тело уже распадается и гниет,
что делать последователю Мазды?”

29. Отвечал Ахура Мазда:

“Должен он вытащить из воды ту часть трупа,
которую он может захватить обеими руками,
и должен положить его на сухую землю;
никакой грех не пристанет к нему
ни за одну часть трупа,
которая может попасть при этом обратно в воду”.

30. “О Творец материального мира, о Святейший!
На какую часть воды в пруду
Трупный Демон распространяет порчу,
заразу и скверну?”

31. Отвечал Ахура Мазда:
“На шесть шагов во все четыре стороны.
До тех пор, пока труп находится в воде,
будет та вода нечистой и непригодной для питья.
Поэтому должны они вытащить его из пруда
и положить его на сухую землю.

32. И должны они отвести воды половину,
или сколько смогут;
и после того, как труп будет вытасчен, а вода отведена,
остаток воды чист, и скот, и люди
могут пить ее в свое удовольствие, как раньше”.

33. “О Творец материального мира, о Святейший!
А на какую часть воды в колодце
Трупный Демон распространяет порчу,
заразу и скверну?”

34. Отвечал Ахура Мазда:
“Пока труп находится в воде,
вся она будет нечистой и непригодной для питья.
Поэтому должны они вытащить его из колодца
и положить его на сухую землю.

35. И должны они отвести половину воды,
или сколько смогут;
и после того, как труп будет вытасчен, а вода отведена,
остаток воды чист, и скот, и люди
могут пить ее в свое удовольствие, как раньше”.

36. “О Творец материального мира, о Святейший!
На какую часть дождевой или паводковой воды
Трупный Демон распространяет порчу,
заразу и скверну?”

37. Отвечал Ахура Мазда:
“На три шага во все четыре стороны.
Пока труп находится в воде,
она будет нечистой и непригодной для питья.
Поэтому должны они вытащить его из воды
и положить его на сухую землю.

38. После того, как вытащат они труп
и воды стекут, вода чиста, и скот, и люди
могут пить ее в свое удовольствие, как раньше”.

39. “О Творец материального мира, о Святейший!
На какую часть ручья
Трупный Демон распространяет порчу,
заразу и скверну?”

40. Отвечал Ахура Мазда:
“На три шага вниз по течению,
на девять шагов вверх по течению,
на шесть шагов в ширину.
Пока труп находится в воде,
она будет нечистой и непригодной для питья.
Поэтому должны они вытащить его из воды
и положить его на сухую землю.

41. После того, как вытащат они труп,
а поток трижды сменится,
вода чиста, и скот, и люди
могут пить ее в свое удовольствие, как раньше”.

Комментарий. Последователь Мазды обязан извлечь из воды труп или хотя бы часть его, поскольку труп оскверняет вокруг себя на шесть шагов воду в пруду, всю воду в колодце, на три шага паводковую и дождевую воду и на 3 : 9 : 6 шагов – речную. В отношении последнего в три раза большее расстояние, зараженное трупной скверной, вверх по течению, чем вниз (хотя логично представить, что именно вниз по течению распространяется скверна), объясняется тем, что поскольку течение сносит труп, до своего местоположения в данный момент он находился где-то именно вверх по течению реки, осквернив ее там собой.

IV. [Очищение хаомы]

42. “О Творец материального мира, о Святейший!
 Может ли хаома, которого коснулось Насу
 мертвой собаки или мертвого человека,
 очиститься вновь?”

43. Отвечал Ахура Мазда:
 “Может, о Святой Заратуштра!
 Если был он приготовлен для принесения в жертву,
 нет для него ни порчи,
 ни смерти,
 ни прикосновения Насу.
 Если он не был приготовлен для принесения в жертву,
 стебель осквернен на четыре пальца:
 пусть положат его на пол, в центре дома,
 и должен он пролежать так один год.
 После того, как пройдет год,
 может верующий пить сок его
 в удовольствие свое, как и раньше”.

Комментарий. Содержание данного отрывка вступает в противоречие с отрывком VII фаргарда 5, судя по которому приготовленный к возлиянию хаома может оскверниться даже от одного присутствия умершего.

V. [Выставление умерших и хранение костей]

44. “О Творец материального мира, о Святейший!
Куда относить и где складывать нам тела умерших?”

45. Отвечал Ахура Мазда:

“На самых высоких вершинах, где известно,
что всегда есть там собаки, падаль едящие,
и птицы, падаль едящие, о Святой Заратуштра!

46. Там должны последователи Мазды
закрепить труп по рукам и волосам
медью, камнями или глиной,
чтобы собаки, падаль едящие,
и птицы, падаль едящие,
не унесли его кости в воду и на деревья”.

47. “Если не закрепят они труп по рукам и волосам
медью, камнями или глиной,
каково наказание, что должны эти люди понести?”

48. Отвечал Ахура Мазда:

“Они подлежат телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

49. “О Творец материального мира, о Святейший!
Куда должно относить нам,
где должно складывать нам кости умерших?”

50. Отвечал Ахура Мазда:

“Должны последователи Мазды
построить хранилище, куда не смогут добраться
ни собаки, ни лисы, ни волки,
и где не будет застаиваться дождевая вода.

51. Должны они построить его, если смогут осилить это,
из камней, штукатурки или земли;
если не могут они осилить это,
должны они положить мертвого на землю,
на ковер и подушку его,
одетого в свет небес и смотрящего на солнце”.

Комментарий. О выставлении трупов на растерзание сообщают многие античные авторы: Геродот, Страбон, Помпей Трог и др. [см. Мейтарчян, 1999, 49]. На основании параграфов 44-46 В.Крюкова делает вывод, что первоначально трупы выставляли не на башни-дахмы, а просто на открытую площадку с изолирующим слоем [Крюкова, 1998, 210-211]. В пехлевийском сочинении “Дадастан-и Деник” говорится, что почитатели Мазды “должны перенести тело умершего на вершину горы или в такое место..., чтобы собаки и птицы могли растерзать его” (XV.5). В “Шайаст на Шайаст” названы три вида трупоядных птиц: горный коршун, черная ворона и гриф (Гл.2). Именно хищными птицами производилась очистка костей в уздане в Дальверзинтепе (Узбекистан) [Ртвеладзе, 1978, 112].

Как полагает Ю.Рапопорт, “выставление умерших собакам и птицам обосновывалось первоначально первобытными верованиями анимистического и тотемистического характера, связанных с идеей перерождения душ” [Рапопорт, 1971, 34].

Под костехранилищем, о котором идет речь в 49-51, подразумевается оссуарий типа уздана (см. ком. к 3.9).

В “Дадастан-и Деник” дается следующее разъяснение: “Когда трупоядные птицы съедают мягкие ткани.., следует перенести кости в костехранилище, которое должно настолько возвышаться над землей и крышка на котором должна лежать настолько плотно, чтобы ни дождь, ни вода не могли попасть на останки, чтобы ни собака, ни лисица не могли проникнуть туда, и сделать отверстие, через которое проник бы солнечный свет” (XVIII.3).

Многочисленные уздана (наусы) были открыты и изучены археологами на территории Средней Азии и Ирана. В тех областях Средней Азии и Ирана, где практиковался обряд погребения очищенных костей, в античное время существовало четыре типа костехранилищ, особых для каждой области: Хорезм, Маргиана, Согд, Шаш – оссуарии, Иран – полуподземные склепы и скальные ниши – остотеки, Бактрия – наземные многокамерные ниши [Ртвеладзе, 1978, 114]. Древнейшие уздана были обнаружены на территории Бактрии (указанной под именем Бахди в 1.6 как четвертая по совершенству страна, созданная Маздой), хотя есть мнение, что таковыми являются костехранилища в Хорезме [см. Мейтарчиан, 1999, 83]. На территории древней Бактрии (совр. Узбекистан, Таджикистан и Северный Афганистан), кроме описанных в “Дадастане”, обнаружены также уздана без специальных костехранилищ: внутри здания (Ай-Ханум), у его стен (Кампыртепе), и на вершинах естественных холмов (Ялангтуш-тепе) [Ртвеладзе, 1989а, 227]. “Археологические материалы показывают, что Бактрия, вероятно, являлась местом первоначального зарождения костехранилищ типа ‘uzdana’. В этой связи не исключено, что именно бактрийский тип костехранилищ описан составителями Видевдата” [Ртвеладзе, 1989, 221].

ФАРГАРД 7. Законы об очищении

I. [О нападении Трупного Демона и его изгнании]

1. Вопросил Заратуштра Ахура Мазду:

“О Ахура Мазда, благодетельнейший из духов,
Творец материального мира, о Святейший!

Когда умирает человек, в какой момент
нападает на него Трупный Демон
и наваливается на него?”

2. Отвечал Ахура Мазда:

“Сразу после смерти, как только душа покидает тело,
Трупный Демон приходит к нему
из земель севера в виде яростной мухи
с торчащими коленями и хвостом,
бесконечно жужжа,
самый мерзкий из отродий Зла.

3. И остается на трупе,

пока собака не обгложет труп,
или пока плотоядные птицы не полетят к нему.

Тогда уходит Трупный Демон
в северные земли в виде яростной мухи
с торчащими коленями и хвостом, бесконечно жужжа,
самый мерзкий из отродий Зла”.

4. “О Творец материального мира, о Святейший!

Если человек умер не от болезни,

а был убит собакой,

или волком,

или колдовством,

или ненавистью,

или падением,
или обезглавливанием,
или клеветою,
или виселицей,
через сколько времени приходит к нему
Трупный Демон
и наваливается на него?”

5. Отвечал Ахура Мазда:

“В следующее время дня после смерти
Трупный Демон приходит к нему
из земель севера в виде яростной мухи
с торчащими коленями и хвостом, бесконечно жужжа,
самый мерзкий из отродий Зла”.

Комментарий: До тех пор, пока мертвое тело не обглодано птицами и собаками, оно считалось обиталищем Трупного Демона. Он является с севера, который у зороастрийцев, как и представителей ряда других религий, ассоциировался с местом обитания злых существ. Если человек умирал своей смертью (1-2), то Трупный Демон вселялся в мертвое тело сразу же, если насильственной (4-5), – то в последующее время суток (то есть, если смерть произошла днем, – то вечером).

II. [Разная степень осквернения от трупов различных людей и живых существ по убывающей]

6-9. (см. 5, 27-30)

III. [Очищение постели, на которой кто-либо умер]

“О Творец материального мира, о Святейший!
На какую часть постели и подушки

Трупный Демон распространяет порчу,
заразу и скверну?”

10. Отвечал Ахура Мазда:
“На покрывало и подстилку”.

11. “О Творец материального мира, о Святейший!
Можно ли очистить постель,
которой коснулся труп собаки или человека?”

12. Отвечал Ахура Мазда:
“Можно, о Святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

13. “Если есть на постели той нечистоты,
следует тогда последователям Мазды
разорвать ее на части и закопать.

14. Но если нет на постели той нечистот,
следует тогда последователям Мазды
промыть ее гомезом.

15. Если покровы постели сделаны из кожи,
то пусть очистят их гомезом три раза,
землей три раза,
водой три раза,
а после того на три месяца вывешат их на воздух за окно.

Если покровы постели сделаны из плетенья,
то пусть очистят их гомезом шесть раз,
землей шесть раз,
водой шесть раз,
а после того на шесть месяцев
вывешат их на воздух за окно.

16. Источник же очищения – Великая Ардви,
что очищает мужское семя,
женское лоно
и молоко матери”.

17-22. (см. 5, 57-62)

Комментарий. Покровы постели, на которой кто-то умер, по нечистоте приравнивались к одеждам женщины, родившей мертвого ребенка (см. 5).

Поэтому в отрывке не случайно упомянута Великая Ардви (Ардвисура Анахита), считавшаяся покровительницей плодородия. Анахита уверенно отождествляется исследователями с божеством реки Амударьи [Стеблин-Каменский, 1993, 152-153]. Б.Брентъес даже высказал предположение, что культ Анахиты был привнесен в новое учение самим Заратуштрой во время его пребывания в Средней Азии [Brentjes, 1967, 70-71]. К тому же в ахеменидском Иране к ней, похоже, относились крайне настороженно [Бойс, 1988, 89].

IV. [Осквернение останков]

23. “О Творец материального мира, о Святейший!
Может ли очиститься человек,
вкусивший от трупа собаки
или от трупа человеческого?”

