

1-3  
ИЗВЕСТИЯ  
АКАДЕМИИ НАУК СССР

СЕРИЯ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ

том I № 3

BULLETIN DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES  
DE L'UNION DES RÉPUBLIQUES SOVIÉTIQUES SOCIALISTES

SÉRIE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE

---

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1944 MOSCOU

П22

1400

М. Н. ТИХОМИРОВ

НАЧАЛО ВОЗВЫШЕНИЯ МОСКВЫ

В истории Москвы много неожиданного и необычного. Появившись впервые на страницах летописи в качестве небольшого пограничного пункта в середине XII в., через какие-нибудь полтора века Москва начинает привлекать к себе всеобщее внимание, а в начале XIV в. становится столицей Московского великого княжества. В 1367 г. тверской летописец пишет знаменательные слова, проникнутые завистью к могуществу московских князей: «на Москве почали ставити город камен, надеяся на свою на великую силу, князи русьскыи начаша приводити в свою волю»<sup>1</sup>. Через тринадцать лет после этой записи московские полки выступали на Куликовском поле уже как основное ядро русских воинских сил, боровшихся с татарским игом. Москва возглавила борьбу с татарами и стала общепризнанным центром северорусских земель, чтобы в конце XV в. сделаться столицей объединенного Русского государства.

Нет ничего удивительного, что вопрос о причинах «возвышения Москвы» не сходил со страниц русских исторических трудов; в том или ином виде он требовал разрешения и какого-то объяснения, ибо нельзя же было признать случайностью быстрый политический рост Москвы.

Кажется, наиболее четко причины возвышения Москвы назвал в своем знаменитом курсе русской истории В. О. Ключевский. По его мнению, возвышению Москвы способствовали два условия: географическое положение Москвы и генеалогическое положение ее князя. «Первое условие сопровождалось выгодами экономическими, которые давали в руки московскому князю обильные материальные средства, а второе условие указывало ему, как всего выгоднее пустить в оборот эти средства, помогло ему выработать своеобразную политику, основанную не на родственных чувствах и воспоминаниях, а на искусном пользовании текущей минутой»<sup>2</sup>.

В. О. Ключевский отмечает, что Москва возникла в пункте пересечения трех больших дорог. Река Истра, левый приток Москвы-реки, подходила близко к Ламе, притоку Шоши, впадающей в Волгу. Вторая дорога шла на Владимир по Яузе и Клязьме. С третьей стороны через Москву шла дорога с киевского и черниговского юга на Переяславль Залесский и Ростов. Эти географические выгоды рано привлекали население в московские пределы. Кроме того Москву можно было считать «если не географическим, то этнографическим центром Руси, как эта Русь размещена была в XIV в.». Что касается второй причины возвышения Москвы, генеалогического положения ее первых князей, то В. О. Ключевский отмечает, что «московские князья, начав свое дело

<sup>1</sup> Полное Собрание Русских Летописей, XV, 2-е изд., вып. 1 (Рогожский летописец), стр. 84.

<sup>2</sup> Ключевский В. Курс русской истории, ч. II, изд. 3-е, стр. 14-15.

Редакционная коллегия:

акад. В. П. ВОЛГИН (отв. редактор), акад.  
Б. Д. ГРЕКОВ, Е. М. ЖУКОВ, С. П. ТОЛСТОВ,  
В. В. АЛЬТМАН (отв. секретарь)

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
М. Н. Тихомиров — Начало возвышения Москвы . . .	97
Чл.-кор. АН СССР С. К. Богоявленский — Академик Юрий Владимирович Готье . . . . .	109
О. В. Трахтенберг — Вильям Оккам и предистория английского материализма . . . . .	117
Акад. В. В. Струве — Надпись Ксеркса о «дэвах» и религия персов . . . . .	128

Авторефераты

М. Косвен — История

*Цув. АН СССР  
сер. истории и философии  
т. 3 № 1  
а. л. 2. 87 Караев 884 г.*

E 022.31-1

n 22755

П 22755  
ЦЕНТРАЛЬНАЯ НАУЧНАЯ  
БИБЛИОТЕКА  
А. Н. КИРГИЗСКОЙ ССР



беззащитными хищениями, продолжают его мирными хозяевами, скопидомными, домовитыми устроителями своего удела»<sup>1</sup>.

Громадный талант В. О. Ключевского, сказавшийся и в его замечательных лекциях о первых московских князьях, тем не менее не спас его труды от явно ошибочных утверждений. Прежде всего сама характеристика географического положения Москвы не полна и в отдельных частях неточна. Кроме того опущен вопрос о причинах, по которым одно и то же географическое положение позволило Москве быть не большим городом в XII в., второстепенным в XIII, а в XIV выдвинуло ее в ряды важнейших русских городов. Еще менее убедительна ссылка на генеалогическое происхождение московских князей и их особые приемы. Только историческая традиция, сложившаяся с XVIII в., заставляет считать Даниила и Юрия беззащитными хищниками, тогда как их действия ничем не отличаются от действий других князей. Обман, насилие и даже преступление — типичные явления для эпохи феодальной раздробленности. Едва ли московские князья отличались и каким-то особым скопидомством по сравнению с другими княжескими родами. В духовной Калиты сквозит не скопидомность, а неприкрытая бедность, заставлявшая тщательно подсчитывать ковши и золотые пояса, которых было безусловно недостаточно для великокняжеской казны. Московский князь был сыном своего века, и только особое положение Москвы выделяло его среди других князей.

В литературу о причинах возвышения Москвы новое и интересное внес М. К. Любавский, обративший внимание на то, что в XII и большей части XIII в. население Суздальской земли группировалось преимущественно в средней и восточной части, а западная окраина ее, территория позднейших княжеств Московского и Тверского, была слабо заселена. Последующий рост ее населения объясняется повторными татарскими нашествиями, сдвигавшими население Суздальской земли на запад в течение всей второй половины XIII в.<sup>2</sup> Наблюдение М. К. Любавского очень ценно, но оно все таки не решает вопроса о возвышении Москвы, так как наряду с Москвой усиливается значение такого города, как Новгород Нижний, который уж никак нельзя считать отдаленным от Золотой Орды. Да и понятие безопасности Москвы от татарских набегов очень относительно. Напомним, что татары шли к Владимиру через Москву по обычной дороге из Рязани во Владимир. К тому же рост населения в западных частях Владимиро-Суздальской земли начался до монгол, которые нашли Москву довольно многолюдной. Следовательно, перед нами только одна из причин возвышения Москвы.

После Ключевского и Любавского вопрос о возвышении Москвы не разбирался с большей или меньшей полнотой в исторической науке. А. Е. Пресняков в своей большой работе об образовании великорусского государства, можно сказать, отмахнулся от этой проблемы следующими строками: «боевое значение Москвы, но уже не погранично-военное, а политико-стратегическое, определило в дальнейшем ходе исторических отношений ее роль, как центра новой организации боевых сил Великороссии, которая объединит их разрозненные элементы и восстановит утраченное единство великорусской борьбы на три фронта — на восток, юг и запад»<sup>3</sup>. В этой не вполне ясной фразе,

<sup>1</sup> Ключевский В. Курс русской истории. ч. II, изд. 3-е, стр. 1—15.

<sup>2</sup> Любавский М. К. Возвышение Москвы (Москва в ее прошлом и настоящем, т. I).

<sup>3</sup> Пресняков А. Е. Образование великорусского государства, стр. 115, Петроград, 1915.

впрочем, выражена мысль об особом центральном положении Москвы, оказавшем влияние на ее значение, как объединительницы русского народа.

Итак, перед нами несколько объяснений возвышения Москвы, в сущности не противоречащих, но взаимно дополняющих друг друга: рост населения в московских пределах, благоприятное географическое положение Москвы, особые таланты и приемы деятельности ее князей, Москва как ведущая сила в деле объединения русского народа. Таковы те основные причины возвышения Москвы, которые выдвигались нашими историками.

Значение всех этих факторов не приходится отвергать или преуменьшать. Однако нетрудно заметить, что все они имели не какое-то извечное значение, а могли сделаться ведущими только в определенное время и при определенных условиях. Население увеличивалось не только в районе Москвы, но и к западу от нее и, скажем, Звенигород или Руза были безопаснее Москвы в отношении татарских набегов. Никто не доказал, что тверские, нижегородские или рязанские князья были менее талантливы, чем московские. А ведущая роль Москвы в деле объединения русского народа является только производным из факта ее возвышения: ничтожный городок не мог бы играть такой роли, какая выпала на долю Москвы. Значит, нужны были особые условия, чтобы названные причины возвышения Москвы стали сказываться; иными словами, возвышение Москвы могло произойти только в определенное время, когда то, что до того было второстепенным, сделалось главным и определяющим. Поэтому правильнее говорить не о причинах, а о предпосылках возвышения Москвы, которые были необходимы для того, чтобы Москва появилась на мировой арене.

Известия о Москве XII в. еще ничем не предвещают ее будущего значения. Первое вполне достоверное известие о Москве читаем в летописи только под 1147 г. Во время войны с Новгородом суздальский князь Юрий Долгорукий послал к черниговскому князю Святославу Ольговичу приглашение приехать к нему «в Москов». Святослав приехал с сыном Олегом и малой дружиной в пятницу накануне праздника Похвалы Богородицы, который справлялся в субботу на четвертой неделе великого поста. День приезда князей в Москву приходится на 4 апреля 1147 г., дату, которую надо считать юбилейной в истории Москвы<sup>1</sup>.

И. Е. Забелин в своей «Истории Москвы», приводя это известие, рисует картину богатой княжеской вотчины, к которой тянули многие села и деревни, обслуживавшие крупное княжеское хозяйство. И трудно не согласиться с этим замечательным исследователем Московской старины. «Обед силен», устроенный князем-хозяином в честь гостей, общее веселье, о котором сообщает летопись, плохо вяжутся с представлением о маленьком захолустном местечке, где нечем было угостить и встретить почетных гостей. Повидимому, уже в это время к Москве тянула большая сельская округа, для которой она являлась центром.

Из летописного известия не видно, была ли Москва в 1147 г. уже городом или только княжеской усадьбой. Но само название «Москов или Московь», под которым впервые появляется на страницах летописи новый город, заставляет думать, что уже в это время Москва была,

<sup>1</sup> П. С. Р. Л., II, 29, см. Арцыбашев. Повествование о России, т. I, М., 1838, стр. 100, прим. 648.

именно городом. «Москов городок» — вот вероятное название будущей столицы России.

Для нас важно отметить, что название города совпадало с названием той реки, на которой он находился, а не произошло от какого-либо княжеского имени. Между тем во Владимиро-Суздальской земле было немало городов, названных по именам князей (Ярославль, Дмитров, Владимир, Юрьев и т. д.). Отсюда можно заключить, что поселение на Москве не являлось княжеским созданием. Действительно, в летописях встречается второе название Москвы, еще сохранявшееся в народной памяти во второй половине XIII в., — Кучково, связанное с легендарной повестью о некоем первом московском владельце боярине Кучке.

Поздняя «Летопись о зачале царствующего великого города Москвѣ» так рассказывает о древней истории города и постройке его Юрием Долгоруким. «В Лето 6666 (1158) сему великому князю Юрию грядущу из Киева во Владимир к сыну своему Андрею, прииде на место, иде же ныне царствующий град Москва, обаполы Москвы реки. Сими же селы владающе тогда боярину некоему, богату суцу, именем Кучку Иванову; той Кучко возгордевся зело и не почте великого князя, и поносив ему. Князь же великий, не стерпя хулы, повеле боярина того смерти предати; сыны же его видев млада суци и лепы зело, именем Петр и Иоким, и дщерь едину благообразну, именем Улиту, отсла во Владимир ко Андрею. Сам же възиде на гору и обозре очима своими семо и овамо по обе страны Москвы реки и за Неглинною, возлюби села оныя и повелевает вскоре соделати мал дрян град и прозва его Москва град». Уже Карамзин отметил исторические несообразности этого рассказа, например, то, что в 1158 г. Юрий Долгорукий уже умер, но он же признал, что весь рассказ, вероятно, основан «на древнем истинном предании»<sup>1</sup>.

Известно и другое предание, совсем уже легендарного характера, которое восходит едва ли к более раннему времени, чем XVI в., и носит все черты народного устного сказания.

Эта повесть рассказывает, что на берегах Москвы когда-то стояли «красные села» боярина Кучки и его двух сыновей Кучковичей. Князь Данило убил Кучку, а двух его сыновей за их красоту взял к себе во двор. Братья понравились княгине Улите Юрьевне и стали ее любовниками. Преступная связь должна была обнаружиться и Кучковичи убили князя во время охоты.

Не имело бы смысла останавливаться на повести о начале Москвы, если бы в ней не было упоминания о боярине Кучке. Древнейшие летописи ничего не знают о боярине или тысяцком Кучке, но его дети, Кучковичи, и Петр, «зять Кучков», лица исторические. Они составили заговор против Андрея Боголюбского и убили его в 1174 г.

Имя Кучки осталось не только в легендах, но и в названиях местностей. В XIV в. в Суздальской земле упоминается волость «Кучка». Тогда же в Москве существовало «Кучково поле» в районе позднейших Сретенских ворот. Но самое важное это то, что еще во второй половине XII в. Москва носила двойное название: «Москва, рекше Кучково»<sup>2</sup>. Таким образом предание, записанное в XVI—XVII вв., сохранило отзвук какого-то действительного события, связанного с именем

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. История Государства Российского, т. II, прим. 302, из Синопдальной рукописи (Гос. историч. музей в Москве), № 92; особый вариант этой повести был известен Татищеву, по которому Кучка был суздальским тысяцким.

<sup>2</sup> П. С. Р. Л., II, 118.

Кучки, первого владельца Москвы. В высокой степени примечательно само название «Кучково», с окончанием на «о», как обычно называют и до сих пор села в Московской области да и вообще в России. Итак, «села красные» боярина Кучки («Кучково село») — это историческая реальность. Позже здесь возникает новый городок «Москов». Так, кажется, можно объяснить оба древнейших названия Москвы.

Место для нового городка, повидимому, было выбрано не сразу. В так называемой Тверской летописи сообщается, что в 1156 г. «князь великий Юрий Володимеричь заложи град Москву на устниже Неглинны, выше реки Аузы». Ученые не вполне доверяют этому известию, видя в нем позднейшее припоминание, тем более, что в 1156 г. Юрий Долгорукий находился на юге Руси и не мог строить городок на Москве<sup>1</sup>. Однако, ошибочная дата не мешает принять самый факт построения городка Юрием Долгоруким, на которого как на основателя города Москвы упорно указывало предание. Особое внимание обращает на себя показание летописи о заложении города «выше реки Аузы» (т. е. Яузы). Автор записи каким-то образом связывал устье Яузы с известием о городке на устье Неглинной. Между тем в Москве еще в XVII в. существовало предание, что первоначальный — «градец малый», приписываемый легендарному Мосоку, был поставлен на устье Яузы. Он находился там, «иде же и днесь стоит на горе оной церковь каменная святого и великого мученика Никиты»<sup>2</sup>. Высокий холм с церковью Никиты мученика, прекрасным памятником XVI в., и теперь возвышается над берегом Москвы. В Московской уставной грамоте 1486 г. за Яузой упоминается Городище. Относится ли это название к холму при устье или к другому месту, нам неизвестно. Может быть речь идет о Городище в районе Андроньева монастыря, следовательно несколько выше по реке Яузе, но важно, что такое городище было еще известно в Заяузье в конце XV в.

Возникновение московского городка было одним из проявлений княжеской деятельности XII в., но местность по Москве, конечно, была заселена задолго до Юрия Долгорукого, что подтверждается находками, сделанными на ее территории. При постройке здания Оружейной палаты были обнаружены две массивные серебряные витые шейные гривны. В разных местах Москвы (при устье ручья Черторья и у Симонова монастыря) были найдены диргеми IX в.<sup>3</sup> Таким образом район Москвы был заселен задолго до XII в., что доказывается существованием ряда городищ в черте города. Уже Ходаковский, а вслед за ним Арцыбашев указывали на территории Москвы, по крайней мере, три городища. Одно находилось у Андроньева монастыря при впадении ручья Золотой рожок в Яузу, другое у церкви Николы в Драчах или Грачах, третье, «Бабий городок» на правом берегу Москвы-реки у бывшей Бабье-городской плотины<sup>4</sup>.

Первыми славянскими насельниками в этом районе было славянское племя вятичей, передвигавшееся с юга на север. Северная граница поселений вятичей шла от устья Яузы вниз по течению Москвы вдоль ее левого берега<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Платонов С. Ф. Статьи по русской истории, 2-е изд., СПб., 1912, стр. 78—79.

<sup>2</sup> Гиляров Ф. Предание русской начальной летописи. М. 1878, стр. 27.

<sup>3</sup> Анучин Д. Н. Доисторическая Москва. М., 1909, стр. 44—45 (Москва в прошлом и настоящем).

<sup>4</sup> Русский исторический сборник, изд. Обществом истории и древностей российских, кн. 3. М., 1828, стр. 35—36.

<sup>5</sup> Готье Ю. В. Железный век в Восточной Европе. М., 1930, стр. 213; Арциховский А. В. Курганы вятичей. М., 1930.

Впрочем, поселения вятичей, как и более старые поселения мери в этих местах, едва ли отличались крупными размерами, так как район Москвы долгое время оставался глухим уголком, о котором молчат наши источники. В известии 1147 г. Москва появляется на страницах летописи наряду со многими другими городами, о которых раньше не упоминалось не потому, что этих городов не существовало, а вследствие того, что летописи молчали об отдаленных углах, подобных стране вятичей.

Комментируя летописные известия о Москве, С. Ф. Платонов правильно отмечает ее пограничное положение. Москва «рисуеться как перекресток, от которого можно было держать путь и в Ростов, на север, и во Владимир, на северо-восток. Внутренние пути Суздальской Руси сходились в Москве в один путь, шедший на юг, в Черниговскую землю»<sup>1</sup>. Москва занимала крайнее положение на западе Владимиро-Суздальской земли, дальше уже начиналось Смоленское княжество, к югу за Окой лежали земли черниговских, а на юго-востоке рязанских князей. Путь из Владимира шел по Клязьме до ее верхнего течения, а отсюда поворачивал на юг к Москве, вероятно, по Яузе, как это отметил еще И. Е. Забелин, указавший на существование села Мытищи в том месте, где между Яузой и Клязьмой лежит водораздельный участок, который проходили «волоком». Поэтому первоначальное местонахождение городка при впадении Яузы в Москву становится особенно вероятным. Низкий лужок, занятый теперь большим зданием б. Воспитательного дома, еще в XVI в. назывался «пристанищем», а гора на правом берегу Яузы у церкви Николы-Воробьино именовалась Гостиной горой<sup>2</sup>.

