

АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

З. И. ЯМПОЛЬСКИЙ

ДРЕВНЯЯ АЛБАНИЯ

III—I вв. до н. э.

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ
ССР

БАКУ - 1962

*ПЕЧАТАЕТСЯ ПО ПОСТАНОВЛЕНИЮ РЕДАКЦИОННО-
ИЗДАТЕЛЬСКОГО СОВЕТА АКАДЕМИИ НАУК
АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР*

Редактор З. М. Б УШИЯТОВ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

АТРОПАТЕНА И КАВКАЗСКАЯ АЛБАНИЯ

III—I вв. до н. э.

(В связи с вопросом о происхождении древней храмовой собственности на основе первобытнообщинного строя)

ХРАМОВАЯ СОБСТВЕННОСТЬ
(К вопросу о закономерностях общественного развития)
Историко-этнографические наблюдения.

Исследование общественного строя древней Атропатены и Кавказской Албании только начинается, хотя еще в 1937 г. проф. С. В. Юшков писал: «Исследований по истории Кавказской Албании в греко-римскую эпоху до сего времени не появлялось, а западно-европейская так же, как и русская историческая наука, занималась, главным образом, географией древней Албании» (1). В 1939 г. отмечалось, что «о внутреннем строе Албании в первые века нашей эры почти ничего неизвестно» (2). В 1955 г. в передовой статье журнала «Вестник Древней истории», посвященной изучению социально-экономического строя Древнего мира, о странах Закавказья сказано: «Скудость источников по истории этих стран, естественно, не позволяет пока дать детальное исследование их социально-экономического строя» (3). В 1957 г. проф. Г. А. Меликишвили отметил, что вопрос об общественном строе древней Кавказской Албании «все еще ждет детального монографического исследования» (4). Об общественном строе древней Атропатены, насколько нам известно, нет ни одной исследовательской работы.

Несмотря на то, что проблема общественного строя древней Атропатены и Кавказской Албании оставалась неисследованной, были неоднократные попытки определить сущность производственных отношений этих древних областей. Так Е. А. Пахомов полагал, что древняя Атропатена и Кавказская Албания находились на стадии «перехода родового строя в феодальный» (5). В 1941 г. в первой советской истории Азербайджана общественный строй Атропатены и Кавказской Албании древности определен как ранне-рабовладельческий (6). С тех пор это определение начинает преобладать (7). Но в 1947 г. вновь утверждалось, что в древности Кавказская Албания переживала переход от родового строя к феодальному (8). В. Н. Левиатов определил общественный строй Кавказской Албании как наиболее **архаичьяй**: «В I в. до н. э. албанцы жили еще в условиях неразложившихся родоплеменных отношений» (9). Через десять лет общественный строй древней Кавказской Албании и Атропатены вновь определялся как рабовладельческий (10). В «Очерках по истории СССР» 1956 г. А. И. Болтунова и др. полагали, что в Албании I в. до н. э. было «ранне-

рабовладельческое государство» (11) и «рабовладельческие отношения» (12), но через три года вышла сводная книга проф. К. В. Тревер, в которой сказано, что авторы этих определений в «Очерках по истории СССР» их «никак не обосновывают» (13), что нет «возможности проанализировать общественные отношения албанов» (14), и историкам древней Албании был преподан совет в отношении общественного строя «воздерживаться от каких бы то ни было утверждений, а тем более обобщений» (15). В отзыве об этой работе К. В. Тревер было сказано, что в ней «впервые в советской литературе сделана попытка создать научную концепцию истории албан» (16). Но К. В. Тревер сама отмечает, что у нее не было, «возможности проанализировать общественные отношения албанов» (17), без анализа которых, как известно, не может быть научной концепции истории общества.

На наш взгляд, не решают вопроса общественного строя древней Атропатены и Кавказской Албании и положения С. В. Юшкова о «варварских государствах» (18), ибо эти положения относятся к политической надстройке (и не касаются причин неполного или своеобразного развития социально-экономических укладов).

Беглое внимание к вопросам общественного строя древней Атропатены и Кавказской Албании в буржуазной литературе проявилось в утверждениях Ж. де Моргана, Э. Герцфельда, М. И Ростовцева, В. Тарна, Н. Адонца, А. Кристенсена и др. (19) о том, что в этих областях был феодализм. Обсуждать с буржуазными историками наличие или отсутствие феодализма без выяснения, как это иногда делается в советской литературе (20), какое содержание вкладывается в понятие «феодализм» невозможно. Понимание феодализма буржуазными историками отличается от научного содержания этого понятия.

Следует подчеркнуть, что все приведенные определения, а также положительные и отрицательные утверждения об общественном строе древней Атропатены и Кавказской Албании не опирались на научный анализ основного — «отношений собственности» (21), которые, как известно, являются фундаментом общественного строя. «Непосредственное отношение собственников условий производства к непосредственным производителям... вот в чем мы всегда раскрываем глубокую тайну, сокровенную основу всего общественного строя» (22). Поэтому работу по исследованию отношений собственности, в связи с историей Атропатены и Кавказской Албании, следует считать необходимой.

Более чем 20 лет нам пришлось изучать древнюю историю Атропатены и Кавказской Албании. Предварительные и частные

наблюдения по вопросам общественного строя этих областей публиковались (23). В настоящей работе делается попытка дать на

обсуждение специалистов весь, кажущийся нам правильным, круг аргументов (и их обоснований) части этих историко-этнографических наблюдений отношений собственности, в связи с теорией храмовой собственности Древнего мира.

Историко-библиографический разбор дается по вопросам, в каждом из которых рассматриваются прошлые исследования, на которые опираются наблюдения или — которые делается попытка уточнить или отрицать.

* * *

В древней Атропатене и в Кавказской Албании первоисточники отмечают значительную храмовую собственность.

Помпоний Мела сообщает (24), что на Каспийском море был остров Талге, плодородный, богатый фруктами и овощами, земля и урожай которого принадлежали богу («диис парата»). Остров этот располагался рядом с другими (пустынными) островами («аликвот эт иллис орис квас десертэ диксимус экве десертэ адяцент») (25). Вероятно, о том же острове сообщает Клавдий Птоломей, именуя его Талка (26). Талге располагался недалеко от берега моря и посещался жителями материка («вицини попули») (27). Наблюдатели древнего времени, на которых опираются сообщения Помпония Мелы и Клавдия Птолемея, мало знали о восточных побережьях Каспийского моря. Поэтому можно предположить, что остров Талге (Талка) с землей, принадлежащей богу, находился у западных берегов Каспийского моря. Это подтверждается тем, что западнокаспийский плодородный остров Артема, как и Талге, известен в окружении пустынных островов у западных берегов моря (28), входивших в древности в состав Кавказской Албании (29). Остров Артема расположен вблизи Апшеронского полуострова и входит в Апшеронский архипелаг пустынных островов (Лебязжий камень, Большая плита, Малая плита, Жилой-Урунос) (30). На острове Артема даже в XVIII — XIX веках отмечали «несколько ключей свежей и вкусной воды» (31) и, как и на острове Талге, плодородие почвы: «весьма хорошо приспособлена к земледелию и там, где только недавно кое-где до нее коснулся плуг, она оделась пышной растительностью злаков и мелких кустарников» (32). Все эти историко-географические факты показывают, что остров Талге (Талка) Помпония Мелы и Клавдия Птолемея, с его священными землями, является островом древней Кавказской Албании, посещавшимся албанцами. Поэтому остается не аргументированным предположение Германна,

что в Талге следует видеть остров Челекен (33). Челекен не имел постоянных водных потоков, имел солоноватую колодезную воду,

на нем не было растительности, если не считать колючек, произраставших в песках. Поверхность Челекена представляет собой преимущественно летучие пески и солонцеватые степи (34). Отождествление острова Талге (с его «священной» землей) с островом Артема дополнительно подтверждается старыми именами острова Артема («Святой», «Пир аллахи» — «святилище бога») и тем фактом, что остров Артема (как Талге Помпония Мелы в древности) был местом религиозного паломничества до XIX — XX веков (35).

Другой античный автор сообщает (36), что и на материковой Кавказской Албании была священная (храмовая) «хора». Сведения об этой «хора» сохранил источник, который опирается на данные людей, знавших Кавказ — Метродора Скепсийского (37), Гипсикрата из Амиса (38), на данные человека, безусловно, побывавшего в I в. до н. э. в Кавказской Албании — Феофана Митиленского («геноменос эн тойс Албанойс») (39) и, возможно, побывавшего там Марка Теренция Варрона (40). О древнеалбанской священной хора нам известно следующее сообщение этого античного автора: «проестос тэс гиерас хорас, поллэс кай эуандру, кай аутэс кай тон гиеродулон» (41). В изолированном (неаналитическом) переводе с древнегреческого «хора», как известно, может означать: «страна», «земля», «место», «участок земли», «поле», «область» (42). В. В. Латышев видел в албанской «хора» неопределенного размера «землю» (43). Это понимание сохранилось и в работе А. И. Болтуновой (44). По Ф. Г. Мищенко в этой албанской «хора» также следует видеть неопределенную «землю» (45) или, как формулировал В. Н. Левиатов, «земельные угодья» (46). В другом выступлении, в научном журнале, полагали, что в этой албанской «хора» можно видеть «поместья» (47). Однако, видевшие в древнеалбанской священной «хора» неопределенного размера «землю» и «поместья» не обратили должного внимания на то, что эта «хора», по сообщению того же античного автора, была «хорошо населена» («эуандру»), что, бесспорно, свидетельствует не об участке «земли» и не о «поместьях», но — о значительно большей территории храмовой земли в древней Кавказской Албании.

Необходимо, возможное при наших знаниях, уточнение объема храмовой «хора» древней Кавказской Албании, ибо в зависимости от этого уточнения храмовая земля и отношения собственности на ней по-разному будут характеризовать общественный строй. В одном случае предметом анализа будет земля неопределенного размера, столь же неопределенные по величине

«угодья» и «поместья». Но «хора» может быть и областью. Если это

предположение будет доказано, то удельный вес священной (храмовой) земли древней Кавказской Албании будет значительно более полно характеризовать отношения собственности.

Для уточнения того, что следует понимать под священной «хора» древней Кавказской Албании, необходимо провести исследование по принципу локального анализа терминов. Этот «источниковедческий принцип локальности» был опубликован в 1952 г. (48) и в 1953 г. (49) в следующей формулировке: «Термин должен изучаться только в пределах данной рукописи и, по возможности, в связи с теми местами ее, которые наиболее близко расположены к изучаемому термину» (50).

В тексте, где дано античное сообщение о священной «хора» Кавказской Албании, в том же разделе этого текста, имя «хора» прилагается к Мидии («паракейтай де э Мэдиа прос дюсин хора» (51), «кейтай де э хоран» (52), «Тойаутэ мен тис э хора» (53), «тэс хорас онома» (54), прилагается к Атропатене («кейтай де э хора» (55), «ести де тэс хорас») (56), к Армении («два то кай тэн хоран параплзиан» (57), «паса тар э хора» (58), «эстин иппоботас сфодра э хора») (59), к Грузии — Иберии («Теттарес дъейсин ейс тэн хоран ейсболай» (60), «Теттара де кай генэ тон антропон ойкей тэн хоран») (61). Таким образом, в той же «книге», где античный автор отмечает священную «хора» Кавказской Албании, он неоднократно обозначает именем «хора» Мидию, Атропатену, Армению и Грузию (Иберию), то есть страны или области. Тот же автор в соседней (XII) «книге» храмовую область Понта также называет «хора». При этом ясно, что здесь речь идет не об участке или об участках («поместьях») земли, а об области («хора меристейса ейс плейу дюнастейас») (62).

Все это дает основание считать, что храмовая «хора» древней Кавказской Албании не была участком (или участками) земли, «угодьями», «поместьями»), но была, по крайней мере, областью. Это тем более так, что в древнегреческом языке, кроме «хора», было несколько других слов для обозначения «участка земли», «поля» («хорион», «агрос», «гэ», «ергон» и др.) (63).

В той же «книге», где даны сведения о древнеалбанской храмовой «хора», именем «хора» обозначается сама Кавказская Албания («Ести де тос Албанон хорас кай э Каспианэ») (64). Это дает основание считать, что в этой «книге» античного автора в «хора» по отношению к Мидии, Атропатене, Армении, Иберии и Кавказской Албании следует понимать «страна»,

а в отношении храмовой «хора» Кавказской Албании «область»

Есть еще дополнительные текстологические аргументы, подтверждающие этот вывод. В этой храмовой области Кавказской

Албании античный автор, сообщаящий о ней, в той же книге отмечает в составе этой «хора» специальный участок земли («ти хорион»), куда сносили жертвы (65). В древнегреческом языке участки храмовой земли чаще всего обозначались специальным термином — «теменос» (66) и, наконец, как отмечено выше, древнеалбанская храмовая «хора» характеризуется в тексте первоисточника как обширная и хорошо населенная («поллэс кай зуаидру») (67).

Следовательно, в древней Кавказской Албании, в составе ее земель, была храмовая область. Это позволяет уточнить существующее в научной литературе представление о размерах храмовой земельной собственности и количестве храмовых рабов (68) в древней Кавказской Албании и видеть в ее храмовой «хора» не неопределенную «землю» и не сравнительно небольшие храмовые «угодья» или «поместья», а храмовую область.

В научной литературе есть утверждение, что в древней Кавказской Албании было несколько храмов (69). Но в известных нам первоисточниках мы нашли сообщение только об одном храме и одной окружавшей его храмовой области.

После того, как была опубликована (70) статья трактовавшая древнеалбанскую храмовую «хора» как область, эта «хора» была названа «храмовым княжеством» (71).

Священные (храмовые) земли в зоне древней Атропатены (Малая Мидия) отмечает античный автор, побывавший в Мидии. Он пишет, что жрецы там владеют плодородными землями («магорум агри сунт фертилис») (72). О храмовом хозяйстве там же сообщает домусульманский судебник (73) и другие источники (74).

Кроме того, есть основания предполагать, что древняя Атропатена была теократией, как бы «папской областью» зороастризма. За допустимость такого предположения свидетельствуют коронование сасанидских «царей Ирана и не Ирана» в атропатенском храме (75), титул главы древней Атропатены (76), отмеченные выше земельные владения жрецов Малой Мидии, кодификация Авесты главами Атропатены (77) и другие факты. В теократиях древнего мира храмовые земельные владения, как известно, имели значительный удельный вес.

Все это показывает, что отношения собственности Атропатены и Кавказской Албании в древности имели в своем составе значительную храмовую собственность. Однако, фактический материал первоисточников, сообщающих об этой собственности

Атропатены и Кавказской Албании, очень фрагментарен и не дает оснований судить о ее сущности, но без понимания сущности основных черт храмовой собственности нельзя понять об-

щественный строй ни древней Атропатены, ни (древней Кавказской Албании. Это, казалось бы, непреодолимое противоречие могло быть разрешено на основе научной теории храмовой собственности. «Для изучения этого древнего периода истории нашей Родины теоретические соображения особенно важны, поскольку мы располагаем очень небольшим количеством исторических источников» (78). Но теории храмовой собственности Древнего мира не оказалось (79), что неотвратимо поставило перед исследующими древний общественный строй Атропатены и Кавказской Албании задачу разработки научной теории древней храмовой собственности, т. е. вскрытие ее закономерностей. «Вестник Древней истории» не раз (80) подчеркивал необходимость «теоретических исследований в области древней истории» (81).

². Древняя Албания.

ГЛАВА 1

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ

«Отношения собственности» (82), будучи общественной

формой присвоения материальных благ (83), являются, как известно, основой всех других общественных отношений. Поэтому значение исследования собственности определяется материалистическим пониманием истории. Отношения собственности Древнего мира далеко не полностью исследованы (84). «Совершенно недостаточное внимание к вопросу о характере рабовладельческой собственности, условиях ее возникновения, развития и специфики в различных обществах древности является крупнейшим недостатком наших исследований в области экономической истории Древнего мира. Изучая эту проблему, необходимо значительно больше внимания уделить выяснению неизменных форм рабовладельческой собственности в разные периоды ее существования и их роль в развитии или торможении производительных сил своего времени» (85). Поэтому работа в этом направлении должна считаться актуальной. Что касается храмовой собственности, то она изучена еще меньше, чем другие формы собственности Древнего мира (86). Как отмечено выше, ее научной теории не было, хотя в странах Древнего Востока и Античного мира имело место больших размеров производственно-используемое храмовое имущество, прежде всего, основа производства — храмовая земля и храмовые рабы.

Удельный вес древней храмовой собственности в экономической жизни выявлен все еще недостаточно и тем более он недостаточно суммирован. Особенно это относится к Античному миру. Но исследования советских и зарубежных специалистов установили большой объем древних производственно-используемых храмовых земель и храмовых рабов в Месопотамии, Египте, Урарту, Иране, на древнем Кавказе, в Китае, в «Индии и в других странах Древнего Востока (акад. В. В. Струре (87), акад. А. Ю. Тюменев (88), акад. Н. М. Никольский (89) акад. Г. А. Меликишвили (90), И. М. Дьяконов (91), Е. А. Черезов (92), Л. С. Васильев (93), Л. В. Симановская (94). Го Мо жо (95), Сы Вей чжи (96), С. А. Данге (97), А. Викандер (98), В. Гальдар (99), Р. Валтер (100) И. Кент (101), Ж. Лекло (102), Р. Гюнтер (103), Ф.

Гриффис (104), Ж. Керни (105), Р. Харрус (106), Г. Франкфорт (107), А. Даймель (108), А. Шнайдер (109), Г. Кеес (110), В. Л. Моран (111), Э. Хаассинат (112), И. Знгелл (113), Ф. Крауз (114).

А. Фалькенштейн (115), Э. Эбелинг (116), К. Эрлман (117), М. Ламинг (118), Гельшер (119), О. Вьенно (120), Э. Елинкова-Реймонд, (121), Ф. Лакса (122), Л. Хрисоф (123), В. Хелк (124), А. Парро (125), Г. Лензен (126), А. Гет-це, (127). В. Древнем Шумере даже, полагал А. Даймель,

«почти вся земельная собственность была то время в руках» храмов» (128). И. М. Дьяконов показал (129), что А. Даймель здесь преувеличивает, что «храмовым хозяйством далеко не исчерпывается экономика шумерского «города-государства» (130), но никто из специалистов по истории Древнего Востока не отрицает весьма значительной роли древней храмовой собственности в экономике. Акад. В. В. Струве отмечал, что храмы Древнего Востока играли «крупную хозяйственную роль» (131), там известны были «мощные храмовые хозяйства» (132). К храмовой собственности относятся культовые поля (Гун, гун-тянь) древнего Китая, о которых пишет философ IV-III вв. до н. э. Мэн-цзы (133). «Иерусалимский храм: в нищей Иудее владел огромными богатствами» (134).

Для истории древней Греции есть тенденция не замечать значительности храмовой собственности и игнорировать ее (135), даже не, упоминать (136). Но для этого нет оснований. Храмовые, производственно-используемые земли и храмовые рабы в древнегреческих полисах упоминают и характеризуют многие античные авторы—Геродот (137), Ксенофонт (138). Фукидид (139), Аристотель (140), Лисий (141), Полибий (142), Лукиан (143), Аппиан (144), Павзаний (145), Юстин (146), Страбон (147), Диодор Сицилийский (148), Дионисий Галли — карнасский (149) и др. (150); папирусы (151); надписи, изданные и переизданные в общеизвестных сборниках древнегреческих надписей (152) Л. Робером (153), М. Тодом (154), Ф. Соколовским (155), А. Батайем (156), П. Мерла (157), М. Френкелем (158), Л. Жалабергом и Р. Монтерде (159), А. Вильгельмом (160); отмечают специалисты по истории древней Греции (Г. Ботофорд и Ч. Робинсон (161), Л. Робер и: Ж. Робер (162), У. Карстедт (163), Ю. Фогт (164),

Ж. Буске (165), И. Томсон (166), У. Вилькен (167), Э. Кавень-як (168), Р. Кент (169), Г. Бенгстон (170), К. Фримен (171), Ш. Пикар (172), М. Ляйтнер (173), М. Делькурт (174). Д. Дей (175), А. Джонс (176), Г. Мишель (177), Ф. Гайхель-хайм (178), Н. Берве (179), И. Гасебрек (180), Р. Дав-кинг (181), Ж. Фонтен (182), К. Белох (183), Г. Калхум (184), Р. Жиро (185), М. Сорди (186), Г. Руке (187), В. Грей (188) и другие (189). В архаической Греции, в Кносе и Пилосе, отмечены «значительные храмовые хозяйства» (190) и — что там «большинство рабов принадлежало храмам» (191). Только в древних Афинах было 166 различных храмово-жреческих организаций (192). Советский знаток истории древней Греции отмечал, что древнегреческие храмы «вели большое хозяйство, имели свои дома, мастерские, гончарные, кузнечные и другие, своих рабов и арендаторов» (193). Одному из таких храмов в Гераклее (Италийской) принадлежало 247 гектаров

пахотных земель. И другие древнегреческие храмы «располагали крупной земельной собственностью» (194). Древнегреческий храм нередко был «священным банком» («гиера трапедза») (195).

В античных первоисточниках есть отдельные факты запретов обрабатывать священные (храмовые) земли (196). Общеизвестен запрет обрабатывать «священные» земли Крисы, когда этот город был разгромлен дельфийской амфик-тионией и земли его были переданы храму без права их обрабатывать («эпи пасэ аэргиа») (197). Но в этом и подобных случаях речь идет не о естественном (в общественном смысле слова) развитии отношений храмовой собственности (198). Как правило, запрет производственного использования храмового имущества распространялся на лиц, не являвшихся собственниками храмовой земли и другого храмового имущества, которое не трогали, как писал Павзаний, считая его «собственностью бога» (199). Во всяком случае, факты запретов обрабатывать священные земли 'буквально тонут в фактах производственного использования храмовой собственности (земли и рабов) древней Греции.

Храмы эллинистической эпохи также имели значительное производственно-используемое имущество — земли, рабов, «крупные земельные владения, принадлежавшие храмам» (200), и другое имущество, отмеченное у античных авторов (201), з папирусах (202), в надписях (203) и в исследованиях А. Б. Рановича (204), Г. Х. Саркисяна (205), И. С. Свенцицкой (206), А. Г. Периханян (207), М. Хвостова (208), В. От-то (209), Л. Робера (210), К. Прео (211), О. Эйсфальда (212), Р. Таубеншлага (213), Э. Охлемютца (214), П. Ламбрехтса, П. Нуазна (215) и др. (216).

Храмовую собственность древнего Рима документируют античные авторы (217), надписи (218) и отмечают исследователи (Л. Г. Морган (219), И. Марквардт (220) и др. (221).

Храмовая собственность — социально-значительное, широко распространенное, общезначимое явление истории Древнего Востока и Античного мира. Это тем более требует изучения теории древней храмовой собственности. Следует добавить, что исследование конкретных черт истории Древнего Востока и эллинистического Востока, борьба против буржуазных циклистских концепций феодализма в древности (222) велась (223) и, как показала дискуссия по докладу американского ученого И. Гельба на XXV Международном конгрессе востоковедов в 1960 г. (224), ведется в значительной степени на материалах храмового хозяйства (архив храма богини Бау и других храмов, реформы Урукагины, мерет храмов древнего Египта и т. п.).

Исследование теории древней храмовой собственности исходно складывается из постановки и решения двух внутренне-связанных проблем: проблемы основных черт древней храмовой собственности и проблемы происхождения этой собственности. Вскрытие и обобщение основных черт явления—первый шаг

исследования любой теории. Без вскрытия и обобщения основных черт явление не может быть рассматриваемо вообще и тем более оно не может быть понято научно, т. е. как проявление закономерности.

Названные выше буржуазные историки, специально или походя касавшиеся истории древних храмов как социально-экономического явления, отмечали, описывали и даже анализировали храмовое имущество, храмовое хозяйство. Однако они не обобщили основных черт храмовой собственности, считали храмовые земли неопределенной «народной землей» («Фолькланд») (225), основные социальные черты которой были настолько непонятны, что в 1951 г. Б. Броун специально отметил необходимость изучать природу, основные черты древней храмовой собственности (226).

Буржуазные историки научно не поставили (и не решили) проблему основных черт древней храмовой Собственности. Прежде чем излагать дальнейшее, следует отметить, что употребление термина «сельская община» для древней истории требует уточнения. «В исследовании истории аграрного строя едва ли не самым важным в теоретическом и практическом смысле является вопрос об общине, общинной собственности в древнем обществе, при феодальном и капиталистическом способах производства» (227). Однако термин «сельская община» прилагают к сельским общинам доклассового общества (228) и к сельским общинам ранне-рабовладельческого общества (229) и рабовладельческого общества (230). Термин «сельская община» прилагается и к общинам феодального общества (231).

Равнозначно термину «сельская община» или неопределенно по содержанию употребляются термины «община» (232), «территориальная община» (233), «соседская община» (234), «номовая община» (235), «восточная община» (236), «древнеармянская община» (237), «родовая община» (238), «большесемейная община» (239), «семейная община» (240), «кочевая община» (241) и т. п. (242). Конечно, ученые, употребляющие термин «сельская община» и его аналоги, обычно правильно понимают суть дела, учитывают коренные отличия общин доклассового общества от сельских общин классовых обществ. Но эти коренные отличия не всегда находят отражение в термине, чем и ликвидируется сам термин. Только в этом, терминологическом смысле требуется уточнение понимания древней сельской общины.

Распоряжение, владение и пользование (производство) (243) объектами собственности изначально были коллективными и это составляло особенность первобытной общины (родовой общины) (244). «Сначала родовая община с нераздельной земельной собственностью и ее коллективной обработкой» (245), «совместной обработкой пахотной земли» (246) и коллективным использованием пастбищами (247). «Первобытное коммунистическое общее домашнее хозяйство, которое без всяких исключений господствует

вплоть до глубины средней ступени варварства» (248). В первобытной общине распоряжение объектами собственности, владение и пользование (производство)— нераздельны.

Рост производительных сил на базе экономических противоречий первобытно-общинной собственности (249) создал возможность и необходимость распада первобытной общины. Результатом этого распада было возникновение сельской общины («территориальной общины», «марки», «соседской общины» (250): «переход родовой общины в сельскую» (251); «доказано, что почти у всех народов существовала совместная обработка пахотной земли... этому порядку пришло на смену распределение земли между отдельными семьями с периодическими новыми переделами этой земли» (252), когда «отдельная семья сделалась силой и притом грозной силой, противостоящей роду» (253), «отдельная семья становится хозяйственной единицей общества» (254). В сельской общине «обработанная земля оставалась еще собственностью племени и передавалась в пользование сначала роду, позднее домашним общинам, наконец отдельным лицам; они могли иметь на нее известные права владения, но не больше» (255).
Сельская

община—"марка... с индивидуальной обработкой земли"(256). В общине (257) такого рода мы имеем пример «переходного периода от общей собственности к частной собственности» (258). Сельская община не знает отчуждаемости основных объектов собственности (259). Эта община не имеет в составе своих общественных институтов частной собственности, классов (и государства). Такое содержание термина «сельская община» (и его аналогов) получило широкое распространение (260). «Сельская община в этом случае является наследницей ранее ее возникших порядков родового

владения» (261), первобытные отношения свелись к их пережиткам в «форме сельской общины» (262). «Распад родовой организации ведет к постепенной замене ее территориальной организацией» (263), в которой «только фактическое владение землей на более или менее продолжительные сроки предоставлялось отдельным семьям» (264). В ходе «распада общины родовой» идет процесс «замены ее общиной территориальной» (265). В сельской общине распоряжение объектами собственности отделено от владения и пользования (производства).

Сельско-общинный строй «взорвало разделение труда и его последствие—разделение общества на классы» (266). На развалинах сельско-общинного строя возникает общество, в котором различие «между богатыми и бедными выступает наряду с различием между свободными и рабами» (267). «Наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, а впоследствии и недвижимая частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы» (268). В недрах сельской общины на базе роста производительных сил созревают и условия возникновения класса рабовладельцев и рабовладельческого государства, которые начинают эксплуатировать и частновладельческих рабов, и работников производства сельской общины. Рабовладельческое государство (или его глава) начинают распоряжаться объектами собственности (пахотная земля, пастбища, вода для орошения). Тем самым сельская община перестает существовать. Опосредствованная в первом классовом обществе сельская община, по предлагаемому с 1952 г. термину (269), становится ранне-рабовладельческой сельской общиной (270). Она отличается от сельской общины доклассового общества тем, что работники производства ранне-рабовладельческой сельской общины эксплуатируются рабовладельческой знатью, рабовладельческим государством, которое становится собственником земель и поливной воды и которое развилось, «частью преобразуя органы родового строя» (271). Поскольку во главе ранне-рабовладельческих сельских общин, эксплуатируемых рабовладельческой знатью, стоял глава

эксплуататоров (государства), однозначным термину «ранне-рабовладельческая сельско-общинная собственность («ранне-рабовладельческая собственность») является термин «государственная земельная собственность» (272) или (для отличия от государственной собственности других социальных формаций (273)— «первобытно-государственная собственность», то, что акад. В. В. Струве назвал «общинной формой государственной собственности на землю» (274).

Первобытно-государственная собственность присуща как теократическим, так и нетеократическим государствам (275). Эта собственность — закономерное, стадияльное явление, присущее

также раннерабовладельческой (сравнительно быстро исчерпавшей себя) стадии истории Античного мира (276).

Объектами раннерабовладельческой сельско-общинной собственности теократий «распоряжались» боги, фактически — (нередко) обожествленные главы государств (277)

Эксплуатация рабов и работников производства (бывшей) сельской общины рабовладельцами, и рабовладельческим государством зарождалась, когда «свободные землевладельцы, продолжавшие отстаивать общинный уклад от посягательств рабовладельцев» (278), терпели поражение, и поэтому бывшая сельская община «глубоко проникалась классовыми чертами» (279), когда шел процесс «превращения общинных повинностей в форму эксплуатации трудящихся масс рабовладельческой верхушкой и рабовладельчеоким государством» (280) (в частности, в форме ренты-налога) (281). «Сельские общины давали налог-ренту древнеазиатской деспотии» (282), как в Индии, где общинник платит поземельный налог государству (283) и «шудра» — общинники — находились на положении эксплуатируемых (284); в Китае, где было «обложение» двора «бывшей сельской общины» (285); в Шумере, где отмечены «порабощенные общинники» (286); в Ассирии, где «общинные повинности» «приобрели характер эксплуатации» (287), в Армении, где община эксплуатировалась государством (288), на Боспоре, где в таком же положении был «полусвободный общинник-земледелец» (289). Для древнего Ирана Аммиан Марцеллин, побывавший там, заметил, что работники -производства этой страны находились в такой зависимости от рабовладельческой знати, что она могла распоряжаться не только их имуществом, но и личностью, и жизнью («витэ нецискве по-тестатем ни сервос ет плебейос виндикантес обскурус») (290). Следовательно, на Древнем Востоке и в Античном мире «свободных общинников» (291) (т. е. свободных от эксплуатации рабовладельцами и рабовладельческим государством) не было. Что касается других «свобод» бывших работников сельской общины в условиях раннерабовладельческих сельских

общин, то необходимо отметить, что эти «свободы» проявлялись в тенденции порабощения работников производства (долговое рабство) (292), обращения их в рабство за невыполнение законов (293) и по другим причинам, коренящимся в отношениях раннерабовладельческой сельско-общинной (первобытно-государственной) собственности. «В процессе развития рабовладельческого способа производства наиболее зажиточные из них превращались в рабовладельцев, остальные разорялись и становились в примитивных рабовладельческих обществах рабами (рабство-должничество), в наиболее развитых — люмпен-пролетариями» (294).

Превращение сельской общины в раннерабовладельческую сельскую общину прослеживается и по этнографическим данным, свидетельствующим о том, что «общинники отбывают ряд повинностей в пользу вождя» (295).

Известно, что в древности рабовладельческое государство (или его глава) выступало верховным распорядителем обрабатываемой земли, пастбищ, поливной воды. Бывшие сельские общины были лишь их коллективными владельцами и пользователями. Это относится ко всем странам; Древнего Востока: и к Индии (296), и к Китаю (297), и к Шумеру (298), и к Ассирии (299), и к Урарту (300), и к Угариту, где царь давал земли в пожизненное пользование (301). Поэтому следует уточнить представление о «коллективной собственности» (302) на землю на Древнем Востоке, которая (собственность) была первобытно-государственной. Следует также уточнить, правомерность разделения для условий раннерабовладельческой сельско-общинной собственности царских земель от земель общины (303).

Как об объекте первобытно-государственной собственности следует говорить о древнеримской агер публикус—«государственной земле, вокруг которой вращается вся внутренняя история республики» (304). Вырисовывается «своеобразие раннерабовладельческих отношений по сравнению с развитыми рабовладельческими отношениями, причем уже теперь ус-танавливается наличие раннерабовладельческих отношений и в начальный период истории античного мира» (305). Земли агер публикус были собственностью государства и в начале давались лишь в частное пользование («узус») (306), «поссе-сио» (307), в фактическое владение, без права владельца распоряжаться («доминиум») (308) этой землей. Лишь затем агер-публикус превращалась в частную собственность—«агер при-ватус» (309). Подтверждением сходства агер публикус с раннерабовладельческой сельско-общинной собственностью является то обстоятельство, что древнеегипетская раннерабовладельческая

собственность (гэ базиликэ) (310) отождествлялась римлянами с агер публикус (311).

В раннерабовладельческой сельской общине получают дальнейшее развитие отношения частной рабовладельческой собственности (312), которая отличается от отношений частной собственности других общественно-экономических формаций (313). Таким образом, раннерабовладельческая сельско-общинная (первобытно-государственная) собственность, коренным образом отличается от первобытно-общинной собственности и сельско-общинной собственности, как коренным образом различаются две эти последние между собой.

В раннерабовладельческой сельской общине распоряжение

объектами собственности так же, как в сельской общине, отделено от владения и пользования. Но, в отличие от сельской общины, работники производства раннерабовладельческой сельской общины являются субвладельцами земли, которой владеет эта община. Вопрос о большесемейной или «семейной общине» (314) («патриархальной», «домашней») сельской общине еще не уточнен (315). В такой общине не «индивидуальная, или малая семья» (316), а большая семья ведет коллективное производство и имеет коллективное потребление (317). Коллективное производство и коллективное потребление делает эту общину тождественной первобытной общине. Коллективное производство и коллективное потребление большой семьи присущи некоторым общинам Древнего Востока (318) и Античного мира (319). В этнографии они известны под именем «верви», «мира», «поста», «задруги», «печища», «сября», «дворища» (320) и другими (321). М. М. Ковалевский предполагал, что большесемейная община является «продуктом разложения родовой общины» (322). Полагали еще, что большесемейная сельская община всегда «сменялась соседской общиной» (323). Но, заявляя так, надо еще объяснить, почему большесемейная сельская община остается в классовом обществе, формирующемся на основе разложения сельских (соседских) общин. Есть иное мнение, что «семейная община, или большая семья, представляет собой основную ячейку родового строя» (324). Действительно, большесемейная сельская община так же, как родовая (первобытная) община, ведет коллективное производство и знает коллективное потребление. Ф. Энгельс отмечал, что «патриархальная домашняя община... образовала переходную ступень от семьи, возникшей из группового брака и основанной на материнском праве, к отдельной семье современного мира» (325), т. е. отражала «переход от патриархальной общины к сельской» (326), на котором

«остановилось» ее развитие. Учитывая это и то, что «могут существовать одновременно и большие, и малые семьи» (327), что на Кавказе пережиточно существовали одновременно большесемейные сельские общины и сельские общины (328); что в раннерабовладельческом обществе «семейная община зачастую существует внутри сельской» (329); что в условиях развитых отношений рабовладельческой собственности налицо были «земли в общем владении родов» (330), можно предположить следующее. Разложение первобытных общин на базе роста производительных сил (331) не было и не могло быть единовременным актом. Был период доклассового общества, когда одновременно и территориально-перемежающе сосуществовали первобытные и сельские общины. Экономически естественно, что класс рабовладельцев вызревал быстрее в сельских общинах, чем, в первобытных общинах. Вместе с возникновением класса

26

рабовладельцев возникало государство, которое инкорпорировало в себя, натурализовало отношения, сохранявшиеся в сельских общинах и оставшихся в первобытных общинах, как сформулировал Г. А. Меликишвили, «путем непосредственного подчинения их классово-дифференцированному обществу» (332). Поэтому в классовых обществах (и государствах) на новой основе сохранялись (превращаясь в раннерабовладельческие сельские общины, затем—в феодальные сельские общины) и первобытные (большесемейные) сельские общины и сельские общины с посемейным частным использованием (производством) земель. Большесемейные и посемейные сельские общины классовых обществ неизменно отличались от первобытных и сельских общин доклассового общества тем, что их движение происходило в условиях эксплуатации человека человеком (эксплуатация работников производства раннерабовладельческих сельских общин рабовладельцами и рабовладельческим государством). Больше-семейная раннерабовладельческая сельская община есть опосредствование первобытной общины отношениями собственности классового общества. Причины сохранения (опосредствованного) большесемейных сельских общин в рабовладельческом и феодальном обществах—самостоятельная тема, которой здесь нет возможности касаться (333).

Малая семья раннерабовладельческой (и феодальной) сельской общины порождала подобие большесемейной сельской общины (с ее коллективным производством и коллективным потреблением), вероятно, лишь как проявление регресса или, как в Словакии, где элемент большесемейной сельской общины («длинные дома») возникает в XIX в., потому что новые семьи не имели земли и пристраивались к дому родителей (334). Уровень развития производительных сил, про-

диктовавший частное, посемейное (малой семьи) хозяйство сельской общины, не может допустить возникновения большесемейной сельской общины на базе естественного разрастания малой семьи (335).

Сказанное выше позволяет свести терминологию, связанную с основными чертами «сельской общины» древней истории, в нижеприведенную таблицу (336).

В советской научной литературе отношения древней храмовой собственности характеризовались как отношения сельской общины или — как собственность, входившая в состав собственности сельских или раннерабовладельческих сельских общин. Началом такого понимания основных черт отношений храмовой собственности Древнего мира является замечание Л. Г. Моргана, сделанное на основе этнографического материала и вошедшее в марксовский конспект его книги (337). Л. Г. Морган отметил в сельской общине типа пуэбло, т. е. в такой, в которой

«право владения, которое, как мы должны предполагать, принадлежало отдельным лицам или семьям» (338), «известная часть была теперь выделена на содержание органов управления, другая—для религиозных целей» (339). Л. Г. Морган не дал характеристики этой культовой собственности и полагал, что она возникла («была теперь выделена») в сельской общине. У Л. Г. Моргана здесь речь идет об общине, в которой владение и пользование посемейное, т. е. речь идет о сельской общине. Конспектируя книгу Моргана, К. Маркс' отмечает связь «этнографической» культовой собственности и собственности древних храмов (340). В этом направлении шли наблюдения советских историков основных черт древней храмовой собственности. Так было отмечено, что древнейшие храмовые хозяйства Шумера и Египта были коллективной собственностью «территориальных» общин: «находились в коллективном владении этих больших территориальных общин» (341); «в коллективном владении всей территориальной общины—храмовые угодья, храмовые земли, скот и рабы» (342); «храмового, т. е. коллективного имущества территориальной общины» (343). Поясняя понятие «территориальная община», тот же автор писал: «Родовые общины... объединяются в одну большую, территориальную общину» (344), которая «заменяется первичным, рабовладельческим государством» (345), «рост рабства усиливает... дальнейшее разложение родовой общины» и «создает стимул для объединения этих разлагающихся общин... в одну большую территориальную общину» (346). В этих территориальных общинах «крестьяне владели своими земельными наделами» (347), «индивидуальными семейными наделами» (348), в этой общине были «зажиточные семейства» (349). Следовательно, исходная, наиболее древняя храмовая собственность характеризуется здесь как составная часть сельских общин или раннерабовладельческих сельских общин, в которых работники производства посемейно владели землей и вели на ней посемейное производство. Но они же, эти работники производства, коллективно владели объектами храмовой собственности. Однако полагали, что «храмовое землевладение ничем не отличалось от обычного землевладения частных лиц» (350). Для периода Джемдет — Наср в Шумере, когда там не было первобытных общин, полагали, что «храмовые хозяйства считались достоянием всей общины» (351), и позже в Ассирии—«храмовая земля являлась частью общинной земли» (352). Для более позднего времени истории Древнего мира — для эллинистического периода — А. Б. Ранович считал, что «крупные земельные владения принадлежали храмам, но это были исконные владения, восходящие еще к тому времени, когда сельская община группировалась вокруг своего святилища» (353). При всей экономической неопределенности понятия «группировалась» ясно, что А. Б. Ранович считал исходной характеристикой храмовой собственности сельскую общину, в которой он же отмечал посемейное пользование землей, посемейное производство их на

этой земле (354).

Характеристика отношений древней храмовой собственности как составной части отношений собственности сельской общины или раннерабовладельческой сельской общины повторялась (355), а в сводной книге 1959 г. мы читаем: «храмовая область является территориальной общиной» (356). Большинство исследований и компиляций по истории Древнего мира не касалось основных черт древней храмовой собственности (357).

Следовательно, историки Древнего мира отождествляли отношения древней храмовой собственности с отношениями собственности сельской общины, раннерабовладельческой сельской общины или считали отношения древней храмовой собственности составной частью отношений сельской общины или раннерабовладельческой сельской общины. Таково было состояние проблемы основных черт древней храмовой собственности. Дальнейшая работа над этой проблемой потребовала привлечения, кроме письменных первоисточников и археологических фактов, этнографических материалов о современных архаических святилищах.

Привлечение современного архаического материала этнографии для изучения рабовладельческих обществ давно признано в науке (358). «По реликтам древности» (359), однородным «у многих диких, варварских и даже цивилизованных народов древнего и нового времени» (360) этнография как

одна из основных исторических дисциплин в состоянии помочь вскрытию закономерностей древней истории (361). В работах Маркса, Энгельса и В. И. Ленина метод привлечения современного этнографического материала (пережитков) для решения вопросов древней истории получил действительно научное содержание (362). Однако, насколько нам известно, изучение древней храмовой собственности до 1952 г. проходило без связи с этнографическим материалом современных архаических святилищ. (Современными архаическими святилищами их можно назвать потому, что основные черты их не укладываются в нормы ни одной из религий классовых обществ). Наблюдения этнографов, изучавших современные архаические святилища, не ставились в исследование органического ряда закономерного развития древней храмовой собственности. Это сужало базу исследования теории этой собственности. В 1952 г. были сделаны, насколько нам известно первые-попытки (363) привлечения этнографических фактов современных архаических святилищ для изучения древней храмовой собственности. Это

способствовало расширению базы обобщений. Дальнейшее изучение древних и современных архаических святилищ Азербайджана (именуемых азербайджанцами «пир», «оджаг», армянами Азербайджана—«хач» и «сурп») и других стогн подтвердило правильность этой методики. Локальность пиров один из основных аргументов того, что их основные черты (хотя не все сами эти святилища) сложились и существовали до создания религий рабовладельческих обществ и до создания древних храмов, ибо все религии рабовладельческих обществ в той или иной степени вышли за пределы первобытно-общинной локальности (364). С пирами этого не произошло. Каждый пир существует и воспринимается как самостоятельное явление, как отдельный культ (365). Видеть в этом что-либо иное, нежели остаток локальности доклассовых, догосударственных общин, мы не можем, ибо только в подобной общине, обычно у ее очага был свой, самостоятельный культ, материально, идейно, религиозно не связанный с другими доклассовыми общинами (366). Такая же локальность наблюдается на пирах. Поэтому следует считать пиры и подобные им другие современные архаические святилища явлением, основные черты которого зародились и существовали в период локальных общин доклассового общества. Но, как известно, все институты (храмы, государство и проч.) рабовладельческих обществ зарождались в доклассовых общинах. Поэтому пиры и им подобные архаические святилища, их основные черты и тенденции развития помогут понять, по крайней мере, ранние этапы формирования основных черт древней храмовой собственности. Культ на пирах не укладывается в нормы ни одной религии классовых обществ. Это также может быть свидетельством доклассовой древности исходных черт пиров. Кроме того, ряд других черт пиров и подобных им современных архаических святилищ свидетельствует их доклассовое происхождение и подтверждает, что подобные святилища являются закономерным пережитком социально-религиозного материала ранних этапов формирования храмов и религий Древнего мира. Античная религия и «вышла из рода» (367). Все это продиктовало внимание изучающих древнюю храмовую собственность к пирам и им подобным современным архаическим святилищам (368).

Пыры Азербайджана до 1937 г. привлекали внимание ряда исследователей (369). И. И. Мещанинов, положивший начало научного подхода к пирам Азербайджана, в своей статье 1934 г. о пирах писал: «Пыры не только Азербайджана, но и всего Закавказья явление, до сего времени неизученное» (370). С тех пор ни одной работы специально о пирах Азербайджана, насколько нам известно, не появлялось, хотя, в той или иной связи, пыры упоминались в трудах ряда историков и этнографов (371). С 1937 г, мы начали собирать и обрабатывать полевой материал о пирах Азербайджана и сделали предварительные публикации (372).

Научная история религии давно вскрыла глубокую древность

основных религиозных черт современных архаических святилищ (373). На доклассовую религиозную древность пиров, кроме отмеченного выше (локальность, несоответствие нормам всех религий классового общества), указывает и ряд других черт, присущих пирам. Общеизвестно, что архаизмом является культ огня, с началом использования которого (огня) люди вступили в первобытный «атомный век». С культом огня связан культ очага и очажной цепи. Возникновение культа огня, особенно связанного с архаическими святилищами, тяготеет к седой поре начала использования человеком огня. Почти нет ни одного пира, на котором бы не зажигали огонь (374), или возникновение которого предание не связывало бы с огнем (375). В ряде пиров (376) известен культ «священной цепи» Этот культ является составной частью закономерного культа очага, на котором готовилась пища в посуде, подвешенной на цепи (377). Очаг-тондыр (архаическая, исходно вделанная в землю печь) был объектом культа (378). До последних десятилетий невеста, придя в дом жениха, обходила очаг-тондыр (379). Клятва очагом считалась равной клятве прахом родных и хлебом (380). Культ огня, очага (священной цепи) на пирах свидетельствует о происхождении пиров на основе представлений первобытно-общинного хозяйственно-культурного центра (381). Пирь располагались на холмах, именуемых «Кюль тепе» («Зольные холмы») и действительно содержавшие золу (382), что также может быть свидетельством связи пиров с культом огня — очагом (383). Огонь — очаг обычно негасимо поддерживался в стоянке — убежище-жилище первобытной общины (384).

Известно, что повсеместно одним из самых древних естественных убежищ-жилищ были пещеры (385). И в Азербайджане пещеры — навесы Авейдага (Казахский район), сохранили следы палеолитической стоянки (386), как и пещера у села Азох (387). Даже в средние века католики Кавказской Албании укрывались в крепости Чарек (у слияния реки Кедабек и Шамхорчай (388). Азербайджанцы оба Хинцорек (Хынцирак) в XVIII в., спасаясь от врагов, поселились в пещерах на большой высоте, поднимаясь туда на кожаных ремнях (389). До последнего времени в пещере Шора загасы, у села Чал-бурун, Кедабекского района, укрывали около 500 голов баранты (390). Убежищем скота была пещера около лощины Армудлу тала, Кельбаджарского района (391). Очевидно большинство известных пещер Азербайджана (392) было естественным убежищем-жилищем (393). Очень много пиров располагается в подобных местах — естественных, т. е. наиболее древних убежищ-жилищ — в пещерах (394), а также на вершинах гор (395), на холмах (396), на острове (397), на мысах (398), около родников (399). К доклассовой древности ведут нарицательные и собственные имена пиров. Слово «пир» в азербайджанском (400) и других языках (401) означает «старик», «старейшина», «глава рода», «основатель религиозной общины» (402). Синоним «пира» — «оджаг» — в азербайджанском, языке

почти тождественен, по материальному составу и по смыслу, русскому слову «очаг» и означает в азербайджанском языке «место разведения огня», «жилище», «очаг», «родное пепелище», «род» (403). Имя «оджаг» (в значении архаическое святилище) соответствует тому, что сказано выше о культе огня, очага и очажной цепи на пирах. На Кавказе капища огня автор Vв. именуется «пирейтами» (404). В Малой Азии античный автор (405) именуется «пюрей-тами» святилища, где горел вечный огонь и где поэтому, как и на кюльтепе, скапливалась зола (406), Малоазиатские культовые места, вероятно, были однородны по происхождению с кавказскими архаическими святилищами. На это, может быть, указывает наименование малоазийских культовых мест «Са-кайя» и наименование азербайджанских пиров Сака-хана (407). Ряд пиров Азербайджана в составе своих собственных имен имеет слова «ата» и «баба» (408). «Ата» в азербайджанском — «отец»; «баба» — «отец», «дед»; «ата-баба» — «предки»; «баба-юрду» — то же, что «оджаг», — «родное пепелище», «очаг», «жилище рода»; «бабадан галма» — «родовое

3. Древняя Албания.

имущество» (409). Ряд пиров (410) имеет в составе своих нарицательных имен имя «деде», означающее опять-таки «отец»; «деде-баба» — «деды», «старцы», «предки»; «деде-бабадан» — «оо времени предков» (411). Таким образом, имена «пир», «оджаг», «ата», «баба», «деде» в именах пиров тяготеют к архаическому родовому очагу и к архаическим культам. В зоне пиров Кобыстана имеется много наскальных изображений, которые свидетельствуют хозяйственную деятельность (охота, жатва, сбор воды) (412). Имя одного из пиров Азербайджана (413) — «Дизапайт». Тизапайт означает «место сбора дров для костра». И эти факты говорят о том, что пиры исходно связаны с очагам — оджагом локальной доклассовой общины. Заслуживает внимания лингвистов имя «хач», которым армяне называют пиры. Это же слово в современном армянском языке означает также «крест». Возникает вопрос о соотношении «хач» — креста и «хач» — пира. Как не лингвисту мне невозможно решать этот и все другие этимологические и прочие лингвистические вопросы. Однако в настоящей работе приводятся некоторые наблюдения, связанные с жизнью имен и других слов, но только — для их дальнейшего изучения лингвистами. К

числу таких наблюдений относятся связанные со словом «хач».

В древности на территории Азербайджана, в Кавказской Албании, была известна общность людей, обозначавшаяся именем «ути» — «уди» — «утии» (414). Этноним ути—удины — на севере Азербайджана сохранялся все средневековье (415) и сейчас еще в Азербайджанской ССР уцелела этническая группа с самонаименованием ути —уди—удины (в селе Нидж Кут-кашенского района, в Варташене одноименного района и в некоторых других местах), в языке которых «луна» — «хаш». Исследуя соотношение этих «хач» и «хаш», французский ученый Г. Дюмезиль (416) полагал, что удинское «хаш» — «луна» есть прямое перенесение армянского имени «хач» — «крест» на дохристианское (астральное) божество (луну) предков современных удин, живших в Кавказской Албании. Действительно, имеется (античное свидетельство, что главным божеством в древней Кавказской Албании была луна («диаферон-тес де тэн селзэнэн») (417). Г. Дюмезиль полагал, что «борясь с языческим культом луны, армянские христианские проповедники... название древнего местного божества заменили словом, обозначающим высший христианский символ» (418). Единственным аргументом Дюмезиля является то, что в языках одноптипных с удинским луна обозначается не «хаш», а другим словом. Однако, было высказано другое предположение (419). Прежде всего трудно представить, чтобы именем «крест» было обозначено то дохристианское божество (луна), против которого

носители креста и имени его вели беспощадную, кровавую борьбу в Кавказской Албании (420) и в Армении (421). Одно это обстоятельство ставит под сомнение наблюдение Г. Дюмезиля. Кроме того, у многих народов, куда проникло извне христианство, к христианскому божеству, в силу естественной жизни этноса, применялось и применяется местное имя бога. Скорее это является закономерностью, чем обратное (422). Ставит под сомнение наблюдение Г. Дюмезиля о том, что удинское «хаш» (луна) есть армянское «хач» (крест) еще и то, что армяне Азербайджана, в частности, Нагорного Карабаха, входившего в состав Кавказской Албании (423) и, вероятно, населенного в древности ути — удины (424), обозначают именем «хач» не божество — луну, а все архаические святилища — пиры, в том числе те из них, которые не имеют никаких следов ни культа луны, ни креста (пиры-деревья, родники, камни и т. п.) (425). В армянском судебнике Смбата архаические святилища также обозначаются «хач». Причем, этот судебник явно противопоставляет «хач» «церкви» (где обязательно был крест) в следующем выражении: места поклонения «каковы бы они не были, церковь ли или хач («екегеци ев тэ хач») (426). Борьба христиан против культа луны (удинской «хаш»),

частое наименование привнесенного представления о христианском боге местными именами, наименование дохристианских «идолопоклоннических» архаических святынь (без крестов и как противопоставление кресту) именем «хач» показывает, что удинское «хаш» (луна) не есть привнесенное армянское «хач» (крест). Может быть, «хач» — «хаш» архетипное общекавказское имя бога, которым стали обозначать символ привнесенного представления о христианском боге (427). Что касается оригинального наблюдения Г. Дюмезиля о том, что в языках однопольных с удинским языком имя луны обозначается другим словом, то оно ставится под сомнение еще тем, что отсутствие чего бы то ни было не всегда является доказательством постоянного отсутствия.

Первобытные черты пиров заметны и в том, что очень многие из них (428) располагаются на кладбищах, которые в доклассовой древности исходно, судя по данным археологии и этнографии (429), закономерно территориально совпадали с очагом («оджагом») — жилищем. Кроме того, ряд кладбищ (могильников) (430) имеет наслоения погребений от эпохи бронзы до мусульманских погребений включительно (431). Пир У села Азох располагался в пещере, где раскопки М. М. Гу-сейнова вскрыли палеолитическую фауну и палеолитические орудия труда (432). В зоне пиров Кобыстана (433) И. М. Джафарзаде изучил более двух тысяч наскальных изображений,

датируемых от каменного века до средних веков (434). Особый интерес представляет пир на Кюльтепе, раскопанном О. А. Абибуллаевым. Здесь вскрыты и систематически изучены хозяйственно-бытовые наслоения от эпохи камня до средних веков (435), что может быть археологической документацией преемственности в развитии пиров со времен доклассового общества. В числе пиров Азербайджана, благодаря раскопкам И. Г. Нариманова, на холме Сары тепе, Казахского района (436), известен археологически датированный пир эпохи бронзы (437). Большое число пиров Азербайджана находилось рядом или в зоне различных мегалитов, исходно датируемых каменным веком и эпохой бронзы (438). Действа на пирах Азербайджана сохранили пережитки беспорядочных половых сношений (439), отмеченных на Кавказе Геродотом (440) и (мифологически) Страбоном (441) и подтверждающиеся как древним археологическим материалом, так и этнографическими фактами. На кувшине из кувшинного погребения, хорошо датируемого веками, на грани н. э. изображена сцена группового танца — совокупление (442). Этнографически фиксируемые пережитки беспорядочных половых сношений связаны с наблюдениями культовых радений в зоне Кавказа у маздакитов (443), хуррамитов (444), барбаритов (барбурину) (445), в зоне Кизилагача (446) асланбейлинцев (447), али аллахов, прикасавшихся к голому телу своих шейхов (448), горани-махшущ

(машуш) (449), точно так же, как в религиозных действиях Европы, Америки и других стран (450). Судя по этнографическим фактам других стран (451), вероятно, часть групповых танцев архаических наскальных изображений в зоне пироз Кобыстана (452) того же типа, что и сцена на отмеченном выше керамическом сосуде из кувшинного погребения, тем более, что и тут, и там группы пляшущих изображены резко выраженными фаллосами (453). На пире села Варташен (454) в праздник Вартивер устраивались гуляния, танцы. После того, как взрослые расходились, — «юноши выбирали невест. В прежнее время составлялись из девушек и юношей хоры, которые состязались в пении национальных песен» (455). Про христианизированный пир Амарас (456) нам «по секрету» говорили, что там оплодотворяют любую небеременеющую женщину (457). К числу доклассовых черт пиров Азербайджана относится первобытная магия, густо пронизывающая представления и действия, связанные с пирами. При всей сложности вопроса о сущности и происхождении первобытной магии и тотемизма (458), их возникновение в доклассовой древности признано наукой (459). На пирах Азербайджана почти повсеместно известны первобытно-магические представления и действия (460). В зоне пиров Джингирдага (461),

среди древних охотничьих первобытно-магических наскальных изображений имеется сделанное в той же технике изображение полового акта. Посещая пиры, сосали вымяподобные сталактиты, чтобы родить (462); больших детей заставляли пролезать через дупло дерева-пира (463), подобно новому рождению. И на пире Бенеша (464) наш проводник очень настаивал на том, чтобы мы пососали сталактит, убеждая, что это даст нам силу и здоровье. В зоне пиров Кобыстана сохранились сотни охотничьих наскальных изображений первобытно-магического характера (465). Пир Хизир зинда (466) разместился на многовершинной горе Беш бармак {Пять пальцев} (467), имя которой, может быть, отражает первобытно-магическое отношение к руке — творцу. Вероятно, о том же свидетельствует изображение кисти руки на пире Али булаг (468). У пиров бросали камень, первобытно-магически «сбрасывая» с себя плохое. К пиру приносили маленькую ляльку или куклу, желая занять ребенка (469). На пирах в ствол деревьев, в тело скалы или в кладку здания забивали гвозди, чтобы «забить» боль (470). В селе Новханы (471), чтобы решить вопрос о том, по чьей вине (мужа или жены) не родятся дети, шли к пиру, муж и жена забивали там гвозди в скалу-пир. Чей гвоздь не лез, того и считали виновником бесплодия и противоположная сторона получала право на инициативу развода. Широко распространенный первобытно-магический обряд «чиле кесмя» (472) совершался на пирах. Приведя больную к пиру, вырывали клочок волос из *ее головы, связывали его разноцветными

нитками и резали эту «вязку над головой больной, приговаривая заклинание. Там же «отрезали» болезнь, перерезая струю воды, внезапно разбивали 'бутылки, «спугивая» болезнь. В Инджа пири (473) для излечения брали вошь с тела больного, замешивали ее в тесто, из этого замеса вылепливали человеческую фигуру и хоронили ее в пире. В полном соответствии с нормами первобытной магии к пиру физически прикладывались больным местом (474). Пир-камень в Нагорном Карабахе (475) поливали водой, чтобы ликвидировать засуху. Желая вызвать дождь, валили пир-камень (менгир) (476). Первобытно-магическое «богоедство» заметно было в поедании земли ряда пиров (477). На пире Хизир зинда (478) матери втискивали в ротики грудных детей грязь¹ из «святой» лужицы пира, не сознавая того, что они совершали первобытно-магическое «богоедство» (479), известное в христианском обряде причащения и в обрядах других религий (480), Тотемистические представления и действия, так же, как и первобытно-магические, обильно представлены в материалах о пирах Азербайджана (481). Большое количество пиров-деревьев и других растений и пиров, связанных с животными,

подтверждает это (482). Доклассового, но, вероятно, не тотемистического происхождения — змеиные пиры, как и вообще культ змей (483). В этом культе духом-богом не становился предок (животное или растение), но, вероятно — действие змеиного яда. Среди пиров Азербайджана имеется ряд их, связанных с культом змей (484).

Первобытную архаичность пиров свидетельствует место, которое в системе пиров занимает т. н. культ камня и твердых пород деревьев, которые, вероятно, наряду с камнем, были основным сырьем наиболее архаических искусственных орудий труда человека («существо, делающее орудия») (485) первобытной общины. Иногда пиром был ничем не отмеченный камень (486). Нередко пирами становились места, где обнаруживались шаровидные (естественной обработки) камни (487). Камень подвязывался у пира (488), камни клали и бросали посещавшие их (489). Деревья твердых пород: «дагдаган», «дуб»-(в азербайджанском «полад» — «сталь» и «палыд», «палыд: агаджи» — «дуб») саккыз (кэва), дамирагач (железное Дерево), чинар (платан), карагач (пробковый вяз), арчан (древовидный можжевельник) часто являются пирами (490).

Ряд пиров Азербайджана имеет черты архаических фаллических культов (491), известных как пережиток первобытности на всех континентах (492). К этим фаллосам-пирам прикладывались и терлись о них небеременевшие женщины. Туда же ходили мужчины для восстановления половых сил.

Почти ко всем пирам, в прошлом, следовало приходиться пешком (493), что, как известно, свидетельствует об окостеневшей традиции, возникшей до появления транспорта (494). Один из пиров Азербайджана даже в имени своем сохранил эту традицию, именуясь Паправенд, что значит — «идти пешком» (495). Ко многим пирам (496) традиция требовала идти босым, что также свидетельствует о возникновении этой традиции до появления обуви. Этнографам известны подобные явления на неазербайджанском материале (497). Почти на всех пирах совершали не предусмотренные ни зороастризмом, ни христианством, ни исламом кровавые жертвоприношения (498) и, как во многих других странах (499), повязывали жертвенные лоскутки и нитки от одежды (500), вероятно, как остаток приношений одежды, ибо известны случаи приношений на архаические святилища не лоскутков, а одежды — жертвы (501). Архаическая традиция поесть на пирах жертвенную пищу без соли (502).. может быть, свидетельствует об окостенении обычая зародившегося до времени сознательного употребления соли в пищу.

По данным письменных источников и по археологическим.

материалам, около начала I тысячелетия до н. э. (503) в зоне Азербайджана начало зарождаться классовое раннерабовладельческое общество. Вероятно в этой связи стоит появление или распространение и здесь древней астральной религии, которая и возникла в результате несоответствия естественных (первобытно-общинных) культов и отношений классового общества. Когда религии стали составной частью классового общества, борьба религий, в конечном итоге, определялась борьбой классов. В Азербайджане, во всяком случае в той его части, которая входила в состав Кавказской Албании, до IV в. был распространен астральный культ, который наблюдали древние греки и римляне (504) и который они сравнивали с малоазийским культом богини Ма (505). В юго-восточной части Азербайджана (преимущественно в Атропатене древних греков) до VII в. была распространена зороастрийская религия Авесты (506). В IV в. в Кавказской Албании государственной религией становится христианство (507). В VIII — X вв. преобладающее значение государственной религии всего Азербайджана получает ислам (508) с его Кораном. Пира Азербайджана сохраняли и сохраняют отдельные черты, сходные с элементами древней астральной религии (сабеизма!) (509), зороастризма, христианства и ислама. Большое количество пиров Азербайджана имеет в составе своих собственных имен слова: «аг» (белый — в азербайдж.), «спитак» (белый — в армянск.) (510), гей (голубой, небо — в азербайдж.), (511), «сары» (желтый — в азербайдж.) (512). Древним астральным

религиям, как известно (513), было присуще представление о божествах небе, солнце, свете (ясное, белое). Концентрация имен «аг», «спитак», «гей», «сары» (в значении цвета солнца и луны) в собственных именах пиров вряд ли случайна. Скорее это свидетельствует о чертах пиров, сходных с элементами астральных культов (514). Известен пир Деде гюнеш (515), в составе собственного имени которого есть слово «гюнеш», означающее в азербайджанском «*станце*», синоним «гюнеш» — «гюн» — означает еще «день», «жизнь». Пир Килиса (Тарса) (516) именовали «Могилой Шамса» («Могилой солнца») (517).

Принесение детей и юношей в жертву богам хорошо известно первобытной истории и этнографии (518). Молодое мясо должно было умиловать духа-бога и принести благо жертвователям. На этой основе сложилось исходное религиозное представление о юном боге-жертве, погибшем на благо живым. То же представление было о жертвах-животных. В очень широко распространенном (519) культе медведя считалось, что «медведь пожертвовал собою, чтобы дать эвенкам оленей» (520). В

астральных культах эта религиозная мифология, помноженная на поклонение солнцу — свету — небу, породила идею самопожертвованной смерти белого (светлого) юноши. Астральная религия, известная в Азербайджане, вероятно, повлияла на ряд пиров, именовавшихся «Белый юноша» (521), «Белый пир» (522), и исходно продиктовала традиционную побелку пиров (523). Пирыв Азербайджана, имевшие в составе своих имен «аг», «спитак», «гей», «сары», связывались в преданиях с мученической смертью предка — духа — бога (524). Учитывая, что астральный культ (луны и других небесных тел) был распространен в Грузии (525), Армении (526) и других соседних с Азербайджаном странах, следует отметить здесь грузинского Белого Георгия (Тетри Георги), изученного И. А. Джавахишвили (527), В. В. Бардавелидзе (528) и другими учеными (529). В пору астральной религии античные наблюдатели, как отмечено выше, знали в Малой Азии бога и святилища, именовавшихся Сакайя (530). На почве Азербайджана (531) были известны пиры, именовавшиеся Сака хана (532) (хана в Азербайджане — зданница, помещение). Пирыв-деревья Азербайджана носили имя «саккыз» (533). Пир Домропири у села Садынлар Лачынского района представлял собой два зданница, из которых одно — ветхое, полуразрушенное, с деревцем, как почти всюду, увешанным лоскутками. Соседнее здание было, вероятно, астральным храмом. Оно не имело ни крестов, ни следов ислама и было архаичным по архитектуре, хотя и добротным по кладке (534). Д. Кренкер привел в своей работе о сирийских храмах современное архаическое святилище, располагавшееся на руинах античного храма (535). В бытность (536) в селе Софулу (Агдамский район), мы обратили внимание, что

пиром там является база колонны (537), резко отличающаяся по стилю от баз колонн, присущих архитектуре Азербайджана последних столетий, но сходная в базами колонн храмов времен астральной религии (538). Такие же базы (539) колонн были обнаружены археологами С. М. Казиевым и Д. А. Халиловым при раскопках древней Шемахи (540) («Камехия» (541) Птоломея (542) ввиду отсутствия в языке Птоломея шипящих звуков), и — архитектором И. П. Щеблыкиным (543). Это позволяет предположить, что в качестве пиров (по нормам первобытной магии) могли служить части астральных храмов. Над пиром эпохи бронзы раскопки И. Г. Нариманова выявили остатки большого здания и базы колонн (544), датирующихся V-г-IV вв. до н. э. (545). В этом здании можно предположить тот храм астральной религии, который отмечен в Азербайджане автором I в. у границ Грузии («то гиерон тэс Ибериас плэсион»)

(546), где и располагается раскопанный И. Г. Наримановым холм Сары тепе (547).