24. Отвечал Ахура Мазда:
“Никогда, о святейший Заратуштра!
Также оскверняющий могилу,
вырывающий из груди сердце
и вырывающий глаза.

Трупный Демон придет,
овладеет им до кончиков ногтей,
и нечист человек тот во веки веков”.

Комментарий. Каннибализм, осквернения могил и вырывания сердца и глаз, считавшихся в зороастрийской “физиологии” важнейшими органами, приравнивались друг к другу: совершивший эти преступления никогда не очистится (см. 3, 18-19).

V. [Осквернение воды и огня]

25. “О Творец материального мира, о Святейший!
Может ли очиститься человек,
бросивший разлагающийся труп в воду или в огонь
и тем самым осквернивший их?”

26. Отвечал Ахура Мазда:
“Не может, о святейший Заратуштра!
Он нечист, он приспешник Насу;
он из тех нечистых,
из-за кого умножаются пауки и саранча;
наступают засухи, гибнут травы.

27. Лютуют зимы – насылаемые дэвами,
губящие скот, снежные, буранные, холодные,
беспощадные, злые зимы.
Приходит к нечистым Трупный Демон
и наваливается на них.
Овладеет он ими до кончиков ногтей,
и нечист человек тот во веки веков”.

Комментарий. Хотя в отрывке ничего не говорится о наказании того, кто осмелится совершить подобное пре-

ступление, до нас дошло свидетельство Страбона об обычаях магов, где за это предписывалась смертная казнь: “Тех, кто подует на огонь, положит на него мертвое тело или запятнает грязью, предадут смерти” (Страбон. XV.3.8).

Пауки, саранча (см. Храфстр, ком. к 3,10), а также засуха и зимний холод считались твореньями Аримана.

VI. [Очищение оскверненных дров и зерна]

28. “О Творец материального мира, о Святейший!
Могут ли очиститься дрова,
на которые Трупный Демон напал,
когда они соприкасались с мертвой собакой
или с мертвым человеком?”

29. Отвечал Ахура Мазда:
“Могут, о святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

“Если Насу не был изгнан собаками, падаль едящими,
и птицами, падаль едящими,
то пусть извлекут те дрова,
которые находились на локоть, если дрова сухие,
и на сажень, если сырые, от падали,
разложат их и окропят водой, и будут они чисты.

30. Если Насу был изгнан собаками, падаль едящими,
и птицами, падаль едящими,
то пусть извлекут те дрова,
которые находились на пядь, если они сухие,
и на локоть, если сырые, от падали,
разложат их и окропят водой, и будут они чисты.

31. Пусть сделают так, в зависимости от того,

сырые дрова или сухие;
твердые или мягкие;
пусть окропят их водой, и будут они чисты”.

32. “О Творец материального мира, о Святейший!
Может ли очиститься зерно или корм для скота,
на которые Трупный Демон напал,
когда они соприкасались с мертвой собакой
или с мертвым человеком?”

33. Отвечал Ахура Мазда:
“Может, о святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

“Если Насу не был изгнан собаками, падаль едящими,
и птицами, падаль едящими,
то пусть извлекут то пшено,
которое находилось на локоть, если сухое,
или на сажень, если сырое, от падали,
разложат его и окропят водой, и будет оно чисто.

34. Но если Насу был изгнан собаками,
падаль едящими,
и птицами, падаль едящими,
то пусть извлекут то пшено,
которое находилось на пядь, если сухое,
и на локоть, если влажное, от падали,
разложат его и окропят водой, и будет оно чисто.

35. Пусть сделают так, в зависимости от того,
сырое зерно или сухое;
просеянное или непросеянное;
толченное или нетолченное;
веяное или невеяное;

молотое или немолотое;
пусть окропят его водой, и будет оно чисто”.

Комментарий. В отрывке идет речь об осквернении самых ценных продуктов мира растений (четвертого по значимости после миров Огня, Воды и Земли) – дров и зерна. Поэтому для них была предусмотрена одинаковая процедура очищения. Очищение останков трупоядными птицами и собаками означало не только обглаживание кости: согласно “Дозволенному и недозволенному”, “собака уничтожает Насу, как только видит падаль, а когда видит только волосы и ногти мертвеца, то нет. Слепая собака также уничтожает Насу, как только наступает лапой на падаль, а когда только на волосы и ногти, то нет... Птица, кроме того, уничтожает Насу, когда на него падает ее тень; когда видит отражение падали в воде или зеркале, то нет” (Шайаст на-Шайаст, гл.2).

VIIa. [Предписание врачам]

36. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если последователь Мазды решит заняться
искусством врачевания,
на ком должен он прежде доказать свое мастерство?
На последователе Мазды или на последователе дэвов?”

37. Отвечал Ахура Мазда:
“На последователе дэвов должен он
прежде испытать себя.
Если лечит с ножом он последователя дэвов,
и умирает тот;
если лечит с ножом он второго последователя дэвов,
и умирает тот;
если в третий раз лечит с ножом он

последователя дэвов, и умирает тот,
то пусть не занимается врачеванием во веки веков.

38. Да не позволено ему будет ухаживать
за последователем Мазды;
ни лечить с ножом последователя Мазды,
ни ранить его ножом.

Если будет он ухаживать за последователем Мазды,
если будет лечить с ножом последователя Мазды
и ранит его ножом,
понесет он за эту рану наказание
как за умышленное убийство.

39. Если лечит с ножом он последователя дэвов, и исцелится тот;
если лечит с ножом он второго последователя дэвов,
и исцелится тот;
если в третий раз лечит с ножом он
последователя дэвов, и исцелится тот,
то пусть занимается врачеванием во веки веков.

40. Впредь может он ухаживать по его желанию
за любым последователем Мазды;
может он по желанию его лечить с ножом
любого последователя Мазды и с ножом исцелять его”.

Комментарий. Появление предписаний для врачей в части Видевдата, посвященной законам очищения, не случайно – врачи в силу самого своего ремесла связаны с плотской нечистотой и своими действиями они могут как исцелить, так и умертвить больного. Естественно, ни о какой практике на трупах в зороастризме не могло идти и речи. Поэтому Видевдат предписывает начинающему целителю “практиковаться” на представителях других религий.

VIb. [Плата врачевателю и предпочтительность жреца перед врачевателем]

41. Врачеватель должен исцелить:
жреца – за благословение;
домохозяина – за цену мелкого быка;
деревенского старосту – за цену среднего быка;
правителя города – за цену большого быка;
правителя страны – за цену колесницы
и четверки лошадей.

42. Должен он исцелить:
жену домохозяина за цену ослицы;
жену деревенского старосты – за цену коровы;
жену правителя города – за цену кобылы;
жену владельца области – за цену верблюдицы.

43. Должен он исцелить:
наследника домохозяина за цену большого быка;
большого быка – за цену среднего быка;
среднего быка – за цену мелкого быка;
мелкого быка – за цену овцы;
овцу – за цену куска мяса.

44. Если несколько целителей предлагают помощь свою:
целитель, лечащий ножом,
целитель, лечащий травами,
и целитель, лечащий Священным Словом,
то пусть выбран будет последний;
ибо целитель, лечащий Священным Словом,
есть лучший из целителей;
лучше всех прогонит он болезнь из тела верующего”.

Комментарий. Данный отрывок интересен не только

тем, что в нем отражена присущая многим религиям идея о превосходстве жреца над врачом в деле исцеления, но и тем, в какой иерархии перечислены “пациенты”. Например, излечение наследника домохозяина ценилось не только выше излечения жены домохозяина, но и его самого, и приравнивалось по оплате к излечению правителя города.

Кроме того, судя по тому, что жрец не должен был платить лекарю, можно сделать вывод, что жрецам изначально не позволялось накапливать богатство. Вместе с тем в “Суждениях Духа Разума” среди пороков жрецов названа жадность (Меног-и Храд, 66).

VIII. [Очищение земли и заслуга срытия дахмы]

45. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда после того, как был положен труп человеческий,
одетый в свет небес и смотрящий на солнце,
на землю, будет земля та вновь чистой?”

46. Отвечал Ахура Мазда:
“После того, как год пролежал труп человеческий,
одетый в свет небес и смотрящий на солнце,
будет земля та вновь чистой, о святейший Заратуштра!”

47. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда после того, как был погребен
труп человеческий в земле,
будет земля та вновь чистой?”

48. Отвечал Ахура Мазда:
“После того, как пятьдесят лет пролежал в земле
труп человеческий,
будет земля та вновь чистой, о Спитама-Заратуштра!”

49. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда после того, как был положен труп человеческий
на дахму,
будет земля, на которой стоит дахма, снова чиста?”

50. Отвечал Ахура Мазда:
“Не раньше, чем смешается прах трупа с пылью земли.
Поэтому пусть каждому в материальном мире
будет вменено срывать дахму.

51. Тому, кто строит дахму размером с его рост,
прощаются грехи его в помыслах, словах его и делах
как покаянной молитвой.

52. За душу этого человека
не будут бороться друг с другом *Два Духа*,
поскольку она сразу пойдет в *Рай*,
где возрадуются ей звезды, луна и солнце;
и я, Ахура Мазда, возрадуюсь ей, говоря:
“Приветствую тебя, человече!
Ибо пришел ты из *преходящего мира* в *непреходящий!*”

53. “О Творец материального мира, о Святейший!
Где обитают дэвы?
Где обитают поклонники дэвов?
Где обитают товарищи дэвов?
Где обитают приспешники дэвов?
Где объединяются войска дэвов,
чтобы убивать сотни, тысячи, десятки тысяч
и мириады благих творений?”

54. Отвечал Ахура Мазда:
“Те дахмы, что построены на лице земли,
в которых покоятся трупы умерших людей,

там обитают дэвы,
там обитают поклонники дэвов,
там обитают товарищи дэвов,
там обитают приспешники дэвов,
там объединяются войска дэвов,
чтобы убивать сотни, тысячи, десятки тысяч
и мириады благих творений!

55. На тех дахмах дэвы жрут и гадят,
подобно тому, как вы, люди, в материальном мире,
готовите пищу и кушаете жареное мясо.
А смрад от дахмы и есть запах их пищи!

56. И служит дахма жилищем дэвам,
пока не исчезнет зловоние.

57. В таких дахмах гнездится зараза, болезни,
чесотки, жар, лихорадка, ранняя старость.

58. В тех дахмах собираются шайки лиходеев,
в час, когда заходит солнце.

59. И неблагоприятные люди,
оставляя дахмы несрытыми,
усиливают на треть все эти болезни”.

Комментарий. Как и в отрывке 3.13, под дахмами, судя по всему, подразумеваются сооружения смешанного между дахмой и уздана типа – “возведенные дахмы” (дахма-уздаеза): закрытые гробницы наподобие склепов, тела в которых находились в консервации и могли бы смешаться с землей только после разрушения самих дахм.

Два Духа, упомянутые в отрывке – благой дух Спента Манью и злой дух Ангра Манью, которые “уже изна-

чально в сновидении были подобны близнецам, и поныне пребывают во всех мыслях, словах и делах, суть Добро и Зло... Когда же встретились оба Духа, они положили начало жизни и тленности и тому, что к скончанию веков было бы уделом худших – наихудшее, а праведных – наилучшее” (Ясна, 30, 3-4). Судя по другим зороастрийским текстам (Яшт 22) и тому же Видевдату (19, 27-34), два Духа не боролись друг с другом за посмертную судьбу души, как утверждается в комментируемом отрывке: за них это делали второстепенные божества. *Непреходящий мир (Меног)*, отождествляемый в данном отрывке с Раем (см. ком. X к Фаргарду 5) – творение Благого Духа, а *преходящий (Гетиг)* – результат осквернения Злым Духом материального мира, сотворенного Благим Духом по образцу непреходящего.

IX. [Очищение женщины после рождения мертвого ребенка. Наказание за осквернение воды во время очищения]

60-59. (см. Видевдат 5, 45-54)

70. “О Творец материального мира, о Святейший!
Но если лихорадка
овладевает нечистым телом роженицы,
если эти две страшнейшие муки, голод и жажда,
одолевают ее, можно ли позволить ей пить воду?”

71. Отвечал Ахура Мазда:

“Можно, ибо важнее спасти ее жизнь.

Пусть из пригоршни верующего пьет она воду,
дающую силы.

Но за это дающий воду должен понести наказание,

которое ему назначит жрец-судья
и исполнит жрец-эксекутор”.