Одновременно Москва является передовым пунктом по отношению к Рязанской земле, дорога из которой ко Владимиру шла кружным путем по Москве-реке и далее по Клязьме, так как между Владимиром и Рязанью тянулись непроходимые леса и болота. К Москве шла дорога из Черниговской земли, с направлением которой мы уже познакомились по известию 1117 г.

Действительно, анализ летописных известий вскрывает перед нами своеобразное положение Москвы, которая рано делается передаточным пунктом между Рязанью, Черниговом и Владимиром. В 1175 г. в Москве остановились по пути из Чернигова князя Ростиславичи, претендовавшие на владение Владимиро-Суздальской землей после смерти Андрея Боголюбского<sup>3</sup>. Один из них поехал из Москвы в Переяславль Залесский, другой направился во Владимир. Здесь ясно вырисовывается удобное географическое положение Москвы. Из Москвы можно идти не только во Владимир, но и в Переяславль, вероятно, через соседний Дмитров.

Москва становится местом сбора войск владими́ро-суздальских князей, направлявшихся походом в Черниговскую или Рязанскую землю. Собираясь идти против черниговских князей, Всеволод Большое Гнездо призвал к себе на помощь старшего сына Константина, который вместе с новгородским войском дожидался отца в Москве. Сюда же должны были прийти рязанские князья, шедшие вверх по Оке. Узнав о том, что рязанские князья замышляют измену, Всеволод сам вторгся в Рязанскую землю<sup>4</sup>. Исходным пунктом для этого вторжения была

Москва. В свою очередь рязанские князья, нападая на Владимиро-Суздальскую землю, обрушиваются на Москву и ее разоряют<sup>1</sup>. Замечательнее всего, что татары двигались из Рязани на Владимир в 1237 г. также через Москву, т. е. обычной и хорошо известной дорогой, которой пользовались русские в XII—XIII вв.

В XII в. Москва в летописи упоминается редко и только в связи с какими-либо военными событиями — ясный признак того, что Москва не выросла еще в сколько-нибудь значительный город. В это время она продолжает сохранять значение передового оплота Владимиро-Суздальской земли на ее западной окраине.

Немногочисленные известия о ранней Москве больше всего упоминают этот город в связи с военными действиями, но с конца XII в. появляются кое-какие признаки роста ее экономического значения. Сообщая о сожжении Москвы рязанским князем в 1177 г., летописец роняет драгоценные слова: «и пожже город весь и села». Итак, Москва не просто село или неукрепленный посад, а город, т. е. крепость, к тому же еще окруженная селами.

В начале XIII в. Москва впервые делается стольным княжеским городом. После смерти Всеволода Большое Гнездо в Москву едет его младший сын Владимир. Появление Владимира на московском княжеском столе стоит в какой-то связи с усобицей между сыновьями Всеволода. Летописец Переяславля Суздальского говорит, что Владимир был посажен в Юрьеве, но не захотел там княжить, бежал из него в Волоколамск, а оттуда на Москву. Значит, Москва делается более завидным городом, чем Юрьев, лежавший в плодородной местности между Суздаlem и Переяславлем.

Беспокойный Владимир, Впрочем, недолго сидел в Москве. Летопись сообщает о походе Юрия и Ярослава Всеволодовичей против их старшего брата Константина. Следствием этого похода явился перевод Владимира на княжеский стол в Переяславль Русский<sup>2</sup>.

Однако Владимир не был пассивным зрителем войны между старшими братьями. Вместе с дружиной и «москвичами» он пошел к Дмитрову, «к Ярославлю городу брата своего», и осаждал Дмитров<sup>3</sup>. Таким образом, выясняется деталь в исторической карте начала XIII в. Москва — уже отдельный княжеский центр, тогда как Дмитров только пригород Переяславля, где княжит Ярослав Всеволодович.

Политический рост Москвы был тесно связан с ее экономическим ростом. О Москве как об относительно крупном городе по русским масштабам того времени говорится в известном документе о взятии Москвы татарами в 1237 г. В ту же зиму — читаем в летописи — татары взяли Москву и воеводу Филипа Нянка убили за правоверную христианскую веру, а князя Володимера «яша руками, сына Юрьева, а люди избиша от старца и до грудного младенца, а град и церкви святые огню предали и монастыри все и села пожгли и много имущества взяли»<sup>4</sup>. Московский князь Владимир — это малолетний сын великого князя Юрия Всеволодовича, племянник первого московского князя Владимира. Останавливает внимание указание на монастыри. Как ни малы были порой монастыри в древней Руси, они все-таки показатели некоторого городского благосостояния.

Впрочем, нет никакого основания чересчур преувеличивать значение Москвы в середине XIII в. Против такого преувеличения говорят не-

<sup>1</sup> Платонов С. Ф. О начале Москвы. Статьи по русской истории, 2-е изд. П. 1912, стр. 81.

<sup>2</sup> Забелин И. Е. История города Москвы, стр. 20.

<sup>3</sup> Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872, стр. 353—354.

<sup>4</sup> Там же, стр. 408—409.

<sup>1</sup> Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872, стр. 363, 413.

<sup>2</sup> Там же, стр. 416.

<sup>3</sup> Летописец Переяславля Суздальского, стр. 112.

<sup>4</sup> Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872, стр. 438.

значительные размеры первоначального московского Кремля и тот несомненный факт, что от Москвы до-монгольского периода для позднейшего времени не сохранилось ничего, кроме воспоминания об единственной московской церкви Рождества Ивана Предтечи, построенной из деревьев того бора, который некогда рос на месте позднейшего Кремля.

Москва продолжала оставаться крайним западным оплотом Владимирского княжества даже тогда, когда из него стали выделяться, после смерти Всеволода Большое Гнездо, такие крупные княжества, как Переяславское и Ростовское. Она была соединена с Владимиром кратчайшим и удобнейшим путем по Клязьме, что оказало громадное влияние на ее дальнейшее политическое развитие. Близость Москвы к Владимиру объясняет нам попытку нового московского князя Михаила Ярославича Хоробрита (Храброго) захватить в свои руки владимирское великое княжение. Нет никакого основания сомневаться, как это делает Пресняков, в том, что Хоробрит был московским князем, так как Новгородская 4-я и Тверская летописи, основанные на ранних источниках, называют его прямо «князь великий Михайло Ярославич Московский». Хоробрит занял Московский стол в 1247 г. совсем еще молодым человеком, ему едва ли исполнилось в это время 25 лет. По своим военным талантам он походил на отца Ярослава Всеволодовича и на своего знаменитого брата Александра Невского. Опираясь на Москву, Михаил выгнал из Владимира своего слабого дядю Святослава Всеволодовича и захватил в свои руки великое княжение. С. М. Соловьев видит в поступке Хоробрита «полное невнимание ко всякому родовому праву, исключительное преобладание права сильного; Михаил не был даже и старшим сыном от старшего брата»<sup>1</sup>. Но по-иному относились к московскому князю его современники, для которых право родового старшинства, видимо, значило меньше, чем способность к борьбе против врагов русского народа. Для них Михаил, погибший в 1248 г. в битве с литовцами, представлялся «героем»; тело его было похоронено во Владимирском Успенском соборе епископом Кириллом<sup>2</sup>.

Кратковременное княжение Михаила в Москве бросает новый свет на положение этого города среди других русских городов половины XIII в. После смерти Ярослава Всеволодовича его дети княжили в таком порядке: Старший — Александр (Невский) сидел в Новгороде, второй — Андрей находился неизвестно где (может быть в Переяславле), третий — Михаил, как мы видели, был в Москве. Тверь досталась младшему брату Ярославу Ярославичу. Раздача уделов и их последующее утверждение, по общему мнению историков, происходили при Ярославе Всеволодовиче (до 1246 г.). Выходит, что Москва представлялась в середине XIII в. достаточно завидным столом. А Михаил Хоробрит первый показал, что ближайшая дорога к великокняжескому столу во Владимире лежит через Москву, которая была стратегическим ключом с запада к бассейну Клязьмы.

После сообщения о смерти Михаила Хоробрита известия о Москве пропадают со страниц летописи почти на столетие. Москва со своим князем Даниилом Александровичем вновь появляется в летописях только в конце XIII в. Даниил был младшим сыном Александра Невского. В родословных росписях он показан четвертым с прибавлением к имени «Московский»<sup>3</sup>, так как его справедливо считали родо-

начальником московских князей. Супрасльская летопись, сообщая о кончине Даниила, добавляет, что он «княжив лет II», слова, пропущенные в (Новгородской 4-й летописи. Поскольку мы знаем, что Даниил умер в 1303 г., началом его московского княжения надо положить 1292 год. Москва досталась Даниилу не в виде захудалого удела, как это пишут в наших исторических работах, а он сам добивался сделаться ее князем.

Долгое молчание о Москве, однако, в известной мере более-красноречиво, чем известия летописей о войнах и ссорах других князей. Это значит, что в течение полстолетия Москва и ее окрестности не знали больших разорений, могли отдыхать от бесконечных войн и татарских погромов, накапливая свои силы. Первое разорение, которое потерпела Москва, произошло в 1293 г. в Дудуневу рать, т. е. в набег татарского царевича Дуденя. Татары пришли к Москве от Переяславля Залесского «и Московского Даниила обольстиша» (т. е. обманули), ворвались в Москву и ее разорили вместе с волостями и селами<sup>1</sup>.

Даниил появляется на политической арене только после смерти своего старшего брата Дмитрия Александровича. В 1297 г. на княжеском съезде во Владимире в присутствии ханского посла он выступает совместно с тверским князем Михаилом Ярославичем и переяславцами. Этот год очень важен в истории Москвы, как год появления московских князей на политической сцене, с которой они больше уже не сходят.

Когда в том же году великий князь Андрей Александрович, брат Даниила собрался идти войной на Переяславль, а оттуда к Москве и к Твери, он встретил решительное сопротивление. Охраняя союзный Переяславль, московский и тверской князья собрали большое войско и расположились лагерем у Юрьева, где встретились с Андреем, вынужденным согласиться на мир. Все эти распри были только вступлением к новому крупному политическому событию. В 1301 г. князья съехались в Дмитрове и заключили между собой мир. Только переяславский князь Иван Дмитриевич не договорился с Михаилом Тверским, так как речь, видимо, шла о наследовании Переяславля после возможной смерти бездетного Ивана. Через два года «смиранный, кроткий и тихий» Иван Дмитриевич умер «и благословил в свое место Даниила Московского в Переяславли княжити: того бо любляше паче инех»<sup>2</sup>. Так владения московского князя сразу сильно расширились. Вместе с Переяславлем к московским князьям должен был перейти и Дмитров, имевший важное торговое и стратегическое значение для Москвы. Несколько раньше (в 1301 г.) Даниил ходил войной на Рязанскую землю и сражался под самым Переяславлем Рязанским, захватив в плен князя Константина Рязанского «некоего хитростью». Предполагают, что следствием этого похода было присоединение к Москве города Коломны, лежащего при впадении Москвы-реки в Оку. Так в руках московских князей оказалось все течение реки Москвы, а также Дмитров и Переяславль с его богатой округой.

Даниил умер 5 марта 1303 г., как «внук Ярославль, правнук великого Всеволода», наследник великих князей владимирских<sup>3</sup>. Вместе с его смертью для Москвы кончился период скромного существования в качестве второстепенного русского центра, началось время возвыше-

<sup>1</sup> П. С. Р. Л., XVIII, 82.

<sup>2</sup> П. С. Р. Л., XVIII, 65.

<sup>3</sup> По Супрасльской, 4 марта (П. С. Р. Л., XVII, 27); известия Супрасльской летописи XIII в. отличаются особым характером, отличающим их достоверность, несмотря на краткость.

<sup>1</sup> Соловьев С. М. История России. Кн. 1, стр. 837, изд. «Общ. польза».

<sup>2</sup> Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб, 1872, стр. 448.

<sup>3</sup> П. С. Р. Л., XVIII, 24.

ния Москвы, вначале как центра северо-восточной Руси, а потом как центра всей России, сердца русского народа. Наследники Даниила держали в своих руках уже большое княжество в самом центре северо-восточной Руси. Даниил был истинным создателем вотчины московских князей и с его времени, собственно, и начинается история Москвы как политического центра объединяющейся северо-восточной Руси.

В полуторавековой истории древней Москвы, от ее первого появления в 1147 г. до 1303 г., когда умер Даниил Александрович, Москва непрерывно накапливала свои силы, и нетрудно заметить, что возвышение Москвы в XIV в. было уже подготовлено предыдущим столетием. Какие же конкретные причины так резко подтолкнули выделение Москвы из числа других русских городов того времени?

Одним из замечательных явлений второй половины XIII в. было возникновение новых политических центров в северо-восточной Руси. В этом отношении северо-восточная Русь коренным образом отличалась от западной и юго-западной Руси, которые в течение многих веков сохранили прежние городские центры областей, подобные Полоцку, Смоленску и Киеву. Перед нами далеко не случайное, а вполне закономерное явление. Расположенные на берегах больших рек, остававшихся важными торговыми дорогами при всех условиях, такие города, как Смоленск, Полоцк и Киев, оставались крупными пунктами, притягивавшими к себе торговлю и ремесла.

Совсем иное было в северо-восточной Руси. Как бы тщательно ни выясняли мы торговое значение таких городов, как Ростов и Суздаль, все таки остается ясным, что они были расположены в некотором отдалении от могучих рек, подобных Волге и Оке. Владимир на Клязьме был уже близко связан с крупными речными путями и, может быть, этим объясняется его быстрый рост в XII в., когда ремесла и торговля начали усиленно развиваться в северо-восточной Руси. Повидимому, первоначальному росту Ростова и Суздаля способствовали не столько торговые пути, а какие-то иные причины, к числу которых принадлежал усиленный рост населения, притекавшего в северо-восточную Русь с юго-запада и северо-востока, со стороны Новгорода и Чернигова, в удобных для земледелия «опольях» — участках лесостепи, кое-где разбросанной отдельными островами среди болотистой и лесной Залесской земли. В центрах таких опольев стояли Ростов и Суздаль, а также Переяславль Залесский. Нет ничего удивительного в том, что эти города, бывшие крупными политическими и экономическими центрами в эпоху Киевской Руси, позже относительно быстро захирели и никогда уже не играли той крупной роли, какую имели их младшие братья, расположенные на берегах Волги и Оки. Историк не может пройти мимо того факта, что даже в XIX в. единственным крупным городом в междуречье Волги и Оки была только Москва, тогда как по верхнему течению Волги и по Оке были разбросаны такие города, как Тверь, Ярославль, Кострома, Нижний Новгород, Калуга и Рязань. Вместе с тем нельзя не задуматься и над другим своеобразным явлением. Из шести названных городов только Ярославль был построен в XI в.

Тверь, Нижний Новгород и Переяславль Рязанский появляются рядом со старыми городскими центрами Залесской земли точно внезапно и тотчас же занимают первенствующее положение. Раньше всех на политическую арену выступает Тверь, которая с середины XIII в. начинает занимать видное место среди других русских городов, что отмечено было учреждением особой тверской епископии. Почти одновременно возникает Нижегородское княжество, которое также опережает Москву по времени своего политического роста. Два новых центра северо-

восточной Руси возникли еще до татарских погромов на важных узловых местах, куда сходились большие водные пути: Нижний Новгород при слиянии Волги и Оки, Тверь при впадении Тверцы в Волгу. Возникновение обоих городов и быстрый рост их в XIII в. были следствием развития волжской торговли еще в домонгольский период. Внешним признаком торгового оживления на Волге во второй половине XII и первой половине XIII вв. могут служить известия о походах владимиро-суздальских князей против болгар.

Волжский путь получил еще большее значение после татарского завоевания, когда под властью Золотой Орды оказалось не только все течение Волги, но и бассейн Волхова с выходом через устье Невы в Финский залив. Громадный по протяжению речной путь, пересекавший наискось всю Восточную Европу с северо-запада на юго-восток, имел большое значение для средневековой торговли.

Древний волжский путь снова оживает в XII—XIII вв., а в связи с этим получают новое значение узловые пункты на этом пути: Новгород, Тверь и Нижний Новгород.

Монгольское завоевание совпало с развитием волжского пути, получившего значение главной речной артерии для обмена товаров Западной Европы с Азией; известно, что наживаясь на богатствах Руси, золотоордынские ханы обращали внимание на развитие торговли, в частности на связь с западом. Свидетельством этому является документ второй половины XIII в., в котором хан Менгу Темир грозно предписывал тверскому князю Ярославу Ярославичу: «дать путь немецкому гостю на свою волость»<sup>1</sup>.

Несколько позже волжского наметился другой путь для торговли Руси с западом. Когда под власть Золотой Орды подпало все течение Дона, развивается посредническая торговля Крыма с Золотой Ордой и северо-восточной Русью, отмеченная возникновением таких больших центров, как Тана (Азов) и Сурож (Судак) в Крыму. Ко второй половине XIII в. относится учреждение особой епархии сарайских и подонских епископов, один из которых Феогност был постоянным посредником между ханами и византийскими императорами. В XIV в. от Азова поднимались по Дону до его верховьев, а оттуда сухим путем двигались к Переяславлю Рязанскому на Оке. Этот путь проторился не позднее конца XIII в., когда Переяславль Рязанский впервые начинает упоминаться в наших источниках. Едва ли будет ошибкой признать, что перенос центра Рязанской земли из Старой Рязани далее на запад в Переяславль Рязанский был следствием создания нового торгового пути из Азова и Сурожа в пределы северо-восточной Руси. Но Переяславль Рязанский был только передаточным пунктом. Еще большее значение для торговли северо-восточной Руси с средиземноморьем имела Москва. При ближайшем знакомстве с картой становится ясным, что Москва была тем местом, где кончался речной путь по Оке и Москве-реке, откуда и расходились многочисленные пути во все стороны. Недаром же «гости — сурожане» сделались в Москве нарицательным именем богатых купцов, представителей купеческой верхушки<sup>2</sup>. Хозяйственный рост Москвы, таким образом, был связан с определенным моментом, второй половины XIII в., а особенно сказался в XIV в.

Однако, сравнивая торговое значение Москвы с таким же значением Твери или Нижнего Новгорода, мы не находим у Москвы особых

<sup>1</sup> Русско-Ливонские акты, XXVI, стр. 14, Пб., 1868.

<sup>2</sup> См. В. Е. Сыроечковский. Гости сурожане.

преимуществ, которые ставили бы ее выше двух названных городов. Следовательно, возвышение Москвы приходится объяснять не только ростом ее торгового значения, но и какими-то другими основаниями.