Все эти факты свидетельствуют сходство некоторых черт пиров с элементами астральной религии (548).

Следы зороастризма, распространенного в Азербайджане со времен, когда он входил в состав Мидийского государства, видны, например, в том что зданьца пиров (549) регулярно белились в Новруз байрам, праздник, корни которого уходят в зороастризм. Предание о пире Бовкар (550), об интимной близости брата и сестры тяготеет к дохристианским и домусульманским традициям зороастризма, знавшим женитьбы на близких родственниках (551). Число семь, как известно, считалось священным еще у шумеров (552) и после в древней Месопотамии (553) в связи с семью планетами, семью днями недели и семью небесами, представление о которых известно шаманизму у ряда народов, говорящих на языках тюркского типа (554). Территориально и исторически к Азербайджану наиболее близко зороастрийское религиозное отношение к числу семь. Вероятно, с этим связаны следующие факты: совершая на пирах первобытно-магическое действо «члия кесмя» (555), вырывали у больной семь волос и связывали их семью нитками. Пир на Шахдаге (556) надо было посетить семь раз. В зоне села Хачбулаг, Дашкесанского района, был пир, считавшийся могилой Хурса Гардманского (557), который был зороастрийцем (558).

По преданию, сохраненному Летописью Кавказской Албании, христианство начало проникать в Азербайджан в I в. (559). Как отмечено выше, в IV в., в связи с вызреванием феодальных отношений, вместо рабовладельческих культов христианство стало государственной религией этой Албании. С тех пор пиры начали получать новый, христианский налет. На месте архаических пиров и

астральных святилищ строились христианские церкви и монастыри. Там, где был пир и астральный «звездный холм» (560), была выстроена христианская часовня (561). Рядом с пиром Аг оглан (Белый юноша) был построен монастырь Спитак (Белый) (562). На пире Кала Гергец (563) была построена церковь и к этому пиру стали ходить по воскресеньям. К христианскому храму (монастырь Кзыл-ванк в Нахичеванской АССР), как к архаическому пиру, надо было ходить пешком (564). При христианских церквях и монастырях действовали пиры (565) и совершались дохристианские жертвоприношения петухами, баранами и проч. (566). Пещера-пир у Армудлу-тала, Кельбаджарского района, стала христианским пещерным храмом (567). Пир над селом Сос (568) начал

именоваться именем христианского «святого» — Сурп Егише. В пире-храме Амарас стояло надгробие христианского полубогданского первого патриарха (католикоса) Кавказской Албании (569). По преданию, христианская церковь около Варташена, Варташенского района, была построена на месте дерева-пира (570). Характерно, что пирами считались только те христианские церкви и монастыри, которые строились на месте древних пиров.

В начале VIII века армянский католикос Егия с помощью войск мусульманского халифа подчинил албанскую христианскую церковь (албанский католикосат) власти армянских католикосов (571). С тех пор христианизация пиров Азербайджана получила армяно-григорианский оттенок и христианин Азербайджана (удин, тат, цахур, лезгин по языку) становился, в лексиконе местных мусульман, тождественен армянину (григорьянину). Поэтому старые христианские древности Азербайджана местное мусульманское население именует армянским. Например, армянским (называли азербайджанское кладбище около села Шудух, Кубинского района; предками жителей сел. Хизы, Туркяны и др. считали армян и т. п. (572). В бытность (573) в Гандзасарском монастыре вместе с проф. Л. М. Меликет — Беком, я подсчитал около забрызганной жертвенной кровью монастырской стены сорок пар ножек петухов и кур, принесенных в жертву. С юга у собора этого монастыря имеется архаическая постройка, которую местное население села Ванклу называет «греческим храмом», очевидно, отражая предание о том, что до VIII в. на месте григорьянского монастыря стоял греческий, т. е. православный (албанский) храм. Христианское духовенство ходило отправлять культ (и собирать даяния) к ряду пиров (574). Иисус по-азербайджански — Иса. Вероятно, поэтому был пир Иса баба (575). На пире Спитак хач (576) имеется надпись на языке грабар с датой XI века и изображение креста, а рядом с этим пиром построена христианская церковь (577).

Проникнув в Азербайджан с помощью григорьянского католика VIII в. Егии (578), халифы-теократы начали насильственно (579) насаждать здесь ислам и пиры стали покрываться еще одним, мусульманским налетом. Подобно тому как пиры времен древней астральной религии стали могилами «Аг огланов» и «Сары беков», а во времена христианства уживались с христианскими храмами, по мере мусульманизации Азербайджана в IX — X веках началась мусульманизация пиров. В зоне архаических наскальных изображений и пиров Кобыстана есть надпись XIII века, из которой видно, что там молились мусульмане (580). Одно из культовых сооружений.

мусульман (балаган, украшенный коврами, пестро окрашенной посудой и керосиновыми лампами) называлось, как и древние святилища (581), Сака хана (582). По традициям дохристианских и домусульманских времен, мусульмане (мусульманизированные албанцы и др.) и христиане (немусульманизированные албанцы и др.) Азербайджана ходили к одним и тем же пирам (583). Около пиров строились мусульманские мечети и ханега—монастыри (584). Фаллические фигуры покрывались мусульманским орнаментом (585). Пир Пейгамбар в Мильской степи, посещаемый преимущественно мусульманами, сохранил следы не только первобытного святилища, но, кажется, и христианский символ — крест (586), как северо-азербайджанские мечети, без отдельно стоящих минаретов, напоминают своим обликом деревянные церкви (587). Появились мусульманские надписи на христианизированных пирах (588). Местность пира Али булагы (589) именовалась Кара кешиш Черный священник). Пыры стали «оснащаться» мусульманскими традициями, начали получать арабско-мусульманские религиозные имена (590). О пире Имам аягы (591) сообщали, что имам рассек мечом каменную скалу, из которой пошла целебная вода, а там, где стоял имам, остался след его ноги. Пир Дизапайт (592) был переименован на арабско-мусульманский лад и стал именоваться Зиарат, появилось имя Пир Аллахи на острове Артема (593), пир шейх Ширачи (594). В зоне пиров стали хоронить религиозно-авторитетных, мусульман (595) и высекать там эпитафии арабским алфавитом. Пир Лачинского района имеет два имени: Халифа габри (Могила Халифа) и Али булагы (Родник Али). Последнее имя, вероятно, сохранило традицию пира-родника, к которому было приплюсовано имя халифа и мусульманского «святого» — Али. Ко всем этим фактам добавим, что главная мечеть бакинских мусульман именуется Таза пир (Новый пир).

Насаждавшие ислам стремились приблизить ислам (как до

него было с другими религиями) к искони местным «народным» культам. В этих целях и могла проводиться религиозная политика амальгамирования остатков архаических святилищ в культ мусульманских святых (596). И. Гольциер отмечал, что «старые языческие святилища выдаются за могилы мусульманских святых» (597), нередко—анонимные могилы (598) и трудно не согласиться с тем, что большая часть пиров, выступавших в качестве мусульманизированных современных архаических святилищ, есть плод «бессознательного самообмана. и сознательного обмана» (599), тем более, что мусульманское духовенство сделало «все возможное, чтобы найти в сунне базу для оправдания почитания погребений» (600)—пиров.

Ряд пиров — мест поклонения мусульманским святым в.

Азербайджане в составе своего имени имеет имя главного мусульманско-шиитского имама («святого») — Али (601). В этом настойчивом повторении имени Али почти прозрачно заметно сознательное и бессознательное наложение мусульманских традиций на домусульманские святилища, во имя упрочения ислама, чтобы связать его с древними местными культами (602). И. Гольциер отмечал, что «буддийские реликвии могли превратиться прямо в реликвии Али» (603). Тонкий наблюдатель старого азербайджанского быта, этнограф и археолог А. К. Алекперов, касаясь могил-пиров мусульманских святых в Азербайджане, замечает: «Значительная их часть объявлена святыми лишь потому, что некоторые лица получили во сне откровения о святости той или иной могилы, а иногда даже и какого-то места без могилы (могила насыпалась в таком случае впоследствии)» (604). Так о Пирсагат пири (Шемахинского района) существует предание, что один мусульманин отправился в Иран к святым местам. Жил он в Кировабаде. Возвращаясь из Ирана, он умер по дороге около Шемахи и его похоронили у дороги. Затем, якобы, утром, увидели, что на его свежей могиле выросли цветы (или дерево), и этого мусульманина объявили святым (605). И в данном случае есть основание предполагать, что этот «святой» и чудесное (тотемистическое!) дерево — примыслены к архаическому святилищу.

Известной закономерностью истории религии является своеобразная адаптация деролигиозных представлений и дорелигиозных действий из предшествующих религий. В древней астральной религии, в зороастризме, христианстве и в исламе последовательно распространявшихся в Азербайджане, было много пережитков идеологических, религиозных представлений и действий, присущих доклассовому обществу. На этом основании может показаться, что идеологические, религиозные представления и действия, зародившиеся в доклассовом обществе и присущие пирам, пришли на пиры из религий классового общества. Против этого

говорит тот факт, что подавляющее большинство пиров существовало и существует вне храмов религий классового общества. Пирь, как отмечено выше, действия, совершаемые при них, не укладываются ни в нормы древних астральных культов, ни в нормы Авесты, Корана и Библии. Это свидетельствует о доклассовой древности пиров, частично сохранявшихся до последних времен и, как всякий пережиток древности, опосредствованных новыми социальными отношениями и религиями. Кроме того, пирь подвергались гонениям (очевидно сначала) со стороны духовенства классового общества, пирь всегда противостояли храмам и культам классового общества, догматизированным. Авестой, Библией и Кораном. Жрецы астральных культов, зороастрийские маги,

христианские священники и мусульманские муллы, эфенди и дебиры официально не имели отношения к архаическим святилищам. Настоятель Тугского монастыря в XIX в. неудачно пытался вырубать пирь-деревья (606). Сопротивление этой затее было таким, что католикос запретил своему вассалу уничтожение деревьев пиров (607). Поэтому следует считать, что вывод о зарождении основных черт пиров и им подобных современных архаических святилищ на базе социально-религиозных явлений доклассового общества является правильным. Однако известны пирь-могилы с датированными эпитафиями погребенных в последние столетия (608). Известны пирь, возникшие в XX веке (609), иногда в целях прямого обмана (610) и наживы (611). Но такова сила религиозной традиции (612), что даже на этих пирах сохранялись все основные черты архаических пиров — расположение в пещерах и около других естественных убежищ (613), около мегалитов (614); первобытно-архаические наименования (615); пережитки промискуитета (616); первобытная магия (617); архаическое первобытно-магическое богоедство (618); тотемизм (619); культ-камня (620); кровавые жертвоприношения (621), правило идти к пирам пешком (622); босым (623) и: другие черты. Если принять все это во внимание и, кроме того, учесть, что известны пирь, существовавшие со времен эпохи камня и бронзы (624), то нельзя не признать, что пирь, датируемые 'последними столетиями и даже XX веком, традиционно сохраняли основные черты архаических святилищ и создатели или реформаторы пиров действовали, говоря словами зачинателя научного подхода к пирам Азербайджана И. И. Мещанинова, «создавая новые пирь по тому же образцу» (625). Даже духовенство религий и религиозных организаций (классового общества—жрецы-курмы, священники, дебиры, дервиши, шейхи, муллы, сеиды (мири), челеби, если они имели касательство к пирам, действовали «по тому же образцу». Это обстоятельство является некоторой гарантией, что, прилагая материалы о пирах к исследованию древней храмовой

собственности, можно не совершить больших ошибок.

Пирь, расположенные у дорог (626), вероятно, более позднего происхождения, времен, когда объективная логика (трудность посещения) и корыстные устремления людей, заинтересованных в сохранении пиров и наживе, постепенно передвинули пирь к дорогам, может быть, сначала их часть или их символ.

Пережитки первобытных доклассовых представлений и Действ на пирах сочетались с остатками социальных, производственных отношений доклассового (первобытно-общинного)

стройка (627), уцелевших в условиях последующих классовых общественных формаций. Все это дает основание при решении проблемы основных черт и проблемы происхождения древней храмовой собственности опираться и на факты о современных архаических святилищах, которыми были и являются пирь, Пирь Азербайджана свидетельствуют, что архаические святилища есть пережиток и рудимент древнейших первобытных святилищ. Поэтому отношения собственности этик святилищ, пережиточно сохранявшиеся в последующих классовых формациях, могут кое-что дать для понимания начальных форм происхождения и основных черт древней храмовой собственности.

Исследуя современные архаические святилища и древнюю храмовую собственность, нельзя спокойно пройти мимо актуальных вопросов столь цепкой живучести пиров, как и вообще религии. Пирь и религия держались и держатся, в силу консерватизма, внутренне и всегда присущего религии (628), «большого консерватизма религии» (629). Известно, что религии теряют свою основную сущность, если «воля бога»—фундамент религиозной (примитивной или развитой) догматики, не является непререкаемой, не(на)рушимой высшей силой в последней инстанции (630). Известно, как сильно в древности люди страшались нарушить эту волю (631). Общеизвестна в древности, особенно в религиозной первобытности, вера людей в то, что нарушение религиозных установлений несет наказания, болезни, страдания, смерть, не только отдельному человеку, но—несчастья и невзгоды всей общине. Раскопки правобережного («главного») могильника в Мингечауре вполне подтверждают исключительную стойкость в древности культовых норм, которые, считалось, были санкционированы волей духов-богов. На этом могильнике в течение тысячелетий наслаивались разнотипные погребения—от эпохи ранней бронзы («сильно скорченные») до первых вв. («кувшинные погребения») и все эти погребения неизменно (хотя обряд погребения видоизменялся, как и материальная культура) имели ориентацию головы костяка на северо-запад (632). «Настигает бог

врага храма», сказано в поучении фараона своему сыну (633). Древние греки «волю бота они ставили выше, чем человеческие отношения» (634) Устами шаманов «требовалось под страхом суровой кары в виде эпидемий, болезни, смерти строгое соблюдение неизменных законов предков» (635), считалось, что боги-духи «карают нарушителей... древнего закона предков» (636). Внутренне присущий религии консерватизм—одна из основных причин сохранения пиров и религии с самого их зарождения до наших дней. По этой же причине (хотя и не только по этой) на всех этапах ис-

тории, с тех пор как возникла религия во всех, без всякого исключения, религиях (в том числе и современных) сохранялись остатки представлений, идей и действий, зародившихся в первобытную пору конца дорелигиозной эпохи.

Пирь и другие культовые места сохранялись еще и потому, что люди на пирах и в культовых местах иногда получали «чудесное исцеление». Э. Тейлор плоско-просветительски считал веру в эти исцеления «болезнью человеческих умов» (637). Советские ученые писали: «любое чудо оказывается, в конце концов, или продуктом фантазии, или жульничеством» (638) и — без объяснения, — что архаическим святилищам «приписывают свойство творить чудеса» (638). Однако, на пирах, как и в других культовых местах, иногда действительно имели место выздоровления больных. Не объяснять этих фактов научно, объективно значит — помогать сохранению религии, помогать тем, кто паразитирует на незнании.

Факты естественного или случайного исцеления после посещения пира, по унаследованной от животного мировосприятия наивной, детской логике—"пост хок эрго, проптер хок (после этого, значит поэтому), когда «временная последовательность подменяется последовательностью причинной» (639), глубоко врезались в сознание людей и создавали условный рефлекс уверенности в том, что пир (и вообще святилище) помогает излечиться. Следствием этого была мобилизация нервной системы на борьбу с болезнью («автопсихотерапия»-). Этот условный рефлекс порождал такую мобилизацию нервной системы, которая вела к излечению тяжелых заболеваний нервной происхождения. Излечение при посещении пиров давало новую уверенность в целебной силе пира, вело к укреплению условных рефлексов и порождало новые излечения болезней нервной происхождения. Так происходила своеобразная «цепная реакция» и первобытное по происхождению святилище продолжало существовать как «целитель» и при древних астральных культах, и при зороастризме, и при христианстве, и при исламе; столетиями эти святилища и всякие «святые места» были одной из основ

религиозности масс.

Неудачи после обращения к пиру относили не на счет религиозно-авторитетной силы пира, а на счет самого неудачника: он не сделал так, как надо было делать, он был «не чист». Когда мы с этнографом Г. А. Гулиевым карабкались к пещере-пиру Бенефша (640), проводник объяснял нам, что пир помогает только тем людям, которые не совершили аморальных поступков, иначе пир «не пустит», задушит в своем устье— входе в пещеру. В исламе есть догмат «ниет», в который входит идея: религия помогает только тому, кто искренне верит в ее помощь. Известно, что моральные нормы своим определяющим

источником имеют отношения собственности; эти нормы многогранно изменялись в ходе исторического развития. Нелогичное религиозное сознание всегда отыскивало-то или иное оправдание неудачи после посещения пира или другого культового места. Общеизвестен рассказ о том, как верующим говорили, что они обязательно добьются чуда, если три дня не будут думать об обезьянах (641). Во всяком случае, если то, что ожидали от посещения пиров и других культовых мест, осуществлялось, то это производило на людей своей необъяснимой связью и «силой» святилища гораздо больше впечатления, чем в случаях, когда ожидаемое не произошло. В нелогичном ходе мыслей религиозного человека, обращавшегося за исцелением к пирам и другим культовым местам, «один успех обычно переживает полдюжины неудач» (642). Так и росло убеждение в исцеляющей и прочей силе пиров и других культовых мест. «Трамбовавшиеся» веками условные рефлексы становились столь плотными и сильными, что вызывали мощные нервные толчки, нервную мобилизацию и излечение болезней нервной системы, таких, как известно, немало. Аутопсихотерапия усиливала своеобразную «цепную реакцию» «подкорочной» убежденности в силе пиров и всяких святилищ, усиливала условные рефлексы, которые «внушаются народными преданиями» (643). Еще Ибн Сина (Авиценна) (644) пытался «найти для этого суеверия психологическую формулировку» (645). Отмечая аутопсихическую силу религиозно-традиционной убежденности, Э. Тейлор писал: «Маг, вселяя в сознание жертвы уверенность, что раковые искусства действуют против нее, иногда мог убить своего пациента этой мыслью, словно материальным оружием» (646). Армянский епископ XIX века Мака́р Бархударян, посетивший около 1895 г. пещеру-пир при монастыре Аменаприкич (647), описав находившийся там сталактит и натекший из него бассейн, отметил: «С верой купаются в этом бассейне и выздоравливают одержимые разнообразными болезнями» (648). Здесь «помогала... вера больного» (649), о которой,

эмпирически, насаждая религию, редакторы Евангелия сказали: «Если будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: перейди отсюда сюда, и она перейдет, и ничего не будет невозможного для вас» (650). Известно, что рефлекс верующего, порождаемый традицией, иногда бывал таким сильным, что он «доводил себя путем самовнушения до смерти» (651), что человек умер, узнав, что он съел пищу жреца, т. е. нарушил религиозный запрет (652), что религиозно «возбужденная толпа без малейшего фактического основания могла прийти к убеждению» (653). Подобные факты, как известно, научно объяснены. «Темные внушения» (654), «внушаемость с детства» (655), «история внушения» (655), «внушаемость человека» (656), «религиозный экстаз» (657), «движение нервных токов» (658) экспериментально, научно исследованы и объяснены физиологией. И. П. Павлов «раскрыл механизм высшей нервной деятельности» (659). На основе учения о нервной трофике физиологи доказали, что воздействуя на неровную систему, можно влиять на ход даже таких заболеваний, которые возникают от микробов (в том числе туберкулеза) (А. Д. Сперанский), что кора головного мозга «держит в своём ведении все явления, происходящие в теле» (660). С. П. Боткин экспериментально доказал связь заболеваний с нервными потрясениями. А. А. Остроумов причиной многих заболеваний считал нарушение в деятельности нервной системы (в том числе язвенная болезнь желудка, гипертоническая болезнь), Н. Е. Введенский изучал электрические токи, действующие в нервах и мышцах (661). Гипноз, как метод воздействия на нервную систему, применяется для лечения путем влияния на высшие отделы центральной нервной системы. Институт экспериментальной физиологии в лаборатории медицинской электроники и кибернетики исследует электрические колебания живого организма с частотой, равной частоте света (662), колебания в 15 миллиардах клеток коры головного мозга, гордо противостоящих нескольким десяткам тысяч ламп искусственных вычислителей (663).

Излечение на пирах привело даже к специализации пиров по различным болезням. Есть пиры, на которых специально лечатся от ревматизма (664), от психических заболеваний (665), от запоров (666), от кашля (667) и т. д. (668).

Актуальная задача преодоления пиропоклонничества и других форм религии требует внимания к «чудесной» исцеляющей «силе» пиров и других «святых мест», ибо прочие социальные черты пиров и иных «святых мест» (669) менее стойки, отмирают в то время, как число больных людей и животных, которых везут, ведут и тащат к святилищам и «святых местам» сокращается медленнее.

Гипотеза (670) о том, что лечение на пирах-могилах объясняется тем, что в них погребены искусные лекари, может иметь частное подтверждение и, видимо, не является закономерностью. Против возможных здесь частных фактов выступает все остальное, что мы знаем о пирах.

Физиологи раскрыли механизм высшей нервной деятельности. Что касается содержания высшей нервной деятельности, то «это уже область гуманитарного знания» (671). Данное положение подтверждается, в частности, «географией» пиропоклонничества. Изучая пиры, мы заметили, что выселенцы из какой-нибудь округи, проживая в новой местности, посещают не

4. Древняя Албания.

ближайший (будь он даже знаменитым) пир, а пир своего старого местожительства. К пиру Килиса в селе Бузовны (Маштагинский район) ходили не столько жители этого села, сколько выселенцы из округи Бузовнов, жившие в отдаленных от них селах (Кала, Сураханы). Из Мирбашира ходили к пиру у монастыря Хотаванк, села Баглыбая, Кедьбаджарского района. Из села Чарактар, за десятки километров, ходили к пирам в зоне Агдана, Барды и Кировабада. Из Казахского района приходили к пиру Паправенд в Агдамский район. Из Баку ездили к пиру у Курмух чая в Самухский район, пирам в Шемахинский район, хотя вблизи Баку было немало знаменитых пиров. Объяснение этому надо искать, нам кажется, в том, что условный рефлекс (и аутопсихотерапия), исцелявший от различных болезней нервного происхождения, вырабатывался личными наблюдениями, стоустой молвой, благоговейным, не всегда словесным, внушением старших, сначала в округе первобытной, затем — сельской общины, а в классовом обществе в округе данного пира. Пиры нового местожительства переселенцев не сразу создавали условные рефлексы, порождающие аутопсихотерапию. Поэтому переселенцы — больные и «алчущие» иной помощи пиров, охотнее посещали пиры своего прежнего местожительства. Из этого следует ясный и на основании общих соображений вывод, что пир сам по себе не имел (и, конечно, не мог иметь) никакой исцелительной силы. Вокруг данного пира создавалась традиция, вырабатывавшая условный рефлекс аутопсихотерапии только у населения данной округи. Обращение к «своим» пирам свидетельствует, что в основе нервного возбуждения, связанного с пиром, лежит не безусловный, а условный рефлекс.

Часть пиров располагалась у целебных источников (672) и в зонах сильных климатологических курортов (673). Иногда в зоне пиров росли целебные травы и другие целебные растения (674). Характерным примером является пир в селе Пиришаги Маштагинского района. Расположенное у берега моря это село является, как доказано курортологией, редким по силе детским курортом. За годы советской власти здесь излечились и укрепили свое здоровье многие тысячи детей (675).

В сельской общине и в классовом обществе пиры и религии консервировались новыми социальными силами, о которых

сказано ниже. Здесь отметим только, что пиры и другие им подобные современные архаические святилища сохранялись на протяжении всей истории классовых обществ еще и потому, что действия и обряды, имевшие там место, были гораздо более близки (интимно-близки) народу, чем любая религия классового общества, санкционировавшая и упрочавшая эксплуататорские отношения собственности. «Искусственно» созданные (на основе древнейших традиций) религии классового общества, поддерживавшиеся господствующими классами никогда не становились так близки трудящимся массам, как вековая первобытная религия доклассового общества, пережитки которой сосредотачивались в современных архаических святилищах, «Искусственная» религия, привнесенная извне не могла стать столь интимно близкой, сколь была близка религия, коренящаяся в первобытной общине с ее единством и родовой сплоченностью. Архаические, доклассовые корни пиров и других им надобных святилищ делали их по происхождению действительно «народными» религиями, в противовес религиям, сложившимся в условиях классовой борьбы и ставшим идеологическим орудием классового гнета. Этому способствовал тот факт, что нередко пиры обслуживали «простые люди» (676).

Сказанное выше, кажется, дает основание отрицать положение о том, что «лечебная магия, или знахарство... особая самостоятельная форма религии» (677). Лечебная, исцелительная «сила» пиров и других культовых мест, как и всякое колдовство, «как только в него перестали верить, оно перестало существовать» (678). Поэтому защитники религии (Хоуэллс и др.) утверждают, что религия нужна людям, ибо она «укрепляет их силы» (679). Но этот «гуманизм» религиозных мракобесов является жиденьким прикрытием реакционной роли религии. Отдельные случаи «исцеления» на пирах и в других культовых местах не отрицают исключительного вреда пиров (и других «снятых мест») не только для умственной жизни и морального развития народа, но и для здоровья людей. Столетиями до победы советского строя азербайджанцы и армяне Азербайджана, особенно женщины, угнетенные больше, чем мужчины, «исцелялись» на пирах у могил-пиров христианских и мусульманских «святых», в омуте, как выразился буржуазный исламовед «народного ислама» (680). Но это не освободило народ от таких бичей, как малярия, трахома, глисты, смерть от сепсиса и других массовых заболеваний (в Западной Европе в XVIII веке от оспы погибло около 1/2 миллиона людей). За два—три десятка лет развития советского здравоохранения в Азербайджанской ООП, малярия, трахома, глисты, смерть от сепсиса, другие бичи здоровья народа перестали быть массовыми, стали единичными явлениями. История народов полностью опровергает тезис о пользе пиров и других «святых мест». Но еще есть, к сожалению, немало случаев когда люди (в силу своей

отсталости, недостатков медицинского обслуживания и по другим причинам) ходят на «исцеления» к пирам и Другим культовым местам, едят землю из могил-пиров, насаждая глистные и другие заболевания, тащат температурающих детей, рожениц и других больных к пирам, подвергая их смертельной

опасности, ведут пешком сердечно-больных и пожилых людей на высокогорные пиры, ослабляя им сердца и сокращая жизнь. Выше описан случай, когда нам пришлось наблюдать, как на пире Хизирзинда (681) грудным детям втискивали в ротки грязь из «священной лужицы». В этом и подобных обычаях была одна из причин большой смертности женщин и детей. При излечениях на пирах применялись унаследованные от первобытной дикости действия, которые вредили здоровью людей и всегда неизменно отвлекали их от правильного лечения. К пиропоклонничеству азербайджанцев и армян Азербайджана, мутатис мутандис относятся слова известного этнографа XIX века об Африке: «Вера в колдовство стоит здесь больше жизнью, чем стоила когда-нибудь торговля невольниками» (682). Сила привычки масс — страшная сила, «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» (683). Известно, что задача науки — вскрывать объективные закономерности явлений, помогать преодолению окостеневших и архаичных традиций, резко выраженными представителями которых являются пиропоклонничество и религия в целом.

К числу современных архаических святилищ, кроме пиров (оджагов, сурпов и хачей), относятся однотипные с ними — хатти и джвари грузин (684), мазары Средней Азии (685), «очаги» османов (686), современные архаические святилища других стран (687) и народов (688), «священные рощи» почти всех стран мира (689) — вероятный опосредствованный остаток жизни на деревьях (690). Исследование пиров Азербайджана дает некоторые основания считать основные черты и закономерности движения этих святилищ тождественными пирам.

Подобно храмовой собственности Древнего мира, современные архаические святилища имели свою собственность, свое производство. До последнего времени около многих пиров северо-восточной части Азербайджана, в зоне предгорий Большого Кавказа располагались фруктовые насаждения (691). Пахотные и используемые под фруктовые насаждения земли были и при других пирах Азербайджана (692). Обработываемая земля и другие объекты собственности некоторых пиров Азербайджана вошли в состав вакфов (693). На Кавказе особенно значительные владения современных архаических святилищ сохранялись в горной Грузии. В их изучение большой вклад внесла В. В. Бардавелидзе (694). Этим святилищам до последних десятилетий принадлежало около 1/3

пахотной земли Хевсурии (695). «Священные земли» (тхачиг) были в современных архаических святилищах черкесов (696). В Перу храмам принадлежали «бесчисленные стада лам» (697) Святилища инков располагались на земле — собственности бога солнца (698). Подобные производственно-эксплуатируемые земли святилищ ирокезов отмечает Л. Г. Морган (699). В Буганде жрецы «владели обширными земельными угодьями, рабами, стадами скота» (700). У шиллуки известны «стада святилища» (701). Фактов, свидетельствующих наличие производственно используемых объектов собственности архаических святилищ, множество (702) и этнографические материалы отношений собственности этих святилищ необходимо (703) привлечь для правильного решения проблемы основных черт древней храмовой собственности. Насколько нам известно, научной обобщенной общезначимой характеристики основных черт древней храмовой собственности не было дано, эти черты не были обоснованы в качестве закономерных черт для древней храмовой собственности. Но постановка и попытка решения проблемы основных черт этой собственности опирается на наблюдения ученых, отождествлявших отношения древней храмовой собственности с отношениями собственности сельской общины, раннерабовладельческой сельской общины (704) (или включавших храмовую собственность в состав сельских или раннерабовладельческих сельских общин) (705), и на парциальные наблюдения отношений собственности в отдельных древних храмах. Большую помощь в решении этой проблемы оказали этнографические наблюдения (706). Материалы современных архаических святилищ позволили сделать оригинальные выводы, связанные с решением проблемы основных черт древней храмовой собственности. Не касаясь вопроса о храмовой собственности Древнего мира, В. В. Бардавелидзе в своих работах 1931—1949 гг. отмечала, что в хевсурских современных архаических святилищах «в основе соседских объединений лежал способ общего производства и распределения» (707), что в этой части Грузии «имеют значение не столько родовые, сколько соседские объединения вокруг того или иного святилища» (708) и что земли таких святилищ были частью общинных владений (709), члены которых вели посемейное хозяйство (710).

В СССР и за рубежом публиковались (711) и цитировались (712) древние документы и авторы, сообщающие, что храмовую землю и храмовых («священных») рабов нельзя было продавать и вообще отчуждать (713). В 1945 г. акад. Я. А. Манандян на примере малоазийского древнего храма документировал данными первоисточника неотчуждаемость гиеродулов этого храма (714). Этот ученый не ставил своей задачей проверить на основании обобщения данную черту храмовой собственности

и считал возможным рассматривать (очевидно, с учетом взглядов других историков) (715) факт неотчуждаемости гиеродулов малоазийского храма как признак феодально-зависимых крепостнических отношений. «Можно с уверенностью предположить», — писал акад. Я. А. Манандян, — что гиеродулы: были в большинстве своем «зависимыми сервами» (716), т. е. феодально-зависимыми, крепостными работниками производства. Но, как известно, крепостных покупали и продавали с землей и даже без земли (717). Если видеть в этого рода сервах не-крепостных, то к ним не применимо понятие купли-продажи. В 1949 г., насколько нам известно, впервые было дано гипотетическое обобщение неотчуждаемости основных объектов как закономерной черты древней храмовой собственности: «храмовая собственность ...могла быть неотчуждаемой» (718). Но в том же году было опубликовано утверждение, что храмовые земли были лишь «временным владением» (719) жрецов. В 1950 г. И. М. Дьяконов отметил неотчуждаемость шумерских храмовых земель в Лагаше: «Участки, выдававшиеся из храмовой земли, были неотчуждаемы; даже реформы Урукагины ввели лишь право для членов храмового персонала продавать свой дом (тростниковую или глинобитную хижину) и движимое имущество, а не землю» (720).

Несмотря на гипотетическое обобщение о неотчуждаемости основных объектов как закономерной черты древней храмовой собственности (721) и несмотря на парциальные наблюдения этой черты, научное обобщение материалов об этой черте древней храмовой собственности не было доведено до конца. В 1952 г. (722) был опубликован вывод и часть исторических и этнографических фактов о неотчуждаемости основных объектов (земли, храмовых рабов) как общей, закономерной черты древней храмовой собственности. Рассмотрим эти факты.

Законы Ману юридически фиксировали неотчуждаемость основных объектов храмовой собственности в древней Индии. Статья 219 книги IX этих законов гласит: «Собственность, предназначенная для дел благочестия и для жертвоприношений, неотчуждаема» (723). Ниже мы пытаемся показать, что жертвоприношения в древних храмах экономически базировались, главным образом, на храмовую собственность (724). Культурные земли (гун) древнего Китая исходно нельзя было отчуждать (725). Много фактов неотчуждаемости храмовых земель и храмовых («священных») рабов дают первоисточники древней истории Египта. Основные объекты храмовой («божьей») собственности древних египтян (726) не могли быть отчуждаемы (727). Дискуссия о мерет древнего Египта показала, что мерет

храмов, «мерет, находящиеся «а поле бога» (728), «на какой-либо пашне бога» (729), по свидетельству надписей Древнего царства, не могли быть отчуждаемы (730). К храмовой («божьей») собственности древнего Египта должны быть отнесены объекты собственности заупокойного жертвенного культа, ибо, как мы пытаемся показать ниже, жертвоприношения исходно порождались той же экономической базой, что и храмовая собственность (731). В завещании вельможи IV династии, сохранившемся около пирамиды Снофру, фиксирован запрет «какому-либо жрецу заупокойного хозяйства продавать каким-либо людям землю, людей, инвентарь» (732). Неотчуждаемость основных объектов храмовой собственности Шумера аргументирована И. М. Дьяковым (733). Нельзя было отчуждать вавилонских храмовых («священных») рабов (734). Имущество плодородного и возделанного острова Талге Кавказской Албании, которое (735) было храмовой («божьей») собственностью, по Помпонию Мела, было неотчуждаемо («адтингере нефас про сакрилегио хабент, диис парата экзистинантес диискве серванда») (736). В Комане (понтийской) храмовых священных рабов нельзя было продавать или менять их социальное положение («плэн ту пипраекейн») (737) и мы не нашли в источниках подтверждение того, что в Каппадокии «храмы... находили большие выгоды в том, чтобы продавать рабов» (738). «Гномон иди-олога» эллинистического Египта документирует, что храмовые земли никто не имел права отчуждать (739), кроме завоевателей римлян, которые не подлежали суду египетских законов (740). Неотчуждаемость основных объектов древней храмовой собственности присуща также храмовой собственности древней Греции и древнего Рима. Для древней Греции эта черта храмового («божьего») имущества («тон хрэма-ton ту теу») (741) негативно и позитивно документируется рядом источников. Как известно, храмовую («божью») землю древние греки именовали теменос, а храмовых («священных») рабов гиеродулами. Обследование сообщений о теменос и гиеродулах, имеющихся у античных авторов, изданных в серии Тойбнера и Лебба (742), надписей и папирусов, изданных в известных старых корпусах древнегреческих надписей (743), в новых публикациях Мишеля (744), Соколовского (745), Джалаберта и Мунтерде (746), Робера (747), Пейджа, Кэппа и Руза (748), Веллса (749), Френкеля (750), Мэритта (751), Хикса (752), Тода (753), Пикара (754) не дало ни одного случая экономического отчуждения теменос и гиеродулов (755). Не сообщая ничего об отчуждаемости теменос и гиеродулов, источники фиксируют в категорических стандартных выражениях неотчуждаемость основных объектов древней храмовой собственности: «Мэтена де парайрейстай мэ-

тен тэн аниероменон тойс теойс»; «мэ эхен де экзусиан мэтена по лен мэде онестай маде каттитен мэде родестай, мэде эс мистосин дореас харин дидон ката, мэтена тропой ката тан паракаттетейсан диатэкан» (756); «мзтена аллогенэ эйсиореустай эн тос ту пери то гиерон трюфакту кай пери-болу, ос дъан лэфтэ, ауто айтойс эста диа то экзанолутейн танатон» (757). Само имя «гиерон», которым древние греки обозначали все и вся, «посвященное богу», имело еще значение — «неотчуждаемый». Даже награду, полученную от храма на играх в честь Аполлона, древние греки не имели права уносить из храма («эн ту гиеру мэ экферейн») (758). Как и древнеегипетское имущество заупокойных храмов, древнегреческие погребальные и поминальные участки земли по происхождению и по основным экономическим чертам были тождественны храмовой собственности (759). Погребальный (и поминальный) производственно используемый участок земли, как сказано в древнегреческой надписи: «Не может быть заложен, обменен или вообще каким, бы то ни было образом, или под каким-либо предлогом отчужден» (760). Отражением неотчуждаемости объектов древнегреческой храмовой собственности, вероятно, является миф о семисотголовом стаде бога Гелиоса, никогда не уменьшавшемся («гонос дьу гигнетай аутон уде поте фтинютуси»), (761). Древнеримская храмовая («священная») земля, предназначенная для культа («эйс те та гаера») (762) не могла быть отчуждена и должна была, как сказано у Диониссия Галикарнасского, пребывать в этом качестве неизменно всегда («азй») (763). Законы XII таблиц запрещали жертвовать храмам имущество, являвшееся предметом судебного разбирательства. В противном случае, пояснено в Институциях Гая, «мы подвергаемся штрафу в размере двойной стоимости вещи» (764). Здесь, нам кажется, трудно не заметить все той же закономерности — неотчуждаемости храмового имущества. Место захоронения людей те же законы запрещали отчуждать (765). Нет оснований отличать древнеримские места захоронений от древнеегипетских земель заупокойных храмов и древнегреческих погребальных участков (766).

Таким образом, неотчуждаемость основных объектов древней храмовой собственности документируется первоисточниками для Древнего Востока, для эллинистического мира, для античной Греции и для древнего Рима. Так обстояло дело на почве экономических отношений, естественных (в общественном смысле) отношений собственности.

Косвенным подтверждением этой экономической черты древней храмовой собственности является отмеченный Р. Таубеншлагом факт: в случаях, когда отношения древней храмовой собственности находили юридическое отражение в правовых

нормах рабовладельческого общества, неотчуждаемость основных объектов этой собственности принимала вид «вечной аренды» (767).

Подтверждением неотчуждаемости основных объектов древней храмовой собственности являются многочисленные «заклинательные» свидетельства древневосточных (768), эллинистических (769), древнегреческих (770) и древнеримских (771) первоисточников о том, что храмовое имущество является вечной и неприкосновенной собственностью богов (772). Нарушение древней храмовой собственности, может быть, не всегда каралось смертью (773) и — всегда «божьей карой» (774), что не могло не способствовать сохранению неотчуждаемости как закономерной черты этой собственности.

У Гомера мы читаем:

*«Будешь на Итаке, хоть и великие бедствия встретишь
Если воздержишься руку поднять на стада Гелиоса,
Если же руку подымеешь на них, то пророчу погибель
Всем вам...»* (775).

Прямые свидетельства первоисточников и их косвенные данные позволяют считать неотчуждаемость основных объектов основной закономерной чертой древней храмовой собственности. В древней истории нам не известны случаи, когда бы храмовая («божья») земля и храмовые («священные») рабы отчуждались на почве экономических отношений, хотя потребление результатов храмового производства иногда, обычно как неисходное явление, принимало вполне мобильный характер: делились между родственниками доходы — «две жреческие должности» (776) и прочие блага результатов производства на храмовой земле (777).

В соответствии с аргументацией (778) о необходимости привлечения этнографических материалов современных архаических святилищ для изучения древней храмовой собственности основные объекты собственности этих святилищ так же, как основные объекты древней храмовой собственности, были неотчуждаемы. Обрабатываемые земли, культовые рощи и деревья пиров Азербайджана запрещалось отчуждать и вырубать (778). В отношении пира у села Тагавар в Карабахе это замечено еще в 1890 г. (779). Такая традиция породила на местах устойчивые предания. В селе Киш, Нухинского района, нам рассказали, что человек, который сделал попытку распахать землю пира для своих нужд, сошел с ума. При изучении этих пиров один из наших полевых спутников утверждал, что земля пира не

только не может быть продана. Он убеждал нас, что человек, который для себя лично начал распахивать землю пира Пипан (780), потерял своего рабочего быка — во время пахоты он неожиданно пал, и сам человек погиб. В другом пире (781), в нашу бытность там вместе с акад. А. Г. Шанидзе в 1956 году, стояли нетрогаемые фруктовые деревья в окружении древесной падали, которую также никто не брал для своих нужд. В ряде пиров Азербайджана мы наблюдали скопление принесенных на пир ножей, которыми резали жертву (782), скопление посуды (стаканы и блюда, и проч.), принесенной на пир и не взятой из него (783). Считалось, что это — имущество пира и его нельзя брать на личные нужды. Пахотные земли современных архаических святилищ горной Грузии также были исходно неотчуждаемы (784), являясь «неделимым фондом» (785). У балкарцев было «запрещение отчуждать» хлеб первого помола, который исходно шел на культовые действия в современных архаических святилищах, т. е. считался их собственностью (786). Вероятно, мифическим отражением неотчуждаемости имущества архаических святилищ является сказание шапсугов о том, что жертвенные коровы «считались одной и той же» (787).

Неотчуждаемость земельных владений современных архаических святилищ укреплялась их традиционной неприкосновенностью для использования для частных нужд. Религиозный авторитет земель современных архаических святилищ Южной Осетии был таким, что в 1946 г. нам пришлось наблюдать там ряд усадеб-роц святилищ в окружении полного исчерпывающего хозяйственного использования лесов. Подобное же явление отмечено для современных архаических святилищ Закавказья (Цахкаванк, Ара-ванк, Аштаракского района, Сурп Вартан, Атыкского района, Татевский сурп, Горисского района, Сурп Саркиз, Марнеульского района, Сурп Кеворк, Болнисского района, Телетоба, Кодийского района, Сурп оганес около ст. Хал-дахчи и др.) и Дагестана (788). С деревьев на землях современных архаических святилищ Кавказа никто не имел права взять что-либо для своего частного пользования (789). У адыгейцев и кабардинцев из святилища «нельзя ничего уносить с собой» (790). Скот адыгейских жрецов (святилищ) XVII в., как свидетельствует Эвлия Челеби, даже не подвергался грабежу соседей. (791). У адыгейцев говорили, что человек, взявший мед из священного дерева на личные нужды, «опух и вскоре умер» (792). «Джор (793) считался достаточным средством предохранить от расхищения брошенное в поле имущество» (794). Неотчуждаемость собственности современных архаических святилищ и неприкосновенность их имущества отмечена во многих других

странах. К роще такого святилища камчадалов, по выражению С. П. Крашениникова, побывавшего там в XVIII в., никто «при коснуться не смеет» (795). В лесу угров, принадлежавшем современному архаическому святилищу, никто не должен был для своих частных нужд ни рубить дрова (796), ни ловить рыбу в «божьем» озере святилища (797). Плано Карпини (798) отметил у монголов божьих (священных) лошадей, «на коих никто не смеет ездить до самой их смерти». Факты неотчуждаемости и неприкосновенности (в целях использования на частные нужды, объектов собственности современных архаических святилищ так же повсеместны, как факты неотчуждаемости основных объектов древней храмовой собственности. Неотчуждаемость основных объектов как закономерная черта древней храмовой собственности все больше утверждается в науке о древней истории (799). В 1959 г. И. М. Дьяконов более обобщенно изложил свои прежние наблюдения неотчуждаемости храмовой собственности Шумера: «Нет решительно никаких данных, которые позволили бы считать, что участки на земле (входившей в состав храмовой земли) могли отчуждаться» (800); «при всем обилии документального материала случаев отчуждения храмовой земли мне неизвестно» (801).

* * *

Изолированное рассмотрение неотчуждаемости основных объектов как теоретически-обобщенной закономерной черты отношений древней храмовой собственности не вносило новое, ибо известно было, что земли сельской общины, с которой отождествлялась древняя храмовая собственность (802), также были неотчуждаемы. Иначе выглядела эта основная обобщенная черта древней храмовой собственности, когда она была исследована в связи с другой чертой этой собственности — олигархическим коллективизмом жрецов. Историки Древнего мира, особенно те из них, которые посвятили свои работы специально древнему жречеству (803) — Е. О. Джемс (804), Ю. Липперт (805), Ц. С. Гайфорд (806), Э. Вильгельм (807), Э. Бенвенист (808), И. Моррисон (809), Х. Кэс (810), С. Викандер (811), А. Халь-Дар (812), М. Марта (813), А. Геллер (814) и др. (815) неоднократно отмечали, что объекты храмовой собственности находились в руках жрецов. Но эти историки, насколько нам известно, не только не всегда выделяли олигархический коллективизм в качестве закономерной черты древней храмовой собственности, но (и это в данном случае главное) не связали этой закономерной черты древней храмовой собственности с ее происхождением. В Древней Индии олигархическим коллективом, распоряжавшимся

храмовой собственностью, выступала резко обособленная наследственная каста брахманов (816). В древнем Китае была известна «жреческая рабовладельческая аристократия» (817). Храмовой собственностью в древнем Шумере также распоряжались (владели) олигархии жрецов — «верхушка храмового персонала» (818), «знать в лице жрецов» (819), руководящий жреческий персонал» (820), «жречество, прежде всего, крупное» (821), «привилегированная часть храмового персонала» (822), «жреческая аристократия» (823), жреческая олигархия (824). В древнем Египте храмовой собственностью распоряжалось (владело) «жречество, т. е. коллектив» (825), «каста жрецов» (826), «коллегия жрецов» (827). Владение храмовым имуществом, по древнеегипетским текстам, не должно было выходить за пределы жрецов (828). Но имущество какого-либо храма... «не могли быть собственностью отдельного жреца» (829). В древней Иудее храмовым имуществом распоряжалась наследственная олигархия жрецов (левитов) (830), «племя левитов» (831). Собственниками храмовой обрабатываемой земли в Мидии была каста магов (832), которые в V в. до н. э. были названы племенем, но которых автор I в. до н. э. перечисляет, наряду с Ахеменидами, в числе правящих социальных групп («фюла.де ойкей тэн хоран») (833). Вероятно, поэтому акад. В. В. Струве считает магов VII — V вв. до н. э. жрецами (834), а Э. Герц-фельд назвал их «фиктивной трибой» (835). В древней Грузии каста жрецов также обозначена термином, однотипным термину «племя» («генэ») (836). Но даже далекий от марксизма В. В. Латышев перевел этот термин как «класс» (837). Работа Т. С. Каухчишвили (838) должна уточнить вопрос о жрецах древней Грузии, которых С. Н. Джанашиа считал «древнейшим господствующим классом» (839). В древней Греции, в Афинах, как сообщает Лисий (840), даже в его время возделываемыми «священными» землями (храмов) распоряжался аристократический замкнутый ареопаг, ведавший также делами религии (841). В древней (этрусской) Италии объектами собственности храмов распоряжалась олигархия жрецов, «сильная экономически и имевшая большой вес в государственном и общественном укладе Этрури» (842). В древнем Риме объектами храмовой собственности распоряжались, по выражению Тацита, «избранные жрецы» («делекти сацердотес») (843). Как выражение олигархического коллективизма жрецов в древнеримском государстве до 104 г. до н. э., когда был издан Лекс Дамитиа (844), избрание жрецов проводилось олигархическими коллегиями (845), только жрецы имели право избирать новых жрецов. Затем это право было передано «народу» («юс сацердотум

суброгандорум а коллегиис ад популум транстулит») (846).. Жрецы древних кельтов — друиды — были «иерархически-организованной корпорацией» (847).

Все эти факты о распоряжавшихся объектами храмовой собственности были известны. В 1949 г. было опубликовано гипотетическое обобщение о том, что основной закономерной чертой древней храмовой собственности «была совместная частная собственность» (848). Олигархический коллективизм, «олигархически-коллективное владение» (849) как обобщенная закономерная черта древней храмовой собственности в связи с происхождением этой собственности, насколько нам известно, впервые были опубликованы в 1952 г. (850). Олигархически-коллективный характер храмовой собственности заслонялся религиозно-правовыми или религиозно-обычно-правовыми кулисами, на которых написано: все, что принадлежит храму, принадлежит богу. Абстрактно-религиозно объекты храмовой собственности принадлежали богу. Реально они были собственностью, олигархии жрецов, выступавших от имени богов, вне зависимости от того, было ли жречество наследственным, пожизненным, назначаемым, как и тогда, когда жрецов принято было «выбирать бобами» (851), и государство контролировало их. Олигархия жрецов данного храма (или объединения нескольких храмов) распоряжалась основными объектами собственности храма и, следовательно, была их собственником. Жрецы, как бы они не формировались, были олигархическим коллективом, материально заинтересованным в храмовом имуществе. В силу этого (прежде всего) и существовали многочисленные, нередко наследственные династии («роды») жрецов (852).

Положение олигархии жрецов в отношениях храмовой собственности, в нормах рабовладельческого права, как отмечено Р. Таубеншлагом, выступало как коллективная аренда храмовых земель (853).

Все это дает основание отвергнуть взгляд, согласно которому в отношениях собственности древних храмов была всего лишь «фикция общей собственности» (854). На страницах научного журнала утверждалось, что жрецы лишь «управляли храмовым рабовладельческим хозяйством» (855). Но, как показано (856), олигархии жрецов распоряжались храмовой землей и храмовыми («священными», «божьими») рабами и храмовая собственность была «фактически... собственностью жрецов» (857).

Было мнение, что исходно древней храмовой собственностью Шумера и Египта распоряжались не олигархии жрецов, а коллективы работников производства сельской общины, именно такой общины, в которую объединялись первобытные (родовые)

общины (858). Но этот взгляд на исходный социальный институт

распоряжавшихся объектами древней храмовой собственности не отвечал на вопрос, из каких социальных источников первобытные (родовые) общины, объединяющиеся в территориальные общины, заимели эту коллективную храмовую собственность. Кроме того, этот взгляд опровергается фактами (859) и анализом происхождения древней храмовой собственности, в частности — наблюдениями о «первой родовой знати» (860), «древней... родовой знати» (861), «естественно возникшей... знати» (862), «старой родовой знати» (863) и над процессом разложения первобытной общины (864). Поэтому следует считать более точной точку зрения, высказанную безотносительно ко времени в отношении лагашского храма Шумера: «персонал храма обыкновенно не был организован ни в родовые, ни в семейные общины (865).

Олигархический коллективизм как закономерная черта древнегреческой храмовой собственности ставится под сомнение учеными, считавшими, что древнегреческие храмовые земли, обозначавшиеся термином «теменос» не были объектом (олигархически-коллективного) владения жрецов (во всяком случае — по данным гомеровского эпоса), а были частной собственностью базилеев. Насколько нам известно, одним из первых, кто определил теменос как объект частной собственности, был В. С. Сергеев (866). Это же определение темезоса мы находим в работе Д. Томсона («Теменос— зародыш частной собственности») (867). Рецензия на работу Д. Томсона (868) молчаливо одобрила этот взгляд на гомеровский теменос. В истории древней Греции 1956 г. мы читаем: «Земли, принадлежавшие гомеровским базилеям, именуется «теменами» (869). В русском переводе книги Д. Томсона без оговорок повторено: «Теменос явился зародышем частной собственности, возникшим в недрах родового строя» (870).

Утверждая, что теменос Гомера — зародыш частной собственности, ссылались на Илиаду (871). Базилеи Гомера действительно распоряжались теменосами (872), и у Гомера от их имени сказано: «кай теменос немоместа мега Ксантойо парохтас» (873) — «мы владеем обширным теменосом, расположенным подле Ксанфа». Но в этом тексте нет ничего, что могло бы выявить общественные отношения (собственности), при которых протекало это владение. Но в другом месте у Гомера сказано, что базилеи владели теменосами «дэмиа» (874), т. е. не как частным, но как «общественным» имуществом. Видимо поэтому Э. Войз считал теменос «народной землей» («Фолькс-ланд») (875). Действительные отношения собственности на го-

меровских теменосах выявляются при рассмотрении исходных черт института базилеев.

Известно, что базилеи исходно были вождями-жрецами (876) и, как таковые, они распоряжались и владели объектами нечастной собственности, каковыми были теменосы. Даже позже, когда часть исходных функций базилея была ликвидирована (877), архонт-базилей (878) ведал храмовой (священной) землей. Об этом сообщает Аристотель (879) и надпись («мис-готейс теменон эг Дэлу эпи тон аутон архонтон») (880). Подтверждением исходных нечастнособственнических отношений на теменосах, которыми ведал архонт-базилей, является традиция, в силу которой, вступая в отправление своих функций, он должен был заявить, что не нарушит отношений частной собственности (881). Все это согласуется с сообщением Гезихия о теменос: «всякая отдельная земля, посвященная святилищу или храму, отданная богу или базилею» («пас о мемерисменос топос тини эйс тимен э гиерон кай бомос апонемэтен тео э базилей») (822). Даже Г. Джаннели видел в теменос нечастную собственность («резервате агли деи э алла комунита») (883). Из сказанного следует, что существующий в научной литературе взгляд на гомеровские теменосы как на объект частной собственности следует пересмотреть и считать и гомеровские теменосы нечастнособственническими объектами храмовой (культовой) собственности. Известно и отмечено выше, что именем теменос древние греки именовали всякую храмовую (культовую) землю, а именем теминос (884) — всякий объект храмовой собственности (885).

Вероятно, то же самое следует оказать о теменосах и бази-леях лилосских и микенских надписей, хронологически примыкающих к гомеровским реалиям. Исследователь этих надписей полагал, что теменос пилосских надписей был не храмовой, а царской землей (886), т. е. землей базилеев, ибо «страна делилась на какие-то большие районы, возглавляемые базилеями» (887). Этот взгляд «о царских участках, обозначенных термином теменос, встречающимся и в гомеровском эпосе» (888), получил широкое распространение, и теменос этих надписей считали только «наделом арендатора» (889). Но У. Э. Браун имел основание видеть в теменос пилосских надписей «общественную землю» («ктойнай какой менай») (890), пожалованную царям и военачальникам (891). Рассмотренные выше материалы о теменос гомеровских и послегомеровских времен, кажется, позволяют считать теменосы и базилеев пилосских надписей составной частью отношений древней храмовой собственности. Известно (892), что объекты этой собственности могли сдаваться в аренду (893).

Архаический базилей как вождь-жрец был главой олигархического владения теменосами.

В полном соответствии с аргументацией (894) о необходимости привлечения этнографических материалов современных

архаических святилищ для изучения древней храмовой собственности, отношениям собственности современных архаических святилищ так же, как отношениям древней храмовой собственности, в качестве закономерной черты присущ коллективизм. Традиционный и стойкий запрет использовать землю и другое имущество пиров для целей отдельного человека или отдельной семьи (895) является свидетельством нечастно-собственнических («ничейных»), коллективных отношений собственности на пирак. Настойчивые попытки выяснить—кому принадлежат земли и другое имущество пиров Азербайджана давало один результат: принадлежат всем, кто приходит к пиру. Отсутствие частной собственности на землю и другое имущество пиров, коллективное владение имуществом пиров бесспорно (896). То же самое относится к отношениям собственности на современных архаических святилищах Грузии, где отмечено «отсутствие частной собственности» (897), и к современным архаическим святилищам других стран (898).

Сложнее обстоит дело с выяснением характера коллективизма отношений собственности на современных архаических святилищах. На пирах Азербайджана имуществом пира распоряджалась одна семья мюджеира (мюджюра) (899), нередко — женщины.

Более четко выявляется характер коллективизма отношений собственности на современных архаических святилищах Грузии, земельные владения и прочее имущество которых значительно превосходили объем имущества пиров Азербайджана (900). Объекты собственности современных архаических святилищ Грузии так же, как объекты древней храмовой собственности, находились во владении олигархических коллективов «экономов святилища» (901), на землях этих святилищ «эксплуататором выступает социально-религиозный коллектив сакмо через своих священнослужителей» (902), «правящая верхушка» (903), верхушка «джварионни» (жречества) (904). Об одном из самых известных таких святилищ Грузии В. В. Бардавелидзе замечает: «Только из среды упомянутых фамилий выходят священнослужители» (905). Подобный олигархический коллективизм (или его зародышевые формы) наблюдались на современных архаических святилищах других стран (906). Исторические и этнографические факты ставят под сомнение утверждение Франкфорта о «строго демократическом» характере жреческих олигархий древности (907).

Таким образом, исследование проблемы основных черт

древней храмовой собственности как одной из форм рабовладельческой собственности (908) выявило в качестве ее естественных, закономерных черт—неотчуждаемость основных объектов (909) и олигархический (жреческий) коллективизм (910). Отождествление

основных черт древней храмовой собственности с основными чертами отношений собственности сельской общины (911) неправомерно, несмотря на то, что коллективный характер и неотчуждаемость являются также основными чертами сельско-общинной собственности (912). Объектами сельско-общинной собственности распоряжаются работники производства. Объектами храмовой собственности распоряжаются неработники производства. Коренным образом отличается коллективизм отношений сельско-общинной собственности от коллективизма отношений древней храмовой собственности. В сельской общине коллективизм—полный. В храмовой собственности коллективизм—олигархический. Поэтому и в древности и (пережиточно) на современных архаических святилищах храмовая собственность не входит в состав собственности сельской общины (или ее пережитка) (913), а противостоит ей экономически. Сельско-общинная собственность и храмовая собственность, в силу своих основных черт, отрицают друг друга (914).

Заслуживает внимания вопрос о различии отношений древней храмовой собственности, с одной стороны, и отношений собственности раннерабовладельческой сельской общины (первобытно — государственной собственности) (915). Нерешенность проблемы основных черт древней храмовой собственности (916) вела к тому, что отношения древней храмовой собственности отождествлялись с отношениями Первобытно-государственной собственности, причем настолько, что, например, для Лагаша даже отрицалась вся «категория храмового землевладения» (917). Как отмечал И. М. Дьяконов, большинство западноевропейских исследователей считало, что «все хозяйство шумерских» городов-государств сводилось к храмово-царскому хозяйству» (918). Полагали, что в отношениях собственности Древнего мира можно видеть «государство и его представителей—храмы» (919). Храмовую земельную собственность отождествляли с государственной и другие авторы (920), предполагая, что в древнем Египте «на царской храмовой земле имелось латифундиальное хозяйство» (921), что храмовая собственность там исходно входила в состав царского хозяйства, т. е. была тождественна государственной собственности (922), что государство «имело по видимому право распоряжаться... имуществом храма по своему усмотрению» (923). В 1949 г. было выдвинуто неопределенное предположение о том, что древняя храмовая собственность Кавказской

⁵. Древняя Албания.

Албании, в отличие от государственной собственности, «выступает как форма разложения общинной собственности, чего не отметили не только буржуазные авторы, но и советские исследователи» (924). В 1950 г. И. М. Дьяконов на материале

Шумера подчеркнул, что «храмовым хозяйством далеко не исчерпывается экономика шумерского «города-государства» (925). В 1952 г. было опубликовано документированное обобщение о коренном отличии древней храмовой собственности от государственной собственности: «собственно храмовое хозяйство отличается от... хозяйства раннерабовладельческих сельских общин» (926). После этого (пост хок не всегда проперкок) начинает утверждаться понимание различий древней храмовой собственности от государственной собственности. Для древнего Шумера это различие обосновано И. М. Дьяконовым (927). Оно отмечено для древнего Египта (928), для отношений собственности, отразившихся в пилюсских надписях (929). Однако до сих пор еще различие древней храмовой собственности и государственной собственности не всеми исследователями признано закономерной (устойчивой) чертой производственных отношений Древнего мира. Все еще полагают, что можно говорить о едином «храмово-царском хозяйстве» (930), о храмовой собственности как о «фактически царской» (931), «государственно-храмовой» (932), «царско-храмовой» (933), о «крупных государственных хозяйствах в форме храмовых» (934), «царско-храмовом хозяйстве» (935), о том, что «храмы в целом находятся на иждивении царского хозяйства» (936), что «царь управлял храмовым хозяйством и черпал из него средства с такой же свободой, как и из доходов народного хозяйства» (937), что существовали социально нерасчлененные «государственные (царско-храмовые) земли» (938), «царско-храмовые земли» (939). В 1959 г. категорически было заявлено: «Государственное хозяйство древнего Египта всегда представляло собой единство «светского» и жреческого начала» (940). Поэтому вопрос о различии древней храмовой собственности и государственной собственности требует дополнительного внимания.

Объектами первобытно-государственной (раннерабовладельческой сельско-общинной) собственности распоряжалось рабовладельческое государство, обычно в лице его главы. Этой собственностью владели коллективы работников производства раннерабовладельческой сельской общины. Малые семьи (или «большие семьи») этих общин вели частные (или большесемейные) хозяйства. Результаты труда этих хозяйств сосредотачивались не у государства, т. е. не у того, кто распоряжается объектами собственности. Владение и пользование первобытно-государственными землями (и поливными водами)

были источником ренты—налога для рабовладельческого государства (941).

Иными были экономические отношения храмовой собственности. Объектами храмовой собственности распоряжались олигархии жрецов. Как правило, они же владели этими объектами. Храмовые земли обрабатывались храмовыми рабами и {обычно

коллективно) работниками производства раннерабовладельческой сельской общины. Результат их труда сосредотачивался в руках жреческих олигархий, т. е. тех, кто распоряжался объектами собственности. С храмового имущества как правило, государство не получало ренты-налога (942). Государственная собственность Древнего мира не знала тех обязанностей и прав (943), которые были у храмовой собственности. Кроме того, во всем Древнем мире, особенно на Древнем Востоке, общеизвестны многочисленные дарения храмам со стороны государства (земли, рабов и пр.) (944). Об одном периоде древнеегипетской истории Брестед писал по этому поводу: государство изнывало под «бременем пожертвований» (945). Приношения (дарения) государства храмам также свидетельствуют экономическое отличие храмовой собственности и государственной собственности.

Все доступные нам первоисточники и исследования, относящиеся к отношениям собственности Древнего мира, документируют и отмечают экономическое различие между храмовой собственностью и государственной собственностью. В древней Индии, в отличие от собственности царя, законы Ману выделяют «собственность, предназначенную для дел благочестия» (946). Культовая земля (гун тянь) древнего Китая изначально не была государственной собственностью (947). Яркое свидетельство экономической противоположности храмового и царского хозяйства является документ эпохи древнего царства, узаконивающий полную независимость хозяйства храма Коптосского нома от царского хозяйства (948). Согласно т. н. «грамотам защиты», древнеегипетские храмы освобождались от работ на государство (949). Мерет храмов нельзя было привлекать вне храма «для всякой работы» (950). В Египте передо среднего царства существовали рядом с номархами (как представителями государства) «жреческие коллегии местных храмов» (951), с которыми (жреческими коллегиями) государство заключало договора (952). Трудно не заметить экономических отличий древней храмовой собственности от государственной собственности в общеизвестных экономических отношениях между фараонами и жрецами Амона (953). Экономическое отличие древней храмовой собственности от государственной собственности в древней Месопотамии видно из законов Хаммурапи (§6, §8, особенно §32), которые различают

имущество «бога и дворца» (954), «божье или дворцовое имущество» (955). Отмечалось, что в Шумере только часть храмовых хозяйств «слилась с царскими» (956), будучи исходно различными— «царским и храмовым» раздельно (957), как экономически были различны «волы богов», которые работали на «бахче правителя» (958) и поле правителя, отличавшееся от «божьей» собственности (959). В древней Ассирии государство иногда брало налоги с храмов (960). Рабовладельческое государство древней Греции («совет и народ») оказывалось в необходимости

«возвратить деньги, одолженные у богов» («аподонай тойс теойс хремата та офеломена») (961), и платило храмам проценты (962). В древнем Риме земля, предназначенная для культа («гиера») (963), отмечена как негосударственная («укети дэмосия ктэсис») (964), а государственная земля («койно гэн») (965) отделена от культовой земли («гиера кай теменэ») (966). В отличие от государства, жречество Этрурии названо (несколько непривычно для советского уха) «общественной организацией» (967). Доходы со Стелланского (священного) поля первоначально поступали не государству, и только Ю. Цезарь начал сдачу в ареаду земель этого поля для увеличения приходных статей фиска («ад субсидия репуб-ликэ вектигалем реликтум») (968). Негосударственный характер храмового («священного») имущества в древнем Риме проявился в законе, запрещавшем жертвовать храму вещь, подлежащую судебному разбирательству (969). Материалы современных архаических святилищ Азербайджана и других стран свидетельствуют, что имущество этих святилищ не было государственным (970).

Таким образом, факты свидетельствуют, что храмовая-собственность Древнего мира есть самостоятельная форма рабовладельческой (971) собственности, отличная от частной: рабовладельческой собственности и от раннерабовладельческой сельско-общинной (первобытно-государственной) собственности.

Несколько замаскированными выступают отношения древней храмовой собственности в теократиях. Различия древней храмовой собственности и государственной собственности в теократиях затушевывались тем, что одно лицо (одна-группа лиц) распоряжалось объектами храмовой собственности и объектами государственной собственности. Но и в теократиях, как и в нетеократических государствах, древняя храмовая собственность, поскольку она сохранялась, коренным образом отличалась от раннерабовладельческой (первобытно-государственной) сельско-общинной собственности, примерно так, как это отмечено выше. Теократии Древнего мира одновременно-

распоряжались объектами двух различных форм собственности, которые, как показано выше, имели различные основные черты (972) и, как мы пытаемся показать (973)—различное происхождение.