72. “Каково наказание, что должно быть понесено?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Он подлежит телесному наказанию:
две сотни ударов конской плетью,
две сотни ударов хлыстом”.

Комментарий. Напоить женщину, родившую мертвого ребенка, до срока очищения (до истечения трех дней) считалось грехом осквернения воды, поэтому наказание за него было аналогично наказанию за политие земли, на которой кто-либо умер (до истечения 1 года).

Х. [Очищение кувшинов]

73. “О Творец материального мира, о Святейший!
Могут ли кувшины, которых коснулось Насу
мертвой собаки или мертвого человека,
очиститься вновь?”

74. Отвечал Ахура Мазда:

“Могут, о святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

“Если золотые они,
пусть промоют их один раз гомезом,
натрут один раз землей,
сполоснут один раз водой,
и они очистятся.

75. Если серебряные,
пусть дважды промоют их гомезом,
дважды натрут землей,
дважды сполоснут водой,
и они очистятся.

76. Если медные,
то пусть трижды промоют гомезом,
трижды натрут землей,
трижды ополоснут водой,
и они очистятся.

77. Если стальные,
пусть четырежды промоют гомезом,
четырежды натрут землей,
четырежды сполоснут их водой,
и они очистятся.

78. Если каменные, пусть шесть раз промоют гомезом,
шесть раз натрут землей,
шесть раз сполоснут водой,
и они очистятся.

79. Если же они сделаны из земли,
из дерева или из глины,
то нечисты они во веки веков”.

Комментарий. В отрывке в порядке убывания своей ценности расположены материалы: на первом месте стоит золото, поскольку ему зороастрийцы приписывали свойства очищения воды (Бундахишн, XX), затем серебро, медь, сталь, камень, земля, дерево и глина.

XI. [Очищение коровы]

80. “О Творец материального мира, о Святейший!
Может ли корова, которая вкусила от трупа
собаки или человека,
очиститься вновь?”

81. Отвечал Ахура Мазда:

“Может, о святейший Заратуштра!

Пусть жрец в течение года не берет от нее ни молока,
ни сыра для возлияний,

ни мяса для возлияний с барсманом.

Когда пройдет год,

может верующий питаться от нее, как прежде”.

Комментарий. Корова, как и собака, пользовалась в зороастризме большим почитанием, ей посвящены многие места в Авесте (Ясны, 29; Михр-яшт, 84-86 и т.д.); кроме перечисленных в отрывке продуктов, получаемых от коровы, непременным атрибутом почти всех ритуалов очищения был гomez – коровья моча (см. ком. к части VIII Фаргарда 5).

XII. [Запрет на возлияния, совершаемые оскверненной водой и совершаемые ночью]

82. “Кто есть тот, о Святейший Ахура Мазда!

Кто, думая о справедливости,
препятствует справедливости?

Кто, думая об Истине, идет путями Лжи?”

83. Отвечал Ахура Мазда:

“Тот, желая справедливости,
препятствует справедливости,

и, думая об *Истине*, идет путями *Лжи*,
кто приносит воду, зараженную трупной скверной;
или кто приносит возлияния в глухую ночную пору”.

Комментарий. *Истина* (Аша, или Арта) и *Ложь* (Друдж) – две фундаментальные категории зороастрийской этики, означавшие, как и Спента Манью и Ангра Манью, два антагонистических начала – Добро и Зло, между которыми человек должен сделать выбор.

Аша персонифицировалась как божество Артавахишта (Лучшая Праведность), которое на монетах Кушанской династии изображалось в одеянии жрицы, иногда с рогом изобилия [Смирнова, 1974, 134], подобно древнегреческой Тюхе или римской Фортуне. Однако в отличие от них Артавахишта почиталось именно как жреческое божество, воплощение награды, причитавшейся жрецу за исполнение кодекса морально-профессиональных норм.

Друдж, также выступавшее в раннем зороастризме в качестве абстрактного понятия, уже в Видевдате (18, 30-58) персонифицируется как дэв женского пола с антропоморфными чертами.

ФАРГАРД 8. Похороны и очищение; грех мужеложства

I. [Перенос трупа и окуривание жилища]

1. “Если в избе или шалаше умрет человек или собака, что должны делать последователи *Мазды*?”

2. Отвечал Ахура Мазда:

“Они должны искать *дахму*.

Если посчитают они, что легче унести умершего, должны они вынести его,

не менять ничего в самом жилище,
лишь окурить его сандалом, бензоином и алоэ
или любым другим душистым растением.

3. Если сочтут они, что легче перенести шалаш,
пусть перенесут его, оставят умершего на месте
и окурят жилище сандалом, бензоином и алоэ
или любым другим душистым растением”.

Комментарий. В отрывке регламентируется вынесение трупа в зависимости от характера жилища, в котором произошла смерть, – избы (дословно – “сооружения из дерева”) или шалаша (дословно – “укрытия из прутьев”). Смерть собаки – второго по благодати существа после человека в зороастризме – приравнивалась к смерти человека и требовала выполнения аналогичных ритуалов.

Обычай окуривания жилища с целью изгнания злых духов сохранился у народов Средней Азии и в послезороастрийскую эпоху, хотя для таких целей чаще всего использовали считающуюся священной хазори сипанд (исрык), арчу, стручковый перец, шиповник.

II. [Временная могила – ката]

4. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если в доме последователя Мазды
случается умереть собаке или человеку,
когда невозможно схоронить труп на дахме,
поскольку идет дождь,
или идет снег,
или дует ветер, или темно,
или день на исходе,
стада и люди сбиваются с пути, -
что должны делать последователи Мазды?”

5. Отвечал Ахура Мазда:

“Место в том праведном доме,
под которым земля самая чистая и сухая,
и по которой реже всего проходили стада,
огонь Ахура Мазды,
барсман и верующий”.

6. “О Творец материального мира, о Святейший!

Как далеко от огня?

Как далеко от воды?

Как далеко от барсмана?

Как далеко от верующего?”

7. Отвечал Ахура Мазда:

“В тридцати шагах от огня;

в тридцати шагах от воды;

в тридцати шагах от барсмана;

в трех шагах от верующего.

8. На том месте должны они вырыть могилу
в половину ноги глубиной, если тверда земля,
в половину роста человека, если она мягка;
должны они покрыть дно могилы
пеплом или коровьим навозом,
а сверху – кирпичом или камнем, или сухой землей.

9. И должны они хранить там безжизненное тело

до тех пор, пока птицы не начнут кружить,

трава расти,

подземные потоки течь

и ветры высушивать землю.

10. И как только начнут птицы кружить,

трава расти,

подземные потоки течь
и ветры высушивать землю,
последователи Мазды должны
пробить брешь в стене того дома,
и два человека, сильные и умелые,
сняв одежды свои, должны вытащить останки
из пыли камней, или из обмазанного дома,
и должны они положить тело то в месте,
где известно, что всегда есть собаки и птицы,
падаль едящие.

11. Затем носильщики

должны сесть в трех шагах от останков,
и священник должен объявить последователям Мазды:
“Пусть принесут сюда мочу, которой носильщики трупа
омоют волосы свои и тело свое!”

12. “О Творец материального мира, о Святейший!

Чьей мочой носильщики трупа
должны омыть волосы свои и тело свое?

Мочой овцы или быка?

Мочой мужчины или женщины?

13. Отвечал Ахура Мазда:

“Мочой овцы или мочой быка;

или мочой супругов,

состоящих в кровнородственном браке,

носильщики трупа должны омыть волосы свои
и тело свое”.

Комментарий. В этом отрывке, как и в 5, 10-14, о ката – временной могиле, которую предписывалось соорудить на случай, если из-за плохой погоды выставить тело на дахму нет возможности.

Ката были обнаружены среди археологических нахо-

док в Хорезме [Голстов, 1948, 149] и на территории Бактрии – в Кампыртепе, причем последняя полностью соответствует описанию каты в данном отрывке Видевдата: “В Видевдате рекомендуют вырыть ров глубиной 9 футов, т.е. 16 см, если земля твердая. Такой ров имеется вдоль восточного фаса сооружения, он вырыт в твердом материковом грунте и в глубину достигает 15-18 см. Там же написано, что дно рва необходимо засыпать пеплом или коровьим навозом, поверх них положить кирпичи, камни или очень сухую землю, а затем поместить бездыханное тело. Аналогичные слои заполнения отмечены и во рву кампыртепинского сооружения” [Ртвелалзе, 1989, 222-227].

Как только устанавливается хорошая погода, двое обученных мужчин из касты насукаша (“трупников”), раздевшись догола, чтобы Трупный Демон не остался на одеждах, выносят тело на дахму. В китайской хронике “Империи северных дворов” говорится, что в Бо-сы (Персии) “вне резиденции есть сословие людей, отдельно живущих. Они занимаются погребением умерших и считаются нечистыми. Если идут на городской рынок, то дают знать о себе, потрясая бубенчиками” [Иностранцев, 1909, 103].

Число хоронящих должно было обязательно равняться двум, поскольку один хоронящий сразу становится добычей трупной скверны; в случае невозможности найти напарника, к руке привязывали собаку [Авеста, 1998, 99]. После выставления трупа на дахму носильщики омылись мочой (гомезом – коровьей мочой, которой зороастрийцы приписывали целебные свойства против трупной скверны), причем предпочтение отдавалась моче от супругов, состоящих в кровнородственном браке, считавшимся священным. Близкородственные браки (xwedodah) с матерью, сестрой или дочерью считались религиозной заслугой, хотя, как считают исследователи, и не практиковались слишком часто [Safa-Isfehni, 1980, 319].

III. [Очищение дороги, по которой несли мертвое тело]

14. “О Творец материального мира, о Святейший!
Могут ли дорогой, по которой несли труп собаки
или человека,
вновь проходить стада,
огонь Ахура Мазды,
священный барсман и верующий?”

15. Отвечал Ахура Мазда:
“Не могут этой дорогой вновь проходить
ни стада, ни мужчина, ни женщина,
ни огонь Ахура Мазды, ни священный барсман,
ни верующий.

16. Пусть прежде проведут они по этому пути
желтую собаку с четырьмя глазами,
или белую собаку с желтыми ушами.
Только после этого Трупный Демон
улетит в земли севера в виде яростной мухи
с торчащими коленями и хвостом, бесконечно жужжа,
похожий на самого мерзкого из отродий Зла.

Если против желания идет собака,
то должны они заставить ее шесть раз пройти тот путь.

Если и шесть раз против желания идет собака,
то должны они заставить ее девять раз пройти тот путь.

19, 20. После этого пусть пройдет первым
по тому пути священник
и пропоет молитву “Ахуна-Варья” и из Гат,
а после возгласит:

“Да хранят нас от напасти Мазда и Армаити Спента!
Сгинь, демонский Друдж!
Сгинь, стая дэвов!
Сгинь, творение дэвов!
Сгинь, мир дэвов!
Исчезни, о Друдж!
Уйди прочь, о Друдж! Исчезни, Друдж!
Уйди прочь в северные земли,
не приноси смерть в материальный мир Аши!”

21. Затем последователи Мазды должны проводить тем путем овец и быков, мужчин и женщин, Огонь, сына Ахура Мазды, священный барсман и верующих. Могут затем последователи Мазды приносить жертву мясом и вином в доме том; будут они чисты, и не будет в этом греха, как и прежде”.

Комментарий. После выставления тела на дахму по пути, по которому проносили тело, следовало провести специальных собак: либо “четырёхглазых”, т.е. с темными пятнами над глазами, либо белых с желтыми ушами, т.е. подобных священной звезде Сириус (Тиштрия), которая в виде белого коня с золотыми ушами борется с дэвом засухи (Тиштр-яшт, 26).

После того, как такая собака, не упираясь, прошла по этому пути, священник (атраван) читал “Ахуна-Варья” - главную зороастрийскую молитву: “Как наилучший Господь, как наилучший Глава, / Давший по Истине дело / Мазде благое и власть, / Убогих поставив пасти” (Пер. И.М.Стеблин-Каменского); и два столбца из Гат: “Кого, о

Мазда, дадут мне подобному в защитники, / Когда сторонник дружкой соберется причинить мне насилие, / Кроме Огня твоего и Мысли твоей, / Делами которых созревает царство Закона? / Такое учение “я” моему возвести!” (Ясна, 46, 7; Пер.Е.Э.Бертельса [Бертельс, 1924, 10]) и “Кто защитит нас, Мазда, / По слову твоему? / Наставь меня быть миру / Целительным Главой. / С благою мыслью Сраоша / Пускай придет к тому, / К кому ты пожелаешь” (Ясна, 44, 16; Пер. И.М.Стеблин-Каменского [Стеблин-Каменский, 1993, 19-20]). После этого произносился экзорцизм и путь считался очищенным.