В XIV столетии, когда Москва решительно выступила на политическую арену, в жизни русского народа происходили глубокие внутренние сдвиги: создавалась великорусская народность. Она складывалась на относительно ограниченной территории с главным сгустком населения в междуречье Волги и Оки. При ближайшем знакомстве с картой ясно бросается в глаза, что большие города северо-восточной Руси, подобные Твери, Нижнему Новгороду, Переяславлю Рязанскому и Смоленску, лежали на окраинах основной территории великорусского народа, в центральной части которой помещалась Москва. Здесь мы должны припомнить тот любопытный факт, что, примерно, линия Москвы-реки служила границей поселений вятичей и кривичей и даже теперь акающие и окающие говоры великорусского языка точно так же сталкиваются у Москвы.

Создававшаяся великорусская народность искала себе центра и нашла его в Москве с ее выгодным торговым положением на большой реке, связанной с Окой и Волгой.

Москва теснейшим образом была связана с крупнейшими пунктами северо-восточной Руси. Она была окружена Рязанской землей на юго-востоке, Владимиро-Суздальским княжеством на востоке, Переяславским — на севере, Тверским — на северо-западе, Смоленским — на западе. Это был центр наиболее густонаселенной части северной Руси, в том виде, в каком русский народ расселился в XIII—XIV вв. Быстрее и лучше всего центральное положение Москвы было понято русской церковью. Поэтому митрополит Петр так часто гостит в Москве, откуда было удобно править русскими епископиями, а Феогност окончательно оседает в новой столице. Один перенос митрополичьей резиденции в Москву создавал из этого города столицу «всёя Руси», ибо в ней жили всероссийские митрополиты.

Итак, рост населения северной Руси, оживление ремесла и торговли выделили Москву как городской центр уже в XIII в. Центральное географическое и этнографическое положение Москвы в XIV в. дало ей превосходство перед другими городами и утвердило за ней положение центра образующейся русской народности. Это значение ведущего города, столицы русского народа, Москва с честью поддержала уже в XIV в., возглавив борьбу русского народа за независимость против татарского ига.

## ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК СССР

BULLETIN DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'URSS

Серия истории и философии 3 (1944) 109—116 Série historique et philosophique

Член-корреспондент АН СССР С. К. БОГОЯВЛЕНСКИЙ

Академик ЮРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ГОТЬЕ

Юрий Владимирович Готье родился 1 июля 1873 г. Его отец, книжный торговец, имел магазин на Кузнецком Мосту. В нескольких витринах обширного магазина выставлялись вновь вышедшие книги по гуманитарным наукам и беллетристике на иностранных языках, преимущественно на французском. В магазин заходили литераторы и ученые, чтобы познакомиться с книжными новостями. В начале девяностых годов они могли часто встретить в магазине сына владельца, худенького студента, который исполнял обязанности приказчика. Это был Ю. В., который решительно воспротивился намерению отца сделать его книжным торговцем, но принужден был согласиться ежедневно проводить некоторое время в магазине и присматриваться к приемам книжной торговли. За это отец платил ему ежемесячное жалованье. Таким образом Ю. В. с юношеских лет вращался среди книг, знал и любил книги.

В Московском университете Ю. В. обучался с 1891 до 1895 г. на историко-филологическом факультете. Это было время расцвета научной деятельности таких замечательных профессоров, как Ключевский, Виноградов, Филипп Фортунатов, Герье, Иванов, Корш и др. Особенно сильное впечатление на студентов производили Ключевский, Виноградов и Иванов. Ключевский — это настоящий артист слова, создатель еще непревзойденного по своей цельности и стройности курса лекций, он не вводил слушателя в подробности своей исследовательской работы, но лекции Ключевского были важны с другой стороны; силой своего исключительного таланта Ключевский умел внушить слушателю, что русская история не менее интересна, чем история стран Западной Европы, что имеется увлекательный материал даже для древнейших периодов, что процесс развития русской истории протекал строго закономерно и нить этого закономерного развития можно открыть и проследить. Такие разговоры велись между студентами, и большая группа, в том числе и Ю. В., решила на первом же курсе специализироваться на изучении русской истории. Надо сказать еще об одном результате лекций Ключевского: большинство его слушателей на всю жизнь сохранило стремление к ясному и образному выражению своих мыслей. Доказательством этого служит прекрасный литературный стиль работ Ю. В. Готье.

Виноградов счастливо дополнял Ключевского. По внешнему виду надутый и неприступный, он отдавал много сил на то, чтобы из студента, пассивного слушателя лекций, сделать активного исследователя. На семинарских занятиях, которые надо назвать образцовыми, он учил, как надо работать над источниками, критически анализировать их, сопоставлять одни с другими, извлекать обоснованные выводы и формулировать их. Он был очень требователен к студентам, настаивал на знании двух древних и трех новых языков. Но если студент показывал желание и способность работать, то Виноградов внимательно следил за его занятиями, приглашал к себе на дом для указаний, давал книги из своей



библиотеки. В ноябре 1894 г. группа студентов IV курса в количестве 11 человек, в том числе и Юрий Владимирович, обратилась к Виноградову с просьбой руководить более углубленными практическими занятиями по источникам. Виноградов охотно согласился, и группа собиралась в его квартире в течение нескольких лет до и после окончания курса.

Нельзя не упомянуть о профессоре Г. А. Иванове, читавшем римские древности. Тихий, скромный старичок на лекциях преобразался и с юношеским воодушевлением и глубоким убеждением в важности сообщаемых им сведений, с необыкновенной ясностью рисовал нам картины римского государственного быта. Трудно представить себе другого профессора, который был бы так способен, как Г. А. Иванов, воспламенять слушателей своим научным горением и более заслуживал бы названия «жреца науки».

По окончании университетского курса Ю. В. в течение года отбывал воинскую повинность и лишь затем предпринял первые шаги в своей научной карьере. Так как в тот год, когда Ю. В. оканчивал курс, Ключевский не читал лекций в университете и приехал в Москву только к экзаменам, то вопрос об оставлении Ю. В. при университете для приготовления к профессорскому званию не был поставлен. Он решил держать магистрантский экзамен по собственному почину. На подготовку ушло 5 лет, и в 1900 г. экзамен был сдан с большим успехом. Ю. В. получил право чтения лекций в звании приват-доцента, но этим правом он воспользовался только через 3 года — в 1903 г.

Причиной медленного продвижения на первоначальных стадиях ученой карьеры послужила необходимость после смерти отца в целях заработка давать уроки в среднеучебных заведениях и поступить на службу. В 1897 г. Ю. В. состоял на службе в Московском архиве Министерства юстиции, а в следующем году перешел на службу в Библиотеку имени В. И. Ленина, носившую тогда название Румянцевского музея. Хотя служба в архиве была непродолжительной, она сыграла значительную роль в научной деятельности Ю. В. Тут он познакомился с богатейшим собранием актов и понял, каково значение рукописного материала для исторических исследований, какая ничтожная часть документального материала опубликована. А главное, он познакомился с содержанием актохранилища и получил представление о том, что и где надо искать. В Румянцевском музее Ю. В. исполнял секретарские обязанности и вместе с тем был причислен к отделению русских древностей, значительные лекции которых в то время хранились в музее. Здесь впервые возник у Ю. В. интерес к археологическим изысканиям.

Параллельно со школьным преподаванием и работой в музее Ю. В. был занят преподаванием на Высших женских курсах, где состоял преподавателем с 1902 г. до 1918 г., когда курсы слились с Московским государственным университетом. В то же самое время Ю. В. вел интенсивную исследовательскую работу.

Его университетское выпускное, или, как тогда говорили, «кандидатское», сочинение было написано на тему «Оборона степных границ Московского государства» и отмечено двумя чертами, которые можно найти и в дальнейших его работах. Во-первых, он дал больше, чем обещал в главни своего кандидатского сочинения, — он развернул в нем картину обороны не только южной и юго-восточной границ, но и границы со стороны Казани, которую никак нельзя назвать степной. Во-вторых, в его подстрочных примечаниях мы находим ссылки главным образом на источники, а не на монографии, хотя к тому времени вышло уже не мало работ, посвященных той же теме: Багалея, Головинского, Перетяткови-

ча, Беляева и др. Уже студентом Ю. В. предпочитал работать по первоисточникам. На кандидатском сочинении красуется надпись, сделанная рукой Ключевского: «Весьма удовлетворительно».

Первая напечатанная работа Ю. В. относится к 1897 г. Она была помещена в журнале «Этнографическое обозрение» под заглавием «Вопи Восьегодского уезда Тверской губернии». Этой статьей была отдана дань энергичной и полезной деятельности председателя Этнографического отделения общества Любителей естествознания, антропологии и этнографии В. Ф. Миллера и молодого секретаря отделения В. В. Богданова. Они сумели заинтересовать этнографией ряд молодых историков и организовать из них группу библиографов, которые просматривали многочисленные столичные и провинциальные газеты и журналы и отмечали в них статьи и заметки по этнографии, а вместе с тем знакомились с современной литературой и по истории. В числе завербованных историков был и Ю. В., который, проживая в летнее время в своем небольшом хуторе в Восьегодском уезде, занялся самостоятельными этнографическими исследованиями.

Старейшее московское историческое общество — Общество истории и древностей российских при Московском университете — не давало приюта молодым ученым. Все заседания общества были закрытыми, число членов по уставу было небольшое, свободные вакансии замещались заслуженными историками. Более гостеприимно было Московское археологическое общество, заседания которого были открытыми и которое вследствие недостатка в чисто-археологических докладах охотно допускало доклады на исторические темы. Когда при Археологическом обществе открылась так называемая Археологическая комиссия, под председательством проф. А. И. Кирпичникова, туда ринулась историческая молодежь: Богословский, Кизеветтер, Рожков, Готье и другие. Читались доклады, не имевшие ничего общего с археологией, разгорались оживленные прения, которые несколько шокировали степенных членов общества, а председателю его, графине Уваровой казались недопустимо резкими и даже революционными, особенно если вопрос касался таких тем, как положение крепостных крестьян или разорение массы населения.

В Археологической комиссии Ю. В. прочитал доклад, потом напечатанный в «Журнале Министерства народного просвещения» за 1902 г. под заглавием «Из истории хозяйственных описаний Московского уезда в XVI—XVII вв.». Статья была составлена по материалам архива юстиции и тесно связана с первой главой магистерской диссертации Ю. В. «Замосковский край». Таким образом еще до сдачи магистрантского экзамена Ю. В. уже наметил содержание своей последующей основной работы.

Магистерская диссертация, защищенная Ю. В. в 1906 г., носит название: «Замосковский край в XVII в. Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси». Тема была навеяна двумя выдающимися работами: Н. А. Рожкова — «Сельское хозяйство Московской Руси в XVI в.» и И. Н. Миклашевского — «К истории хозяйственного быта Московского государства». В своей диссертации Ю. В. определенно указывает, что его работа является продолжением работы Рожкова. Но, взяв XVII век, Ю. В. был поставлен сравнительно с Рожковым в иные условия: материал по XVI в. очень невелик, тогда как по XVII в. Ю. В. должен был окунуться в безбрежное море документов. Приходилось ограничивать и размеры исследуемой территории и объем используемого документального материала.

Ю. В. решил заняться экономическим бытом только Замосковского края. Конечно, это была центральная и важная часть Московского государства. Но, как признавал сам автор вслед за С. Ф. Платоновым, ни в географическом, ни в экономическом отношении замосковские города и уезды не представляли единства. Границы Замосковского края можно было определить только приблизительно, и самый термин «Замосковский край» являлся историческим пережитком. Все это создавало для исследователя тяжелые условия, крайне затрудняя обобщающую работу.

В выборе основного материала Ю. В. отдал дань времени. В 80-х и 90-х гг., в связи с повышенным интересом к истории хозяйственных отношений, среди историков определилось стремление к изучению писцовых и переписных книг. Петербургские ученые дали монографии, основанные на разработке писцовых книг: работу Чечулина о городах XVIII в. и о начале переписей в Московском государстве, работу Лаппо-Данилевского «Организация прямого обложения». Ключевский указывал своим ученикам на значение писцовых книг, как исторического источника. М. М. Богословский взял темой кандидатского сочинения выяснение содержания писцовых книг; Г. Шмелев напечатал обширную статью о степени достоверности писцовых книг; Н. А. Рожков взял писцовые книги в качестве основного источника для своей диссертации. К этому виду архивного материала обратился и Ю. В. В книге «Замосковский край» мы найдем ссылки и на другой архивный материал, но в небольшом количестве. Отсюда возникли новые затруднения для автора: по некоторым вопросам из писцовых книг необходимые данные приходилось извлекать крупными. Благодаря своей редкой трудоспособности Ю. В. вышел из испытания с честью, о чем красноречиво свидетельствовало присуждение ему степени магистра русской истории и полной Уваровской премии.

Оппонируя Рожкову, Ключевский поставил диспутанту в упрек, что он, широко используя данные писцовых книг, не произвел детального критического исследования этого материала. Ю. В. первую главу своей диссертации посвятил вопросу о приемах составления писцовых книг и их содержания. Вторая глава — о территории края — имеет очень большую ценность для изучения исторической географии края. К этой главе относятся приложенная к книге карта административного деления Замосковского края и объяснительный текст к карте, дающий детальные указания на территории станов и волостей, а также сведения об уездных центрах и о прочих упоминаемых в источниках населенных пунктах, существовавших около 1650 г. Надо иметь громадное терпение, непоколебимую уверенность в ценности своей работы, чтобы начертить такую карту. Но она прочно вошла в число необходимых пособий для всех, работающих над историей областей Московского государства, и одна, сама по себе, давала право поставить Ю. В. в ряд с выдающимися исследователями истории Московского государства.

Третья глава диссертации посвящена выяснению экономического упадка Замосковского края в связи с крестьянской войной и иностранной интервенцией начала XVII в. Глава эта представляет большую ценность, так как в ней автор устанавливает размеры обрабатываемой пашни и размеры перелога и, таким образом, характеризует упадок не общими фразами, а цифрами.

Четвертая глава дает ценные сведения о населенности края, колонизации южной окраины, притоке населения из-за рубежа, главным образом из Литовского государства. Очень интересно и важно указание на

тяготение дворянства к жизни в поместьях, т. е. о том процессе, который затем в течение долгого времени оказывал сильное влияние на разные стороны политической и хозяйственной жизни страны.

Едва ли не самой интересной является 5-я глава диссертации, трактующая о земледелии. Трудно в коротких словах изложить все богатство содержания этой главы, говорящей о сокращении дворцового землевладения, об исчезновении черного населения, о росте монастырских и дворянских земель, о размерах дворянских участков, о ликвидации княжеских вотчин и т. д. Интересны также страницы 6-й главы о сельском хозяйстве, промышленности и торговле.

Такое содержание магистерской диссертации Ю. В. Чтение ее доставляет большое удовольствие: так-живо чувствуется в ней научная добросовестность автора, его стремление к обоснованности выводов, так велики литературные достоинства изложения.

На соискание докторской степени Ю. В. представил первый том исследования под заглавием «История областного управления в России от Петра I до Екатерины II». Диссертация была успешно защищена в 1913 г., а в 1941 г. был напечатан второй том того же исследования. Мы постараемся охарактеризовать оба тома вместе.

Так же как при выборе темы магистерской диссертации, Ю. В. наметил свою работу как продолжение другой, именно диссертации М. М. Богословского об областном управлении при Петре I. Во вступительной речи на диспуте Ю. В. заявил, что он не хочет быть исследователем одиночкой, а стремится очередной темой продолжить исследования других. Если первая диссертация относится преимущественно к области экономики, то вторая может быть отнесена к исследованиям по истории государственного права. Однако, в известном смысле вторая диссертация является продолжением первой, через оба труда проходит одна обобщающая мысль: исторически сложившиеся территориальные деления обладают большой устойчивостью, обнаруживают чрезвычайную силу, живучесть, приспособляемость.

В труде по XVII в. Ю. В. заглядывал вперед, а во второй диссертации по XVIII в. не раз обращал взор в прошлое, к реформам Петра I. Анализируя реформу областного управления 1727 г., он констатировал возвращение к допетровским порядкам. Значительную роль в создании устойчивости административного деления и организации административного областного аппарата Ю. В. приписывал работникам областных учреждений. Когда реформировались эти учреждения, то в новые канцелярии, за отсутствием резерва канцелярских служащих, приходилось брать тех же чиновников, которые действовали в упраздненных и не имели желания изменять упрочившиеся привычки. В конце концов до радикальной реформы 1775 г. несколько менялись внешние формы, а сущность оставалась прежней. Эту сущность Ю. В. формулирует следующим образом: «Элементарная полицейская деятельность, много обязанностей по сословным повинностям различных групп жителей империи и мало забот о процветании подвластной территории и ее обитателей».

Очевидный развал областных учреждений заставлял правительство принимать какие-то меры, но оно не пошло дальше сенаторских ревизий, которые временно нагоняли страх на взяточников, волокитчиков и угнетателей, несколько чиновников увольнялось, но их заменяли такие же и все оставалось по старому. Появилось множество проектов реформы областного управления. Большинство их исходило из среды дворянства, которое стремилось принять более деятельное участие в управлении страной и в своих проектах предлагало меры соответственно дворянским классовым интересам.

Ю. В. посвятил много страниц разбору проектов реформы и естественно, что он не мог остановиться на том хронологическом рубеже, который указал в заголовке, а именно: «до Екатерины II». В первые годы правления этой императрицы особенно интенсивно обсуждались недостатки областного управления и меры к их устранению. Достаточно сослаться на работу комиссии по Уложению и на указы депутатам в эту комиссию. Таким образом Ю. В. довел свою работу до реформы 1775 г.; но и тут не счел себя в праве остановиться и особую главу посвятил ликвидации старых учреждений после проведения реформы. Таким образом добрая половина II тома оказалась за рамками поставленной задачи, что свидетельствовало о редкой добросовестности автора, стремившегося дать исчерпывающую разработку избранной темы.

После докторской диссертации Ю. В. дал ряд крупных работ, значительная часть которых связана с его преподавательской деятельностью. В течение 10 лет, начиная с 1907 г., Ю. В. состоял в должности профессора Межевого института, где читал курс по истории землевладения в России. В 1915 г. его лекции были изданы и явились первым и пока единственным очерком по истории землевладения, начиная с Киевской Руси и кончая революцией 1905 г. Ценно, что историю землевладения Ю. В. дал на широком фоне политической и социальной истории России.

В 1915 г. Ю. В. был избран профессором Московского университета и ему было предложено читать курс истории южных славян. С обычной добросовестностью Ю. В. в первый же год написал весь курс, который в гектографированном издании имеется в некоторых центральных библиотеках. Особый интерес, несомненно, представляет авторский экземпляр с указаниями источников и пособий, которыми пользовался Ю. В. при составлении лекций. Приходится изумляться той массе книг на разных языках, в том числе и на сербском, которые прочел Ю. В. для своих лекций. Получился солидный курс, хотя и неравномерно разработанный. Автор очень увлекся древнейшим периодом истории балканских славян до битвы на Косовом Поле, причем для составления этой части курса он использовал показания Прокопия, Константина Багрянородного, Малаля, Зонары, арабских писателей. Здесь же мы находим подробный анализ содержания Законника Стефана Душана, как источника для истории феодального строя Сербии. События от Косовской битвы до Берлинского конгресса изложены бегло, но все-таки отчетливо показано участие России в образовании Сербского государства и обрисованы культурные связи Сербии с Россией.