В истории, как известно, нет однолинейной эволюции, и не раз в жизни племен и даже народов бывала ситуация, когда «завоевание оборвало всякое дальнейшее самостоятельное их развитие» (974). «Политическая власть может причинить экономическому развитию величайший вред» (975). Основные закономерные черты древней храмовой собственности отдельных храмов неоднократно неэкономически нарушались

военными и политическими (в том числе государственными) силами Древнего мира (гутеи, касситы в Месопотамии, гиксосы в Египте и другие завоевания, политика эллинистических монархий и древнего Рима и т. п.) (976), неэкономически вторгавшиеся извне в естественное состояние и развитие этой собственности. В Лагаше времен Урукагины были нарушены основные естественные закономерные черты храмовой собственности (977). Пиксозокий царь Египта — Апыпи — «построил храм Сету и не признавал никакого другого бога» (978). В древней Греции, по сообщению Плиния Старшего, фокейцы разграбили дельфийский храм (979). Там же «святогатец», проклинаемый жрецами, «священную землю засевал и обращал в пастбище» (980). Демосфен возмущенно говорил, что амфисяне насильственно «поделили между собой священную землю, обрабатывают ее и пасут на ней скот; затем «им было запрещено это делать» (981); мегаряне распахали священную землю (982). По свидетельству Диодора Сицилийского, селевкидский царь Антиох «Великий» грабил имущество храмов в завоеванных им областях («Антиохос де то ката тэн элюмайдай теменос ту Диос сюлан») (983). Надпись 125 г. до н. э. сообщает, что цари по своему усмотрению разделили земли храма Зевса Эзанского (984). Плутарх сохранил свидетельство, что Сулла, как завоеватель, поднял руку на священные рощи («эпехейресе тойс гиеройс алсеси») (985). В эллинистической Малой Азии «многие цари исказили' священное служение, сократили число храмовых служителей и уменьшили другие богатства» (986). «По всем странам бассейна Средиземного моря в течение столетий проходил нивелирующий рубанок римского мирового владычества» (987). По сообщению Светония, Юлий Цезарь в Галлии «обобрал наполненные приношениями святилища и храмы богов» («Ин Галлиа фана темплавке деум донис реферта акспилавит») (988). Как отмечено выше, он же -провел отторжение в пользу государства доходов «священных полей» (989). По сообщению Мемнона, Кота в качестве завоевателя «разграбил храмы» (990).

Неэкономические вторжения извне в естественное закономерное состояние и развитие основных черт древней храмовой собственности вели к тому, что храмовая собственность с ее закономерностями полностью или частично превращала свое самостоятельное развитие, становилась в другие отношения, являющиеся объектом исследования закономерностей всех форм собственности Древнего мира в их противоречивом единстве.

В ряде случаев храмовая собственность Древнего мира переставала быть храмовой собственностью с только ей присущими закономерными чертами «в чистом виде, без всякого вмешательства внешнего» (991). Нарушение или даже ликвидация

основных черт отношений собственности отдельных храмов не отрицает и не отменяет ее закономерных черт вообще «с точки зрения чисто теоретической, т. е. предполагая постоянно нормальные условия жизни» (992). В. И. Левин отмечал: «Явление — богаче закона» (993). Ставшая, в силу тех или иных внешних (для храма) причин, иной храмовая собственность переставала быть собой и после этого не могла быть экономической основой ни храмового, ни «цареко-храмового» (994), ни «храмово-царского хозяйства» (995). Но прежде чем рассматривать неэкономическое нарушение основных закономерных черт древней храмовой собственности силами извне, необходимо было решить проблему этих черт, а затем, в соответствии с методом историзма общественных наук, сформулированных В. И. Лениным, решить проблему их происхождения, т. е. проблему происхождения храмовой собственности Древнего мира.

Г Л А В А II

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Исходно второй проблемой исследования теории древней храмовой собственности, как отмечено выше, является проблема ее происхождения. Историческая наука не может не опираться на положение, сформулированное В. И. Лениным: «Самое надежное в вопросе общественной науки... самое важное, чтобы подойти к этому вопросу с точки зрения научной, это — не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения

этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» (996). Но, специальные исследования проблемы происхождения древней (храмовой собственности вам неизвестны (997). В работах о храмах и храмовом хозяйстве Древнего мира буржуазные историки или обходят проблему происхождения древней храмовой собственности (998), или, не ставя (и не решая) эту проблему как общезначимую, теоретическую, полагают, что храмовая собственность зародилась в результате дарений храмам извне. В конце XIX в. этот взгляд на происхождение древней храмовой собственности считался аксиомой. В одной из распространенных книг того времени по истории религии мы читаем: «Доходы храмов... состояли первоначально из добровольных даяний набожных людей; но мало-помалу боги получили земельную собственность из подарков царей и частных лиц» (999). Но и в 1954 г. этот взгляд на происхождение древней храмовой собственности мы видим в работе Т. Завадского (1000), который полагал, что храмовая собственность (1001) возникла в результате даров, сделанных святилищам царями (1002). Однако понятно, что дарения (приношения) извне как одна из форм воспроизводства древней храмовой собственности могут объяснить лишь источники изменения объема объектов храмовой собственности, но никак, ни в малой мере дарения не могут объяснить исходного социального

материала, на базе которого формировались основные черты этой собственности. Предполагать, что древняя храмовая собственность возникла в результате хорошо известных дарений храмам государства или частных лиц, значит ничего не выяснять в вопросе происхождения присущих ей черт, но лишь указать на один из источников ее воспроизводства. Буржуазная наука не пошла дальше ничего не объясняющего утверждения о происхождении древней храмовой собственности на основе приношений (дарений) храмам.

Как отмечено выше, Л. Г. Морган на этнографическом материале XIX в. для аграрных отношений сельской общины (где «право владения, которое, как мы должны предполагать, принадлежало отдельным лицам или семьям») (1003), заметил следующее явление отношений земельной собственности: «из-

вестная часть была теперь выделена для религиозных целей» (1004). Развитие отношений собственности, предшествовавшее выделению земли на нужды культа, исходный социальный материал, на основе которого сложились основные черты культовой собственности, осталось за пределами внимания Л. Г. Моргана. Отметив, что культовая собственность была выделена в сельской общине, Л. Г. Морган не уделил внимания вопросам о том, кем, какими социальными силами и почему была выделена эта земельная собственность. Все это позволяет сказать, что Л. Г. Морган не поставил (и не решил) проблему происхождения древней храмовой собственности.

В конспекте К. Маркса книги Моргана отмечена однородность происхождения отношений собственности древних храмов и отношений собственности на описанной Морганом земле, «предназначавшейся для содержания культа» (1005). В 1934 г. ведущий советский историк Древнего мира акад. В. В. Струве отметил, что отношения древней храмовой собственности исходно были составной частью отношений сельской общины, что объекты древней храмовой собственности исходно были коллективной собственностью коллектива работников производства сельской общины (1006). В той же работе акад. В. В. Струве утверждал, что в эти сельские общины объединялись первобытные (родовые) общины (1007). Тем самым было положено начало поисков решения проблемы происхождения древней храмовой собственности. Замечены были исходные связи храмового хозяйства с хозяйством сельской общины, замечен был коллективизм отношений древней храмовой собственности. Это давало Правильное направление для поисков исходных корней древней храмовой собственности в социальных институтах того общества, которое предшествовало сельской общине.

Известно, что всякая древняя социальная общность (земли,

жен и т. д.) имеет первобытно-общинное происхождение (1008).¹ Поэтому казалось бы само собой разумеющимся трактовать коллективизм древней храмовой собственности как остаток первобытной общины. Но коллективизм древней храмовой собственности был отмечен в сельской общине как зародившийся после предполагавшегося объединения в нее первобытных («родовых») общин (1009) в условиях, когда работники сельской общины вели посемейное хозяйство. Происхождение коллективизма древней храмовой собственности не было выявлено, не были вскрыты социальные отношения, которые были исходной базой коллективизма отношений древней храмовой собственности; как, когда и почему первобытные общины начали коллективно владеть храмовыми землями и храмовыми рабами (1010), из каких

земельных фондов и из каких категорий рабов сложилась древняя храмовая собственность, вызрели ее основные черты? Проблема происхождения (основных черт) древней храмовой собственности оставалась нерешенной ни в целом, ни для отдельных стран Древнего мира. Историк древней Месопотамии констатировал, что «отсутствие материала по храмовому землевладению в предшествовавший период лишает нас возможности представить себе генезис такого землевладения» (1011). У историка древнего Египта мы читаем: «Возникновение храмового хозяйства теряется, возможно, в додинастической истории древнего Египта» (1012). Отражая нерешенность проблемы происхождения древней храмовой собственности, тот же специалист по древней истории Египта предположительно писал: «О приобретении храмовым хозяйством независимости от царского хозяйства, из которого в основном оно выросло» (1013). В 1949 г. было опубликовано обобщение о том, что храмовая собственность Древнего мира была «пережитком общинного строя... формой разложения общинных отношений» (1014), что древняя храмовая собственность «выступает как форма разложения общинной собственности» (1015). Тезис о происхождении древней храмовой собственности на базе разложения общины мог способствовать уточнению постановки проблемы происхождения древней храмовой собственности. Но затем для эллинистических областей Древнего мира вновь (1016) отмечались «крупные земельные владения, принадлежавшие храмам, но это были исконные владения, восходящие еще к тому времени, когда сельская община группировалась вокруг своего святилища» (1017). На Востоке масса крестьянского населения испокон веков была связана, с одной стороны, отношениями к сельской общине, с другой — подчиненным положением

по отношению к верховному собственнику земли — царю или богу (т. е. храму и его жрецам) (1018). В данном случае речь шла о сельских общинах, в которых (1019) владение посемейное и производство посемейное. Но сельская община не может быть социальной основой зарождения древней храмовой собственности. В сельской общине производство и владение объектами собственности семейное. В сельской общине распоряжаются собственностью работники производства (1020). Посемейное производство и посемейное владение объектами собственности сельской общины работниками производства не могут быть исходным материалом (олигархически) коллективного владения (1021) неработниками производства и — коллективного производства (1022), присущих отношениям древней храмовой собственности.

В 1952 году было опубликовано аргументированное обоб-

щенное положение, поддержанное акад. В. В. Струве и И. М. Дьяконовым о том, что «происхождение храмовой собственности, влияющее на всю дальнейшую историю храмового хозяйства, коренится не в сельской общине и не в раннерабовладельческой сельско-общинной собственности, а в первобытно-общинной собственности, коренным образом отличающейся и от первой, и от второй {1023}. Вслед за тем было отмечено: «Храмовые хозяйства возникают, как земля, выделенная из общинной территории для обслуживания культа, еще в первобытно-общинную эпоху» (1024). Единственным аргументом этого утверждения является ссылка на Л. Г. Моргана. Но у этого ученого, как показано выше, речь идет не о первобытной общине, а о сельской общине (1025). В том же году, связав свои исследования отношений собственности современных архаических святилищ Грузии с историей Древнего Востока, В. В. Бардавелидзе отметила в этих святилищах «средства производства, некогда бывшие в коллективном владении родовых общин» (1026). Но и после всех этих аргументированных и неаргументированных обобщенных и парциальных положений о происхождении древней храмовой собственности на основе первобытнообщинного строя проблема происхождения этой собственности обходится (1027). В книге 1960 г., посвященной научному пониманию религий и религиозных организаций (1028), эта проблема даже не поставлена. Происхождение храмовой собственности Древнего мира, как и прежде (1029), трактуется как происхождение древней государственной собственности: «возникновение крупных государственных хозяйств в форме храмовых» (1030). Высказывают взгляд, что происхождение древней храмовой собственности имело своей основой только корысть

жрецов, которые «из мест культа делают в различных формах эксплуатируемые угодья, расширяют свои землевладения делая их источником дохода, заводят рабов» (1031). Но корысть жрецов не является объективной экономической категорией и поэтому она как субъективная категория не объясняет закономерностей происхождения (основных черт) древней храмовой собственности. Недостаточное распространение и освещенные научных наблюдений о происхождении древней храмовой собственности ведет к тому, что субъективизм (с неизменно присущим ему идеализмом) в понимании проблемы происхождения древней храмовой собственности проникает в массовую советскую книгу. В одной из них мы читаем: "Первобытные представления о священных местах являлись зародышем идеи будущих святилищ и храмов" (1032). В научной литературе встречаются недоуменные высказывания. Так советский специалист по истории храмов заявляет: «Трудно

согласиться с предположением Завадского о происхождении храмового землевладения» (1033), но не выдвигает положений о происхождении храмового землевладения (собственности). В научной литературе продолжается, отмеченное выше, неаргументированное утверждение о происхождении древней храмовой собственности на основе сельско-общинной собственности (1034). Более того, вслед за буржуазными авторами (1035) в советской научной литературе появилась своеобразная пока что глуховатая тенденция «плюралистски» отрицать самую возможность научного решения проблемы происхождения древней храмовой собственности, ее единых естественных закономерностей возникновения. Это нашло отражение в утверждении о том, что «происхождение и функции храмовых организаций были далеко неодинаковыми в разных исторических районах» (1036).

Все это показывает, что правильное решение и освещение в печати проблемы происхождения древней храмовой собственности необходимо.

* * *

Первоисточники по истории отдельных стран Древнего мира сохранили столь мало материалов о происхождении древней храмовой собственности по каждой отдельной стране, что специалисты по древней истории отдельных стран, как показано выше, не решились на основании первоисточников каждой отдельной страны проблему происхождения древней храмовой собственности (1037), делали беглые или совсем неаргументированные предположения о зарождении древней храмовой собственности отдельных стран на основе сельской общины (1038)

или— зарождение этой собственности как государственной собственности (1039). Решение проблемы происхождения древней храмовой собственности на материале отдельных стран Древнего мира оказалось невозможным (1040) в виду отсутствия достаточного фактического материала по каждой отдельной стране. Заявления специалистов по истории отдельных стран о невозможности решить проблему происхождения древней храмовой собственности для каждой отдельной страны в виду отсутствия необходимых первоисточников (1041) казалось бы обрекает эту проблему, по крайней мере, на обозримый отрезок времени, на то, что она останется нерешенной, и тем самым останутся невыясненными закономерности значительного (1042) социально-экономического явления древней истории. Однако, известен «общенаучный критерий повторяемости» (1043). В. И. Ленин отмечал: «Анализ материальных отношений сразу дал возможность

подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран» (1044). «Развитие всех человеческих обществ в течение тысячелетий во всех без изъятия странах показывает нам общую закономерность, правильность, последовательность этого развития» (1045). Вскрытие закономерностей общественного развития на основе изучения повторяемости (1046) в работах основоположников марксизма-ленинизма стало подлинно научным. Ф. Энгельс писал: «Когда этих источников у нас нет, сравнение с американским общественным устройством объяснит нам все труднейшие спорные вопросы и загадки» (1047) (ср. «сквозь греческий род явственно проглядывает дикарь, например, ирокез») (1048).

Кроме скудости материала о происхождении древней храмовой собственности отдельных стран, требовавшей привлечения сравнительного материала, само научное решение (или даже постановка) научной, теоретической проблемы истории требует привлечения материалов истории различных стран, ибо решение научной проблемы истории, как известно, есть вскрытие объективных закономерностей возникновения и движения явления, вскрытие объективных общезначимых закономерностей, которые нельзя ни вскрыть, ни проверить их действительную правильность без привлечения фактов истории различных стран.

Известно, что повторяемость как проявление исторической закономерности имеет большое разнообразие форм проявления. «Явление богаче закона» (1049). Поэтому вскрытие закономерностей общественной жизни требует не только обобщения фактов, но и — научное абстрагирование: «При анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. И то и другое должна заменить сила

абстракции» (1050). Научное исследование «от явления к сущности» (1051), научная абстракция глубже отражает сущность (1052) — «закон развития человеческой истории» (1053). Все эти хорошо известные положения можно было бы не повторять, если бы не чуждый науке эмпиризм с его эрудированными сновками, надерганными «...из лучших немецких библиографических указателей» (1054), на борьбу с которым призываются историки Древнего мира. К научному анализу закономерностей древней истории на основе общенаучного критерия повторяемости, обобщения и научной абстракции историки Древнего мира призывались неоднократно. При этом отмечалась «опасная тенденция наших историков к уходу от изучения закономерностей развития рабовладельческих обществ, от решения больших проблем древней истории в описательность, в голую фактологию» (1055) и ставилась задача «теоретически обобщить результаты отдельных исследований» (1056), создать работы,

которые «среди громадного разнообразия конкретных исторических явлений выявят закономерности развития и гибели рабовладельческого общества» (1057). Для этого, в частности, «советским исследователям совершенно необходимо отрешиться от привычной замкнутости в кругу своей более или менее узкой специальности», «использовать в своем исследовании результаты изучения этих вопросов на материале других стран Древнего мира» (1058), «во много раз увеличить творческий контакт между специалистами в различных отраслях древней истории» (1059), ибо «параллельное исследование одних и тех же вопросов на материалах различных стран, находившихся на одной и той же ступени исторического развития, может оказать самую существенную помощь в истолковании порой тех темных и отрывочных источников, на основании которых приходится изучать историю» (1060); «тесный творческий контакт между востоковедами и античниками и, самое главное, взаимное использование полученных результатов» (1061).

В процессе научного абстрагирования человеческое сознание стремится «дать себе через себя самого объективность в объективном мире» (1062). Но научные абстракции «в отрыве от реальной истории не имеют никакой ценности» (1063). «Материалистический метод превращается в противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты» (1064;!. Учитывая отмеченное выше состояние источников для того, Чтобы сократить возможности ошибок и защититься от губельных для науки дурных, не подкрепленных фактами и их обобщениями абстракций, к изучению теории храмовой собственности Древнего

мира, ее основных черт и ее происхождения необходимо было привлечь материал пиров и других современных архаических святилищ (1065). В течение более двадцати лет собирая факты (из древних первоисточников, во время полевой работы и из исследований специалистов по истории отдельных стран) о древней храмовой собственности и о современных архаических святилищах, мы останавливались в этой тяжелой работе лишь тогда, когда проверка сделанного обобщения неоднократно подтверждала его (обобщения) правильность на новых фактах истории и этнографии.

* * *

Как отмечено выше, отождествление отношений древней храмовой собственности с отношениями сельской общины, утверждения (1066), что отношения храмовой собственности возникли

на основе социальных условий сельской общины, являются недоказательными. К сказанному о недоказательности происхождения (основных черт) храмовой собственности на базе социальных отношений сельской общины необходимо добавить, что отношения собственности сельской общины не знали тех обязанностей и тех прав, которые были присущи древней храмовой собственности. Но именно подобные обязанности и права, которые (пережиточно, опосредствованно) были присущи древней храмовой собственности, были присущи отношениям собственности первобытной общины.

Первобытно-общинная собственность коренным образом отличалась от «собственности, у которой одни только права и никаких обязанностей» (1067). Обязанности и права первобытнообщинной собственности были нераздельно-едины, в этой собственности «едва можно отличить права от обязанностей» (1068), которые проявлялись не как юридические нормы, но как непосредственная общественная практика — «вековой обычай уже все урегулировал» (1069).

В сельской общине, в которой (1070) производство было посемейным, посемейным было и потребление результатов труда. В отличие от сельской общины в первобытных общинах, которые «знают свои обязанности» (1071), основной обязанностью собственности, как известно, было обеспечение всех членов первобытной общины пищей, как правило — ежедневной. В первобытной общине потребление было коллективным и «сводилось к прямому распределению продуктов» (1072). Экономические отношения распределения отражают «исторически определенное отношение производства» (1073). Коллективному характеру труда первобытной общины соответствовал коллективный

характер потребления (распределения) результатов труда. Об этом свидетельствуют археологические факты (1074) „большое количество широко известных исторических. (1075) и современных этнографических (пережиточных) фактов (1076) коллективного потребления как пережитка первобытнообщинного строя у кабардинцев (1077), адыгейцев (1078), аварцев (1079) и других кавказцев (1080), («ужа») тувинцев, алтайцев, эвенков (тунгусов) (1081), каракалпаков (1082), удегейцев (1083), пермяков (1084), гиляков (1085), меланзийцев (1086), негритосов (1087), кетов (1088), «потлач» индейцев Америки (1089), нуристанцев (1090) и других народов (1091) в пережитках «обязательного гостеприимства» (1092). «О характерном для первобытно-общинного строя на всех его этапах обычае коллективного распределения пищи и совместного потребления наглядно свидетельствует и весь известный науке этнографический материал» (1093). Этнографии хорошо известно, что современные архаические свадебные, похоронные и поминальные обычаи (по ряду причин)

законсервировали много черт, унаследованных от отношений собственности и идеологии первобытно-общинного строя (1094). Из отношений распределения первобытной общины современные свадебные, особенно похоронные и поминальные обряды, унаследовали коллективное кормление. До последних десятилетий «некоторые семьи для этой цели одалживают скот или покупают его на базарах и потом годами не могут рассчитаться со своими долгами, вызванными традиционными многократными угощениями на похоронах и поминках» (1095). То, что на уровне отношений собственности первобытной общины спасало человека от голода, в новых условиях — доводило его до голода (1096). Тем самым человек еще более поработался эксплуататорскими классами. В храмах Древнего мира также общеизвестны коллективные сакральные кормления в Индии (1097), в Египте (1098), в Шумере (1099), в Китае (1100), в Ассирии (1101), в древней Греции (1102), в древнем Риме (1103) и других странах (1104). Коллективные сакральные кормления в древних храмах экономически опирались в основном на храмовую собственность (1105). Но эти коллективные сакральные кормления не были проявлением благотворительности, гостеприимства или тароватости храмов, или государства, или отдельных лиц. Древнеримские коллективные сакральные кормления имели место задолго до того, как был принят лекс фрументариа (1106) Семпрония Гранха. Коллективные сакральные кормления, в отличие от благотворительности и тароватости, были обязательны для всех, кого объединял храм (1107). Отказавшийся от коллективной сакральной пищи как бы демонстрировал свое отчуждение.

В Индии даже вегетарианцы были обязаны отведывать мясо во время коллективных сакральных кормлений (1108). Отказ от сакральной пищи рассматривался в Афинах как проявление безбожия (1109).

Обязательный характер коллективных сакральных кормлений — закономерная черта отношений древней храмовой собственности (1110).

Материалы современных архаических святилищ подтверждают закономерный характер коллективных сакральных кормлений как черту, свойственную древней (храмовой) собственности. Почти на всех пирах Азербайджана проводились коллективные сакральные кормления, которые так же, как в древних храмах, были обязательны для всех присутствующих. «Назири гайтармаг олмас» («от жертвенной пищи отказываться нельзя») — не раз говорили нам на пирах и заставляли смущенных работников Академии наук кушать жертвенную пищу или... забирать в экспедиционную машину куски «сакральной» баранины — «так повелевает традиция» (1111). Только тогда, когда у пира было мало людей, назир относили в село и раздавали его бедным, вдовам, калекам. Благотворительность была

на втором месте и это (вместе с обязательным характером сакральных кормлений и их коллективизмом) показывает, что сакральные коллективные кормления исходно — не благотворительность.

Коллективные сакральные кормления и их обязательный характер присущи и другим современным архаическим святилищам Армении (1112), Грузии (1113), курдов (1114), ингушей (1115), русских (1116), аварцев (1117), черкесов (1118), абхазцев (1119), индейцев Америки (1120), вьетнамцев (1121), эвенков (1122), тибетцев (1123), болгар (1124) и других народов и стран (1125). Глубоко прав известный этнограф-кавказовед Г. Ф. Чурсин, который заметил, что «доля бедняков» на современных архаических святилищах представляет собой «один из отголосков первобытного общинного хозяйства, когда все добытое тем или иным членом общины составляло достояние всей общины» (1126).

Другой обязанностью первобытно-общинной собственности является защита всех членов общины от угона, порабощения— «взаимная обязанность оказывать друг другу в случае насилия... защиту» (1127). Вне общины человека ждала гибель. О пережитках этой обязанности первобытной общины свидетельствуют первоисточники древней истории (1128) и огромное количество фактов современной этнографии (1129).

Храмы Древнего мира и на Древнем Востоке (ИЗО), и в древней Греции (1131), и в эллинистическом мире (1132), и в древнем Риме (1133) были местом убежища для преследуемых, что нашло свое выражение в общеизвестной асилии храмов (1134). Кодекс Хаммурапи (ст. 32) узаконивал даже обязанность храмов выкупать пленного данной местности, «если в его доме нет средств для выкупа».

Как свидетельствует Фукидид (1135), даже илоты находили убежище от преследования в спартанских храмах. Очень важно отметить, что, несмотря на антирабскую направленность всех древних государств и государств венных законов, к храму как к убежищу от преследования прибегали не только свободные, но и рабы, которые, могли искать убежища в храмах («ад арас конфугере») (1136). Асилия храмов защищала рабов и других против государства («геген ди Штаатсгевальт шютцен конте») (1137). Это — свидетельство догосударственных истоков убежища в древних храмах (1138).

Пыры Азербайджана (1139) и современные архаические святилища других стран были таким же убежищем, как храмы Древнего мира — у грузин (1140), армян (1141) и других народов (1142). Европейец XVII в., побывавший в Ардебиле, писал, что архаическое святилище там «является убежищем для тех, кто совершил убийство или другое преступление. Жизнь их здесь в безопасности» (1143). В османском языке, однотипном с азербайджанским, есть выражение: «оджагина дюшмяк» — искать убежища. Учитывая само имя «пир»,

нетрудно понять, почему (исходно) «аксаккалы» (седобородые, почтенные) обязаны были защищать людей (1144).

В обязанность первобытно-общинной собственности входила еще всяческая иная помощь всем членам общины (в случае ранений, болезней, различных неудач, затруднений и т. п.) — («помощь — не милостыня» (1145), «оказывать друг другу в случае насилия помощь, защиту, поддержку») (1146). Пережитками первобытно-общинной помощи и взаимопомощи является азербайджанский народный институт тамазлык (1147), «гай» аварцев (1148), «раджю» курдов (1149), аналогичные институты тибетцев (1150), «боне» иранцев (1151), кетов (1152) и других народов (1153). Мрачным пережитком этих обязанностей первобытной общины была кровная месть (1154).

Храмы Древнего мира были местом помощи больным (1155) и прочей помощи и «помощи» (1156), как это проявилось и в древнегреческих «культовых по преимуществу союзах» (1157). К пирам Азербайджана (как и к современным архаическим святилищам других стран) (1158) приходили за помощью по любому поводу (1159).

Таковы широко известные факты сходства обязанностей

⁶ Древняя Албания.

первобытно-общинной собственности и обязанностей древней храмовой собственности.

Основным правом первобытно-общинной собственности было право на продукты труда членов первобытной общины. Каждый работник этой общины сносил «свою долю в общий запас» (1160). Это право первобытно-общинной собственности, практически проявлявшееся в сосредоточении в едином центре первобытной общины результатов труда ее работников, имеет много исторических (1161) и этнографических (1162) свидетельств (1163). Сосредоточение результатов труда в едином обще-общинном пункте напоминает налоги, или ренту, но только в том случае, если это сосредоточение рассматривать в отрыве от коллективного потребления результатов труда работниками производства первобытной общины (1164).

В храмы Древнего мира сносили результаты своего труда все члены религиозных общин в виде сакральных приношений (дарений). Сакральные приношения храмам известны во всем Древнем мире. В древней Индии брахман «не должен вкушать риса новой жатвы до тех пор, пока не принесет сперва часть очагу. Священный очаг алчет зерна, и, когда его не почтут, он погубит жизнь нерадивого брахмана» (1165). «Из всего, что рождает небо, земля, море, горы, почтенная доля дается богам» (1166). По ведам, в храм несли

«жертвы из первого сбора» (1167), цари половину добычи отдавали брахманам. Подобное же положение имело место в древнем Китае (1168) и древнем Египте. В египетском тексте древнего царства сказано: «Захваченная мною на поле боя добыча была дана мною, чтобы наполнить дом храма его (т. е. бога)» (1169). Фараоны раздавали богатства храмам (1170). Особенно значительными были приношения фиванским храмам во время фараона Рамзеса III (XIX династия) (1171). «Делай жертвоприношения для алтаря», — сказано в древнеегипетском Поучении (1172). В древней Месопотамии в надписи Урукагины храм прямо назван «домом постоянных приношений» и в этой стране «от всех произведений страны боги получали дань» (1173). В Шумере храмам передавались в собственность «поселения с их населением» (1174). В храмы Лагаша поступали «постоянные прошения» (1175). Известны древнеассирийские приношения храмам (1176), «дарения царем или частными лицами» (1177). Древнеассирийские храмы пользовались «особыми сборами... (1178) («посвящение»), которое можно сопоставить с шумерским (1179)... «постоянным приношением» (1180). Сакральные приношения в древнеассирийские храмы выступали в виде «пожертвований царей и частных лиц» (1181), храмы Ассирии «взимали подати и призывали на повинности в свою пользу» (1182). «Опрепеченную

часть богатства, которым владели урартские храмы, они, несомненно, получали в качестве царских пожертвований» (1183). Библия предписывает: «Немедли приноси (храму) начатки от гумна твоего... отдавай первенца из сынов твоих: то делай с волом твоим и овцею твоею» (1184). Древние иудейские храмы получали «десятину» с верующих (1185). В древней Греции была известна акротиния — приносимая в храм лучшая часть добытого или произведенного (1186), «анатэма»

«возложение на алтарь», «священное приношение» храму (богу) (1187), приношение в храмы «первинок», «начатков» (1188) и десятины (1189). «В греческих полисах не существовало ни одного вида собственности, ни одной отрасли труда, с которых не взимались священные подати в пользу того или другого святилища. При основании городов и разделе земель всегда выделялся «священный участок». При сборе плодов, при приплоде животных, при получении наследства, при выходе замуж, при удачной игре, при отпуске рабов, при всех случаях гражданской и личной жизни известная часть доходов отчислялась в пользу храма» (1190). Обильные приношения характерны и для стран эллинизма (1191). В частности, жертвы храмам от государства перечислены на известном Палермском камне (1192). В храмы древнего Рима приносили начатки (примиции)

(1193). Биограф римского императора Александра Севера от мечает: «В храмы он никогда не делал вкладов, превышавших четыре или пять фунтов серебра, золота же не давал ни крупницы, ни листика, повторяя про себя стих Флация Персия: «К чему ваше золото храмам» (1194). О сакральных приношениях древним гальским храмам много фактов сообщают надписи, опубликованные Е. М. Штаерман (1195),- и отражающий мидийско-иранскую архаическую традицию раннесредневековый судебник (Матикан) (1196).

Сакральные приношения типичны и для пиров Азербайджана. На пиры вели на заклание животных (баранов, быков), несли птиц (петухов и др.), сладости, фасоль, традиционные слоеные блиноподобные лепешки, поджаренные на масле, деньги. Лоскутки и нитки, подвешивавшиеся на пирах, как отмечено выше, почти несомненно — пережиток сакрального приношений к святилищу одежды (исходно, первобытно-магически — части себя), ибо сохранились случаи прямого сакрального приношения одежды к современным архаическим святилищам (1197). Сакральные приношения проводились также на современных архаических святилищах других стран — Грузии (1198), у черкесов (1199), ингушей (1200). У шапсугов, проходя мимо святилища с дровами, оставляли там часть ноши (1201). В начале XVIII в. К. Главани отметил у адыгейцев обычай оставлять в

святилище «саблю, ружье и одежду» (1202). По описанию, Ч. Дарвина, к архаическому святилищу индейцев Южной Америки несли мясо, хлеб, куски тканей и даже простую нитку из одежды (1203). Сакральные приношения к архаическим святилищам известны у геляков (прикаспийских) (1204), у горцев Гин дукуша (1205), в Камбодже (1206) и в других странах (1207). Цари Вуганды дарили храму рабов и рабынь (1208).

Таковы широко известные факты сходства прав первобытно-общинной собственности и прав древней храмовой собственности.

Глубокая древность большого числа наиболее чтимых и богатых храмов Древнего Востока и Античного мира является дополнительным свидетельством первобытного архаизма храмовой собственности Древнего мира. Общеизвестна глубокая древность храмов Древнего Востока. Очень древними были и многие храмы античности. Дельфийская амфиктиония зарождалась в незапамятные времена (1209). Дельфийский храм был известен в неомеровские времена (1210), примыкавшие к первобытным. Слово (1211), начертанное на этом храме, было непонятно послегомеровским грекам (1212). Было предание, что один из древнегреческих храмов строили за пять поколений до рождения Геракла (1213). Теменос богини Фурины существовал так долго, что пережил понимание римлянами значения это го культа (1214).

Общеизвестное сосредоточение в храмах (в святилищах) первобытно-архаических явлений, таких как унаследованные от периода каннибализма человеческие жертвоприношения (1215), пережитки группового брака в виде сакральной гетерии (1216), тотемизма и других, первобытных магических действий и религиозных архаизмов. В храме Весты, как в первобытные времена, огонь добывали трением брусков дерев; (1217). Кельты и германцы, принося человека в жертву богу убивали его «только каменными ножами» (1218),

Первобытные архаизмы обрядов и идеологии, как отмечено выше, присущи всем пирам Азербайджана (1219). Часть пи ров документируется как восходящие к первобытно-общинной эпохе (1220). То же самое относится к современным архаическим святилищам других стран (1221).

Выявив сходства основных социальных черт первобытно-общинной собственности и древней храмовой собственности, а также — первобытные архаизмы в древних храмах, по негативному совету И. М. Дьяконова, мы начали собирать материал о переходном состоянии от первобытно-общинной собственности к древней храмовой собственности, о «промежуточных звеньях» (1222) закономерного процесса развития первобытно-общинной

собственности в храмовую собственность. Этими звеньями следует считать такие черты отношений древней храмовой собственности, которые свойственны первобытной общине, но которые преодолеваются («снимаются») прогрессивным развитием общественных отношений, стадияльно следующих за первобытной общиной. Основным таким промежуточным звеном можно считать коллективную обработку храмовых земель членами сельских общин и раннерабовладельческих сельских общин. В архаическом Шумере, отмечал И. М. Дьяконов, храмовая земля обрабатывалась «скорее всего общинниками» (1223). В древнем Шумере и в древнем Египте, в условиях раннерабовладельческих сельских общин, т. е. когда первобытной общины нет, когда работники общины ведут посемейное (неколлективное) хозяйство, земли храмов «сообща обрабатывали» (1224) работники производства раннерабовладельческих сельских общин. Культурные поля (гун, гун тянь) в раннерабовладельческом Китае коллективно обрабатывались «представителями отдельных общин» (1225). В условиях классового общества инки коллективно обрабатывали «поле Инки», «поле Солнца», зерно с которого шло на нужды культа (1226). У ацтеков, в условиях посемейно введомых хозяйств, обработка храмовых земель проводилась коллективно (1227). Отношения собственности сельской общины (а затем и отношения собственности раннерабовладельческой сельской общины) «снимали» коллективную

обработку земли (1228) работниками производства сельской общины (и раннерабовладельческой сельской общины). В храмовой собственности сохранялась коллективная обработка земли работниками производства раннерабовладельческой сельской общины.

Ряд пережитков такого рода промежуточных звеньев цепи развития от первобытной общины к храмовой собственности дают материалы современных архаических святилищ. Строительство зданий пиров проводилось коллективно (1229). Земли таких святилищ «обрабатываются коллективно» (1230), «обрабатывали сообща на коллективных началах» (1231), хотя земли не святилищ обрабатывались посемейно. В грузинских современных архаических святилищах «сапуре» означало сакральную коллективную распашку земель святилища (1232). Подобный коллективизм известен и у русских, и у шотландцев, и у зулусов (1233), и у других народов (1234).

Промежуточным звеном перехода от первобытно-общинной собственности к древней храмовой собственности заметно в существовании в древнем Риме двух типов лектистерний (исходно — сакральных кормлений) — праздничных и ежедневных (лектистерния диурна) (1235). Ежедневные лектистерний

могут быть остатком первобытно-общинных коллективных кормлений, которые, естественно, проводились ежедневно. Когда отношения сельской общины, а затем и отношения раннерабовладельческой сельской общины, «сняли» ежедневные коллективные кормления, они (на новой основе) уцелели в древних храмах рядом с более молодыми не ежедневными лектистерниями. Переходное состояние, вероятно, сохранилось и в «пагани» (1236) италийцев (1237). Оно проглядывает и в том, что в Малой Азии аренда храмовой земли могла быть получена только членами сельской общины (1238).

Приведенные выше факты истории Древнего Востока, древней Греции, эллинистического мира, древнего Рима и этнографические материалы современных архаических святилищ, кажется, позволяют сделать следующие выводы: сходство основных черт первобытной общины, с одной стороны, и (опосредствованно) храмовой собственности Древнего мира, с другой стороны (коллективное не посемейное владение объектами собственности, коллективное, не посемейное производство), сходство их обязанностей (коллективные кормления, убежище, взаимопомощь) и прав (сосредоточение результатов труда в одном центре), первобытные архаизмы в древних храмах, наличие переходных состояний от первобытно-общинных производственных отношений (коллективное, а не посемейное производство на храмовой земле работников сельской общины и раннерабовладельческой сельской

общины, ведущих вне храма посемейное хозяйство) к производственным отношениям древней храмовой собственности (1239) делают правомочным положение о происхождении древней храмовой собственности на основе социальных отношений первобытной общины и отрицают происхождение древней храмовой собственности на основе сельской общины, которой не присуще (1240) ни коллективное производство, ни владение неработниками производства (1241), ни коллективные кормления (исторически присущие только первобытной общине), ни сосредоточение результатов труда в едином центре (также исторически присущее только первобытной общине). То, что отличает первобытную общину от сельской общины (1242), указывает на исходное тождество храмовой собственности Древнего мира и отношений собственности первобытной общины.

Сходство основных черт, обязанностей и прав древней храмовой собственности, с одной стороны, и сходство основных черт, обязанностей и прав первобытно-общинной собственности, кажется, можно считать явлением закономерным. Это сходство является первым основанием положения 1952 г. (1243) о том.

что древняя храмовая собственность (ее основные черты) зародилась на основе отношений первобытно-общинной собственности, коренным образом отличающейся от собственности сельской общины и раннерабовладельческой сельской общины. Но главным основанием для этого обобщения, для доказательства происхождения древней храмовой собственности на основании первобытно-общинной собственности является общеизвестное историкам и этнографам явление — исторически только первобытно-общинная собственность имела в составе своих обязанностей и прав то, что (опосредствованно) имеет в составе своих обязанностей и прав древняя храмовая собственность, которая, как это отмечено акад. В. В. Струве (1244), стадияльно, хронологически и социально примыкала к периоду разложения первобытно-общинной собственности. Поэтому только первобытно-общинная собственность может быть исходным историческим социальным материалом зарождения (основных черт) древней храмовой собственности. Именно это, как нам кажется, демонстративно ясно свидетельствует, что храмовая собственность Древнего мира зародилась в условиях и во время превращения первобытной общины в сельскую общину.

Такая наметка генетической связи между древней храмовой собственностью и первобытной общиной, учитывая присущий им обоим коллективизм владения и пользования (производство), подкрепляется категорическим положением Ф. Энгельса: «Где существует общность, будь то общность земли или жен, или чего бы то

ни было, там она непременно является первобытной... никогда и нигде мы не находим такого случая, чтобы из первоначального, частного владения развивалась в качестве вторичного явления общность. Это положение я считаю настолько неопровержимым и общезначимым, что если бы вы даже указали мне на исключения, то, как бы они на первый взгляд ни были разительны, я бы видел в них не аргумент против этого положения, а лишь еще один требующий разрешения вопрос». (1245).

Все сказанное выше позволяет считать, что на место существовавших в научной литературе (1246), нередко неаргументированных, мнений о происхождении (основных черт) древней храмовой собственности, может быть, будет принято всеми положение о происхождении храмовой собственности Древнего мира на основе первобытно-общинного строя.

Г Л А В А Ш

ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Сходство основных черт, обязанностей и прав отношений первобытно-общинной собственности, с одной стороны, и древней храмовой собственности, с другой стороны, тот факт, что обязанности и права древней храмовой собственности исторически присущи только первобытно-общинной собственности, непосредственно предшествующей древней храмовой собственности, наличие промежуточных звеньев процесса развития первобытно-общинной собственности в храмовую собственность, — все эти наблюдения позволили начать проверочную, необходимую, но тяжелую работу — попытку наметить закономерный процесс зарождения и вызревания храмовой собственности Древнего мира. Нет (и не может быть) прямых документальных свидетельств происхождения храмовой собственности Древнего мира на основе первобытно-общинного строя. Поэтому, для обоснования этого положения, необходимо было провести на основе обобщений, общенаучного критерия повторяемости (1247), на основе научной абстракции (1248) «реставрационную» работу процесса перехода первобытно-общинной собственности в храмовую собственность. Чтобы эта работа была максимально-возможно точна и чтобы

преодолеть «дурную абстракцию», спекулятивный социологизм, преследующих историка, пытающегося делать общезначимые обобщения, мы вновь, в меру возможностей, привлекаем археологический и этнографический материал. В результате, многовековой процесс остаточного формирования храмовой собственности на базе социального материала первобытной общины, кажется, можно наметить в следующем виде.

Первобытно-общинная собственность на орудия и средства производства, «естественно выросшая общая собственность» (1249), общее владение землей, которое «в первобытную эпоху

всегда существовало» (1250) — исходное и общезначимое явление истории собственности (1251). Даже современные буржуазные этнографы, например Р. Турнвальд, не могут не признать в качестве наиболее архаической формы собственности «коллективную собственность» (1252). Устойчивым и закономерным для первобытного общества является наличие двух форм собственности — первобытно-общинной, коллективной собственности и зарождающейся личной собственности. Поэтому в первобытной общине не могло быть храмовой собственности, отличной от первобытно-общинной собственности. В этой общине существовали коллективный труд и коллективное распределение результатов труда, неотвратно диктовавших существование «ведомства публичных работ» (1253). Им был хозяйственный центр первобытной общины. Поскольку в первобытной общине нераздельно господствовали отношения первобытно-общинной собственности, с возникновением религии как фантастического абстрагирования «общественного положительного опыта» (1254) старших — предков и с возникновением (на базе первобытно-магических действий) религиозного культа хозяйственный центр первобытной общины превращался в ее хозяйственно-культурный центр, в котором сосредоточивалась жизнь людей, их питание, защита от гибели, угона, сосредоточение результатов их труда. В качестве аргументов за то, что нераздельный хозяйственно-культурный центр первобытной общины действительно существовал, можно привести следующие наблюдения.

Одним из самых бесспорных древних элементов стоянки, убежища, жилища людей был очаг, являвшийся местом, около которого шло приготовление пищи и питание (1255). Почти все древние и современные архаические святилища и древние храмы имели в составе культа культ огня (1256), культ очага (1257) и очажной цепи (1258), зародившихся на основе хозяйственного значения огня, очага и надочажной цепи. У австралийцев имя «место разведения огня» и имя «собственность» (коллективная) совпадали (1259). Пережиток первобытной общины, каким являлась большесемейная («патриархальная») феодальная община (1260) в России, также по очагу именовался «огнище», «печище», «дым», «дом» (1261).

Этнографические и археологические факты свидетельствуют, что каждая первобытная община исходно была (хозяйственно локальной (1262). Все современные архаические святилища имели локальное значение и были совершенно самостоятельными, как и т. н. родовые (семейные) (т. е. архаические) культы (сакра гентилия) (1263), которые являются прямым социальным потомком локальных «святынь» (1264) первобытной общины.

«Священные места» имеет каждое племя (1265). Все пиры Азербайджана. (1266) и другие современные архаические святилища были локальны, как общины доклассового общества (1267). Это ясно, показывает их исходную архаическую локальность (1.268). В Хевсурии было «столько сакмо, сколько было общин» (1269). У курдов Армении каждый «бар» («род») «имел свое святилище... у которого члены бара совершали жертвоприношения и различные обряды» (1270). У тувинцев XIX в. при наличии «соседской общины» «каждый род имел свое священное (шаманское) дерево «хамыяш», у которого члены рода обращались к «хозяину тайги» с просьбами, вешали на деревья подарки «хозяину» — различные ленточки, конские волосы, разбрызгивали у дерева молоко» (1271), «каждый род имел свое священное (шаманское) дерево» (1272). Локальность современных архаических святилищ — одно из этнографических свидетельств существования хозяйственно-культурных центров первобытных общин.

Местный локальный, исходный характер древнейших храмов также свидетельствует о том, что они сформировались на базе локального святилища. Даже после реформы Клифена каждый дем, восходящий к первобытной общине, имел свой храм (1273), а филы остались «культурными объединениями» (1274) Первоначальную нераздельность хозяйства и культа свидетельствует институт вождей — жрецов (1275) и совпадение этнографически фиксируемых «общественных зданий» и культурных зданий (1276).

Известно, что древнейшие убежища-жилища и хозяйственные центры первобытной общины были в естественных убежищах-укрытиях, какими были (если не считать деревьев) пещеры, а также горы, холмы, острова и мысы (1277). Большое количество древних храмов и древних и современных архаических святилищ также располагалось в таких естественных и, следовательно, наиболее древних убежищах - стоянках-жилищах, т. е. в тех же местах, в которых сосредоточивалась хозяйственная деятельность первобытных людей. Хозяйственный центр, (стоянка, жилище, убежище) людей времен первобытной общины в силу хозяйственно-технической слабости людей тяготел к этим естественным убежищам людей и скота. Многочисленные пещеры-жилища троглодитов каменного века, изученные археологией (1278), в которых «сохранились последовательные культурные слои от палеолита до бронзового века» (1279), подтверждают это. Пещера в Чжоукоудяне, как известно, была жилищем-убежищем синантропа. В этом жилище наслоилась семиметровая толща золы очага (1280).. Палеолитические пещеры и палеолитические стоянки, кроме пещер, известных на

горах, мысах, островах (1281). В лесах Цейлона веды до наших дней живут в пещерах (1282) или в убежищах под скалами (1283). В жилищах-убежищах первобытной общины сосредоточивался и культ этой общины. Когда возможности и необходимость вывели и даже удалили людей из этих естественных жилищ-убежищ («поселения постепенно спускались с холмов на низменность») (1284), в них, в силу консерватизма религиозных институтов (1285), оставались культовые места. Известно большое количество древних и современных культовых пещер, которым вообще приписывали священный характер (1286). Священные пещеры отмечены в «Одиссее»; (1287), Павсанием (1288), Страбоном (1289); известна была священная пещера Зевса, такая же Идейская пещера на Крите, на горе Кинф острова Делоса пещера Пифии'(1290).; Известно большое количество пещерных храмов (1291). Духи-боги тасманийцев, считалось, живут в пещерах (1292); Большое: количество культовых пещер известно у индонезийцев. (1293). Много пиров Азербайджана (1294) и современных архаических святилищ других стран располагалось и располагается в пещерах (1295). В Армении было известно много сакральных гор, и в этих горах располагались культовые пещеры (1296). Культовые пещеры были в Зангезуре, в скале около святилища Цахка-ванк; в Аштаракском районе, Армянской ССР, в зоне архаических святилищ Телетоба, в Кодийском районе, и — Сурп Саркис, в Мар-неульском районе, Грузинской ССР, у адыгейцев (1297), осетин (1298), арабов (1299). В санскритских надписях храма огнепоклонников в Сураханах религиозные кельи-

жилища именуются пещерами (гири туа) (1300)- Большое количество пещер-святилищ отмечает И. Гольциэр в своей работе о культе святых в исламе (1301). Яркая картина сохранения архаических святилищ в пещерах в течение Столетий после принятия христианства дана в книге известного Т. Хейердала (1302).

В древности и до последних лет, кроме культовых пещер, было много культовых гор, холмов, мысов островов (1303). Само имя «Пирамида» в древнем Египте этимологизируется на основе «переме» — «священная высота». Пирамида, как и Другие многочисленные погребальные сооружения, исходно является своеобразным слепком жилища, ибо погребальные сооружения в виде жилищ зародились на той стадии развития, когда не было еще представлений о загробной жизни и, умерший считался живущим (1304). Об этом свидетельствуют многочисленные факты истории (1305) и этнографии (1306). Священные горы и горные высоты отчасти суммированы в нескольких книгах о культе гор (1307). Большое количество культовых гор, холмов, островов и мысов было в Античном мире (Олимп, Парнас, Ликейская гора, гора Эрикса (1308), священный холм Крония в Элиде (1309), святилище Менелая и Елены на горе в Лаконии (1310), храм фракийского бога Сабазия на горе Цилмисе (1311), другие древние «священные» горы и холмы (1312), на которых приносили сакральные жертвы (1313). Аристотель (1314) советовал строить святилища в местах «возвышенных и защищенных». Скифы совершали свои культовые действия на холмах (1315). В древнем Риме всеобщезвестной является Священная гора (1316), прославившаяся в период борьбы плебеев против патрициев. Для наглядного понимания связи культовых центров с исходными нерасчлененными хозяйственно-культовыми центрами имеет значение сообщение Геродота о том, что в древней Греции даже в V в. до н. э., во время вражеского нападения, большинство жителей Дельф, спасаясь, поднялось на высоты Парнаса (1317). Ксенофонт сообщает, что в святилище укрывали скот (1318). Большое количество современных архаических святилищ размещалось на горах, холмах, островах, мысах (1319); в Армении (1320). В Грузии Вахушти (1321) отметил «идольские холмы» (1322). «Большинство хевсурских святилищ расположено на склонах гор или даже нередко в глубине ущелий» (1323). Святилища горы известны в Абхазии (священная гора Дуд-рипш) (1324), у лезгин — гора Шалбуздаг (1325), в Дагестане — гора у села Ретло (1326), у села Арчо, около села Гергебиля, у адыгейцев (1327), у осетин (1328), в Средней Азии (на горе Султан узиздаг) (1329). Культ гор на Алтае связывается «с родовой общинной собственностью на промысловую территорию» (1330). Культовые горы («мыс Хома») известны у угров (1331), у индонезийцев (1332). Культовый центр у хопи (Северная Америка) располагался на скале, возвышающейся на 600 футов над окружающей равниной. На этом утесе хопи в

течение ряда веков отражали нападения кочующих навахских воинов (1333). Священная шала известна около Лкасы (1334). Священный полуостров и священный мыс (сакрум промунториум; гиерон акротерион) (1335) известны и в древнем мире и, по данным этнографии (1336), также как священные острова (1337).

Обилие культовых мест, храмов и святилищ в пещерах, на горах, холмах, мысах и островах Древнего мира и сосредоточение в подобных естественных убежищах архаических святилищ свидетельствует действительность существования нерасчлененного хозяйственно-культового центра первобытной общины и подтверждает, что исходным этапом формирования древней храмовой собственности были социальные отношения, концентрировавшиеся в древнейших естественных убежищах людей с нерасчлененным хозяйственно-культовым центром.

Имена современных архаических святилищ и древних храмов также связывают религиозный центр с хозяйственным центром — очагом — убежищем-жилищем. Древнегреческое «наос» («неос») (1338) означает и «храм», и «жилище». Ядром древнегреческих храмов, как известно, был «сэкос» (1339), исходное значение имени которого — «помещение для жилья» (1340). Наричательные и собственные имена пиров Азербайджана (1341) означают очаг, убежище общины-рода, главу общины-рода.

Первоначальные места захоронений, во времена палеолита (эпоха мустье) сосредоточивались там, где люди жили (1342), где был их хозяйственно-культовый центр. Масса современных архаических святилищ территориально совпадает с кладбищами (1343).

Архитектурный облик ряда древних храмов указывает на их происхождение от архаических жилищ (1344), иногда — эпохи бронзы (1345).

Нерасчлененность хозяйственного и культового центра первобытной общины видна и в том, что древние и современные архаические святилища и древние храмы имели свое хозяйство (1346).

Отсутствие храмов в древнейшую пору и отсутствие храмов у наиболее отсталых народов также свидетельствует, что культ (с возникновением религии) сосредотачивался там, где был (хозяйственный центр (убежище — становище), без которого первобытная община не может существовать (1347). «Храмов веды не знают» (1348). Зороастрийский храм изначально был всего лишь очагом-алтарем (1349). Знаменитый дельфийский храм в глубокой древности имел вид беседки под лавровым деревом (1350). Одна из древних статуй Артемиды стояла на большом

дереве (1351) или под пнем (1352). Античный храм сначала обозначал пространство, очерченное жрецом для культового действия (1353). Древнейший «храм» всего лишь футляр ипостаси духа-бога. У скифов Геродота не было принято сооружение храмов (1354). Русская начальная летопись сообщает, что зародившиеся в первобытной общине древнеславянские культовые места («капища», «требища») представляли собой холмы, на которых стояли «кумиры». Тасманийцы и австралийцы изначально не знали «ни храмов, ни жертвоприношений» (1355). Храмы неизвестны и в шаманизме (1356). Религии, порожденные отношениями доклассового общества (1357), не имеют ни догм, ни представлений об отдельном от хозяйственного центра храмовом религиозном центре, ни об отдельных от общих отношений храмовой собственности. Отсутствие отдельных от хозяйственных центров храмов

и культовых мест, вообще, у племен, задержавшихся в своем развитии на стадии доклассового общества, и отсутствие отдельных от хозяйственного центра храмов и культовых мест на ранней стадии древних культов — еще один аргумент исходной нерасчлененности хозяйственно-культового центра первобытной общины.

В хозяйственном центре первобытной общины сосредоточивалось исполнение всех обязанностей и прав первобытной общины (1358). В современных архаических святилищах и древних храмах сосредоточивались (опосредствованные) пережитки (1359) исполнения подобных же обязанностей и прав (1360). Сосредоточение в храмах и на современных архаических святилищах обязательных коллективных сакральных кормлений и сакральных приношений в храмы и святилища, т. е. институтов, исходно базирующихся на отношении собственности первобытной общины (1361), также свидетельствует о нерасчлененном хозяйственно-культовом центре первобытной общины.

Первобытные и сельские общины прямо документируются как хозяйственные и как (одновременно) культовые (сакральные) общины. (1362). Совпадение хозяйственного и культового центра пережиточно сохранялось в древнеиталийских общинах (1363), известно в этнографии современных архаических святилищ (1364). Ряд архаических святилищ археологически документируется эпохой не позже ранней бронзы. К их числу относятся отмеченные выше «ископаемые» пиры Азербайджана (1365) с большим количеством хозяйственного материала (очаг и слои золы, остатки пищи и ее запасов, хозяйственные сосуды, остеологические хозяйственные материалы и т. п.). Из этих пиров здесь следует выделить пир на Кюльтепе, т. к. кюльтепе как зольные холмы имеют распространение в ряде стран (1366) и, вероятно, в нижних

слоях таких кюльтепе следует искать археологические остатки хозяйственно-культурных центров первобытно-общинных коллективов. Ископаемое энеолитическое святилище известно также из раскопок в Щенгавите (Армения) (1367), и там, -как и в ископаемых пирах Азербайджана, обнаружен хозяйственный инвентарь (зернотерки, вкладыши для серпов). Подобные энеолитические святилища обнаружены в Армении и в других местах (Шреш-блур, Кюль-тепе) (неподалеку от Эчмиадзина) (1368). Под алтарем эчмиадзинского собора вскрыт слой со следами мозаики, подобной мозаике гарнийского храма, а под этим слоем — центрированно с алтарем — тондыр-очаг примитивной ручной лепки и обмазки и фрагменты архаической керамики (1369). Культ очага-тондыра, как известно, восходит к древнейшим культурам (1370). В

Дагестане известно «ископаемое» архаическое святилище (1371). Ряд пиров Азербайджана (1372) и современных архаических святилищ других стран находились в местах мегалитических памятников, датируемых эпохой бронзы. Известна также давность ряда храмов, датируемых эпохой, близкой доклассовым отношениям (1373). Все эти факты дают основание считать исходным пунктом развития древней (храмовой собственности нерасчлененный хозяйственно-культурный центр первобытной общины. В этом центре осуществлялись (обрисованные выше) обязанности и права первобытно-общинной собственности. Древние и современные исторические и этнографические факты, приведенные здесь, показывают, что в первобытной общине был единый, нерасчлененный хозяйственно-культурный центр, и, как нам кажется, опровергают выступление Ю. И. Семенова на страницах научного журнала с отрицанием «такого несуществовавшего в действительности учреждения, как хозяйственно-культурный центр» (1374) первобытной общины, «мифического» «хозяйственно-культурного центра родовой общины» (1375).

Ф. Энгельс отмечал, что о превращении собственности «из общего владения племени или рода в собственность глав отдельных семей, об этом мы ничего до сих пор не знаем» (1376). С того времени советские ученые продвинули вперед изучение древнейших форм собственности (1377). Однако зарождение, процесс возникновения древней храмовой собственности в этом развитии еще не вскрыт (1378) и может быть только намечен. Все общественные институты первобытной общины, с ее единым нерасчлененным хозяйственно-культурным центром, были санкционированы, закреплены и освящены эмпирически сложившейся целесообразностью, авторитетом старины, порождаемым ими вековым обычаем, который, по выражению Ф. Энгельса, «все урегулировал» (1379). С зарождением религии социальные институты этой общины получили санкцию

духов-богов, неизменно считались их неизменным установлением и отношения первобытно-общинной собственности, сосредоточенные в хозяйственно-культурном центре, были так же, как и сам центр, освящены временем и рассматривались как неизбежные установления, санкционированные духами-богами. В древней Индии считалось, что общинная собственность имеет неизменное «божественное происхождение» (1380). Однако (логика фактов сильнее всякой другой логики), по мере роста производительных сил (1381) и порождаемого им углубления разделения труда, которое порождается условиями материального производства и лишь затем возводится в закон (1382), от нерасчлененного

хозяйственно-культурного центра первобытной общины начали отпадать посемейно ведомые хозяйства. Тем самым объективный ход развития материального производства положил начало зарождению сельской общины. Превращение первобытной общины в сельскую происходило без единовременного уничтожения старого, ибо этот переход, от одной ступени производственных отношений доклассового общества к другой ступени той же общественной формации, происходил без классовой борьбы. В таких условиях развития в новом неминуемо должны были сохраняться остатки старого. Частичное сохранение как бы усыхающего хозяйственно-культурного центра первобытной общины, сохранение, неминуемое в силу самого характера развития (без взрыва), диктовалось еще и тем, что существование этого учреждения было освящено древностью, многовековой традицией и консервирующей все и вся «волей богов». Нарушение вековых традиций первобытной общины происходило исподволь, медленно, а ликвидацию этих традиций, при естественном ходе вещей, религиозное сознание допустить не могло.

Кроме традиций, могучей силы привычки и консервирующего влияния «религии, на высших ступенях первобытно-общинного строя появилась социальная сила, заинтересованная в сохранении первобытно-общинной собственности. Этой силой была первобытная «так называемая родовая знать» (1383), «естественно возникшая» (1384) знать, «старейшины рода» (13в5), «авторитет, уважение, власть» (1386) которых, т. е. их социальное положение, исходно опирались не на их богатство: «Новая аристократия богатства окончательно оттеснила на задний план старую родовую знать (в Афинах, в Риме, у германцев)» (1387); «растворением в конце концов патрицианской знати в новом классе крупных землевладельцев и денежных магнатов» (Г38'8). С появлением религии первобытная знать становится знатью-жрецами. Буржуазные исследователи происхождения и сущности жречества

рассматривали его вне связи со способом производства (1389). Не всегда отмечается (1390), что социальной почвой возникновения первобытной знати как социального предка жречества было определившееся способом производства, уровнем развития производительных сил половозрастное разделение труда «чисто естественного происхождения» (1391), начавшегося еще в палеолитические времена, «естественное разделение труда между полами, а затем между возрастами» (1392), начальные формы разделения физического и умственного труда, естественное (по возрасту) накопление и преемственная консервация положительного общественного опыта старшими-старейшинами. На ранних ступенях истории вожаком становился человек, сила и храбрость которого обеспечивали выполнение роли вожака первобытной орды. Об этом свидетельствуют этнографические факты (1393) и отмеченные в древних первоисточниках (1394) факты избрания «царем» доблестнейшего человека (1395).

По мере развития материального производства, положительный общественный опыт, сосредоточивавшийся у старших по возрасту людей и сохранявшийся ими, был пропитан первобытно-магическими представлениями (1396). С возникновением религии этот положительный общественный опыт, сосредоточивавшийся у старших по возрасту людей первобытной общины, был осложнен религией. Этот опыт доклассового общества, сосредоточенный у старших, начал напоминать драгоценную жемчужину, извивающуюся в «пустой породе» первобытной магии, инкорпорированной религией. В силу отмеченного социального развития первобытная знать выступала в виде вождей — носителей положительного общественного опыта и его обобщения в виде зародышевой науки — и, одновременно, жрецов, искушенных в тарбарщине и бессмыслице религиозных представлений и действий (унаследовавших полуживотную суть первобытной магии). Все это давало первобытной знати возможность стать «должностными лицами» (1397), которым самим естественным развитием общественной жизни вверены «общие интересы» (1398). Исторические данные и этнографические факты подтверждают такую характеристику зарождения первобытной знати. Первобытная жреческая знать не возникает одновременно с возникновением человеческого общества. Во всяком случае, у одного из самых отсталых народов, известных науке, — тасманийцев, этой знати не было — «тасманийцы не знали жрецов» (1393). По мере развития, обрисованного выше естественного разделения труда, начинается зарождение и развитие жреческой знати, хорошо документированное этнографическими фактами (1394) о руководящей роли стариков в общественной жизни австралийцев (1395), о том, что лечение у австралийцев «находится исключительно в руках специалистов-знахарей» (1396). Подобная роль стариков отмечена также у игорротов

Филлипинских островов, папуасов Новой Гвинеи и соседних с ней островов (1397), у нунгов, у которых «счастливым днем для церемонии определялся старшим по возрасту» (1398). Об этом же свидетельствуют этнографические факты о мастерах-кузнецах, выступающих «в роли жрецов и лекарей» (1399), о колдунах-знахарях (1400), о жрецах-астрологах Кавказа (1401), жрецах-лекарях у тибетцев (1402), шаманах-лекарях индейцев

⁷. Древняя Албания.

(1403) врачах-жрецах Африки (1404). Этнографические наблюдения, позволившие отметить, что «заклинатели составляют класс жрецов, они — единственные народные врачи» (1405), что «жрецы оказываются иногда первобытными философами и учеными» (1406) и что «передача накопленных знаний и представлений с началом становления шаманства стала одной из функций шаманов» (1407), и шаманы-знахари (1408) совпадали с шаманами-«медиками» (1409). Астрономические знания древнеегипетских жрецов, позволившие им стать «руководителями земледелия» (1410). Фактов, когда жрец одновременно был вождем и носителем знаний (общественного опыта), так много и они так хорошо известны этнографам, что было ненужной назойливостью приводить их дальше. Достаточно перечислить главарей первобытной знати — вождей-жрецов («колдунов»), являющихся носителями положительного общественного опыта (1411). К их числу относятся различные вожди («цари») — жрецы (1412). «Королевская власть у всех южноафриканских племен, и ловеду в том числе, всегда сочеталась с магическими функциями вызывателя дождя» (1413). Известен «царь-жрец» острова Тонга (1414). Чыэнг-ток (вождь) хо («общины») вьетнамцев руководил культом (1415). В Индонезии «жрецы нередко являлись одновременно и главами родовых общин» (1416). У ирокезов сахемы и военные вожди «выполняли жреческие функции» (1417). У народности цзинпо вождь имел исключительное право приносить жертву (1418), хотя там была «разветвленная жреческая аристократия» (1419). Вождями-жрецами были «мисарай» Тайвана (1420), «якадуру» Цейлона (1421), добуддистские шаманы Тибета, шейхи арабов. У ацтеков в ранний период развития их общин были вожди, ведавшие религиозными делами (1422). Функции вождей-жрецов исходно несли «мама сахлис» Картлис цхо реба (1423), «хуци» горной Грузии, который был главой общины и ведал ее культово-религиозной жизнью (1424), «туно» вотяков (1425) («тиун» — знатный), «баксы» казахов (1426), «ута» нуристанцев (1427), «реф» шиллуки (1428), «сулайба» Аравии (1429), жрец-царь острова Тонга (1430). Старейшинами ненцев были жрецы-шаманы (1431). Вожди-жрецы как главари первобытной знати документируются не только этнографическими фактами, но и древними первоисточниками. В древней Индии

брахма «надзирал за работами» (1432) и «религиозным ритуалом руководил глава общины» (1433). В древнем Китае вождем-жрецом был архаический «ван» (1434), в Шумере — «патеси» («энси») и, вероятно, «лугаль». На жреческий облик «патеси» («энси») указывает и этимология этого слова (1435). Лугали также характеризуются как вожди-жрецы («альз Оберпристер

унд кэмпфендер Кригсхельд») (1436). Патеси-энси изначально «управлял большей частью храмовых хозяйств» (1437). «Номархи» древнего Египта исходно также были верховными жрецами номов (1438), как и «жрец-правитель» Ассирии (1439), как «басилей» древней Греции, которые, по сообщению Аристотеля, исходно (по происхождению) были не только военачальниками, но и судьями и верховными жрецами (1440). Представителем того же социального института вождей-жрецов в Риме был рекс сакрорум (1441). У германцев, по Тациту, жрецы держали в своих руках «дисциплинарную власть в войске» (1442).

Вряд ли первобытная жреческая знать с самого своего зарождения имела социальные привилегии. Последующее отличие знати от незнати исходно заключалось не в богатстве, а в привилегиях, определившихся половоз-возрастным разделением труда. Первобытная знать, вожди-жрецы, соединяя в себе «энергию верующего с хитростью лицемера» (1443), занимали привилегированное положение (1444), получали лучшую пищу (1445). Жрецы (шугуены) адыгейцев «получали значительную часть пищи, предназначенной для жертвы» (1446), и когда во время жертвоприношений «бедняк, неудовлетворившись своей порцией мяса», взял дополнительно, то «все» были наказаны (1447). У курдов «первый кусок мяса жертвенного животного полагался духовному лицу» (1448). Восходящий к жрецу «хозяин дома» поедал выделенную часть жертвы (1449). Общеизвестны чревоугодные и похотливые привилегии шаманов (1450) и других вожаков-жрецов (1451). Вероятно, какая-то часть общеизвестных табу отражала привилегии жрецов (1452). Выше -приведен факт, когда человек умер ют страха, узнав, что поел пищу, являющуюся привилегией жреца. Привилегии жрецов-вождей известны и в архаических святилищах Грузии (1453). Опорой вождям- жрецам были тайные союзы — первоначально религиозные организации. «Естественные» привилегии вождей-жрецов были одним из основных стимулов передачи мастерства вождя-жреца наследникам, в результате чего создаются -предпосылки «наследственного жречества» (1454), наследственных шаманов (1455), порождающие жреческие роды, жреческие «династии», «хранителей веры» (1456) как одну из форм жреческой

олигархии Древнего мира. Позже привилегии первобытной жреческой знати приняли следующий вид в Лакедемонской политике Ксенофонта: (Ликург) «предоставил базилею брать себе некоторое количество принесенных в жертву животных» (1457).