IV. [Грех накрытия мертвого тела]

22. “О Творец материального мира, о Святейший! Если кто накроет ступни мертвого человека кожаными или шерстяными покрывалами, каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Четыре сотни ударов конской плетью, четыре сотни ударов хлыстом”.

23. “О Творец материального мира, о Святейший! Если кто накроет ноги мертвого человека кожаными или шерстяными покрывалами, каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Шесть сотен ударов конской плетью, шесть сотен ударов хлыстом”.

24. “О Творец материального мира, о Святейший! Если кто накроет всего мертвого человека

кожаными или шерстяными покрывалами,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:
“Тысяча ударов конской плетью,
тысяча ударов хлыстом”.

Комментарий Тело на дахму следовало выставлять без всякой одежды либо в легкой хлопчатобумажной ткани, чтобы ничего не мешало собакам и птицам отделять плоть от кости. Кроме того, данный запрет должен был также препятствовать дальнейшему использованию одежды после того, как она, соприкоснувшись с мертвым телом, заражалась трупной скверной.

V. [Грех мужеложства]

25. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек совершит грех мужеложства
по принуждению,
каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:
“Восемь сотен ударов конской плетью,
восемь сотен ударов хлыстом”.

26. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек совершит грех мужеложства
добровольно,
каково наказание, что должен он понести?
Каково искупление за него?
Как очиститься от него?”

Отвечал Ахура Мазда:
“Нет такого наказания, что можно понести,

нет ничего, что могло бы искупить преступление это,
нет ничего, что бы могло очистить от него;
ибо это грех, за который нет прощения во веки веков”.

27. “Всегда ли так?”

28. “Всегда, если мужеложец
посвящен в религию Мазды и принял ее.
Если мужеложец не посвящен в религию Мазды
и не принял ее,
то прощается ему грех тот,
если примет он религию Мазды
и поклянется никогда не совершать
таких греховных поступков.

29. Освобождает религия Мазды,
о Спитама-Заратуштра,
присягающего ей от уз греха;
прощает она грех клятвопреступления;
и грех убийства верующего;
и грех неправильного захоронения трупа;
и даже те проступки, за которые нет прощения;
и страшнейший грех ростовщичества;
и вообще любой грех,
который грехом может быть назван.

30. Точно так, о Спитама-Заратуштра!
Очищается верующий
от любого злого помысла, слова, поступка,
как сильный ветер очищает землю.

Так пусть все поступки, что совершаете вы,
будут отныне добры, о Заратуштра!
Полное прощение за грех человеческий
дано быть может лишь Религией Мазды”.

31. “О Творец материального мира, о Святейший!
Кто дэв?
Кто почитатель дэва?
Кто блудник дэва?
Кто подстилка дэву?
Кто равный по злу дэву?
Кто есть дэв при жизни
и невидимый дэв после смерти?”

32. Отвечал Ахура Мазда:
“Мужеложец есть дэв;
Он почитатель дэва!
Он блудник дэва!
Он подстилка дэву!
Он равный по злу дэву!
Он есть дэв при жизни
и невидимый дэв после смерти –
вот кто мужеложец!”

Комментарий. Под мужеложцем в отрывке фигурируют пассивный и активный гомосексуалисты (дословно – “кто семя принимает” и “кто семя изливает”). (См. также Предисловие).

На наш взгляд, в данном отрывке (достаточно неожиданном в контексте погребальных предписаний) идет речь не столько об удовлетворении половой потребности противоестественным путем, сколько о ритуале инициации, связанном с именем древнего индоиранского божества Митры. В ведийской традиции этот ритуальный код связан с парой Митры и Варуны: Митра “изливал семя в Варуну”, после чего они и становились новым божеством – Митра-Варуной [Дюмезиль, 1986, 58].

На многочисленных иранских и ближневосточных изоб-

анализированных А.Биваром [Bivar, 1998, 32-38], на наш взгляд, зафиксирован сюжет этого же ритуального круга. Митра в виде льва покрывает быка (или другое парнокопытное), обхватив его передними лапами. (На фреске в капуанском митреуме вместо быка изображен обнаженный юноша, которого валит на землю, обняв сзади, мистагог [Bivar, 1998, 22]). При этом фаллос быка, отчетливо видный на большинстве изображений, не находится в состоянии эрекции, да и само действие производит впечатление насилия. В многочисленных тавроктонических скульптурах в греко-римских митреумах фаллос быка вообще отгрызается помощником Митры – скорпионом. Это означает, на наш взгляд, ритуальную потерю мужского естества и как бы кастрацию неофита, символизировавшегося парнокопытным животным. Так что меньше всего оснований истолковывать этот ритуал в терминах гомосексуальной любви: неофит не мог и не должен был, судя по всему, испытывать сексуальное удовольствие от “митраистских объятий”. Завершался же этот ритуал, по-видимому, “излитием семени” в “быка”-неофита, посредством чего мистагог (или жрец) сливались в одно символическое целое, аналогичное ведийскому Митра-Варуне.

Таким образом, в обоих смежных с зороастрийской традициях, связанных с именем Митры – ведийской и средиземноморской (митраистской), - “излитие семени” имело ритуально-инициальный смысл. Аналогичные ритуалы существовали, по-видимому, и в иранском мире. Известно, что инициальная практика древнеиранских мужских союзов была достаточно жестокой [Wikander, 1958, 65], и несмотря на то, что зороастризм дистанцировался от многих древнеиранских ритуалов, “обряды, близкие по своему характеру инициациям, свойственны зороастризму” [Рапопорт, 1971, 33].

Поэтому не случайно в данном отрывке из Видевдата (8, 26-38) многократно фиксируется внимание именно на “излитии семени” (8, 32); в нем нет и намек на страсть или похоть, что выступает на передний план в осуждении мужеложства, например, у апостола Павла¹; мы видим лишь “излитие и принятие семени”, что и считалось самым страшным грехом.

Красноречивы две оговорки в данном пассаже. Согласно первой, присутствующей только в среднеперсидской версии, наказание за этот “неискупаемый грех” определено “совершеннолетним”, что указывает на связь этого греха с инициацией вступления в совершеннолетие и ритуалами мужских союзов.

Во-вторых, после такой страшной анафемы “изливателю” и “принимателю” семени достаточно неожиданной выглядит оговорка, что, как только такой “ужасный грешник” произнесет “клятвы по вере маздаяснийской” - он будет прощен (8, 28). Вероятно, ритуальное совокупление не только не содержало в себе эротики, но и требовало, как и большинство аналогичных инициальных ритуалов “борьбы с хаосом”, соответствующих очистительных ритуалов в конце.

VI. [Грех прикосновения к мощам]

33. “О Творец материального мира, о Святейший!
Очистятся ли два человека,
наткнувшихся на мощи мертвого более года человека?”

34. Отвечал Ахура Мазда:
“Очистятся. Ибо если бы сухое приставало к сухому,
то все люди из плоти и крови
оказались бы грешниками, подлежащими экзекуции!
Ибо бесчисленны существа,

что умирают на лице земли”.

Комментарий. Если мертвое тело находится на открытом воздухе, то через год оно уже не содержит трупной скверны (VII, 46), поэтому люди, если их двое (III, 14), могут очиститься, непреднамеренно прикоснувшись к этим мощам. Сухое не пристаёт к сухому: Трупный Демон скорее распространяется во влажной среде (см., например, VII, 29-30).

VII. [Очищение прикоснувшихся к трупу вдвоем]

35. “О Творец материального мира, о Святейший! Смогут ли они очиститься, если труп пролежал меньше года?”

36. Отвечал Ахура Мазда:

“Очистятся, о святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

“Если Насу уже был изгнан собаками и птицами, падаль едящими, должны они омыть тело свое вначале гомезом, а после водой, и чисты будут они.

37-39. Если Насу еще не был изгнан собаками и птицами, падаль едящими, должны последователи Мазды выкопать в земле три ямы, и в них омыть тело свое гомезом, не водой.

И пусть приведут любезную мне собаку, посадят напротив, чтобы взглядом своим она прогнала Трупного Демона.

Затем должны они ждать, пока не обсушатся они до последнего волоса на макушке.

40. Пусть сначала омоют водою руки,
ибо если руки не помыты, то и все тело нечисто.
Когда омоют трижды свои руки свои,
пусть омоют переднюю часть головы своей”.

41-68. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда добрая вода достигает передней части головы его,
куда скрывается Трупный Демон?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Дальше, на переносицу скрывается Трупный Демон.

Когда вода достигает переносицы,

Трупный Демон скрывается на затылок.

Изгнанный с затылка, скрывается на челюсти.

С челюстей скрывается на правое ухо.

С правого уха – на левое ухо.

С левого уха – на правое плечо.

С правого плеча – на левое плечо.

С левого плеча – на правую подмышку.

Изгнанный и оттуда – на левую подмышку.

Оттуда – на спину.

Оттуда – на грудную клетку.

С ребер – на правую грудь.

С нее – на левую грудь.

Оттуда – на правые грудные ребра.

С них – на левые грудные ребра.

Оттуда – на правую ягодицу.

С нее – на левую ягодицу.

Оттуда – на срамные места;

если нечистый – мужчина,

то пусть омоется водой сначала сзади, затем спереди;

а если женщина, то сначала спереди, затем сзади;

Когда срамные места водой омыты,

скрывается Трупный Демон на правое бедро.

Оттуда – на левое бедро.

С него – на правое колено.

Оттуда – на левое колено.

Оттуда – на правую голень.

Оттуда – на левую голень.

Оттуда – на правую лодыжку.

Оттуда – на левую лодыжку.

Оттуда – на правую ступню.

И, наконец, оттуда – на левую ступню”.

69. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда благая вода достигает левой ступни,
куда скрывается Трупный Демон?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Под подошву, и выглядит он как крылышко мухи.

70, 71. Пусть, подняв правую пятку,
обольют правую подошву водой,
тогда скроется Трупный Демон под пальцы.

Оттуда – под пальцы левой ноги.

И изгнанный водой оттуда, он улетает в земли севера
в виде яростной мухи с торчащими коленями и хвостом,
бесконечно жужжа,
похожий на самого мерзкого из отродий зла.

72. И должны вы громко сказать
эти победоносные слова...”.

(см. 8, 29-30 и комментарий к ним)

Комментарий. Если двое наткнутся на труп, из которого Трупный Демон уже был изгнан трупоядными птицами и собаками (то есть обглоданные останки), то для

очищения достаточно один раз омыть тело гомезом и затем водой. Если труп не был обглодан, то для ритуала очищения требовалось привести специальных собак (см. VIII, 16) и дважды омыться гомезом и водой. “По порядку исполнения зороастрийскому омовению в значительной степени соответствует практикующееся мусульманами ритуальное омовение *гусл* (обязательное, в частности, после прикосновения к необмытому трупу), при котором моют руки, затем голову и шею, после чего остальные части тела, - сначала правую сторону, потом левую” [Крюкова 1998, 104].

VIII. [Грех трупосжигания и труповарения]

73. “О Творец материального мира, о Святейший! Если последователи Мазды наталкиваются на огонь, на котором трупы сжигают, варят или жарят, что они должны сделать?”

74. Отвечал Ахура Мазда:
“Пусть убьют того, кто этим промышляет, опрокинут котел, разрушат печь.

75-79. Затем должны они взять дрова из того костра; и дрова с семенем того костра, и вязанки дров, приготовленных для того костра, - и отнести их на большую пядь от того костра и окурить их сандалом, бензоином и алоэ или любым другим душистым растением.

80. Куда ни разнесет ветер благоухания, там Огонь Ахура Мазды пойдет и убьет тысячи невидимых дэвов, тысячи демонов, стаи темноты,

тысячи колдунов и ведьм”.

Комментарий. Сложно сказать, идет ли речь в отрывке о ритуальном каннибализме, колдовских действиях или о вываривании костей для их использования в различных изделиях. В любом случае правоверному зороастрийцу предписывалось не только убить того, кто этим промышляет, разрушить печь, но и совершить очищение всех дров: горящих, дымящихся (с семенем костра) и приготовленных для костра. Правда, остается неясным, что следовало делать с самими останками.