С 1919 г. Ю. В. стал читать в Московском университете курс археологии России. Благодаря участию в раскопках в Московской и Харьковской губерниях у него были накоплены большие знания по археологии. В Московском археологическом обществе Ю. В. очень скоро занял видное место. Среди археологов, наполовину ученых, наполовину коллегонеров, собиравших предметы древности ради них самих или, в лучшем случае, ради изучения эволюции формы или рисунка, Ю. В. определенно поставил вопрос об археологии, как одной из исторических дисциплин, дающей материал для исторических и социологических построений. Свои взгляды Ю. В. изложил в небольшой статье «Что дала археологическая наука для понимания древнейшего периода русской истории». Рассмотрение накопленного археологического материала привело автора к заключению, что благодаря удобной сети водных путей Восточная Европа искони, от времени каменного века, была «страной торговых путей и культурных влияний» и что «возможно связать в одну непрерывную нить воздействие античной цивилизации на восточно-евро-

пейскую равнину от времени путешествия Геродота до крещения Владимира и построения Софии Киевской и Софии Новгородской».

Свои лекции по археологии Ю. В. издал в двух книгах: в 1925 г. вышли его «Очерки материальной культуры Восточной Европы до основания первого Русского государства. Каменный век. Бронзовый век. Железный век на юге России», а в 1930 г. было издано продолжение под заглавием «Железный век в Восточной Европе». Эти книги стали настольными для всякого исследователя древнейшего периода русской истории и, можно сказать, составили эпоху в изучении археологического материала как исторического источника. Даже для такого отдаленного периода, как палеолит, Ю. В. сумел извлечь из однообразного и, казалось, мало говорящего материала очень интересные выводы. Путем изучения стоянок этого периода он пришел к выводу, что определенные пункты с древнейших времен были излюбленными местами поселения человека и как бы предопределяли создание городов.

Весьма важны соображения автора о неолитической культуре. Ю. В. выдвигает смелую гипотезу об автохтонности населения восточно-европейской низменности: «как будто здесь не было насильственных переворотов, резкой смены племен и все время, по крайней мере с бронзового века, жило население одного и того же происхождения». И позднее, по мнению автора, переход от бронзы к железу не сопровождался сменой населения. Для эпохи железного века Ю. В. обработал громадный, накопленный десятками лет археологический материал, систематизировал его и дал освещение целому ряду вопросов о расположении славянских племен, их культурных особенностях и т. д. Может быть, с отдельными положениями и выводами можно спорить, но чего оспаривать нельзя — это несомненных заслуг Ю. В. как ученого, заставившего археологический материал служить истории.

Перечисленными крупными работами далеко не исчерпывается оставленное Ю. В. научное наследие. Хотя бы вскользь надо коснуться его многочисленных журнальных статей, рецензий, публикаций, переводов, обозрение которых еще более убеждает в том, какого крупного исследователя потеряли мы с уходом от нас Ю. В. Хронологические рамки этих небольших по размерам, но часто очень значительных по содержанию работ очень широки: от эпохи палеолита до момента объединения Белоруссии и Украины в 1939 г. Пробегая список трудов Ю. В., можно подметить, как перемещался его интерес от отдаленных эпох к более новым. Тут, несомненно, сыграла роль наша Великая революция, заставившая едва ли не всех историков пересмотреть свою тематику в смысле приближения ее к интересам переживаемой эпохи.

После диссертации, посвященной XVII в., Ю. В. не показывал большого стремления к занятиям историей Московского государства и возвращался к этой эпохе только в коллективных трудах «Москва в прошлом и настоящем», «Великая реформа», и др. За последние 10 лет своей научной деятельности Ю. В. не дал ничего по истории Московского государства, если не считать примечаний ко II и III томам «Курса русской истории» Ключевского. Главный интерес его был направлен на XVIII в., о котором была написана не только докторская диссертация, но и дополняющие ее статьи о проекте преобразований, предложенном А. П. Волынским, о наказе главной полиции в Уложенной комиссии и др.

Затем Ю. В. перешел к вопросам истории XIX в. Он был очень заинтересован временем Николая I, особенно в той части, которая касалась крестьянского вопроса; в частности, нельзя не отметить прекрасную статью о графе Киселеве, устроителе быта государственных крестьян. Несколько статей Ю. В. посвящено очень важному моменту в полити-

ческой жизни России — переходу власти от Александра II к Александру III, когда решался вопрос о создании какого-то подобия народного представительства. Особенно ярко освещена роль Победоносцева, для чего был привлечен материал переписки Победоносцева с Александром III и с близкими ко двору сестрами Аксаковой и Тютчевой. Наконец к XX в. относятся статьи «Публичные займы довоенной России» (1926) и «Исторические судьбы Западной Украины и Западной Белоруссии» (1940), в которой дано историческое обоснование объединению украинских и белорусских земель, достигнутому в 1939 г.

В своих многочисленных рецензиях Ю. В. дал отзывы о появлявшихся в свет крупных монографиях и публикациях, о диссертациях Боголюбского, Веретенникова, Грекова, Кизеветтера, Любомирова, Флоровского, Яковлева и др. Это были не библиографические заметки, а обстоятельные разборы, часто с привлечением нового материала. С 1910 г. Ю. В. принимал участие во французских библиографических справочниках и дал в них обзоры литературы по русской истории с 1909 до 1927 г., а в 1929 г. напечатал обзор исторических трудов на украинском языке, опубликованных в Украинской ССР с 1917 по 1928 г. Эти библиографические обзоры и теперь служат необходимыми справочниками.

Из публикаций, редактированных Ю. В., наибольшую ценность имеет издание под заголовком «Памятники обороны Смоленска 1609—1611 гг.» с очень ценным предисловием; из переводов надо указать на издание «Английские путешественники в Московском государстве в XVI в.» (1938).

Ученые заслуги Ю. В. были оценены по достоинству: в 1922 г. он был избран членом-корреспондентом Академии Наук СССР, а в 1939 г. получил звание действительного члена той же Академии.

Даже краткого обозрения ученого пути Ю. В. достаточно, чтобы перед нами во весь рост стала фигура неутомимого труженика науки, ученого общественника в лучшем смысле этого слова. Автор многочисленных работ, требовавших упорного и напряженного труда, мастер детального филигранного исследования, Ю. В. Готье в то же время был обаятельным человеком с очаровательными чертами неизменной доброжелательности, приветливости и той внутренней интеллигентности, которая дается в удел только избранным натурам.

## ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК СССР

BULLETIN DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'URSS

Серия истории и философии 3 (1944) 117—127 Série historique et philosophique

О. В. ТРАХТЕНБЕРГ

### ВИЛЬЯМ ОККАМ И ПРЕДИСТОРИЯ АНГЛИЙСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

«Материализм, — писал Маркс, — родной сын Великобритании...<sup>1</sup> «Истинным родоначальником английского материализма и вообще опытных наук новейшего времени» был англичанин Френсис Бэкон. На первых страницах истории новой науки и новой философии<sup>2</sup> стоят английские имена. Точно так же история социалистических идей нового времени датируется от появления «Золотой книжечки» Томаса Мора.

Быстрый экономический и политический прогресс Англии, родины «Великой хартии вольности» и первого парламента, достаточно объясняет нам эти факты.

Если история английского материализма, опытного знания и свободлюбивых идей прекрасно изучена и широко известна, то значительно реже взор проникает в их предисторию. Между тем, корни блестящих успехов XVI—XVIII вв. уходят в глубь столетий. На фоне XIII в. рисуется овеянная легендами фигура славного Роджера Бэкона, а следующая XIV век дал мятежного Вильяма Оккама, которого, К. А. Тимирязев назвал «грозным бичом старых схоластиков»<sup>3</sup>. В творчестве этих крупных и самобытных мыслителей мы видим зачатки тех великих идей, которые расцвели пышным и новым цветом лишь через несколько столетий.

«Номинализм, — говорил Маркс, — был одним из главных элементов английского материализма и вообще является первым выражением материализма»<sup>4</sup>. Номинализм, зародившись в XI—начале XII в. (Беренгарий, Росцеллин, Абельяр), в дальнейшем надолго сходит со сцены. Его второе рождение относится к самому концу XIII и в XIV в. Крупнейшим представителем нового номинализма, сыгравшего значительную роль в разложении схоластики и в подготовке философии Возрождения, был англичанин Вильям Оккам (William of Ockham, ок. 1300—1350).

XIV век в Англии и во Франции — век роста денежного хозяйства, прогрессирующего распада крепостнических отношений, эпоха крестьянских восстаний и городских движений. Напомним о Жакерии (1358) во Франции, о восстании Уота Тайлера (1381) в Англии, потрясших устои феодальной системы, о движении, связанном с именем Этьена Марселя.

В XIII в. католическая церковь достигла апогея своего могущества. Идеологическим отражением ее силы были монументальные схоластические системы Фомы Аквинского и его круга. Схоласты провозглашали богоподобность римского папы, власть которого «не имеет ни меры, ни

<sup>1</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

<sup>2</sup> Речь здесь и ниже идет о XVI—XVII вв.

<sup>3</sup> Тимирязев К. А., Собр. соч., т. VI, стр. 195.

<sup>4</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

веса». С начала XIV в. положение меняется, и мощь римского престола начинает ослабевать.

В начале 20-х годов XIV в. возник острый конфликт между папой Иоанном XXII и францисканским орденом, внутри которого к этому времени произошел раскол. Оформилась сильная группа «живущих по духу» («viri spirituales»), на время овладевших большинством в ордене. Решающим пунктом конфликта спиритуалов с официальной церковью была проблема так называемой «евангельской бедности». Христос и апостолы, учили спиритуалы, не имели никакой собственности, ни личной, ни общей. Таков якобы был строй и ранней христианской церкви. На этой почве стояли и Иоахим Фиорийский и близкие к спиритуалам еретики-фратичеллы, беггарды и бегины.

Враждебную францисканцам позицию заняли их непосредственные конкуренты — доминиканцы. «Братья доминиканцы, — пишет в своей «Hypocrita» Иоанн Винтертурский, — в насмешку и поругание миноритам<sup>1</sup> и на соблазн всей церкви изображали Христа... на кресте: одна рука пригвождена к кресту, другая берет и кладет деньги в кошелек, висящий на поясе. Все это делалось, дабы видевшие разумели, что у Христа была собственность».

Генеральный министр ордена миноритов Михаил Чезена отверг папскую буллу, осуждавшую отречение от собственности, и апеллировал к (будущему) вселенскому собору. Папа призвал его к суду, а в ответ Михаил Чезена, знаменитый юрист Бонаграция Бергамский и примыкавший к радикальному крылу миноритов Вильям Оккам бежали в 1328 г. в Пизу, где присоединились к воевавшему против папы императору Людвигу Баварскому.

С кем же вступили в союз мятежные минориты? — В 1341 г. Людвиг Баварский, всеми правдами и неправдами, добился императорской короны. «За этим, — пишет Маркс в «Хронологических выписках»<sup>2</sup>, — следует 33-летняя гражданская война, продолжавшаяся до смерти Людвига; она обнаружила, что влияние рыцарства по сравнению с городами сходит на-нет; города стояли по большей части за Людвига, на которого они смотрели как на защитника против рыцарей-разбойников и владетельных князей, а также как на врага попов...». В другом месте Маркс снова проводит ту же мысль, достаточно ясно характеризую социальную позицию противников папы (если и не самого императора, преследовавшего свои личные цели): «Города были за короля; знаменитейшие профессора права в университетах Болоньи и Парижа решительно стояли на его стороне»<sup>3</sup>.

В то же время в Англии палата общин резко выступает против «разорения страны Авиньоном» (папой), особенно тяжелого потому, что по «авиньонскому каналу» английское золото утекало во Францию, воевавшую тогда с Англией.

Оккам принял активнейшее участие в развернувшейся борьбе. Он был одним из виднейших политических деятелей и публицистов своего времени. Именно его прогрессивная политическая линия дает ключ к пониманию исключительных для той эпохи философских достижений замечательного английского мыслителя.

Вильям из деревни Оккам (графство Сёррей, к югу от Лондона) родился несколько ранее 1300 г. (точная дата не установлена). Вообще в

<sup>1</sup> Минориты — ветвь францисканцев с более строгой дисциплиной.

<sup>2</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. VI, стр. 13.

<sup>3</sup> Там же.

его биографии, в особенности до 20-х годов XIV в. очень много неясного и спорного. Известное прозвище Оккама «Venerabilis inceptor» («достопочтенный начинатель»), вероятно, объясняется тем, что Оккам был лишь бакалавром, но не получил ученой степени магистра. Тем не менее Оккам был прозван «doctor singularis» («единственный, беспримерный»).

Известно, что Вильям из Оккама получил образование в Оксфордском университете. Это уже говорит о многом. Стоит припомнить весь дух этого университета, в котором подвизались и Роберт Гростет, и Роджер Бэкон, и Дунс Скот, — университета, в котором доминировали оппозиционные францисканцы, где были сильны развившиеся под влиянием арабско-еврейской философии математические и естественно-научные интересы. Вступив в орден миноритов (или Grey Friars, как их называли в Англии), Оккам занял среди спиритуалов своеобразное положение: ему были совершенно чужды их мистико-апокалиптические настроения и концепции. Он отстаивал боевые еретические учения, опираясь на разум и опыт, используя лишь строго логическую аргументацию.

В ответ на папскую буллу 1322 г., навязывавшую францисканцам право собственности, Оккам выступил в Болонье с проповедью, в которой громил концепцию, защищаемую римской курией. Вскоре он был схвачен и несколько лет содержался в Авиньоне в ожидании суда; в учении же его ряд пунктов был осужден как ересь. В ночь на 24 мая 1328 г. Оккам бежал из папской тюрьмы. 6 июня 1328 г. последовало его отлучение от церкви.

Современный хроникер (1349 г.) сообщает, что при встрече с Людвигом Оккам сказал ему характерную фразу: «Tu me defendas gladio, ego te defendam salamo» («Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером»). Начиная с 1330 г., выходит целый ряд его политических трактатов и памфлетов<sup>1</sup>. Политические работы Оккама находили живой отклик. Так, например, известно, что Альбрехт Австрийский под влиянием чтения «Диалога» Оккама запретил в своих владениях опубликование папской буллы, направленной против императора.

В этот период своей деятельности Оккам познакомился с крупнейшим политическим писателем эпохи Марсилием Падуанским и (вероятно) с философом аверроистом — Жаном Жанденом. Паписты называли этих наиболее передовых людей века «еретиками и сынами погибели».

Оккам принимал деятельное участие в соборах в Рензе и Франкфурте (1338). Умер Вильям Оккамский в 1349 или 1350 г. от опустошавшей в то время Европу «черной смерти».

\* \* \*

Политические сочинения Оккама по своей форме не входят за обычные схоластические рамки. Это лабиринт всевозможных questiones и subquestiones, с бесчисленными ссылками, с опровержениями тезисов, с опровержением этих опровержений, с тончайшей «диалектической» (в средневековом значении слова) аргументацией. Однако за всей скукой и запутанностью этих тяжеловесных трактатов чувствуется биение живой мысли, ярко прогрессивной для своей эпохи.

Исключительный исторический интерес представляет то обстоятельство, что исходной социальной категорией для Оккама является «первоначальный», «естественный человек», направляемый в своих

<sup>1</sup> Список см. в работе: B r a m p t o n, «The De Imperatorum and Pontificum potestate of William of Ockham», Oxford, 1927.

действиях законами природы. В основных, простейших функциях между «людьми природы» царит полное равенство. У естественных людей нет частной собственности. Согласно «естественному праву», «в естественном состоянии (*in statu naturae*) все должно быть общее». У них нет и властей: «Человек не должен слушаться человека, но только бога» (*Homo homini obedire non tenetur, sed soli Deo*).

Однако было найдено необходимым учредить государство посредством «общего договора человеческого общества» (*Generale pactum societatis humanae*)<sup>1</sup>. Цель государства — культивирование «общего блага», охраняемого государственными законами. Законом была установлена и обеспечена частная собственность. Но если общее благо требует этого, частная собственность может быть уничтожена. «*Utilitas communis*» («общее благо») есть верховный принцип, восходящий в конечном счете, подобно всем социально-политическим явлениям, к законам природы. Ищущая своего блага индивидуальная личность проявляет природную закономерность.

Эта концепция не представляла бы ничего оригинального, если бы речь шла о XVII—XVIII вв. Но трактаты Оккама созданы в первой половине XIV в.!

Государственное законодательство — право каждого члена общины. Фактически законодательное право и правительственная власть передаются особому органу — правителю. Правитель, в частности император, наделен полнотой власти (*plenitudo potestatis*), но лишь как представитель народа — суверена. Источником власти остается народ. Во всяком «общественном теле», — утверждает Оккам в «Диалоге между учителем и учеником»<sup>2</sup>, — 1) власть должна быть вручена лицу не иначе, как с согласия всех; 2) то, что касается всех, должно быть определяемо всеми; 3) каждый народ может сам себе установить закон, следовательно и избрать себе главу». В эпоху, когда божественное происхождение власти было абсолютно непререкаемой аксиомой, эти положения имели, бесспорно, революционизирующее значение.

Власть императора ограничена «законом бога» и «естественного права» (*lex naturae*). Эти ограничения толкуются широко. Власть ограничивается тем, что нужно для общего блага. Одни рабы безусловно повинуются господину, но униженно для человеческого достоинства, чтобы с людьми обращались, как с рабами. Если правитель переступает границы своей власти, народ может употребить против него меч. Таким образом, Оккам, доходит до права восстания против негодного правительства, предвосхищая радикальных государствоведов и публицистов эпохи религиозных войн XVI в.

Актуальнейшим вопросом для Оккама было соотношение между светской и духовной властью, в частности пределы папской власти. Решение Оккамом этого вопроса сводится к резкому разграничению духовных (*spiritualia*) и светских (*temporalia*) дел. Власть во всей области земных, светских дел принадлежит государству. Духовная власть над делами религиозного порядка осуществляется церковью. Ее мощь простирается на все то, что относится к «спасению души». Как общее правило, церковная власть не вмешивается в светские дела, и наоборот. Папа располагает лишь духовным, но не материальным оружием.

Папство есть временное учреждение, не являющееся необходимым. Папы — не наместники Христа, и нельзя приписывать им непогрешимости<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Goldast «Monarchia», II, 924.

<sup>2</sup> Ibid., I, 934 ff.