Экономической базой привилегий первобытной Жреческой знати (на последних этапах истории первобытно-общинного

строения) была эксплуатация коллективных рабов первобытной общины, сосредоточенных в ее хозяйственно-культурном центре (1458). Это и делало первобытную жреческую знать карнально (материально) заинтересованной в сохранении отношений собственности и всех институтов первобытно-общинного хозяйственно-культурного центра. В древней Греции, даже при Клисфене, было решено сохранять жречество «по отеческим заветам» (1459). Привилегии первобытной жреческой знати были земной, материальной причиной обособления жреческих наследственных каст и династий («родов») (1460) Древнего Востока (1461), «родовая аристократия, которую составляло жречество» (1462), и Античного мира (Эвмолпиды, Бранхиды, Тамириды, Пинарии, Потитии, Этеобуталды, Ликомиды, Керики, Фавлониды (1463), Иамиды, Клетиды (1464) и другие (1465). Жреческие фамилиидинастии (пережиточно и опосредствованно) фиксируются и этнографически (1466). В древнем Риме социальный эгоизм первобытной жреческой знати проявлялся в преимущественном праве римских патрициев («первая родовая знать») занимать должности жрецов (1467).

Сходство (хранители знаний положительного общественного опыта, отправление культа, привилегии, олигархизм — знать — отрицание демократии) первобытной жреческой знати, с одной стороны, и жреческих олигархических коллективов первого классового общества, с другой стороны, говорит о происхождении вторых от первых. Об этом же говорит их связь с первобытно-общинной собственностью, на которой базировались привилегии первобытной жреческой знати и опосредствованными остатками которой распоряжались жреческие олигархии.

Таким образом, на последнем этапе развития первобытной общины созревают объективные факторы возникновения древней храмовой собственности: развитие производительных сил («с развитием экономических условий жизни, следовательно, с разложением первобытного коммунизма») (1468), ведущее, в силу объективно-экономического движения общества, к постепенному отделению от нерасчлененного хозяйственно-культурного центра первобытной общины посемейно вedomых хозяйств и — длительное сохранение остатка нерасчлененного хозяйственно-культурного центра первобытной общины. Тогда же вызывает субъективный

фактор возникновения древней храмовой собственности: первобытная знать — жрецы. Поэтому в сельской общине, на основе остатка первобытной общины, зарождается древняя храмовая собственность. В условиях сельской общины остаток отношений первобытно-общинного хозяйственно-культурного центра переживает свое первое опосредствование (отношениями собственности сельской общины). На этой фазе

«последовательной эволюции» (1469) объективные и созданные объективными субъективные факторы, на последних этапах разложения первобытной общины, которая в этих новых условиях «была обречена на гибель» (1470), опосредствуется отношениями собственности сельской общины. Опосредствование остатка первобытной общины в сельской общине проявляется прежде всего в том, что прежняя, присущая первобытной общине коллективная обработка земли работниками производства, не ведущими посемейного хозяйства, заменилась, как это показано выше (1371), коллективной обработкой храмовой земли (остатка первобытно-общинной земли) работниками производства сельской общины, ведущими посемейное хозяйство. Такая обработка храмовой земли (остатка земли первобытной общины) показана на фактах истории и этнографии, когда разбирался вопрос о переходных формах от первобытно-общинной собственности к древней храмовой собственности. Коллективная обработка храмовых земель работниками производства, ведущими вне храма посемейное хозяйство, присуща и современным архаическим святилищам (1372). В сельской общине закономерное экономическое развитие, сами экономические отношения начинают как бы отрезать («темно» — резать; см. древ. греческ. «теменос» и латинск. «темплюм») (1373) храмовую собственность (как неприкосновенную) от сельско-общинной собственности (1374); в сельской общине сохраняется отрезанным от остальной собственности остаток первобытной общины в виде храмовой собственности. Отношения теряющего свое былое хозяйственное значение нерасчлененного (хозяйственно-культурного центра первобытной общины постепенно начинают выступать как священный остаток старины, как священные отношения. Имущество этого центра (земля, рабы) остается как объект собственности бога. Постепенно, в силу естественного, закономерного развития экономических отношений, рядом с объектами сельско-общинной собственности это имущество становится объектом храмовой (посвященной богу) собственности. Такой закономерный путь формирования (основных черт) храмовой собственности Древнего мира на основе первобытно-общинного строя. Даже в сельской общине храмовая собственность выступает как «социальная окаменелость», «социальное ископаемое» (Ф. Энгельс).

Происхождение отношений древней храмовой собственности на основе первобытной общины позже, когда началось зарождение права рабовладельческого общества, привело к тому, что в рабовладельческом обществе существовало два права («божественное» и «светское»), которым П. Кашакер (1375) и другие (1376) посвятили свои исследования. Возникновение этих

двух видов права определилось тем, что к храмовой собственности Древнего мира не может подойти формулировка права собственности, данная римскими юристами (1377). Эта формулировка отразила развитые рабовладельческие отношения, отношения рабовладельческой частной собственности. Как не может быть абстрактной собственности, так не может быть универсального определения норм права собственности. Поэтому юридический статус древней храмовой собственности, как и само сохранение остатков отношений собственности первобытной общины в рабовладельческом обществе, определило в области древнего права «юс» («светское право») и «фас» («божественное право») (1378). Еще в V в. до н. э. у греков сохранялось мнение, что неписанные законы людям дали боги («Тус аграфус номус ух ой антропой этенто, алла теой тойс антропойс эте-сан») (1379).

Так сложившаяся храмовая собственность древности неминуемо должна была унаследовать и, как это показано выше, — действительно опосредствованно унаследовала основные черты, обязанности и права первобытно-общинной собственности.

Может возникнуть предположение, что олигархический коллективизм распоряджения (и владения) не работников производства (а жрецов) и неотчуждаемость древней храмовой собственности не результат естественного (в общественном смысле этого понятия) развития первобытной общины, а результат сознательного («программного») установления. Против этого предположения выступают присущие храмовой собственности Древнего мира такие ее обязанности и права, как «кормления», «защита» («убежище»), «дарения». Против этого предположения выступает еще повсеместное, закономерное распространение всех этих черт обязанностей и прав храмовой собственности в древности и сохранение их пережитков в архаических святилищах, действовавших до последнего времени.

На следующем этапе прогрессивного развития производительных сил и производственных отношений (1380); когда вызревают отношения раннерабовладельческой сельско-общинной собственности (1381), отношении частной рабовладельческой собственности и рабовладельческое государство, происходит новое, второе опосредствование остатка первобытно-общинной собственности (храмовой собственности) новыми социальными отношениями — раннерабовладельческой сельско-общинной собственности,

первобытно-государственной собственности, частной рабовладельческой собственности. Главной чертой этого нового, второго опосредствования является то, что на место неэксплуатируемых рабовладельцами и рабовладельческим

государством работников производства сельских общин, коллективно обрабатывавших храмовую землю, эту землю обрабатывают эксплуатируемые рабовладельцами, рабовладельческим государством (1382) и жрецами работники производства раннерабовладельческих сельских общин (1383) и эксплуатируемые жреческой олигархией арендаторы храмовых земель (1384). Общеизвестная на Древнем Востоке (1385), в эллинистическом мире (1386) и в Античном мире (1387) аренда храмовых земель появилась, вероятно, только на раннерабовладельческой сельско-общинной стадии как форма воспроизводства отношений древней храмовой собственности. Традиционная коллективная обработка храмовых земель работниками производства доклассовой, доэксплуататорской сельской общины, вероятно, на этой стадии развития вытесняется эксплуататорской арендой храмовой земли (1388). На землях храма жреческая олигархия с ее паразитизмом (1489), теперь эксплуатировала не только храмовых рабов, но и другие категории работников производства (1490). Храмовая собственность становится рабовладельческой собственностью, «храмовое хозяйство было рабовладельческим» (1491), «подлинными рабовладельческими латифундиями» (1492).

Так остаток отношений собственности первобытной общины, прошедший опосредствование отношениями собственности сельской общины, затем — раннерабовладельческой сельско-общинной собственности, превращается в одну из форм рабовладельческой собственности.

В раннерабовладельческом и рабовладельческом обществе существовали последовательно формировавшиеся основные формы собственности:

1. Храмовая собственность
2. Личная собственность
3. Раннерабовладельческая сельско-общинная (первобытно-государственная) собственность
4. Рабовладельческая частная собственность (1493)

В отличие от других форм собственности рабовладельческого общества, храмовая собственность имеет следующие черты:

1. Олигархический коллективизм неработников производства
2. Коллективное производство
3. Обязанности, сохранившиеся (в снятом виде) от первобытно-общинной собственности (сакральные кормления, убежище,

взаимопомощь)

4. Права, сохранившиеся (в снятом виде) от первобытно-общинной собственности (сакральные приношения)

Если наблюдения по вопросу о первобытной жреческой знати и ее главарях, вождах-жрецах, правильно (1494) отражают закономерности исторического развития, то рассмотренные выше взгляды (1495) о том, что храмовая собственность изначально была коллективной собственностью работников производства сельской общины — ставят в положение обороняющихся от фактов. Первобытная жреческая знать и ее главари, вожди-жрецы, направляли хозяйственную жизнь первобытной общины, пользовались в этой общине «естественными» привилегиями, привилегиями от эксплуатации рабов хозяйственно-культурного центра первобытной общины. Поэтому первобытная жреческая знать могла отпускать или не отпускать человека, экономически порывающего с первобытной общиной, но эта знать вряд ли могла признать в человеке, порывающем с первобытной общиной, собственника земель и рабов, сохраняющихся в остатке хозяйственно-культурного центра первобытной общины, которым изначально была древняя храмовая собственность. Знать современных архаических святилищ вела «борьбу с рядовыми общинниками» (1496), отторгала себе «под различными предлогами» (1497), «от имени божества» (1498) земли, освоенные «собственным трудом общинников» (1499), проявляла тенденцию «принудительного отторжения... земельных владений и иного имущества членов общины» (1500). Хозяйство архаических святилищ, там где они уцелели в классовом обществе, «уже не представляло собой коллективного хозяйства общины» (1501) и «производство... коллективных работ общинников носило более или менее принудительный (характер» (1502). Наблюдения о судьбах первобытной жреческой знати древних храмов и архаических святилищ отвергают, направленную против марксизма-ленинизма, «теорию» А. Богданова о происхождении эксплуататорских классов от организаторов производства. Факты показывают, что первобытная жреческая знать, которая была организатором производства первобытной общины, в ходе общественного развития оттесняется на задний план «новой аристократией богатства» (1503) или растворяется «в новом классе крупных землевладельцев и денежных магнатов» (1504) и костенеет в жреческих кастах, династиях («родах») и других олигархических коллективах (1505). Не из «организаторов», а из «организуемых» экономически вызревает эксплуататорский класс рабовладельческого общества. Этот класс порождает новые силы, сохраняющие храмовую собственность и религию. К тем религиозным, физиологическим и естественно-

географическим причинам консервации религии, о которых сказано выше, при втором опосредствовании древней храмовой собственности появляются новые силы, консервировавшие

храмовую собственность и религию: подавленное, угнетенное положение трудящихся и заинтересованность рабовладельцев и рабовладельческого государства в религии. Религия, религиозные организации и их экономический фундамент — храмовая собственность—нужны были рабовладельцам и рабовладельческому государству, чтобы делать социально-угнетенного, эксплуатируемого по принуждению, эксплуатируемым по его эксплуатируемому убеждению. Религиозная со времен первобытной общины масса эксплуатируемых трудящихся возмущалась нарушением воли «всесильных богов». Не желая подрывать авторитет божества, господствующие классы и рабовладельческое государство, заинтересованные в религии как в орудии идейного порабощения эксплуатируемых, поддерживали храмы и религиозные организации. «Господствующий класс не жалел средств на возведение и содержание храмов» (1506). Храмы и жреческие олигархии, как правило, были освобождены от государственных налогов и государственных повинностей — «освобожденных (как и вообще храмовые земли) от государственных податей» (1507), «освобожденных от государственных налогов» (1508), освобожденных «от каких-либо повинностей и податей» (1509). Эксплуаторские классы и правители Древнего Востока упрочили религиозное мировоззрение, ставя его на службу эксплуатации человека человеком. Как отмечает Аристотель, афиняне в своей государственной присяге торжественно обещали: «защищать храмы и святыни», «читать отеческие святыни» (1510). Полибий писал, что почитание богов лежит в основе (рабовладельческой) государственности древних римлян (1511). В Риме в 61 г. до н. э. был принят закон Фуфия (1512) о наказании за профанацию религиозных обрядов (1513). На этой основе храмы и их руководители — жреческие олигархии — в первом классовом обществе стали особым органом диктатуры рабовладельцев. Классовая заинтересованность рабовладельцев и рабовладельческого государства в религиях и религиозных организациях консервировала отношения храмовой собственности Древнего мира. На этой основе жреческие олигархии политически становятся на службу рабовладельческой знати (экономически вырвавшейся из богдановских «организуемых»), хотя, как показано ниже, храмовая собственность и олигархии жрецов (богдановские «организаторы») ею владеющие экономически (и на этой основе — политически) находились в неантагонистических противоречиях с отношениями собственности и собственниками нехрамовой

рабовладельческой знатью (1514).
Храмовую собственность сохраняла в рабовладельческом

обществе не только политическая заинтересованность рабовладельцев и государства в религии. Богатства храмов помогали жреческим олигархиям сохранять традиционный закономерный статут отношений древней храмовой собственности. Продолжали действовать и старые силы, консервировавшие древнюю храмовую собственность и религию. Происхождение жреческой олигархии от первобытной жреческой знати, естественно, привело к тому, что жрецы, вопреки стопроцентной антинаучной религии, продолжали быть хранителями положительного общественного опыта и его обобщения в виде древней науки — медицины, астрономии и других отраслей науки, необходимых для производства и для здоровья людей. «Необходимость вычислять периоды разлития Нила создала египетскую астрономию, а вместе с тем и господство касты жрецов как руководителей земледелия» (1515). «Гиппократ взял медицину из рук жрецов и колдунов, чтобы превратить ее в метод лечения диетами и лекарствами» (1516). Такая сила общественной жизни, как грамотность, обычно находилась в руках жрецов (1517). Например, способ сообщать благородным металлам и стеклянным сплавам свойство светиться был записан в «храмовых книгах» (1518). Сосредоточение в руках жреческих олигархий знаний, необходимых для производства и для всей жизни людей, способствовало сохранению «незыблемых», «божьих» установлений отношений древней храмовой собственности. По самой внутренней сущности олигархий жрецы настойчиво пытались монополизировать эти знания (1519). Правовые нормы отношений классового общества рождались на основе приспособления и преобразования («в снятом виде») обычных норм, регулировавших отношения первобытно-общинного строя, в хозяйственно-культовом центре которого зарождалось жречество классового общества. Поэтому в первом классовом обществе в руках жреческой олигархии нередко сосредоточивалась юрисдикция (15.20) на Древнем Востоке (1521), в эллинистическом мире (1522) и в Античном мире (1523). Жрецы-друиды также держали в своих руках судебные функции. Жрецы обычно были умудренными знаниями и хорошо осведомленными людьми. Это позволяло им, прямо или в религиозной оболочке, используя рациональную основу примет (1524), с помощью мантики, «путем оракула» (1525) и всяческой другой «религиозной чепухи» (1526) и притупляющих сознание, рассчитанных на голое внушение церемоний (1527) сохранять свой авторитет, авторитет храмов и, традиционные, «богом установленные» основы древней храмовой собственности. Как-то из храма Геракла исчезло

«священное оружие» и жрецы утверждали, что это признак ухода Геракла на войну. Ксенофон Афинский оценил это

«предсказание» как «проделки фиванских заправил» (1528). Жрецы эмпирически насаждали условные рефлексии и пизтизм неизменным повторением действий, слов, формул, жестов (1529). Все это вело к тому, что в составе органов диктатуры рабовладельцев веками сохранялся, медленно умирая, такой пережиток первобытного общества, как храмовая собственность и жреческие олигархии, которые, при социальных и политических переменах приспособлялись к обстановке по принципу: куйос ре-гио эйнос религио, освящая нормы рабовладельческого общества и государства (1530). Жреческие олигархические коллективы рабовладельцев, используя все свои (отмеченные выше) социальные силы, упорно отстаивали статуты храмов, активно участвовали в политической жизни, стремясь упрочить свои олигархические позиции (1531).

Храмовая собственность и первобытная жреческая знать, экономически опиравшаяся на эту собственность (1532), порождали теократические тенденции во время зарождения рабовладельческих государств. Вопрос о происхождении теократий как формы рабовладельческого государства не исследован (1533), хотя рабовладельческое государство этого рода, которое не совсем точно именуют «теократической храмового-родской общиной» (1534), как известно, было не только на Древнем Востоке (Египет, Китай, Шумер, Вавилон, Финикия и др.), в древней Америке (Мексика, Перу и др.) (1535), но и в эллинистическом мире, и в период античности. В эллинистической Малой Азии известны теократии богини Ма в следующих пунктах: Венас, Кастабал, Комана, Фригия, Пессинунт, Диони-сиополь, Атшоуд, Кизик, Антиохия, Ликаония, Дидия, Киликия, Бамбик, Бетокайк, Эмес (1536). Теократ города Зел считался там владыкою всего («кюриос тон пантон») (1537). В Песинунте, свидетельствует античный автор, «в древности жрецы были династами» («ой дъгиерейс то палайон мен дюнастай эсан») (1538). Олигархия жрецов известной дельфийской амфикионии (1539), по-видимому, была носителем теократической государственной власти, ибо ей подчинялось как государство и население, не охватываемое производством дельфийского храма (1540). Все население Трифилии «платило налоги храму» («сюнтелуси дъейс то гиерон пантес») (1541). Пережитки зарождения теократий этнографически фиксировано на материалах архаических святилищ. Верхушка хевсурских джварионни (жрецов) в теми («община») не только распоряжалась землей святилища, но направляла политическую жизнь теми за пределами земель джвари (святилища)

(1542). Теократом был царь-жрец острова Тонга, являвшийся верховным собственником всей земли (1543),

и другие цари-жрецы (1544). Теократии рассматривались (1545) как подтверждение буржуазно-идеалистической «теория сакрального происхождения власти» (1546). Но эта «теория» скользит по поверхности явлений, ибо она не отличает «власть» первобытной жреческой знати от власти рабовладельческого государства. В работах Ф. Энгельса (1547) и В. И. Ленина (1548) это различие показано научно. Власть первобытной жреческой знати не имеет органов насилия и направлена на организацию общественного производства и всей жизни первобытной общины. Власть рабовладельческого государства опирается на органы насилия (войска и проч.) и направлена на подавление классового протеста угнетенных работников производства и на защиту собственности эксплуататоров. Поэтому «сакрального происхождения» государственной власти от «власти» первобытной жреческой знати быть не может, ибо это две разные власти, различного содержания и различных социальных функций, порожденные различными социальными силами. В теократиях, как форме рабовладельческого государства, вожаки-жрецы, когда они становятся главами государства, перерождаются в носителей государственной власти (1549) (бывшие вожди-жрецываны Китая, патеси (энси) Шумера, номархи Египта, басилевсы Греции и т. п.). Обычно—правовые нормы первобытной и сельской общины, опосредствованные раннерабовладельческим классовым, эксплуататорским обществом, являются исходным источником прав теократов. Что касается первобытной жреческой знати как класса (богдановские «организаторы»), то они, как отмечено выше, оттесняются на задний план «новой аристократией богатства» (1550), или экономически «растворяются в новом классе крупных землевладельцев и денежных магнатов» (1551), или костенеют в жреческие олигархии, касты и династии (1552). Основной экономической социальной базой формирования класса рабовладельцев, как отмечено выше, оказывается не первобытная жреческая знать (богдановские «организаторы»), а порожденная развитием производительных сил новая аристократия богатства, крупные земельные собственники, денежные магнаты (богдановским «организуемые»), заимевшие в своих руках ведущую экономическую силу общества на основе нового развития производительных сил. Процесс классово-образования эксплуататоров-рабовладельцев не является продолжением развития «организаторов». Возникновение рабовладельческого класса было определено новой экономической ситуацией, новым этапом развития производительных сил, которого не было, когда появлялись «организаторы». Значит, не организаторская деятельность, а экономическое развитие обусловило появление

рабовладельческого класса. Поэтому "организаторы", как правило, костенеют в жреческие олигархии, касты и династии, а «организуемые», в силу экономического развития, порождают в своей среде новый класс — рабовладельцев. В ходе т. н. генетической революции (1553), ведущей к созданию рабовладельческой государственной власти, различные исторические корни «власти» первобытной жреческой знати (богдановских «организаторов»), с одной стороны, и государственной власти, с другой стороны, вероятно, проводят к дуализму жрецов-теократов и царей, носителей светской власти. Такой дуализм известен в ряде стран Древнего мира (1554). В теократиях остаются экономические различия древней храмовой собственности и (первобытно) государственной собственности, о которых сказано выше. В теократиях храмовая собственность Древнего мира могла лишь казаться коллективной собственностью раннерабовладельческих сельских общин (1555).

Г Л А В А IV

ОТЛИЧИЯ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ ОТ ЕЕ ИСХОДНЫХ ФОРМ

Так же, как власть теократов коренным образом отличалась от первобытной жреческой власти, храмовая собственность Древнего мира коренным образом отличалась от первобытно-общинной собственности. Сходство древней храмовой собственности с первобытно-общинной собственностью (1556) не должно заслонять их коренных различий. Храмовая собственность была опосредствованным пережитком первобытно-общинной собственности, опосредствованным сначала сельско-общинной собственностью и затем — ранней рабовладельческой сельско-общинной собственностью (1557). Поэтому храмовая собственность Древнего мира коренным образом отличалась от первобытно-общинной собственности. Опосредствование (1558) отношениями рабовладельческого общества остатка первобытнообщинной собственности сделало его одной из форм рабовладельческой собственности. Храмовое хозяйство стало рабовладельческим хозяйством (1559). Но экономически, т. е. как форма производственных отношений, храмовая собственность (а не вещный состав храмового хозяйства) была реакционным остатком первобытно-общинной собственности, которая «была обречена на гибель» (1560) и по сравнению с которой сельская община, затем классовое общество были прогрессивной социальной формой общественного развития (1560). Экономическая реакционность храмовой собственности проявилась в том, что эта собственность зародилась на основе первобытно-общинной собственности, отрицание которой породило прогрессивные тогда формы собственности (раннерабовладельческая сельско-общинная собственность, рабовладельческая частная собственность). Поэтому отношения храмовой собственности, в снятом виде, сохраняли пережиточное первобытно-общинное коллективное (олигархическое) владение основными объектами (1561), сохраняли (отчасти) первобытно-общинную коллективную обработку земли (1562), обязанности (коллективное кормление, защита взаимопомощь) и права (право на продукты труда работ-

ников производства) первобытной общины. В условиях классового общества все это было экономическим тормозом развития производительных сил. Экономически-реакционной храмовую собственность Древнего мира делала и такая ее черта, унаследованная от первобытной общины (которая «абсолютно не совместима с денежным хозяйством») (1563), как неотчуждаемость основных объектов. Эта черта древней храмовой собственности определила ее отдаление от прогрессивных тогда товарно-денежных отношений. Известно, что даже до возникновения рабовладельческого общества денежное хозяйство как прогрессивная тогда сила проникала, «точно разъедающая кислота, в основанный на натуральном хозяйстве исконный образ жизни сельских общин» (1564). Храмы вели торговлю и занимались ростовщичеством (1565), однако неотчуждаемость основных объектов собственности (земли, храмовых рабов) вела к тому, что товарно-денежные отношения, ростовщичество, долговая кабала в те периоды истории, когда они были прогрессивными, почти не задевали основных неотчуждаемых объектов храмовой собственности так же, как не задевали ее (в тех масштабах, в каких задевали другие формы собственности) закономерные периодические социально-экономические кризисы (1566), присущие рабовладельческому способу производства. Вероятно, поэтому, в силу наличия унаследованной от первобытной общины неотчуждаемости основных объектов собственности, насколько нам известно, нет монет, битых от имени храмов и, кажется, — теократов (1567). Храмовая собственность, поскольку она оставалась в стороне от прогрессивного развития экономических отношений, и к сельской общине, и к первобытно-государственной собственности, и к рабовладельческой частной собственности относилась как старое к новому, как реакционное к прогрессивному. Реакционность храмовой собственности ярко проявлялась в том, что, в силу неотчуждаемости ее основных объектов, она порождает накопление сокровищ в храмах (1568) как бы парализованного человеческого труда (1569). Храмовая собственность Древнего мира была экономически реакционной еще и потому, что, в силу своего прошлого, своих первобытно-общинных локальных корней и привилегий, она сопротивлялась широкому объединению производственных возможностей людей.

Как отмечено выше, в отличие от первобытной общины, Древняя храмовая собственность была одной из форм рабовладельческой собственности, экономической основой храмового Рабовладельческого хозяйства. Поэтому в храмовой собственности Древнего мира коренным образом изменился первобытно-общинный коллективизм, который был исходным социальным

материалом отношений древней храмовой собственности. Изменение этого коллективизма (будущей храмовой собственности} началось еще в первобытной общине, когда на последних этапах ее развития первобытная жреческая знать (1570) стала получать материальные привилегии на основе эксплуатации коллективных рабов (1571). Коллективизм храмовой собственности, в отличие от коллективизма первобытной общины, стал коллективизмом жреческой олигархии (1572), о которой можно сказать: «первобытная естественно выросшая демократия превратилась в ненавистную аристократию» (1573). Жреческая олигархия, как правило, рекрутировалась из рабовладельцев (1574). Известны лишь немногочисленные случаи, когда жрецами становились рабы (1575). Эти случаи были исключением, подтверждающим правило. Жреческая олигархия, как правило, пополнялась выходцами господствующего класса рабовладельцев и была «знатью, которая обладала жреческими функциями» (1576), «связанной с аристократией» (1577). В древней Индии брахманы-жрецы «были часто очень близки к царям» (1578). В древней Месопотамии «высшие жреческие должности замещались лицами знатного происхождения, нередко даже родственниками царя» (1579). О жрецах Египта сказано в древнем документе: «Не было среди них простолюдинов» (1580). В Античном мире жречество было привилегией части свободных и лишь постепенно, по мере обострения противоречий рабовладельческих классов, жрецами становились (только) свободные. Еще в раннерабовладельческом обществе потребление жертвенной пищи стало «привилегией свободного» (1581). В древней Армении, как сообщает Моисей Хоренский, царь поставил своего брата «главным жрецом» (1582). Старейшины-жрецы в архаических святилищах (1583) рекрутировались не из всех людей, а из избранных (1584). Коллективизм первобытной общины в новых условиях выступал как социальная база материальных привилегий и паразитического образа жизни олигархии жрецов (1585). Профессия жреческой олигархии, как правило, была весьма прибыльной. По сообщению древнего автора, жрецы «получали от жречества большие доходы» (1586). Жрецы, как правило, не работали в производстве, ведая вопросами ритуала (1587), и нормы индийского раннеклассового общества, отраженные в т. н. законах Ману, приписывали ему: «дачу и получение он установил для брахманов» (1588), которые вымогательно требовали себе приношений (1589). В древней Иудее наиболее жирную часть жертвенной туши животного надо было отдать жрецам (1590). «Священный хлеб» древних египтян могли кушать только жрецы (1600). Один из жрецов («пророк») эллинистического Египта, по существующим и писанным правилам, получал на свое иждивение 20% дохода храма (1601). В храме Атаргатис священную рыбу ели только жрецы (1602).

В древнеримских храмах при сакральных кормлениях наступал момент, когда жрец выкрикивал традиционную формулу: «из храма!» (1603); народ уходил, и после этого начинался пир жрецов («пир богов»). У римлян жрецам отдавалось съедобное мясо от жертв богам (1604). Тацит отметил, что жреческая верхушка Рима, «прикрываясь религией, расточала священное имущество» («специэ религионис омнес фортунас эффундебант») (1605). Паразитизм жреческих олигархий был формой эксплуатации рабов и других работников производства храмов (1606). Приведенные факты паразитарного существования жреческих олигархий делают естественными такие явления Древнего мира как покупку жреческих званий (1607) я захват жреческих должностей, подобно добыче («кум аллии sacerdotia эт консулатусут сполна адепти») (1608).

Паразитизм жреческой олигархии отражал реакционный экономический характер древней храмовой собственности. Этот же паразитизм породил тенденцию жреческой олигархии всячески обособиться от трудящихся масс, все меньше по причинам необходимости, или — из стремления подогреть «веру». Жрецы стремились замкнуться под коврам религиозных тайн (1609), скрыть «тайинства от непосвященного взора» (1610) в «тайниках, доступных для немногих» (1611). Жреческие олигархии имели свои тайные языки (1612). В храмах были скрытые (и открытые) «окрестности святилища» (1613). У древних греков подобными местами храмов были: «абага» (1614), куда никто не допускался, кроме жрецов (1615), и нарушителю этой нормы угрожала смерть. В древней Греции были жрецы, которые даже не входили в дома нежрецов (1616). Стремление обособиться было заметно и у жрецов отсталых народов. Так полинезийцы считали, что человек может быть «моа» (священный) и «ноа» (несвященный) (1617). Только жрецы знали имена богов на островах Тонга (1618)- У тувинцев «никто из присутствующих, кроме шамана или ламы, не мог переступить через эту ограду» (у каменной бабы) (1619). Подобных фактов много (1620).

В храмовой собственности изменилось не только экономическое содержание, но и общественная функция первобытнообщинной собственности, пережитком которой является древняя храмовая собственность. Общественная функция древней храмовой собственности выступала в ее роли экономического фундамента эксплуататорского культа. Опираясь на храмовую собственность, рабовладельцы проводили политику заглушения классового протеста угнетенных масс. «Престол опора алтаря

⁸ Древняя Албания.

и алтарь опора престола». Проводя эту политику, олигархии жрецов, можно сказать, пользуясь выражением Маркса, «в

рамках традиции ломали традицию», что, как известно, типично для всех религий классового общества (1621). Права и обязанности первобытной общины, в условиях отношений храмоной собственности, оказались поставленными на службу рабовладельцам. Сакральные кормления в рабовладельческом обществе выступали как характерная для эксплуататорского общества форма благотворительности, камуфлирующая эксплуатацию и притупляющая классовую борьбу (1622), как филантропия, упрочающая классовый гнет (один раз дай, сто раз возьми). Это относилось и к асилии храмов. Зародившись на основе обязанностей первобытной общины, асилия храмов имела целью «предупредить восстание рабов» (1623). Для рабов и других трудящихся рабовладельческого общества асилия, поскольку она сохранялась, стала родом духовной сивухи, которая должна была затемнить их правильное восприятие социальной несправедливости, притупить их чувство классового протеста. Той же цели служили сатурналии, во время которых рабы угощались вместе с господами и получали дополнительную порцию вина (1624). По мере развития рабовладельческих отношений и укрепления рабовладельческого государства начались нарушения асилии (1625), частые нарушения (1626). Прибегавших к защите храмов (и алтарей) убивали, и не только в ходе вооруженной (классовой и иной) борьбы (1627), жгли храмы-убежища (1628). Так, «керкирские демократы вошли в святилище Геры и учинили жестокую расправу со своими противниками» (1629). По выражению Саллюстия, «алтари и прочие святыни обгадрялись кровью молящихся» (1630). И в мирное время, формально не нарушая неприкосновенности сакрального убежища, морили голодом прибегавшего к помощи храма, хотя кое-где сохранилась защитная традиция, по которой умерший у алтаря осквернял его (1631). «Жители Эфеса тех, которые бежали в храм Артемиды и обнимали изображение богини, убивали, отрывая от статуй. Жителей Пергама бежавших в храм Асклепия и не желавших оттуда уходить убивали стрелами, когда они сидели, обняв статуи богов» (1632). В риме так же, как в вышеприведенном случае со стрелами, формально не нарушали традиции, но оттаскивали человека, прибегавшего к защите алтаря, и затем убивали его. Нарушение асилии храмов стало фиксироваться в надписях. Одна из дельфийских надписей запрещает рабу прибегать к асилии храмов («да будет Фенеас выводим отовсюду») (1633). Контракт II в. из Дура-Европа предусматривал изгнание из храма раба должника, в случае, если он воспользуется асилией храма (1634). Все это вело к тому, что эксплуататорская роль храмов выявлялась все больше и

больше и, например, народные повстанцы в Египте нападали на храмы («та гiera адикэсантас») (1635).

Рабовладельцы и рабовладельческое государство были заинтересованы в существовании храмовой собственности как экономического фундамента эксплуататорского религиозного культа. Однако, отличия древней храмовой собственности от других форм рабовладельческой собственности, отличия, порожденные происхождением храмовой собственности на основе первобытной общины, порождали противоречия (неантагонистического типа) между храмами и рабовладельческим государством. Храмовая собственность не только отличалась от первобытно-государственной собственности (1636). Храмовая собственность экономически отрицала первобытно-государственную собственность. В силу остатков архаических прав первобытно-общинной собственности в храмовой собственности, государство вынуждено было делать храмам значительные сакральные приношения (дарения) в виде обрабатываемых земель, рабов и т. п. (1637). Храмы и жреческие олигархии Древнего мира, как правило, были освобождены от государственных повинностей и государственных налогов (1-638). В результате в древней истории нередко бывали общеизвестные ситуации, когда государство испытывало нужду в то время, как храмы богатели. Резким экономическим проявлением противоречий между храмами и государством является общеизвестная ситуация в Египте при Рамсесе III, когда храмы богатели, в то время, как доходы государства падали. При этом фараоне храмы по отношению к государству представляли, как писал Брестед, «политическую и экономическую опасность» (1639). Подобное же явление отмечено в Карию (1640) и в других местах (1641). Экономические противоречия древней храмовой собственности и государственной собственности порождали политические противоречия между жреческими олигархиями и государством. Храмы, по выражению ряда историков Древнего мира (1642) — Б. А. Тураева (1643), А. Кристенсена (1644), В. Тарна (1645), И. М. Дьяконова (1646) и др. (1647), были как бы «государством в государстве» («статус ин статус») (1648). Это заметил еще Аммиан Марцеллин, писавший о жрецах Мидии, что они «жили по собственным законам» (1649) («эт легибус суис ути пермис-си») (1650). Вопреки антирабской направленности государственных законов, храмовая собственность сохранила (опосредственно) унаследованное от обязанностей первобытно-общинной собственности асилию храмов для рабов (1651). Зародившаяся на основе социальных элементов первобытной общины асилия храмов для рабов в корне противоречила основному назначению рабовладельческого государства. Асилия храмов определяла и

тот факт, что храмы были убежищем для преследуемых государством. Культовые коллеги (интерцизе) существовали вопреки римским законам (1652). Государство не имело права казнить

брахманов (1653). Жрецы руководили действиями царей «посредством молитв и гаданий» (1654). Фактов, когда интересы жреческой олигархии расходятся «в политическом отношении с интересами правителя» (1655), когда идет «борьба внутри господствующего класса — между жреческой аристократией и государями» (1656), так много и они столь известны, что мы не приводим их здесь, чтобы не казаться гелертерски назойливым. Выраженная в многочисленных подобных фактах экономическая закономерность движения древней храмовой собственности неотвратно порождала, как и в период т. н. «генетической революции» (1657), тенденцию превращения жреческой олигархии в теократию, хотя «борьба за власть между правителем и жреческой аристократией не носила антагонистического характера» (1658). Эта закономерная тенденция была политическим выражением противоречий между храмовой собственностью и другими формами рабовладельческой собственности. Религиозные и моральные факты проявления этих противоречий отражали объективное экономическое движение. Экономические и политические противоречия неантагонистического типа между храмовой собственностью Древнего мира и государством порождали одну из основных тенденций храмовой собственности и распоряжавшихся ее объектами жреческих олигархий сокращение объема храмовой собственности и очинивничество жрецов. Показателем сокращения удельного веса храмовой собственности, по мере развития рабовладельческого общества и такого же государства, является общеизвестное соотношение храмового имущества раннерабовладельческого этапа Древнего Востока, с одной стороны, и развитых рабовладельческих обществ в Античного мира, с другой стороны. Рабовладельцы (и рабовладельческое государство), заинтересованные в поддержании религии, неизменно имели тенденцию подчинять себе жреческие олигархии, стремились поставить храмовое имущество в условиях обычной государственной рабовладельческой собственности. Это было проявлением неантагонистических противоречий внутри господствующего класса, противоречий между храмами и государством. Резким политическим проявлением противоречий храмовой собственности и раннерабовладельческой собственности является общеизвестное стремление Эхнатона привести всех богов Египта «к одному знаменателю» государственного бога, и тем самым, облегчить ликвидацию враждебных жреческих олигархий, опиравшихся на храмовую рабовладельческую собственность, особенности которой были связаны с ее

происхождением на основе социального материала первобытной общины. Та же тенденция заметна в том, что Птолемеи в Египте ввели единый культ Сераписа (1659), Селеквиды и Птолемеи

ограничивали храмовые владения (1660). В недемократических рабовладельческих государствах жрецы нередко назначались государством. В этом процессе даже считали возможным говорить о жречестве как о «зародыше будущего царского чиновничества» (1661). Во всяком случае жреческие олигархии «срастались с царской бюрократией» (1662). жречество полностью «превращалось в царских чиновников» (1663). При первых Птоломеях «права жрецов были сильно сужены» (1664). Эти династы «постепенно превращали жрецов в чиновников» (1665). В зоне Средиземноморья процесс очиноничания жрецов значительно был ускорен под действием нивелирующего рубанка римского мирового господства (1666). Август Октавиан завершил этот объективный закономерный процесс, конфисковав храмовые земли и переведя жрецов на жалованье. (1667). В демократических рабовладельческих государствах жрецы начинали избираться, ставиться под контроль государства (1668). Вероятно, этнографическими фактами неантагонистических противоречий внутри господствующего класса являются противоречия между жрецами и военными кастами (1669).

Таким образом, как показано выше, древняя храмовая собственность, зародившаяся на базе первобытно-общинной собственности, будучи опосредствованной сельско-общинной собственностью, а затем — отношениями первобытно-государственной собственности, коренным образом (как экономическое явление и по общественному значению) отличалась от своих исходных форм. Древняя храмовая собственность была одной из форм рабовладельческой собственности.

Г Л А В А V

ГИЕРОДУЛЫ КАК ОДИН ИЗ ОСНОВНЫХ ОБЪЕКТОВ ОТНОШЕНИИ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Работа по древней истории Атропатены и Кавказской: Албании потребовала теории древней храмовой собственности. Та же работа потребовала теории гиеродулизма. Гиеродулов Кавказской Албании отмечает античный автор, живший в соседней с Кавказом Малой Азии и в своем труде опиравшийся на сведения людей, побывавших в Кавказской Албании (1670). Этот автор сообщает, что гиеродулы Кавказской Албании жили в храмовой области (1671), подчинялись жрецу и ежегодно приносились в жертву божеству. До заклания жертва-гиеродул заковывался «священной цепью»; после заклания тело его относили в специальное место и там «апантес катарсио хроменой» (1672) («гиератай дьанэр энтимотатос мета ге тон басилеа, проестос тэс гиерас хорас, поллэс май зуандру, кай аутэе кай тон гиеродулон, он энтуоиси поллой кай профэтеусин. Ос дьан аутон эпи плеон катасхетос геноменос планатай ката тас гюлас монос, тутон сюллабон о гиереус алюсей дэсас гиера тrefей полютелос тон эвиаутон экейнон, эпейта проахтейс эйс тэн тюсиан тэс теу, сюн аллойс гиерейойс тьэтай мюристейс... комистентос де ту соматос эйс ти хорион, эпибайнуси апантес катарсио хроменой») (1673). Сообщение античного автора о гиеродулах Кавказской Албании подтверждается местным источником VII века (1674), независимым от античных источников (1675), сообщающим, что и в V в. в Кавказской Албании приносили в жертву человека так же, как гиеродула — ежегодно («Так поступают ежегодно») (1676), и — отчасти тем, что-современные архаические святилища (пиры) на почве Кавказской Албании имели «священные цепи» (1677). Но с принесенного в Албании в жертву человека одирали кожу (1678), в то время, как тело гиеродула, о принесении в жертву которого сообщает античный автор, относили, как оказано выше, в определенное место и там «эпибайнусин апантес катарсио хроменой». Рукописи античного автора, сообщающего об этом, не дают разночтений данного сообщения (1679) и это место

обычно переводят: «все наступают на него для очищения» (1680). Однако прикосновение к мертвому телу в древности, как правило, считалось не ритуальным очищением, а явлением противоположным

(1681). Поэтому точность этого выражения в рукописях античного автора вызывает сомнение. В V в. в той же Кавказской Албании были человеческие жертвоприношения—В V в., как и в случае с гиеродулом, они совершались ежегодно. Но в V веке с жертвы-человека сдирали кожу. В тексте античного автора о жертве—гиеродуле оказано «эпибайнусин апантес катарсио хроменой». Учитывая, что «эпибайно» может означать «нападать» (набрасываться) и что «катайро» может означать «очистить» (содрать), можно предположить, что и с тела гиеродула, как и с тела жертвы V в., сдирали («очищали») кожу (1682). Известны этнографические материалы, когда у жертвы-человека «отдирают мясо от костей» (1683). Но даже если отбросить это положение (несмотря на необычность сообщения античного автора о ритуальном очищении путем прикосновения к труп), то принесение в Кавказской Албании человека в жертву, ежегодность человеческих жертвоприношений в обоих случаях и однородное социальное положение гиеродула и жертвы V в. (1684) подтверждают правильность сообщения античного автора о наличии гиеродулов в Кавказской Албании.

Так же, как о храмовой собственности Атропатены и Кавказской Албании (1685), о гиеродулах этой Албании источники сообщают так мало, что понять на основании сообщений источников только о гиеродулах Кавказской Албании их социальное, положение и их происхождение невозможно «ввиду отсутствия данных» (1686). Поэтому в гиеродулах Кавказской Албании видели «священнослужителей» (1687), «духовенство» (1688), «служителей храма» (1689), «храмовых рабов» (1690) или без аргументов отождествляли гиеродулов Кавказской Албании с «царскими рабами» соседней Иберии (1691). Без решения проблемы гиеродулов вопрос о социальных отношениях древнего Азербайджана, в состав которого входили земли Кавказской" Албании (1692), будет иметь неосвещенным весьма существенный пункт. Все это показывает, что выяснение социального положения и происхождения гиеродулов Кавказской Албании как социального явления требует обращения к теории гиеродули-зма (1693).

Гиеродулы известны не только в древней Кавказской Албании, но и в других странах Древнего мира по ряду надписей (1694), папирусов (1695), поданным древних авторов (1696) — в Дакии (1697), в Ливии (1698), на острове Кипр (1699), в Коринфе (1700), в Египте (1701), в городах Мериме (1702), Эриксе (на острове Сицилия) (1703), в Комагене (1704), На

Кикладских островах (1705), в Понте (1706), в городе Зел (1707). в Армении (1708), в Комане (Понт) (1709), в Комане (Каппадокия) (1710), в Антиохии (1711), в Кабире (1712), в Аравии (1713), в Смирне (1714), в Линии (1715), в Веназе (1716), в Акилисене

(1717),- в Брауроне (1718) и других местах (1719). Сведения о гиеродулах достигают верхнего хронологического предела во II — III вв. (1720).

Гиеродулы жили при храмах различных богов как эллинско-римского, так и «восточных» пантеонов. Авторы, надписи и папирусы отмечают гиеродулов в храмах следующих богов и богинь: Зевса (1721), Зевса-Ахурамазды (1722), Зевса-Ормуза-Аполлона-Митры (1723), Зевса-Гелиоса (1724). Сирии (1725), Гермеса (1726), Асклепия (1727), Бубаэтиа (1728). Сераписа (1729), Мена (1730), Афродиты (1731), Аполлона (1732), Гедиеа-Аполлона (1733), Анаит (1734), Матери гор (1735), Партеры (1736), Астарты (1737). О количестве гиеродулов известно, что в Моримене их было почти 3000 («гиеродулон катойкиан эхон трисхилион схадан») (1738), в Коринфе более тысячи (плейус э хилиас гиеродулус») (1739), в Гиеропо-лисе несколько сот (1740), в Катоанах более 6000 («плейус эсан тон экакисхилион») (1741), в Комане (Понт) — «не меньше шести тысяч» («эсан де ук элаттус уд энтаута тон эка-кис хилион») (1742). В другой Комане (Каппадокия) гиеродулы вместе с «вдохновляемыми божествам» составляли «большую часть населения» (1743). «Большое число гиеродулов» было и в Антиохии у Писидии (во Фригии) (1744). В храме Мена Фарнакского в Понте было «много гиеродулов» (1745). Также «много гиеродулов» было в «похожем на деревню» городе Америя (1746). Гиеродулы составляли большую часть населения каппадокийского города Зел («эсги де гиеродулон полисма то плесн») (1747). Много гиеродулов было в обширной (1748) храмовой области Кавказской Албании (1749). Упоминание гиеродулов в государственных декретах {1750} и в других документах всеобщего сведения (1751) свидетельствует, что число их было значительным.

Отсутствие теории гиеродулизма привело к тому, что социальное положение и происхождение гиеродулов различных стран Древнего мира так же, как гиеродулов Кавказской Албании, определяли самым различным образом. Историки XIX в. рассматривали проблему гиеродулов преимущественно как проблему истории религии. В 1818 году в Германии имела место дискуссия о гиеродулах в которой участвовали Гирт и такие ученые, как Август Бёк, Фридрих Вольф (1752). Четыре года спустя, Креузер опубликовал работу о храмах и гиеродулах (1753). Затем на эту тему появились работы Гильда (1754) и Гепдинга (1755). Работа Гепдинга суммирует все черты его

предшественников по истории гиеродулизма и является собирательно-типичной для XIX и XX вв. работой буржуазной историографии о гиеродулах. У Гепдинга сведен воедино большой, но не весь известный фактический материал о гиеродулах. Главным пороком

его работы является эмпирическое изолированное и статичное (метафизическое) рассмотрение отдельных данных источников о гиеродулах. Гепдинг исходит из того, что гиеродулиам как бы снизошел на землю в законченном виде и не имеет прошлого, движения. Сообщения источников о гиеродулах Гепдинг рассматривает в одной исторической плоскости, не пытаясь выявить действительные и формальные различия отдельных групп гиеродулов на различных этапах истории Древнего мира. Поэтому он не вскрыл социальных корней гиеродулизма и не сумел отделить друг от друга архаических, от -миравших, основных и новых, зарождающихся черт социально-то положения гиеродулов. Сознанием Гепдинга владело идеалистическое понимание общественных явлений. Он старается выяснить догматы культов тех храмов, в которых были гиеродулы, почти не уделяя внимания условиям, на основе которых гиеродулизм зародился, развивался и пришел к своему концу. Отдавая дань расизму, Гепдинг считает, что институт гиеродулизма

занесен в Грецию и в Рим с «Востока» и расово чужд грекам и римлянам. Факт запрета «продавать» (1756), относящийся к гиеродулам храма в Комане Кападокийской, Гепдинг относит ко всем временам, не поставив вопроса о том, является ли этот факт закономерно-всеобщим для гиеродулизма, был ли он остатком древнейшего этапа или является поздним нововведением. В конце работы, суммируя архаические, реликтовые и все прочие черты гиеродулизма, Гепдинг заявляет, что гиеродулы были слугами храмов, находившимися в зависимости от бога-храма («ин айнем Абхенгикайстфехелтнис цу айнем Готт»). При этом Гепдинг не замечает, что исследователь проблемы социального положения гиеродулов основную аргументацию должен как раз сосредоточить на раскрытии содержания этой зависимости и ее исторического развития. Неопределенное зависимое положение от храма — вот, по мнению Гепдинга, единственный устойчивый признак социального положения гиеродулов. Но для получения этой истины нет нужды в исследовании. Она заметна без всякого анализа. Гепдинг и другие буржуазные историки не поставили вопроса, каковой была зависимость гиеродулов от храмов, как она зародилась и развивалась в связи с общим ходом истории Древнего мира.

Буржуазные историки, после Гепдинга касавшиеся темы гиеродулов, ничего существенного не прибавили к его наблюдениям. Между работой Гепдинга и другими буржуазными исследованиями

о гиеродулах, главным образом, количественное различие: у Гепдинга собрано несколько больше, чем у других, фактов. Обобщения о гиеродулах Гепдинга варьируются в других работах буржуазных историков. В эпоху империализма, когда наблюдается закономерный упадок буржуазной историографии,

увеличивается число работ буржуазных историков, у которых менее рационалистически, чем у Гецдинга, более религиозно-мистически объясняется гиеродулизм. Сосредоточивая внимание на религиозной оболочке гиеродулизма (1757), все больше выдвигают на первый план расистскую «аргументацию» в понимании происхождения гиеродулизма. Историк-юрист Кошакер повторял, что «гиеродулы... зародились на основе восточных культов» (1758). По мнению М. И. Ростовцева, они были только в азиатских храмах («азиатише, ниht грихише Темпель») (1759). В. Тарн пишет: «Они восходят к доарийской социальной системе» (1760). В. Тарн декларировал, что не доказал и не мог доказать, что гиеродулы платили жрецу «налог». Столь же необоснованным является постулат, о том что их общественное положение характеризуется феодальной зависимостью (1761). Осторожный Ульрих Вилькен, даже после выхода в свет работы Отто, считал, что социальное и правовое положение египетских гиеродулов нельзя считать выясненным (1762). Позже и М. И. Ростовцев вынужден был признать, что вопрос о гиеродулах «трудный и сложный» (1763) и требует специальных исследований (1764). После сказанного, не удивительно, что в буржуазной историографии нет общезначимых определений гиеродулов. Их считали: «младшими жрецами» (1765), «слугами» (1766), «храмовыми слугами» (1767), «крепостными» (1768), «рабами или крепостными» (1769), «подобными средневековым крепостным» (1770), рабами (1771), храмовыми рабами (1772), «рабами, принесенными в дар божеству», которые были «на положении колонов и сервов» (1773), феодально-зависимыми крестьянами (1774), «священными рабами или сернами» (1775), «храмовыми рабами», часть которых «несомненно может считаться крепостными» (1776). Неопределенность понимания гиеродулов буржуазными историками заметна и в работе В. Вестерманна. Отметив большое количество гиеродулов (1777), Вестерманн заявляет, что они, «судя по имени» (1778) — рабы, но тут же заявляет, что часть из них была крепостными (1779). В новом переиздании этой работы В. Вестерманн вновь видит в гиеродулах «сервов или клиентов» (1780) и считает, что они были «не несвободными» (1781). Все эти определения социального положения гиеродулов делались, как правило, без аргументов («судя по имени» В. Вестерманна), и это свидетельствует, что буржуазные историки не поставили

(и не решили) проблему гиеродулизма. Судя по оксфордскому изданию 1953 г., в котором гиеродулы определены как «сервы, скорее чем действительные рабы» (1782), буржуазная наука в аргументации социального положения гиеродулов стоит на исходных позициях XIX века. Учитывая значительное количество гиеродулов в Древнем египте, все сказанное выше делает проблему гиеродулов актуальной для исторической науки, тем более, что перед историками Древнего мира поставлена задача «перейти к изучению конкретной истории каждой из категорий рабов» (1783),

«пересмотреть все выводы буржуазных исследователей» о «социальном и политическом положении отдельных категорий трудящегося населения» (1784). Естественно, «исследователь истории рабства в любой из древних стран должен использовать в своем исследовании результаты изучения этих же вопросов на материалах других стран Древнего мира (1785).

В советской историографии проблема гиеродулов также не получила своего решения. В заметке 1942 г. (1786) была выдвинута аргументация, по которой гиеродулов можно считать храмовыми рабами на том основании, что их убивали, принося жертву богу. Автор заметки выдвинул предположение, что гиеродулы могут быть «храмовыми рабами и вряд ли специальными рабами, посвященными богу, в осуществление культа» (1787). После этого специальное исследование гиеродулам посвятил акад. Манандян, полагавший, что гиеродулы были крепостными (1788). Акад. Манандян пытался обосновать это преимущественно тем, что в Комане Каппадокийской гиеродулов нельзя было продавать. «В трудах последнего времени, — писал акад. Манандян о гиеродулах, вероятно имея в виду названную выше заметку 1942 г., — их считают рабами, очевидно потому, что исследователи базируются исключительно на самом термине гиеродул (1789), «храмовый раб», а не пытаются раскрыть содержание этого термина путем изучения исторического материала» (1790). Акад. Манандян писал: «Можно с уверенностью предположить, что под термином «гиеродулой» (1791) следует подразумевать не рабов, как обычно полагают, а храмовых людей (лаой) (1792), основная часть которых, вероятно, состояла из зависимых сервов» (1793). В качестве доказательств этого предположения акад. Манандян приводит следующее: 1. «гиеродулы, обитатели понтийской Команы, жили роскошно и владения их состояли из виноградников» (1794). 2. «Гиеродулы жили в храмовых городах, городках и Деревнях и занимались обработкой представленных им участков храмовой земли» (1795); гиеродулы «будучи, поданными царя, не были в полном распоряжении верховных жрецов», «их нельзя было продавать и отчуждать (1796); 4. «при конфискации

храмовых земель и присоединении их к царской земле Селевкидов... (1797) сидящие на этих землях гиеродулы, как свидетельствуют малоазийские эпиграфические памятники, превращались не в рабов, а в царских людей (1798), т. е. в царских крестьян, которые, как известно, были прикреплены кевой деревне» (1799). Невозможно предполагать, что крестьяне или, по терминологии акад. Манандяна, «сервы» «жили роскошно». Акад. Манандян не приводит данных о том, что у гиеродулов были земельные «владения», «предоставленные им участки храмовой земли». О Комане понтийской в источнике сказано: «Жители (1800) города изнежены,

и вся земля их под виноградниками» (1801). Нет оснований считать, что здесь речь идет о гиеродулак или о том, что все жители понтийской Команы были гиеродулами. Нет оснований считать, что гиеродулы «не были в полном распоряжении верховных жрецов», ибо их нельзя было «продавать и отчуждать». В источнике об этом сказано: «Итак, при царях Команы управлялись таким образом, как мы рассказывали. Помпей, получивши верховную власть над страной назначил Архелая жрецом и отделил ему, кроме священной земли, часть области в два сойна в окружности, что составляет шестьдесят стадий, и жителей этой части земли подчинил его управлению. Он был их правителем и полным обладателем гиеродулов, живших в этом городе, не имел только права продавать их» (1802). То, что акад. Манандян считает «продавать и отчуждать», выражено глаголом «пипраскейн» (1803), который может означать не только «продавать», но и «менять положение». Однако центр тяжести вопроса, в данном случае, не в том, как понимать этот глагол, а в уяснении того, когда возникло и что из себя представляло ограничение права пипракейн гиеродулов. Можно считать, что не только в Комане, но и у всех жрецов не было права продавать или отчуждать гиеродулов. Гиеродулы были храмовой собственностью, которая, как это показано выше, была неотчуждаема. Но и независимо от того, почему жрец не имел права пипракейн гиеродулов, — этот вопрос не определяет их социального положения, ибо продавали и рабов и крепостных, а в отношении свободных людей никто бы не стал говорить (1804) «олэн ту пипраскейн». Акад. Манандян еще полагал, что гиеродулы не рабы на том основании, что при изменении их социального положения они превращались не в рабов, а в лаой. Но вопрос о том, во что превращались гиеродулы, не тождественен вопросу о том, что такое гиеродулы (1805). В 1946 году был опубликован сильно сокращенным (1806) написанный нами очерк древней истории Азербайджана, в котором вновь было дано понимание гиеродулов Албании как храмовых рабов. Однако вслед за тем в «Вестнике Древней истории» (1807)

появилась уточненная публикация переводов В. В. Латышева, в которой гиеродулы Албании вновь тракуются как «служители храма». Академик С. А. Жебелев еще в 1938 г. писал о необходимости внесения поправок в эти переводы В. В. Латышева (1808). Причины приведенного понимания В. В. Латышевым, гиеродулов Албании коренятся не в филологии, а в истории: изучение храмового рабства Древнего мира полстолетия тому назад, когда работал В. В. Латышев, не было так весомо, как в настоящее время (1809). Кроме попытки решения проблемы гиеродулов акад. Манандяном, в советской научной литературе о них были лишь мельком высказанные мнения. Так, передовая ВДИ посвятила гиеродулам несколько-неопределенных строк: «По социальному

положению и роли в производстве отличались от рабов частновладельческих» (1810). Нет ясного определения социального положения гиеродулов и в заметке акад. С. А. Жебелева (1811). Упомянула о гиеродулах А. И. Болтунова, предполагающая, что гиеродулы «не были рабами в прямом смысле слова, а были людьми, жившими на храмовой территории и повинными вносить оброк жрецу» (1812). В 1948 г. был опубликован отчет о докладе в Институте Востоковедения АН СССР о гиеродулах как «своеобразном рабстве в античном Закавказье» (1813). Затем А. И. Болтунова писала о том, что гиеродулов «вряд ли можно считать рабами в прямом смысле слова с большим основанием, чем царских рабов» (1814). Высказался на эту тему и С.Т. Еремян, полагая, что гиеродулы были «большой частью рабы, близкие по своему положению к закрепощенным земледельцам» (1815) или «большой частью закрепощенными рабами и лично обслуживавшей жрецов домашней челядью» (1816). В 1949 г. в гиеродулах видели «храмовых рабов, которые по своему положению были зависимыми сельскими жителями (1817). Л. А. Оганесян, очевидно, рассматривая эту проблему «сквозь очки дома терпимости» (Ф. Энгельс), «оценил» одну из групп гиеродулов, — храмовых проституток, как «сплошное распутство» (1818). Ф. Энгельс указывал, что такое рассмотрение «не может дать никакого понимания первобытных условий» (1819). В брошюре 1949 г. (1820) были расширены доказательства рабского положения албанских гиеродулов, но затем В. Н. Левиатов, коснувшись этого вопроса (1821), без аргументов отметил, что ему не ясно «были ли это рабы или они занимали какое-либо другое общественное положение». Написавший историю эллинизма, от времени которого сохранилось наибольшее количество свидетельств о гиеродулах, А. Б. Ранович считал гиеродулов неопределенным «зависимым населением» (1822), а затем без аргументов именовал их храмовыми рабами (1823). Нерешенность проблемы гиеродулов, естественно,

ведет к неправильному пониманию вопросов истории Древнего мира, «ошибкам в переводах авторов, папирусов и надписей (1824). В 1952 г. была опубликована аргументация о гиеродулах как храмовых рабах, как пережитке «первобытно-общинного коллективного рабовладения» (1825). Но затем вновь утверждали, что гиеродулы не были рабами «в античном понимании этого термина» (1826) и даже — что гиеродулы «были свободными людьми и сами имели рабов» (1827). В последние годы в советской литературе все больше признается, что гиеродулы — храмовые рабы. «Храмовые рабы — гиеродулы, — писая в 1953 г. С. Т. Еремян, — обозначались в Армении термином спасавар» (1828), а в 1956 г. А. И. Болтунова (1829) отметила «так называемых

«священных рабов» (гиеродулов)». Но в 1959 г. в сводной книге о гиеродулах оказано: «остается неясным, являлись ли они рабами или общинниками» (1830) и автор этой книги склоняется к тому, чтобы видеть в гиеродулах «членов общины, а не рабов как социальную категорию» (1831).

Все сказанное выше показывает, что изучающие древнюю историю Кавказской Албании неотвратимо должны работать над теорией гиеродулизма, и — весь кажущийся нам правильным круг аргументов о социальном положении гиеродулов и происхождении гиеродулизма как социального института заслуживает обсуждения специалистами.

Как отмечено выше, ряд исследователей видели в гиеродулах храмовых рабов. Но такое социальное положение гиеродулов было почти не аргументировано и поэтому те, кто отрицал рабское положение гиеродулов, оказывались в такой же мере правыми, как и те, кто утверждал, что гиеродулы были рабами. Поэтому оказывается необходимым обосновать тезис о том, что гиеродулы были рабами. Выразительным подтверждением рабской зависимости гиеродулов от жреческой олигархии (1832) храмов является факт принесения их в жертву богам (1833). Исторический и этнографический материал, нам кажется, вполне подтверждает, что правилом было заклятие в жертву богу людей рабской зависимости (1834), осужденных преступников (1835) или пленных (1836). Гиеродулы не входят ни в разряд осужденных преступников, ни в разряд пленных. На этом основании их следует считать рабами. Известно, что рабство — «не столько экспроприация земли у масс, сколько апроприация их личности» (1837). Само понятие раб в древней истории, в отличие от понятия феодально-зависимый (крепостной), исходно обязательно включало право рабовладельца на жизнь раба. В отличие от феодальной зависимости, это отражало право рабовладельца на весь продукт труда раба. Экономическая сущность рабства (полная собственность на работника

производства) проявлялась в том, что его можно убить. Право на жизнь является признаком рабской зависимости и отражает право рабовладельца на весь продукт труда раба. Культовое заклятие рабов (преступников, чужестранцев-пленных — рабов) общеизвестно в древнем Китае (1838). По Порфирию (1839), во время праздника Кроноса на о. Родосе «приносили в жертву опьяненного преступника» (1840). У скифов отмечен обычай приносить в жертву Артемиде поработленного чужестранца (1841). Друиды Галлии приносили в жертву преступников (1842). Рабов приносили в жертву индейцы (1843) и другие отсталые народы. Принесение гиеродула в жертву богу в Кавказской Албании отметил автор, который лично наблюдал гиеродулов в Малой Азии («ката тэн геметеран эпидэмиан») (1844). Этот автор был жителем мадоазийского города и родственником малоазийских

правителей, т. е. — был человеком, хорошо знавшим соседнюю с Кавказом Малую Азию. Он же отмечает сходство и тождество храмов и культов Малой Азии (где было особенно много гиеродулов) (1845) с храмом и культом Кавказской Албании (1846). Описывая храм Мена (1847) в Малой Азии (Понт), этот автор сообщает: «Храм Мена, называемый Фарнаковым и похожий на деревенно-город Америю, владеющий многими гиеродулами и священной землей, доходами с которой всегда пользуется главный жрец» (1848). «Этот храм подобен Албанскому или Фригийскому — также Селены, равно как и храм Мена в местности того же имени, храм Аская в Антиохии подле Писидии и, наконец, тот, что в области Антио-хийской» (1849). («Эсти де кай туто тэс Селенэс то гиерон ка-тапер то Албавойс кай та эн Фрюгия») (1850). Этот же автор отождествляет положение албанского и малоазийских главных жрецов храмов; о Понте: «о гиереус, кай эн деутерое ката ти-мэн мета тон басилеа» (1851); о Каппадокии: «кай эстин утос деутерое ката тимен эн тэ Каппадокиа мета ой басилеа» (1852), о Кавказской Албании: «гиератай дьанэр энтимотатос мета ге тон басилеа» (1853). Предположение о тождестве малоазийской богини Ма (Великой Матери) (1854) («Ма онома-дзуси») (1855) и главного божества Албании настолько принято, что вошло в общие энциклопедии (1856). Это тем более правильное отождествление, что в Комане Каппадокийской было главное божество по имени Ма (1857), как до сих пор называют луну большинство жителей сел Апшеронского полуострова и других мест Кавказа (1858). Малоазийский храм, подобный албанскому, имел богиней «также Селену» (1859), т. е. луну. Отмечая сходство храмов и культов Малой Азии с храмом и культом Кавказской Албании, этот же автор не обмолвился, что, в отличие от малоазийских храмов, в храмах Албании гиеродулов приносили в жертву божеству. Пытаясь объяснить,

почему этот автор обходит молчанием культовое убийство гиеродулов Малой Азии, может быть, следует учесть, что Малая Азия находилась под властью древнеримского государства, в котором в 97 г. до н. э. человеческие жертвоприношения были запрещены законом (1860). Наш автор поэтому и умалчивал о продолжавшихся культовых закланиях гиеродулов Малой Азии или эти заклания действительно были там уничтожены «нивелирующим рубанком римского мирового господства» (1861). Лукиан отмечает убийство храмовых рабов как жертву богине Сирия (1862), в храмах которой были гиеродулы (1863).

Известны из древних источников (1864) и по данным этнографии (1865) случаи принесения в жертву богам детей свободных людей. С нашей точки зрения чудовищным является предание о римском обычае (вер сакрум), когда в жертву богу

убивали всех детей, родившихся в течение одной весны (1866). Гиеродулы не подходят под категорию детей свободных людей, ибо они были отдельной социальной группой, это во-первых. Во вторых (и это, нам кажется, в данном случае главным), дети в рабовладельческом обществе находились в рабской зависимости от родителей, ибо в древности рабство имеется в «скрытом виде в семье» (1867). Власть родителей над детьми включала в себя право жизни и смерти (юс витэ нецискве) (1868). Шу'мерийское право давало отцу возможность превратить своих детей в рабов. В древней Ассирии «дети и рабы... одинаково причислялись к имуществу, из которого кредитор мог брать возмещение за долг» (1869). В древней Греции «отец имел право жизни и смерти в отношении своих детей» (1870) и родители там продавали детей в рабство за долги (1871). Римская патриа потестас давала отцу право жизни и смерти над его детьми (1872) и это право прекращалось только в том, случае; когда сын становился жрецом (1873). В Римском государстве родители продавали детей в рабство еще в первые века (1874). Рабское положение детей (младших по возрасту) заметно в ряде терминов, обозначающих и «раба» и «ребенка» (юношу) (1875). Права родителей над жизнью и смертью детей фиксированы этнографией (1876), в частности — в Австралии (1877).

Есть и прямые данные источников о том, что гиеродулы были рабами. Надпись из Ойнаиды свидетельствует, что отец, выкупая своих двух детей, бывших гиеродулами, дал взамен их раба (1778). Гиеродул Ион в одноименной пьесе Эврипида говорит: «Я — божий раб... Так я зовусь». В ответ на это его спрашивают: «Дар города? Иль продан кем-нибудь?» (1879). На

вопрос: «Как ты рос, скажи?», Ион ответил: «Алтарь питал да гости нам дарили» (1880).