IX. [Заслуга принесения огня в Храм Огня]

81. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если принесет человек огонь,
на котором сжигали трупы, в Храм Огня,
чему будет равна награда,
которую он получит в посмертной жизни?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Будет награда его такой же, как если бы он при жизни принес десять тысяч горящих головней в Храм Огня”.

82. “О Творец материального мира, о Святейший!
А если он принесет огонь,
на котором сжигали истечения в Храм Огня?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Будет награда его такой же, как если бы он при жизни принес тысячу горящих головней в Храм Огня”.

83. “А если он принесет огонь,
на котором сжигали помет или навоз?”

“Будет награда как за пять сотен горящих головней,

принесенных в Храм Огня”.

84. “А если это был огонь от печи горшечника?”

“Как за четыре сотни горящих головней”.

85. “А если это был огонь от печи стеклодува?”

“Как за столько головней,

сколько стеклянной утвари на этом огне выдувалось”.

86. “А если это был огонь от печи москателя?”

“Как за столько головней,

сколько трав и растений было там”.

87. “А если огонь от печи золотаря?”

“То как за сто головней огня”.

88. “А если огонь от печи серебряных дел мастера?”

“То как за девяносто головней огня”.

89. “А если огонь от печи бронзовых дел мастера?”

“То как за восемьдесят головней огня”.

90. “А если от печи кузнеца?”

“Как за семьдесят головней огня”.

91. “А если огонь от печи пекаря?”

“Как за шестьдесят головней”.

92. “А если огонь от печи повара?”

“Как за пятьдесят головней”

93. “А если огонь от печи тахаирийа?”

“Как за сорок головней”.

94. “А если огонь от костра пастуха?”

“Как за тридцать головней огня”.

95. “А за огонь от костра охотника?”

“То как за двадцать головней огня”.

96. “А за огонь от очага домохозяина?”

“Как за десять головней огня”.

Комментарий. Огонь считался неоскверненным, если он поддерживался специально приготовленными сандаловыми дровами в храмах огня (Даитйе-гата), где за его чистотой и поддержанием постоянно следили приставленные к нему жрецы. Во всех остальных случаях он считался загрязненным, поэтому принести головню, зажженную от этого огня в храм, где этот огонь будет очищен, считалось большой заслугой. Согласно пахлавийскому Ривайату, “когда огонь использован и работа закончена, огонь необходимо собрать. Пламя требуется собрать, поместить во что-то и отнести остатки к углям огня Вархран” [цит. по Duchesne-Guillemin, 1966, 67].

Самой большой заслугой считалось принесение огня от костра, на котором сжигали трупы, затем от костра, на котором сжигали выделения (т.е. все исходящее от человеческого тела: экскременты, остриженные волосы, обрезанные ногти и т.д. – все это считалось нечистым) и так далее. Печь *москателя* – перевод приблизительный, по смыслу; в оригинале – печи *паро.береджая*; печь пекаря – в оригинале *танур* (узб. “тандир”) – глиняная печь для выпечки лепешек; печь *тахайрия* – значение не установлено.

X. [Очищение прикоснувшегося к трупу в одиночку]

97. “О Творец материального мира, о Святейший!

Может ли очиститься человек, который напнулся на труп в далеких местах, в дикой местности?”

98. Отвечал Ахура Мазда:

“Может, о святейший Заратуштра!”

“Каким образом?”

“Если Насу уже был изгнан собаками и птицами, падаль едящими, должен он помыть тело свое тридцать раз гомезом и насухо вытереть его тридцать раз с головы до ног.

99. Если же Насу не был еще изгнан собаками и птицами, падаль едящими, должен он помыть тело свое пятьдесят раз гомезом и насухо вытереть его пятьдесят раз с головы до ног.

100. Затем должен он отбежать на пятьсот шагов и крикнуть первому встреченному им:

“Вот я, прикоснувшийся к мертвому телу, не ища того ни мыслью, ни словом, ни делом.

Очисть же меня”.

Если же встречный откажет ему, то треть вины нечистого на встречного переходит.

101. Тогда должен он отбежать еще на пятьсот шагов и крикнуть первому встречному то же самое.

Если же встречный откажет ему, то половина вины нечистого на встречного переходит.

102. Тогда должен он отбежать еще на пятьсот шагов и крикнуть первому встречному то же самое,

и если снова откажут ему, то вся оставшаяся вина нечистого на встречного переходит.

103. Так должен он бежать вперед,
пока не встретит он на пути своем дом,
село, город, область,
и должен крикнуть он, что и прежде:
“Вот он я, прикоснувшийся к трупам человека,
не ища того ни мыслью, ни словом, ни делом.
Очистите же меня”.
Если не очистят они его,
то пусть сами очистятся гомезом и водой”.

104. “О Творец материального мира, О Святейший!
Если встретит он воду на пути своем
и осквернит ее собой, каково наказание,
что должен он понести?”

105. Отвечал Ахура Мазда:
“Четыре сотни ударов конской плетью,
четыре сотни ударов хлыстом”.

106. “О Творец материального мира, О Святейший!
Если встретит он сандаловые деревья на пути своем,
и тем самым осквернит священный огонь,
который обычно разводят на дровах этих деревьев,
каково наказание, что должен он понести?”

107. Отвечал Ахура Мазда:
“Четыре сотни ударов конской плетью,
четыре сотни ударов хлыстом.
Это наказание есть искупление, спасающее верующего,
который покоряется ему,
а тот, который не покоряется ему,
будет жителем в Аду”.

Комментарий. Прикосновение к трупу в одиночку считалось тяжким грехом (Ш, 14), поэтому тот, с которым эта беда приключилась, должен был найти себе напарника по очищению, который должен был, вероятно, проделать с ним процедуру, описанную в 37-72 данного фаргарда.

ФАРГАРД 9. Очищение Баршанум

1а. [Подготовка места для очищения]

1. Вопросил Заратуштра Ахура Мазду:

“О Ахура Мазда, благодетельнейший из Духов,
Творец материального мира, о Святейший!

К кому должны обращаться те,
кто желает очистить тело свое,
нечистое от Трупного Демона?”

2. Отвечал Ахура Мазда:

“К благочестивому человеку, о Спитама – Заратуштра!

Который знает, как говорить,
который говорит правду,

который Священному Слову научен был,

благочестив который,

знает который обряды очищения по Закону Мазды.

Должен тот человек очистить землю от трав
на девять сажений;

3. там, где воды меньше всего

и где растений меньше всего,

где чище и суше,

где реже бывали овцы и быки, огонь Ахура Мазды,
священный барсман и верующие”.

4. “Как далеко от огня?”

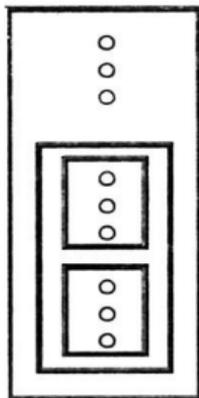
Как далеко от воды?
Как далеко от священного барсмана?
Как далеко от верующего?"

5. Отвечал Ахура Мазда:
"В тридцати шагах от огня;
в тридцати шагах от воды;
в тридцати шагах от священного барсмана;
в трех шагах от верующего.

6-8. Пусть затем выроет девять ям
в два пальца глубиной, если летом,
и в четыре пальца глубиной, если зимой и в стужу,
на расстоянии одного шага в три ступни между ними.

9-11. Затем должен он провести двенадцать борозд;
три вокруг трех ям;
три вокруг следующих трех ям;
потом вокруг этих шести еще по три борозды,
и, наконец, три борозды вокруг всех девяти ям.
У каждой, трижды по девять футов,
должен он положить камни, как ступени к ямам;
или черепки, или сучья,
или комья земли,
или любые другие твердые материалы.

Комментарий. Желаящийся очиститься от трупной скверны должен был обратиться для ритуала очищения, именуемого Баршанум-и но шаб (очищение девяти дней и ночей) к жрецу, и под его наблюдением подготовить место для очищения (Баршанум-Гах), выглядящее следующим



образом: (см. рисунок)

Как отмечает М.Мейтарчян, семантику этого ритуала можно отнести “к общим пластам индоиранской культуры в области космологии, представлении о божестве смерти Йимы, образ которого связывается как с космическими законами, так и с законами возрождения живых существ. Йима отождествляется с девятью лунными месяцами – временем созревания человеческого плода... Наличие в ритуале “Баршанум” таких сакральных чисел, как 3, 9 (имеется в виду трехкратное омовение гомезом в течение девяти ночей, перепрыгивание через 9 ям, позднее замененных камнями), говорит о мистическом проявлении акта творения. Трехкратное омовение символизирует...очищение и одновременно сотворение трех миров и человека, состоящего из первоэлементов (земли, воды, воздуха), подобно проведению трех шрадх в древнеиндийском поминальном ритуале. 9 ночей, рождение и одновременно как возрождение человека-микрокосма. “Авеста”, читаемая на протяжении церемонии, олицетворяет “мир горный” - микрокосм, т.е. восстанавливается гармония микро- и макрокосма, человек приобретает новое рождение и религиозно-ритуальную чистоту” [Мейтарчян, 1999, 156].

1b. [Последовательность ритуала]

12. Затем оскверненный человек должен подойти к ямам;

а ты, о Заратуштра! должен стоять за бороздами и должен сказать:

“С молитвой, смиренночестием и вероусердием”; и оскверненный должен повторить это следом за тобой.

13. Становится Демон все слабее

при каждом из этих слов,
которые суть оружие, разящее Ангра Манью,
разбивающее смертоносные копьё Ярости,
разбивающее дэвов мазендаранских,
разбивающее всех дэвов.

14. Затем должен ты взять для гомеза ковш медный
или свинцовый
и прикрепить его к концу палки с девятью сучьями.

15-27. (см. Видевдат 8, 40-72)

28. После этого оскверненный должен
подойти к каждой из ям
и перед каждой из ям ты должен повторить эту молитву.

29. После того оскверненный должен сесть
с внутренней стороны от борозд,
с внешней стороны шести ям,
в четырех пальцах от тех борозд.
Там должен он очистить тело свое
полными пригоршнями пыли.

30. Пятнадцать раз должен он брать пыль для него,
чтобы очистил он тело свое, и должен он подождать,
пока не обсохнет последний волос на макушке его.

31. Когда обсохнет глина на тело его,
должен он омыть тело свое из трех
ям с водой.

32. Затем пусть окурят его сандалом,
бензоином, алоэ или гранатом,
или любым другим душистым
растением;

потом пусть оденет он одежды свои
и идет назад, в дом свой.

33. Должен он там сесть в особом месте, внутри дома,
отдельно от остальных последователей Мазды.

Не должен он ходить ни к огню,
ни к воде, ни рядом с землей,
ни рядом с коровой,
ни рядом с растениями,
ни рядом с верующим,
как мужчиной, так и женщиной.

Должен он оставаться там, пока не пройдут три ночи.
Когда же пройдут три ночи,
должен он помыть тело свое,
должен он помыть одежды свои
гомезом и водой, дабы чистыми стали они.

34. После этого должен он еще сидеть так шесть ночей.
Когда же пройдет шесть ночей,
должен он омыть тело свое,
должен он помыть одежды свои
гомезом и водой, дабы чистыми стали они.

35. После этого должен он еще сидеть так
девять ночей,
после чего вновь очиститься гомезом и водой.

36. И может он тогда идти к огню, к воде, к земле, к
корове, к растениям, к верующему, как к мужчине, так
и к женщине.

Комментарий. Ахура Мазда объясняет Заратуштре, в
какой последовательности ритуал очищения должен быть
произведен. Заратуштра должен был произнести заклинательную формулу (*Немаска я армайтиш иззача*), от ко-

торой становятся слабее Трупный Демон, главный противник Ахура Мазды – Ангра Манью и его сподручные – Айшма-Ярость и дивы из Мазендарана (область на юге Каспийского моря), фигурирующие также в “Шахнаме” Фирдоуси. Очищаемый садился на корточки между бороздами, разделяющими шестую и седьмую ямы. После этого он очищал свое тело 15 раз мочой и затем пылью и ждал, пока не обсохнет полностью. После этого он переходил к последним трем ямам, где Заратуштра должен был окропить его водой. Ею окропляли один раз в первой яме, дважды во второй и трижды в третьей.