мость<sup>1</sup>. Оккам не только не отождествляет церковь с папой, но и с духовенством в целом. Высшим духовным органом является сама община верующих (включая женщин) и избираемый ею собор. Здесь уже явно ощущается дуновение грядущей реформации. Народ — вот источник и база как государства, так и церкви. Конечно, «народ» Оккама — еще категория крайне расплывчатая и неопределенная, но все же новое слово сказано.

Несомненный интерес представляют рассуждения Оккама об относительности политических форм. Правление должно меняться в связи с обстоятельствами. Оно может быть разным в разные исторические эпохи. Оккам прямо заявляет (*Octo questiones*, III, 7, 352) что «лучшее правление не есть лучшее безотносительно для всех; для некоторых народов оно может быть и вредно».

Разумеется, было бы ошибкой изолировать Оккама от его современников и предшественников и представлять его теории как нечто вполне исключительное и выросшее «на голом месте». Ограничимся ссылкой на замечательнейший политический трактат «*Defensor pacis*» Марсилиа Падуанского.

Несмотря на допускаемые Оккамом оговорки и компромиссы его теория была крайне опасной для папской власти. Мало того, она подкапывалась под основные устои феодальной системы, стражем и воплощением которой была католическая церковь.

\* \* \*

Наглядную связь между политической концепцией Оккама и основами его философского мировоззрения выявляет разрешение им проблемы веры и знания, теологии и философии.

В этом (исходном для тогдашнего философа вопросе Оккам развивает дальше взгляды Дунса Скота. Область веры и область знания — два не связанных между собой мира. Как церковная власть ограничивается делами религии, так и теология господствует лишь в вопросах веры, основанной всецело на «откровении». Она не вмешивается в дела знания. Рациональные доказательства веры невозможны и бесцельны. Догматы религии суть объекты чистой веры, но не знания. Богословие как «наука» тем самым фактически упраздняется. Вместе с тем высвобождается философско-научное знание.

Оккам отстаивал свободу мысли и слова, оговаривая, однако, что эта свобода действительна постольку, поскольку она не задевает области веры, предмета теологии. Таким образом Оккам, наряду со свободой философствования, сохранял понятие ереси. При этом наказание за ересь должно было носить не только моральный («духовный»), но и чисто физический («светский») характер. Дунс Скот и Оккам сделали большой шаг вперед в деле секуляризации знания. Но отнюдь не следует модернизировать Оккама.

Бог, по учению Оккама, не может служить предметом непосредственного («интуитивного» или «наглядного») знания. Ни чувства, ни непосредственное умственное воззрение не дают нам знаний о боге. Человек узнает о боге всегда косвенно, через некоторые посредствующие понятия (концепты), далеко не адекватные своему объекту. Вопрос о генезисе концепта бога остается открытым.

<sup>1</sup> Всем известно большое общественное значение работы «О даре Константина», принадлежащей гуманисту XV в. Лоренцо Валла. Значительно менее известен тот факт, что Оккам в своих «*Octo questiones*» энергично возражал против законности «Константинова дара», поскольку император не имеет права отчуждать неотъемлемую собственность империи.

Не убедительна для Оккама и аристотелевская ссылка на *primum movens*. Цепь причин и следствий, уходя в бесконечность, не имеет границы. С другой стороны, откуда мы можем знать, спрашивает Оккам, что никакое тело неспособно к самостоятельному движению? Бытие вещей в мире еще не служит гарантией существования бога как верховной причины этих вещей, стоящей над миром. Часть вещей можно предполагать вечными, для объяснения же происхождения других достаточно естественных природных причин. В конечном счете Вильям Оккамский, разумеется, все же «принимает» бога как нечто «предполагаемое всеми философами и теологами». Что касается атрибутов и функций божества, то они целиком остаются за пределами разума. Можно лишь верить в то, что бог — абсолютно свободный творец и промыслитель мира.

Примыкая в этом вопросе к волюнтаризму Дунса Скота, Оккам делает и аналогичные выводы, бесстрашно доводя их до конца. Всемогущий и свободный бог мог воплотиться не в Христа, а в камень, дерево, осла. Все может быть всем: святой дух может быть человеком, бог-отец — сыном Марии и т. п. Нетрудно представить себе практическое действие подобного подхода к религиозной догматике.

Работы Оккама по своей общей форме, конструкции, характеру изложения и методу аргументации стояли еще целиком на почве схоластики, однако их сущность взрывала схоластику изнутри. Сочинения Оккама иллюстрируют явно начавшееся разложение самой основы, самого смысла и назначения схоластики. В его лице схоластика уклоняется от служения теологии и теократии и тем самым перестает быть самой собою.

\* \* \*

Приведенные выше положения Оккама неотделимы от его номинализма, представляющего собой тот фокус, в котором сходятся все лучи оккамовского мировоззрения.

Оккам с позицией номинализма ведет наступление на реалистов по всему фронту: в сферах онтологии, гносеологии и логики.

Реалисты, проецируя во внешний мир общие понятия, образуемые путем абстракции в человеческом сознании, превращали их в самостоятельные объективные духовные сущности. Эти «универсалии» предполагались или потусторонними или имманентными единичным вещам, в зависимости от типа реализма (платоновского — крайнего или аристотелевского — умеренного). Идеализм подобной концепции очевиден. Номиналисты в лице Оккама и его непосредственных предшественников<sup>1</sup> полагали, что для преодоления реализма надо прежде всего «переселить» общее (*universale*) из внешнего мира в человеческий интеллект.

Во главу угла своей методологии Оккам кладет принцип «*parsimoniae*» («бережливости», «экономии»).

Попытка некоторых новейших исследователей толковать оккамовскую парсимонию в позитивистском духе не выдерживает критики. Оккам говорит не об «экономном» удалении материального мира, а о борьбе со схоластическим плюрализмом «сущностей», «форм», «скрытых качеств» и т. п. Как известно, «объяснение» того или иного явления сводилось схоластами к приписыванию ему какой-либо «субстанциональной формы» или «натуры». Очевидно, количество подобных «природ» имело тенден-

<sup>1</sup> Коротко, но достаточно для нашей темы, см. об этих последних: E. Brepier, «La Philosophie du Moyen Age». Paris, 1937, pp. 392—394.

цию к безграничному размножению. Оккамовскую же парсимонию можно сравнить с борьбой коперниканцев против бесчисленных птоломеевских «эксцентриков», «деферентов», «энциклов».

Принцип экономии, прозванный «оккамовской бритвой», формулируется им в ряде положений: «*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*» («Сущностей не следует умножать без необходимости»), «*Frustra fit plura, quod potest pauciora*» («Бесполезно делать посредством многого то, что можно сделать посредством меньшего»).

Исходя из этих принципов, Оккам начинает «очистку» схоластической гносеологии. Томизм, как известно, поддерживал учение об интенциональных копиях или «*species*», служащих посредником (*medium*) между материальным миром и нематериальной душой<sup>1</sup>. Оккам отвергает оба вида *species*: *species sensibiles* — излишни, ибо для чувствительного познания достаточно объекта и способности восприятия в субъекте; *species intellegibiles* — невозможны, ибо, поскольку они сами нематериальны, они ничего не дают в качестве посредствующего элемента.

Таким путем теория познания упрощалась и очищалась от наиболее заскорузлого, схоластического хлама. Но здесь же возникла серьезнейшая гносеологическая проблема. *Species* были «копиями» или «образами» внешнего мира; «копиями» идеалистического (соприкасающегося порою с вульгарным натурализмом) характера, не имеющими ничего общего с «отражениями» материалистической теории познания. Но Оккам не сумел, конечно, перейти на почву теории отражения. Для этого и не было в то время предпосылок. Поэтому, отбросив «идеальные образы» — шаг к материализму, Оккам заменил их «знаками» — движение к феноменализму. Здесь уже сказывается двойственность номинализма Оккама.

Знание не отражает объектов как таковых, но состоит из знаков (*signes*, отсюда «сигнификация»), «обозначающих» вещи<sup>2</sup>. «Знак есть все то, — пишет Оккам, — что представляет что-либо иное для знания»<sup>3</sup>. Знаки имеют естественное происхождение, возникая под воздействием объектов. Поскольку знак занимает место в предложении, он является «термином». Термины, воспринятые сознанием, тождественны концепту, понятию, «как части грамматического предложения». Напомним, что общая тенденция к сближению логики и грамматики опирается у Оккама на популярные «*Summulae*» Петра Испанского, а через него восходит к византийской логике XI в. Эта роль Византии в подготовке (хотя бы и не прямой) одного из прогрессивнейших направлений средневековья должна быть особо отмечена.

Для того чтобы от подобного термина перейти к универсалии, Оккам вводит различие «интенций» двух типов.

*Intentio prima* есть умственный акт или знак, непосредственно обозначающий внешнюю вещь, «без какой-либо предикабельности», без того, что о ней нечто утверждается. Образование таких терминов, как «Сократ», «животное», есть чисто психологический факт. *Intentio secunda* есть факт логического порядка. Это есть умственный акт или знак, относящийся не к вещи, а к интенции первого порядка. Его характерной чертой является «предикабельность», например, определение: «Сократ — сущительное».

Не опасаясь обвинений в модернизации, мы предлагаем сравнить это

<sup>1</sup> О живучести теории «*species*» свидетельствует Гоббс в «Левифаце» (стр. 41). Соцэкгиз, 1936).

<sup>2</sup> Как это ни парадоксально, но мы можем в известном смысле сопоставить сигнификацию Оккама с теорией «символов» или «иероглифов».

<sup>3</sup> «*Summa totius logicae*», I, 1.

разграничение с различием «психологических» и «логических» фактов, которое мы находим у Дж. Ст. Милля. Здесь дело не в парадоксальных сближениях, а в иллюстрации того положения, что оккамисты (и Роджер Бэкон) стоят в начале той линии, которая именуется английским эмпиризмом.

Universalia сводятся ко вторым интенциям, как к знакам (терминам), логически «обозначающим» многие объекты. «Интенция души есть универсалия, потому что она есть знак, который может быть предикатом многих вещей»<sup>1</sup>. Итак, универсалии суть логические понятия или — точнее — замещающие их термины, относящиеся (высказывающие нечто) к целой группе предметов. Универсальное, базируясь на «психологическом акте», — что связывает его с объективной реальностью, «имеет свою внутреннюю природу в логическом факте», — чем отрицается его существование в качестве особой духовной сущности. Оккам особенно настойчиво подчеркивает эту двойственность универсалий — по происхождению и по характеру (*naturaliter*).

Восприятие не тождественно объекту. «Вещь не более присутствует в уме человека посредством акта интеллекта, чем Цезарь присутствует перед кем-нибудь благодаря картинке»<sup>2</sup>.

Универсалии существуют только в уме (*universalia sunt post rem*), но это не отрицает их известной объективной значимости. Универсалии, говорит Оккам, не являются «фикциями» или «химерами». Это *exemplar*, образец «соответствующих» друг другу вещей. От многих вещей абстрагируется тот элемент, на базе которого они могут быть собраны в одном интеллектуальном акте. Универсалии возникают, говорит Оккам, естественно и спонтанно, «как тепло вызывается огнем». В этом естественном процессе решающую роль играют повторный опыт и память. Мы много раз видим отдельные камни. В конце концов, на основе повторных, сходных переживаний наш интеллект вырабатывает «знак» — «камень» как некий логический *exemplar*<sup>3</sup>.

Номинализм («терминизм») Оккама необходимо и неразрывно связан с эмпиризмом и сенсуализмом.

Поскольку объективно реальны лишь отдельные вещи, познание объективного мира начинается с опыта и идет через ощущения. «Все наше знание происходит от чувств», — пишет Оккам. Ощущения суть «действия», производимые в нашей чувствующей способности отдельными предметами внешнего мира, которые являются «причинами». Мы «двигаемы», по выражению Оккама, посредством «внешне зачатых» чувственных воздействий<sup>4</sup>. Первичным видом знания («интуитивным» или наглядным) является определенное знание об индивидуальных предметах.

Науки подразделяются Оккамом на «реальные» и «рациональные». Если всякое понятие есть знак, то понятия, которыми оперируют «рациональные» науки, суть «знаки знаков». Как это напоминает «названия названий» Гоббса, о которых пишет Маркс в «Святом семействе»! Вообще, перечитывая главу IV части «De homine» в «Левиафане», мы как будто слышим упорядоченные и рационализированные рассуждения отлученного папой бунтаря-францисканца XIV в.

«Каждая наука, — пишет Оккам<sup>5</sup>, — начинается от индивидуального.

<sup>1</sup> «Summa totius logicae», I, 1, p. 14.

<sup>2</sup> «Sententiae» I, цит. по Ockham's «Selections» by Tomay, 12—13.

<sup>3</sup> Ср. позднейших английских ассоциалистов.

<sup>4</sup> «Sententiae», I, c. 2, p. 7.

<sup>5</sup> «Expositio aurea» (цит. по Prantl).

От ощущений, которые дают только единичные вещи, возникает память, из памяти переживания и благодаря переживаниям мы получаем универсалию, которая является основой науки и искусства». Так резюмируется Оккамом путь познания.

Логика есть такая *scientia rationalis*, которая имеет дело с «понятиями понятий», со «знаками знаков». В логике знаки из орудий знания превращаются в объект знания. Отсюда возможность в дальнейшем развития оккамистской логики как сугубо формалистической дисциплины.

Мы видим яркое воплощение двойственности оккамовского номинализма. Познание объективной реальности, эмпиризм и сенсуализм, отказ от идеалистического отождествления бытия с сознанием — такова одна сторона. Ограничение познания «знаками», упор на внутренние переживания, логическая игра абстрактными символами — такова оборотная сторона медали. Объясняется это противоречие метафизическим бессилием номинализма радикально разрешить проблему единства отдельного и общего. Обращаясь к позднейшей истории философии, мы предлагаем вспомнить о том, что не только аргументация Гоббса была построена на номинализме, но на нем же базировался и Беркли.

В философии Оккама безусловно доминировала первая — материалистическая (и эмпирико-сенсуалистическая) сторона. Это станет особенно наглядным, когда мы обратимся от гносеологии и логики Оккама к его натурфилософии и к некоторым из его онтологических положений.

\* \* \*

Все телесные, конечные вещи возникают и исчезают. Но никакая вещь не может произойти из ничего. В каждой вещи как ее субстрат, или, по выражению Оккама, как ее *praesuppositum* (предположенное) должна быть материя. Материя есть необходимое «предположенное», предсуществующее всякой вещи и всякого процесса.

Другим необходимым принципом бытия является форма. Однако форма не предшествует вещи, но начинает существовать в процессе и через процесс ее возникновения (генерации). Форма не есть *praesuppositum*.

В каждом физическом теле имеются свои особые материя и форма. Как нечто универсальное они существуют лишь в уме.

Материя не есть простая потенциальность, в ней самой заключена актуальность. Этим утверждением Оккам приближается к позициям Джордано Бруно. Однако, как обычно, данное материалистическое положение выражено Оккамом в схоластической форме...

Материя как субстанция вечна: она никогда не возникает и никогда не разрушается. Материя не имеет ни начала, ни конца во времени. Этот неприемлемый для религии принцип аристотелизма — аверроизма с полной ясностью выражен Оккамом. Актуальность материи и ее приоритет по сравнению с формой окончательно сближают этот тезис с материалистическим учением.

В учении Оккама о движении можно различить смутный абрис позднейшего механицизма. Для движения нужно только тело и место. Вещь меняет место в пространстве — это и есть движение.

Время неразрывно связано с движением, — вернее, оно является одним из элементов, покрывающих собою движение. «...Время есть движение, или что-то принадлежащее движению»<sup>1</sup>. Мы исчисляем время, измеряя единообразные движения. Вечно движение, вечно и время. Дви-

<sup>1</sup> «Summulae», IV, 1.



жение сферы неподвижных (друг по отношению к другу) звезд дает абсолютное, нормативное время. Наше земное время релятивно.

Предвосхищение Оккамом грядущего развития философии связано также с его утверждением (правда, достаточно расплывчатым!) бесконечности и однородности вселенной.

Возможно бесконечное увеличение или уменьшение вещества. На этом основании Оккам выступает против атомистического учения о «последних» и «неделимых» частицах материи. Отрицая предел деления, Оккам отрицал и предел увеличения. «В вещах постоянных, делимых до бесконечности, как делятся все протяженные (тела), нельзя дать *minimus*, потому что как бы ни была мала данная часть, божественное всемогущество могло бы осуществить часть еще меньшую; и также нельзя дать *maximus*, потому что как бы велико ни было данное количество; божественное всемогущество могло бы произвести еще большее»<sup>1</sup>.

Как нередко у Дунса Скота, и у Оккама «божественное всемогущество» призывается на помощь для обоснования материалистических положений<sup>2</sup>.

Не меньший интерес представляет другая идея Оккама — об однородности космоса. Хорошо известен резкий дуализм «неба» и «земли», поддерживаемый перипатетиками. Дунс Скот в борьбе с томизмом, опираясь на авицеброновское понятие единой материи, уже значительно подорвал этот дуализм. Еще дальше идет Оккам, который прямо отвергает гетерогенность небесных и земных тел и настаивает на их гомогенности.

Доказательства по обыкновению носят чисто спекулятивный характер. Какие-либо экспериментальные данные, разумеется, отсутствуют.

\* \* \*

После всего сказанного нас не удивит, что Оккам скептически относился к современной ему школьной перипатетической психологии.

Он критикует обычные представления о душе. Для него *anima sensitiva* — чувствующая душа протяженна и пространственно измерима. Иначе говоря, она материальна.

Рациональная же душа не протяженна и не имеет определенной локализации. *Anima intellectiva*, по словам Оккама, рассматривается обычно как нематериальная субстанция. Но всякая субстанция известна лишь через свои проявления. Так, например, огонь известен не сам по себе, а через свой «образ действия». Душа как субстанция известна только через наши умственные состояния и факты сознания. Сама же по себе, в своей сокровенной природе, она остается неизвестной и непознаваемой ни опытным, ни разумным путем.

Значение этого скептицизма Оккама прямо противоположно позднему реакционному агностицизму. Оккам сомневается в неуничтожимости (бессмертии) и даже в самом существовании нематериальной души как особой субстанции. По крайней мере, он не находит аргументов в защиту такого существования. Фактически он отождествляет душу с ее проявлениями или способностями.

Среди всех способностей духа воля есть высшая. Воля как деятельное начало выше пассивного понимания. Познавательная деятельность направляется и корректируется волей. Воля пронизывает даже логические функции. «Я утверждаю, — пишет Оккам<sup>3</sup>, — что причина, в

<sup>1</sup> Цит. по P. Duhem «Études sur Léonard de Vinci». Seconde série, Paris, 1909.

<sup>2</sup> Ср. замечание Маркса из III т., стр. 157.

<sup>3</sup> «Sententiae», II, p. 25.

результате которой образуется скорее истинное, чем ложное, предложение, скорее утвердительное, чем отрицательное, есть воля, потому что воля стремится образовать одно, а не другое».