Социальное положение гиеродулов проглядывает при сравнении (Материалов античного автора с сообщением Летописи Кавказской Албании VII века. Выше показано, что в Кавказской Албании, и по данным античного автора, и по данным Летописи Кавказской Албании VII в. (независимой от античных источников), приносили человека в жертву богу. В обоих случаях это жертвоприношение совершалось ежегодно. По античному автору жертвой был «гиеродул». По дошедшим до нас рукописям Летописи Кавказской Албании, в жертву богу приносили «манука» (1881). В языке грабар, на котором дошла до нас Летопись Кавказской Албании, имя манук означает «юноша», «отрок» (1882) и «слуга» (раб) (1883). Почти то же социальное положение рабов и детей, как известно, отражено в древнегреческом «пайс» (1884), означающем

«мальчик», «отрок», «юноша», «сын», «девушка», «девица», «дочь», а также «слуга», «раб». Аналогичные социальные процессы отражает русское «отрок» (1885), «гулам» («гулл») — «юноша» и «раб» — в арабском (1886), «оглан» («мальчик» и «слуга») в османском. Аналогичное явление в библейском языке (1887). В китайском «иероглиф тун..., имеющий смысл «отрок», в период Чжаньго становится одним из основных терминов рабства» (1888). В силу исходно-однородного социального положения детей и рабов, детей и юношей приносили в жертву богам, что хорошо известно, как по древним источникам (1889), так и по этнографическим данным (1890). Имена, отражающие однородное социальное положение рабов (слуг) и детей (отроков), есть частный случай закономерностей общества — язык. Для нас в данном случае необходимо лишь отметить, что «манук» Кавказской Албании VII в. тождественен «гиеродулу» той же Албании у античного автора. Поэтому в гиеродуле можно видеть «слугу» («раба»). Это тем более правдоподобно, что ритуальное убийство обычно рабов при похоронах, известное из истории (1891), археологии (1892) и этнографии (1893), видимо, оставило след и на почве Кавказской Албании, где со времён эпохи бронзы известны археологические «Сопровождающие» костяки погребений (1894). Об одном, полисе храмовых рабов Ливии прямо сказано, что в нём свободным был только жрец Артемиды («эн э монос элеутерос эстин о тэс Артемйдос гиереус») (1895). Надпись из Ойнаиды свидетельствует, как отмечено выше, что при «выкупе» гиеродула взамен давался раб (1896). Рабское положение гиеродулов, как отмечалось, заметно и в самом термине «гиеродулы», одно из новейших исследований которого принадлежит Т. С. Каухчишвили (1897).

⁹ Древняя Албания.

Для различных этапов истории древнегреческого языка (1898) и для различных его диалектов имя гиеродулы единодушно этимологизируется на основе «гиерос» («посвященный», «священный») (1899), «гиероо» — «посвящать» (1900) и «дулос» («раб»), «дулоо» (1901) — порабошаю. Имя гиеродулы означает «посвященные (богу) рабы» (1902).

Локальный анализ (1903) термина гиеродулы, в связи с сообщением античного автора о гиеродулах Кавказской Албании, кажется, также подтверждает их рабское положение. Разобранное выше сообщение о гиеродулах Кавказской Албании дано в XI книге. В той же книге о других гиеродулах сказано: о гор. Зел и храме Анаит в нем: «Большая часть этого полиса гиеродулова» («эсти де гиеродулон полисма ад плеон») (1904). О храмах Анаит в Акилисене: «В храмах были посвященные рабы и рабыни» («анатитеаси дьэнтаута дулус кай дулас») (1905). О гиеродулах тот же автор упоминает в соседней с XI книгой — VIII и XII книгах. В

VIII книге этого автора мы читаем о Коринфе: «Храм Афродиты был очень богат, настолько, что имел тысячи гиеродулов мужчин и женщин, которые в качестве гетер были посвящены богине» («то те тэс Афродитэс гиерон уто плусион гюпэрксен, осте плейус э хилиас гиероду-лус экектэто этайрас, ас анетитесан тэ тео кай андрес кай гю-найкес») (1906). В книге XII того же автора о гиеродулах сообщается следующее. О храме Енио (Ма) в Комане: «Полис выдающийся, большинство населения в нем боговдохновенные и гиеродулы... (жрец) был господином храма и гиеродулов... к храму прилагает обширная область (1907), доходами которой распоряжается жрец» («полис дъэстин аксиологос, плейстон ментой то тон теофорэтюн плэтос кай то тон гиеродулон эн аутэ... о де ту гиеру кюриос эсти кай тон гиеродулон... проскейтай де то гиеро кай хора поллэ, карпутай дьо гиереус тэн просодон» (1908). О городе Мериме в Каппадокии: «В Мориме есть храм Зевса Венанского, при котором находится около 3000 гиеродулов и плодородная священная область (1909), доставляющая жрецу ежегодно дохода 15 талантов» («эн де тэ Моримэнэ то гиерон ту эн Уэнасойс Диос, гиеродулон катой-киан эхон трисхилион схедон ти кай хоран гиеран эукарпон, парехусан просодон эниаусион талантон пентекайдека то гиерей», (1910). О храме Мена: «...храм Мена, называемый Фарнаковым и похожий на деревню-город Америя, имеющий много гиеродулов и священную область, доходами с которой всегда пользуется главный жрец...» («то гиерон Мэнос Фарнаку калуменон, тэн Америян комополин поллус гиероду-лус эхусан кай хоран гиеран, эн о гиероменос азй карпутай», (1911). О Комане в Понте: «Помпей, получивши верховную

власть над страной, назначил Архелая жрецом и отделил ему, кроме священной области, еще землю в два схойна в окружности (что составляет шестьдесят стадий) и жителей этой части земли подчинил его управлению. Он был их правителем и господином живших в том полисе, кроме права продавать их» («паралабон де Помпэйос тэн экзусиан Архелаон эпестэсен гиереа кай просорисен ауто хоран дисхойнон кюклю (туто дъэстин экзэконта стадной), прос тэ гиера простаксас тойс энойкуси пейтархей ауто тутон мен ун гегемон эн кай тон тэн полин ойкунттон гиеродулон кюриос плэн ту пипраскейн») (1912). О гор. Антиохия у Писидии во Фригии: «Тут было и жречество Мена Аркая, владевшее большим числом гиеродулов» (эн дъэнтаута кай гиеросюнэ тис Мэнос Аркайу плэтос эхуса гиеродулон») (1914).

Локальный анализ термина гиеродулы, в связи с сообщением античного автора о гиеродулах Кавказской Албании, показывает, что гиеродулы этого автора составляли количественно весьма

значительную часть населения полисов храмовых областей (1915), были посвящены богам в качестве рабов (1916), входили в состав богатств храма (1917), господином гиеродулов был главный жрец (1918) или жреческая олигархия (1919), распоряжавшиеся объектами храмовой собственности (1920), хотя главный жрец храма, в отличие от господства над гиеро-дулами, был всего лишь правителем остального населения полиса (1921). Все это, кажется, свидетельствует о том, что гиеродулы были храмовыми рабами. О том, что гиеродулы были «работающими рабами» (1922), работниками производства имеются свидетельства первоисточников {1923}. Это естественно, ибо при храмах насчитывали тысячи гиеродулов (1924), и правильным является предположение о том, что эти тысячи гиеродулов «вряд ли были заняты только обслуживанием храма и потребностей культа; очевидно они работали на земле, эксплуатируемой храмами» (1925). Часть гиеродулов приносила храму доход, будучи обыкновенными проститутками, а не пережиточно-сакральными гетерами. В отличие от сакральной гетерии, обыкновенные храмовые проститутки занимались своим делом профессионально и за плату. Сакральная гетерия была периодической, в силу религиозных норм (платной или бесплатной). Сакральный гетеризм имел место в древнем Китае; в периоды, «когда прилетала черная птица», женщины должны были отдаваться мужчинам в храме (1926). У древних вавилонян «каждая туземная женщина обязана раз в жизни иметь половую связь с иностранцем в храме» (1927). В Локрах, сообщает Юстин, перед сражением жители дали обет в случае победы «в день праздника Венеры» отправить всех своих девушек в храм

Венеры для сакральной проституции (1928). В храмах Анаит, в Акилисене, «знатнейшие из народа посвящали богине девиц-дочерей, для которых существовал закон: проституировать долгое время на службе богини, а потом вступать в брак: никто не отказывался жениться на такой женщине... Впрочем они принимают любовников не без разбора, но главным образом равных себе по положению» (1929). Подобный обычай Геродот приписывает и лидийцам, (1930) и жителям «некоторых мест Крита» (1931). Сакральным гетеризмом следует считать то, что в этнографии именуется (1932) «временным гетеризмом» (1933), известным и на Кавказе (1934), и в большинстве стран Европы, Азии и других континентов (1935). Пережитком подобного рода гетеризма является обычай у иоруба, по которому жрицы один раз в год отдаются любому мужчине (1936), и другие подобные факты (1937). Туземцы Калифорнии в дни празднеств предавались беспорядочным половым сношениям» (1938). Сакральный гетеризм (1939) — явление, «унаследованное от доисторической

эпохи» (1940), идущее из эпохи перехода от беспорядочных половых сношений к групповому, а затем — парному браку (1941). Карл Бакофен отмечал, что «переход к единобрачию, при котором женщина принадлежала исключительно одному мужчине, заключая в себе нарушение древнейшего религиозного завета (т. е. фактического нарушения исконного права остальных мужчин на эту женщину), нарушение, которое требовало наказания или же, если терпелось, должно быть искуплено тем, что женщина в течение определенного времени отдавалась другим» (1942). Со времени появления группового брака беспорядочные половые отношения сохранялись в силу консерватизма религии (1943) как периодические, культовые. Периодичность сакрального гетеризма всех женщин следует отличать от постоянного культового гетеризма специальной группы. Отдаваться мужчинам «было первоначально обязанностью каждой женщины, впоследствии практиковалось только этими жрицами, замещавшими всех остальных» (1944). Вероятно по мере возникновения парного брака (1945) периодическая сакральная гетерия всех женщин заменялась сакральной гетерией постоянных специальных сакральных гетер, которых иногда называют жрицами. Постоянные сакральные гетеры исходно — не храмовые проститутки, ибо в первобытной общине, когда зарождался парный брак, они не могли эксплуатироваться и давать доход. Превращение постоянных сакральных гетер в храмовых проституток могло произойти, по-видимому, только одновременно с возникновением древней храмовой собственности, т. е. при разложении первобытно-общинного строя (1946), когда олигархия жрецов могла начать получать доходы от эксплуатации постоянных

храмовых гетер. Опосредствование постоянной сакральной гетерии привело к обычной храмовой проституции гиеродулов в храме («гиеродулус эектэ то этайрас» (1947), «гиеродулой этайрай» (1948) как одной из статей дохода олигархии жрецов. В этом случае храм (олигархия жрецов) выступал как хозяин публичного дома. Профессиональные храмовые проститутки, приносящие храму доход, известны в ряде древних храмов (1949). В одном из таких храмов, «благодаря множеству проституток, которые были посвящены Афродите, туда бывал большой приток иностранцев и участников в местных празднествах. Купцы и военные разорялись совершенно» (1950). То же самое отмечено Пиндаром в Коринфе (1951), в сицилийском храме в Эриксе (1952) и в других храмах Афродиты на Сицилии (1953), где «в древнее время... много было гиеродулов женщин» («гиеродулон гонайкон») (1954). Вероятно, такая же «храмовая проституция» (1955) была у хеттов (1956), у древних финикийцев (1957). Геродот по этому поводу отметил: «Почти все народы ...позволяют себе общаться с женщинами в храмах» (1958). Храмовыми проститутками были «кедеша» Библии (1959),

«блудницы» («кадишта») (1960) кодекса Хаммура пи (1961), храмовые проститутки древних ассирийцев (1962) и им подобные (1963). Вне зависимости от религиозной оболочки (1964) и религиозного объяснения происхождения храмовых проституток, они (гиеродулы) эксплуатировались жреческой олигархией. Пережитком древней храмовой проституции является общеизвестный институт баядерок Индии (1965) и аналогичный баядеркам институт «ноч» Цейлона (1966), (как известно, часть дохода: баядерки отдавали брахманам) (1867), лирауру (1968).

Ряд ученых, не аргументируя, отмечали, что гиеродулы были работниками производства (1969). Право на жизнь гиеродулов, имевшееся у их владельцев (господ), свидетельства первоисточников о гиеродулах как работников производства, само количество гиеродулов, эксплуатация части из них в качестве проститутки, приносящих храму доход, показывают, что основной характеристикой гиеродулизма как социального института является рабское положение. Гиеродулы Древнего мира были рабами— работниками производства. Райское положение не только не исключает, но предполагает прислуживание гиеродулов при исполнении религиозных, культовых действий (1970), ибо в Афинах даже «жандармерия формировалась из рабов» (1971). В Греции рабы врача, по его поручению, врачевали, Делали визиты больным (1972). В Риме рабы выступали даже в качестве прегустаторов при императорах (1973). Из того, что гиеродулы прислуживали при исполнении религиозных действий, не следует, что их можно причислять (1974) к служителям

культа, жрецам, как это делает ряд буржуазных ученых. (1975). Гиеродулы не были жрецами. Лично наблюдавший гиеродулов Малой Азии отличает их от жрецов, противопоставляет их жрецам (1976). Поэтому античный автор включает гиеродулов в состав богатств храмов («то де плэтос тон гиеродулон кай ай тон гиереон тимай») (1977).

* * *

Все гиеродулы Древнего мира отмечаются (1978) у античных авторов, в надписях и в папирусах как составная часть храмов и отношений храмовой собственности (1979). Одного этого достаточно для того, чтобы считать, что гиеродулы, как храмовые рабы были неотчуждаемы, как и земля храмов (1980), и что гиеродулами, как и землей храмов (1981), распоряжались и владели олигархии жрецов. Храмовое, олигархически-коллективное владение рабами могло возникнуть после возникновения древней храмовой собственности. Рабы, которых заимели олигархии жрецов, естественно, попадали в олигархически-коллективное владение и

могли стать неотчуждаемыми, так же, как неотчуждаемой была храмовая земля. Но в гиеродулизме есть такие черты, которые показывают, что исходно гиеродулы как социальный институт появились до разложения первобытной общины, в доклассовом обществе. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что гиеродулы «киопове-дывали» ту же религию, что и свободные. Случаи, когда в древности рабы принадлежали к тому же культу, что и свободные, известны. (1982). Но, как правило, в классовом обществе рабы не принадлежали к тому культу, к которому принадлежали свободные (1983). Гиеродулы все принадлежали к одному культу, вместе со свободными. Известно, что только в первобытной общине один культ охватывал всех ее членов (1984). Это позволяет считать, что институт гиеродулизма возник до того, как в классовом обществе рабы начали исключаться из культа свободных или не допускаться к этому культу. Гиеродулы представляли собой храмовых рабов, из числа которых (1985) выбиралась жертва богу. Человеческие жертвоприношения, как известно, есть пережиток того времени, когда «людоедство постепенно исчезает и сохраняется как религиозный акт» (1986). Культовый (ритуальный) каннибализм (человеческие жертвоприношения), особенно судя по многочисленным этнографическим фактам (1987), возник в доклассовом обществе, на том этапе его прогрессивного развития, когда рост производительности труда начал создавать экономические возможности прибавочного продукта, и это «сняло» каннибализм, сохранявшийся после этого в виде культового каннибализма (человеческих жертвоприношений) (1988). Чем выше производительность труда, тем меньше людоедства и, затем, тем меньше людей, приносимых в жертву (1989). Принесение гиеродулов в жертву богу как проявление культового каннибализма, может быть, также указывает на то, что возникновение института гиеродулов произошло на одном из этапов доклассового, первобытно-общинного строя. Гипотетичность этого положения уменьшается, если учесть, что гиеродулы одновременно были храмовыми проститутками, т. е. представителями ставшей меркантильной, постоянной сакральной гетерии (1990). Если правильно то, что культовый каннибализм возник на одном из этапов прогрессивного развития первобытного общества (1991), а храмовая проституция есть меркантильное перерождение постоянного культового гетеризма в период возникновения древней храмовой собственности (1992), то, учитывая обозначение именем гиеродулы и приносимых в жертву рабов, и (одновременно) рабынь храмовых проституток (1993) (понятие и термин обычно возникают одновременно с явлением), можно считать, что такое явление, как гиеродулизм, зарождалось в доклассовом обществе, во всяком случае, это явление существовало на последних этапах развития доклассового общества. Исходно доклассовая принадлежность гиеродулов к одному культу со свободными, культовое заклание (зародившееся на последних этапах прогрессивного развития доклассового общества) гиеродулов,

наличие гиеродулов — храмовых проституток (исходно — постоянных сакральных гетер), нам кажется, укавывает, что гиеродулы как единая социальная группа зародилась в доклассовом обществе. Если этот вывод правилен, то учитывая, что гиеродулы были храмовыми рабами, неизбежно следует ответить на вопрос, были ли рабы на первобытно-общинной стадии общественного развития. Теоретически нельзя отрицать эмбриональное появление рабства в недрах доклассового общества. Но «экспериментальное» исследование древнейшей (первой) формы рабовладения оказалось непроведенным, и без этой работы существенная часть теории гиеродулизма как составной части теории древней храмовой собственности оставалась невыясненной.

Буржуазные ученые в своих обобщениях, как правило, утверждали, что первой формой древнего рабовладения было частно-семейное владение рабами, что древнейшие рабы «добывают пищу для господина» (1994) и что эти рабы были «частью имущества семьи» (1995). Буржуазная наука начинала историю рабства с «патриархальной семьи» (1996) и полагала, что первые рабы составляли «собственность, чаще всего личную, а иногда коллективную» (1997). Современные

реакционные буржуазные историки не желают видеть разницу между доклассовым и классовым обществами (1998) и, как правило, отрицают коллективную собственность (1999). Л. Г. Морган, в связи с проблемой первой формы древнего рабовладения, писал: «Прежний порядок коллективного владения землей еще не сменился, разве что частично, частной собственностью. На этой ступени возникло систематическое рабство» (2000). Характеристику основных черт и происхождения рабовладения, предшествовавшего «систематическому рабству», Л. Г. Морган не дает. Логически можно лишь предполагать, что до «систематического рабства» оно было несистематическим, возникающим от случая к случаю, спародическим. К. Маркс первой формой древнего рабовладения отметил «патриархальную систему рабства, направленную на производство непосредственных жизненных средств» (2001), «рассчитанную преимущественно на собственное потребление» (2002), которую сменяет «рабовладельческая система, направленная на производство прибавочной стоимости» (2003). Следовательно, основной чертой «патриархальной системы рабства» является его натурально-хозяйственное значение. Тождество понятий «патриархальное» и «натурально-хозяйственное» в работах К. Маркса и Ф. Энгельса отмечено неоднократно (2004). Кроме понятия «патриархальная система рабства», в работах К. Маркса и Ф. Энгельса известно понятие «патриархальная семья», в которой имело место «включение в состав семьи несвободных» (2005), понятие

«домашнее рабство», которое было «составной частью семьи» (2006), понятие «патриархальная община» (2007), «домашняя община с совместной обработкой земли» (2008), «патриархальная домашняя община с общим землевладением и совместной обработкой» (2009), судя по всему (2010) тождественные понятию «патриархальная семья» (2011). В. И. Ленин отмечал: «Вначале мы имеем общество без классов—первоначальное, патриархальное, первобытное общество» (2012); патриархальная (клановая) семья существовала «до тех пор, как возникла первая форма эксплуатации человека человеком» (2013).

В советской специальной и учебно-справочной литературе в качестве основного научного обобщения о первой форме древнего рабовладения фигурирует патриархальное рабство и его возникновение связывают с частной собственностью. В «Истории Древнего Востока» 1953 г., отражающей устоявшиеся обобщения советских ученых, отмечено, что история этого Востока дает основания понять «как возникали древнейшие формы рабства» (2014), и утверждается, что «на древнем Востоке рабовладение, носившее сравнительно застойный характер, задержалось на первой (2015) стадии своего развития; это было

примитивное, в значительной степени домашнее рабство» (2016). При неоднократном пользовании термином «домашнее рабство» (2017) в той же книге отмечено, что рабство на Древнем Востоке «долго сохраняет домашний, патриархальный характер» (2018). Отождествление термина «домашнее рабство» и термина «патриархальное рабство» еще не дает ясного представления о том, что понимает автор под этой ступенью рабовладения. Но в теоретическом введении к той же книге дается более или менее развернутое пояснение по этому вопросу: «Имущественное неравенство приводит к тому, что обедневшие члены сельских общин попадают в долговую кабалу к богатым. Должники, оказавшиеся несостоятельными, принуждены отрабатывать свой долг личным трудом, что часто приводит к фактическому порабощению этих бедняков. Имущественному расслоению способствуют войны — важнейший источник рабства. Так возникает первое деление общества на классы, класс рабовладельцев и класс рабов. Однако рабовладение развивается на древнем Востоке крайне медленно, не выходя за рамки древнейшего примитивного, в значительной степени домашнего рабства» (2019). Таким образом, здесь сказано, что домашнее (патриархальное) рабство возникло в сельской общине, в которой отдельные семьи ведут самостоятельное хозяйство, и что первые рабы составляют частную («домашнюю») собственность такой семьи. Представления о первой форме рабовладения как частной собственности

распространены и высказывались в ряде других работ историков (2020). В посмертном издании книги В. С. Сергеева (2021) утверждается: «Рабство в своем развитии прошло несколько этапов, начиная от домашнего, или патриархального, рабства». Здесь, как и в рассмотренной «Истории Древнего Востока», исключается, чтобы домашнее рабство существовало в первобытной общине, ибо в ней, как известно, не было домашнего хозяйства и члены семей этой общины жили на основе коллективной собственности, коллективного производства и соответствующего им распределения продуктов труда. Домашних рабов безоговорочно считают собственностью «частного лица» (2022). Представления о первой форме рабовладения, в духе изложенных выше, упрощенно вошли в учебник, в котором сказано: «вместо общей собственности появилась частная собственность... Теперь пленников уже не убивала, как прежде, а превращали в рабов» (2023). Подобные представления о первой форме древнего рабовладения мы находим и в работах этнографов (2024). Экономисты также считают, что «рабство носило на первых порах патриархальный характер (2025), и поясняют: «Раб был лишь подсобной силой, помощником хозяина. Последний вместе со своей семьей непосредственно

участвовал в производстве» (2026). Как видно эта формулировка также опирается на тезис о том, что первой формой рабовладения было частное владение семьи («хозяина»). Столь же определенные заявления приняты в философских работах (2027): «рабство возникло в недрах первобытно-общинного способа производства на основе роста экономического неравенства, на основе частной собственности» (2028), причем «домашнее рабство» (2029) появилось после того, как «большая патриархальная семья распалась на небольшие моногамные семьи» и — «развитие домашнего рабства было внутренне связано» с «возникновением частной собственности на средства производства» (2030). Из всего этого следует, что в советской научной, учебной и справочной литературе отстоялись положения и формулировки о первой (древнейшей) форме рабовладения как о частной собственности семьи, ведущей самостоятельное хозяйство, которое не является составной частью коллективной собственности, коллективного труда и соответствующего им распределения продуктов труда, свойственных первобытной общине. Во всяком случае, считается, что частному (домашнему) рабовладению закономерно не предшествовал другой тип рабовладения (2031). В 1952., насколько нам известно, впервые в советской литературе было опубликовано обобщение о том, что первой закономерной формой древнего рабовладения было «первобытно-общинное коллективное рабовладение» (2032). Затем это обобщение повторялось (2033) и аргументировалось (2034), но все еще недостаточно, ибо и после 1952 г. считают, что первой

формой древнего рабовладения было рабство, основанное на частной собственности (2035).

Обобщения К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, нам кажется, дают возможность считать «первобытной формой рабства» (2036), первой формой древнего рабовладения «первобытно-общинное коллективное рабовладение» (2037). Рассмотренные выше понятия «патриархальная система, рабства» не отрицает его исходного коллективного характера. «Патриархальная община», «патриархальная семья» также не отрицают исходно коллективного владения рабами (2038). Основоположники маркеизмагленинизма отмечали, что «в первобытных общинах равенства не существовало или оно существовало лишь в весьма ограниченных размерах для полноправного члена отдельной общины и сочеталось с существованием рабства» (2039), что «родовой строй первоначально совсем не знал рабства» (2040), что затем в разлагающейся первобытной общине «внутри общины продолжает существовать рабство» (2041), что рабство возникает до того, как «отдельная семья становится хозяйственной единицей общества» (2042)

что в первобытной общине появилась «возможность порабощения собственных соплеменников и даже сородичей» (2043), и на последних этапах истории первобытно-общинного строя пленных превращали в рабов (2044), и что на ранних этапах классового общества сохранялись люди, принадлежавшие к различным семьям, которые «сообща владели своими работающими рабами» (2045), а зарождение патриархального и домашнего рабства возможно не в первобытной общине, а там, где «старое общинное владение землей уже распалось или где, по крайней мере, прежняя совместная обработка земли уступила место обработке земельных наделов отдельными семьями» (2046), хотя древнее рабство «имелось в скрытом виде в семье»(2047). В рукописи 1857/58 г., часть которой озаглавлена «Формы, предшествующие капиталистическому производству», К. Маркс отметил в скобках: «Все это разобрать еще раз — глубже и подробнее» (2048), выдвигает (2049) ряд положений, отрицающих, что первой формой рабовладения было частнособственническое рабовладение (2050), Ф. Энгельс, намечая перспективу научных исследований, отмечал: как и когда объекты первобытно-общинной собственности перешли «из общего владения племени или рода в собственность глав отдельных семей, об этом мы ничего до сих пор не знаем» (2051).

Этнографические факты не оставляют сомнения в наличии архаического коллективного рабовладения. Русский путешественник XVIII в. Г. И. Давыдов отметил у индейцев северо-запада Америки рабов, находившихся в коллективной собственности племени (2052). К упомянутому выше свидетельству Летурно об архаической

коллективной собственности на рабов приведем еще аналогичное заявление Н. Харузина (2053). Фитерман отметил некоторые индейские племена, у которых рабы находились в коллективной собственности (2054). Пережиточто коллективное общинное рабовладение сохранялось у ацтеков (2055). Г. Г. Нибур, который беспомощно печалился о том, что марксисты «слишком низко оценивают социальные функции правящих классов» (2056), и чурался всякого признания коллективной собственности, сам того не желая, собрал обширный материал о рабовладении у отсталых племен XVI — XIX вв., отмеченном на всех материках и на многих островах. Этот материал говорит о том, что в общинах, где семьи еще не вели отдельных от общины хозяйств, были рабы, которые принадлежали общине. Гораздо меньше аналогичных фактов в более поздней работе Г. Кунова (2057). Коллективное владение рабами отмечено в книге Н. И. Зибера (2058). У чукчей XVII — XVIII веков до того времени, «когда появилась частная собственность» (2059), были рабы — собственность общины, которые «служили рабочей силой» (2060).

Этнографические пережитки коллективного владения рабами такое же владение рабами, известное из древних источников (2061), иногда доказуемо не как вызревание, пользуясь выражением Г. Г. Нибура, «внутриплеменного рабства», «соплеменного рабства» (2062), а как результат завоеваний. Но и при завоевании коллективное рабовладение скорее всего может возникнуть, когда общественный строй завоевателей не вышел из рамок коллективной собственности. К. Маркс отмечал в качестве примера, когда завоеватели привносят в завоеванные области «коллективную собственность и коллективное производство» и такую же эксплуатацию рабов, перуанцев, а также кельтов Уэльса (2063). На Кавказе XIX в. отмечен «зависимый от победителей класс рабов» (2064). Общины кавказских аварцев XIX в. (2065) в районе Джар подчинили себе соседнее население и коллективно эксплуатировали его (2066). У осетин в стародавние времена военнопленные превращались в коллективных рабов (2067). Этнографические факты архаических форм коллективного рабовладения, по-видимому, бесспорно являются пережитком одного из последних этапов первобытно-общинного строя. Об этом говорят первобытно-общинные черты Общественного строя тек племен, у которых этнографы фиксировали коллективное рабовладение (2068). Об этом же говорят и факты древних первоисточников, в которых также известно коллективное владение рабами для Шумера и в древнем Египте (2069), где часть рабов «находилась еще во владении общины» (2070). В древнем Китае «рабы находились в общей собственности рода и племени» (2071). К. Маркс отмечал рабство в «азиатской общине» (2072). В литературных памятниках древней Индии заметны следы сведений о рабах, принадлежавших общине

(2073). «Спарта, по крайней мере, в лучшую свою эпоху не знала домашних рабов» (2074). Илоты Спарты (как, вероятно, и пенесты, мариандины, гимнесы, корю-нефоры, мноты, клароты других областей древней Греции) (2075) исходно находились в собственности не отдельных семей, а общины. Отличия илотов от рабов, находившихся в частной собственности, античные писатели отмечают систематически. По выражению Павзания, илоты были рабами общины («дулой ту койну») (2076). В отличие от государственных рабов античности (2077) («серки публици» и друг.) (2078), илоты и им подобные социальные группы дают пример одной из возможных исходных форм коллективного рабовладения. Рабское положение илотов характеризуется словами. Фукидида об одной группе илотов: «лакедемоняне постановили дать илотам свободу... и право жить, где им угодно» (2079). Илоты древней Греции, конечно, не выступали как собственность первобытной общины. Но коллективное владение илотами определялось пе-

режитками общинного строя, особенно потому, что, как всякий? объект первобытно-общинной собственности, илоты были неотчуждаемы (2080). Для Платона не было сомнений в «рабском, положении» (2081) мариандинов и пенестов (2082).

Таким образом, возможность появления рабства на последних этапах развития первобытно-общинного строя, наличие и в древности и у отсталых племен, и народов коллективного рабовладения делает возможным постановку вопроса о том, что первой формой древнего рабовладения было «первобытно-общинное коллективное рабовладение» (2083) <как зародышевая (переходная) форма развития доклассового общества в классовое общество, как закономерное явление диалектического зарождения классового общества. Это тем более вероятно, что «не чуждым рабства оказывается, судя по этнографическим примерам, и развитый распадающийся матриархат» (2084). Приведенного теоретического, исторического и этнографического материала, кажется, достаточно для того, чтобы, не оперируя только голыми понятиями, поставить данный вопрос и наметить его решение. Более полное изложение фактов, нам кажется, не изменит ни постановки, ни наметки решения вопроса, но лишь усилит их иллюстрацию. Если это так, то можно заменить в отношении первой формы древнего рабовладения «фразы о неведомом первобытном состоянии» (2085) рабства, положением о первобытно-общинном коллективном рабовладении как первой закономерной форме древнего рабовладения и: считать, что после того, как на высших этапах развития доклассового общества уровень развития производительных сил (2086) вызвал к жизни

экономические возможности эксплуатации человека человеком, первым собственником рабов, выступала первобытная община в целом. Отличием этой формы рабовладения от других его видов является то, что в этом случае рабы являются объектами собственности первобытнообщинного коллектива, отдельные семьи которого еще не ведут своего хозяйства. Масштабы работ первобытной общины, когда появились экономические предпосылки прибавочного продукта, требовали применения рабского труда в виде простой кооперации рабов, «рассчитанной на производство непосредственных средств существования» (2087). Эксплуатация коллективных рабов первобытной общины имела своеобразный вид: рабы получали меньше пищи, чем остальные работники производства первобытной общины, приносились в жертву богам или выступали постоянными сакральными гетерами (2088). Было бы неоправданным, преувеличивать значение первобытно-общинного коллективного рабовладения, ибо в период зарождения рабства «рабы — меньшинство» (2089). Но неоправдано и игнорирование этой первой формы древнего рабовладения

как закономерного явления, ибо оно ведет к неточному неполному, неправильному пониманию зарождения рабства' Правильная постановка и наметка решения этого вопроса дает возможность уточнить, понять одну из первых ступеней общественного разделения труда внутри первобытной общины, где долгое время преобладало разделение труда «чисто естественного происхождения» (2090), и — уточняет ответ на вопрос—было ли рабовладение в течение тек веков высших этапов *развития* первобытной общины, когда еще сохранялись коллективная собственность и коллективная обработка земли. Первобытно-общинное коллективное рабовладение закономерно для одного из этапов развития общественного разделения труда, подготовившего рабовладельческое общество с его первой формой деления на классы. Частно-собственническое рабовладение представляло собой следующий после него и экономически более высокий этап развития рабовладения. Первобытно-общинное коллективное рабовладение, порожденное развитием производительных сил, вело к дальнейшему их движению вперед. На основе этого движения рабовладение получало новые черты и принимало новые формы. «Сохранение старого коллектива включает разрушение условий, на которых он основывается... До известной точки—воспроизводство. Затем переход в разложение... Развитие производительных сил разлагает их, и самое их разложение является, в свою очередь, развитием производительных сил людей» (2091). Наибольшее развитие первобытно-общинного коллективного рабовладения, судя по всем имеющимся данным, присуще кануну распада первобытной общины и зарождения сельской общины. Первобытно-общинное коллективное рабовладение было закономерным явлением переходных общественных отношений — от первобытно-

общинных к сельско-общинным (2092). Частно-собственническое рабство могло зародиться только в сельской общине, где ведется посемейное хозяйство малой семьи. На основе частно-собственнического рабства складывалась рабовладельческая знать, отличавшаяся от первобытной жреческой знати (2093) и боровшаяся против нее в период т. н. генетической революции с ее теократическими тенденциями (2094).

Судя по этнографическим материалам (2095), коллективными рабами первобытной общины становились дети и юноши (2096), нарушившие моральные или религиозные нормы, и — пленные (2097).

Парциальные наблюдения коллективного рабовладения (2098), насколько нам известно, до 1952 г. не только не обобщались как закономерное явление, но и не связывались с гиеродулами (2099), хотя это владение позволяет считать ги-еродулов, также находившихся в олигархически-коллективном

распоряжении (2100), социальным потомком первобытно-общинного коллективного рабовладения. Гиерадулы находились в (олигархически) коллективном распоряжении и были храмовыми рабами. Коллективное владение рабами, фиксируемое этнографией и известное из древних первоисточников, исходно «непременно является первобытным» (2101). Поэтому следует считать, что социальные предки гиеродулов — первобытно-общинные коллективные рабы — появились и неминуемо сосредоточивались в хозяйственно-культурных центрах первобытных общин. По мере складывания отношений древней храмовой собственности (2102) на основе остаточного формирования ее из отношений этого центра, первобытно-общинное коллективное рабовладение становится храмовым («священным») рабовладением. Одной из форм этого храмового рабовладения и является гиеродулизм. Гиеродулы как храмовые рабы, находившиеся в коллективной (олигархической) собственности олигархии жрецов, являются таким же (опосредствованным) остатком отношений первобытнообщинной собственности, каким была древняя храмовая собственность в целом (2103). Как отмечено выше, гиеродулы, будучи объектом отношений древней храмовой собственности, находились, как и земли храмов, в распоряжении олигархий жрецов и были неотчуждаемы («плэн ту пипраскейн») (2104). Неотчуждаемость гиеродулов как объектов древней храмовой собственности подтверждается документально (2105). «Никому: ни царю, ни династу, ни жрецу, ни другому повелителю этих гиеродулов не разрешается... освобождать их за выкуп (2106) из их состояния». Исходно первобытное происхождение гиеродулизма как социального института подтверждается наличием первобытно-общинного коллективного рабовладения. Здесь особенно важно подчеркнуть, что этнографический материал свидетельствует (2107), что коллективные рабы использовались и как работники

производства, и для культового каннибализма, и для других религиозных целей. Гиеродулы также находились в (олигархически) коллективном владении, из их числа выбирались люди для культового заклания и для роли постоянных сакральных гетер. Если гиеродулы являются социальными потомками древних первобытно-общинных рабов, то в институте гиеродулизма можно видеть еще одно подтверждение действительности существования первобытно-общинного коллективного рабовладения. Социальный институт, уходящий своими корнями в первобытную общину, представители которого (института) были рабами, но принадлежали к тому же культу, что и свободные, приносились в жертву богам, были постоянными сакральными гетерами и имели одно имя (гиеро-Дулы), этимологизирующееся как посвященные (богу) рабы, и в

первобытной общине по своему социальному положению были рабами, коллективными рабами первобытной общины, в которой не было неколлективного производства, Происхождение гиеродулизма на основе отношений первобытной общины, может быть, объясняет факт, отмеченный Секстом Юлием Африка-ном (2108) о наличии у гиеродулов семьи (детей). Однорелигиозность гиеродулов и свободных (2109) является косвенным подтверждением этого-

Воспроизводство гиеродулизма, кроме общих черт воспроизводства рабовладения, имело и ряд специфических черт. Гиеродулами, в частности, становились подкидыши (2110). Рабство и классовый гнет порождали большое число подкидышей. Упоминавшегося выше гиеродула Иона спрашивали, как он попал в число гиеродулов «Дар города? Иль продан кем-нибудь?» (2111). Ион ответил:

«Без отца, без матери, кому ж И
послужим мы, когда не храму, Это
он нас вырастил» (2112).

В Понте, как это видно из письма Плиния к Траяну, вопрос о подкидышах стал, так сказать, государственным вопросом (2113). Подкидыши поступали именно в храмы, вероятно, также в силу происхождения храмовой собственности на основе первобытной общины (2114) на опеку, теперь—в интересах жреческой олигархии. Гиеродулами становились рабы на основе исходного сакрального вольноотпущенничества, в котором, как это делается попытка доказать (2115), следует видеть вечную асилию храмов. Гиеродулами, вероятно, становились и свободные на основе «самоотдачи в храмы» (2116), особенно во время периодических социально-экономических кризисов, присущих рабовладельческой социально-экономической формации (2117).

Закономерные черты гиеродулизма могли изменяться под

влиянием внеэкономических внешних сил. Правительство завоевателей Египта—Птолемеев—устанавливало норму сдачи натуральных повинностей государству от группы гиеродулов («гиеродулой тэс Тэриос») (2118). Хорошо знающий малоазийские условия жизни, лично наблюдавший гиеродулов местный житель суммарно писал о храмах этой зоны: «Многие цари... сократили число гиеродулов» (2119). Жалоба двух гиеродулов, известная из папирусов Зенона (2120), свидетельствует о том, что старые права крамов на храмовых рабов еще действовали, но нарушались во время Зенона. Краткая надпись I в. н. э. из Дакии (2121), вероятно, свидетельствует о возможностях переводов гиеродулов из одного храма в другой. Надпись фиксирует «преклонение» гиеродула бога Асклепия «пара то кюрио

Гермэ» (2122), то есть богу Гермесу. Надпись из Ольвии дает основание предполагать, что гиеродулу отпускали на волю (2123). Фрагментированный текст одного из фаюмских папирусов свидетельствует, что во времена Птолемеев гиеродула могли продать как простого раба (2124). Число подобных случаев нарушения исторически сложившихся черт гиеродулизма можно умножить. Но все подобные случаи представляют собой лишь явления, не отрицающие сущности закономерных черт гиеродулизма, как и всей древней храмовой собственности (2125).

ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ

а) ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Выше сделана попытка доказать, что основными закономерными чертами древней храмовой собственности являются неотчуждаемость основных объектов (земли и рабов) и олигархический коллективизм и — что происхождение (основных черт) этой собственности определилось опосредствованием остатка первобытно-общинной собственности в сельской общине и в рабовладельческом обществе. Эта теория древней храмовой собственности на место парциальных наблюдений неотчуждаемости основных объектов древней храмовой собственности вскрыла и обобщила эту ее черту как закономерную; на место необобщенных наблюдений (олигархического) коллективизма древней храмовой собственности этот коллективизм был вскрыт как ее закономерная черта. Наконец, и это нам кажется главным в данной теории древней храмовой собственности, эти черты ее впервые правильно были поставлены в Связь с происхождением древней храмовой собственности на основе опосредствованного остатка первобытно-общинной собственности. С 1949 г., когда, насколько нам известно, впервые сделаны были попытки обобщения этих закономерностей (теории) древней храмовой собственности, особенно с 1952 г., когда были опубликованы более определенные выводы этой теории, изложенные здесь наблюдения (закономерностей) основных черт и происхождения древней храмовой собственности получают все большее признание в науке. Впервые в 1952 г. это было сделано акад. В. В. Струве (2126). В 1954 г. И. М. Дьяконов писал: «По поводу храмовой собственности и ее отдельных аспектов выступали различные советские историки, однако вся проблема происхождения храмовой собственности впервые в работе З. И. Ямпольского получила всестороннее решение» (2127). В 1955 г. А. Г. Периханян отметила, что древняя храмовая собственность «генетически восходила к родовой организации»

(2128). В 1956 г. акад. А. И. Тюменев писал: «В условиях родо-общинного быта создавались предпосылки для возникновения крупных организованных хозяйств первоначально в форме храмовых хозяйств» (2129). Одновременно в другой работе был повторен вывод о происхождении древней храмовой собственности на основе первобытно-общинного строя: «первоначально, вероятно, родовых фил» (2130). В 1959 г. И. М. Дьяконов писал о возникновении древней храмовой собственности Шумера «в условиях еще не разложившегося полностью первобытно-общинного строя» (2131), «в эпоху разлагающегося первобытно-общинного строя» (2132). Отношения древней храмовой собственности в 1959 г. нашли свода научную интерпретацию в книге Г. А. Меликишвили (2133). Однако в научной литературе все еще продолжается характеристика храмовой собственности Древнего мира как неопределенной «разновидности общинного землевладения» (2134) и даже, как писала К. В. Тревер, «территориальной общины» (2135). Признание (2136) теории происхождения (основных черт) древней храмовой собственности на основе первобытно-общинного строя, нам кажется, имеет место в науке потому, что эта теория несколько устранила неясность (2137), отсутствие даже частных правильных догадок (2138), от которых «до стройной теории или гипотезы — дистанция огромного размера» (2139), привела «доводы, которые достаточно было только высказать, чтобы они тотчас стали очевидными для всех» (2140), видимо потому, что эта теория правильно отражает исторические факты в их взаимосвязи и в их движении.

Анализируя древнюю храмовую собственность как общественные отношения, мы основное внимание сосредотачивали на производственных отношениях, опираясь на сделанные другими исследованиями производительных сил, ибо, «хотя эти стороны и существуют в неразрывной связи, каждая из них все же отражает различные отношения — отношение людей к природе (производительные силы) и отношение людей друг к другу в процессе производства (производственные отношения). Поэтому вполне допустим прием научного исследования, когда каждая из сторон может изучаться отдельно, разумеется с учетом их единства» (2141).

Постановка и наметка решения проблемы происхождения (основных черт) древней храмовой собственности на основе первобытно-общинного строя, как нам кажется, дает основу для понимания ряда вопросов древней истории.

б) ДЛЯ РЕШЕНИЯ ЧАСТНЫХ ВОПРОСОВ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ

В период создания теории первобытно-общинной собственности на основе изучения общественных отношений индейцев Америки Ф. Энгельс писал: «Сравнение с американским общественным устройством объяснит нам все труднейшие спорные вопросы и загадки» (2142). Опираясь на научную теорию, Ф. Энгельс писал: «Если бы мы не обнаружили никаких других следов родового строя у германцев, то было бы достаточно одного этого места» (2143). Теория древней храмовой собственности, даже в том виде, в котором она ныне существует, нам кажется, позволяет дать ответ на ряд частных вопросов древней истории. Спорные вопросы древнеегипетских «защитных грамот» и мерет храмов получают ясность на основе закономерностей храмовой собственности (2144). Отрицание преемственности догреческого и греческого населения Греции (2145), в свою очередь, отрицается культовыми пещерами, вершинами гор, мысов (2146), ибо эти нетранспортабельные объекты культа, как доказало изучение происхождения древней храмовой собственности, исходно являются первобытно-общинными хозяйственно-культовыми центрами, присущими автохтонному населению. Споры (2147) по поводу запрета продавать сакральных рабов в Малой Азии получают свое объяснение на основе закономерных основных черт храмовой (сакральной) собственности (2148). Исторические корни древних различий божественного права (фас) и светского права (юс) объясняются (опосредствованными) пережитками первобытной общины в отношениях храмовой собственности (2149). Подобные примеры можно было бы умножить (2150), но в этом нет необходимости, ибо подобные неясные или спорные частные вопросы древней истории, связанные с отношениями древней храмовой собственности, легко могут быть проверены соответствующими специалистами на основе изложенной выше теории.

в) ДЛ Я РЕШЕНИЯ ОБЩИХ ВОПРОСОВ (ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ) ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕГО МИРА

Вскрытие основных закономерных черт и закономерностей происхождения древней храмовой собственности позволяет решить или наметить решение ряда общих (общезначимых) вопросов закономерностей научной истории религий и религиозных организаций. Известно, что история религии, обстрагирующая-ся от материальной базы религии и религиозных организаций, — не научна (2151). История религии без материального базиса не отвечает тому, что требует «материалистический, а следовательно, единственно научный метод» (2152). В. Шмидт (2153) и другие представители буржуазно-идеалистической (2154) и реакционной (2155) истории религий идеалистически представляли сущность и происхождение храмовой (культурной) собственности. Поэтому они не могли понять материальный, экономический фундамент древних религиозных организаций. Рассмотренный ниже ряд вопросов истории религий и религиозных организаций, нам кажется, подтверждает это. В научной истории религии, если верна теория древней храмовой собственности, следует учитывать, что эта собственность есть одна из форм рабовладельческой собственности, порожденная не благочестивыми дарениями, как полагали историки религий (2156), а — закономерным опосредствованием экономически реакционного хозяйственно-культурного центра первобытной общины (его отношений собственности).

Жреческие олигархии Древнего мира были составной частью господствующего класса. Жречество, как отмечено выше, упрочало власть рабовладельцев и силу рабовладельческого государства. Но отношения храмов и государства Древнего мира многократно отмечались как противоречивые. Кроме приведенных выше фактов (2157), отметим еще, что в древности «храмы... обладали известной автономией» (2158). В древнем Шумере имела место борьба жреческих олигархий (храмов) с государством (2159). Для одного периода истории Вавилонии отмечена «полная зависимость царя от жречества» (2160). В древнем Египте шла борьба «духовной знати» против фараонов (2161). В эллинистических государствах «цари соперничали с жрецами» (2162). Этнографии также известна жреческая «борьба со светской властью» (2163). Эти неантагонистические противоречия жреческих олигархий и государства нередко объяснялись религиозно-идеалистически (2164) и, насколько нам известно, социально-экономические причины противоречий между древними храмами и государством не были вскрыты. Теория древней храмовой собственности, вскрывая догосударственные (доклассовые) исходные черты этой собственности (2165), дает возможность понять противоречия отношений древних храмов и государства как закономерность. Общеизвестная асилия храмов была выражением этих противоречий

(2166). Важные для понимания политической истории Древнего мира сильно проявившиеся неантагонистические противоречия между древними храмами и государством (2167) порождались не Религией, а различиями отношений собственности, которые (в свою очередь) имеют корни в закономерном происхождении хра-

мовой собственности на основе остатка хозяйственно-культурного центра первобытной общины. Это же происхождение объясняет теократические тенденции жреческих олигархий, ранее объяснявшиеся религиозными причинами (2168). Если выводы о социально-экономических корнях отношений храмов и государства верны, то они должны способствовать решению задачи, поставленной перед советскими историками: показать «в каком отношении находилось государство к различным прослойкам рабовладельческого общества в разные эпохи древности» (2169). Это тем более важно, что «вопрос о месте жречества в системе древнеегипетского общества, несмотря на все свое значение, остается еще мало разработанным» (2170).

В советских и иностранных работах отмечалась устойчивая организованность храмового жречества. Для Древнего Востока — что там организация жрецов «была образцовой и пережила все превратности политических судеб» (2171). Для более поздней поры древней истории (2172) — «хорошая организация» жречества (2173). Причины жесткой прочности жреческих организаций или обходили (2174), или эта прочность объяснялась религиозно-идеалистически (2175). Ответ на вопрос, почему жреческие организации были так устойчивы и окостеневше-прочны, дает основная черта храмовой собственности Древнего мира — неотчуждаемость Основных объектов. Она определяла не только накопление богатства в храмах, паразитизм жречества, но и способствовала консерватизму и стойкости религиозных организаций. Неотчуждаемость основных объектов (земли, сакральных рабов) древней храмовой собственности, в связи с ее олигархическим коллективизмом, делала организацию жреческих олигархий долговечной и окостеневше-прочной, делала окостенение древних жреческих организаций закономерным явлением (2176).

Происхождение жречества обычно рассматривается субъективно-идеалистически (2177) или — вне связи с отношениями собственности. Вскрытие закономерных черт древней храмовой собственности, ее исходной роли как экономической базы первобытной знати, позволяет уточнить закономерности происхождения жречества как социального института древней истории и поставить на научную почву анализ преданий о всякого рода ктиторах религиозных норм древности (2178).

Известно, что все и всяческие религии в корне противоположны науке (2179), что религии «задерживают развитие культуры» (2180), что религия «тормозила прогресс человечества» (2181), «лишь путалась в ногах, тормозя поступательный процесс познания окружающего мира» (2182). Но древние храмы, как это неоднократно отмечалось, были центрами науки.

В советской книге 1956 г. о древних храмах сказано: «Храмы являлись также сосредоточием всех знаний» (2183). Жрецы друиды «держали про себя все знания» (2184). Этнография фиксирует, что жрецы иногда были первобытными учеными (2185). Отмечая храмы и жрецов как опекунов науки, насколько нам известно, не поясняют, почему жрецы храмов — вершители дел религии, которая всегда и повсюду всей своей сущностью отрицает положительные знания, сосредоточивали своих руках «все знания». Это парадоксальное явление, насколько нам известно, не объяснено и, вероятно, в этой связи историю культуры и историю религии нередко излагают как одно целое, в одних главах и параграфах (2186). Нам кажется, что сосредоточение науки в руках жреческих храмовых олигархий также объясняется закономерностями происхождения древней храмовой собственности. Выше показано, что на последних этапах истории первобытной общины в ее хозяйственно-культурном центре, превращавшемся в храмовую собственность, сосредоточивалась первобытная (родовая) знать. Эта знать зародилась в силу половозрастного разделения труда, начального отделения умственного и физического труда, накопления старшими (старейшими, старейшинами-жрецами), в силу их возраста, коллективного опыта, на основе которого зарождаются положительные знания. Поэтому олигархии жрецов классового общества — социальные потомки первобытной знати, как свое «родимое пятно», сохраняли положительные знания. Происхождение жреческих олигархий Древнего мира на основе первобытной знати — исходно носительницы и хранительницы коллективного общественного опыта (2187), древняя храмовая собственность, являвшаяся экономическим цементом при перерастании первобытной знати в жреческие олигархии, — все это, нам кажется, объясняет сосредоточение науки в древних храмах как закономерность.

Жертвоприношения, сакральные кормления, сакральные приношения объяснялись религиозно-идеалистически (2188) или рассматривались вне отношений собственности, т. е. вне связи со способом производства. Вскрытие обязанностей и прав Древней храмовой собственности как результат ее происхождения на основе первобытно-общинной собственности (с ее обязанностями и ее правами) научно, материалистически объясняет происхождение жертвоприношений, сакральных кормлений и сакральных приношений как закономерность.

Жертвоприношения были основным элементом культа в храмах Древнего Востока, древней Греции, эллинистического мира и древнего Рима (2189). Древнеиндийская религия ведь является прежде всего и главным образом религией жертво-

приношений (2190). В брахманизме-индуизме «культ заключается в принесении жертв» (2191). Очень значительной была роль религиозных жертвоприношений в древнем Китае (2192). Древнеегипетский культ неизменно сопровождался жертвоприношениями (2193). В древней Месопотамии «жертвоприношение— кульминационный пункт всякого... события» (2194). В древнем иудаизме жертвоприношения занимали «главное место в культе» (2195). В древней Греции «почти не существовало религиозных актов без жертвоприношений» (2196). То же самое относится к продолжавшим традиции Древнего Востока и древней Греции культам эллинистического мира (2197) и к древнеримским религиозным жертвоприношениям (2198). В древних храмах различаются два типа жертвенных «вещей»: 1. Пища (и другие «вещи») специально-жертвенного вида. 2. Жертвенная пища обычного вида. К первому типу относятся в культе вед «жертвенный хлеб из рисовой муки» (2199), в индуизме — жертвенные цветы, в зороастризме — жертвенные гимны (2200), в древнем Китае — тарелка «счастливого мяса» и бокал «счастливого вина», бумажные жертвенные фигурки людей (2201), «благовония», в Японии — жертвенные «рисовые пироги», в религиях древних Месопотамии и Египта — «воскурения» (2202), в древнем иудаизме — жертвенные лепешки, и ритуальные печенья (2203), и жертвенный выкуп первенца (2204), у древних греков — жертвенная лепешка, «воскурение» ладана, «возлияния», «воскурения» от поджариваемого мяса, у древних римлян — сакральные пироги, жертвенная сдобная и сладкая лепешка, чучело человека (2205). Во втором типе жертвенных «вещей» преобладали животные (быки, овцы, козы, свиньи, бараны), растительная пища (хлеб, рис, овощи, фрукты, растительное масло, пиво, вино), мед, петухи и другая птица, рыбы (2206). Потребительский объем жертвенных «вещей» первого специально-жертвенного вида по сравнению с потребительским объемом жертвенных «вещей» второго не специально-жертвенного вида был мизерным. Очень редко в древних храмах жертвенная пища сжигалась или закапывалась в землю (2207). Как правило мясо жертвенных животных и другие жертвенные «вещи» поедались жертвователями во время сакрального жертвенного коллективного кормления (пира), неизменно являвшегося спутником жертвоприношений в древних храмах. Огромный материал древних первоисточников (и этнографических фактов) показывает, что «жертва поедается присутствующими» (2208). В древней Индии, по веддам, «после того, как боги получали и питары получали свою долю... все, что оставалось — хушаша — поступало для общего потребления» (2209). В древнеиндийских «Упанишадах»

в описании жертвоприношений сказано: «Будем есть... Будем пить!» (2210). По Авесте, жертвоприношение сопровождалось коллективной попойкой (сомы, хоомы) (2211) — «бессмертно сока хоомы с жертвами» (2212). Древнекитайские жертвоприношения не отделялись от сакральных коллективных кормлений жертвователей (2213), как и в древней Японии (2214), и в древнем Египте (2215), где «верующим разрешалось поесть жертвенное мясо» (2216). Древнемесопотамские «жертвоприношения для жертвующих... веселая трапеза» (2217), и в шумерских храмах они сопровождалась раздачей пищи (2218). Подобные жертвоприношения известны и в урартских храмах (2219). В древних иудаистских жертвоприношениях мясо и вино «распределялось для угощения участников» (2220). Жертвоприношения древних греков были «великим пиршеством, на которых жертвы давали лишь материал для угощения народа» (2221). Одной из ипостасей Зевса был лик бога «общественных трапез» (2222). Подобными же сакральными коллективными кормлениями сопровождалась древнеримские жертвоприношения, особенно — институт лектистерний, в исходной основе которых был «жертвенный пир» (2223). Считалось, что жертвоприношения в древних храмах даются «тением умерших» — предкам — духам-богам. Но им доставалось от жертвенной пищи нередко буквально «рожки да ножки» (куски мяса, жира, внутренности, запах пищи, кровь и т. п.) (2224). «Тени умерших» — предков — духов-богов зримо (в виде изображений) или не зримо (как религиозные представления) лишь первобытно-магически сопричастовали жертвоприношению и сакральному коллективному кормлению жертвователей. Особенно следует отметить, что «тением умерших» — предкам — духам-богам нередко (древние греки и друг.) оставляли во время жертвоприношений лишь кости жертвенных животных, хвосты, хребет (2225).

Количество мяса, вина, пива, растительной пищи, потреблявшихся во время жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений в древних храмах, было весьма значительным и эти кормления выглядели как «громадные пиршества» (2226). На Древнем Востоке жертвы по объему «были огромны» (2227). В «Ригведе» отмечен «царь Касуро племени Шеди», который приносит в жертву сто верблюдов и десять тысяч голов крупного рогатого скота (2228). В древнекитайских храмах для сакральных кормлений иногда закалывали «300 — 400 голов скота» (2229). В гадательных надписях древнего Китая «часто упоминается о принесении в жертву богам людей наравне с быками, баранами, собаками и свиньями. Таких примеров бесчисленное множество» (2230). Ежегодные

древние жертвоприношения и сакральные кормления в конфуцианских храмах состояли почти из 30 тысяч животных. Известны обильные древнеегипетские жертвоприношения и сакральные кормления. Жертвенная формула древних египтян включала «тысячи быков». Для жертвоприношений и сакральных кормлений в одном урартском храме было 1248 коз (2231). Древние иудаистские жертвы и сакральные кормления включали сотни голов скота. В древнегреческом храме на острове Делосе в одно жертвоприношение и сакральное кормление закалывалось 109 быков. Древние греки совершали гекатомбы — жертвоприношение и сакральное коллективное кормление при закалывании ста быков, и имя гекатомба стало обозначать большую жертву (2232) вообще. В древних Афинах при жертвоприношениях и сакральных кормлениях в праздник Марафона «убивали и съедали 500 коз» (2233). Во II в. до н. э. в Риме была принесена жертва в 300 быков (2234). Сохранилось предание о такой древнеримской жертве и сакральном кормлении, как вер сакрум, когда закланию подвергался весь приплод скота одной весны (2235) — «племя или род посвящало свой годовой приплод Марсу» (2236). Несмотря на такое исключительно большое не только религиозно-культовое, но также экономическое значение жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений в древних храмах, их исторические социальные корни и экономическая база, насколько нам известно, не только не изучены, но и не выявлены. Жертвоприношения и их спутник — сакральные коллективные кормления в древних храмах — не только явления, преобладавшие в культуре, но и значительное экономическое явление, которое должно получить научное (материалистическое) объяснение.

Реакционные философы, социологи и историки религий типа В. Шмидта и В. Копперса, постулируя «изначальность и неискоренимость религии» (2237), продолжают защищать «воззрение, по которому религия имеет значение решающего рычага мировой истории», — сводящееся в конечном счете к чистейшему мистицизму (2238). Реакционные историки религии и теологи пытаются спасти религию от научной критики (2239) путем отделения «религиозной истины» от «тех символических форм, в которых она передается от поколения к поколению» (2240). С точки зрения современного томизма, начало — это «реальность сверхчувственная», а затем следует — «реальность внешнего мира, сотворенного богом» (2241). Для этого типа историков и социологов религий жертвоприношения есть производное только от религии самой по себе порождение только религиозных верований, пиэтизма и религиозной морали (2242), всегда только мистическое средство проявить благоговение

перед духами-богами, умиловать, отблагодарить их, «заставить бога» (2243), как сказано в вольнодумном древнеегипетском «Разговоре господина с рабом о смысле жизни», «заставить бога ходить за тобой, как собака», выступить в качестве «орудия власти над богами» (2244). Реакционер В. Шмидт заявлял, в составе богооткровенной древнейшей прамоноотеистической религии были жертвоприношения (2245). Ему вторил В. Копперс: «Религиозное поведение по отношению к нему (2246) выражается в молитве примичиальном жертвоприношении» (2247). Этот взгляд на жертвоприношения и коллективные сакральные кормления как на порождение только религии зародился еще в древности, когда Теофраст определил жертвоприношения как средство проявить почтение к богам, отблагодарить их и умиловать (2248). Почти неизменным этот взгляд на происхождение жертвоприношений сохранился у буржуазных историков религий (идеалистов, рационалистов-идеалистов и др.). Не вникая в социально-экономические истоки жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений, считая их «всесветным религиозным обрядом» (2249), они полагали, что жертвоприношения «берут начало в той же анимистической системе, как и молитва» (2250), представляют собой с самого начала религиозные дары богу (2251), мистическую сопричастную «совместную трапезу богов и людей» (2252). С этими взглядами солидаризировался в 1939 г. другой историк древних религиозных жертвоприношений (2253), и в 1958 г. жертвоприношения продолжают считать извечно-религиозным явлением (2254). По существу на той же позиции стоят и те, кто ограничивается лишь констатацией трудности вскрытия реальных корней жертвоприношений (2255), отдавая дань тенденции (во всяком случае — объективно) помогать спасению фидеизма при помощи агностицизма.

Особняком стоит понимание жертвоприношений механическими материалистами XVIII века. Они видели в жертвоприношениях неизменно «дань под именем жертвы» (2256). Однако исторические факты показывают, что жертвы приносили сами берущие дань (государство) (2257). Кроме того, археологические факты, проверенные этнографическими наблюдениями, показывают, что жертвоприношения зародились (2258) в доклассовом обществе, в условиях отсутствия эксплуатации человека человеком. Поэтому видеть в религиозной жертве исходно дань — не научно.

Выяснение земных корней и социального значения жертвоприношений и сакральных кормлений началось давно (2259), и в истории религии сделан ряд весьма глубоких наблюдений и выводов, дающих возможность научного решения проблемы происхождения жертвоприношений и сакральных коллектив

ных кормлений в древних храмах. Сторонники анимистической теории происхождения религии «выводили жертвоприношения из обычая кормить покойников» (2260). По представлениям «анимистов», дух, душа умершего живет и требует питания. Но первобытно-магические представления (2261) вполне и без привлечения понятий дух, душа объясняют кормления умерших. Кроме того, жертвоприношения рассматривались сторонниками анимистической теории происхождения религии, можно сказать, пользуясь выражением Б. И. Шарефской, вне «социального контекста» (2262). Ценное наблюдение социальной сущности жертвоприношений сделано Робертсоном Смитом, который полагал, что жертвоприношения и сакральные коллективные кормления — «общая родовая трапеза, скреплявшая единство рода и единение его с божеством» (2263). Но скрепляла род не жертва, а отношения собственности. Поэтому понять жертвоприношения вне их связи с отношениями собственности нельзя. Следовательно, у Робертсона Смита вопрос о происхождении жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений оставлен на голову и потому — не решен. Происхождения жертвоприношений в древних храмах еще так мало коснулось материалистическое исследование, что даже в марксистской литературе (2264) пониманию происхождения жертвоприношений и сакральных кормлений не уделяется должного внимания (2265), и в этом вопросе известны остатки идеалистического мировоззрения. Один из видных историков древних религий, не касаясь материальных истоков жертвоприношений, отметил их всего лишь как «почитание духов» (2266). В книге А. П. Каждая жертвоприношение также исходно связано с религией: «Жертвоприношение первоначально сводилось к кормлению духа» (2267). Шарль Эншлен, не затронув исторических социальных корней религиозных жертвоприношений, полагал, что они являются только этапом в развитии геофагии (2268) и мистически «удерживают духов данной породы животных или известного вида растений» (2269).

Нельзя, конечно, отрицать, что, раз возникнув, религиозные представления (верования) могут сами порождать культовые действия. Так ли возникли жертвоприношения и сакральные коллективные кормления? Каков их исходный материальный базис? «Всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, не критична» (2270), и в истории религии как известно, нельзя обойтись без «материалистического, а следовательно, единственно научного метода» (2271). Научная история религий, научный атеизм (2272) не могут пройти мимо социально-экономических корней жертвоприношений и сакральных кормлений. Религии имеют «предисторическое со-

держание, находимое и усваиваемое историческим периодом» (2273), и задача историка религий «...из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы» (2274), вскрыть связь религиозного культа со способом производства. В культах всяких религий много первобытных бессмыслиц. «Было бы педантством искать для всех этих первобытных бессмыслиц экономических причин» (2275). Но жертвоприношения и сакральные коллективные кормления, как показано выше, являются основным элементом культа во всех религиях. В древности они имели, кроме того, большое экономическое значение и их нельзя отнести к числу первобытных бессмыслиц. При изучении жертвоприношений и сакральных кормлений историк религий, уделяя должное внимание огромной роли идей и других социальных надстроек, должен выявить «ось экономического развития» (2276). Научная история религий, по справедливому замечанию Ш. Эншлена, стремится отыскивать в религии и религиозных культах «первоначальные элементы и анализировать социальные причины изменения их содержания и формы. Установление чисто религиозной генеалогии было бы равнозначным признанию за религией сверхъестественного характера, лишение ее, согласно методу богословов, земных корней» (2277).

Глубокую и богатую формулировку происхождения жертвоприношений мы находим у С. А. Токарева, который считает, что «в происхождении жертвоприношений играли роль разные мотивы: и стремление задобрить и умиловить сверхъестественные силы; и оставление покойнику пищи; и обрядовое снятие табу (запрет) с первинки, прежде чем начать их потребление; и стремление магически очиститься от скверны, и ряд других. В классовом обществе, когда жрецы стали частью господствующего класса, жертвоприношения в их руках превратились в средство наживы и в орудие запугивания верующих, особенно человеческие жертвоприношения, умерщвления пленных, рабов и др.» (2278). Стремление задобрить сверхъестественные силы отрицает первобытно-магическое отношение к мертвому, как к живому, уменьшает возраст исходных жертвоприношений до возраста религии, не объясняет отнюдь неумиловительное (2279) отношение к сверхъестественным силам — духам, богам. Оставление покойнику пищи не связывает происхождение жертвоприношений ни с отношениями собственности, ни с первобытной магией. Снятие табу с первинки не объясняет кормления духа-бога как основной черты религиозных жертвоприношений, как и магическое очищение от скверны, по-видимому, совпадающее с желанием воздействовать на сверхъестественную силу, Корысть жрецов слишком поздний и субъективный фактор для того, чтобы объяснить

происхождение, основные черты и огромность объема древней храмовой собственности, на которую в основном базировались (2280) сакральные коллективные кормления с их спутником в виде религиозных жертвоприношений (2281).

Современные религии в своих жертвоприношениях и сакральных кормлениях (просфора, причастие-евхаристия христиан, гурбан, назир мусульман, аналогичные явления иудаизма, буддизма и других религий) кое-что унаследовали от глубокой древности (2282). Это увеличивает актуальность материалистического исследования происхождения жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений в древних храмах необходимого для истории религии, ибо, как отмечено выше: «Самое надежное в вопросе общественной науки... самое важное, чтобы подойти к этому вопросу с точки зрения научной, это—не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» (2283).

Из каких источников шла масса скота, птицы, рыбы, зерна, масла, вина, пива и других продуктов, потреблявшихся во время жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений в древних храмах? На поверхности явлений в качестве источника объектов жертвоприношений и коллективных сакральных кормлений находятся приношения (дарения) в храмы извне членами религиозных общин результатов их труда, их доходов, а также государственные дарения храмам. Такие приношения (дарения) известны во всем Древнем мире (2284). Приношения (дарения) частных лиц и государства древним храмам были действительно значительными. Их возникновение неизменно объяснялось и объясняется исключительно религиозными причинами. Но этот взгляд неверен. Выше показано, что сакральные приношения в храмы — пережиток отношений первобытно-общинной собственности (2285). Но, кроме приношений древним храмам извне, специально для жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений, как показано выше, древние храмы владели значительным имуществом храмовой собственности. К числу своеобразного храмового имущества как отмечено выше, следует отнести древнекитайские поля гун (гун тянь) (2286), даже если их связывать с идеями философа Мен-цзы о системе колодезных полей, ибо Менцзы, излагая эту систему, цитирует более древний источник. Гун тянь исходно были «общими полями общины» (2287) «общественными ритуальными полями» (2288) и — которыми ведал ван руководивший жертвоприношениями (2289). Древнейшие ваны Китая, как отмечено выше, исходно суть первобытно-общин-

ные и сельско-общинные вожди-жрецы (позже — верховные)— главный жрец — ван» (2290). В условиях раннерабовладельческой сельской общины и государства ваны стали царями-теократами и, по всегда консервативной, религиозной традиции, они ведали возделыванием гун тянь (2291), жертвоприношениями и сакральными коллективными кормлениями. Закономерно такой же путь первобытно-общинных «старейшин-военачальников и верховных жрецов» (2292), какой прошли ваны, прошли также древнегреческие базилиевсы, имевшие, помимо военных, «еще жреческие и судейские права» (2293), и древнеримские рексы, которые «точно соотносятся с греческим базилиевсам» (2294).