Современные зороастрийцы сохранили этот обряд лишь с незначительными изменениями. В течение раннесредневекового периода девять ям были заменены на десять групп камней; после арабского завоевания место очищения стали огораживать стеной, чтобы не допустить присутствия незороастрийцев, прежде всего мусульман, при ритуале [Мейтарчян, 1992, 20].

II. [Мзда за очищение]

37. Должен ты очистить жреца за благословение;
владельца области – за цену верблюда высокой цены;
владельца города – за цену жеребца высокой цены;
владельца деревни – за цену быка высокой цены;
Домохозяина – за цену телки.

38. Должен ты очистить жену домохозяина
за цену телки;
Очистить жену владельца села
за цену стельной коровы;
жену владельца города за цену кобылы;
жену владельца области за цену верблюдицы.

39. Должен дать простой последователь Мазды
за очищение теленка или ягненка.

Если обременительна для него такая мзда,
то пусть даст он любую другую,
но чтобы жрец покинул дом очищенного
в добром духе и без злобы в сердце.

40. Если же он покидает дом тот расстроенным
и полным злобы,

входит тогда в них Трупный Демон
из носа [покойника],
из глаз, из языка, изо рта, из срамных мест.

41. И овладевает ими Трупный Демон
до кончиков ногтей,

и впредь нечисты они на веки веков.

И горестно солнцу, о Спитама – Заратуштра!
светить над человеком, оскверненным покойником,
и горестно луне,
и горестно звездам.

42. Доставляет им радость, о Спитама – Заратуштра!

человек, который очистил от Насу
другого человека, оскверненного покойником;
доставляет он радость огню, земле, корове,
дереву, верующему и верующей”.

43. Вопросал Заратуштра Ахура Мазду:

“О Творец материального мира, о Святейший!

Какова награда будет человеку,
который очистил от Насу другого человека,
оскверненного телом,
от которого уже отделилась душа?”

44. Отвечал Ахура Мазда:

“Благоденствие Рая можешь ты обещать

такому человеку в награду в ином мире”.

45. Вопросал Заратуштра Ахура Мазду:
“О Творец материального мира, о Святейший!
Как должен я бороться с той Скверной,
что из мертвого овладевает живым?”

46. Отвечал Ахура Мазда:
“Громко скажи те слова из Гат,
что должны быть сказаны дважды,
и те, что трижды,
и те, что четырежды.
И слетит прочь Трупный Демон,
как метко пущенная стрела,
как прошлогодняя шерсть,
как одежды земли каждый год”.

Комментарий. Если сравнить данный отрывок с отрывком, в котором идет речь о плате лекарю за исцеление (8, 41-43), несложно увидеть, насколько выше ценился труд жреца, чья награда за очищение была в каждом случае весомее. Кроме того, помимо награды на земле, жрецу за очищение гарантировалось еще райское блаженство. Что касается слов из Гат, которые произносились дважды, трижды и четырежды, см. следующий фаргард (10, 1-16).

III. [Наказание за неправильное очищение]

47. “О Творец материального мира, о Святейший!
Если человек, который не знает обрядов очищения
по закону Мазды,
предлагает очистить нечистого,
как должен я бороться с тем Насу,
что из-за этого из мертвого овладевает живым?”

48. Отвечал Ахура Мазда:

“Тогда, о Спитама – Заратуштра!

Трупный Демон становится еще яростней, чем прежде.
Сильнее, чем были прежде, становятся болезни и смерть,
и козни дэвов”.

49. “О Творец материального мира, о Святейший!
Каково наказание, что должен он понести?”

Отвечал Ахура Мазда:

“Последователи Мазды должны связать его;
должны они сначала связать руки его;
затем должны они снять одежды с него,
должны они отрезать голову его от шеи его
и должны они дать труп его
прожорливому животному, падаль едящим,
созданным благодетельным Духом грифам
с такими словами:

“Так раскаян человек в злых мыслях,
словах и делах своих”.

50. Если совершил он любое другое злобное деяние,
прощается оно ему тем самым;
если не совершал он иного деяния, –
прощен он во веки веков”.

51. “Кто тот, о Ахура Мазда!

кто грозит забрать обилие из мира,
и принести в него болезни и смерть?”

52. Отвечал Ахура Мазда:

“То ужасный еретик, что очищает осквернившихся,
не зная обрядов очищения по закону Мазды.

53. С того времени, о Спитама – Заратуштра!
сладость и полнота уйдут с той земли и из тех полей
со здоровьем и исцелением,
с обилием и увеличением и ростом хлебов и трав”.

54. “О Творец материального мира, о Святейший!
Когда сладость и полнота вновь вернуться
в те земли и поля
со здоровьем и исцелением,
с обилием и увеличением
и ростом хлебов и трав?”

55, 56. Отвечал Ахура Мазда:
“Никогда сладость и полнота не вернуться вновь
в те земли и поля
со здоровьем и исцелением,
с обилием и увеличением и ростом хлебов и трав,
пока ужасный еретик
не будет забит до смерти на месте,
и святому Сраоше мест тех не принесет жертву
в течение трех дней и трех ночей
с горящим огнем,
со священным барсманом
и с приготовленным хаомой.

57. Тогда сладость и полнота вновь вернуться
в те земли и поля
со здоровьем и исцелением,
с обилием и увеличением и ростом хлебов и трав”.

Комментарий. Данный отрывок свидетельствует, что зороастрийское жречество отстаивало свои корпоративные права не только в отношении врачей (см. коммента-

рий к предыдущему отрывку), но и в отношении не принадлежащих к корпорации конкурентов вроде колдунов и жесвященников. Очищение кого-либо без обладания соответствующей “лицензией” на это считалось тяжелейшим грехом, приравненным к ереси. Виновный в этом приговаривался к смерти через обезглавливание.

Сраоша – божество послушания в зороастризме.

ФАРГАРД 10. Формулы, произносимые во время очищения

1. Вопросал Заратуштра Ахура Мазду:

“О Ахура Мазда! благодетельнейший из Духов, Творец материального мира, о Святейший! Как должен я бороться с Трупным Демоном, что из мертвого овладевает живым?”

2. Отвечал Ахура Мазда:

“Громко скажи слова те из Гат, что должны быть сказаны дважды, те, которые должны быть сказаны трижды, и те, которые четырежды”.

3. “О Творец материального мира, о Святейший! Какие слова в Гатах должны быть сказаны дважды?”

4. Отвечал Ахура Мазда:

“Десять четверостиший из десяти Гат, что должны быть сказаны дважды.

5, 6. И после того, как дважды произнесешь ты Гаты, должен ты сказать эти победоносные слова:

“Увожу я Ангра Манью, увожу я Насу из дома сего, из селения сего,

из города сего, с земли сей;
из тела мужчины,
оскверненного прикосновением к мертвечине;
из тела женщины,
оскверненного прикосновением к мертвечине;
от хозяина дома сего, от властителя селения сего,
от властителя города сего, от властителя земли сей;
от всего праведного мира”.

7. “О Творец материального мира, о Святейший!
Какие слова из Гат должны быть сказаны трижды?”

8. Отвечал Ахура Мазда:
“Три четверостишья из трех Гат
должны быть сказаны трижды.

9, 10. И после того, как трижды произнесешь Гаты,
должен ты сказать эти победоносные слова:

11. “Увожу я дэвов *Индру*, увожу я *Сару*,
увожу я *Нахатью*,
увожу я *Голод* и *Жажду* из дома сего, ...”

12. “О Творец материального мира, о Святейший!
Какие из тех слов в Гатах
должны быть сказаны четырежды?”

13. Отвечал Ахура Мазда:
“Три четверостишья из трех Гат
должны быть сказаны четырежды.

14. И после того, как четырежды произнесешь ты Гаты,
должен ты сказать эти победоносные слова:

15. "Увожу я Ярость, дэва смертоносного копья,
увожу я Упрямство из дома сего, из селения сего....

16. Увожу я дэвов Варны, увожу я Злой Ветер, ..."

17. Вот слова те из Гат,
что должны быть сказаны дважды,
вот слова те из Гат, что должны быть сказаны трижды,
вот слова те из Гат,
что должны быть сказаны четырежды.

18. Вот слова те, что разбивают Ангра Манью;
вот слова те, что разбивают Ярость,
дэва смертоносного копья;
вот слова те, что разбивают мазендаранских дэвов;
вот слова те, что разбивают всех дэвов.

19. Вот слова те, что выстоят против Друдж,
против Насу,
которое из мертвого оскверняет живое.

20. Итак, о Заратуштра!
должен ты выкопать девять ям в той части земли,
где меньше всего воды и меньше всего деревьев;
где нет ничего, что могло бы стать пищей
для человека или животного;
ибо чистота для человека –
самое большое благо после жизни,
та чистота, о Заратуштра,
та религия Мазды для человека,
который очищает себя
благими помыслами, речами и делами.

21. Очистись, о праведный человек!
Любой в этом дольном мире может заслужить чистоту,

когда он очищает себя благими помыслами, речами и делами”.

22. (См. Видевдат, 8, 19-21).

Комментарий. Небольшой по размерам фаргард целиком посвящен ритуальным формулам из Гат, которые произносились при осуществлении ритуала очищения, что, на наш взгляд, не представляет значительного интереса для современного читателя. Поэтому мы приведем лишь некоторые из них. Например, дважды наряду с другими произносился следующий стих:

“С упоением молось, стираю к Мазде руки я, //
Чтобы Добрый Дух сперва принял все, что приготовил я. //
С Артой радуются пусть Воху-Мана и Душа Быка!”
(Ясна, 28.1, пер. И.Брагинского [Брагинский, 1972,128]).

Большой интерес представляют имена демонов, которых требовалось изгнать. Преимущественно это боже-ства некогда общего индоиранского пантеона: бог-гро-мовержец *Индра*, небесные близнецы *Насатьи (Нахатья)*, *Ветер (Вата)*, *Шива (Сару)*. Кроме того, названы также причисленные зороастрийцами к разряду дэвов милдий-ские боже-ства *Тарви* и *Заири (Голод и Жажда)*; собственно авестийское происхождение имеют лишь *Акаташ (Упрям-ство)*, *Айшма (Ярость)* и дэвы *Мазендарана* и *Варны* (совр. Керман на юге Ирана, упомянут в 1, 17) – районов, враждебных зороастризму.

ЛИТЕРАТУРА

Авеста – Авеста в русских переводах (1861 – 1996) /Сост., общ. ред. и справочный раздел И.В.Рака. – М., 1998.

Баженов – Баженов Л.В. Средняя Азия в древний период. Между VI и II вв. до н.э. Ташкент, 1940.

Бертельс – Отрывки из Авесты /Пер. Е.Э.Бертельса //Восток. Кн. 4. – М.-Л., 1924.

Бойс – Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1988.

Брагинский – Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избр. работы. – М., 1972.

Грантовский, Бонгард-Левин Г.М. – Грантовский Э.А., Бонгард-Левин Г.М. От Скифии до Индии. – М., 1983.

Дюмезиль – Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М., 1986.

Дьяконов – Дьяконов И.М. История Мидии: от древнейших времен до конца IV века до н.э. – М.,-Л., 1956.

История – История таджикского народа. Т.1. Древнейшая и древняя история. /Под. ред. Б.А.Литвинского и В.А. Ранова. – Душанбе, 1998.

Йеттмар – Йеттмар К. Религии Гиндукуша. – М., 1986.

Кошеленко – Кошеленко Г.А. Культура Парфии. – М., 1966.

Крюкова, Хисматулин – Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб., 1997.

Пелеков – Пелеков Л.А. Зороастризм: явления и проблемы //Локальные и синкретические культы. – М.,1991.

Пелеков Л.А. Авеста в свете современной науки. – М., 1992.

Литвинский, Седов – Литвинский Б.А., Седов А.В. Тепаи-шах. Культура и связи кушанской Бактрии. – М., 1983.

Маковельский – Маковельский А.О. Авеста. – Баку, 1960.

Мейтарчян – Мейтарчян М.Б. Зороастрийский погребальный обряд (хронологические и локальные варианты). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. –М., 1992.

Мейтарчян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. – М., 1999.

Периханян – Периханян А.Г. Общество и право в Иране в парфянский и сасанидский периоды. – М., 1983.

Пьянков – Пьянков И.В. Ктесий о Зороастре //Материальная культура Таджикистана. Вып.1. – Душанбе, 1968.

Рак – Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. – М., 1998.