Воля человека свободна в смысле определения конечной цели стремлений и выбора средств, ведущих к ней. Человек целиком ответствен за свои поступки. Человек есть создатель своей собственной судьбы. Этим утверждается сила и достоинство человека. Этим подчеркивается принцип индивидуализма, логически неотделимый от оккамовского номинализма. И здесь Оккам предвосхищает грядущие века Ренессанса.

\* \* \*

Историческое значение философии Оккама далеко выходит за пределы его личного творчества.

Рост номинализма способствовал саморазложению схоластики. Материалистическая и эмпирико-сенсуалистическая тенденции Оккама послужили философским обоснованием для развивавшегося естественнонаучного направления. Самый скептицизм в учении некоторых последователей Оккама был направлен против теологии и религиозной догматики. Нельзя забывать и роли оккамизма (обычно косвенной) в подготовке идей реформации.

Наибольшее распространение оккамизм получил в XIV—XV вв. в Оксфорде и Париже. Школа оккамистов выдвинула в течение указанных столетий ряд плодотворных идей в области естествознания, математики и натурфилософии (ср. творчество Иоанна Бурридана, Николая Орезма и Николая Отрекура).

Ленин с исключительной пронизательностью и точностью указал, что «в борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть аналогия с борьбой материалистов и идеалистов»<sup>1</sup>. Оккамовский номинализм с его эмпирико-сенсуалистической теорией познания создал методологическую базу для последующего роста естественно-научных теорий. В то же время Оккам развил и довел до яркого воплощения принцип отделения знания от веры, эмансипации научной мысли. Его социально-политическое учение содержало зерна демократических идей.

<sup>1</sup> Ленин, Соч., т. XVII, стр. 266. Выделено нами. — О. Т.

Академик В. В. СТРУВЕ

## НАДПИСЬ КСЕРКСА О «ДЭВАХ» И РЕЛИГИЯ ПЕРСОВ

Средняя Азия, где были созданы величественные эпические сказания народов Ирана<sup>1</sup>, считалась также в историографии прошлого века родиной зороастризма. Полагали, что именно здесь религия Зороастра получила свое окончательное признание и развитие, что здесь сложилось подлинное иранское мировоззрение, в то время как на западе культура иранских племен подвергалась сильному воздействию мощной вавилоно-ассирийской цивилизации<sup>2</sup>. В последние два десятилетия было выдвинуто обратное положение о ведущей роли в деле создания зороастризма не восточного, а западного Ирана, и в частности о большом значении в процессе его утверждения религиозной политики первых Ахеменидов. Данное положение подкреплялось и вновь открытыми историческими источниками и углубленным анализом уже давно известного материала<sup>3</sup>. Историки религии, которые критиковали эти установки, объявляя утверждения о зороастризме Дария и Ксеркса, сделанные на основании вновь найденных выводов, «историко-религиозным романом», — не в достаточной степени учитывали силу аргументации критикуемых ими исследований<sup>4</sup>. Поэтому вопрос о религиозной политике Ахеменидов, о том, были ли они подлинными зороастрийцами или нет, — заслуживает большого внимания. От выяснения этого зависит решение вопроса о локализации зороастризма на востоке или западе Ирана.

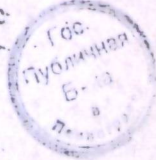
Сильный аргумент, опровергающий признание первых Ахеменидов подлинными зороастрийцами, противники указанного положения находили в том факте, что Геродот, интересовавшийся Персией и персами, не отметил в своем повествовании имени Зороастра, которому традиция Авесты, священной книги Ирана, приписывала создание религиозной системы, увековеченной в ней. С своей стороны, защитники тезиса о зороастризме Дария и Ксеркса ослабляли силу этого довода указанием на неосведомленность Геродота в области религиозных явлений Ирана. Автор настоящего исследования в свое время весьма критически относился к ряду свидетельств отца истории и поэтому считал себя обязанным склониться перед мощью ученого аппарата, созданного исследователями, доказывавшими, что Дарий I установил в качестве государственной религии подлинное учение Зороастра. Однако в последние годы более углубленное изучение труда Геродота заставило меня в корне изменить мою оценку достоверности данных знаменитого эллинского писателя по истории и культуре Персии. Мне удалось доказать путем сопоставления одной из вновь найденных надписей Дария I с текстом 80—82 глав III книги Геродота, что речи трех знатных персов, сохранившиеся в названных главах греческого историка, действительно отражали различные теории о наилучшем управлении государством, которые боролись за преобладание среди господствующего класса Персии эпохи великого Дария<sup>5</sup>. Если же Геродот отметил такую де-

таль в истории персидского общества, как его политические теории, то весьма удивительно, что он не отметил в своем труде имени Зороастра, великого пророка. Это тем более примечательно, что из всех проблем, связанных с историей Персии, особое внимание отца истории должен был привлечь как раз вопрос о религии, ибо он очень интересуется именно культурой и мировоззрением описываемых им обществ. Приобретает поэтому большую вероятность умозаключение о том, что в середине V в., когда Геродот посещал дворы малоазиатских сатрапов и Иран, Зороастр, он же Заратуштра, на западе — и в Персии и в Мидии — был еще мало известен. Иначе Геродот не преминул бы дать некоторые сведения об этом пророке, сообщил хотя бы имя его.

В геродотовском описании религии и культа персов выступают следующие особенности его. «Они (т. е. персы) не считают правильным воздвигать кумиры, храмы и алтари, но тех, которые это делают, они упрекают в глупости, как мне кажется потому, что они не рассматривают, как эллины, богов человекоподобными». После этого указания Геродот переходит к описанию культа бога Зевса: «они имеют обыкновение приносить жертвы Зевсу на высочайших горах, так как они называют Зевсом весь небосвод». За Зевсом, отождествленным с небесным сводом, выступают как объекты культа природные стихии: «приносят они жертвы также солнцу, луне, земле, огню, воде и ветрам». Список божеств, получающих жертвы, заканчивается женским божеством, имя которого поразило многих историков религии: «этим одним (т. е. вышеперечисленным силам) они приносят жертву с древних времен, от ассирийцев же и арабов они научились приносить жертвы Урании. Ассирияне, называют Афродиту Милиттой, арабы Алилат, персы Митроу»<sup>6</sup>. Последнее наблюдение Геродота рассматривалось обычно исследователями как убедительное подтверждение недостоверности греческого историка, поскольку Митра является в других известных нам текстах мужским божеством<sup>7</sup>. В дальнейшем моем изложении я попытаюсь показать, что как раз данное свидетельство Геродота таит в себе много ценного для древнейшей истории религиозных представлений персов.

Вообще данные главы Геродота о религии персов (I книга, глава 131) не вступают в противоречие с дальнейшим его изложением. Так, Геродот утверждал, как мы выше видели, что персы не сооружали ни алтарей, ни храмов, и в дальнейшем он нигде не говорит о храмах у персов, хотя храмы, как и вообще все, относящееся к религии, его очень интересовало. Нигде он не упоминает также о кумирах персов, как бы в подтверждение своего заявления, что персы не знали кумиров (*ἀγάλματα*).

Геродот повествует в главе 131 о жертвоприношениях Зевсу. В этом персидском Зевсе все исследователи готовы видеть Ахурамазду. Б. А. Тураев прямо заявляет: «Зевс, которому приносят жертву на высочайших горах, — конечно Ахурамазда»<sup>8</sup>. Слова Геродота: «они называют Зевсом весь небосвод» как бы перекликаются с образом Гат (Ясна XXX, 5), согласно которому Мазда «несет мощные небеса, подобно одеянию»<sup>9</sup>. Зевс упоминается также Геродотом в связи с повествованием о судьбах Кира Великого. Там один из знатных персов указывает в своем обращении к Киру на «Зевса», как на божество, даровавшее низвержением Астиага власть персам и ему Киру<sup>10</sup>. Для «Зевса» советует Крез Киру после взятия Сард выделить десятую часть военной добычи<sup>11</sup>. Очевидно и этого «Зевса» надо отождествить с Ахурамаздой, творцом земли и неба древнеперсидских царских надпи-



сей. Подтверждение факта почитания Ахурамазды в столь ранние времена мы находим в золотой таблетке царя Ариарамна, прадеда Дария I, найденной в Хамадане, древней Экбатане. Ариарамн выступает здесь почитателем Ахурамазды; «говорит Ариарамн царь: эта персидская страна, которой я владею, она с хорошими конями, с хорошими мужами, мне бог великий Ахурамазда передал ее»<sup>12</sup>. Мы можем не сомневаться в том, что «Зевс», даровавший победу персам и Киру над Астиагом и получивший десятину с военной добычи при Кире, является тождественным с Ахурамаздой. Зевсу, т. е. Ахурамазде, молился Дарий I, согласно Геродоту, когда он узнал о разрушении Сард афинянами. При этом известии Дарий выстрелил из лука к небу и сказал: «Да исполнится, Зевс, мое мщение над афинянами»<sup>13</sup>. Войско Ксеркса в его походе на Грецию сопровождала священная колесница Зевса-Ахурамазды, которую везла восьмерка белых лошадей Несейской долины. На эту колесницу никто из людей не был достоин взойти<sup>14</sup>.

В надписях Ахеменидов цари никогда не отождествлялись с Ахурамаздой, в противоположность рельефам и надписям египетских храмов, в которых фараоны почти полностью приравнивались к богам. Труд Геродота и в этом отношении не противоречит свидетельству подлинных персидских источников. Действительно, в обоих случаях, когда мы находим у Геродота сравнение Ксеркса с Зевсом, это сравнение вкладывается в уста греков<sup>15</sup>.

В последующих частях своего труда Геродот говорит также о почитании персами тех сил природы, которые были перечислены им в главе о религии персов как божества, получающие жертвоприношения. Так о молитве Ксеркса солнцу повествуется в связи с переходом персов через Геллеспонт. При восходе солнца Ксеркс совершал возлияния морю из золотой чаши и молился солнцу об устранении всех препятствий, которые могли бы помешать покорению Европы<sup>16</sup>. О почитании месяца персами упоминает Геродот в рассказе о солнечном затмении, происшедшем в момент завершения работ по сооружению мостов через Геллеспонт. При виде исчезновения солнца Ксеркс встревожился и потребовал у магов истолкования небесного знамения. Маги на запрос царя ответили, «что бог (т. е. солнце) предсказывает эллинам исчезновение их городов, указывая на то, что солнце является предсказателем будущего у эллинов, а месяц у персов»<sup>17</sup>. Как мы выше видели, Геродот не упомянул звезды как предмет почитания со стороны персов. Такое упущение является вряд ли случайным, поскольку Геродот вообще нигде не говорит о почитании звезд у персов. Очевидно, узнав у своих осведомителей, что планеты считались у персов враждебными силами<sup>18</sup>, он перенес подобное отрицательное отношение и на все звезды.

О поклонении огню сообщает Геродот в рассказе о решении Камбиса уничтожить труп египетского царя Амасиса: «Камбис дал нечестивое повеление сжечь труп, хотя персы почитали огонь за божество»<sup>19</sup>. Сила, которую таила в себе земля, была для персов, согласно Геродоту, столь великой, что они не останавливались даже перед человеческими жертвоприношениями, чтобы склонить ее в свою пользу. Геродот передает, что персы в местности, называемой «Девятью путями», закопали в земле девять юношей и столько же девушек из местного населения<sup>20</sup>. Ксеркс, как известно, потребовал у греков земли и воды<sup>21</sup>.

В культе, как мы только что видели, вода была тесно связана с землей. Вода почиталась персами, как указывает Геродот, особенно в образе рек: «в реку они не выпускают мочи, не плюют, не моют в ней

рук и никому другому не позволяют этого. Реки они чтут очень высоко»<sup>22</sup>. Почитались, конечно, преимущественно пресные воды, которые «все орошали», давая пищу людям и скоту<sup>23</sup>. Вероятно соответствовали действительным воззрениям персов слова, которыми якобы сопровождалось по приказу Ксеркса бичевание Геллеспонта после разрушения сооруженных Ксерксом мостов: «видю, по справедливости, никто из людей не жертвует тебе, как грязному и соленому потоку»<sup>24</sup>. Почитание силы ветра, называемой в Авесте «созданной Маздой»<sup>25</sup>, засвидетельствовано у Геродота не только в общем описании религии персов, но и в рассказе о буре, погубившей часть флота Ксеркса. Буря продолжалась три дня; наконец, на четвертый день, говорит Геродот, маги с помощью кровавых жертв «усмирили ветер, или быть может; он унялся сам по себе»<sup>26</sup>. Глава, посвященная Геродотом религии персов, заканчивается утверждением, что Митрой персы называли Афродиту.

В последнее время было высказано сомнение в возможности использования всего геродотовского описания религиозных воззрений и культа персов для определения религии Ахеменидов и персидской народной религии. Такой всеразрушающий скепсис нашел свое отражение в трудах крупного немецкого ираниста Э. Герцфельда. «Даже если бы описание было современным Дарию и Ксерксу, — говорит Герцфельд, — и если бы Геродот бывал в Персии, он не был бы в состоянии получить какую-либо информацию, которую невозможно было получить в его время, как и в наши дни. Геродот и не претендует иметь об этом сведения, он говорит лишь о народных обрядах, но даже при этом ограничении, очень много из того, что он говорит, может быть опровергнуто с помощью археологических данных»<sup>27</sup>. Я полагаю, что уже доказанный мной факт отсутствия внутренних противоречий у Геродота в вопросе о религии персов в сильной степени ослабляет скепсис Герцфельда. Достоверность свидетельств Геродота о религиозных воззрениях персов подтверждается окончательно теми данными, какие мы находим в новом источнике для религии персов, сравнительно очень недавно ставшем достоянием науки. Таким источником является надпись Ксеркса, изданная в 1937 г. и получившая в специальной литературе название: «надпись о дэвах». Подобное название было обусловлено тем, что в этом тексте Ксеркс запрещал культ «дэвов», которые до сих пор не упоминались ни в одной из до того известных нам древнеперсидских надписей.

Вновь найденный эпиграфический памятник, по мнению Герцфельда, открывшего его в Персеполе, является одним из важнейших источников для определения религии Ахеменидов, поскольку он, с точки зрения названного немецкого ученого, содержит в себе решающий аргумент в пользу зороастризма Ксеркса. Я вполне согласен с Герцфельдом в оценке надписи как первоклассного источника, но думаю, что она не решает вопроса о зороастризме Ахеменидов столь безоговорочно, как он предполагает. К данному вопросу я еще вернусь ниже, сейчас же я попытаюсь показать, что надпись о дэвах действительно может служить блестящим подтверждением достоверности вышеприведенных наблюдений Геродота о религии персов.

Надпись о дэвах снабжена и эламской и вавилонской версиями, которые были изданы вместе с остальным древнеперсидским текстом Герцфельдом в его монументальном издании «Altperische Inschriften», 1938 г. Надпись в общем очень хорошо сохранилась. Только эламская версия частично пострадала, поскольку здесь уничтожено, примерно,

15 строк из общего числа 50 строк. Древнеперсидский текст и вавилонская версия, более ценные для точной интерпретации клинописных надписей Ахеменидов, сохранились без какого-либо изъяна, и поэтому надпись о «дэвах» с точки зрения своей сохранности может быть названа первоклассным источником. Ввиду исключительной важности надписи для моего исследования я считаю целесообразным дать полный и по мере возможности буквально точный перевод ее, используя все известные и доступные мне интерпретации текста<sup>28</sup>. Перевод надписи гласит:

§ 1. Велик бог Ахурамазда, который эту землю создал, который это небо создал, который человека создал, который мир (счастье) создал для человека, который Ксеркса царем сделал, одного из многих царей, одного из многих законодателем.

§ 2. Я, Ксеркс, царь великий, царь царей, царь стран многих племен, царь этой земли великой, широкой, Дария царя сын, Ахеменид перс перса сын, ариец арийского семени.

§ 3. Говорит Ксеркс волею Ахурамазды эти (те) страны, которых я царем был, кроме Персиды, я над ними владычил, мне подать они приносили; то, что им мной было приказано, это они делали; закон мой ими выполнялся; Мидия, Элам, Арахозия, Армения, Дрангиана, Парфия, Арейя, Бактрия, Согдиана, Хоразмия, Вавилон, Ассирия, Саттагиция, Сарды, Египет, ионийцы (которые) те (острова или же области) моря обитают и те, которые за морем обитают, Макия, Аравия, Гандара, Индия, Каппадокия, дахи, саки амиргийские, саки с остроконечными шапками, Скудра, Акауфачия<sup>29</sup>, пунтинцы, корийцы, кушиты.

§ 4. Говорит Ксеркс царь: «Когда я царем стал, есть среди этих стран, что выше упомянуты (такие, которые) восстали<sup>30</sup>. Затем мне Ахурамазда помощь принес, волей Ахурамазды те страны я покорил и в них<sup>31</sup> порядок восстановил. И среди этих стран были (места), где раньше почитались дэвы (daiva). Затем волей Ахурамазды я те капища<sup>32</sup> дэвов разрушил и издал запрет: «дэвы не должны почитаться». Где<sup>33</sup> раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право (арта) (т. е.) через священный огонь (барасман)<sup>34</sup>. И другое также было, что плохим делалось, то я хорошим сделал. Это, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал, Ахурамазда мне помощь принесли, пока я не свершил дело. Ты, который в будущем (явишься), если ты помыслишь: «счастливым (Yiyata) да буду при жизни и в смерти правым (arīva)<sup>35</sup> да буду тем законам следуй, которые Ахурамазда установил, Ахурамазду почитай и именно через право (арта) (т. е.) через священный огонь (барасман). Муж, который тем законам следует, которые Ахурамазда установил и Ахурамазду почитает и именно через право (арта) (т. е.) через священный огонь (барасман), тот и при жизни счастливым будет и в смерти правым будет.

§ 5. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит от злого и мой род (vid) и эту страну. Об этом я Ахурамазду молю. Это мне Ахурамазда да даст<sup>36</sup>.

Самой интересной, даже, позволительно сказать, сенсационной частью надписи для большинства исследователей является ее четвертый раздел, содержащий упоминание о дэвах и запрещение их культа, а также заявление Ксеркса о почитании Ахурамазды «именно через право (арта) (т. е.) через священный огонь (барасман)». При этом необходимо отметить, что оба термина и «арта» и «барасман» не переве-

дены в эламской и вавилонской версиях надписи, а транскрибированы соответствующими знаками эламской и вавилонской клинописи. Очевидно, данные термины персидского культа, признаваемого Ксерксом, были настолько специфическими, что писцы царя не могли найти эквиваленты для них в эламском или вавилонском языках.