Имущество древней храмовой собственности документируется как экономический источник жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений. В древней Индии была «собственность, предназначенная для дел благочестия и жертвоприношений» (2295). Урожай с культовых полей древнего Китая (гун тянь) «шел в первую очередь на торжественные жертвоприношения в честь предков» (2296). В древнем Египте были «участки общественной земли для обеспечения ими культа» (2297). В древнем иудаизме были «обязательные храмовые жертвы, которые приносились за счет храма» (2298). Обрабатываемая земля и скот, принадлежавшие древнегреческим и древнеримским храмам, также использовались как источник жертвоприношений (2299), которые производились «на средства храма» (2300). Следует особо подчеркнуть, что воспроизводство древней храмовой собственности происходило далеко не только за счет приношений извне, специально предназначенных для жертвоприношений. Коллективную обработку земли («общность в самом процессе труда») в сельских общинах и в ранне-рабовладельческих сельских общинах для «богослужения», т. е. для культовых нужд, отмечал К. Маркс (2301). В древней Индии была известна «жертвенная работа» (2302). В древнем Китае проводилась коллективная «работа на ритуальном поле общины (гун)» (2303), которое «совместно обрабатывалось всеми крестьянами» (2304). Земли вомовых храмов Древнего Египта «сообща обрабатывали» (2305) члены ранне-рабовладельческой сельской общины. В Ассирии были известны «повинности храмовые» (2306). Кроме коллективной обработки храмовых земель членами религиозной общины, Древние храмы сдавали в аренду принадлежавшие им земли (2307). Коллективная обработка храмовой земли членами религиозной общины и сдача в аренду храмовой земли были формами воспроизводства отношений древней храмовой собственности. Храмовые рабы и работавшие в храмах «божьи», «священные» рабы известны в храмах Китая (2308), Египта

(2309). Древнеегипетские храмы Фив, Гелиополя и Мемфиса в период XIX династии владели более 10 тысячами рабов. Подобные рабы известны и в древних храмах Шумера (2310) Ассирии (2311), где были храмовые "рабы-земледельцы" (2312). Храмовые рабы и рабы храмов (т. е. не «священные» рабы) известны в Греции и Риме (2313). Прибавочный продукт труда рабов, в том числе сакральных храмовых («божжих», «священных») рабов, работавших в храмах также был одной из основ воспроизводства отношений древней храмовой собственности. Храмы Древнего Востока и античного мира вели торговлю, занимались ростовщическими операциями и храм, как отмечено выше, нередко выступал как «священный банк» (2314). Торговля, ростовщичество и банковские операции составляли еще одну основу воспроизводства отношений древней храмовой собственности. Сравнение приношений извне древним храмам с другими формами воспроизводства отношений древней храмовой собственности (коллективное возделывание храмовых земель, сдача их в аренду, эксплуатация храмовых рабов, торговля, ростовщичество, банковские операции) показывает, что храмовая собственность является основным и устойчивым материальным источником как жертвоприношений, так и сакральных коллективных кормлений в древних храмах. Но даже если допустить, что по потребительскому объему приношения (дарения) древним храмам извне, специально для жертвоприношений превосходили потребительский объем остальных форм воспроизводства древней храмовой собственности, то, сами по себе, приношения в храмы извне, которые, считалось, предназначались богу, а не людям, никак не объясняют, почему эти приношения (дарения) были источником сакральных коллективных кормлений, неизменно сопровождавших жертвоприношения. Ответ на этот вопрос надо искать в изложенных выше закономерностях происхождения (основных черт) древней храмовой собственности на основе первобытнообщинной собственности древней храмовой собственности, в которую вливались сакральные приношения (дарения) храмам извне и которая была экономической основой и жертвоприношений, и сакральных коллективных кормлений. Как отмечено (2315), первобытно-общинная собственность главной своей обязанностью имела обеспечение всех членов первобытной общины пищей, как правило — ежедневной. В первобытной общине потребление было коллективным и «сводилось к прямому распределению продуктов» (2316). На основе этой главной обязанности первобытно-общинной собственности существовало право этой собственности на продукты труда ее членов. Каждый работник первобытной общины сносил «свою долю в общий запас» (2317). Осуществление обязанностей и прав первобытно-общинной собственности изначально, во всяком случае со времени зарождения оседлости или временных (сезонных) остановок, сосредотачивалось в хозяйственном центре (стоянке, убежище, пещере, поселении) первобытной общины (2318).

В этом центре, в коллективном кормлении древнейших людей первобытной общины первобытно-магически участвовали и умершие, тем более, что на самых ранних этапах истории у людей не было понятия «смерть», и люди «не имели представления о естественной смерти» (2319). «Живые не противопоставляли себя мертвым» (2320), не вполне понимая факт смерти (2321), ибо даже мустьерские троглодиты оставляли мертвых «подле себя» (2322). «Все мустьерские погребения располагались в пещерах, служивших местом обитания» (2323), и не имели погребального инвентаря (2324). В палеолитическом гроте Ста-роселье, по предположению А. А. Формозова, «труп был положен на поверхности пола пещеры и прикрыт слоем земли и камней (2325). В раннюю пору истории людей существовал обычай «погребения на месте стойбища» (2326). Изначальное отсутствие понятия «смерть» бесспорно не только теоретически. Оно подтверждается отмеченными находками древнейших захоронений - сохранений в пещерах-жилищах (2327), широким распространением «гроба в виде дома» (2328) и общеизвестного необходимого для живого человека могильного инвентаря (2329). Однако, древнейший человек был совершенно подавлен «трудностью существования, трудностью борьбы с природой» (2330). Поэтому практическая ценность пищи и первобытно-магические восприятия до возникновения религии неотвратно должны были постепенно привести к тому, что при первобытно-общинных коллективных кормлениях умершим выделяли пищу, малопригодную для живых. Поскольку не было представления о сверхчувственной (сверхъестественной) силе религиозного мировоззрения, не могло быть умилоствления умерших хорошей пищей. Выше приведен материал об оставлении даже в древних храмах «теням умерших» — предкам—духам-богам костей и хвостов жертвенных животных. Палеолитические скопления лапок песка (Гагарино, Костенки,, Боршевский район, Гонцы, Мезино) (2331), черепов медведей (Драхенлох, Петерсгеле), костей быков (Ла-Ферраси), костей бизонов (Шапель-о-Сен) (2332), черепов и костей медведей в швейцарских пещерах Вильдкирхли, Вильдманлислох (2333), скорее всего являются археологическими следами древнейшей, Дорелигиозной формы кормления мертвых. Во всяком случае эти лапки, черепа, кости не «свидетельствуют о наличии веры в духов» (2334) и не являются доказательством культа предков (2335) и тем более они не являются доказательством постулата последователя реакционера В. Шмидта — Г. Кюна — о

¹¹. Древняя Албания

том, что «неандертальцы сооружали жертвенные алтари, на которых черепа и кости медведей приносились в качестве примитивной жертвы единому богу» (2336). Кормление мертвых исходно не является ни религиозным, ни жертвоприношением. С возникновением религии на базе фантастического абстрагирования «общественного положительного опыта» (2337) старших — предков (2338), земное первобытно-магическое кормление мертвых стало религиозным кормлением «теней умерших» — предков — духов-богов (2339). Так в хозяйственно-культовом центре первобытной общины первобытно-магическое (2340) кормление мертвых, проводившееся в силу обязанностей первобытно-общинной собственности, стало религиозным жертвоприношением, которое долгое время и выступало постоянным религиозным спутником обязанностей (коллективные кормления) и прав (приношение результатов труда в хозяйственно-культовый центр) первобытно-общинной собственности (2341). Доля «теней умерших» — предков — духов-богов стала той частью объектов первобытно-общинной собственности, которая именуется религиозной жертвой. На этом этапе развития старая, отмеченная выше, дорелигиозная тенденция заменять съедобную пищу, выделенную умершим, чере-репами, костями, хвостами, лапками животных получает дальнейшее развитие, выступая в виде первобытно-магических подобий пищи, ее суррогатов, жертвенных лепешек, цветов, воскурений, возлияний, т. е. той части жертв, которая выше отмечена как специально жертвенная по форме.

Жертвоприношение значительно старше сакрального коллективного кормления, ибо возникновение жертвоприношений не отменило и не изменило вполне земного, несакрального коллективного потребления в первобытной общине. Выше отмечены (необъясненные из отношений собственности) наблюдения ученых о происхождении религиозных жертвоприношений на основе кормления мертвых. У этих ученых религиозные жертвоприношения, как само собой разумеющееся, возникают одновременно с сакральными коллективными кормлениями и сакральными приношениями. Анализ жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений в связи с происхождением древней храмовой собственности на основе первобытно-общинного строя позволяет считать, что жертвоприношения гораздо старше сакральных коллективных кормлений и сакральных приношений. Параллельное существование религиозных жертвоприношений наряду с безрелигиозными коллективными кормлениями довольно ясно видно в том, что жертвенные «вещи» в древних храмах, существуя одновременно, разделялись на два, отмеченных выше, типа — специально жертвенные по форме и — обычные по форме.

По мере разложения первобытной общины на основе роста производительных сил (2342), по мере вызревания сельской (соседской, территориальной) общины, отношения собственности как бы усыхающего хозяйственно-культурного центра первобытной общины, как показано выше (2343), оставались и выступили основой зарождения древней храмовой собственности (2344). Только со времени разложения первобытной общины и появления сельской общины жертвоприношения сливаются с возникшими на этом этапе сакральными коллективными кормлениями и такими же сакральными приношениями в архаические святилища и в древние храмы. Одно из основных отличий зальных коллективных кормлений и сакральных приношений от коллективного потребления и сосредоточения в едином центре результатов труда первобытной общины состоит в том, что сакральные кормления и приношения, как правило, не были ежедневными, но были периодическими («праздничными», «траурными») и совершались не в силу отношений собственности, а как окостеневшая традиция, освященная, санкционированная давностью и внутренне консервативной силой религии (2345). Вызревшие производственные отношения сельской общины диалектически снимали коллективное потребление и сосредоточение результатов труда в хозяйственно-культурном центре первобытной общины. Религия (и сила традиции) консервировала и то и другое на основе храмовой собственности как реакционном остатке первобытной общины, опосредствованном новыми социальными отношениями. С возникновением древней храмовой собственности на базе реакционного остатка первобытно-общинной собственности в сельской общине, только с этого периода ясные обязанности (обеспечение коллектива ежедневной пищей) и права (приношение в хозяйственный центр результатов труда) первобытно-общинной собственности выступили в остатке первобытно-общинной собственности (храмовой собственности) как консервированные религией культовые институты — сакральные кормления и сакральные приношения, осуществлявшиеся одновременно с жертвоприношениями «теньям умерших» — предкам — духам-богам.

Жертвоприношения «теньям умерших» — предкам — духам-богам, сакральные коллективные кормления и сакральные приношения оказываются опосредствованными религией и отношениями сельской общины, обязанностями и правами первобытно-общинной собственности, на основе которой зародилась экономическая база жертвоприношений и сакральных кормлений, — древняя храмовая собственность.

Доказательством преемственной связи между обязанностями и правами первобытно-общинной собственности, с одной стороны, и жертвоприношениями, сакральными коллек-

тивными кормлениями, с другой стороны, является не только и даже не столько их сходство. Гораздо важнее то обстоятельство, что только первобытно-общинной собственности исторически было присуще коллективное кормление (потребление) и приношение результатов труда в единый центр (2346). Поскольку, как нам кажется, доказано происхождение древней храмовой собственности на основе первобытно-общинного строя (2347), поскольку жертвоприношения, сакральные коллективные кормления в древних храмах экономически базировались на древнюю храмовую собственность, можно считать выясненными материальные, социальные корни жертвоприношений, сакральных коллективных кормлений и сакральных приношений в древних храмах.

Жертвоприношения «тням умерших» — предкам, — духам-багам, сакральные коллективные кормления, сакральные приношения в древних храмах являются остатками в храмовой собственности прав и обязанностей первобытно-общинной собственности, последовательно опосредствованные: религией. отношениями собственности сельской общины и, наконец, отношениями собственности рабовладельческого общества (2348)

В древних храмах в качестве жертв приносили тех животных, "которые были рано приручены: коров, овец, коз, свиней " (2349). Ряд других черт жертвоприношений и сакральных кормлений в древних храмах также столь архаичны, что это подтверждает их исходно первобытную основу. Не говоря о первобытно-магических и зародившихся на их основе тотемистических представлениях и действиях, густо пронизывающих жертвоприношения и сакральные коллективные кормления в древних храмах, достаточно напомнить, что и на Древнем Востоке, и в период эллинизма, и в древней Греции, и в древнем Риме сохранялись полностью или пережиточно человеческие жертвоприношения (2350). Немало жертвоприношений и сакральных коллективных кормлений сопровождалось пережитками беспорядочных половых сношений, «коллективных совокупления» (2351) и их остатков в виде общеизвестных танцев и других «радений». Эти пережитки промискуитета в жертвоприношениях также свидетельствуют архаически-первобытные черты жертвоприношений и сакральных кормлений.

В классовом обществе в древних храмах (центре усыхающего остатка первобытно-общинной собственности — храмовой собственности) сакральные приношения были еще значительны (2352), объем жертвенной пищи огромен (2353), но экономическое изживание реакционного, социально окостеневшего остатка первобытно-общинной собственности (древней храмовой собственности) все больше вело к тому, что сакральные приношения и сакральные коллективные кормления становились бед-

нее сохранялись в виде символов, некогда реальных обязанностей и прав архаических отношений собственности (2354). Еще в древности преодолевались и изменялись архаические традиционные жертвоприношения, как сказано у Сыма Цяня, "установлен новый порядок жертвоприношений" (2355). Превыше заменялись. К алтарям, в качестве жертвы несли «вместо животных — символические (их) фигуры из теста и воска» (2356). Жертвоприношения «вначале действительно ценное, заменяется мало-помалу меньшими дарами или более дешевыми предметами и, наконец, доходит до степени ничего не стоящих знаков, или символов» (2357). Это был закономерный процесс, обусловленный экономическим изживанием древней храмовой собственности. Однако, даже превращаясь в религиозные символы, жертвоприношения, сакральные коллективные кормления и сакральные приношения в древних храмах сохраняли черты, которые могут документировать их происхождение на основе обязанностей и прав первобытно-общинной собственности. В древнем Египте «столб Джед» в культе Озириса был местом развешивания жертвенного мяса. (2358). Древнегреческое слово «жертвенная лепешка» и «жертва» имело еще значение «кровь» (2359). У древних греков сакральные кормления сопровождалась «священным молчанием» (2360) как пережитком водворения порядка — тишины при дележе пищи между голодными и поэтому галдящими людьми первобытной общины. Вероятно по той же социальной исторической причине древнегреческое одно слово означает «принесение жертвы» (богу) и «мир» (тишину, покой). В древнем Риме жертвенная лепешка как пережиток былого коллективного кормления (потребления) выпекалась для коллектива и коллективом, специальными людьми. Латинское слово «костер» означает еще «куча жертвенных пирожков» (2361). Несмотря на изменение исходных социальных черт сакральных коллективных кормлений, в Риме сохранялись ежедневные, а не только праздничные сакральные коллективные кормления (2362).

В классовом обществе доклассовое и дорелигиозное кормление мертвых, ставшее жертвоприношением, все больше становилось актом умилоствления и даже «обогащения жертвы» (2363). Позже, в современных мировых религиях исходное содержание жертвоприношений, сакральных коллективных млений и сакральных приношений все больше выступало в е неежедневных, периодических, праздничных символических действ. В христианстве «жертвоприношения снова появилась в форме символической» (2364), в частности, первобытно-магического поедания в церкви лепешки просфоры во время причащения (2365), в далеко не символическом опуска-

нии монет в бездонную церковную кружку. В самих наименованиях христианских богослужений сохранились едва различимые остатки первобытно-общинного коллективного кормления. В имени «обедня» слышится «обед». В имени «месса» слышится латинское «кусок», персидское «мазе» — «филейное мясо», «спинной хребет» (2366) и «мне» — «обеденный стол» (2367). На стенах мусульманских мечетей рисовали или подвешивали вырезанные из жести фигурки людей, некогда реальных человеческих жертвоприношений, или делали мазки жертвенной крови на стенах мечетей. Пережитки коллективных кормлений в исламе заметны во время ураза-байрама (ид аль-фитр) и в обязанности вакфа (2368). В иудаизме (с его торговыми операциями диаспоры) известны сакральные покупки мест для молитвы в синагоге, и — опресноки. Но вопрос об историческом, развитии религиозных жертво (приношений) и сакральных кормлений выходит за рамки темы об их происхождении.

Все сказанное выше дает основание считать, что такие основные явления религиозных культов, как жертвоприношения, сакральные коллективные кормления, сакральные приношения в древних храмах, исходно коренятся не в религиозных верованиях, не в пиитизме или религиозной морали, как считали и считают (2369), но являются закономерным остатком в храмовой собственности обязанностей и прав примитивизма первобытно-общинной собственности, законсервированных религией и опосредствованных отношениями собственности сельской общины и затем — отношениями собственности первой классовой общественно-экономической формации. Этот вывод способствует научному пониманию исторических корней современных жертвоприношений, сакральных коллективных кормлений и приношений в храмах — церквях, мечетях, синагогах, костелах, кирхах, пагодах, молебных домах — и срывает маску с коварной, упрочающей классовый гнет филантропии религиозных организаций (2370), их «очень дешевого оправдания для всего их эксплуататорского существования» (2371), их усилий «прикрывать плащом любви эксплуатацию труда» (2372).

Сакральное (храмовое) рабство неоднократно отмечалось в научной литературе как порождение религиозных идей-(2373). Теория древней храмовой собственности, нам кажется, дала основание понять один из видов сакрального рабства — гиеродулизм—как закономерный пережиток первобытно-общинного коллективного рабовладения (2374). Но древнее сакральное рабство далеко не исчерпывается институтом гиеродулизма. Сакральное рабство экономически крупное и общезначимое явление. Сакральные рабы и рабыни известны в Индии (2375), Шумере (2376), Египте (2377), Иране (2378), Риме

(2379) и в других областях Древнего мира (2380). В древневосточных источниках сакральные рабы, вероятно, тождественные гиеродулам, известны под различными именами: «несиним» (2381) и кедешим (кедешот) Библии (2382), почти одноименные с ними «кадини» ассирийцев (2383), древнеегипетские «мерет» храмов (2384) и культовых земель (2385), «нугиг», «лу-кур» шумеров (2386), «ньююэ» древнего Китая (2387), «агаше бандак» (2388) зороастрийцев. В древнегреческих первоисточниках, почти несомненно, речь идет об однотипных гиеродулам социальных группах в следующих выражениях: «дулой де гиерой» (2389), «геос антропон» (2390), «антропон гиерон» (2391), «ойкетон ту Диос» (2392), «то Апол-лони анатэма» (2393), «ойкетай ту деу» (2394), «Дидюмой гиерой колонай» (2395), «гиерон георгейн» (2396), «техней-гайс гиеройс» (2397), «пайс о то тео пурфорон» (2398), «геа Сюра... дулос» (2399), «пайдес ту теу» (2400), «гиерой... пайдес» (2401), «Фойбо дула» (2402), «тео терапеунтон» (2403), «тон гиерон апотанонтон» (2404), «гиерой андрес» (2405), «партенной гиерай (2406), «уперетай теон» (2407), «тон ойкетон ту Диос» (2408), «пайс о то тео пурфорон», (2409), «ту теу дулой» (2410), «апархай антропон» (2411). То же относится к «теойо зоеро» (2412) пилосских текстов и к следующим выражениям латиноких первоисточников: «сервн Венери» (2413), «министри публици Мартис» (2414), «деэ министрис» (2415), «Дианэ сервус» (2416), «сакрариа ленэ» (2417), «серви Минерва» (2418), «сакрариа ленэ» (2419), «министри публици... део консекрати». (2420) и к очень ясному выражению — «сакрорум оффициис депутентур аут гиеро-дули» (2421). Если все эти храмовые социальные категории тождественны, или однотипны, гиеродулам, то открывается возможность считать все сакральное рабство Древнего мира закономерным опосредствованием первобытно-общинного коллективного рабовладения в древней храмовой собственности, предполагать, что все древние сакральные рабы как объекты отношений храмовой собственности находились в распоряжении жреческой олигархии и были неотчуждаемы. Значение этого предположения, опирающегося на теорию древней храмовой собственности, возрастает ввиду того, что рабы древних храмов имели значительный удельный вес в экономике, хотя, кроме сакральных рабов, в древних храмах могли быть и не-сакральные рабы, можно сказать, пользуясь выражением Ф. Энгельса, просто «людской скот» (2422). Во всяком случае, в храмах древней Ассирии были «массы рабов» (2423). В одном из храмов древнего Египта было 63000 рабов (2424). Теория древней храмовой собственности может способствовать решению проблем, поставленных в научной литературе.

«возникновение и развитие рабовладельческих отношений» (2425), «формы рабовладения и их эволюции» (2426), «история производителей материальных благ» (2427), ибо до недавнего времени в древней истории было «много неясного в вопросе о положении рабов» (2428). Изучение храмовой собственности Древнего мира, кажется, позволило доказать, что закономерной первой формой древнего рабовладения было первобытно-общинное коллективное рабовладение (2429). Это одно исключает «парадоксальную характеристику общества досар-гоновского Шумера как общества, которое, будучи рабовладельческим, собственно рабский труд не применяло» (2430).

В прямой зависимости от решения проблемы (основных черт) происхождения древней храмовой собственности стоит научное понимание происхождения асиии храмов. Общеизвестно, что асиии храмов, как и храмовая собственность, — явление, присущее Древнему Востоку (2431), древней Греции (2432), странам эллинизма (2433) и древнему Риму (2434). На основе асиии храмов искали защиту не только свободные (2435), но и рабы (2436). Несмотря на такое распространение и большое значение асиии храмов, ее происхождение не выяснено. В. В. Латышев полагал, что «сама религия брала на себя защиту рабов от жестокосердия владельцев: раб мог бежать от жестокого господина в храм» (2437). Этот взгляд на происхождение асиии храмов не был новым во времена В. В. Латышева, но он продолжает существовать и в наши дни (2438). А. Валлон считал асиию храмов лишь «обычаем, греков» (2439), «введенным религией» (2440). Штенгел отказался решать вопрос о происхождении асиии храмов, хотя и отметил ее очень большую древность («ауф уралте Традицион грюндете») (2441). В. Вестермаян даже не остановился на этом вопросе (2442), а оксфордское издание 1953 г. в вопросе о происхождении асиии храмов оставалось на точке зрения А. Валлона (2443). Советские историки не уделили происхождению асиии храмов должного внимания (2444), и поэтому в книге 1949 г. происхождение асиии храмов объяснено «покровительством государства храмам» (2445). Религиозно-идеалистическое объяснение происхождения асиии храмов — беспочвенно. Что касается происхождения ее на основе «покровительства государства храмам», то эта точка зрения не может быть верной. Рабовладельческое государство и его правовые нормы в основном были направлены против рабов и всех подрывающих устои этого государства социальные и политические. Очень прозрачно классовая сущность рабовладельческого государства выражена в древнеиндийских законах Ману «Если бы царь не наказывал неустанно тех, кто должен быть наказан... нисшие заняли бы место высших» (2446). Древний теоретик рабства — знаменитый Аристотель в своей «Политика»

излагает «науку» рабовладения как систему политического и морального террора рабов (2447). Римское" антирабское законодательство (законы Элия Сениция, Фуфия Канидия и другие (2448) демонстративно ясно показывают, что рабовладельческое государство не могло быть причастным к происхождению асилии храмов. Даже такой историк, как Вестерманн, отметил антигосударственную направленность асилии древних храмов (2449). Теория древней храмовой собственности, вскрывшая происхождение ее основных черт, ее обязанностей и прав из институтов первобытно-общинного строя, нам кажется, дает ключ научного понимания происхождения асилии храмов (2450). Асилия храмов есть опосредствованная в древней храмовой собственности, одна из основных обязанностей перво-бытно-общинной собственности (2451), обязанности защищать всех членов первобытной общины. В недрах ее, как показано выше (2452), началось зарождение первобытно-общинного коллективного рабовладения (2453), но шел на последних этапах ее истории и процесс «порабощения собственных соплеменников и даже сородичей» (2454). Поэтому остаток хозяйственно-культурного центра первобытной общины (храмовая собственность и храм) еще в доклассовом обществе, в сельской общине, оставался естественным и закономерным местом, в котором все, кто имел в этом нужду, искали убежища, и порабоощаемый и раб могли «прибегнуть к алтарю». Этот остаток первобытной общины (опосредствованно) сохранялся в древней храмовой собственности по тем же причинам (2455), по которым сохранялась сама эта собственность. Об изменении социальной функции асилии в классовом обществе, о ее новой, эксплуататорской роли в системе рабовладельческих отношений сказано выше (2456).

Асилия древних храмов зародилась не на основе гуманизма религии и не на основе религиозного пиитизма, но на основе закономерных обязанностей первобытно-общинной собственности, опосредствованных в древней храмовой собственности.

Асилия древних храмов, в свою очередь, является научной основой материалистического понимания сакрального вольноотпущенничества как закономерного явления. Сакральным вольноотпущенничеством рабов, как известно, чаще всего именуется одна из форм отпуска рабов на волю путем посвящения богу отпускаемого. Один из первых исследователей сакрального вольноотпущенничества полагал, что сакральное вольноотпущенничество есть освобождение раба и отдача его свободы под охрану бога (2457), сакраментальным гиеродулом, а не действительным рабом которого (бога) становился отпускаемый.

Этот взгляд повторяли, полагая, что в результате сакрального вольноотпущенничества «новый гиеродул — уже не раб (2458), видели в сакральном вольноотпущенничестве один из «гуманных обычаев... освобождения рабов путем посвящения их какому-нибудь божеству» (2459), «новое важное движение под влиянием Дельф (2460), всегда готовых защищать дело-гуманности... рабы получили возможность покупать свободу путем фиктивной продажи их какому-либо богу» (2461). Но В. В. Латышев давно отметил, что сакральное вольноотпущенничество рабов иногда приводило к их порабощению храмами, что, писал этот ученый, «совершенно не согласуется с идеєю посвящения и подчас даже несовместимо с достоинством религии» (2462).

Другой формой сакрального вольноотпущенничества была «самоотдача» свободных храмам. Религиозно-идеалистический" подход к сакральному вольноотпущенничеству привел к выводу, что такое сакральное вольноотпущенничество свободных было средством «духовного» освобождения (2463). Этот взгляд настолько укоренился, что даже в советской работе 1950 г. утверждалось, что люди отдавали себя в храм в силу «нового отношения» к богу, потому что «верующий ждет от богов не только материальных благ, но и духовного освобождения, нравственного возрождения» (2464), хотя еще В. В. Латышев отмечал, что «в более древние времена гиеродулия существовала де факто, то есть рабы действительно обязаны были оставаться на службе храма» (2465). В этом случае у В. В. Латышева намечался историзм в подходе к сакральному вольноотпущенничеству. Однако, закономерных социальных исторических корней сакрального вольноотпущенничества буржуазная наука не вскрыла и не показала движения этого института.

Теория храмовой собственности, обосновывающая происхождение (основных черт) ее на базе опосредствования первобытно-общинной собственности, нам кажется, дает возможность правильно понять происхождение и развитие сакрального вольноотпущенничества. Намечая научное понимание происхождения асилии храмов (2466), эта теория позволяет считать исходным этапом, сакрального вольноотпущенничества рабов и свободных вечную асилию, в силу которой порабощаемый свободный или раб становился храмовыми (сакральными) рабами. Рабы прибегали к убежищу храма на основе асилии храма (2467). Как пишет В. С. Сергеев о таком рабе, «голод или власть жреца в храме произносили над беглым свой приговор. Покидавший из-за голода храм как свое временное убежище вылавливался розыском и вновь возвращался своему господину. Наконец, жрец храма вообще имел право распорядиться

судьбой беглого, мог передать его господину, приказать перепродать его другому или просто выгнать его из храма и теме самым поставить беглого под прямую угрозу возвращения его опять господину» (2468). При таком положении, в случае необходимости и выгоды для жреческой олигархии, раб оставлялся в храме (2469), если его не изгоняли из храма голодом или огнем (2470). Но даже отводя пронизательную характеристику, которую дал В. С. Сергеев положению раба, укрывшегося в храме, нельзя не согласиться с тем, что, оставаясь в храме, раб должен был существовать, т. е. — работать. Эта неотвратимая ситуация должна была получить легальные формы, ибо храм присваивал кому-то принадлежавшего раба. Формой легализации присваиваемого раба была его сакрализация. Храм освобождал раба от его прежнего, несакрального, хозяина и превращал его в храмового (сакрального) раба «бога». Если учесть изложенные выше материалы о гиеродулах (2471), то можно сказать, что исходно сакральное вольноотпущенничество было религиозной оболочкой порабощения храмам раба, прибегнувшего к вечной асии. Тальгейм эту мысль выразил в религиозно-неопределенной форме («Зи вюрден дадорх ур-шпрунглих ин ден Динст дес Готтес гегебен» (2472). В XIX я считали (2473) и до сих пор считают (2474), что сакральная манумиссия рабов возникла «именно из дарения раба как гие-родула храму» (2475). Но дарения не требовали легализации присвоения раба в виде его сакрализации. Поэтому зарождение сакрального вольноотпущенничества на основе дарений менее вероятно, чем — на основе вечной асии.

По мере проявления закономерной тенденции сокращения удельного веса древней храмовой собственности (2476) и по мере экономического изживания рабства (в разных местах в разное время) (2477), сакральное вольноотпущенничество рабов становится одной из форм вольноотпущенничества, точнее и чаще всего — самовыкупа раба. Раб не был юридическим лицом (2478) и храм оказывал, на основе опосредствованного пережитка обязанностей первобытно-общинной собственности, из которого возникла асия храмов, помощь (2479). Раб «вносил выкупную сумму в храм какого-либо божества; жрецы которого заключали от себя договор с господином и вручали ему деньги» (2480). Но и в этих случаях огромное количество надписей фиксирует, что такое вольноотпущенничество сохраняло элементы эксплуатации сакрального вольноотпущенника жреческими олигархиями храмов. Например: «Меркурий Люций Целлер Сурилий рабом дал обет, свободным выполнил» (2481). Более трети херонейских сакрально-вольноотпущеннических надписей свидетельствуют об этом (2482), как и другие надписи (2483), и авторы (2484). Поэто-

му надо поставить под сомнение заявление о том, что «в архаических манумиссиях под видом дарения богу раб делался свободным» (2485). Что касается гуманизма храмов, то нельзя забывать, что **всякий** вольноотпущенник не был полностью свободен (2486) («туе апелеутерус мен дулус эти эйнай») (2487). Зависимость превращения сакрального вольноотпущенничества из формы порабощения в форму самовыкупа от удельного веса храмовой собственности в экономике и от экономического, изживания рабства довольно ясно видна в следующем. На Древнем Востоке, где были более крупные храмовые хозяйства и где рабовладение имело сравнительно менее развитые, но тем не менее развивающиеся и прогрессивные формы, сравнительно меньше свидетельств превращения сакрального порабощения в одну из форм самовыкупа (вольноотпущенничества) рабов, чем в эллинистических странах и чем (особенно) в Античном мире.

То, что выше сказано о сакральном вольноотпущенничестве рабов, может быть отнесено, к другой форме сакрального освобождения самоотдаче свободных в храмы. Они становились на основе вечной асиили сакральными рабами храма, спасаясь от порабощения или — порождаемой рабовладельческими отношениями смерти от голода. В условиях сельской общины, когда асиили зарождалась, порабощаемый свободный общинник, прибегая к вечной асиили, действительно возвращался в лоно первобытно-общинного коллектива, пережиточно сохранявшегося в виде культово-хозяйственного центра. Свободный-общинник, прибегавший к помощи вечной асиили в то время, становился равноправным членом этого остатка первобытной общины. Тогда еще первобытная знать не развилась в рабовладельческую олигархию. В условиях рабовладельческого общества самоотдавшийся храму свободный становился храмовым сакральным рабом. Один из таких самоотдавшихся храму заявляет в надписи «богу» («от имени бога говорило духовенство») (2488): «Я не буду иметь права быть свободным в своем храме на веки веков» (2489). В другой аналогичной надписи сказано: «Руки царя мы омыли, никто другой (кроме бога) (2490) не будет над нами господствовать» (2491). Порабощение свободных (2492), продажа из-за голода «себя и своих близких» (2493), долговое рабство (2494) известны в древности повсеместно. В силу этих причин, а не из-за пиитизма и гуманизма религии и храмов, свободные, но порабощаемые, были социальной почвой, на которой росла «добровольная гиеродулия свободных людей» (2495). Сакральное вольноотпущенничество зародилось не на основе религиозного пиитизма, а на основе вечной асиили в древних храмах.

Храмы (жреческие рабовладельческие олигархии) были

экономически заинтересованы в асии, в «самоотдаче» свободных в храмы, в сакральном вольноотпущенничестве. Храмы имели достаточно «средств социальной власти» (2496), чтобы, поддерживать приток рабочей силы в храмовое хозяйство. Однако не только корысть жрецов и авторитет храмов сохраняли и веками воспроизводили такую архаическую и экономически реакционную форму рабства, как сакральное рабство. Его существование имело экономические причины в самой норме эксплуатации работников производства в храмовой собственности. Сакральное вольноотпущенничество казалось В. В. Латышеву наградой рабам. Он (2497) отмечал: «Служение при храме, понятно, было несравненно легче службы в доме даже самого кроткого и нетребовательного господина, и иеродулы стояли под особою защитой и покровительством религии, то, конечно, иеродулия казалась им завидным, желанным состоянием, и вследствие этого своего спокойствия и безопасности была даже предпочитаема простому освобождению» (2498). Для доказательства этого В. В. Латышев ссылается на надпись из Македонии, в которой упомянута рабыня, отданная храму за хорошую службу своим бывшим хозяевам (2499). В этой надписи действительно есть оттенок награды. Но, как правило, воспроизводство сакрального рабовладения находило постоянную питательную почву в порабощении свободной бедноты и в классовом протесте рабов. Устойчивость такой тенденции заставляет думать, что храмовое рабовладение было более мягким, чем нехрамовое рабовладение. Эта особенность эксплуатации священных рабов объясняется экономическими основными чертами храмовой собственности Древнего мира. В силу своего происхождения на основе первобытно-общинного строя, храмовая собственность была неотчуждаема, находилась в олигархически-коллективном распоряжении, и поэтому она была менее подвержена действиям товарно-денежных отношений, обмена, ростовщичества, долговой кабалы. Денежное хозяйство «проникало точно разъедающая кислота в основанный на натуральном хозяйстве исконный образ жизни сельских общин. Родовой строй абсолютно не совместим с денежным хозяйством (2500). По самой своей внутренней структуре храмовая собственность имела значительные силы сопротивления этому прогрессивному и разорительному для трудящихся масс процессу развития. Кроме того, храмовая собственность, как правило, была освобождена от податей. Храмовый «персонал» был освобожден от воинской повинности. Все это объясняет не только рост храмового хозяйства и его устойчивость против кризисов, когда ранне-рабовладельческое общинное и частное хозяйство переживали экономические испытания, но объясняет также возможность сравнительно меньшей нормы эксплуатации рабов в хра-

мовом хозяйстве. Поэтому, а отнюдь не в силу религиозных идей, благодушия жрецов или пиитизма, так долго держалось сакральное вольноотпущенничество как форма воспроизводства храмового рабства. Религиозные чувства — «религия это вздох угнетенной твари» (В. И. Ленин) — играли второстепенную роль среди стимулов, которые толкали человека на путь сакрального вольноотпущенничества. Поэтому, нам кажется, нельзя согласиться с упрощенно-антирелигиозным заявлением: «Вероятно, тяжелее всего было положение крестьян «а храмовых землях, где жрецы, помимо всего прочего, использовали еще и духовную власть над верующими» (2501). Здесь высказаны две мысли, первая из которых нам кажется неверной, а логическая связь между обоими — необоснованной. Экономическое положение храмовых рабов определялось особенностями храмовой собственности, а норма эксплуатации этих рабов находится в обратной пропорциональности к их прогрессивности, а не наоборот, как думают считающие, что чем ниже норма эксплуатации рабов, тем прогрессивнее производство. Что касается «развития производства вместо накопления богатств», то это верное положение иллюстрирует, что там, где преобладает накопление богатств, а не производство товаров, там норма эксплуатации рабского труда относительно ниже. Действительно, нормы эксплуатации работников производства в храмах были несколько ниже норм эксплуатации обычных рабов (2502), однако только потому, что сакральные рабы были составной частью объектов храмовой собственности. Последней, как отмечено выше, в силу ее происхождения на основе первобытно-общинной собственности, была присуща относительная реакционная устойчивость против разъедающей кислоты товарно-денежных отношений, особенно в периоды закономерных периодических социально-экономических кризисов, присущих рабовладельческой формации (2503). Этими экономическими причинами обуславливалось столь устойчивое воспроизводство сакрального храмового рабства как реакционного пережитка доклассового общества. При относительно несколько более низкой норме эксплуатации сакральных рабов они беспощадно и жестоко эксплуатировались жреческими олигархиями. Жрец храма в Мериме, где было 3000 сакральных рабов-гиеродулов, получал ежегодно 15 талантов дохода (2504). На этом основании можно полагать, что эксплуатация каждого гиеродула приносила храму *около* 30 драхм ежегодного дохода. Раньше в экономически значительно более развитых Афинах рабы приносили отцу оратора Демосфена в год по 100 драхм дохода (2505). Содержание раба в среднем обходилось около 180 драхм в год (2506). На еду раба в день

надо было около двух обол (2507), то есть около 182 драм, в год. По исчислениям американских экономистов-историков содержание младших жрецов (2508) составляло 240 драм в год (2509). Из этого следует, что норма эксплуатации гиеродула (2510) была высокой; он вырабатывал в год 210 драм, из которых около 30 драм - почти 15 %-присваивалось жреческой олигархией, если считать, что гиеродул потреблял столько, сколько вычислили названные выше американские экономисты. По и при этом подсчете норма эксплуатации гиеродулов была значительно более высокой, ибо, как показано выше, не все гиеродулы участвовали к производству, создавали материальные ценности, исчисляемые деньгами. Не считая сакральных проституток, часть гиеродулов обслуживала культовые действия (2511).

Давно и довольно подробно были изучены первобытные религиозные представления и действия, связанные с современными архаическими святилищами (2512). Но первобытные религиозные представления присущи всем религиям (2513) и их наличие в системе современных архаических святилищ немного говорило о возрасте этих святилищ. Современные архаические святилища трактовались в научной литературе как порождение религиозного чувства. Полагали, что места, случайно вселявшие чувства удивления или страха, становились святилищами. «Культовым местом для первобытных людей, прежде всего, является такое, около которого он ощутил ужас (трепет) как перед олицетворением божественности» (2514 («Альз «культешеттен гальтен дем Примитивен ин эрстер Линиэ Орте, ан денен эр ди Шауэр дес Нуминосен айнмаль эмпфунден хатте» (2515). «Рид предметов — камни, утесы, выделяющиеся своей формой или цветом... пользуются поклонением, вызывают чувства страха или надежды» (2516). Это показывает, что материалистическая теория современных архаических святилищ находится в зародышевом состоянии, хотя ее актуальность определяется борьбой против буржуазной реакционной науки, отрицающей закономерности общественного развития вообще и — религии в частности: сравнительно быстрым исчезновением святилищ под влиянием прогрессивного развития общественных отношений и культуры; но также и тем, что сохраняющиеся еще святилища служат одной из основ религиозных предрассудков. Насколько нам известно, еще не вскрыты социальные истоки архаических святилищ (2517), эти святилища исследовались без связи с отношениями собственности. Даже изучая земельные владения архаических святилищ (2518), их происхождение, как религиозного явления, не ставилось в связь ни с их практической, посясторонней сущностью, ни, тем более, со способом производства. Теория древней хра-

мовой собственности, вскрытие ее основных черт и происхождения на основе опосредствованного хозяйственно-культурного центра первобытной общины, нам кажется, дает основание считать, что современные архаические святилища исходно есть остаток того же центра, как бы остановившегося на стадии опосредствования сельской общины. На современных архаических святилищах, известных нам, были и кое-где сохраняются пережитки основных черт древней храмовой собственности (неотчуждаемость, коллективизм), пережитки ее обязанностей (защита, помощь) и прав (коллективное кормление, сосредоточение результатов труда) (2519). Эти черты отношений собственности современных архаических святилищ отмечены выше (2520). Здесь приведем еще факты своеобразной асидии на архаических святилищах. О кавказских современных архаических святилищах мы читаем: «никто не смеет прикоснуться» к человеку, «пока он скрывается за их оградой» (2521). То же самое относится к пирам и к архаическим святилищам других стран (2522). Кроме того, на пирах и других современных архаических святилищах искали не только убежища, но и всякой иной помощи (2523). К святилищу обращались, когда заболели люди или животные, к нему шли, чтобы избежать несчастий, чтобы иметь детей, чтобы дети долго жили и т. н. (2524). И это также может быть остатком обязанностей хозяйственно-культурного центра первобытной общины, где человек находил не только убежище, но излечение и всяческую другую помощь (2525).

Архаические святилища, их основные черты, нередко переносимые на святилища, возникшие значительно позднее, порождены не религией, самой по себе, и не случайными впечатлениями, но являются закономерным пережитком закономерного первобытно-общинного хозяйственно-культурного центра получавшего социальные и религиозные наслоения последующего исторического развития. Отношения собственности современных архаических святилищ, как правило, не имеют черт, присущих ранне-рабовладельческой собственности (первобытно-государственной) и частной рабовладельческой собственности (2526). Это позволяет предположить, что основные черты современных архаических святилищ исходно сформировались на стадии закономерного опосредствования остатка хозяйственно-культурного центра первобытной общины сельской общиной и, как правило, дальше этого развития не пошли. Поэтому, нам кажется, следует поставить под сомнение тезис о том, что современные архаические святилища «генетически вовсе неоднородны» (2527).

На примере пиров можно сделать, вероятно, общезначимый вывод. Архаические святилища возникли на основе есте-

стенных убежищ (хозяйственно-культурных центров) первобытной общины (пещеры, горы, холмы, острова, полуострова, мысы). Позже, в классовом обществе, когда эти святилища стали источником доходов, объектом упрочения религии и религиозной политики, они заимели тенденцию передвигаться к людным дорогам и перевалам (2528), в незащищенные места, на низменности, где, вероятно, проходили древние и средневековые дороги. Во всяком случае, о пирах, расположенных в естественно-защищенных местах, больше сохранилось прямых и косвенных свидетельств их первобытной и послепервобытной древности (2529). Часть пиров и других архаических святилищ возникла позже первобытного общества. Но на эти святилища было перенесено все то, что идет от хозяйственно-культурного центра первобытной общины (имя, коллективизм и неотчуждаемость владения имуществом, коллективные кормления, приношения, защита, надежда на всяческую помощь).

Материалистическое понимание происхождения современных архаических святилищ, опирающееся на теорию древней храмовой собственности, предметно опровергает реакционную концепцию прамоноотеистов (2530), ибо каждому из этих святилищ присуще представление не о примысливаемом прамоноотеистами предвечном едином боге, но — местном, самостоятельном боге-святилище.

Изучение пиров Азербайджана в связи с разработкой теории древней храмовой собственности позволило упрочить фундамент этой теории. Кроме того, изучение пиров помогает их преодолению в связи с общей актуальной задачей ликвидации религиозных предрассудков. Борьба против пиров и других архаических святилищ особенно важна, ибо, являясь опосредствованным остатком хозяйственно религиозного центра первобытной общины, пиры и другие архаические святилища были интимнее, ближе религиозным верованиям народа, чем любая религия классового общества. Как отмечено выше (2531), лечение в пиров всегда отвлекало от поисков действительного лечения, сопровождалось вредоносными для здоровья людей обрядами и действиями, унаследованными от первобытной дикости. Пирьи и другие архаические святилища были и являются пережитком прошлого, мешающим развитию научной медицинской помощи населения), сковывающим, как всякая религия, творческие силы людей. Тысячелетия пользования пирами не освободили народ ни от оспы, ни от малярии и других массовых заболеваний, ни от смерти при сепсисе. Исторический итог жизни пиров говорит против них, за науку, которая в условиях советской власти освободила и освобождает народ от оспы, трахомы, глнстов, малярии и других массовых заболеваний и от смерти от сепсиса. Не случайно такие выдающиеся азербайджанские

12. Древняя Албания.

писатели, как Н. Нариманов и Л. Ахвердав, создали художественные произведения, бичующие пиры как одну из основ религиозной тьмы и вредящие здоровью людей. Независимо от того, как религиозные организации относятся к пирам, этот пережиток первобытности мешает преодолению религии. Обосновывая материальные корни происхождения пиров, разоблачая мнимую потусторонность «их» целебной силы и показывая вредоносность пиров для здоровья людей, наука и здесь дает правильные лозунг движению: долой пиры!

Историко-этнографические наблюдения на пирах позволяют считать, что, вопреки мнению об отсутствии этнических связей древнего и современного населения Азербайджана (2532), факт приверженности даже в XIX и в начале XX века азербайджанцев первобытным пирам (особенно расположенным в не-транспортбельных пещерах и на горах) является одним из свидетельств этнической преемственности древнего и современного населения Азербайджана (2533). Это положение необходимо учитывать не только при рассмотрении этногенетических процессов, но и при развертывании научно-атеистической идейной борьбы против современных носителей религиозной идеологии.

Известно, что в качестве святилищ нередко выступают могилы и места действительного или мнимого пребывания иудейских, буддийских, христианских и мусульманских «святых» (2534). Нам пришлось продумать довольно большой материал об этого рода мусульманских и христианских святилищах в связи с изучением пиров Азербайджана и культа мусульманских и христианских святых на почве Азербайджана. Вопрос о культе святых в исламе, повышенное внимание к которому возникло со времени опубликования работы И. Гольциэра (2535), насколько нам известно, не получили еще всестороннего научного освещения. Высоко оцененное специалистами исследование И. Гольциэра (2536), касаясь исторических корней этого культа, повторяет формулу К. Газе (2537), согласно которой культ святых в исламе, «возник на почве старого, т. е. домусульманского мира богов» (2538). Гольциэр не уточняет этот тезис, хотя к числу «старого мира богов» здесь могут быть отнесены и боги христианства, иудаизма, зороастризма, древних астральных культов и первобытно-общинные духи — боги. И. Гольциэр не обобщил религиозные элементы, связанные с культом мусульманских святых, и поэтому он не поставил вопроса о том, к какому этапу истории относятся исходные, архаические черты, сохранившиеся в этом культе (2539). Исследователи, касавшиеся культа мусульманских и христианских свя-

тых только в Азербайджане (2540), ближе, чем Гольцнэр, подошли к выявлению первобытных идейно-религиозных корней этого культа (2541), но и эти ученые писали, что «исследователь, теряется в догадках о происхождении» (2542) подобных культов, ставили вопрос о том, что для решения проблемы их происхождения «нужна своего рода социальная палеонтология (2543). В местах культа мусульманских и христианских святых Азербайджана нам пришлось наблюдать все те социальные черты, которые присущи современным архаическим святилищам (и начальной стадии формирования древней храмовой собственности): неотчуждаемость объектов собственности (2544), коллективное владение (2545), коллективные кормления (2546), приношения результатов труда (2547), своеобразную асилию (2548) и обращение за всяческой помощью (2549). Коллективные кормления проводились почти на всех известных нам местах культа мусульманских и христианских святых Азербайджана (2550). На доисламские истоки этого кормления вполне определенно указывает то, что к коллективному кормлению в местах культа мусульманских святых настойчиво приглашались все присутствующие, независимо от их религии или безрелигиозности. Известно, что коранический ислам не только отвергает культ святых, что даже средневековые мусульманские рационалисты (мутазилиты) выступили против культа святых (2551). Ислам в догмате мурдар (мындар, мурдал) «выдвинул положение, **категорически запрещающее** правоверному общаться с иноверцами, **употреблять вместе с последним пищу**» (2552), с немусульманами мусульмане «не могли вместе ни есть, ни пить» (2553). Человека, расположившегося у «могилы святого», никто не мог тронуть (2554). Все это, материалы о христианизации и мусульманизации архаических святилищ (2555), факты сохранения и местах «культа святых» пережитков основных черт, обязанностей и прав первобытно-общинной собственности, на основе которой зародилась древняя храмовая собственность, показывает, что в современных религиях культ святых, их действительных или примышленных могил и мест их пребывания есть опосредствование этими религиями архаических святилищ или — **перенесение** на культ святых» закономерных норм и традиций архаических святилищ. Этот вывод, нам кажется, будет способствовать преодолению «культа святых» в современных религиях, что является одним из актуальных вопросов наших дней. Кое где до **сих пор** «многолюдные посещения «святых» мест, проводящиеся часто в горячее время сельскохозяйственных работ, сопровождаются жертвоприношениями и пиршествами, приводят к протуглам и наносят ощутимый хозяйственной ущерб» (2556).

Религиозное отношение к пещерам, а так же к вершинам гор, холмов, и к островам, мысам, полуостровам объяснялось религиозно - идеалистически (2557). Древний вольнодумец Лукиан-полагал, что благоговейное отношение к горным высотам имело место потому, что высота де ближе расположена к местам предполагаемого пребывания богов (2558). Но боги помещались не только в «высях небесных», но и в недрах земных, и пучинах морских. Правда, подземные боги считались злыми, однако и это соображение не объясняет благоговейного отношения к горной высоте, ибо исходно духи-боги были везде и во всем (2559). Лукиановское «объяснение» культа горных вершин повторял Б. А. Тураев (2560) и советский историк религий, писавший о «высокой горе, т. е. ближе к Аллаху» (2561). Э. Ренану казалось, что горная вершина, вызывая «впечатление божественного, становилась богом» (2562). Советский этнограф объяснял культ гор тем, что они считались «излюбленным местопребыванием определенных духов» (2563), как бы повторяя давно высказанную точку зрения: «горы и другие возвышенности... считались священными и признавались местопребыванием божества» (2564). Современный английский историк, отметив, что в древнем Египте высокое место «было священным», ибо спасало от разливов Нила (2565), нам кажется, близко подошел к научному ответу на вопрос о происхождении культа горных вершин. Вскрытие основных черт и происхождения древней храмовой (КУЛЬТОВОЙ) собственности на основе как бы усыхания хозяйственно-культурного центра первобытной общины показывает, что материальные, социальные исходные корни сосредоточения культовых мест на высотах (как и в пещерах, на мысах и на островах) включаются в том, что они были естественными убежищами первобытных людей, изначальным средоточением нерасчлененного хозяйственно-культурного центра первобытной общины. Зарождение архаических святилищ и храмовой собственности на основе закономерного хозяйственно-культурного центра, нам кажется, дает основание видеть в культе пещер, а также горных вершин, холмов, в сосредоточении архаических святилищ и древних храмов в пещерах, на островах, мысах и полуостровах пережиток хозяйственно-культурного центра первобытной общины (существование которого подтверждается данными истории, археологии и этнографии) (2566), неизбежно исходно тяготеющего к естественным убежищам.

Сказанное выше, кажется, позволяет считать, что создание теории древней храмовой собственности имеет значение для истории религии не только как научное понимание экономической основы древних культовых центров. Теория древней храмовой

собственности, нам кажется, создает научную основу для понимания основных черт происхождения отношения храмов и государства, теократии, жречества, сосредоточения науки в храмах, жертвоприношений, сакральных кормлений, сакральных приношений, сакрального рабства, асилии храмов, сакрального вольноотпущенничества, современных архаических святилищ, «культы святых» культовых пещер, гор, холмов, островов, мысов, полуостровов. Все это показывает, что без решения проблемы основных черт и происхождения древней храмовой собственности нельзя было создать полную научную историю религиозных организаций и религий Древнего мира. Перед советскими учеными поставлена задача « усилить научную критику религиозного мировоззрения» (2567). Одним из основных методов научной критики религиозного мировоззрения является вскрытие земных, материальных, социально-экономических корней религии, религиозных установлений и организаций. Теория храмовой собственности, как нам кажется, дала возможность вскрыть и обобщить основные черты и исходную социально-экономическую базу древних храмов и ряда (перечисленных выше) институтов, связанных с храмами и архаическими святилищами. Если социально-экономические корни всех этих религиозных установлений вскрыты правильно, то это материалистически упрочает науку об обществе и способствует научной критике религиозного мировоззрения, будет способствовать дальнейшему подниманию «с земли на небо» (2568), усилению изучения материальной, экономической основы религиозных организаций во имя их идейного и практического преодоления. «Упразднение религии как призрачного счастья народа есть требование его действительного счастья» (2569).

Кроме содействия пониманию ряда частных вопросов древней истории и научному пониманию истории религии, теория древней храмовой собственности, может быть, будет способствовать пониманию (основных черт) происхождения такого важного экономического явления истории т. и. мусульманского мира, как вакф (вакуф). Доклад известного французского арабиста Клода Казна в 1960 г. на XXV международном конгрессе востоковедов в Москве, посвященный происхождению вакфа (2570), показал, что древнейшие арабские первоисточники дают столь мало прямых свидетельств о происхождении вакфа, что мы решили предложить вниманию специалистов-арабистов гипотезу о происхождении этого широко распространенного института. В известных нам работах, связанных с вакфом (2571), полагали, что до VII—VIII веков вакфа (ни в жизни, ни в праве) не было (2572) или — что он существовал до VII—VIII вв. (2573). имел самостоятельные черты (2574), но про-

исхождение его не ясно. Другие, отодвигая решение проблемы происхождения вакфа в неопределенном направлении, полагали, что этот социальный институт порожден влияниями извне (2575). Однако есть основания предполагать, что происхождение вакфа идентично происхождению древней храмовой собственности (2576). Материалы о вакфах (2577), на наш взгляд, позволяют отметить, что черты, присущие отношениям хозяйственно-культурного центра первобытной общины и отчасти присущие отношениям древней храмовой собственности, присущи также вакфу: а) коллективное владение (религиозного сообщества) вполне выражено в вакфе, даже в случаях, когда им управляет одно лицо; б) неотчуждаемость основных объектов вакфа, по крайней мере, в его исходных чертах видна бесспорно (2578); в) коллективное потребление заметно в вакфах в том, что они имеют основное назначение экономически обеспечить благотворительность, медресе, мечети, богадельни, общественные водопроводы и прочие установления, если так можно выразиться, неиндивидуального потребления; вакфы не редко (а скорее часто) сосредотачивались в зоне святилищ (мечети, мазары, пиры, оджаги, могилы святых и т. п.) (2579), на которых в полной мере действовал институт защиты (сравни: бест) (2580). Известно, что явление богаче закона. В различных странах Востока, в различные исторические эпохи, под влиянием различных условий и давлений извне институт вакфа получал новые черты, деформировавшие старые, исходные его черты. Но нам, может быть, как неспециалисту—арабисту, кажется, что через многообразные, многослойные отложения эпох, в вакфе, как и в древней храмовой собственности, можно заметить черты его происхождения на основе первобытно-общинного хозяйственно-культурного центра. Это тем более вероятно, что никто не отрицает законсервированных религией доисламских, первобытных черт и в идеологии, и в культуре ислама (например, культ руки) (2581).

Происхождение, основные черты и социальная функция феодальной культовой собственности христианства коренным образом отличается от древней храмовой собственности (2582). Но, учитывая пережитки дохристианских элементов в христианстве (2583) и ряд пунктов «Нового Завета» (и других религиозных сборников), направленных против отношений частной (рабовладельческой) собственности (2584), можно предположить, что теория древней храмовой собственности поможет научной разработке вопросов истории средневековой феодальной культовой собственности (2585) и некоторых христианских

сект средневековья (2586). Теория древней храмовой собственности, в частности, может быть, поможет изучению отношений собственности христианских и мусульманских монастырей» которые «были ненормальными общественными организмами, основанными на безбрачии; они могли давать исключительные результаты, но должны были именно поэтому сами оставаться исключениями» (2587).

Г) В БОРЬБЕ ПРОТИВ РАСИЗМА НА ПОЧВЕ ИСТОРИИ

В системе буржуазно-империалистической идеологии в качестве одной из основ ее, как известно, продолжает оставаться расизм, пронизывающий капиталистическую науку и политику, Расистские идеи насаждает американский реакционный историк Стюард (2588), его единомышленники из числа авторов французской всеобщей истории 1944 — 1955 гг. (2589) и некоторые делегаты XI международного конгресса историков в 1960 г. (2590). В этнографии носителями идей современного расизма являются проповедники т. н. «теории культурных кругов» (Гребнер и др.) (2591). «Вопрос о путях развития внеевропейских народов... принадлежит к числу наиболее актуальных политических проблем нашей эпохи. Этот вопрос уже приковал к себе пристальное внимание буржуазной философии: именно с ним в значительной степени связывается появление новейших социологических спекуляций Тойнби, Сорокина и т. п., которые в обстановке крушения идей европоцентризма усиленно пропагандируют теории многолинейности исторического процесса, принципиальной несравнимости отдельных цивилизаций» (2592). 3 октября 1960 г. на заседании Генеральной Ассамблеи ООН представитель Индии говорил: «Расизм и расовое господство все еще широко распространены» (2593). Секретарь американского «Комитета борьбы за освобождение Африки» заявил: «Американский расизм просочился сейчас на Генеральную Ассамблею ООН» (2594). В последнее время, наряду с биорасизмом, распускается американско-империалистический психорасизм. Один из его глашатаев заявляет, что «раса играла значительно большую роль, чем язык и национальность в определении судеб человечества; раса определяет наследственность, а наследственность—все моральные, социальные и интеллектуальные качества и свойства, которые являются движущими силами политики и управления» (2595). Расистские взгляды с их «гнусным европейским шовинизмом» (2596) имеют действительной целью охранять ограбление колоний (2597). На почве истории расизм проявляется в противопоставлении явлений европейского «запада» азиатскому и вообще неевропейскому «востоку». Т. Бенгстон пытался

утвердить идею принципиального отличия развития Греции и Востока (2598). Древнюю храмовую собственность и сакральное рабовладение ряд историков пытались представить только продуктом «доарийской социальной системы» (2599), чуждой арийцам («Альз оргиастисе Бегетунг вар эс иранишен Вессен эбензо фремд ви Гиеродулен унд сакрале Проститути-ов») (2600). Марксистско-ленинская наука об обществе и его прошлом показала однородность социальных отношений различных по своему расовому составу стран Древнего мира («Древний Восток» и «Античный мир») (2601). Теория древней храмовой собственности, если она верна, также вскрывает, что независимо от расы в различных странах Древнего мира существовала однородная храмовая собственность и такие ею детерминированные, однородные социальные институты, как противоречивые отношения храмов и государства, теократии и теократические тенденции жреческих олигархий, сосредоточение науки в храмах, жертвоприношения, сакральные коллективные кормления, сакральные приношения, сакральное рабство, асия храмов, сакральное вольноотпущенничество, архаические святилища, культовые пещеры, горы, холмы, острова, мысы, полуострова. Тем самым теория древней храмовой собственности может способствовать успешной борьбе против расизма на почве истории (2602).

д) ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ АТРОПАТЕНЫ И КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ

Разработка теории древней храмовой собственности может показаться прямо несвязанной с изучением истории древней Атрапатены и Кавказской Албании. Однако без этой работы нельзя было выявить закономерные черты древней храмовой собственности Атрапатены и Кавказской Албании — цель, которая перед нами стояла. Если верно сказанное выше об основных чертах и происхождении отношений древней храмовой собственности, то историк получает научное основание считать, что в древнеазербайджанских областях (Атрапатене и Кавказской Албании), в которых древние авторы и древние документы отметили значительную храмовую собственность (2603), были определенные (2604) отношения собственности (2605), являющиеся продуктом разложения первобытной общины. Эти отношения собственности имели олигархический коллективный характер, основные объекты их были неотчуждаемы, и эта собственность имела закономерные (2606) обязанности и такие же права. Посредствование этой древнеазербайджанской храмовой собственности более развитыми, чем сельская община,

отношениями собственности могут быть выяснены только на основе изучения других вопросов общественного строя древней Атропатены и древней Кавказской Албании. Теория древней храмовой собственности дает еще основание считать, что древнеазербайджанская область (Кавказская Албания) имела в со-ставе своего населения сакральных, храмовых, производственно используемых рабов (гиеродулов). Тем самым, хотя и не только этим, историк древнего Азербайджана получает основание отметить рабовладение как составную часть общественного строя древнего Азербайджана. Теория древней храмовой собственности дает еще возможность научно понять такие **известные** в древней Атропатене и Кавказской Албании, социальные институты и явления, как отношения храмов и государства, происхождение и организацию жреческой олигархии, жертвоприношения, сакральные приношения, сакральное рабовладение, асилию храмов, архаические святилища, «культ святых», культовое отношение к пещерам, горам, холмам, островам, мысам и полуостровам. Эта же теория позволяет считать возможным наличие в древней Атропатене и в Кавказской Албании теократических тенденций, сосредоточения древней науки в храмах, сакральных кормлений и сакрального вольноотпущенничества (2607).

е) **ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА**

Зародышевые попытки вскрыть объективные закономерности общественного развития, как известно, стучались в двери науки со времен Полибия (2608), Лукреция Кара (2609), Ибн 'Халдуна (2610), Кондорсе (2611) и других ученых (2612). На идеалистической основе безуспешную попытку понять закономерности общественного развития сделал Гегель (2613). Известно, что, когда буржуазия в своем историческом развитии шла на подъем, когда перед ней еще практически не встала перспектива сдачи пролетарским силам, буржуазная наука развивала зародыши научного понимания истории, заложенные в древности и в средние века. В буржуазной историографии был тогда сильный элемент научного, объективного анализа (2614). В то время идеологи буржуазии искали закономерности общественной жизни. Среди них, в связи с нашей темой, следует отметить Эдуарда Тейлора — одного из этнографов т. н. «классической школы» (2615) и других эволюционистов, представи-телей сравнительного метода — М. Мюллера, Конта, Леббока, Спенсера, Робертсона-Смита, Фрезера (2616), которые дали «значительные результаты в области исследования обществен-

ных форм прошлого» (2617), в том смысле, что они стремились заменить «сверхъестественный произвол законом» (2618), понять «общую закономерность... с точки зрения единых для всего человечества законов» (2619), боролись против реакционной концепции одичания, за прогресс. Эволюционисты и ученые сравнительно-исторической школы выявили подобие, сходство, повторяемость и даже закономерное тождество явлений древней общественной жизни. Но в лучшем случае это идеалистически объяснялось ими единообразием человеческого сознания, а тс и — заимствованиями, связанными с расселением. В первом случае ход истории людей становился в зависимости от оторванного от жизни, неизвестного происхождения идеалистически понятого ума или т. н. «интеллектуальной формации» (2620), «законов умственного развития» (2621). Заимствования, выдаваемые за основные факторы сходства и тождества исторических явлений, отодвигали закономерности общественной жизни к неопределенному началу заимствованного (2622). Идеализм и биологизация общественной жизни, как известно, были коренными пороками эволюционистских и сравнительно-исторических концепций (2623).

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин заложили научные основы метода изучения истории общества. Опираясь на огромный фактический материал, они раскрыли законы развития общества (2624). Л. Г. Морган на этнографическом материале материалистически подошел к истории общества (2625). Ф. Энгельс отмечал, что «современный материализм видит в истории процесс развития человечества, причем его задачей является открытие законов движения этого процесса» (2626), что необъятная масса фактов неустранимо требует «(упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи)» (2627). Маркс и Энгельс доказали, что в истории «неумолимо, не допуская исключений, экономическое развитие пролагало себе путь» (2628), «экономическое движение как необходимое прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей» (2629), «с естественной необходимостью пробиваются сквозь эту случайность свойственные ей внутренние законы» (2630). «В природе, где также как будто господствует случай, мы давно уже установили в каждой отдельной области внутреннюю необходимость и закономерность, пробивающуюся сквозь эту случайность. Но что имеет силу для природы, имеет также силу и для общества» (2631); «история, как она шла до сих пор, протекает подобно естественно-историческому процессу» (2632); «экономические законы» (2633) определяют «ход развития как вполне всеобщий, имеющий силу для всех народов определенного периода» (2634), «классических ступеней

развития» (2635) «органических рядов» (2636). К концу жизни Ф. Энгельс, различая метод исследования, его развитие и применение, отмечал: «Всю историю надо начать изучать заново. Надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций» (2637) и предупреждал о том, что проявление экономической закономерности никогда «не имеет иной реальности, кроме как в приближении, в тенденции, в среднем, но не в **непосредственной** действительности» (2638), хотя, как писал К. Маркс, «сами эти тенденции, действуют и осуществляются с железной необходимостью» (2639). Но «ис-тория — **не что иное**, как деятельность преследующего свои цели человека» (2640), эти тенденции борьбой партий и классов могут быть на время приглушены, задержаны в своем развитии, поэтому точное время их проявления невозможно определить, ибо **они порождают усилия людей**, великую силу идей, политической борьбы, политических организаций, идейные, моральные и политические устремления тысяч и миллионов индивидуальных волей. В основе антагонистического общества лежит классовая борьба, а не фатальное действие экономических сил (2641). В ходе развития общества, отмечал Ф. Энгельс, есть «ось экономического развития» (2642) и закономерность общественной жизни тем более видна, чем больший исторический период исследуется (2643). В. И. Ленин поднял на новую ступень исследование «законов развития человеческого общества» (2644), движения общества как «естественно-исторический процесс» (2645), отмечая, что марксизм создал прочную основу исторической науке, позволил ей перейти «...от описания (и оценки с точки зрения идеала) общественных явлений к строгому научному анализу их» (2646). «Развитие всех человеческих обществ в течение тысячелетий во всех без изъятия странах показывает нам общую закономерность, правильность, последовательность этого развития» (2647) «истории как единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости процесса» (2648). Ленин отмечал: «Явление — **богаче** закона» (2649) и при «общей закономерности развития во всей всемирной истории нисколько не исключаются, а, напротив, предполагаются отдельные полосы развития, представляющие своеобразие либо формы, либо порядка этого развития» (2650); «наука не может жить и развиваться без признания объективных закономерностей, без изучения этих закономерностей» (2651). «Капитал» К. Маркса, «Развитие капитализма в России» В. И. Ленина, «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса и другие работы основоположников марксизма-ленинизма заложили незыблемый фундамент научного понимания закономерностей исторического

развития (2652). Марксизм-ленинизм, превращая историю в науку, вскрыл материальные экономические корни изумительного явления повторяемости, закономерности общественных явлений: Они объяснены уровнем развития производительных сил и развитием, на этой основе, производственных и всех других общественных отношений. Тем самым было опрокинуто представление о том, что однородные, закономерные общественные институты и явления порождаются духом-богом, над мировыми идеями, абстрактной природой человеческого ума, заимствованиями и переселениями. Тем самым опрокидываются циклистские концепции, в конечном счете расистская (эксплуаторская), экспансионистская «теория культурных кругов», «теория моделей культуры» и другие идеалистические теории общественного развития.