Рапопорт – Рапопорт Ю.А. Некоторые вопросы сложения зороас-

трийской погребальной обрядности (по археологическим данным) // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. – М., 1960.

Рапопорт Ю.А. Из истории религии Древнего Хорезма (оссуарии). – М., 1971.

Ртвеладзе – Ртвеладзе Э.В. Дальверзинский наус // Дальверзин-тепе – кушанский город на юге Узбекистана. – Ташкент, 1978.

Ртвеладзе Э.В. Древняя Бактрия – Средневековый Тохаристан. Динамика историко-культурного развития. /По материалам амударьинского правобережья/: Дис. ...док. ист. наук (рукопись). – Ташкент, 1989.

Ртвеладзе Э.В. Культовые и погребальные памятники кушанского времени из Кампыр-тепе // Ученые записки Комиссии по изучению памятников цивилизаций древнего и средневекового Востока. (Археологические источники). – М., 1989.

Ртвеладзе Э.В. Бактрийский Гопатшах (Нефритовая пластинка с изображением бактрийского правителя и человека-быка) // ВДИ. – 1995. – № 1.

Смирнова – Смирнова О.И. К вопросу о среднеазиатских культах (О культах Артавахишты и Митры по данным топонимики) // Сов. этнография. – 1974. – № 1.

Соколов – Соколов С.Н. Духовная культура. Религия // История таджикского народа. Т.1. С древнейших времен до V в. до н.э. – М., 1963.

Ставиский – Ставиский Б.Я. Искусство Средней Азии. – М., 1974.

Стеблин-Каменский – Авеста: Избранные гимны; из Видевдата / Пер. И.М.Стеблин-Каменского. – М., 1993.

Струве – Струве В.В. Восстание в Маргиане при Дарии I // ВДИ. – 1949. – № 2.

Толстов – Толстов С.П. Древний Хорезм. – М., 1948.

Фирдоуси – Фирдоуси. Шах-наме. – М., 1972.

Фрззер – Фрззер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1990.

Чунакова – Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты /Издание подготовлено О.М.Чунаковой. – М., 1997.

Bivar – Bivar A.D.H. Personalities of Mithra in Archeology and Literature. – N.Y., 1998.

Boyce – Boyce M., Grenet A. A History of Zoroastrianism. Vol.IV. – Leiden, 1992

Brentjes – Brentjes B. Die Iranische Welt vor Mohammed. – Leipzig, 1967.

Duchesne-Guillemin – Duchesne-Guillemin J. Symbols and Values in

Zoroastrianism. Their Survival and Renewal. – N.Y., 1966.

Jamaspa – Aoagemadaeca. A Zoroastrian Liturgy. Ed. by K.M.Jamaspa. – Wien, 1982.

Safa-Isfehali – *Safa-Isfehali N.* Rivayat-i Hemat-i Asawahistan: A Study in Zoroastrian Law (Harvard Iranian Ser. Vol.2). – Cambridge, 1980.

Wikander – *Wikander S.* Der arische Maennerbund. – Lund, 1958.

Yarshater – *Yarshater E.* Mazdakism //The Cambridge History of Iran. – Vol. 3. –Cambridge, 1983.

¹ “Подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свои заблуждения”. – Рим.1:27.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выдающийся древнегреческий историк Страбон некогда печально констатировал: “Народы, жившие по ту сторону Каспийского моря, назывались одни саками, другие – массагетами, причем писатели не могли сообщить о них ничего достоверного, хотя и рассказывали про войну Кира с массагетами. Вообще ничего положительного не добыто исследованиями об этих народах... вследствие легкомыслия историков и их страсти к сказкам”¹.

К сожалению, за два тысячелетия, прошедших с эпохи Страбона, многие исследователи, писавшие о народах Средней Азии, еще не раз демонстрировали аналогичное “легкомыслие” и “страсть к сказкам”. Лишь начиная с XIX в. в науке стали предприниматься попытки объективно воссоздать прошлое народов Средней Азии. Большую роль в этом процессе сыграли перевод “Авесты” на европейские языки и начало археологических раскопок на территории древних государств Трансоксианы.

Однако до сих пор еще встречаются высказывания, ставящие под сомнение древние корни государственности народов Узбекистана². Тем самым предпринимается попытка посеять семена раздора между народами Средней Азии, навязать им борьбу за “присвоение” истории. К счастью, действительно серьезные ученые из соседних среднеазиатских государств хорошо понимают это. Общность исторических корней народов Средней Азии, особенно Узбекистана и Таджикистана, подчеркнули в предисловии к недавно вышедшему первому тому “Истории таджикского народа” его авторы, таджикские и российские исследователи: “Авторы исходили из фундаментального положения, что древнейшая и древняя история и культура Средней Азии является историко-культурным достоянием всех народов Средней Азии... Можно привести такой пример: Маргиана (совр. Марыйская область Туркмении) на протяжении многих столетий входила в состав Бактрии, южные области которой распространялись, в частности, в Южном Узбекистане и Таджикистане, и поэтому прошлое Марги-

аны должно излагаться не только в истории Туркмении, но и в историях Таджикистана и Узбекистана. Что же касается древнейшей и древней истории Таджикистана и Узбекистана, то они в значительной степени вообще совпадают. История Согда, Бактрии и древней Ферганы является неотъемлемой частью истории народов этих братских стран”³.

Эта же мысль неоднократно прозвучала на прошедшей в марте 2000 г. в Ташкенте при содействии Индийского культурного центра конференции, посвященной истории буддизма в Средней Азии, в работе которой участвовали ученые из всех среднеазиатских государств, а также России и Индии.

С обретением собственной независимой государственности возникла не только возможность, но и насущная необходимость в объективном анализе истории народов древнего Узбекистана с точки зрения развития государства и права, их важнейших институтов. Именно государство на протяжении тысячелетий выступало в Средней Азии фактором сдерживания клановых, местническо-сепаратистских центробежных тенденций, ведущих к нетерпимости, хаосу и анархии.

Еще раз хочется подчеркнуть, что данная научная работа является постановочным исследованием, не претендующим на исчерпывающие ответы на все вопросы развития государства и права древнего Узбекистана. Тем не менее, авторы надеются, что исследование цивилизации древнего Узбекистана найдет живой отклик у читателей, даст толчок плодотворной научной дискуссии и послужит основой для дальнейших свободных от “легкомыслия” и “страсти к сказкам” изысканий в данной области.

¹ Страбон. География, XI, 6,2.

² См., например: Масов Р. Таджики: история с грифом “совершенно секретно”. – Душанбе, 1995. – С. 29-30; Петрова С.Н. Культурно-историческое наследие как ресурс внешней политики Республики Узбекистан //Восток. – 1998. – № 3. – С. 82; Шукуров Ш., Шукуров Р. О воле к культуре //Центральная Азия и Кавказ 1999. – № 2 (3). – С. 204; Akbarzadeh Sh. Nation-building in Uzbekistan //Central Asian Survey, 1996, 15 (1), p. 28-29.

³ История таджикского народа. Т. 1. Древнейшая и древняя история. /Под ред. Б.А.Литвинского и В.А.Ранова. – Душанбе, 1998. – С.

Резюме

Э.В.Ртвеладзе, А.Х.Саидов, Е.В. Абдуллаев. Қадимги Ўзбекистон цивилизацияси тарихи бўйича очерклар: давлатчилик ва ҳуқуқ. /Т.: “Адолат”, Инсон ҳуқуқлари бўйича Ўзбекистон Республикаси Миллий маркази, 2000. – 352 б.

Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси академиги, тарих фанлари доктори, профессор Э.В.Ртвеладзе, юридик фанлари доктори, профессор А.Х.Саидов ва фалсафа фанлари номзоди Е.В.Абдуллаевнинг китоби Ўзбекистоннинг қадимги цивилизацияси бўйича соҳалараро тадқиқотнинг дастлабки тажрибаси ҳисобланади. Унда Ўзбекистонда давлатчилик ва ҳуқуқий тизим пайдо бўлиши, қарор топиши ҳамда ривожланишининг цивилизация феномени сифатидаги таҳлили берилган.

Китоб тўртта очерк ва иловадан иборат.

Кириш – услубий характерга эга биринчи – *“Давлатчилик тушунчаси ва келиб чиқиши: ёндашувлар ва методология”* – очеркида “давлат” ҳамда давлат ҳокимияти келиб чиқишининг асосий назариялари кўриб чиқилади; мазкур масалаларни кўриб чиқишга цивилизация нуқтаи назаридан ёндашувнинг моҳияти асосланади ва очиб берилади.

Беш бўлимдан иборат иккинчи – *“Давлатчилик институтлари”* – очеркида қадимги Ўзбекистон ҳудудида эрамининг V асригача асосий давлатчилик институтлари (пул, солиқ, ёзув, ва ташқи сиёсат) пайдо бўлиши ва эволюцияси кўриб чиқилиб, давлат таҳлили ва таснифига янгича услубий ёндашув тақдим этилади (*“Давлатчилик тузилмаларининг турлари”* бўлими). *“Пул муносабатлари”* бўлимида эмиссиянинг асосий турлари, уларнинг тарқалишига йўл қўймаслик, шунингдек, тангаларда давлатчилик рамзларининг ривожланиши кўриб чиқилади. Илк бор минтақанинг қадимги давлатларида солиқ (фискаль) хизмати эволюциясини кузатишга уриниб кўрилган (*“Солиқ хизмати”* бўлими). *“Ёзув”* бўлимида ёзувнинг (сўғд, бактрия, хоразм ва ҳоказо) асосий турлари ва ёзувнинг давлатчилик тизимидаги роли кўриб чиқилган. *“Дипломатия”* бўлимида Ўзбекистон қадимги давлатларининг халқаро алоқалари тўғрисидаги маълумотлар йиғилган ва тизим-

лаштирилган

Олти бўлимдан иборат учинчи – “*Қадимг асосий ҳуқуқий тизимларнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши. Юридик плюралиزمи*” очеркида Ўрта Осиё ҳудудидаги диний-ҳуқуқий тизимларнинг генезиси кўриб чиқилади. Таҳлил марказида – зардуштлик ҳуқуқи ривожланишининг асосий босқичлари (“*Зардуштлик ҳуқуқи*” бўлими), кечки зардуштлик ҳуқуқида болалар, аёллар ва куллар ҳуқуқлари концепциялари шаклланишига алоҳида эътибор қаратилган. Шунингдек, қадимги Ўрта Осиё ҳудудида тарқатилган бошқа динлар: иуда, насронийлик, манихейлик ва бутпарастлиги ҳуқуқий таълимотлари кўриб чиқилган (“*Ўрта Осиёда иуда ҳуқуқи*”, “*Ўрта Осиёда насронийлик ҳуқуқи*”, “*Ўрта Осиё манихейлик ҳуқуқи*” ва “*Ўрта Осиё бутпарастлиги ҳуқуқи*” бўлимлари). “*Диний ҳуқуқнинг икки модели*” бўлимида диний-ҳуқуқий тизимларнинг креатив (ўз ҳуқуқий доктриналарини яратувчи) ва адаптивга (ҳуқуқ ролини инкор этувчи ва фақат зарур ҳолларда “ҳозирги дунё” ҳуқуқига мослашувчи) бўлиниши келтирилади ва асослаб берилади.

Исломгача бўлган Ўрта Осиё сиёсий-ҳуқуқий тафаккурининг асосий манбаи сифатида Авестога алоҳида аҳамият қаратилган – унинг таҳлилига **тўртинчи** – “*Авесто – Ўрта Осиё сиёсий-ҳуқуқий тафаккурининг асосий манбаи*” очерки бағишланган.

Иловада Австонинг бош ҳуқуқий ёзуви (кодекси) – “Видевдат” ярми таржимасининг русча шарҳи берилади. Шарҳларда Ўзбекистон ҳудудидаги археологик қазилмаларнинг натижалари, шунингдек, этнографик ва динга оид маълумотлар жалб қилинган.

E. Rtveladze, A. Saidov, E. Abdullaev. Outline History of the Civilization of Ancient Uzbekistan: State and Law. / – Tashkent, Adolat, National Human Rights Centre, 2000, 352 p.

The book by Professor **Edward V. Rtveladze** (Doctor of History), Professor **Akmal Kh. Saidov** (Doctor of Law) and **Evgeniy V. Abdullaev** (Ph.D. in Philosophy) is the first endeavor of interdisciplinary research on the ancient civilization of Uzbekistan. It represents the analysis of origin, genesis and development of the statehood and legal system in Uzbekistan as a civilization phenomenon.