В вышеуказанных эламской и вавилонской транскрипциях персидских терминов «арта» и «барасман» является примечательным то обстоятельство, что и та и другая версии отмечали в своих транскрипциях не только само слово «арта», но и союз «сā», суффицированный к нему, — «artāša». Действительно, персидское «artāša brazmaniya» — «и именно через право (т. е.) через священный огонь» — передается в эламском тексте «irtahaci pirrasmaniya»<sup>37</sup>, а в вавилонском «artaša bigazamni»<sup>38</sup>. Из этого следует, что надпись передавала не два отдельных термина, не связанных между собой, а религиозно-культурную формулу, в состав которой входили эти два термина. Данную формулу составитель надписи вводил все три раза в текст<sup>39</sup> после глагола, не связывая ее с предшествующим контекстом, поскольку «союз сā (др.-инд. сā, лат. que) не соединяет слово, после которого оно, как энклитика, стоит со следующим»<sup>40</sup>. Поэтому я и переводил эту формулу «именно через право (т. е.) через священный огонь», чтобы подчеркнуть ее изолированное положение среди окружающего контекста.

При интерпретации формулы, предложенной в моем только что данном переводе надписи, «арта», соответствующая авестийскому — аша, сопоставляется с «барасман» — «священным огнем», фонетически точно соответствующим авестийскому «барасман»<sup>41</sup>. Последнее не встречается в Гатах, в древнейшей части Авесты. Оно появляется в поздних авестийских текстах в значении веток, которые применяются при жертвоприношениях<sup>42</sup>. А. А. Фрейман вскрывает исторические истоки поздней культовой роли этих «барасман-веток» в их эпитетах, сохраняемых в Авесте: «эти жертвенные ветки — baresman — являются отражением небесного высшего огня, который в них заключен в основном, первоначальном значении этого слова, значении, вытекающем из этимологии baresman (brazman) brahman (flamen)»<sup>43</sup>. Поэтому перевод формулы «и именно через право — через священный огонь» покоится на этимологии «барасман» — «барэсман». Он подкрепляется и фактом — значительности культа огня среди племени Ирана<sup>44</sup>.

Священный огонь был вечным, и поэтому персы «не возжигают огня», как это подчеркивает Геродот в своем вышеприведенном описании персидского жертвенного ритуала. Очевидно, воззрения на огонь, нашедшие свое отражение в геродотовском описании религии персов, близки тому, что мы встречаем в новой надписи Ксеркса, подчеркивающей значение «священного огня» в культе Ахурамазды. Утверждая это, я тем самым перехожу к доказательству правильности того положения, что надпись о дэвах подтверждает геродотовское описание религии персов.

Действительно, утверждение Геродота, что персам не дозволяется сооружать храмы, перекликается со свидетельством надписи о разрушении храмов «дэвов». Необходимо здесь отметить, что большая бехистунская надпись также сообщает (§ 14) о разрушении каких-то святилищ магом Гауматой, причем заслуживает внимания, что термин для «разрушения» и в бехистунской надписи и в надписи о дэвах один и тот же<sup>45</sup>. Ниже я постараюсь решить вопрос о характере зданий, разрушенных Гауматой, но сейчас хочу лишь указать, что несомненно эти святилища, упомянутые в бехистунской надписи, должны быть

локализованы в Иране, а не в странах вне Ирана. Уже одно это обстоятельство снижает вероятность предположения некоторых исследователей, что разрушение храмов, о котором упоминает надпись о дэвах, имело место не в Иране, а в западных частях персидской державы. Так, по мнению Кёнинга, Ксеркс в своей надписи о дэвах увековечил запрещение и в Египте, и в Вавилонии, и даже в Иудее всякого другого культа, кроме культа Ахурамазды<sup>46</sup>. К подобной же точке зрения склоняется и Нюберг<sup>47</sup>. Геродот, правда, сообщает нам о восстании Египта в конце правления Дария<sup>48</sup> и о покорении его Ксерксом, который «весь Египет подчинил гораздо более тяжелому игу, нежели то, под каким страна находилась в царствование Дария»<sup>49</sup>, но о всеобщем разрушении египетских храмов мы ничего не знаем. Наоборот, мы имеем прямое указание на то, что после Камбиса в течение V в. не происходило уничтожения святилищ Египта в широком масштабе.

В прошении иудейской общины Элефантины о восстановлении разрушенного в 410 г. до н. э. храма Яхве еще говорится о разрушении египетских храмов при Камбисе: «Когда Камбис пришел в Египет, он нашел этот храм (т. е. иудейский храм) выстроенным, и в то время, как храмы египетских богов были разрушены, никем не было причинено вреда этому храму»<sup>50</sup>. Поскольку представители иудейской общины, писавшие в конце V в., в последние годы правления царя Дария II, упоминали только о разрушении египетских храмов при Камбисе, то из этого следует, что подобной катастрофы египетские храмы после Камбиса не знали. Ужас массового уничтожения святилищ повторился лишь во второй половине IV в., при вторичном завоевании Египта Артаксерксом III. Греческие историки, хорошо осведомленные в истории Египта V в., в первую очередь сам Геродот, также ничего не сообщают о подобных мероприятиях Ксеркса. Надпись сатрапа Птолемея, будущего царя Птолемея I, сообщает лишь о конфискации части земли одного из северных храмов Египта, но подобное мероприятие могло быть проведено и каким-нибудь из фараонов и, конечно, вне связи с общим постановлением, повелевающим разрушение всех египетских храмов, как это предполагают Кёниг и Нюберг. В Иудее также Ксеркс наверное не издавал запрещения культа Яхве, которому столь благоприятствовал его ближайший преемник — царь Артаксеркс I. Ничего нам не известно и о всеобщем разрушении храмов Вавилонии, кроме разрушения храма Мардука в самом Вавилоне, о котором речь будет ниже.

За то, что культ богов завоеванных областей Запада не уничтожался Ксерксом, говорит и то обстоятельство, что политеистическая формула надписей Дария I «Ахурамазда и другие боги, которые существуют»<sup>51</sup>, «Ахурамазда великий, который величайший из богов»<sup>52</sup>, «Ахурамазда со всеми богами»<sup>53</sup> продолжает пестреть и в надписях Ксеркса. Последний также заявляет «великий бог Ахурамазда, который величайший из богов»<sup>54</sup>, и он молится о том, чтобы его защищал «Ахурамазда вместе с богами»<sup>55</sup>.

В число этих богов, к которым обращался Дарий и Ксеркс с молитвами, наряду с Ахурамаздой, входили несомненно не только боги, окружающие Ахурамазду, но и боги завоеванных стран, в том числе боги Вавилонии и Египта. Подобное определение состава богов, обнимаемых формулой «Ахурамазда и другие боги, которые существуют», поддерживается эламской версией соответствующих строк бехистунской надписи, в которых данная политеистическая формула встречается. Дело в том, что эламская версия называет Ахурамазду «богом арийцев»<sup>56</sup>. «Арийцами» назывались персы и мидяне<sup>57</sup>, т. е. ведущий пле-

мена западного Ирана. Они же и по языку выделяли себя среди прочих народов державы Ахеменидов, по крайней мере об этом свидетельствует персепольская надпись Дария, составленная на вавилонском языке. Согласно надписи, Ахурамазда передал царю Дарию господство «на этой широкой земле, на которой (имеются) многочисленные страны, Персия, Индия и другие страны другого языка»<sup>58</sup>. Если Ахурамазда был богом арийцев, т. е. мидян и персов, то, очевидно, «другие боги, которые существуют», были божествами «других стран, другого языка», стран, покоренных державе Ахеменидов силой оружия. Поскольку «Ахурамазда и другие боги, которые существуют», обнимали собой не только богов круга Ахурамазды, но и богов завоеванных областей, то и данный пантеон не мог защищать одну лишь «эту страну», т. е. Персию, о чем просит Дарий Ахурамазду в своих надписях: «меня да защитит Ахурамазда от зла и мой род и эту страну»<sup>59</sup>. Поэтому Ксеркс молится в своих более поздних надписях о защите своей «державы» (aāš)kr<sup>60</sup>, а не только одной «этой страны»<sup>61</sup>.

На основании всего сказанного я прихожу к выводу, что почитание богов завоеванных стран как Востока, так и Запада не было уничтожено Ксерксом, и поэтому нельзя интерпретировать разрушение храмов дэвов, засвидетельствованное во вновь найденной надписи Ксеркса, как общее мероприятие, направленное против культов покоренных стран. Правда, против такого широкого толкования текста надписи уже выступали некоторые исследователи, указывавшие на то, что персидский текст говорит якобы об одной восставшей стране и об одном разрушенном храме. Поэтому было высказано мнение, что в надписи Ксеркса нашло свое отражение чисто местное мероприятие<sup>62</sup>, в частности было выставлено предположение, что конкретное указание персидского текста об уничтожении храма дэвов имеет отношение к указанному Геродотом (I, 183) похищению Ксерксом золотой статуи Бэла-Мардука из центрального вавилонского святилища<sup>63</sup>. Такое ограничительное толкование событий, имевших свой отклик в надписи Ксеркса, является мало вероятным уже ввиду того соображения, что в тексте, как мы выше видели, речь идет «не об одном капище дайвов, а о капищах». Вместе с тем, оно является невозможным в виду хронологических соображений, поскольку похищение Ксерксом статуи Бэла-Мардука из вавилонского храма Эсагила относится к более позднему году правления Ксеркса, нежели момент составления надписи. Дело в том, что надпись Ксеркса о дэвах должна быть датирована самым началом царствования его, потому что отдельные разделы надписи начинаются формулой «говорит Ксеркс царь», а не «говорит Ксеркс царь великий», как это имеет место в более поздних надписях Ксеркса<sup>64</sup>. За ту же столь раннюю датировку надписи говорит и заключительная ее формула: «меня Ахурамазда да защитит от злого и мой род и эту страну». В более поздних надписях Ксеркса эта формула, как мы выше видели, заменялась другой: «меня Ахурамазда да защитит вместе с богами и мою державу и то, что мною построено»<sup>65</sup>.

Надлежит отметить, что последняя формула о защите богами державы Ксеркса была введена писцами в формуляр царских надписей еще до того, как Ксеркс принял титул «царь великий», в качестве постоянного и неизменного определения силы его власти. Об этом свидетельствует так называемая гаремная надпись Ксеркса, которая относится также несомненно к первым годам царствования Ксеркса, поскольку она посвящена истории решения вопроса о престолонаследии Ксеркса. Третий, четвертый и пятый разделы этого эпиграфического

памятника начинаются еще старой формулой «говорит Ксеркс царь», но уже его конечная формула гласила: «меня Ахурамазда да защитит и мою державу и то, что мной построено, и то, что моим отцом построено, все это да защитит Ахурамазда»<sup>66</sup>. Следовательно, надпись о дэвах была составлена еще до гаремной надписи с ее более поздней заключительной формулой и должна быть отнесена нами к самому началу царствования Ксеркса.

Титул «царь великий» Ксеркс принял в 480—479 гг., после победы над Афинами и после подавления великого вавилонского мятежа. С этого времени новая формула сопровождает неизменно в надписях его имя. Поэтому отсутствие формулы «говорит Ксеркс царь великий» дает основание считать, что слова надписи о разрушении храмов или капищ дэвов не могут быть отнесены к событиям в Вавилоне. Они должны быть отнесены к каким-то явлениям самого начала царствования Ксеркса, момента вступления его на престол. Тем самым отпадает также полностью концепция, предложенная французским ученым Изидором Леви. Последний полагал, что разрушение храмов дэвов в надписи Ксеркса следует отождествить с разрушением персами афинских храмов в 480 г.<sup>67</sup>

Если Герцфельд был прав, когда отвергал предположение Кёнига об отождествлении храмов дэвов надписи Ксеркса с храмами Мардука, Амона и т. д., то он сам высказал, в свою очередь, в связи с данной проблемой, совершенно неправдоподобное предположение. Он допускает, что Ксеркс разрушил некоторые большие иранские храмы огня, находящиеся, вероятно, в Индии<sup>68</sup>. Подобное предположение, конечно, должно быть полностью отвергнуто, поскольку огонь почитался и в западном Иране эпохи Ахеменидов, согласно свидетельству всех греческих источников. Этот культ огня восходит еще ко времени до Ахеменидов. Также и Фирдоуси и другие авторы средневековья говорят о древности этого культа. На рельефах ассирийских дворцов, увековечивших славные деяния ассирийских войск, мы находим в сценах осады и взятия мидийских поселений изображения алтарей огня, которые напоминают сосуды огня, применяющиеся в культе парсов. Эти же мидийские алтари огня VIII в. близки к тем алтарям огня, которые стояли под открытым небом на горах над Персеполем<sup>69</sup>. Алтари огня выполняли иные функции культа, нежели жертвенные алтари греков, и поэтому Геродот имел полное право заявить, что персы не знали алтарей, т. е. алтарей, свойственных греческому культу.

Другим решающим аргументом, опровергающим предположение Герцфельда об отождествлении храмов дэвов с храмами огня, является формула «artaša drazmappi», интерпретированная мной на основании исследования А. А. Фреймана «через право (т. е.) через священный огонь». Если Ксеркс издавал повеление почитать Ахурамазду через «священный огонь», то, конечно, он не мог одновременно уничтожать места почитания огня. Если же капища дэвов не были ни храмами богов Вавилонии, Египта, ни местом почитания огня, то встает вопрос о том: чем же были тогда эти капища дэвов?

Я полагаю, что храмы или капища дэвов надписи Ксеркса не могли быть ничем иным, как храмами древних богов иранского пантеона, за исключением Ахурамазды и богов его круга. Из анналов ассирийских царей мы можем узнать о существовании у мидийских племен этих древних «дайва» и о специфическом характере каждого из них, поскольку ассирийские писцы сопоставляли их со своими богами — Нергалом, Набо, Сином и т. д. Так, в анналах ассирийского царя Сар-

гона II под 716 г. повествуется о взятии мидийского поселения «Кишешим» и о переименовании его в «Кар-Нергал», т. е. «город Нергала». Подобные переименования мидийских поселений засвидетельствованы анналами Саргона II для 715 и 714 гг. Так, мидийское название «Кишешлу» заменило ассирийское «Кар-Набу», мидийское «Киндан» стало «городом Сина», мидийское «Акзарна» превратилось в «город Адада» и, наконец, «Пит-Багайя» уступило место ассирийскому названию «Кар-Иштарх» — город Иштари<sup>70</sup>. Я полагаю, что в некоторых из этих имен мидийских городов скрывается имя одного из богов иранского пантеона. Несомненно, имя мидийского божества скрывается в имени города «Пит-Багайя», переименованное в «Кар-Иштари», «Багайя, очевидно, восходит к иранскому «бага», обозначавшему первоначально не божество вообще, но одно из божеств иранского пантеона — Митру. Митра же, как мы выше видели, был, согласно Геродоту, женским божеством, или, вернее, андрогинным божеством, в котором греческий историк усмотрел лишь его женское начало. Я не сомневаюсь в том, что в данных мидийских городках почитались боги, близкие по своему характеру ассирийским Нергалу, Набо, Ададу и т. д., т. е. великие боги древнего иранского пантеона. Храмы этих богов и были разрушены по повелению Ксеркса.

Правда, Кёниг указывает на то, что мидяне не строили храмов своим богам. По крайней мере, ассирийцы, сообщая о разрушении храмов враждебных народов, не отмечают подобного при походах в область Мидян<sup>71</sup>. Подобное соображение Кёнига не имеет, конечно, силы для времени Ксеркса. Ведь за предшествующие столетия, когда имели место интенсивные сношения племен западного Ирана с ассирийской цивилизацией, мидяне и персы могли научиться под влиянием ассирийского культа воздвигать храмы, как они научились создавать образ Ахурамазды по образу бога Ашура<sup>72</sup>. Наконец, они могли научиться воздвижению храмов также и ознакомившись с урартийской культурой. Здесь еще в 714 г. войска Саргона II разрушили храм бога Халда при взятии города Мусасира<sup>73</sup>. Вероятно, храмы дэвов, разрушенные Ксерксом в 485 г., были в архитектурном отношении очень близкими храму Мусасира и другим храмам урартийской области.

Вместе с разрушением храмов и уничтожением культа дэвов Ксеркс, конечно, запретил оглашать их имена, и поэтому Геродот и не упоминает их имен, а называет одни лишь силы природы — солнце, луну, воду, огонь, ветры. Отсутствие имен богов иранского пантеона в повествовании Геродота весьма знаменательно. Уничтожение имен богов и превращение их в простые силы природы имело для древнего человека большую значимость. Ведь уничтожение имени было равносильно уничтожению носителя имени. Характерно, что Геродот, который так интересуется всегда вопросами религии, не упоминает никаких других иранских богов, кроме Зевса (т. е. Ахурамазды) и Афродиты — Митры. Между тем о богах египтян, скифов, эллинов и т. д. он неоднократно говорит.

Если «отец истории» умалчивает об именах персидских богов, то из этого следует, что реформы Ксеркса, имевшие целью уничтожение культа древних племенных богов Ирана, имели успех. Эти реформы несомненно, перекликаются с зороастризмом, объявившим «daiva» злыми повелителями мира (Ясна, 44, 20).

Таким образом данные Геродота о религии персов находят в самых существенных пунктах подтверждение в надписи Ксеркса о daiva. Установленная мной датировка этой надписи 485 г. имеет большое зна-

чение для решения вопроса о зороастризме Ксеркса и первых Ахеменидов. Дело в том, что при датировке надписи Ксеркса 485 г. можно поставить ее в связь с введением авестийского календаря, установленного, по мнению некоторых исследователей, в это же время. Указанный синхронизм дает нам возможность поставить по-новому проблему о религии Ахеменидов — проблему, столь значительную и для истории Ирана, и для истории религии.