Опираясь на научные обобщения основоположников марксизма-ленинизма, советские историки сделали много для обоснования ряда основных закономерностей древней истории (2653), показав на фактах и их обобщении, что «и в Су-мире, т. е. на Востоке, существовала рабовладельческая формация, как она существовала и на Западе, в Греции, и в Италии» (2654), что в Индии «общество Хараппы было обществом рабовладельческим, близким обществу Шумера» (2655), что Древний Восток и Античность представляют собой всего лишь «два отличных один от другого типа рабовладельческих обществ» (2656). Но, как известно (2657), далеко не все основные закономерности древней истории исследованы. Кроме того, современная буржуазная реакция остервенело борется против закономерностей истории, ибо «раз понята связь вещей — рушится вся теоретическая вера в постоянную необходимость существующих порядков раньше того, чем они развалятся на практике. Следовательно, тут уже безусловный интерес господствующих классов требует увековечения бессмысленной путаницы» (2658). Поэтому современные буржуазные реакционные идеологи отличаются стремлением «наплевать на всякие обобщения, спрятаться от всяких «законов» исторического развития» (2659). Отражая классовые интересы реакционной, империалистической буржуазии, целая плеяда буржуазных историков, социологов и философов (2660), особенно прагматисты (2661), презентисты (2662), с упорством, достойным лучшего применения, насаждают взгляды об отсутствии закономерностей общественного развития, гальванизируют аналогичные взгляды Макса Вебера (2663), опровергают научное понимание прогресса (2664), шумят о том, что в истории «нет смысла» (2665), противопоставляют естественные науки с вскрытыми ими закономерностями общественным дисциплинам, яко-

бы не вскрывающим закономерности (2666), утверждают, чад в отношении истории общества надо полагаться не на познание закономерностей, а на мистическую интуицию (2667), ибо, клмает Карл Ясперс, «наука не может служить руководством к жизни» (2668). «История Древнего мира изображается реакционными авторами как хаотическая смена отдельных обществ, вызванная отчасти случайными обстоятельствами, отчасти проявлением некого «духа», носителем которого объявляются определенные народы и расы» (2669). То же упорное, нередко классово обнаженное отрицание закономерностей общественного развития присуще реакционным этнографам (2670), особенно — неозволюционистам с их отрицающей науку многолинейной эволюцией (2671), полным антиисторизмом, направленной против марксизма критикой эволюционизма (2672) и «отрицанием общих закономерностей» (2673) как отражение «страха буржуазии перед законами истории» (2674). «Опасно сохранять непредубежденный ум», - писал известный буржуазный голландский историк Питер Гейл (2675). На той же социальной основе зиждятся теологические, клерикалистские отрицания материальных закономерностей общественного развития (2676), обскурантский поход против «проститутки-разума» (2677), запугивание людей «гибельностью разума, логики, науки для человеческого общества» (2678) и стародавние утверждения о том, что в истории господствует «божественное провидение» (2679). «Изгнание **законов** из науки есть на дело лишь **протаскивание** законов религии» (2680). Отрицание объективных материальных закономерностей, экономических законов есть одно из основных идейных средств борьбы империалистической буржуазии с наукой, с марксизмом-ленинизмом, с коммунистическим научным мировоззрением. Центр по изучению международных отношений при Гарвардском университете призывает усилить борьбу против «коммунистической системы идей» (2681). Заместитель государственного секретаря США 14 марта 1961 г., выступая на ежегодном съезде Национального союза фермеров, призывал бороться против « жесткой и материалистической экономической философии, провозглашенной Марксом» (2682). Один из западно-германских лидеров мировой реакции, выступая 31 марта 1960 г. в японском парламенте, настаивал на необходимости усиления «идеологической борьбы против коммунизма». Кажется, не будет ошибкой считать, что проблемы закономерностей общественного развития являются одним из основных пунктов современной идеологической борьбы сил прогресса и сил реакции. Поэтому коммунистическая партия ставила (2683) и ставит перед общественными науками в качестве одной из главных задач-изучение

закономерностей общественного развития. ЦК КПСС в 1958 г. поставил перед общественными науками задачу создания работ «обобщающих закономерности общественного развития» (2684). В приветствии Всесоюзному совещанию научных работников 1961 г. ЦК КПСС отметил: «Большое значение имеют общественные науки, изучающие законы развития общества» (2685). Перед работниками общественных наук стоят задачи — создать «фундаментальные труды, обобщающие закономерности общественного развития» (2686). «Обязанностью историков является глубокое изучение закономерностей истории человеческого общества на всех этапах его развития» (2687). Коммунистическая партия Советского Союза считает, что в наше время «борьба мировоззрений, борьба за умы и сердца людей будет продолжаться и в условиях мирного сосуществования государств с различными общественными системами» (2688). Победа марксистско-ленинского мировоззрения во всех отраслях знаний помогает коммунистам выиграть сражение с капитализмом без единого выстрела. Историческая наука в целом не может жаловаться на недостаток материала. «Весь вопрос в его отборе, интерпретации и объяснении» (2689), в аналитической, научной работе, которая исключает положение, когда огромный материал представляет собой неубедительную, утомительную, мешающую научному пониманию истории общества, «безжизненную коллекцию фактов, разложенных по произвольной и часто искусственной схеме, не содержащей в себе никаких элементов научности» (2690). Широкие круги мировой общественности, изучающие историю, ищут в «чудовищной массе материала, которым люди не хотят забивать свои головы, какое-то общее значение» (2691). В такой международной идеологической обстановке коммунистам-историкам «необходимо и впредь создавать работы о закономерностях общественного развития... Эти исследования должны стать доступными для широких кругов западной интеллигенции... Идеологическая борьба на современном этапе, разумеется, не «затухает», а углубляется, и в этой борьбе марксистско-ленинской науке об обществе принадлежит большая и почетная роль» (2692). Поэтому на страницах советских научных органов неоднократно формулировались в качестве важнейших задач историков «раскрытие закономерностей общества на конкретном историческом материале» (2693), в том числе — «на материале самых отдаленных эпох» (2694), ибо «нельзя допускать... чтобы изучение истории отдельных исторических эпох было дано на откуп воинствующим мракобесам, злейшим врагам передового, материалистического мировоззрения» (2695). Решать эти задачи тем более необходимо, что «кое-где наметилось нигилистическое отношение

к истории вообще» (2696), и сравнительно недавно «Вестник древней истории» отметил «опасную тенденцию наших историков к уходу от изучения закономерностей» (2697), слабость «теоретических исследований в области древней истории» (2698), недостаточное внимание вопросу «о закономерностях общественного развития» (2699), неоднократно подчеркивал, что **главной** задачей историков Древнего Востока и Античного мира является изучение «закономерностей рабовладельческой формации» (2700), «общих законов данной формации» (2701), «исторических закономерностей» (2702), «теоретическое изучение древней истории» (2703), как отмечено в других работах, «теории исторического процесса» (2704), «философских основ исторической науки» (2705). Главное — выявить «закономерности развития и гибели рабовладельческого общества» (2706), «дать марксистское исследование основных экономических проблем рабовладельческого общества» (2707), «закономерностей изучаемых явлений» (2708), преодолевая вредные попытки противопоставить философию социальным наукам (2709), ибо «как бы не были велики успехи... они не принесут полноценных плодов, если в вопросах теории не будет наведен должный порядок» (2710). «Советские ученые должны уделить больше внимания разработке теории исторического процесса» (2711) — на XI международном конгрессе исторических наук почти не было докладов, отражающих конкретные исследования исторических закономерностей (2712). Перед советской наукой стоит задача глубоко вскрыть с марксистско-ленинских позиций «весь процесс всемирно-исторического развития человечества от первобытно-общинного строя до наших дней — времени строительства коммунизма» (2713V Задача изучения «общих закономерностей исторического развития» (2714) стоит и перед этнографами, задача «обобщения... историко-этнографического материала» (2715), ибо первобытная эпоха истории «имеет большое мировоззренческое и политическое значение» (2716), но у нас еще немного исследований, «посвященных таким вопросам, как... разложение первобытно-общинного строя и возникновение классового общества и государственности» (2717).

Коммунистическая партия (2718) поставила перед общественными науками задачу «**разоблачать** буржуазную идеологию». «Долг советских ученых последовательно разоблачать фальсификацию современной реакционной буржуазной философией, социологией и ревизионизмом проблем общественного развития» (2719). В науке о древней истории усилия буржуазных идеологов прежде всего направлены на всякое отрицание закономерностей общественного развития: «**Основной** огонь «оп-

ровергателей» марксизма в применении к древнейшим периода истории человечества ведется и ныне под лозунгом отрицания общих закономерностей исторического развития» (2720). Не менее значительными являются усилия идеологов реакционной буржуазии в насаждении всякого рода циклистских и модернизаторских концепций на почве древней истории (2721), чем определяется необходимость «решительно усилить борьбу с модернизмом» (2722). Успешная борьба (разоблачение) против буржуазной идеологии в области истории вообще и древней истории в частности, против врагов научного познания закономерностей развития общества, против циклистов и модернистов возможна, прежде всего, на путях конкретных исследований, научного анализа фактов и вскрытия единых и общезначимых закономерностей общественного развития в целом, и — отдельных формаций общества на путях исследования естественного (в общественном смысле) движения общества. Спорить по поводу идей (без фактов) можно до бесконечности (2723). Критика, разоблачение научной несостоятельности буржуазной идеологии, с ее отрицанием закономерностей общественного развития, прежде всего должна вестись в виде конкретных исследований этих закономерностей. Критика буржуазной идеологии неотделима от углубленного научного анализа предмета, вокруг которого идет борьба. Изучение закономерностей общественного развития является одной из главных современных задач общественных наук и, одновременно, одним из самых действенных методов разоблачения современной буржуазной идеологии. В эдикте Веспасиана воздается должное «грамматикам и риторам, которые формируют — души юношей для гражданской доблести» (2724). Не так, конечно, обстоит дело с советской исторической наукой. Вскрытием закономерностей движения истории историческая наука участвует в воспитании людей нашей эпохи в духе научного, т. е. марксистско-ленинского мировоззрения (2725). «Возрастание роли идейно-воспитательной работы вытекает из характера современной внутренней и международной обстановки и является объективной закономерностью коммунистического строительства» (2726). Из сказанного следует, что наиболее важным и наиболее ценным в исторической науке для коммунистического строительства является вскрытие объективных закономерностей развития общества.

Создание теории, вскрытие основных закономерных черт и закономерностей происхождения древней храмовой собственности, если эта теория верна, есть **новое** в научном исследовании закономерностей общественного развития, новый научный вывод, т. е. объективный и общезначимый, обоснованная «новая научная истина» (2727), новая научная идея (2728). Древ-

няя храмовая собственность оказывается не результатом хаоса истории, а закономерным явлением. Буржуазные историки (В. Шмидт (2729), Гоннар (2730) и другие (2731) утверждали, что само существование отношений собственности детерминировано идеалистически, в частности — «инстинктом апроприации» (2732), и что частная собственность существовала изначально (2733). Теория древней храмовой собственности является **новым** в научном исследовании материальной закономерной детерминированности отношений собственности, а коллективизм (олигархический) как закономерная черта этой собственности является еще одним универсальным отрицанием изначальности частной собственности. Вскрытие основных черт и закономерных материальных корней древней храмовой собственности опровергает идеалистический «инстинкт апроприации» и демонстрирует первобытно-общинное начало древней храмовой собственности на землю (и рабов) (2734). Тем самым эта теория упрочает материалистический, единственно научный метод (2735), помогает научной истории религии отрицать «божественный промысел» для истории самой религии и самих религиозных организаций, разоблачает вздорность «двойственной истины», вскрывает закономерные черты религиозных организаций. Теория древней храмовой собственности наносит удар по циклистам и модернистам, обосновывая, что храмовая собственность Древнего Востока и Античного мира имеет **единые** черты, единое происхождение и единую **рабовладельческую** сущность. Это особенно важно потому, что коренные теоретические вопросы истории Древнего мира прежде всего Древнего Востока в значительной степени решаются на материалах храмового хозяйства (2736). Перед наукой о древней истории стоит задача «объяснения всех явлений общественной жизни» (2737) рабовладельческого общества на основе изучения «структуры основных элементов этого общества» (2738). Основные черты и происхождение древней храмовой собственности, будучи обоснованы материалистически (на основе развития производительных сил и производственных отношений) как закономерность истории общества, в свою очередь (2739), позволяют понять **как закономерность** такие явления и институты общества, как отношение древних храмов и государств, происхождение и организацию жреческих олигархий, корни теократий, сосредоточение науки в древних храмах, жертвоприношения, сакральные коллективные кормления, сакральные приношения, сакральное рабовладение, асилию храмов, сакральное вольноотпущенничество, основные черты и происхождение архаических святилищ и их сосредоточение в пещерах, а также на горах, холмах, островах, полуостровах и мысах. Может быть, теория древней храмовой собст-

13. Древняя Албания.

венности еще будет содействовать вскрытию как закономерности основных черт и происхождения вакфа и других институтов храмовой собственности феодального общества, помогая научной истории религии.

Все сказанное выше, кажется, дает, основание считать, что теория древней храмовой собственности, может быть, вносит кое-что новое в науку о единых, общезначимых, определяемых материальным производством, отношениями собственности закономерностях общественного развития. Теория древней храмовой собственности, если она верна, показывает, что основные черты и происхождение этой собственности и связанных с ней явлений и институтов (отношение храмов и государства, происхождение и организация жреческих олигархий, корни теократий, сосредоточение науки в древних храмах, жертвоприношения, сакральные коллективные кормления, сакральные приношения, сакральное — храмовое рабство, асия храмов, сакральное вольноотпущенничество, происхождение архаических святилищ, их сосредоточение в пещерах, на горах, холмах, островах, мысах, полуостровах) являются одной из основных закономерностей истории первобытного общества и древней истории. Поэтому новые выводы и научные обобщения теории древней храмовой собственности (и связанных с ней явлений и социальных институтов) отвечают решению коренных проблем современности. Проблемы закономерностей общественного развития, как показано выше (2740), входят в состав коренных проблем современности (2741).

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ
АРХАИЧЕСКИХ СВАТИЛИЩ КАК МАТЕРИАЛ ДЛЯ ИЗУ
ЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ХРАМОВОЙ СОБСТВЕННОСТИ (2742)

В предыдущем изложении (2743) сделана попытка показать, что основные **социальные** и идейные черты архаических святилищ, как **правило**, исходно являются пережитком хозяйственно-культурного центра первобытной общины, опосредствования его социальной окаменелости в условиях сельской общины и затем — классового общества. Исходные **социальные** и идеологические черты архаических святилищ (хотя и не все святилища) всех стран, вероятно, можно считать первобытными. Основоположник научного изучения архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании отмечал, что эти святилища XIX — XX веков «ближе к каменному веку» (2744). Пронеся через века не только религиозные, но, как мы пытались показать, и **социальные** черты доклассовой и ранне-классовой древности, архаические святилища (2745) являются неоценимым материалом для вскрытия происхождения (основных черт) древней храмовой собственности. Поэтому определенный интерес для науки о древней истории, для изучения храмовой собственности представляют археологические и этнографические материалы об архаических святилищах на почве древней Атропатены и Кавказской Албании, в том числе «Карабаха, лежащего на территории древней Авгании» (2746). В известных нам работах, в которых упоминаются архаические святилища на почве древней Атропатены и Кавказской Албании (2747), они отмечены в количестве, исчисляемом десятками. Делая попытку собрать сведения об архаических святилищах на почве древней Атропатены и Кавказской Албании по возможности полно, мы не считаем собранный материал законченным, полностью проверенным и во

всех частностях точным, но рассматриваем этот материал как первое приближение, дающее некоторую точность и достоверность выводов лишь при большом количестве повторений однородных явлений — при наличии материала для «общенаучного критерия повторяемости» (2748). К наиболее древним из архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании, вероятно, ОБНОСИТСЯ «Азох» (2749). Первое, известное нам, литературное свидетельство об этом святилище относится к концу XIX века (2750). Тогда была отмечена (2751) почти 200-метровая многокамерная пещера Орван. В одной из камер этой пещеры стояло, вероятно, сталактитовое изваяние, отдаленно напоминающее женщину, облаченную в местную карабахскую одежду и державшую на руках младенца. Эту фигуру считали святилищем. В этой пещере археологические раскопки (2752) обнаружили нижнепалеолитические орудия труда и соответствующую фауну (2753) — гигантский олень, первобытная лошадь, пещерный медведь (2754). Не менее древние корни у архаического святилища, располагавшегося на холме Кюльтепе (2755). На этом Кюльтепе существовало в прошлом посещавшееся азербайджанцами и армянами и расположенное рядом с мусульманским кладбищем святилище. Раскопки там вскрыли наслоения от эпохи неолита до средних веков (2756). Группа архаических святилищ была в зоне наскальных изображений, датируемых периодом от каменного века до средних веков (2757). В их числе было святилище Сары баба, располагавшееся на горе *к* не имевшее следов религий классового общества, святилища Джингир баба, Шаши гая и Гызлар (Пири гызлар). В зоне этих святилищ известен магалитический памятник (кромлах) (2758). В прямом смысле ископаемым архаическим святилищем является «Сары тапа» (2759), раскопанное в слоях эпохи поздней бронзы (2760). Здесь следует отметить, что в зоне этого святилища вскрыты мустьево-рокие памятники (2761), и на горе, где были обнаружены эти палеолитические памятники, было святилище в пещере около часовни и кладбища (2762). Поэтому можно предположить, что в эпоху поздней бронзы это святилище парциально «спустилось» (2763) с горы на низменность у большой дороги, в ущелье. Над святилищем эпохи поздней бронзы и рядом с ним археологически открыты остатки большого здания, напоминающие храм, датируемые V — IV вв. до н. э. (2764). Вся эта группа святилищ может быть материально связана с каменным веком и эпохой бронзы. Подтверждением происхождения архаических святилищ на базе хозяйственно-культового центра первобытной общины (2765) является их расположение в естественных пещерах, на горах, холмах и в других естественных убежищах, бывших

жилем первобытной общины. Кроме отмеченных выше (2766), к
193

подобным святилищам относится Нардаран (2767), представлявшее собой пещеру с подземным помещением и надземным мавзолеем, около которых находилось мусульманское кладбище. Святилище посещали преимущественно мусульмане (шииты и сунниты) по четвергам с различного рода мольбами и для излечения всяких болезней. Чаще всего здесь были женщины, нередко — с большими детьми. Для излечения они укладывались вблизи могилы в святилище, хотя есть достаточно оснований считать, что могила была насыпана после возникновения святилища (2768). Смотрителем святилища был местный житель — молла. По преданию, в могиле святилища находились останки имама, его жены и ребенка (2769). В святилище вела стрельчатая арка. Внутри святилища была жертвенная одежда (2770), стояли две люльки, висело несколько старомодных зеркал. Пол был аккуратно уложен ковриками, циновками и подстилками (2771). При входе в святилище висела цепь (2772), которую паломники целовали. Легенды о возникновении святилища были связаны с огнем. К нему ездили из далеких сел (2773). В святилище был каменный водоем — бассейн (2774). Другим подобным архаическим святилищем, располагавшимся на горе, в ущелье, в пещере, было Асабкяф (2775). Для подъема к пещере были высечены ступени, в зоне святилища росли деревья — дагдаган и орех. Неподалеку от этой пещеры стояло здание, именовавшееся мечетью (2776). К святилищу ходили, главным образом, мусульмане (шииты и сунниты) в любой день, «о чаще всего по четвергам и по пятницам, для излечения от болезней, для по-лучения всяческой помощи. Там резали баранов, зажигали свечи (2777). Среди паломников на это святилище можно было встретить не только жителей окрестных сел, но и пришельцев из других стран Закавказья. Присматривали (и получали доход) за святилищем муллы (2778). Много жертвенной пищи распределялось среди всех присутствующих: на святилище или передавалось тому, кто резал жертвенных животных (2779). По преданию, в злое правление Дад (Дат) Юнуса трое ушли в пещеру и умерли там вместе с собакой. Но затем они воскресли. По другому преданию, в зоне святилища находили защиту люди, в течение трехсот лет пролежавшие там в мертвом сне. Затем они воскресли, но попросили бога вернуть их в лоно смерти, что и было совершено (2780). С потолка пещеры канала вода и было принято считать, что тот, на кого упала капля, был угоден сверхъестественным силам святилища, его обет (назир) считался принятым (2781). К этому же святилищу относили древнюю легенду о семи спящих отроках, широко распространенную на Ближнем Востоке (2782). В районе свя-

тилища некогда совершался «последний акт мистерии «шахсей вахсей», рубка головы под громкие песни и возгласы, разносимые многоголосым горным эхом» (2783). На склонах горы, где располагался Асабкяф, показывали (2784), как живых (2785), тени воинов имама (2786). В пещере на горе располагалось и святилище Бенефша (2787). Когда мы подходили к подножью горы, на верхней части склона которой находилось святилище, проводник настойчиво потребовал, чтобы мы сняли обувь, и только после этого начался почти 800-метровый подъем по мокрой от утренней росы, осыпающейся породе склона к пещере, нависшей над сухим руслом реки. Рассказывали, что к святилищу надо было идти чистым, т. е. не иметь грехов, иначе оно не пустит или узкое горло пещеры сожмется и удушит «нечистого» паломника. При самом начале нашего подъема бывший с нами шофер, молодой крепкий мужчина, побледнел и с трудом поднимался. Высокогорный разреженный воздух ослабил и меня. Но шофер, очевидно, подумал, что его слабость показывает, что святилище его не пускает. Взволнованное, бледное лицо шофера заставило сделать «привал» на одном из выступов. Мы покурили, но успокоение не пришло шоферу. Тогда я остановил его на середине подъема и сам пополз вслед за ушедшими вперед. Первая камера пещеры ввиду узкого входа была полутемной, со свисавшими коническими сталактитами. На каменистом полу пещеры валялись осколки бутылок из-под керосина, который зажигали здесь. Стены камеры были усеяны кое-как прикрепленными жертвенными лоскутками, нитками, вбитыми гвоздями. Проводник все также нервно-настойчиво требовал, чтобы мы «на счастье и благополучие» пососали капли воды, свисавшие с конца сталактита (как бы сосок пруди), и повязали на пире обрывок своей одежды. Второе я выполнил, чтобы не сердить проводника, а первое сфальсифицировал. Из первой камеры пещеры узкое горло-проход вело в бесконечную темень продолжения пещеры. Зная, что мы безгрешные, мы полезли в «его, но конца пещеры не достигли. Судя по всему, пещера есть результат внут-ригорного потока, некогда наливавшегося в ныне вытекшее и опустившееся почти на 800 метров ложе реки. В селе Согюб нам рассказывали, что конца этой пещеры никто не достигал, но приблизительно сто метров проходили. Говорили, что в глубине пещеры находятся каменные изваяния женщин, пекущих лаваш. Рядом с ними каменные (окаменевшие) дети и корова. Для характеристики воздействия святилища на психику некоторых людей dokonчу рассказ о шофере. Он опустился с полдороги весьма удрученным, хотя он был жителем г. Баку, грамотным и молодым, отцом двух детей. Вид его не делал допустимым выслушивание. Смеркалось, когда мы выезжали. Дороги

были очень опасные. Подавленное состояние шофера могло дорого
195

обойтись всем нам. Встревоженная мысль настойчиво искала выхода. Машина шла неравно, подстерегаемая пастями обрывов. Мы проезжали мимо отмеченного накануне святилища Гаиб. Попросив остановить машину, я шепотом посоветовал шоферу положить десятку на святилище Гаиб. Сделав это, он успокоился, повеселел и вскоре пел, почти без акцента, веселую песенку, выученную в бытность в армии (2788). Вероятно, исходно в пещере помещалось святилище Биби Эйбат. Оно представляло собой три пункта-святилища. К наиболее древним из них следует отнести находившееся на горе в пещере (2789), точнее в гроте-пещере— естественном навале крупных скал. Там навешивались разноцветные жертвенные лоскутки. Пещера была побелена, подметена и уложена постилками. Кое-где в ней попадались свечи. У входа в пещеру была видна свежая кровь жертвенного животного. В расщелинах около пещеры был посажен виноград. На древность этой пещеры-святилища намекает рядом расположенное кладбище, но в пещере показывали след руки имама Али (2790). Другой пункт-святилище этого комплекса располагался на мысу (2791), около сильно действующих минеральных источников, которые долгое время считались святилищем Кырх кызлар (сорок дев) (2792). Теперь на базе этих источников действует отличная лечебница— стационар, но раньше считали, что силу воде дает святилище. Наиболее поздним слоем этого комплекса святилища, вероятно, являются действительные или примысленные к Кырх кызлар и построенные гробницы лиц тоже женского пола — Укеймы (Хокуймы) ханум и ее племянницы или дочери имама Мусы Кязима и сестры имама Рзы (2793). По преданию, Укейму называл биби (тетя) ее слуга Эйбат, якобы погребенный там же. Поэтому святилище именовалось Биби Эйбат. Оно же именовалось Имам заде, Хаким биби, Сагиб ханум и Хазрат биби (2794). В зоне святилища была построена мечеть и жили шейхи. Древнейшая из известных надписей мечети относилась к XIV веку (2795). Это святилище в прошлом посещали десятки тысяч людей, особенно женщины (2796). При входе в святилище висела культовая цепь (2797). Святилище Гара инек загасы (Пещера черной коровы) располагалось в горах (2798). Из этой пещеры вытекает прекрасная питьевая вода, которой приписывают целебные свойства (аппетит, хорошее пищеварение). На этом святилище совершались жертвенные заклания баранов и бычков (2799). По существующему преданию, в пещере живет черная корова. Она ежедневно пасется на окрестном лугу, поедая целебные травы и цветы, которых много вокруг пещеры. Однако, говорит традиционное предание, увидеть эту корову редко кому удастся. Она якобы живет в глубине

внутренней пещеры, расположенной выше уровня воды наружной пещеры. Проникнуть далеко в глубь пещеры невозможно, ибо она заколдована («тилеймдир»). Местное предание отмечает, что некогда в этой пещере жили дикие люди («вехши адамлар») (2800). Неподалеку от пещеры, на вершине горы находится мегалитическое сооружение Чолпан галачасы (2801). В пещере располагалось и святилище Кара атлы (2802), около которого было кладбище (2803). По преданию, это святилище возникло в VII — IX вв. и было реконструировано в XIII — XIV вв. Внутренняя часть пещеры имела сложенную из камня стену и вход из типичных массивных камней. К святилищу вела хорошо протоптанная тропинка (2804). Внутренняя часть святилища была облицована камнями на скрепляющем растворе. В центре ее лежали сложенные в виде надгробья камни. На них стояла разбитая тарелка, стакан с блюдцем. Стены были увешаны жертвенными лоскутьями (2805). В XVII веке отмечено святилище в пещере Дири баба (2806). Рядом с пещерой-святилищем был выстроен мавзолеем из хорошо отесанного камня, с резным геометрическим и растительным орнаментом. На поясе между первым и вторым этажом мавзолея была надпись ширваншаха шейха Ибрагима I (XV в.) (2807). На святилище клали камни, миниатюрные люльки, повязывали жертвенные лоскутки (2808). Около святилища было старое кладбище. Там находился фундамент зданьца, в котором якобы обмывали Дири бабу. Говорили, что на этот фундамент нельзя ступать (2809). По рассказам XVII века, Дири баба в серой одежде нетленным стоял на коленях и молился в этой пещере. Ежегодно его одежду меняли. Снятая одежда, по нормам первобытной магии, кусками раздавалась паломникам. Триста лет тому назад к этому святилищу ходили пешком. Рядом с пещерой-святилищем, в скалах были высечены искусственные пещеры-кельи, в которых останавливались паломники и совершались жертвоприношения (2810). С этим святилищем, по-видимому, также произошло, кажется, закономерное, парциальное передвижение к дороге. Говорили еще в XVII веке, что Дири баба был учителем сеида Ибрагима. Могила этого сеида, ставшая святилищем, находилась неподалеку от пещеры Дири баба, у дороги (2811). Святилище-пещера было еще у вершины горы Саваландат (2812), и предания об этом святилище были связаны с огнем (2813). Святилище Вагам (2814) располагалось в пещере, имевшей ступени. Приходя сюда, паломники целовали камни; входя в святилище не оглядывались. Там резали баранов и проводили жертвенные пиршества (2815). Святилище Ццер (Груды) (2816) находилось в ущелье, в скале-пещере. С потолка этой пещеры свешивались сталактиты, отдаленно напоминавшие по форме тугие женские груди, а также вымя

овец и свиней. Из сталактитов сочилась вода. Ее пили кормящие матери, не имевшие молока. Сочившаяся из сталактитов вода стекала в бассейн, и наблюдатель XIX века отметил: «С верой купаются в этом бассейне и выздоравливают одержимые различными болезнями» (2817). Святилище Курбан кясилян загасы (Пещера жертвоприношений) (2818) также находилась в пещере на горе, как и полулегендарное святилище Хыдыриллаз. По преданиям, пещера Хыдыриллаз расположена на высокой одноименной горе, покрытой густым лесом. Рассказывали, что в этой пещере некогда были найдены домашние вещи, металлические изделия, полуистлевшие ковры (2819). Пещеры-святилища Кара кага (Черная пещера) (2820) и Аг кага (Белая пещера) находились сравнительно недалеко друг от друга (2821). Пещера, видимо, является основной и исходной частью святилища Сары бек (2822). Его отмечали в литературе XIX века (2823). Оно было расположено у подошвы холма, у дороги (2824). По преданию, Сары бек погиб от джагатайцев во время нашествия Тимура, вступившись тогда за честь своей сестры, он отбил ее у похитителей, но погиб от ран и был погребен там, где потом возникло святилище, посещавшееся мусульманами и армянами-григорьянами, хотя армяне говорили, что Сары бак был мусульманином. До 1917 г. на этом святилище почти постоянно пребывали армяно-григорьянские священники, совершавшие моления и собиравшие мзду. Святилище было обведено (прямоугольником) каменной оштукатуренной стеной, с входами в западной и южной стороне. Над входом с юга была надпись (2825), свидетельствующая, что ограду построил в 1915 г. А. Акопджанян. В ограде находились два алтаря с крестами. Алтари были обращены к северу, хотя по церковным нормам они обычно обращены на восток. Около алтарей находилась надгробная плита Сары бека (с крестом латинского типа), к которой лепили свечи. Рядом, на земляной террасе, росло культовое дерево. Над этой террасой поднималась еще одна с двумя деревьями и двумя надгробными плитами, (2826). В числе деревьев этого святилища был дагдаган и карагач. Через дупло последнего пролезали для излечения больные экземой. (2827). Внутри ограды святилища был сложен очаг из камней для варки жертвенной пищи. Надгробие с датой 1867 г., со знаком духовного лица (посох) находилось вне ограды, с запада. У южной стены был культовый родник с каменным бассейном и крест-камнем (хачкар). Около ограды росла группа культовых деревьев, сок которых, считалось, помогает от парши. Деревья увешивались жертвенными лоскутками

и считались неприкосновенны. На север от ограды находилась пещера-грот с двумя выходами. Здесь лечились от коклюша. Около ограды святилища был дом из двух комнат для паломников, построенный рядом с другой пещерой, в которой паломники в большом количестве ставили свечи. Эту пещеру связывали с сестрой Сары бека, именовали Цица хач и лечили там болезни женских грудей. Большое количество петушиных перьев в ограде святилища свидетельствовали о жертвенных трапезах. Особенно много паломников бывало здесь по воскресеньям и в праздник вардавар. Нередко праздничные паломничества выглядели как народные гулянья, с музыкой и коллективными трапезами с туговой водкой. Описывая одну из таких трапез, очевидец отметил: «К трапезе были приглашены все находившиеся в это время у сурба крестьяне — так повелевает традиция» (2828). Предания о Сары беке носят характер преданий о «страдающих богах» типа Адониса, Аттиса, Диониса, Христа (2829) и само имя Сары бек (Желтый бек) «могло быть навеяно образом солнечного героя» (2830). Святилищем была пещера «Армудлу тала» на высоте 50 м (2831). У входа в эту величественную пещеру были изображения крестов, а на стенке у прохода—запись тушью на полированной кладке. Рядом были рисунки человека, и животных (2832). Святилище «Ванакан» также находилось в пещере (2833), около которой в XIX веке были развалины церкви и старое кладбище (2834). Святилище Хустоп (2835), располагалось на горе (2836) и посещалось армянами и азербайджанцами (2837). Летом, в июле — августе на Хустоп ездили тысячи людей. Там была пещера, с потолка которой капала вода. В ней зажигали свечи, резали в жертву петухов, пили водку. В зоне этого святилища некогда происходил торг (базар) — «Гюлюм-хай» (2838). Святилище «в пещере на Холме звезды» (Астгаблур) (2839) в области Мецкуэнк, у берега Тертерчая (2840), отмечено в VII веке (2841). Было предание, что свое название это святилище получило потому, что после гибели Такуи (2842) и других «мучеников» «долгое время звездоподобный свет являлся в том месте и светил над святыми мучениками. Видя это, множество людей называли это место Холмом звезды до сего дня» (2843). На этом холме и были похоронены «непрельстимая Такуи» (2844) и другие «мученики» (2845). Это святилище в XIX веке отмечено как «большая святыня» (2846). На холме была часовня старинной постройки, в которой была могила. Еще в XIX веке «арка часовни прогнулась» (2847). В часовне Астгаблур похоронено тело мученицы по имени Такуи, которая была коренной жительницей селения Багнац, округа, Ути, Авганской страны, и княжеского рода. Она была замучена по приказанию начальника Атистрова отряда, гуннского или рос-

мосокского войска, князя Теофила» (2848), «сняли ей голову мечом, как святой жене Рипсимо» (2849), Известным святилищем считалась Хазрат баба—вершина горы Баба дат с рядом находящейся пещерой. Его посещали из разных мест Кавказа (2850). К этому святилищу принято было ходить семь раз (2851). Считалось, что камень из родника святилища помогал вызвать дождь (2852). В 1923 г. посещавшие этот пир проходили под стоячими камнями (2853). По дороге к святилищу Баба дат была насыпь камней, сама являвшаяся святилищем. По преданию, здесь умер солдат, который дал обет, в случае его благополучного возвращения домой, умереть (как бы принести себя самого в жертву) на святилище Баба дат (2854). Считалось, что святилище Баба дат не пускает к себе неверующих. Но это больше зависело от состояния здоровья (и самовнушения) (2855), ибо святилище находилось на высоте 3632 метров над уровнем моря (2856). По преданию, в этом святилище чудесно исчез святой (2857). Когда обстоятельства препятствовали совершать хадж, то семикратное посещение этого святилища приравнялось хаджу (в Мекку). Сбор обильных пожертвований на этом святилище поступал в пользу муллы. Выходить из дома, направляясь к святилищу, надо было в 12 часов ночи (2858). Приходящие к святилищу резали баранов и кормили всех присутствующих. В зоне святилища лежит снег и очень холодно (2859). Святилище Кизил килиса или «Баба-джан» (2860) представляло собой две выложенные из красноватого камня часовенки — базилики на отвесной скале, в которой была пещера, замурованная каменной кладкой. Рядом было кладбище (2861). Святилище Едди кардашлар (Семь братьев) (2862) представляло собой группу деревьев с грудами камней около них, вблизи пещеры (2863). При доисследовании и, конечно, необходимой дополнительной проверке собранных здесь материалов вообще и в частности о святилищах в пещерах, следует обратить внимание «а пещерные храмы религий классовых обществ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании. В числе таких пещерных храмов был храм в Гяур дараси (2864), в долине Шамхорчая (2865), храм-монастырь в пещерах Хочаз (2866), тем более, что выделанная там пещерная христианская церковь ориентирована не на восток, как это было принято. Как отмечено выше, не на восток, а на север алтарям были обращены также два христианских престола в архаическом святилище Сары бек (2867), а архаическое святилище «Али кули ушаги», вероятно, прямо переросло в пещерный храм (2868).

Подобно пещерам, горы, скалы, холмы, острова, мысы, полуострова также являются естественными убежищами, в которых сосредоточивались хозяйственно-культурные центры перво-

бытнх общин. Поэтому, естественно, что на почве древней Атропатены и Кавказской Албании было известно большое количество архаических святилищ на горах, на скалах и холмах. Кроме отмеченных выше (2869), к такого рода святилищам относились располагавшиеся на горах святилища (2870): Аменапркич («Всеспаситель») (2871) — здание, около которого были культовые деревья и кладбище. «В прежние времена вблизи святилища находились построенные в ряд сенники, почему место это называлось «Джаркя мараг» (Сенник Джаркя) (2872). Святилище Тая даш (2873) также было на вершине торы (2874). Здесь приносили в жертву животных, полагая, что это поможет излечению жертвователя; там же готовили пищу и поедали ее на месте. Считалось, что это святилище излечивает всякого рода нервные и психические заболевания. «Тая» в азербайджанском языке — «стог сена»; «даш» — «камень». Камень святилища плоский, длиной около 8 м., при высоте 3,5 и ширине 4 м. Форма камня очень напоминала стог сена. По длине камень был строго ориентирован север-юг. Мусульмане связывали это положение камня святилища с религиозной ориентацией на юг в сторону Мекки (гибля). Само лечение выражалось в плотном прикосании к Тал дату (2875). На горе было и святилище Шах оджагы (2876). Святилище имело ограду, сложенную из рваного камня. Говорили, что у святилища по ночам, самовозгорается огонь. К святилищу на лечение и с жертвами приезжали (обычно летом) азербайджанцы и армяне из Басаркечарского и других районов Армянской ССР (2877). Святилище Иншар (2878) также располагалось на горе и имело шесть крестов. Кираки (2879) располагалось на горе, но имело один хачкар. Святилище Сахада (2880) также располагалось на горе (2881), как и Нагни (2882), и Сурб Степанос (2883). Около этого святилища были кладбище, часовня и хачкар. На горе было и святилище «Керэфто» (2884), «Геворк» (2885). Святилище «Зийил» на горе посещалось с целью выведения бородавок. Желтоватую землю около этого святилища брали домой и трижды смазывали бородавки. Уходя из святилища нельзя было оглядываться (2886). На высокой горе располагалось святилище Тарчик (2887). Оно представляло собой здание около могил (2888). Святилище Хиля шеяр также находилось на горе (2889). среди остатков старого населенного пункта (2890) В нашу бытность на этой горе, там хорошо были видны оплывы—следы кирпичной кладки, извивающиеся по рельефу горы. На вершине горы было большое мусульманское кладбище и рядом — святилище (2891) в виде каменного здания, внутри которого было несколько надгробий (2892). В зоне этого святилища встречался крупный квадратный обожженный кирпич,

частью оплавленный (2893). Около остатков кладки, может быть, башен и оборонительных стен было много кусочков обработанного мрамора. (2894). Святилище «Бешикдаг» в виде христианского храма-часовни, датируемо VIII — IX веками (2895), также стояло на высокой горе, в окружении мегалитической кладки. По преданию, сохранным автором XIX века (2896), около этой часовенки молили о рождении детей, а самую гору защищали змеи. Их, действительно, много на этой горе (2897). Недалеко от этого святилища, на склоне горы — пещера. На горе было и святилище «Гандзасар», около христианского храма XIII века (2898). По надписи, храм был возведен при мелике-христианине Джжал дала Гасане, сыне Вахтанга. Рядом с храмом были садовые насаждения и кизилловые рощи. Неподалеку от храма стояло архаическое помещение, которое местные жители называли «Греческой (т. е. негригорьянской?) церковью» (2899). Рядом, с ней было кладбище с характерными и для других мест (2900) надгробиями без надписей. Около святилища резали баранов, лепили свечи, целовали притворы (2901). Святилище это посещали мусульмане и армяне-григорьяне. В эту старую резиденцию христианских католикосов Кавказской Албании в прошлом паломничали азербайджанцы-скотоводы, чтобы предохранить окот от чумы и других болезней (2902). Епархиальный начальник этого монастыря до 1930 г. был вардапет (2903). При осмотре нами этого святилища (совместно с проф. Л. М. Меликсетбеком) (2904) у стен церкви валялись десятки ножек петухов, принесенных в жертву. По традиции, жертвенную пищу этого святилища надо было разделить семи соседям (2905). На горе располагалось и святилище Чобан даг (2906). По преданию, в безводье пастух просил у бога помощи и обещал принести в жертву овцу, но принес в жертву вошь, почему окаменел и стал объектом культа (2907). Святилище Чорпан даг располагалось на одноименной горе (2908). К нему ходили азербайджанцы и армяне-григорьяне. Там показывали след копыта Дульдудля. Обет (назир), данный этому святилищу, должен был обязательно исполняться (2909). Святилище было и на вершине горы Мровдаг (2910), около родника и циклопической кладки. Там же был белый хачкар на надгробии «мученика» (2911). Святилище Птгес берк также располагалось на горе (2912), рядом с христианским монастырем, в котором, по преданию, отец-мусульманин убил сына за посещение христианского храма. Там была могила этого мученика, и она почиталась особенно бездетными христианами и мусульманами (2913). Святилищем Кавак на горе (2914) считалась гробница «святого Якова» — надгробие из белого камня. Рядом

был монастырь и помещение для паломников. Но еще в XIX веке все
202

это находилось в развалинах (2915). На высокой горе располагалось и святилище Зиарат, именовавшееся также Ти-запайт (Дизапайт) (2916). «Зиарат» исходно (2917) означает кладбище (2918) или «святыня» (2919), но этим именем нередко обозначают (2920) культовые горы вообще, в их «родовом значении» (2921). Имя Дизапайт (2922) складывается из двух частей: «тиз» (стог, место складывания) и «пайт» (дрова для костра) (2923). Святилище это посещалось азербайджанцами и армянами-григорьянами (2924), молившими «мучеников» около церковки. В XIX веке было известно, что на горе этой были монастырь и крепость (2925). Неподалеку от этого святилища находился Медвежий родник (2926), часовня Семь дверей (2927). Приходящие к святилищу Зиарат ели там землю. Неподалеку от Зиарата находилось святилище с характерной легендой о сестре и брате (2928). Землю святилища смешивали с зернами пшеницы и ячменя и брали гореть. Если в горсти оказывалось зерно пшеницы, то паломники верили, что родился мальчик. Если в горсти оказывалось зерно ячменя, то, считалось, что родится девочка (2929). Гора «Дизапайт в Катарванке» упомянута в Летописи Кавказской Албании в связи с событиями, происходившими не позже V века (2930). Летопись сообщает, что на этой горе были часовни. Там сыновья массагетского (маскутекого) царя Санасена (Моисей, Данил и Илья) учились у первого католикоса Кавказской Албании — Григориса. Вместе с братьями массагетами было 3870 мужей. «Все они проводили жизнь на горе Дизапайт, питаюсь травой» (2931), и там на горе были умерщвлены Санасеном, превратившись в мучеников за веру. В Летописи Албании сказано: «Заступничеством их да сжалится бог над отечеством нашим, Албанией» (2932). По книге Айсмавурк (2933) на Дизапайте погибли те, кто принял христианство после мученической смерти «непрельстимой Такуи» (2934). Летопись Кавказской Албании говорит о том, что они погибли «в горах южнее Куры» (2935). Но в книге Айсмавурк на место гуннов-тобельцев Летописи Кавказской Албании (2936) поставлены грузины (2937), которые якобы сделали из мучеников «костер в виде стога» (2938). Другое святилище с именем Зиарат находилось на одноименной горе (2939). Там, на вершине горы, были жертвенные камни (гурбан дашы). Там возжигали свечи, клали печеные приношения. Около святилища был родник (2940), Это святилище еще именуют Султан (2941). Главный священный камень его представлял собой грубо выбитую человеко-подобную фигуру. Камень стоял вертикально.

На него были положены два значительно меньших рваных камня (2942). На горе около крепости Гюлистан (2943) была часовня с могилой Амелек ханум. Она считалась дочерью царя, покончившая собой после того, как отец насильно выдал ее замуж. Автор XVI века отмечает: поэтому «девушки этой страны сходятся туда раз в год и оплакивают ее смерть» (2944). Автор XVII века сообщает, что рядом с горой Гюлистан стоит высокая гора, на которой стояли «две часовни». В одной из часовен было каменное надгробие «обвешанное многими пестрыми лоскутками, тряпицами, изогнутыми хворостинами, перевязанными шелком, в роде луков. В другой часовне две гробницы с подобными же украшениями» (2945). Говорили, что там погребены «святые мужи» или «пюры» и к этим гробницам шли на поклонение (2946). Этот же автор XVII века повторяет столетней давности сведения об Амелек ханум (2947). Святилище «Гайблар» (2948) располагалось на высокой горе (2949). Там было здание около родника и могила (2950). Говорили, что в этой горе «гейб олублар», т. е. чудесно исчезли (2951). На горе стояло и святилище Али аягы (2952), где, говорили, был след копыта лошади имама Али. К святилищу носили халву, там резали баранов, зажигали свечильники. Посещали обычно в четверг, особенно часто уходившие в армию. При входе в здание святилища надо было снять обувь, поцеловать стены и при выходе — пятиться. Святилище «Кяпаз» находилось на вершине горы (2953), на склонах которой, около родника, было изваяние бородатого мужчины, высеченное из белого камня. Руки этой скульптуры прилегали к телу (2954). Святилищем «Илян даг» (2955) считалась гора, у подножия которой находился монастырь (2956). Местоположение этого монастыря, может быть, отразило закономерное парциальное «сползание» святилища (2957). На этом святилище были культовые рощи можжевельника (2958). По Моисею Хоренскому (2959), в зоне святилища жил народ мары и этим именем обозначается змея. Одно это глухое сообщение, может быть, свидетельствует о глубокой древности святилища. Архаическое святилище «Кур-мух» (2960), располагавшееся на горе, вероятно, было связано с культом «Белого Георгия». Посещалось оно христианами (православными, григорьянами) и мусульманами (суннитами) (2961). В горах располагалось и святилище Сарван (2962). Там было каменное изваяние, подобное женщине с ребенком на руках (2963). В качестве жертвы к этому святилищу несли халву (2964). Святилище «Муртуз» на горе (2965) состояло из группы камней, напоминавших остатки мегалитической кладки. По преданию, это бывшие пастух, осел, собаки, овцы. Пастух дал обет принести в жертву барана, если бог даст воду

овцам. Но, когда чудо совершилось, ударил родник, он зарезал в качестве жертвы белую вошь, за что и он сам, и все его стадо, осел и собаки были обращены в камни (2966). Святынями были две горы—Большой Кире и Малый Кире (2967). На вершине горы располагалось святилище-скала Хача гая (Святая окала) (2968). Скала эта увенчивает массив горы и представляет собой каменную громаду высотой около 80 м., длиной около 500 м. и шириной около 200 м. Вершина скалы, «как 'ножом», разрезана двухметровым зазором посередине на глубину около 3 м. У основания зазора фантанирует на высоту 4 м. вода, хотя вокруг Хача гая в радиусе до 4 км нет выходов воды. По стародавнему преданию, в зоне этого святилища побывал Джанаби Али. Не получив воды, и мучимый жаждой, он в сердцах ударил мечом по шале, из которой забила вода (2969). Святыней Хач сар (Святыня-гора) (2970) считалась вершина горы с хачкаром. Кусты около этого хачкара были, однако, увешаны жертвенными лоскутками (2971). Святыней была Дири даг (Нетленная гора) (2972) с расположенным на ней мусульманским кладбищем. (2973). На склоне горы располагалось святилище Ханазыр (2974). Там было здание с могилой внутри. Паломники зажигали там свечи. Посещалось святилище азербайджанцами. Говорили, что человек с очень тяжелыми головными болями поправился после того, как провел ночь на святилище (2975). Святыней «Айрумские горы» (2976) представляло собой валунное поле (2977). Гара даг (Черная гора) (2978) также была святилей. На вершине этой горы были жертвенные камни (гурбан дашы) (2979). На горе находилось святилище Гашгар (2980). Посещалось оно азербайджанцами и армянами. По преданию, на горе 40 целебных родников. Если безгрешный и чистый человек принесет с этой горы камень и бросит его в текучую воду, то пойдет дождь. Если бросит в огонь, то дождь перестанет (2981). Святыней Кетнус кетасперк (2982) находилось на горе и представляло собой здание с крестом. По преданию, святилище возникло на месте гибели героини девушки-водоноса (2983). Целый ряд других святилей с именами «На атак» (мученик) и «Анапат» (скиня) располагалось в горах и на горах (2984). Одно из святилей с именем Анапат (2985) было церковью, в которой находился культовый камень с надписью древнеармянским письмом. К этому святилю ездили христиане. По преданию, на месте этого-камня погибло два брата — борцы за христианскую веру. Просьбу на святиле обращали к двум рядом стоящим камням. Считалось, что молитва услышана, если эти камни соприкоснулись. Сюда ездили в мае больные, бездетные женщины,

беременные (2986). Святилище «Пик» (2987) также находилось на вершине горы, как и два святилища с именами Катни хач (Желудиное святилище) (2988) и святилища Диванлылар (2989), Чандырлы (2990) и «Хыныслы» (2991). На последнем из этих святилищ лечились от всех болезней. На горе же располагалось святилище Банд, Панд или Пандальон (2992). Внешний вид святилища напоминал мавзолей. К нему ходили армяне-григорьяне ежегодно в августе. Паломник, если он дал такой обет, шел к святилищу босым. В качестве жертвы резали петухов и баранов. К святилищу ходили мужчины и женщины, туда же брали детей. Жертвенную пищу делили всем присутствующим. Остатки мяса относили в село и раздавали соседям. К Банду приходили из разных мест Закавказья. По преданию (2993), в первой половине XIX века в зону этого святилища совершали разбойные набеги горцы. Среди горцев был врачеватель Бандалион, который осуждал их набеги. За это горцы считали его предателем, а население (армянское) зоны святилища почитало его в качестве своего защитника и похоронило с почетом. Так, говорит предание, возникло святилище Банд. Армянская надпись на этом святилище свидетельствует: «Ганджинец Тер Азарьян в 1856 г. построил Бандалион». В 1896 г. священник Тер Азарьян в честь своего сына Мкртыча с помощью местных жителей: Ма-микона Ованесяна, Тер-Саркиеяна отремонтировал строение святилища (2994). В VII веке в Летописи Кавказской Албании упомянута «часовня в селе Дютакан, во имя Пандалио-на» (2995). В том же веке, то есть почти 1300 лет тому назад, на почве Кавказской Албании были отмечены чтимые «мощи святого Панталиона» (2996). В XIX веке в шушинской церкви акулисцев (2997) чтились «мощи» Пандалиона (2998). Это дает основание предположить, что в цикл преданий о святилище Банд, Панд, Пандалион много веков тому назад были инкрустированы христианские предания. Святилище Пара-га (2999) представляло собой небольшое однокомнатное помещение посещавшееся по воскресеньям. Там зажигали свечи, давали культовые обеты, приносили в жертву баранов. Посещали святилище преимущественно зоки-григорьяне из окрестных сел. Жертвенную пищу делили между всеми присутствующими на святилище. О происхождении святилища никто ничего не знал и культовые действия совершались на нем по традициям, передававшимся из поколения в поколение (3000). Святилищем была и вершина горы Шагдаг (3001). На горе располагалось святилище Лусаворич (Просветитель), представлявшее собой небольшую часовню. Построение ее приписывалось Григорису (3002).

То же значение для изучения древней храмо-

Н. Древняя Албания

вой собственности, какое имеют святилища на горах, имеют святилища, расположенные на холмах, на скалах и в других естественных убежищах. К числу этих святилищ, кроме отмеченных выше (3003), относится святилище «Шахаг» (3004) на холме, которое считалось местом погребения христианского мученика Харабеда, истекшего кровью от ран. Святилище посещали и армяне-григорьяне, и мусульмане. Оно представляло собой каменную часовню 7 на 4 метра с двухскатной крышей, с датой 1865 г. К этому зданию примыкала лишь внешне «пристройка», сложенная более грубо и, вероятно, в XVIII веке, но в кладке обоих построек были камни с орнаментами, типичными для XIV — XV веков. В «пристройке» был «старинный каменный престол» (3005), на котором сорок лет тому назад стояли две иконы. На шелковом алтарном занавесе была дата 1923 г. Рядом с часовней (на север) была надгробная плита, якобы покрывавшая останки Харабеда. На плите стояло несколько подсвечников и каменных лампад. Плита была покрыта шерстяной тканью с цветными вышивками храмов Эчмиадзина, Ахтамара и других христианских центров Армении. В «пристройке», закопченной дымом, в полу был выложен каменный очаг для варки сакральной пищи по нормам обязанностей, сходных с обязанностями древней храмовой собственности (3006). В кладке «пристройки» встречались камни с крестами, на северной ее стене были камни с изображением солнечного диска. Внутри «пристройки» была каменная плита с уродливым изображением человека и солнечного диска. Рядом с «пристройкой» был холм, на котором росли два культовых дерева, увешанные жертвенными лоскутками, подковами и другими железными предметами. Рядом с этими деревьями была каменная кладка почти двухметрового куба, на котором был воздвигнут крест с изображением птицы сирина. В нише куба был глиняный подсвечник и много каменных лампад. Говорили, что там, где стоял куб, Харабед истек кровью. В зоне святилища был родник с очень холодной водой, считавшейся священной. Вода из него стекала в каменный бассейн, в котором был хачкар. Около куба и бассейна было много перьев и ножек петухов, огарков свечей и спичек, следы свежих костров, кости баранов. Святилище чаще всего посещалось в праздник вардавар и по другим праздникам, инкорпорированными христианством (3007). Около надгробия Харабеда была ямка, образовавшаяся от того, что паломники брали там землю, смешивавшуюся с зернами пшеницы и ячменя. Если в горсти земли оказывалось зерно пшеницы, то это рассматривалось как предвестие рождения мальчика, зерно ячменя — девочки (3008). На холме располагалось святилище

«Кыз тапа» (3009) и святилище Пир тепе (3010). Сюда ходили небеременящие женщины. Они брали там землю или камень, лили воду, оставляли деньги, терлись животом о камень (3011). Святилище Дидван (3012) также располагалось на холме (3013). На этом холме стояла башня, которая и считается как бы оградой святилища. Башня называлась Кероглу галасы. Около святилища росло дерево дагдаган. Житель села Чахмахлы Гамид Мустафаев сражался (3014) на войне. В один из очень напряженных боев он дал обет зарезать барана на святилище Дидван, если останется жив. Баран был зарезан. Вокруг башни Дидвана была циклопическая кромлеховидная гряда (3015). На холме располагалось святилище-могила Ах-садан баба (3016) и святилище «Майракаган» (3017)—на кладбище около часовни (3018). Святилище Гафиля тепе (3019), на котором лечились, также располагалось на холме. Здесь лечили умалишенных (3020). Святилище Мангелан ата (3021) представляло собой здание с двухскатной крышей (3021), на холме, около группы могил с надгробиями без надписей и с надписями (3022). Святилище посещалось мусульманами и армянами-григорьянами (3023). Там видели остатки трапезы (перья жертвенных птиц, куски маринованных баклажан, столовый нож) (3024). Армяне именовали это святилище Каван (3025). Святилище «Ходжалы» в виде валунного поля (3026) было около курганов (3027) и мегалитов (3028) на могильном поле эпохи бронзы (3029). На холме располагалось святилище Каму хач (Святилище ветра) (3030). Оно представляло собой каменную ограду (7x5 метров) без цементирующего материала. Вход в ограду вел с севера. У южной стены внутри ограды стояло четыре каменных, видимо, жертвенников, напминавших дольмены. Внутри этих жертвенников были огарки восковых овец. Вокруг свечник, **каменные** светильники. К этим жертвенникам лепили свечи. Рядом было много перьев от птиц, принесенных в жертву. В нишах ограды также были следы налестков свеч. Рядом с оградой росло культовое дерево с навешанными на него жертвенными лоскутками. Никаких признаков ни христианства, ни ислама на этом, как и многих других святилищах, не было. Здесь лечили коклюш и другие заразные поветрия. Сюда ходили и армяне-григорьяне, и азербайджанцы. Владел этим святилищем, богатый садовод, бывший до того владельцем шелкомотальной фабрики (3031). Святилище Уста ве шагирд (Мастер и ученик) располагалось на скале (3032), имело неразборчивую мусульманскую надпись с датой **803** г. гиджры (**1400** — 1401 г.). К этому святилищу часто ходили небеременящие женщины, чтобы заиметь ребенка (3033). Здание святилища представляло собой побеленный домик каменной кладки. Его посещали

и в будни, и в праздники. Сюда ходили *больше* женщины, с мольбами об излечении и зажигали свечи. По праздникам здание святилища белилось. По преданию, у мастера был способный любимый ученик, рано умерший. Это привело и к смерти мастера, и их обоих похоронили в скале, на *которой* разместилось святилище (3034). На живописной скале располагалось святилище Дамро или Домро (3035) рядом с фруктовыми насаждениями. На этой скале было два здания (3036). Одно из них ветхое, архаической кладки, без крыши. Внутри этого здания росли деревья алычи и зиранч, увешанные жертвенными лоскутками. Там же клали деньги, резали петухов. Сюда ходили мусульмане и армяне-григорьяне (3037) с детьми лечиться. Рядом стояло другое здание отличной массивной кладки, покрытое хорошо тесанными каменными плитами (3038). На стенах этого здания были надписи арабским шрифтом, явно поздние. Ни одного креста на этом, и на соседнем (ветхом) здании нет, хотя называют их килиса (церковь). Лечиться землей, взятой у святилища, полагалось в среду (3039). На скале красноватой породы стояло святилище Кызыл ванк, или Кармир ванк (3040). Святилищем было здание христианского храма, к которому надо было идти пешком и босым. Здание этого святилища датируется V веком. Двг. святилища прямо именовались Гая (Скала) (3041). К одному из них обращались за помощью при засухе (3042). Святилище Эрефса имам задасы (3043) располагалось на холме, где было здание с погребением и надгробием, покрытым, черной тканью. К святилищу обращались мусульмане шииты из окрестных сел со всякими мольбами, укладывали там больных детей для излечения. За святилищем присматривал специальный человек, мужчина или женщина (3044). Жертвенное мясо баранов делили между всеми присутствующими на святилище. О происхождении святилища говорили, что оно возникло на месте погребения «святого» (3045). Святилище Бадамлы (фисташковое) (3046) сосредоточивалось в монастыре, около кладбища, на холме. Посещалось оно азербайджанцами (особенно по четвергам) и армянами-григорьянами (особенно по воскресеньям) с различными мольбами и религиозными обетами. На святилище приносили жертвы, зажигали свечи, молились. Посещалось святилище жителями большой округи, до 100 км. По преданию, на месте святилища были погребены древние святые люди (3047). Святилище Аллахи (3048) располагалось на острове (3049). О древнем этапе истории этого святилища сообщает автор I века (3050), отмечающий плодородие, богатство овощами и фруктами этого острова и его религиозный характер. Считалось запретным трогать урожай острова, который (верили) принадлежал богу. Достоверность сообщения об

этом острове-святилище (3051) подтверждается тем, что в нем отражены закономерные черты древней священной храмовой (храмово-культурной) собственности. Одной из основных черт этой собственности, как показано выше, была неотчуждаемость (3052). Прежнее имя этого острова (Пир аллахи), как отмечено выше, подтверждает его религиозный характер. Автор XIV в. (Хамадуллах Мустафа Казвини) отмечал, что «остров Аллах Экпер лежит против Баку и теперь (около 1340 г.) населен (благоустроен) и служит тому морю гаванью» (3053). На Каталонском атласе 1375 г. неподалеку от Баку отмечен мыс Преала (3054), в имени которого слышится «Аллах», то есть то же, что в имени острова Аллах Экпер. Оба эти имени («Преала» и «Аллах Экпер») почти полностью совпадают с именем, под которым остров был известен в XVIII — XIX веках (3055). Считали, что на этом острове Пир аллахи — «гробница дервиша» (3056). Но само имя пир (3057) связано с огнем и его религиозным почитанием. Автор V века, описывая путь в Мидию, отмечает, что от Азовского моря (Меотида) люди перевалили через горы, вступили в Мидию, а затем, воз-вращаясь обратно, прошли мимо «пламени, поднимавшемся из подводной шалы» (3058). От Азовского моря в Мидию можно попасть, перевалив только через Большой Кавказ. Обратный путь из Мидии в зону Азовского моря мог проходить по берегу Каспийского моря, через Апшеронокский полуостров, ибо из Мидии эти земли ведут к зоне Дербенда — единственному удобному проходу через Большой Кавказ. Поэтому не исключено, что у автора V века речь идет о пламени на острове, напоминавшем, если на него смотреть с берега, «подводную скалу». Через 500 лет после этого автора по Каспийскому морю плавал известный Масуди (3059), который отметил: «Против источников нефти лежат острова, по которым бьют сильные фонтаны огня, видимые ночью на очень большое расстояние» (3060). Масуди сообщает о храмах огнепоклонников в Кавказской Албании (Аране) (3061). Вслед за ним автор XIII в. Ибн сеид Магреби сообщает, что у западного берега Каспийского моря был остров, на котором «не прекращается огонь: он горит ночью и днем» (3062). В XV веке знаменитый Афанасий Никитин отметил свой путь «к Баке, где огонь горит неугасимо» (3063). Три (Приска Панийского, Масуди, Ибн сеида Магреби), видимо, независимые друг от друга сообщения о негасимом огне в зоне острова можно считать достаточными, чтобы отнести этот огонь к данному святилищу острова, который нефтеносен (3064). В начале XVIII в. там отмечены два источника нефти (3065), в середине XIX в. было известно, что «газ отделяется здесь в значительном количестве» (3066) и что на острове «теплится вечный огонек» (3067). Сохранилось предание, что на этом

острове «был храм огня (газовые выходы)» (3068). На острове располагалось и святилище Али булах (3069), на котором, по сведениям автора XVII века, имам Али «божественной силой создал колодец» (3070).

Если верна опубликованная в 1961 г. теория о происхождении религии «на основе фантастического абстрагирования великой силы коллективного общественного опыта предков» (3071), то архаические святилища, имеющие в составе своих имен слова «нана», «баба», «деде», «ата» (3072) могут также связываться с древнейшими исходными религиозными представлениями о предках первобытной общины. К их числу, кроме отмеченных выше (3073), относятся святилище Гасан нана (3074) и святилище Мазан нанэ, которое в XIX веке считали бывшей христианской церковью (3075). Собственные имена святилищ с «нана» могут отражать период матриархальной первобытной общины. Собственные имена святилищ с «баба», скорее всего, отражают более поздние этапы истории этой общины (3076). На почве древней Атропатены и Кавказской Албании известен ряд святилищ, собственные имена которых имеют «баба». В числе таких святилищ Сары пир баба (3077). Это была, усадьба-роща площадью около гектара фруктовых насаждений. Усадьба имела сложенные из кирпича столбы-ворота, завешанные белым полотнищем. За ней были могилы с мусульманскими надписями. Ограда усадьбы была увешена свежими вязками-пучками травы, заменявшими здесь жертвенные лоскутки. На этом святилище лечились от всех болезней. Фрукты гроздьями свисали там с деревьев, никто *их* не трогал. Земля и все имущество святилища считались ничейным - божьим (3078). На святилище Иса баба (Исус старец) (3079) было много миниатюрных мегалитических домиков-дольменов. Рядом росло деревцо, увешанное жертвенными лоскутками. В дерево было вбито много гвоздей, чем лечили зубную боль. Домики-дольмены делали на святилище, чтобы забеременеть. В нашу бытность (3080) там, у святилища, свежевали барана и очень настойчиво требовали, чтобы мы взяли мясо этой жертвы. Жертвователю дал обет принести в жертву в случае удачи (3081). Он разъяснил, что жертвенное мясо делят всем на месте, оставляют на святилище или несут в село и делят там. Святилище Баба пир садарак (3082) находилось *около* кладбища XVIII века (3083). Центром святилища было очень старое дерево (алыча). Около него был навал камней и обгорелые свечеподобные аккуратно нарезанные палочки (3084). Вероятно, эти палочки готовила женщина— мюджир (смотритель) святилища (3085).