The monograph consists of four essays and one appendix.

In the first, introductory methodological essay, titled "*The Concept and Genesis of Statehood: Approaches and Methodologies*", the existing definitions of the notion "state" and main theories of its genesis are examined; the civilization approach to this matter is explicated.

The second essay, "*The Origin and Evolution of the Main Institutes of State Power*", a new approach to identification and classification of the statehood proposed (chapter "Types of State Systems") and applied to for analysis of the origin and evolution of the main state institutes (financial, fiscal, informational, and diplomatic) on the territory of Uzbekistan till the fifth century AD. The chapter "*Financial Relations*" contains review of the main types of emissions, their localization and the genesis of the state symbols. For the first time the evolution of the fiscal policies in the ancient states of the region is examined (chapter "Fiscal Services"). The main types of writings (Sogdian, Bactrian, Khoresmian, etc.) are reviewed and their role in the state machinery is examined (chapter "*Writings*"). In the chapter "*Diplomacy*" records on foreign contacts of the ancient peoples of Uzbekistan are collected and systematized.

In the third essay titled "**Origin and evolution of the main legal systems of the antiquity: juridical pluralism**", the genesis of the religious legal systems on the territory of the Central Asia is studied. A special emphasis is done formation the concepts of the rights of the woman, child and slave in the late Zoroastrian law (chapter "*Zoroastrian Law*"). Legal teachings of the other religions spread over the territory of ancient Central Asia, such as Judaism, Christianity, Manichaeism and Buddhism are analyzed (chapters "*Jewish Law in Central Asia*", "*Christian Law in Central Asia*", "*The Legal Aspects of Central Asian Manichaeism*", "*The Legal Aspects of Central Asian Buddhism*"). In the chapter "*Two Models of the Religious Law*" the division of the religious legal systems into creative (establishing their own legal doctrines) and adaptive (neglecting the universality of law and only by necessity accommodating to the "temporary world's" law) is proposed and founded.

The fourth essay, "*Avesta as the Main Source of the Political and Legal Thought of Central Asia*", is devoted to the analysis of the Avesta as the main monument of political and legal ideas of pre-Islamic Central Asia.

The Appendix contains the first commented translation into Russian of the first half of the Videvat, the main legal nask (codex) of the Avesta. In the commentaries, the results of archeological excavations on the territory

of Uzbekistan and ethnologic and history of religion data are taken into consideration.

E.Rtveladze, A.Saidov, E.Abdoullaev. **Les essais de l'histoire de la civilisation de l'Ouzbékistan antique: L'Etat et le droit.** - *Tachkent, Centre National de la République d'Ouzbékistan des droits de l'homme, 2000.* - 352 p.

La monographie de docteur en histoire, académicien de l'Académie de la République d'Ouzbékistan professeur **E.Rtveladze**, de docteur en droit, professeur **A.Saidov** et licencié ès science **E.Abdoullaev** est une première expérience de recherche interdisciplinaire de la civilisation antique de l'Ouzbékistan. Les auteurs ont fait l'analyse de la naissance, de la genèse et de l'évolution des institutions d'Etat et du système juridique en Ouzbékistan antique comme un phénomène de civilisation.

La monographie se compose de 4 essais et un supplément.

Dans le premier essai - "*La conception et la provenance d'Etat: les approches et la méthodologie*" - qui porte un caractère méthodologique et introductif on étudie les définitions existantes du terme "état", ainsi que les théories essentielles de provenance du pouvoir d'Etat; on présente des arguments et dévoile la nature de la méthode civilisée à l'égard de l'examen de ces questions.

Dans le deuxième essai - "*La naissance et l'évolution des institutions principales de l'Etat*" qui se compose de 5 paragraphes - on propose la nouvelle approche méthodologique d'analyse et de classification de l'Etat (paragraphe "*Les types des formations d'Etat*") et sur son base on étudie l'apparition et l'évolution des instituts étatiques principaux (monétaires, fiscales, d'information et de politique extérieure), sur le territoire de l'Ouzbékistan antique avant le V siècle av. J.C. Dans le paragraphe "*Les relations monétaires*" on examine des types essentiels de l'émission et leurs localisation, ainsi que le développement de symbole d'Etat sur les pièces. La première fois on a essayé de suivre l'évolution du service fiscal dans les états antiques de la région (paragraphe "*Le service fiscale*"). Pareillement (paragraphe "*L'écriture*") on a étudié les types principaux de l'écriture (de Sogdiana, de Baktriane, de Khorezm etc.) et sa rôle dans le système de l'Etat. Dans le paragraphe "*La diplomatie*" on a accumulé et systématisé des renseignements sur les contacts des états antiques de

l'Ouzbékistan.

Dans le troisième essai qui est "*L'apparition et le développement des droits des principaux systèmes juridiques de l'antiquité. Pluralisme juridique*" qui se compose de 6 paragraphes on étudie la genèse des systèmes juridico-religieux existants sur le territoire de l'Asie Centrale. Au sein de l'analyse on trouve les étapes principales du développement de droit zoroastrien (paragraphe "*Le droit zoroastrien*"). Dans le système juridique zoroastrien tardif on attache de l'importance à la formation de la conception des droits des enfants, des femmes et des esclaves. Ainsi qu'on a examiné les doctrines juridiques des autres religions de l'Asie Centrale: judaïsme, christianisme, manichéisme, bouddisme (paragraphes "*Le droit judaïque en Asie Centrale*", "*Le droit chrétien en Asie Centrale*", "*Le droit en manichéisme de l'Asie Centrale*", "*Le droit en bouddisme de l'Asie Centrale*"). Dans le paragraphe "*Les 2 modèles du droit religieux*" on a proposé et argumenté la division des systèmes juridico-religieux sur les systèmes créatifs (qui élaborent ces propres doctrines juridiques) et adaptatifs (qui nient le rôle de droit et qui seulement par face majeure s'adaptent au droits de "ce monde").

On a attaché de l'importance particulière à l'Avesta en tant qu'une source principale de l'idée politique et juridique de l'Asie Centrale avant-islamique. C'est le quatrième essai qui est consacré à son analyse, "*L'Avesta - une source principale de l'idée politique et juridique de l'Asie Centrale*".

En supplément on a présenté la première fois en russe la traduction commentée d'une partie de code (nasque) juridique principale de l'Avesta - Videvdate. Dans les commentaires on a publié les résultats des expéditions archéologique sur le territoire de l'Ouzbékistan, ainsi que les données ethnographiques et historico-religieux.

Мундарижа

КИРИШ

БИРИНЧИ ЛАВҲА. ДАВЛАТЧИЛИК ТУШУНЧАСИ ВА КЕЛИБ ЧИҚИШИ: ЁНДАШУВЛАР ВА МЕТОДОЛОГИЯ .

Давлатчиликнинг келиб чиқишига
цивилизациявий ёндашув

Давлатчилик келиб чиқиши тўғрисидаги
назариялар плюралиزمи

ИККИНЧИ ЛАВҲА. ДАВЛАТЧИЛИК АСОСИЙ ИНСТИТУТЛАРИНИНГ ПАЙДО БЎЛИШИ ВА РИВОЖИ

Ўзбекистонда қадимги давлатчиликнинг вужудга келиши
ва ривожланиши

Давлат шакллари

Пул муносабатлари

Солик хизмати

Ёзув

Дипломатия

УЧИНЧИ ЛАВҲА. ҚАДИМГИ АСОСИЙ ҲУҚУҚИЙ ТИЗИМЛАРНИНГ ПАЙДО БЎЛИШИ ВА РИВОЖЛАНИШИ. ЮРИДИК ПЛЮРАЛИЗМ

Зардуштийлик ҳуқуқи

Инсон ҳуқуқлари ва зардуштийлик ҳуқуқи

Диний ҳуқуқнинг икки модели

Ўрта Осиёда Иуда ҳуқуқи

Ўрта Осиёда насронийлик ҳуқуқи:

Ҳуқуқ ва ўртаосиё бутпарастлиги

ТҲРТИНЧИ ЛАВҲА. АВЕСТА – ЎРТА ОСИЁ СИЁСИЙ-ҲУҚУҚИЙ ТАЪЛИМОТИНИНГ АСОСИЙ МАНБАИ

ИЛОВА:
Видевдат (кўчирмалар)

ХУЛОСА

Ўзбек тилида резюме

Инглиз тилида резюме

Француз тилида резюме

Мундарижа	
Ўзбек тилида	
Инглиз тилида	
Француз тилида	

CONTENTS

PREFACE	
---------------	--

ESSAY ONE. THE CONCEPT AND GENESIS OF STATEHOOD: APPROACHES AND METHODOLOGIES	
Civilization Approach to Genesis of Statehood	
Plurality of the State-Genesis Theories	

ESSAY TWO. THE ORIGIN AND EVOLUTION OF THE MAIN INSTITUTES OF STATE POWER	
Formation and Development of the Ancient Statehood in Uzbekistan	
Types of State Systems	
Financial Relations	
Fiscal Services	
Writings	
Diplomacy	

ESSAY THREE. ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE MAIN LEGAL SYSTEMS OF THE PAST. LEGAL PLURALISM	
Zoroastrian Law	
Two Models of the Religious Law	
Jewish Law in Central Asia	
Christian Law in Central Asia	
The Legal Aspects of Central Asian Manichaeism	
The Legal Aspects of Central Asian Buddhism	

ESSAY FOUR. AVESTA AS THE MAIN SOURCE OF THE POLITICAL AND LEGAL THOUGHT OF CENTRAL ASIA	
--	--

APPENDIX: VIDEVDAT (I-XI)	
---------------------------------	--

CONCLUSION	
------------------	--

SOMMAIRE

INTRODUCTION

**ESSAI 1. LA CONCEPTION ET LA PROVENANCE
DES INSTITUTIONS D'ETAT: LES APPROCHE ET
LA METHODOLOGIE**

L'approche civilisée de la provenance
des institutions d'Etat

Le pluralisme des théories de la provenance
des institutions d'Etat

**ESSAI 2. LA NAISSANCE ET L'ÉVOLUTION
DES INSTITUTIONS PRINCIPALES DE L'ETAT**

La genèse et l'évolution des institutions antiques
de l'Etat en Ouzbékistan

Les types des formations d'Etat

Les relations monétaires

Le service fiscale

L'écriture

La diplomatie

**ESSAI 3. L'APPARITION ET LE DEVELOPPEMENT
DES DROITS DES PRINCIPAUX SYSTEMES
JURIDIQUES DE L'ANTIQUITE**

Le pluralisme juridique

Le droit zoroastrien

Les deux modèles du droit religieux

Le droit judaïque en Asie Centrale

Le droit chrétien en Asie Centrale

Le droit en manichéisme de l'Asie Centrale

Le droit en bouddhisme de l'Asie Centrale

**ESSAI 4. L'AVESTA - UNE SOURCE PRINCIPALE
DE L'IDÉE POLITIQUE ET JURIDIQUE
DE L'ASIE CENTRALE**

SUPPLEMENT

Videvdate (l'extrait)

CONCLUSION

Э.В. Ртвеладзе,
А.Х. Саидов,
Е.В. Абдуллаев

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ
ДРЕВНЕГО УЗБЕКИСТАНА:
ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ
И ПРАВО
(на русском языке)

Редактор: *Р. Закиров*
Художественный редактор: *А. Аносова*
Технический редактор: *Ф. Зияев*
Компьютерный набор: *М. Пальнова, А. Жарова*

Подписано в печать 30.10.2000. Формат 84 x 108 ^{1/2}₃₂
Печ. л. 11,0 Уч.изд. л. 20,5 Тираж 500 экз. Заказ № 189
Цена договорная.

Издательство "Адолат"
при Министерстве юстиции Республики Узбекистан,
700047, г.Ташкент, ул. Сайилгоҳ, 5.

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ.
ПОНЯТИЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ПОДХОДЫ И
МЕТОДОЛОГИЯ

ОЧЕРК ВТОРОЙ.
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ
ОСНОВНЫХ ИНСТИТУТОВ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

ОЧЕРК ТРЕТИЙ.
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ОСНОВНЫХ
ПРАВОВЫХ СИСТЕМ ДРЕВНОСТИ.
ЮРИДИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ

ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ.
АВЕСТА – ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК
ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ СРЕДНЕЙ АЗИИ