## Примечания

1. В. В. Бартольд, К истории персидского эпоса (Зап. Вост. отд. Арх. об-ва, т. XXII, 1915, стр. 257 сл.).
2. См. W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882.
3. J. Hertel, *Die Zeit Zoroasters (Indo-Iran. Quellen u. Forschungen)*, Лейпциг, 1924; его же, *Achaemeniden u. Kayaniden* (там же); его же, *Beiträge zur Erklärung der Avestas u. der Vedas (Abhandl. d. Philol.-hist. Kl. d. Sächs. Akad. d. Wiss., XL, № II, Лейпциг, 1929. E. Herzfeld, Archaeological History of Iran*, London, 1935; его же, *Altperische Inschriften*, Берлин, 1938. F. König, *Der falsche Bardija*, Вена, 1938; его же, *Relief u. Inschrift des Königs Dareios*, Вена, 1938.
4. См. J. Charpentier, *Bull. of the School of Oriental Studies*, London, Institute, 1925, m. III, r. IV, стр. 1747. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran (Mitt. d. Vorderas.-Ges., 43 т.)*, Лейпциг, 1938, и др.
5. См. мою статью «Отражение Геродотом политических теорий Западного Ирана», печатающуюся в *Трудах Ин-та истории и археологии Академии Наук Узб. ССР.*
6. Геродот, I, гл. 131, 1—4.
7. Простую ошибку Геродота видит здесь даже вдумчивый переводчик Геродота Ф. М. Мищенко (т. II, стр. 515), который в общем всячески защищал отца истории от несправедливых нападок.
8. *История Древнего Востока* (изд. 1935 г.), т. II, стр. 148.
9. См. Chr. Bartholomae, *Arische Forschungen*, II вып. (1886), стр. 122—123.
10. Геродот, IX, гл. 122.
11. Там же, I, гл. 89.
12. Строчки 5—7 памятника. См. E. Herzfeld, *Altperische Inschriften* стр. 1—2.
13. Геродот, V, гл. 105.
14. Там же, VII, гл. 40 и VIII, гл. 115.
15. Там же, VII, гл. 56; гл. 220.
16. Там же, VII, гл. 54.
17. Там же, VII, гл. 37.
18. См. F. Justi, *Geschichte des alten Perziens*, 1879, стр. 83. См. об этом ниже.
19. Геродот, III, гл. 16
20. Там же, III, гл. 114.
21. Там же, VII, гл. 32, 132, 133.
22. Там же, I, гл. 138.
23. Ясна, 38, 5.
24. Геродот, VII, гл. 35.
25. Яшт, XIV, 1, 2.
26. Геродот, VII, гл. 191.
27. *Archaeol. Hist. of Iran*, стр. 39.
28. Первичная публикация памятника, снабженная транскрипцией и переводом (Herzfeld, *Archaeol. Mitteil. aus Iran*, 1937, стр. 56 сл.), мне пока недоступна. Я использовал перевод надписи, данный Герцфельдом в его труде «*Altperische Inschriften*», 1938, стр. 35 сл. Между обоими переводами имеются лишь небольшие отличия. Я располагал также полным переводом текста, сделанным Л. Ельницким (*Вестн. др. ист.*, 1940, № 2, стр. 168 сл.) на основании переводов Герцфельда и Кента (*Language*, т. XIII, № 4) и частичных переводов (строк 28—41-й) Гартмана (*Orientalist. Literaturzeit.*, 1937, № 3) и Леви (*Revue histor.*, 1939, № 1). Мною были привлечены частичные переводы Нюберга (*Указ. соч.*, стр. 364—365) — интерпретация 28—56-й строки, Кёнига (*Der falsche Bardija*, стр. 96) — интерпретация 35—41-й строки и А. А. Фреймана (*Вест. др. ист.*, 1940, № 2, стр. 127) — интерпретация 30—41-й строки. Большую пользу при переводе мне оказал богатый комментарий Герцфельда, в виде словаря, приложенный к его труду 1938 г.
29. Вплоть до конца третьего раздела вновь найденная надпись Ксеркса почти тождественна с давно известной накширустамской надписью Дария I. С четвертого раздела начинается та часть надписи, которая выдвигает этот текст на одно из первых мест среди древнеперсидских эпиграфических памятников.
30. «ayuda», Аорист, 3 л. мн. ч. от глагола «yaud», «быть в восстании, в волнении». Ср. Herzfeld, *Altperische Inschriften* стр. 342, сл. К переводу строки см. А. А. Фрейман, *Указ. соч.*, стр. 127.
31. В тексте надписи мы имеем «в ней». Эта описка обусловлена зависимостью составителя надписи от N. I. R. а Дария I.

32. Я пользуюсь адекватным переводом этого слова «daivadāna», предложенным А. А. Фрейманом, *Указ. соч.*, стр. 127. Он же переводит подобно Герцфельду и Нюбергу «капища дэвов» во множественном числе, хотя в самом тексте оно поставлено в единственном числе: «то капище дэвов» (в вавилонской версии надписи мы читаем: «эти дома зла»).
33. К переводу этого слова (yadāya) см. Нюберг, *Указ. соч.*, стр. 477.
34. Пониманию данных двух религиозных терминов, поставленных в столь тесную связь друг с другом надписью Ксеркса, я существеннейшим образом обязан резюме исследования, подготовленного А. А. Фрейманом, «Древнеперсидское *bağazama*». Резюме будет напечатано в ближайшем времени в первом выпуске «Хроники» Института востоковедения Академии Наук СССР. Кроме исследования А. А. Фреймана, см. также обстоятельный комментарий соответствующих терминов в «*Altperische Inschriften*» Герцфельда и интересные наблюдения Кёнига в «*Der falsche Bardija*», стр. 96.
35. Очевидно, «правым» (причастным к арта) становился человек в результате заgrabного суда, Ср. обозначение покойного в древнем Египте «правогласым», т. е. «оправданным» на суде перед Осирис. Если, согласно надписи Ксеркса, «арта» и «священный огонь» сопоставлялись, то «правым» «артава» являлся тот, кого очищал священный огонь.
36. Последний раздел надписи о дэвах опять почти совпадает с некоторыми частями накширустамской надписи а Дария I.
37. Оно сохранилось полностью в 42 и 45-й строках эламской версии.
38. Строчки 34, 42 и 45 вавилонской версии.
39. В строках 41, 51 и 54 надписи.
40. Я цитирую слова А. А. Фреймана из его вышеупомянутой статьи «Древнеперсидское *bağazama*». Тем самым А. А. опровергнул перевод Хартманом этой формулы: «durch Gerechtigkeit und bei den Opferzweigen» (*Orient. Literaturzeit.*, 1937, № 3).
41. Нюберг, *Указ. соч.*, стр. 367.
42. См. Chr. Bartholomae, *Handbuch der altiranischen Dialekte*, Лейпциг, 1883, стр. 230.
43. А. А. Фрейман, *Указ. соч.*, стр. 5.
44. Кёниг, *Der falsche Bardija*, стр. 70, пр. 2 и А. А. Фрейман, там же.
45. «vi-ka» — «разрушать», «сравнять с лицом земли». См. Герцфельд, *Указ. соч.*, стр. 225.
46. *Указ. соч.*, стр. 345—346.
47. *Указ. соч.*, стр. 365.
48. Геродот, VII, гл. 1.
49. Там же, гл. 7.
50. См. В. В. Струве, Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантике в 410 г. до н. э. (*Вестн. др. ист.*, 1939).
51. Бехистунская надпись, IV, строки 60—61 и 62—63.
52. Персепольская надпись d, строки 1—2.
53. «Nada vidaibiš багаibiš» — «со всеми богами» в персеп. надписи d, строки 14—15, 22 и 24. К сожалению, персепольская надпись d не снабжена ни эламской, ни вавилонской версиями. В персепольской надписи f, составленной только на эламском языке, и в персепольской надписи g, составленной только на вавилонском, мы имеем формулу «Ахурамазда со всеми богами». Всю аргументацию в пользу перевода «Ахурамазда со всеми богами» дает Герцфельд, *Altperische Inschriften*, стр. 108 сл. Этот последний труд Герцфельда был еще недоступным Нюбергу.
54. Надпись на горе Эльвенд, строки 1—2 и надпись Вана, строки 1—2.
55. Персепольская надпись b, строки 27—29 персепольская надпись c, строки 12—13, персепольская надпись d, строки 17—18, надпись Вана, строки 25—26.
56. Weissbach, *Указ. соч.*, стр. 65, пр. а к § 62 и пр. h к § 63 бехистунской надписи.
57. См. по этому вопросу резюме моего исследования «Арийская проблема» в «*Записках Института востоковедения*».
58. Weissbach, *Указ. соч.*, стр. 85. В дальнейшем, во втором своем параграфе надпись опять говорит о «Персии и Мидии и других странах других языков».
59. Накширустамская надпись a, строки 51—53.
60. Персепольская надпись a, строки 18—19; персепольская надпись b, строки 27—30; персепольская надпись d, строки 17—19; надпись Вана, строки 25—27. Согласно Кёнигу (*Der falsche Bardija*, стр. 98), уже в документе основоположения дворца Дария I в Сузах «страна» заменена «державой».
61. Столь просто объясняется замена «страны» «державой» в молитвенных формулах о защите. В надписях Ксеркса. Для этого не требуется создания вокруг Ксеркса «маленького философского кружка, возглавленного Заратуштрой», как это предлагает сделать Кёниг, *Указ. соч.*, стр. 100.
62. Такова точка зрения Кента в *Language*, т. XIII, № 4, стр. 305. Я цити-

- рую статью Кента по Л. Ельницкому, Указ. соч., стр. 170.
63. Это предположение было выставлено Гартманом в *Oriental Literaturzeitung*, 1937, № 3 (март). Гартмана я также сейчас цитирую по статье Л. Ельницкого (Указ. соч., стр. 170). То же высказал и Кёниг (Указ. соч., стр. 96) наряду с приведенным широким толкованием событий, отмеченных надписью Ксеркса.
64. См., например, персепольскую надпись b, строки 21—23.
65. Здесь же, строки 27—30.
66. Строки 45—48 надписи.
67. См. Л. Ельницкий, Указ. соч., где дано подробное изложение исследования Леви и некоторые весьма ценные критические замечания.
68. *Altpersische Inschriften*, стр. 208.
69. См. *Tavadia*, Zum iranischen Feuerempel in Orient. *Literaturzeitung*, 1913, столб. 57.
70. *Weissbach* в *Pauly-Wissowa*, I т., 2 ч. (II серия), столб. 2503—2504.
71. *F. W. König*, *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, 1934, стр. 58.
72. Б. А. Тураев, *Ист. др. Востока*, стр. 147.
73. Б. Б. Пиотровский, *История и культура Урарту*, Ереван, 1944, табл. III, где дан рельеф из дворца Саргона, изображающий разграбление ассирийцами храма бога Халда в Мусасире.

## АВТОРЕФЕРАТЫ

## ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ МАТРИАРХАТА

Вопрос о матриархате может служить разделительным признаком прогрессивного и реакционного направлений в общественной науке. В то время как вся прогрессивная наука признает матриархат как определенную стадию в развитии первобытного общества, реакционное направление либо начисто отрицает матриархат, либо сводит его к неким «курьезам». Исследование проблемы матриархата во всей ее широте еще составляет задачу науки, историография же этой проблемы является необходимым введением к такому исследованию.

История проблемы матриархата начинается с античности, с этого времени начинается и накопление конкретного исторического и этнографического материала о матриархате. Писатели древней Греции и древнего Рима сообщают ряд известий о матриархальных порядках у «варваров», причем особое место в сообщениях античных авторов занимает предание о женщинах-амазонках. Однако эти сообщения не суммируются, не обобщаются и не ставятся в план общественно-исторический. Первобытное общественное состояние представляется античной мысли в виде господства патриархальной семьи — взгляд, получивший впоследствии название «патриархальной теории» (Платон, Аристотель).

Эта теория получает широкое признание и развитие в средневековой европейской науке; ее своеобразно используют идеологи феодальной монархии, которые из начальной патриархальной власти отца семейства выводят власть монарха — «отца народа» (Боден, Фильмер, Кемберленд, Боссюэ, Флери).

Тем временем ранние путешествия на Восток, в особенности в Индию, приносят некоторые известия о матриархальных порядках восточных народов, в частности известия о матриархате у нагров, народа, становящемся постоянным примером общества, организованного на матриархальных началах. Новый и обильный, все более расширяющийся материал по матриархату начинает накапливаться с открытием Америки, и здесь образцом матриархального обще-

ства становятся ирокезы. Выдающуюся веху в истории проблемы матриархата составляют сочинения Лафито (1724), который дал первое подробное описание матриархата у ирокезов и гуронов. Наряду с тем, в Южной Америке обнаруживаются якобы сохранившиеся амазонки.

Распространившаяся в эту эпоху идеализация первобытного состояния и вместе с тем идеализация современных «дикарей» (теория «примитивизма», *théorie du bon sauvage*), получившая наиболее яркое выражение в XVIII в. (Руссо и др.), остается, однако, на почве патриархальной теории. Более того, господствует представление о «срабстве» женщины в первобытном обществе, причем характерным образом это представление не колеблет идеализации первобытности.

Накапливающиеся данные о матриархате попрежнему не суммируются и не обобщаются. Однако уже Гоббс (XVII в.) выставляет оригинальное положение о начальном господстве женщины, которое он выводит из первобытного отсутствия постоянного брака и из неизвестности отца. Тезис этот составляет первое в истории науки выражение идеи матриархата и надолго входит в обиход науки. Наряду с тем, в особенности в XVIII в., широкое распространение получает тезис о начальном промискуитете (беспорядочных отношениях полов).

Новую значительную веху в истории проблемы матриархата составляет сочинение Дж. Миллера (1771), содержащее, помимо развития тезиса Гоббса, подкрепленного историческим и этнографическим материалом, первую в истории науки характеристику матриархата как общественного порядка, однако, согласно Миллеру, не универсального, а свойственного лишь «некоторым странам».

Для первой половины XIX в. характерно снижение интереса к первобытному и «доисторическому». Патриархальная теория продолжает и в этот период господствовать наряду с широким признанием тезиса о начальном промискуитете. Широко распростран-



также тезис о начальном рабстве женщины, положение которой постепенно улучшается — в духе «теории прогресса». На этом фоне особняком стоит относящаяся к концу 50-х гг. XIX в. работа ориенталиста Экштейна, доказывающего, что матриархат составляет специфическую особенность «хамитических» народов и не свойственна ни арийцам, ни семитам. Экштейн является, таким образом, создателем своеобразной расовой теории матриархата, причем матриархат у него выступает в качестве порядка антисоциального.

Крупнейшее значение для развития учения о матриархате имело происшедшее к середине XIX в. накопление данных о роде как ранней общественной форме. Однако, род признавался только для арийских народов — это была своеобразная «арийская теория» родового строя.

Решающая роль в создании учения о матриархате принадлежит гениальному швейцарскому историку И. Я. Бахофену. В своем знаменитом «Материнском праве» Бахофен впервые в истории науки, на фоне общей схемы развития первобытного общества, истолковал матриархат как универсальную, свойственную всему человечеству, ступень общественного развития, смежную патриархатом. Особое значение имело то, что Бахофен доказал существование матриархата в прошлом древних греков и римлян. Однако у Бахофена матриархат оказался совершенно оторванным от идеи рода и получил преимущественно юридическое и религиозное истолкование. Замечательным фактом является то, что взгляды Бахофена получили наиболее раннее и широкое признание в России, где первым его исследователем был С. С. Шашков (за ним Лавров, Буслаев, Михайловский, В. С. Миллер). На Западе же Бахофен оставался некоторое время почти совершенно неизвестным или непризнанным.

Между тем, почти одновременно с Бахофеном выступил Мак Леннак, в свою очередь признавший матриархат как универсальное явление, однако в крайне узком его понимании — как материнского счета прохождения и родства, и в этом ограниченном понимании идея матриархата получила некоторое распространение (Леббок, Жиро-Телоп, Спенсер, Гельвальд). Однако одновременно выступил Г. С. Мэн с энергичной защитой патриархальной позиции, имевший в свою очередь сильное влияние, в особенности среди «индо-европейцев».

Следующее за Бахофеном крупнейшее место в истории проблемы матриархата принадлежит великому американскому ученому Л. Г. Моргану. Развив в своем «Древнем обществе» учение о роде как основной общественной форме перво-

бытной эпохи и заимствовав у Бахофена идею матриархата, Морган соединил эту идею с идеей рода, Морган создал понятие материнского рода, который сменяется отцовским родовым строем. Однако Морган не разработал учения о матриархате и лишь открыл путь к дальнейшему развитию этого учения. Морган положил начало научной истории первобытного общества. По мере распространения нового учения начало распространяться также и признание универсально-исторического места матриархата. С этого времени начало сказываться и влияние Бахофена. Большое значение имело доказательство существования матриархата в прошлом семитических народов (Робертсон Смит, Вилькен, Фентон и др.) и у древних германцев (Даргуи, Сокольский и др.).

Неизмеримо велика заслуга Энгельса в истории проблемы матриархата. В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс подверг глубокой переработке концепцию Бахофена-Моргана, особо остановившись на истолковании перехода от матриархата к патриархату. Труд Энгельса, определил полную победу нового учения о первобытности, нанес полное поражение патриархальной теории и в центр разработки первобытной истории поставил проблему матриархата. Это привело к признанию матриархата в широком объеме рядом авторов (Бастиян, Пост, Гельвальд, Тэйлор, Ковалевский) и к возникновению довольно обильной специальной литературы на тему о матриархате. Длинный ряд частных вопросов, входящих в эту проблему, подвергся разработке, был привлечен новый обширный материал, матриархат и его отдельные элементы отныне вошли прочно в поле зрения этнографии.

Господство нового учения о первобытности вместе с признанием матриархата, как универсально-исторической ступени общественного развития, однако, продолжалось сравнительно не долго. Конец 90-х гг. XIX в. знаменуется реакцией и контратакой патриархальной теории, возглавленной датчанином Старке и финляндцем Вестермарком. Основной тезис Старке — противопоставление двух путей развития первобытного общества: земледельческого и скотоводческого, причем матриархат, — однако, в самом ограниченном понимании, — Старке признает только для отсталых земледельцев. Вестермарк вообще не признает истории семьи и сводит отступления от патриархальных начал к «курьезам» или «случайностям». Взгляды Старке получили широкое распространение (Кунов, экономисты Брейтано, Гильдебрандт, Гроссе и др.). Развитие взглядов Старке представляют собой те положения о матриархате, которые выставляются в новых направле-

ниях зарубежной этнологии — в «теории культурных кругов» (Гребнер) и в «культурно-исторической школе» (Шмидт).

Под давлением все умножающегося этнографического материала Шмидт вынужден признать матриархат в довольно широком понимании, однако только у остальных «цветных» народов, но не у «арийцев».

Новейшая зарубежная буржуазная этнология характеризуется отказом от историзма, отрицанием рода, отрицанием универсальности матриархата. Между тем, конкретный материал по матриархату, неизменно умножаясь, дает грандиозное основание для новой трактовки

данной темы. Открытие новых памятников по истории древнейших цивилизаций обнаруживает стойкие пережитки матриархата в обществах древнего Востока, у египтян, хеттов, древних евреев и др., что нашло отражение в довольно обильной вновь вышедшей специальной литературе.

Советская наука дала по вопросам матриархата ряд частных и обобщающих исследований (Дыренкова, Ефименко, Косвен, Кричевский, Матье, Рязевская).

Широкое и всестороннее исследование проблемы матриархата является очередной задачей советской науки.

М. Косвен

1945 г.

Док. № 299/

Вкладн. л. 10

Ответственный редактор Академик В. П. Волгин

---

Л66304      Подписано в печать 8.VII. 1944 г.      3 печ. л.      4,5 уч.-изд. л.  
Тираж 1 000 экз.      Цена 6 руб.      Зак. 609

---

18-я типография треста «Полиграфкнига» ОГИЗа при СНК РСФСР,  
Москва, Шубинский пер., д. 10