Дерево святилища было увешано жертвенными ниточками (3086). Из беседы с мюджиром выяснилось, что приходящие

к святилищу едят его землю, мажут ею лицо, шею (3087). Святилище Гюн догду баба (3088) представляло собой глинобитную ограду (3089) 10 метров диаметром. Внутри ограды росли деревья и кустарники. На восходе солнца здесь лечили глаза, смазывая их землей святилища. Назир совершали деньгами (3090). Святилища Боба гиль (3091), Бабы (3092), Баба сенгел (3093), Баба занан (3094), Сары баба (3095), Сарылыг баба (3096), Халил баба (3097), вероятно, в своих именах также сохраняют роль старших — предков — в хозяйственно-культурных центрах первобытной общины (3098). То же самое следует сказать о дубе-святилище Матык баба (3099). Проходившие мимо этого святилища оставляли около него посохи для благополучия в пути (3100). Святилище Бабаратма (3101) посещалось один день в неделю. Там резали жертвенных баранов. Святилище было расположено на кладбище, где и совершались культовые пиршества (пили чай, ели мясное). Остатки жертвенной пищи получал смотритель пира (3102). Другое святилище—Бабалар (3103) также было на кладбище. Там, около ручья, стояло большое дубовое дерево. Святилище посещали по воскресеньям, чаще всего, шииты. Они несли туда сваренную дома пищу, повязывали на дуб и на ветки растущего там гранатника нитки, веревочки, вбивали гвозди в ствол дуба. К святилищу ходили из окрестных сел и из соседнего (3104) района. По преданию, святилище образовалось потому, что некогда старику удалось чудесно провести сюда воду из реки (3105). На святилище Ситмя баба (3106) лечились от «трясучки» (3107), (3108). Про святилище Аг баба (3109) говорили, что оно возникло там, где сеид Ага чудом получил виноград, извлекал из сухой земли воду и к нему для его переездов чудесно являлся олень. Доходы святилища присваивал мулла (3110). Святилище Баба гаджи (3111) состояло из трех могил на яйлаге, где был родник. Посещалось оно обычно раз в год, летом. Подходя к святилищу, снимали обувь; придя к нему, зажигали свечи и оставляли деньги (3112). Святилище Али баба (3113) находилось в окружении мегалитической кладки. Оно представляло собой (3114) каменное здание свежей побелки, окруженное мегалитической группой камней. Размер здания 4х6 м. Рядом росло «пятисотлетнее» дерево (кара тут) и находился сардаб. Внутри здания была могила с башдашем и мусульманской эпитафией, а слева, у входа—камень (25х35 см.) с надписью на арабском языке. Здание святилища белилось ежегодно в Новруз байрам. Работу эту делали, главным образом, женщины. Как обычно, и на этом святилище совершались магическо-религиозные обряды, назир и гурбан. Рядом со святилищем располагалось кладбище. Назир делил на месте или

потом - «всем бедным», калекам, вдовам, относя в село. Там говорили (3115) «Нэзири гайтармаг олмас» (от жертвенной пищи отказываться нельзя) (3116). Святилище Ель баба (3117) привлекало больных-ревматиков (3118), с больными руками, ногами, искривленным ртом, немых. Там оставляли деньги, резали в жертву баранов. В зоне святилища было дерево, на которое повязывали жертвенные лоскутки. К святилищу ходили в два дня недели («адына» и «хас»). Больных везли сюда (3119) азербайджанцы. При святилище был мужчина — смотритель (3120). Святилище Пир саат баба (3121) представляло собой могилу, обнесенную побеленным забором и имевшую навес. Оно посещалось во все дни недели, кроме **пятницы (3122)**, для «исполнения желаний». Паломниками были азербайджанцы, армяне, русские (кроме русских молокан). Придя к святилищу они совершали поклон ему, давали смотрителю святилища приношение (незир) и забирали с собой щепотку земли святилища. Посещали его жители окрестных сел. В качестве жертвы приносили баранов, кур, фрукты, деньги. Жертвенную пищу раздавали нуждавшимся в ней. По преданию, один из паломников к «святым местам» Ирана, житель г. Ганджи, при возвращении умер в дороге и был похоронен на месте святилища. На утро после похорон на его могиле выросли цветы (или дерево), и поэтому там возникло святилище (3123). К святилищу часто ходили лечить глаза (3124). Это святилище называлось также Имам заде (3125). На святилище Деде гоняш (Старец солнце) (3126) около кладбища лечили нервно-больных и больных искривлением конечностей (3127). Оно было расположено в фруктовых зарослях. На деревья вешали жертвенные лоскутья. Распоряжался на этом святилище шейх Эфенди Султан Меджид, старик, которому давали жертвенные деньги, мясо. Этот шейх привел святилище в порядок, и приношениями к нему (3128) «только он пользуется». К святилищу ходило много азербайджанцев и армян (3129). Святилище Алы деде располагалось у могилы (3130). Святилище Деда (3131) представляло собой вытянутый вверх купол на квадратном каменном здании (3132). Святилище Деде Магсуд (3134) располагалось на кладбище. Святилище Кара ати (3134) представляло собой часовенку около погребений. Святилище Сары ата (3135) находилось на территории, ныне покрытой искусственным Минге-чэурским морем.

Особняком стоят архаические святилища, имеющие в составе своих собственных имен слово «сары». Это слово, может быть, отражало цвет солнца, луны или было формой «тары» (3136), которым азербайджанцы именуют бога. К числу архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказ-

ской Албании, имеющих в составе своего имени слово «сары», кроме отмеченных выше (3137), еще относятся Сары (3138). Говорили, что человека, погребенного в этом святилище, Хавер Замин сеид Аладдина, упоминает Низами Гянджеви, что он герой, погибший в 40 лет. Около свеж побеленного здания святилища стояли самовары. На соседнем с ним дереве, как говорили, почти ежедневно свеживали жертвенных баранов. К этому святилищу ездили лечиться от ревматизма и других болезней, в частности лечили умалишенных. Для излечения необходимо было переспать внутри святилища и оставить там деньги, которые жадным движением прибирала женщина-смотрительница пира. Жертвенную пищу раздавали всем людям, находившимся рядом в момент принесения жертвы. Надпись, вмонтированная в фасадную стену здания святилища, имела дату 1337 г. гиджры. Рядом со святилищем было кладбище сеидов. Говорили, что жертвенные деньги иногда берут «кто хочет», в том числе — дети. На крыше здания был установлен небольшой фаллосоподобный камень (3139). Святилище Сары Муса (Сары пророк Моисей) (3140), может быть, косвенно связано с библейско-мусульманской мифологией (3141).

Первобытная архаичность святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании, может быть, подтверждается их расположением в зоне мегалитических памятников, датируемых каменным веком и эпохой бронзы (3142). Кроме отмеченных выше (3143), к числу таких святилищ относится «Пи-рал» (3144). Оно представляло собой большой менгир. В вертикальном положении, считалось, он порождал дождь. Для прекращения дождей менгир **коллективно** валили на землю (3145). Менгиры, видимо, — элемент фаллической первобытной магии. Поэтому стоящий менгир здесь «источал». Видимо, около мегалитической кладки располагалось и святилище Малызнаберд (3146). Ограда этого святилища была сложена сухой кладкой из рваного камня. На самом святилище была стройная башенка, рядом дерево (3147). Святилище «Варташен» (3148) располагалось рядом с мегалитами (3149). Святилище Гаиб (3150) располагалось у дороги, на небольшом холмике. Около святилища было несколько дольменов размером от 15 до 30 см. Середина святилища представляла руины кладки здания, с вертикально стоящей палкой (3151). Святилище «Лачын» (3152) представляло собой хачкар, стоявший рядом с мегалитической кладкой, расположенной недалеко от мусульманского кладбища. Здесь же был навал рваных камней, а в 50 м. от святилища — руины и фундамент «килиса» (3153). Святилище Кара агач (3154) представляло собой мегалитические каменные круги (3155). Святилищем «Ганджа» (3156) был

кромлех. Святыищем Даг калача (3157) было мегалитическое, (циклопическое) сооружение.

Ряд архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании связывается с первобытно-магическим отношением к руке и — как бы продолжению работающей руки — к камню, каменному орудью труда. В некоторых районах «культ руки и культ речного камня... полностью совпадают» (3158), «рука-камень представляет собой семантический пучок» (3159), и, считалось, что «душа находилась в руке» (3160). К числу святилищ, в представлении о которых отражено такое отношение к руке-камню, кроме отмеченных выше (3161), относится Хизир Зинда (Живой Хизир), на многовершинной горе Беш бармак (Пять пальцев), отдаленно напоминающей гигантскую кисть руки (3162). Пророк Хизир в мифах считался современником Александра Македонского. Говорили, что в поисках живой воды он добрался до Кавказа, нашел ее на Беш бармаке и стал бессмертным (3163). Севернее Беш бармака — лощина с ручьем. С запада у горы — рощица в несколько деревьев (3164). Группы женщин с детьми ходили к святилищу и его «священному роднику». Западный склон, очевидно, потому, что запад— зона умерших (3165) или потому, что западный склон более пологий, чем другие, был покрыт десятками «домиков для душ» — миниатюрными дольменами размером 20— 30 см. (3166). По склону Беш бармака (западному) росли кусты, увешанные разноцветными свежими жертвенными лоскутками. Одна из женщин, несшая ребенка на святилище, объясняла, что дала обет («незир») принести ребенка сюда, если ребенок выздоровеет (3167). Когда женщину, карабкающуюся с ребенком на руках по скалам к святилищу, спросили, не боится ли она свалиться со скал, то она с жесткой уверенностью ответила: «Здесь святилище, здесь никто из тех, кто идет к нему, не упадет». На вершине горы, на одной из площадок, была лужица. Беря на указательный палец грязь из этой лужицы, женщины смазывали грудным младенцам подбородок, лобик и втискивали им комочек грязи в ротик. Затем разворачивались узелки и сладкое халваподобное угощение подавалось всем присутствующим (3168). Беш бармак высится на магистральной дороге к воротам Большого Кавказа у зоны Дербенда. Хизир (Хызыр) представлялся как олицетворение пророка Ильи, считался покровителем путников (3169) и защитником бедноты (3170). У этой горы, по описанию Олеария (3171), был ка-равансарай, руины которого мы наблюдали в 1955 году. Священный характер Беш бармака отметил автор X века (3172) и в XIX в. А. Бакиханов писал, что в Ширванской области «находится скала Моисея и Хизра. Судя по имени и признакам,

она должна быть скалой Хизр-е-Зинде» (3173). Говорили о связи культа Беш бармака с мусульманско-шиитским культом кисти имама Али, но культ руки известен задолго до ислама. Болгарский ученый Г. Тончев дал описание одной из таких бронзовых вотивных рук бога III в. (3174). Святилище Пен-дыр (3175) представляло собой кучу камней на земле. Один камень был в виде округлой ступы, в полости которой находился шаровидный камень. Круглые камни, как бы обработанные, нередко встречались в святилищах. Было поверье, что они «сами приходят» (3176). Святилище «Джудьян» (3177) представляло собой камень у дороги, украшенный высеченным узором. Утверждалось, что там были следы имама Али (3178). Святилищем Оскюрмя (Кашлянное) (3179) был камень на холме. Посещалось оно в любое время, но особенно по субботам, мусульманами для излечения коклюша и кашля вообще. Там оставляли разноцветные жертвенные лоскутки своей одежды, а по субботам и по праздникам зажигали свечи (3180). Смотрителем святилища был старик. Паломники оставляли на святилище деньги (3181). Много святилищ (3182) представляли собой каменный крест или крест, высеченный на камне. Трудно сказать, какие из этих хачкаров по происхождению или идейно связаны с первобытно-магическими и религиозными отношениями к камню. Одним из таких святилищ было Огландаш (Камень-юноша) (3183). Другое аналогичное святилище именовалось Марал даш (Олень-камень) (3184). Оно располагалось на лесистой горе (3185). Святилище «Тюлькюлю» (3186) представляло собой три камня. На святилище «Тенгриалты» (3187.) у основания дерева стоял человекоподобный полуметровый камень, около которого находились камни—приношения. Про святилище Пирибей (3188) говорили, что там самовозгорается свеча и взятые там камни уходят обратно (3189). На святилище «Карачанлы» (3190) в качестве жертвы клали камни. Святилищем «Ахмедлы» (3191) был четырехугольный камень. На святилище «Тала» (3192) была могила шейха в железной решетчатой ограде, которая была густо увешана жертвенными камнями и пучками травы. О камень-святилище Сырт чичи (3193) терлись небеременевшие женщины, чтобы забеременеть. Святилище «Али куллар» (3194) представляло собой камень около дуба (3195). Святилище «Бюльбюли» (3196)-каменную колоду с углублениями на поверхности. Святилищем «Нуха» считался камень, якобы переброшенный с одной горы на другую, на которой нет камней (3197). Говорили, что на этом святилище «не тухнет свеча». О святилище-камне Дик даш (3198) говорили, что это — слепой сеид (3199). Святилищем Ери даш (Ходи камень) (3200) был камень с отверстием, через которое трижды протаскивали детей, долго не начинавших ходить. Затем ребенка обносили вокруг святилища (3201). Святилищем «Захмет абад» (3202) была куча камней, под которыми якобы были похоронены святые (3203). Около святилища-дерева

«Геокчай» (3204) клали камни (3205). Святилищем «Хачен» (3206) был камень, считавшийся могилой медведя, работавшего при постройке монастыря (3207). Святилище Сеид гызы (3208), около кладбища, представляло собой круг, выложенный из камней. Внутри этого круга лежали круглые камни. На святилище-камне Ният дашы (3209) паломники бросали три камня. Считалось, что если ни один камень не остался на святилище-камне, то это — к несчастью (3210). Святилище Джейран (3211) представляло собой несколько камней. Святилище Аг даш (Белый камень) (3212), располагавшееся у дороги, состояло из двух небольших скал высотой около полутора метров. Поверхность скал, площадью в несколько кв. м., почти сплошь была покрыта различной величины вбитыми гвоздями. Кое-где на них были навешаны жертвенные лоскутки, лежал круглый камень. Рядом со скалами были остатки построек (фундаменты). Говорили, что у этих скал паломники оставляли деньги. Святилище именовалось Аг даш (Белый камень), хотя скалы были скорее грязновато-черного цвета. К ним приходили, судя по имеющимся данным, с различной целью. Больше всего говорили, что к скалам приходили молодые супруги, у которых не рождались дети. Здесь они вбивали в скалу по гвоздю. Чей гвоздь не входил в тело скалы, тот считался виновником бездетности и противоположная сторона получала сакральное право на развод. По другой версии, не входящий в скалу гвоздь показывал «нечистое сердце» или — измену (3213). Вероятно, метеоритного происхождения было святилище-камень Негдали (3214). Этим именем обозначали святилище — черный камень, находившийся в зданьице. Посещалось оно по четвергам; паломники зажигали свечи, молились, резали жертвенных овец и делили на месте их мясо или относили и раздавали соседям. Присматривал за святилищем старик-крестьянин, но до него был специальный смотритель (3215). Святилище Чотари (3216) посещалось весной (20 — 21 апреля). Оно представляло собой двухметровый квадратный камень желтого цвета. Камень имел древнеармянскую надпись и находился в помещении церкви (3217). В начале марта, утром, на кисти завязывали белую, черную и красную нитки. Этот день назывался динмез, т. е. безмолвный, и никто не говорил. Повязывая нитки на кистях детей, родители давали обет святилищу принести в жертву барана или петуха, если дети не будут болеть, дочь забеременеет, невестка или сестра благополучно родит. Около святилища протекает речка. С мостика

в нее бросали нитки, снятые с рук, приговаривая: «отнеси мою болезнь, реченька!» Беременные женщины, целую камень святилища, клали на него яйца и другие приношения. К этому святилищу ходили христиане (3218). Ряд святилищ-камней именовались Чобан даты (Пастух-камень) (3219). На святилище Эмин Мухаммед (3220) клали камни и лечились от всех болезней (3221). Особенно часто сюда несли болезненно плачущих детей (3222). В святилище Араб оджагы (Арабское) (3223) был камень, на который клали человека с больной селезенкой (3224). Святилищем Гарагуллар (3225) был длинный камень с древнеармянской надписью. Почиталось это святилище и армянами-григорьянами, и мусульманами (3226). Даш пири (Камень-святилище) (3227) действительно был только камнем. Так же по существу именовалось другое святилище — Бем (Камень) (3228). Оно помещалось в нише и представляло художественный хачкар. Около него было несколько надписей (армянских) и дата — 1081 г. (3229). Святилище «Богур хан» (3230) представляло собой скалу (в рост человека) красноватого порфирита, на которую лепили свечи. Сюда приходили для исцеления от женских болезней и для того, чтобы забеременеть (3231). Над святилищем возвышалась гора (3232), на которой был ряд других святилищ и много фруктовых деревьев. Может быть, и здесь произошло сползание святилища с горы к подножью, где находилась скала «Богур хан» (3233). На вершине горы стояла небольшая церковь (3234) XIX века, при кладке которой были использованы каменные плиты XIII — XIV веков с рельефными изображениями (3235). В числе святилищ известны «кучи камней, набросанных вдоль дорог» (3236). Эти кучи росли: проходящий мимо них обязан был запастись камнем и положить его в кучу для предотвращения несчастья (3237). Иногда эти камни набрасывали около дерева-святилища в целях первобытно-магического сбрасывания с себя напастей и грехов. Размер бросаемого камня увеличивался в зависимости от величины напасти или греха (3238). Камни прилепливались «для гадания» на святилище Нух (3239). Там же был камень с углублением, которое считали отпечатком ноги Нуха (библейского Ноя). Святилище посещалось по воскресеньям, обязательно пешком; в нем зажигали свечи, молили о всяком. Там резали жертвенных животных и мясо делили присутствующим на святилище. По преданию, ноев ковчег остановился на горе Арарат и он, Нух (Ной), сделал отпечаток своей ноги на месте святилища (3240), хотя могилу Нуха показывали и в Асуане (Египет) (3241). Предание о высадке Ноя (Нуха) в зоне этого святилища отмечено еще автором I века (3242). Святилище Окюз зиараты (Святыня быка) расположено на территории

Армении, но посещалось не только армянами, но и азербайджанцами (3243). Рядом с этим святилищем скала — Гялин гая (Скала невесты). Само святилище представляло собой растущую грудку камней, ибо прохожие считали благочестивым делом положить в эту грудку свой камень. По преданию, под грудкой камней святилища покоятся остатки быка, который без помощи человека перетаскил все необходимое для закладки Татевского монастыря. Местные азербайджанцы говорили, что в том месте, где расположено святилище, исчез неизвестно куда бык. Во время эпизоотии азербайджанцы и армяне пригоняли сюда свои стада и обгоняли их несколько раз вокруг святилища. Чабаны проводили там две—три ночи и приносили в жертву самых жирных баранов (3244). Было и другое, более простое предание, что на месте святилища был принесен в жертву богу бык (3245). Святилищем «Катехи» (3246) считалась могила мюридского шейха. Земля из этой могилы принималась во внутрь для лечения. Над могилой был вертикально стоящий камень с арабской вязью. На могиле было положено несколько штук мелкой речной гальки (3247). Святилище «Калакенд» (3248) представляло собой хачкар. Святилище Нуснус (3249) имело арабскую надпись XIV в. (3250). Главной частью святилища был каменный столб, находящийся в двухэтажном доме («мечети»). Камень этот стоял вертикально, выступая над полом второго этажа. Святилище посещалось по средам (особенно часто), четвергам, пятницам и субботам. К нему шли пешком и без обуви для излечения умопомешательства и по различным другим поводам. Приходили азербайджанцы: мужчины, женщины и дети. Излечение умопомешательства считалось возможным лишь по субботам и средам. Посетителями святилища были преимущественно жители окрестных сел. Из числа жителей села, где было святилище, выделялся смотритель (мюджуур); участком и имуществом святилища ведало все село. На святилище совершались жертвоприношения. Существовало предание, что сорок стариков (пирани), преследуемых врагами или злой несправедливой властью, прибыли на место святилища и тут таинственно исчезли (3251). Около культового камня святилища была могила, сам камень считали надгробным башдашы и говорили, что этот камень вырос из земли. Там приносили жертвы, зажигали свечи. По другой версии преданий, спасавшиеся от преследований сефевидских шахов укрылись в селе, где было это святилище, и местное население на все расспросы преследователей отвечало «нист, нист». От этого якобы произошло имя села (3252).

Ряд архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании связан с так называемым тотемисти-

ческим отношением к животным и растениям (пище) как дающим жизнь, т. е., по нормам первобытной магии (3253), являющимися

219

предками (источниками жизни) питающихся. К числу святилищ, связанных с животными, кроме отмеченных выше (3254), относится Гоч усту (3255). Его составляло несколько каменных надгробий в форме баранов, стоявших на кладбище. Святилище посещалось по четвергам, в конце года. Обычаем было приходиться туда пешком. К святилищу шли преимущественно мусульмане шииты на излечение, чтобы заиметь детей и с другими мольбами. Там давали жертвенные обеты, приносили жертвы и делили пищу всем присутствующим. Святилище посещалось населением окрестных сел. По преданию, святилище возникло в период династии Сефевидов (XV — XVI века) (3256). С животным было связано и святилище Арджи аг-бюр (Медвежий источник) (3257). По преданию, медведь вымолил у бога источник, но, когда он напился, его поразила молния. Говорили, что это святилище посещается летом медведями, и они карают всех, кто неуважительно относится к святилищу (3258). Святилище Джейран (3259) находилось в роще. По преданию, джейран там вскормил ребенка. С оленем связано святилище Марал (3260). Его составляла группа камней. Рядом была плита (каменная) с нецентричным круглым отверстием. С козлами было связано святилище Спитак геол (Белый козленок). Оно представляло собой часовню на кладбище (3261). Святилищем «Сеидшен» считалась могила медведя рядом со «священным камнем» (3262). Вероятно, от тотемистических святилищ отличаются те из них, которые связаны со змеями. Они могли восприниматься не как пища — источник жизни (т. е. «предок»), а как сверхъестественное, в виду «сверхъестественности», непознанности силы змеиного яда (3263). К числу такого рода святилищ (связанных со змеями) на почве древней Атропатены и Кавказской Албании, кроме отмеченных выше (3264), относится Илян (Змея). По преданию, там жила белая змея и еще волосатая змея с огненным языком. Для лечения на этом святилище надо было подоить корову — первотелку, выпечь на ее молоке шакяр-чурек и это, вместе с деньгами, завернутое в чистую материю отнести к святилищу. Там можно было собрать исцеляющей травы (3265). На святилище наживалась гадалка Фатьма. Ходили слухи, что насмеявшийся над белой змеей умер от ее укуса. Полагалось идти к святилищу пешком. Туда доставляли больных, обращались за помощью при болезнях животных (3266). Святилище с тем же (Илян) именем известно в других местах (3267). Со змеями предание связывало и святилище Бовкар (3268). Святилище состояло из одноэтажного здания, окруженного десятком меньших зданий,

в которых размещались паломники. К святилищу ходило много
220

азербайджанцев и армян (3269). Ходили обычно босыми, совершали культовые пиршества (3270), в которых участвовали мужчины и женщины, во все дни недели, особенно по четвергам (3271). Для лечения шею больного обвязывали веревкой и ею привязывали больного к святилищу (3272). По преданию, сын имама Мусей Кязима—сеид Ахмед, со своей сестрой, спасаясь от преследований, обосновался на месте пира. Брата и сестру кормили олени. Олени же, запряженные в соху, пахали им землю (3273). По другому преданию, в этом святилище похоронены сожительствовавшие религиозно-авторитетные брат и сестра. Но их общая могила была разрушена неведомой силой, и тогда они были погребены в двухкомнатном святилище. На нем собирали много денег—пожертвований, их складывали в кассе («дахил»), которой ведал специально выделенный человек (3274). Говорили, что как-то один армянин посмеялся над силой святилища и был за это ужален змеей (3275). Мифическое начало этого пира (кровосмесительный брак) явно немусульманское. Аналогичным было святилище Илян вуранлар (Укушенных змеями) (3276). Святилище Оджак находилось в полуподвальном этаже богатого крестьянина (3277). Говорили, что змея, укусив человека, спешит к этому святилищу. Но, если ее обгонит укушенный, то змея умрет. Это святилище посещалось окрестным населением в радиусе около 100 километров (3278).

Большое количество архаических святилищ на почве древней Атропатены и Кавказской Албании связано с деревьями и другими растениями. В этом явлении, кроме тотемизма, отразилось отношение к твердым породам деревьев, из которых, до камня, могли изготавливать орудия труда. «Большинство из священных деревьев принадлежит к твердым породам, и поэтому будет небезосновательным допустить, что эти породы в свое время также употреблялись для изготовления орудий (труда)» (3279). К числу таких деревьев относились сугют (ива), палут (дуб), шамшит (самшит), азат (железное дерево), армут (груша) (3280), дагдаган (пршнэ, каркас, каменное дерево) (3281). Кроме того, к растениям — пище (в том числе — жолудю) было тотемистическое отношение как к дающим жизнь («предкам»). «Культе священных деревьев, стоящих в одиночку или группами, общеизвестен. Их можно встретить в Карабахе, в любом селе, в лесах, на дорогах, при чтимых святынях» (3282). К числу архаических святилищ на почве Атропатены и Кавказской Албании, связанных с деревьями и другими растениями, кроме отмеченных выше (3283), относятся «Топ агач» (3284), Топ (3285) и «Аракюля» (3286). Святилищем здесь было де-

толстого ствола дерева был навал камней (3287). На святилище Инджа (3288) стояло дерево около надгробья. Там исполнялся первобытно-магический обряд «чилас кясмек» (3289) — излечение молодухи, которая болеет и не рождает. Для совершения этого обряда молодуха усаживалась на корточки на святилище. Женщина, пришедшая с ней, выдергивала у нее семь волос с головы. Волосы скручивались в жгутик с семью разноцветными нитками; затем этот жгутик резали над головой болеющей, приговаривая: «Режу тебя — освобождаю тебя от кошки, от собаки, от джинов, от шайтанов». После этого лили над головой молодухи воду и «перерезали» струю воды ножницами, произнося то же заклинание. Покончив с этим, внезапно били пустую бутылку о камень так, что лечимая, доведенная до нервного возбуждения странными обрядами, вздрагивала, получая сильный нервный толчок, и, считалось, излечивалась святилищем. В зоне святилищ Апшерона при совершении обряда «чилас кясмек» вместо семи разноцветных ниток применяли тесто, замешивавшееся на семи могилах (3290). С деревьями было связано и святилище Мусалла (3291). Оно находилось в окружении группы деревьев и представляло собой беседку на четырех столбах-опорах из кирпича. Пол беседки помещался на высоте около 1,2 м и к нему была приставлена примитивная деревянная лесенка. Святилище находилось вблизи шоссе (3292). Приходившие в святилище молились (колени преклоненно). Крыша святилища 30 лет тому назад сохраняла лишь стропила, черепицы не было (3293). Рядом с беседкой стояло еще одно выложенное из камня здание с черепичным покрытием. Около святилища протекала вода (3294). В связи с именем этого святилища необходимо отметить, что в восточной части зоны древней Атропатены и Албании был известен обряд мусалла, имевший целью ликвидировать засуну. Для этого, собравшись в степи, отделяли молодняк скота и рядом с ним сажали детей. Взрослые стояли отдельно. Затем начинался всеобщий плач детей и взрослых. По мнению А. К. Алекперова, дети отделялись от взрослых с целью вызвать слезы испуга, а сами потоки слез первобытно-магически должны были обеспечить потоки влаги (3295). Отделение детей и скота-молодняка, может быть, исходно было остатком жертвоприношения. Изучение древней храмовой собственности показало (3296), что человеческие жертвоприношения изначально были кормлением старых и мертвых молодым мясом. Святилищем Палыд (Дуб) (3297) был вековой дуб, двухметрового в диаметре ствола. Он находился в смешанном лесочке и был огорожен циклопической кладкой, каждый блок которой достигал 2 — 3 м³. Внутри этой ограды был

15. Древняя Албания.

деревянный забор. Говорили, что по ночам около Палыда самовозгорается огонь. Население окрестных сел ходило к святилищу, ведя туда на заклание баранов, коров, быков. Из жертвенных

222

животных на месте готовилась пища и там же поедалась. Паломничество к святилищу и жертвоприношения там, чаще всего, имели целью излечение. Для этого больной дважды обходил Палыд и ложился спать около него (3298). Дерево саккыз, увешанное жертвенными лоскутками, росло на известном святилище Пейгамбар (3299), где было много мусульманских погребений. Вероятно, архаическое древопоклонничество на этом святилище предшествовало налету христианства. В XIX веке на одной из чтимых там могил отмечали крест (3300). Культовый дагдаган рос около святилища «Норашен» (3301). Там же рос дуб. Около этого дуба лечились; сквозь дупло дагдагана первобытно-магически заставляли пролезать больных детей (3302). На святилище «Мардакяны» (3303) росло культовое дерево (чинар) (3304), на святилище «Мадара хут» (3305)—дуб, к помощи которого прибегали для уничтожения саранчи (3306). Святилище «Люльпар» (3307) представляло собой дубовые столбы, на которые навешивались деньги и другие обетные жертвы. Если просимое не исполнялось, то деньги забирались жертвователем. Вокруг этих столбов совершалась мистерия «шахсей-вахсей» (3308). Святилище Хунзора (Яблоневое) (3309) носило это имя, хотя на нем рос дуб (3310). На святилище «Хачмас» росло дерево грецкого ореха (3311). В зоне святилища «Хараба гиян» (3312) «росли тысячелетние чинары-красавцы» (3313). Святилище Тек дагдаган (Одиночный дагдаган) (3314) представляло собой действительно одиночное дерево дагдагана (3315). Святилище «Ахан» (3316) представляло собой два вековых дерева на кладбище. Там же был источник естественного газа, используемого чабанами (3317). Святилище Соют (3318) располагалось неподалеку от дороги и представляло собой дерево (ива). Ствол дерева образовывал седлоподобную площадку, на которую, давая обет, бросали камешки. Если камешек упадет, то пришедший к святилищу очень расстраивался, полагая, что его ждет неудача (3319). Святилище Чинар агджи (3320) находилось рядом со старым кладбищем. Вокруг святилища была ограда. По преданию, у человека, порубившего дерева святилища, сгорела дочь (3321). Святилищем «Кюндалян» была роща ясеня («ха-ци») (3322). На святилище «Кызыл кышлаг» (3323) рос платан (чинар), увешанный вотивными приношениями (3324). На святилище «Кярхулы» (3325) росли две рощицы чинар (гуах). Около одной из них был родник (3326). Святилище Ших очагы составляла группа деревьев (3327). Святилищем «Талыш» бы-

ло дерево саккыз, стоявшее у шоссе (3328). Святилищем Гандзак (3329) были дубы около могил с эпитафиями армянским алфавитом. На святилище «Зогалы» (Кизиловое) (3330) росли кизилы

деревья (3331). Святилище «Ваго» (3332) составляла самшитовая роща (3333), как и святилище «Пенсар» (3334). Святилище «Гиль» (3335) представляло собой дерево. У основания его было наложено много камней и камешков. Там приносили в жертву черных петухов (3336). таким же было святилище-дерево «Фильфили» (3337) и «Милах» (3338). Святилище Алчалы (Алычовое) представляло собой дерево алычи, с навешанными пестрыми жертвенными лоскутками. У основания дерева была кучка камней (3339). К нему приводили для излечения испуга и других болезней (3340). Около святилища «Валик» (3341) росла ягода «Фазанья еда». 200 грамм этой ягоды, настоенные на 5—6 литрах водки, помогали от малярии. На святилище росла группа деревьев, на которые навешивались жертвенные лоскутки. Там же резали жертвенных животных и оставляли жертвенные деньги (3342). Святилище Кала турба (3343) представляло собой деревянную конурку¹ около двухствольного дерева, в окружении ограды сухой кладки из камней. Деревом было святилище «Камо» (3344). Два дерева составляли святилище «Шабьян» (3345). Святилище Гулаг (3346) находилось на кладбище (3347), где росло алычовое дерево (3348). Пшеничное зерно связано со святилищем Корга (3349). Оно представляло собой ветхий шалаш из камыша, рядом с погребением. В шалаше было надгробие, вокруг которого лежали намазлыки и подушки. К потолку шалаша были повязаны жертвенные лоскутки. Около надгробия в земле было углубление — след взятой земли, которую разводили в воде и пили. Земляной пол святилища был усыпан пшеничным зерном (горга). На надгробии была дата 1335 г. хиджры. На поверхности земли около шалаша святилища были видны следы жертвоприношений: кровь, внутренности животных, шерсть козлов, перья птиц. Говорили, что к этому святилищу приходили для излечения ревматизма только мусульмане (3350). Святилище «Кармир гюх» (3351) составляли дубы-гиганты, святилище «Керт» (3352) — четыре дуба, «Кехня худат» (3353), «Тертер» — дерево, около которого приносились жертвы черными петухами (3354). Святилищем «Тагаверт» было дерево карагач (3355). Святилищем «Баскал» (3356) было четыре дерева грецкого ореха. Святилище Гамгам находилось в лесу и представляло собой дерево (пип) (3357). К святилищу «Сихторашен» (3358) — платану (чинару) приносили жертвы молочными продуктами (3359). К святилищу Бахья (3360) ходили лечить малярию. Около него росло толстое дерево и был очень

холодный родник. Святилище Блун (Верхнее) (3361) представляло камень, подобный надгробному, с древнеармянской надписью. Туда ездили лечиться, приходили немые, глухие, беременные. Молили о благополучии. Там резали баранов, петухов, индеек. Около святилища были ничейные луга и сосновые деревья. На их ветки повязывали шелковые платки. Там же проходили скачки, стрельба,

игры, танцы. По преданию, Али убил брата кабалинского царя там, где находится это святилище (3362). Святилище Дагдаган (3363) находилось на кладбище. Местные старики там говорили: «Где есть дерево дагдаган, там и святилище» (3364). Святилище Царех (3365) имело неприкосновенные культовые дубовые деревья (3366) и древний хачкар около развалившейся еще в XIX веке часовни (3367). Святилище Таза (3368) представляло собой дерево дагдаган, стоявшее около пустот в известняке, в которых ветер вызывал гудящие звуки. На святилище зажигали свечи. Если пламя свечи втягивалось в пустоты и слышен был нудящий звук, то считали, что жертва огнем принята. Там же в качестве жертвы резали черного барана, черную курицу, подвешивали шерстинки черного и желтого цвета (3369). Святилище «Мартуни» (3370) представляло собой дерево саккыз. Святилище «Сигмах» (3371) — дерево грецкого ореха, на которое подвешивались разноцветные жертвенные лоскутки и шерстяные нитки. Святилище «Лерик» (3372) находилось на кладбище, в плохоньком зданьице с покрытой досками пирамидальной кровлей, в окружении деревьев. Святилищем «Ленкорань» (3373) была самшитовая роща, помешение и культовые камни у дороги (3374). Почти 500-летнее дерево (в семь обхватов) грецкого ореха стояло на святилище-хачкаре «Мейсары» (3375) около кладбища. Говорили, что кто-то набил дупло этого дерева сеном, поджег его, но затем погиб. В зоне этого святилища (3376) был некогда известный Мейсаринский христианский (григорианский) монастырь (3377). Святилище Ших Эйюб (3378) имело почти столетние деревья и площадь-усадьбу около одного га. Вокруг святилища было много змей (гюрза, кызыл илян и др.) (3379). Святилищем «Бюльбюли» (3380) было дерево в мечети (3381). Рядом со святилищем находилась священная цепь (3382). Святилищем «Чанахчи» (3383) было дерево карагач. Было святилище, просто именовавшееся Агач (дерево) (3384). Святилище «Аладжан» (3385) представляло собой дуб и развалины зданьица на горе (перевале) (3386). Оно считалось погребением «благочестивого медведя». К нему прибегали за помощью нерожающие женщины (3387). Святилище Ардаги (3388) находилось в пустоши. Туда пригоняли скот перед выходом на йлаги и при спуске на кышлаги. Животных прово-

дили один раз по крупу, затем резали жертву (барана, бычка) с целью предохранить скот от болезней и других несчастий. На святилище был большой камень и неподалеку, в овраге, росли неприкосновенные дуб и карагач (3389). Святилище Ванк (3390) было в храме монастыря Хотаванк (3391). Центром святилища считалась ниша храма с чудесно орнаментированным резным

крестом. Комплекс монастырских зданий включал архаический карадам, вероятно, ранне-средневековый храм и храм, построенный около XIII века (3392). К этому явно христианизированному святилищу ходили мусульмане (3393). Около святилища росло дерево дагдаган. На стене был персидский текст стихов, нанесенных тушью (3394). Святилище Габе (Запор) (3395) располагалось во дворе крестьянина Гусейна Бабабек оглы Гусейнова. Там была рощица неприкосновенных деревьев — тополей и карагача. К святилищу приводили животных и к нему приходили люди, страдающие запорами. Люди целовали деревья к уходили (3396). Святилищем «Гаванах» (3397) было дерев® грецкого ореха, на котором были навешаны жертвенные разноцветные лоскутки или шерстяные нитки, выкрашенные в различные цвета (3398). Святилищем был Оджог (3399), у которого тоже рос культовый карагач. Святилище Гарби (3400) представляло дерево, около которого резали жертвенных баранов и клали деньги. Приношения к святилищу брал всякий, кто хотел (3401). Но чаще всего доходом святилища пользовался охраняющий его мюджур (3402). На святилище Гемуш (3403) была круглая отрада, сложенная из булыжника; внутри ограды был розовый куст, увешанный лоскутками. Сюда приводили бесплодных женщин и умалишенных для лечения (3404). Святилищем Гахраман (3405) было тутовое дерево (3406). Святилище Гиля (3407) находилось рядом с мечетью. Там росло три культовых дерева и был источник воды. К святилищу ходило много людей, но главным образом женщины (3408). Культовое дерево карагач было святилищем Джамали (3409). Святилище Диш агачи (Зубное дерево) (3410) составляли два вековых дерева — дагдаган и вяз. Здесь исцелялись от зубной боли. Рядом стояло дерево дикого инжира, которое, считалось, удаляло бородавки (3411). Святилище «Зерты» (3412) представляло собой ореховое дерево, к нему несли культовый хлеб, «который частью съедали сами приносявшие его, а частью раздавали» (3413). На святилище Ель (3414) росли большие дубовые деревья и был родник. Ничейные земли этого святилища занимали площадь почти в 10 км². Святилище посещалось в разное время христианами и мусульманами с ревматическими заболеваниями. Обмыв больные ноги в роднике, на деревьях оставляли жертвенные Дары. Рубить деревья святилища не было дозволено (3415).

На святилище Зравор (3416) росло культовое дерево (3417) Святилищем Исти су (Горячая вода) (3418) был кисловатый источник и заросли граната, увешанные жертвенными лоскутками. К святилищу ходили лечиться (3419). На одноименном святилище Исти су (3420) принимали горячие ванны сильного источника и вешали рядом на кусты жертвенные лоскутки (3421). На святилище «Ити тала» (3422) рос культовый дуб, на который

подвешивались мелкие камешки (3423). На святилище Шейх яны (3424), около могилы-надгробия шейха росло культовое дерево саккыз. Землю около этой могилы по нормам порвобытной магии, принимали во внутрь лечившиеся. Севернее этого святилища (3425) было два других святилища с культовыми деревьями. На одном из них группа деревьев стояла в деревянной ограде (3426). У основания другого дерева-святилища был навал булыги (3427). Святилищем «Карабуджах» (3428) было дерево (3429), у основания которого была куча камней. Святилищем «Каладжик» (3430) была группа деревьев, обнесенных деревянной оградой, стоявших на кладбище. Святилище Воскяяц (3431) представляло собой зданье у дерева (3432). На святилище «Ходжалы» росло дерево (3433). На святилище «Талыстан» (3434) росло дерево около могил. На дерево подвешивали жертвенные лоскутки. Там запрещалось шуметь (3435). На святилище «Степь» (3436) было одиноко стоящее дерево-пир. Около него мальчик-паломник обошел дерево, держа в руке живого петуха, четыре раза приложился к дереву, зарезал петуха, дал крови стечь на камни у основания дерева и оставил там петушину голову. Остального петуха он унес домой, чтобы он там был съеден больным. Мальчик был из села в 9 километрах от святилища (3437). Около другого святилища - дерева в той же зоне лечили эпилептиков и умалишенных. Их привязывали к дереву и оставляли там до исцеления (3438). Святилище Юни (Кизиловое) (3439) стояло на горе. Здесь лечили животных (3440). Святилище Шех Джибир (3441) представляло собой группу деревьев. Святилище Домро (3442) привлекало больных экземой и лишайных (3443). Оно представляло собой дерево на кладбище (3444). На святилище «Хачен чай» (3445) была роща саккыза. Дерево или другой пункт, в который ударила молния, становились святилищами (3446).

Вероятно, в связи с древними астральными культами стоят, кроме отмеченных выше (3447), архаические святилища на почве древней Атропатены и Кавказской Албании, имеющие в составе своих собственных имен азербайджанские и армянские слова «аг» («белый», т. е. свет), «гей» («голубой», т. е. небо, «солнце»), «спитак» («белый»), «гюняш» («солнце»). К числу таких святилищ относится святилище Гей имам, (Голубой

имам, Небесный имам) (3448), расположенное на кладбище. Оно имело надпись XIX века (3449), но сохранило и архаические черты (3450). Имя этого святилища связывают с цветом купола мавзолея (3451). К зданию мавзолея, сложенного из обожженного кирпича, примыкают различные постройки. На первом этаже мавзолея имеется надпись, повествующая о VII веке: «Этот священный мавзолей — высокая могила господина нашего Ибрагима, сына имама Мухаммеда Багира, мир да будет над ним, который скончался в двадцатом году хиджры. Да благословит его (аллах) и низошлет ему мир! И приказал возобновить этот мавзолей высокочтимый генерал-

майор Исрафилбек Ядигар-заде Тифлисский в 1226 году гиджры» (1878 — 1879 гг.) (3452). У могилы имама стоял сундук для пожертвованных деньгами. Особенно много посещали святилище в дни мусульманского праздника ашура. К святилищу обращались с мольбами, ходили туда для излечения, главным образом, азербайджанцы (3453). По преданию, это святилище возникло потому, что там видели самовозгорающийся огонь (3454). Иногда это святилище именуется Имам заде (3455). До 1917 года оно было источником значительных доходов шейхов Замановых. (Шихзамановых) (3456). Святилище, известное в литературе под именем Кой Мурад (3457), вероятно, исходным своим именем имело Гей Мурад. Оно представляло собой большой фаллоподобный камень. К нему шли бездетные женщины. Они обходили трижды камень-святилище, целовали его и прикладывались к нему животами (3458). Бездетные женщины оставляли около камня-святилища миниатюрные люльки с куклами, чтобы родить. При этом давался обет, если они родят, то через год принесут в жертву барана и остригут детей. Посещалось святилище мусульманами и христианами (3459). По преданию, имам Али, захватив гор. Кабалу (3460), сожительствова с женой бывшего кабалинского царя Салсала. Али ушел, оставив какой-то знак для своего будущего сына. Через некоторое время он вернулся и увидел в Кабале группу мальчиков, игравших в «баш готур-ма» («береги голову»): играющие наносили друг другу удары, защищая шапку. Мальчик Мурад сильно ударил Али, присоединившегося к игре. В ответ Али нанес этому мальчику удар такой силы, что тот полетел на гору, отстоящую на 8 — 9 км. от места игры. При этом Али произнес: «Койду Мурад», что означает — правила игры не нарушены. Узнав, что он убил своего сына, Али повелел считать его могилу священной. Поэтому, говорит предание, эту могилу чтут удины, азербайджанцы и армяне (3461). Известное святилище Аг оглан (3462)

находилось в храме монастыря и продолжало функционировать после естественной смерти монастыря (3463). В здании храма и у входа в него были видны следы недавних жертвоприношений петухов. Под амвоном храма была массивная кладка, видимо, ядро святилища. На надгробии, стоящем в храме, было много остатков свечей, спички, перья жертвенных петухов. По рассказам, к этому святилищу шли нерожденные и их оплодотворяли служители культа. На амвоне был поставлен вертикальный камень (3464). Святилище окружили культовые деревья (3465). Автор XIX века отмечал, что в этом храме «Под главным алтарем находится древний памятник» (3466), что главной святыней является надгробная плита Григориса (3467) и что около храма и монастыря было обширное в XIX веке уже городище Амараса с карадамами (3468). К святилищу ходили и армяне, и азербайджанцы из дальних

228

сел. Внутри храма стояло мраморное надгробие мифического первого католикоса Кавказской Албании Григориса — внука Григория Пахлава (Лусаворича). Могила была восстановлена в 1852г. (3469), вероятно, в знак протеста против политики ликвидации царским правительствам (по проискам эчмиадзин-ского католикоса) титула албанского католикоса (3470). Надгробие Григориса имеет эпитафию и рельефное изображение знаков достоинства католикоса (3471). Это святилище (3472) было «связано с полулегендарным преданием о святом Григорисе, первом католикосе Агвании» (3473). О Григорисе писал Моисей Хоренский как о юноше, посланном с Санатруком Аршакидом в Албанию (Кавказскую), но убитым «по козням самого Санатрука и некоторых других вечнотживых людей — албанов» (3474). - Предание об этом Григорисе сохранилось и в Летописи Кавказской Албании, составленной в VII в. (3475). Его представляли юношей «в белой одежде в виде инока» (3476). Моши его, якобы найденные в Амарасе, были в V в. по частичкам розданы каждому албанскому епископу. Это было пережитком первобытной магии и символом признания Амараса и Григориса высшими атрибутами албанской христианской церкви (3477). Большая часть останков Григориса «осталась» на месте находки (3478). Как сообщает та же Летопись, более тысячи лет тому назад в Амарас к церкви шли «бездетные, приходили на поклонение к месту, брали землю и достигали рождения детей; все страдающие лихорадкой, взяв земли, тотчас получали исцеление» (3479). «Моши» Григориса хранились в шушинской церкви еще в 1812 году (3480), продолжая свое существование по традициям «мошей», документированных VII веком (3481). Другое святилище Аг оглан (3482) находилось на холме (высотой около 200 м.). Там была каменная ограда, (единственное) культовое дерево около

надгробий XIX века. На святилище повязывались жертвенные лоскутки, зажигались свечи и совершались жертвоприношения. По преданию, Аг стлан был прославленным героем-наездником, защитником местного населения. В одной из охвоток с врагами он геройски погиб и был погребен на месте святилища. Посещали его и азербайджанцы, и армяне-григорьяне чаще всего по воскресеньям и по пятницам. Со склонов холма, на котором располагалось святилище, стекала вода горного источника. Этой водой лечились, иногда относя ее домой. В дни больших скоплений паломников на святилище появлялся григорьянский священник, собиравший мзду. К этому святилищу ходили с округи около 100 км. (3483). Недалеко от этого святилища находилось святилище Спитак хач (Белое святилище) (3.484). По преданию, оно возникло потому, что сюда принес хач (3485) какой-то монах, объявивший о его чудодейственной силе. Всякий

раз, когда пытались переносить этот хач в другое место, он самопроизвольно возвращался. На святилище давно уже нет этого хача, остались развалины церковки. Считалось, что тот, кто поставит здесь свечу, может рассчитывать на помощь святилища (3486). Житель села Банк, Кафян Шамир Бабаджанович (3487), пятнадцатилетним слышал об этом святилище от своего тогда 120-летнего деда (3488). К святилищу ходили армяне, мужчины и женщины, в любой день. Целью посещения было обеспечение долголетия, выздоровление, за ручка от несчастий, благополучная беременность, покарание врагов. Там резали баранов и петухов, оставляли деньги, воз жигали свечи, целовали само святилище. На зданье была надпись с датой XI в. (?). От восточной стороны святилища отвалились обтесанные и рельефно красиво орнаментированные камни. Неподалеку от святилища были надгробия с орнаментацией. По преданию, разрушение здания этого святилища началось в IX в. войсками халифа, подавлявшими освободительную борьбу кавказских албанцев в зоне горы Ктич (3489). Сохранившаяся орнаментация зданья святилища (полукруглые арки), орнаментация рядом расположенного каменного надгробия (кони, древо жизни, солнце, звезда, птицы) требуют специального исследования. Однако архаические мотивы ее бесспорны, а полукруглые арки напоминают рельефные арки на скале у подножия Беюк даша в Кобыстане (3490). Погребения около святилища без надписей напоминают старые надгробия в лесу около села Бас-кал Исмаиллинекого и Шемахинского районов (3491). Богато орнаментированный рельефный крест с двумя ангелочками (3492), башенка на зданье типичны для ряда вековых церквей (3493). На реке Аг оглан находилось еще одно святилище Аг оглан (3494), иногда именуемое Цицернаванк (Ласточкино святилище). Оно представ-

ляло собой церковь (3495) около кладбища с армянскими эпитафиями (3496). В церкви резали жертвенных птиц и, без всякой «службы», зажигали свечи. Посещалось святилище армянами-григорьянами и азербайджанцами (3497). Известна была еще культовая гора Аг оглан (3498) и местность в Зангезуре Аг оглан, около Татевского монастыря (3499). С Аг огланами, видимо, связано святилище Аг гюмбез (Белый мавзолей) (3500), расположенное у дороги, на холме, около большого кладбища. Там была могила и белый мавзолей 84-летней давности. При исполнении желания шли к нему босыми, без головного убора, резали барана и делили эту жертвенную пищу всем (3501). Святилище молили о благополучном возвращении сына из армии, об излечении от болезни. Иногда давали обет проползти на животе по земле перед святилищем, поцеловать его землю, обмазать

ею свои глаза (3502). На горе над святилищем Аг гюмбез находилось святилище Гарын (3503). Видимо, и здесь произошло закономерное сползание святилища к дороге. Святилище Аг булак (Белый источник) (3504) иногда именовалось Пирагбулаг или Агдам пири (3505). Видимо, есть номенологическая связь этих святилищ с именем святилища Агбиль (3506). Вход в здание этого святилища имел деревянную раму, которая, судя по старому фото, была увешана пучками жертвенной травы. Трудно сказать, что лежит в исходной основе имени святилища Софи Гамид (3507) — слово белый, — «софи» (строго придерживающийся шариата) или слово «сефа» (радость). Святилище представляло собой здание из обтесанных камней с многогранным куполом. Вокруг здания была ограда из камней сухой кладки. Рядом 'со святилищем было много могил. Полагают, что здание было построено в XVI в. (3508). Здание было свежо побелено. Перед входом в святилище стояло каменное изваяние верблюда. Ограда святилища и калитка были сделаны из железа (3509). Перед зданием святилища стояла оригинальная шаровидная железная канструкция, густо увешанная жертвенными лоскутками. Это святилище использовалось против воровства. Оно еще именуется Софы Гамид баба и Сеид. Гамид. Считалось, что оно спасает при укусах змей (3510). Видимо, это же святилище иногда именуется Илян пири (Змеиное святилище) (3511). К нему вели укушенных змеями и там сеиды давали им пить разведенную землю святилища (3512). В научной литературе отмечено, что Софи Гамид был убит повстанцами, боровшимися против угнетателей (3513). То, что сказано об имени святилища Софи Гамид, относится и к имени другого святилища — Софи (3514), на которое ходили лечить ревматизм (3515), и к имени святилища «Софулу» (3516). Это святилище состояло из трех элементов. Древнейшими из-

них, видимо, являются два фаллосоподобных изваяния на кладбище (3517). Последующим по времени, может быть, следует считать святилище в виде стоящей там же базы колонны, типичной для дохристианской архитектуры (3518). Вероятно, наиболее молодой частью этого комплекса святилищ является каменное надгробие, стоявшее на том же кладбище с мусуль-манско-арабским текстом. В этом надгробии было углубление, из которого паломники пили «святую воду» (3519). К «светозарным» (3520), видимо, надо отнести святилища Люсаварт (3521) в виде развалившегося зданьица, Коак (3522) и Воске хач (Золотое святилище), на котором, высился дуб (3523).

Группа архаических святилищ на почве древней Атропа-таны и Кавказской Албании имеет прямую номенологическую и прочую связь с христианством. Кроме отмеченных выше (3524), к таким относится Киш (3525). Оно представляло собой церковь, круглую в

плане. Слева от входа в ограду церкви была григорьянокая надпись 1865 г. (3526). К этому святилищу ходили мусульмане и армяне и зажигали там свечи. Говорили, что человек, который помочился там, лишился ума (3527). В это святилище обычно ходили раз в год (3528). По мнению акад. Г. Н. Чубинашвили (3529), архитектурный облик древней части церкви-святилища тяготеет к XII веку (3530). В современном селе Киш, где было это святилище, видят село (местечко) Гис, неоднократно упоминаемое в Летописи Кавказской Албании (3531). С Гисом же связывают первое проникновение христианства в Кавказскую Албанию и построение здесь первой христианской церкви. В древнейшей части Летописи Кавказской Албании мы читаем, что святой Елисей (Егише) после гибели его учителя апостола Фаддея, убитого армянским царем Санатруком, возвратился в Иерусалим. Там от иерусалимского патриарха, «получив себе в удел восток», Егише направляется на север, «избегая Армении», и начинает распространять христианство в зоне современного Дербенда — в Чога (3532). Затем он прибыл в Албанию («область Ути»), в город Согарн (3533). Вместе с Егише сначала действовали три албанца. Одного из них убили его сородичи — албанцы, два других покинули Егише. Тогда он отправился в Гис и там «устроил церковь». Летопись отмечает: «На этом месте возникли первые церкви наши, метрополия и просвещение» (3534). Из Тиса Егише перенес свою деятельность в «долину Зергуни на место жертвоприношения неверующих идолопоклонников», но (3535) там он был убит, и останки его «были брошены в ров» около Гоменка (3536), а затем перенесены в монастырь Нерс-Мирха (3537), «что теперь называется Джервштик» (3538). С подозрительным упоминанием авторы:

Летописи Кавказской Албании, как бы борясь с кем-то, подчеркивают первое проникновение христианства в Албанию в I в., подчеркивают, что «истинное просвещение нашей восточной страны через св. Елисея пришло из Иерусалима» (3539), что католикос Албании «со времен святого Елисея наследовал один апостольский престол северо-востока из бого-обитаемого города Иерусалима и получил рукоположение от св. Якова, брата Господня» (3540), что «св. Елисей пропове-дывал там... ранее, чем в Армении, именно в селе Гисе» (3541), что «первою причиною нашего просвещения был святой Елисей, ученик св. апостола Фаддея, рукоположенный в Иерусалиме святым Яковом. Он был просветителем трех стран: Чага, Лпини и Албании, где и кончил свою жизнь мученичеством» (3542). После Елисея насаждателем христианства в Албании ее Летопись называет Месропа-Маштоца. В его времена, повествует Летопись, «оставшийся при пребывании креста сонм, после немногих дней

получил мученический венец. На месте их представления явились светлые знамения и дивные чудеса. Это часто видели неверные, и узнав в этом знамение великого бога, совокупно уверовали и приняли св. крещение. Некто из новообращенных, который часто видел это знамение над подземным жилищем креста, построил четырехугольную часовню и, сделав из досок раку, положил туда мощи их, дав обет, ежегодно совершал память их. В этом месте многие получали исцеление, от сего еще более утвердились и покорились вере уверовавшие. Положив основание, построили церковь божию над жилищем креста, называя ее древнею церковью местечка Гис. После долгого времени некто из знатных князей, по имени Вараз Перож, из племени Араншахик, желая возобновить старую церковь, не мог разрушить кирпичный свод купола, ибо там обитал крест Господень и мощи мучеников» (3543). Вероятно, албанские церковные деятели боролись (на феодальной основе) с тезисом, отмеченным у Евсевия: «Армяне — первый христианский народ в мире» (3544), и для этого в Летописи Кавказской Албании могла появиться, начисто отрицаемая армяно-григорьянская церковной историографией (3545), версия о привнесении в Албанию в I веке христианства посланцем апостола Фомы—его ученикам Фаддеем (отмеченным у Моисея Хоренского, по Евсевию) (3546) и учеником последнего, традиционно чтившимся в Кавказской Албании апостолом Египте (Елисеем) (3547). Какие бы цели ни преследовали авторы Летописи Кавказской Албании, расписывая деятельность Елисея, как бы ни были искажены или даже фальсифицированы материалы о первом проникновении христианства в Кавказскую Албанию, для нас здесь важно, что церковь в

Гисе считается древнейшей в Албании. Тожественен ли Гис Летописи современному Кишу? Ч. Довсет в 1961 г. (3548) при локализации Гиса лишь цитирует старую работу (3549). В НКАО, в Мартунинском районе, есть село Гиши. Не оно ли потомок Гиса Летописи? В Летописи сказано, что Елисей «просветил только северную часть нашего востока, а не всех» (3550), что не может относиться к Гиши, находящемуся на юге «нашего востока», но вполне подходит к Кишу, расположенному в северной части бывшей Кавказской Албании. В Гисе, отмечается Летописью, «древняя церковь местечка Гис» (3551), «старая церковь» (3552), которую в VII в. окружали кипарисы (3553), что Месроп-Маштоц «достиг пределов востока в области Ути и расположился жить в болотистых местах, покрытых мхом у места, называемого Гис» (3554), что также относится к зоне Киша. Затем, в конце VII в. албанский католикос Тер-Елиазар «из епископов Шака; он обрел св. Крест, скрытый св. Мес-ропом в селе Гис... и определил, что день Креста праздновался в селе Гис» (3555), что также относится к зоне Киша—Шеки—Нухи (3556). Поэтому около села Гиши (Киши) (Мартунинского района) не осталось тех устойчивых преданий, которые остались в селе Киш. Около мартунинского Гиши в XIX веке было известно святилище

Воскаянц хач (3557). Здесь можно только отметить без аргументации, что в борьбе апологетов древней гисской церкви и в культуре Егише проявилась борьба албанской церкви против григорьянизации, с ее опорным пунктом, на юге, в Амарасе (3558) где, по преданию, был погребен первый католикос Албании — внук Григория Лусаворича. Эта борьба отражала связи албанской церкви с грузинской и византийской церквами, что вполне естественно для северного географического положения Гиса (и всей Кавказской Албании). Киш чай-реку, протекающую мимо Киша, грузинские источники именуют Гишис цхали (3559). По тем же источникам известна «крепость Гиш» (3560) с епископом, «Элисени, Цукетии и Шахахи» (3561). В имени «Элисени» ясно видно имя современного цакурского села Елису (3562), а в имени «Шахахи» — имя соседнего с Елису города Шеки (ныне — гор. Нуха) (3563). Летопись сообщает, что в V в. маздеистский жрец хотел надругаться над христианством, помочившись в церкви, и у него вывалились кишки (3564), т. е. почти то же, что в 1956 г. нам говорил азербайджанец около церкви в Кише. Как и в последние десятилетия, в Киш, по Летописи Кавказской Албании, «приходили лихорадочные и недужные, брали зелию в церквах, где лежали мощи святых, и получали исцеление» (3565). Все это позволяет видеть в кишской церкви-святилище старую церковь Кавказской Албании, в зоне культовой роши, к которому, как затем к кишской церкви, приходи-

ли для исцеления. Летопись Кавказской Албании отмечает для "VII века (3566), что в христианской часовне «получали исцеление (3567), что больные «брали землю в церквах, где лежали мощи святых, и получали исцеление» (3568). В этой связи следует отметить святилище Егиш аракел, сосредоточенное в монастыре. По преданию, там из-за священного камня Али убил брата царя Кабалы и многих удин. На этом месте они и были похоронены, и там был построен монастырь Егиш аракел. Это святилище посещалось и удинами (3569) для излечения (3570). Известно еще одно святилище Егише в виде небольшой церковки (3571) и другое святилище Егише на горе (3572), около старого монастыря. Отмеченные выше (3573) святилища Егише так же связаны с этой традицией, как и святилище-руины церковки Килиса (3574). Оно же именовалось «Эрмяни» (Армянским), очевидно, потому что, как отмечено выше, григорьянизация албанской церкви в VIII—X веках (с помощью войск мусульманского халифа) (3575), введение армянского языка в качестве языка церковных служб, нечувствительно отождествили понятие григорьянин и понятие армянин, как это заметно на истории зоков-григорьян (3576), татов-григорьян (3577) и удин-григорьян (3578). Святилище особенно часто посещалось по пятницам, по средам и по субботам. Наблюдавшие это святилище (3579) видели там, женщин-паломниц. Местные жители говорили, что это— армянская церковь, что некогда здесь жили армяне. Один из информаторов говорил: «верят и помогает» здесь от ревматизма и других болезней. Это святилище еще именовали Тирса (3580), или Тарса (означает то же, что и килиса). Один из наблюдавших это святилище, когда он подошел к нему, опираясь на палку из-за больной ноги, к нему приблизились два местных мальчугана, решившие, что дядька пришел к пиру лечить ногу. Один из них объяснил, что надо делать для лечения ноги. Надо было стать спиной к углу руин церковки, помочиться, если нет воды, помазать сырой землей большую часть ноги и, не глядя на святилище, спиной к нему, отойти на семь шагов, бросить назад через спину три камешка и оставить у святилища деньги. На святилище зажигали свечи, клали деньги, ломали бутылки, «ломаю» болезнь. Сюда ходили больше из сел (3581), жители которых по уверениям (3582), были раньше огнепоклонниками, дающими клятвы огнем («ишиг хаккы») (3583). Сохранилось предание, что в церковь вмещалось около 150 человек. Недалеко от святилища из-под земли была вырыта чугунная литая доска от надгробия с неразборчивым текстом армянскими буквами (3584). По сведениям известного востоковеда и путешественника XIX века И. Березина, в том же селе (3585) к могиле «святых Ильи и Андрея» ходили на поклонение (3586). На этой могиле был

камень, как пишет Березин, с «дурно иссеченной надписью Илья. Андрей» (3587). Некоторое недоумение вызывает то обстоятельство, что в одной могиле было погребено два «святых». Кроме того, в «дурно иссеченных» словах «Илья, Андрей» может быть, следует видеть «Егише аракед» (апостол Егише), тем более, что постановка определения на второе место типична для армянского языка (3588). Есть сообщение Никифора (3589) о том, что в Кавказской Албании проповедовал христианство апостол Андрей (3590). Но эта версия не связана (и кажется, враждебна) с версией о Егише аракале (3591), «апостоле Егише» (3592), традиционно чтившимся даже в григорьянизиро-ванном христианстве Кавказской Албании (3593). Рядом с могилой, писал Березин, «существует четвероугольное небольшое здание с круглым оводом: здесь, по словам армян, была келья святых» (3594). Руины данного святилища еще сохранили один из «парусов», на которые опирался свод. Наблюдательность И. Березина позволила ему, при описании этого святилища заметить, что «дагестанские и закавказские армяне имеют свои особенные места пелеринажей, неизвестные общей григорьянской церкви» (3595). На святилище было две надписи арабскими буквами XV века и XVIII века. Там же были следы «армянской надписи, почти изглаженной» (3596), в которой, может быть, следует предположить уничтоженную надпись кавказских албанцев (3597). К числу христианизированных архаических святилищ относится еще группа их на белых скалах — «Кешишкенд» (3598), святилище-часовня «Киракос и Иулита» (3599), Саркис (3600) в виде христианской часовни (3601), Рипсима — в виде часовни (3602), Давуд (3603) около большого кладбища, недалеко от дороги (3604), Ованес (3605)—в виде церковки и келий на кладбище (3606). Огин (3607) — в виде часовни и могилы Мхитара Гоша (землю из этой могилы брали для лечения так, что там в XIX веке была большая яма). Еще одно святилище — Оганес (3608) — в виде церкви, считалось святилищем «в честь» местного жителя, который «заслужил общее уважение своим умом, заботой о благосостоянии селения и успешной защитой от нападения врагов» (3609).

Почти тысячелетняя история ислама на почве древней Атропатены и Кавказской Албании оставила свой след в собственных именах ряда архаических святилищ. Кроме отмеченных выше (3610), к числу святилищ, имеющих мусульманские имена и другие мусульманские черты, относится Мухас зияраты (3611). Святилище имело смотрителя. К нему ходили в два определенных дня в неделю. Приходящие в качестве жертвы несли одежду, сахар, чай, но, «показав» ее святилищу-могиле, забирали это домой и там съедобное поедали. В качестве жер-

твы резали баранов. К святилищу ходили с болезнями рук, ног, с потерей подвижности, немые, глухие. Жертвы принимал смотритель святилища (3612). Святилище Сеид Ибрагим (3613) представляло собой погребение, окруженное каменными стенами и дворами. На стенах были надписи. В XVII веке ходы святилища были выложены коврами. Одна из надписей того времени гласила: «Бог—мой во всем оплот: от всех он бед спасет». Рядом с надгробием, считавшимся надгробием сеида Ибрагима, были другие погребения. В святилище в XVII веке горели восковые свечи в медных подсвечниках, фонари, лампы (3614). Святилище Морсал (3615) представляло собой мавзолей (3616). Святилище Мелик Ибрагим (3617) также имело могилу на кладбище, посещавшуюся всеми. К ней шли без обуви, с жертвами (баранами и проч.) по поводу различных обетов и просьб, чаще всего азербайджанцы-шииты, мужчины и женщины, и зажигали там свечи (3618). Смотрела за святилищем женщина, но имущество его считалось ничейным. Жертвы делились всем на месте (3619). По преданию, этим, святилищем была могила Мелик Ибрагима—внука сподвижника имама Али-Мелик Аджара (3620). Святилище Хазра (3621) находилось на кладбище, около гробницы с высеченным на ней именем шейха Бедредина (3622). Там в лесу было много фруктовых и дубовых деревьев и четыре мавзолея возрастом около 400 лет (3623). На мавзолеях были арабские надписи. Ведал святилищем старик-моджир 93 лет — Адигезаль Лятиф оглы Исрафилов. По его словам, один из мавзолеев воздвигнут на могиле султана Ибрагима Фаттеха, другой — шейха Бадредина. К святилищу приходили преимущественно мусульмане для излечения болезней, при беспокойстве об отсутствующих близких. Там резали в жертву баранов. (3624). Святилище Хазира (3625) представляло собой небольшое зданье, сложенное из булыжника. Обычно оно посещалось в апреле— мае. К нему несли обетные приношения армяне-григоряне, которые устраивали там пирушки с выпивкой. На это святилище ездили армяне из Евлака и из зоны Мартуни Нагорно-Карабах. Участок земли, занимаемый святилищем, был равен около четверти га. Жертвы (обычно баранов) поедали на месте. К святилищу шли со всякими просьбами, в частности, чтобы родились дети, особенно—мальчики (3626). Видимо другого корня (3627) было имя святилища Хазира (3628). Ряд святилищ оказался связанным с религиозно-социальным институтам шейхства. В числе этик святилищ было Шик Ширачи (3629). Святилище Шика сен бесир (3630) находилось неподалеку от кладбища, на котором были надгробия с брусьями (3631). В зоне святилища был мавзолей с тремя могилами, шейхов и с

надгробиями, имевшими мусульманские эпитафии (3632). Святилище Ших Джомард (3633) представляло собой могилу. Святилище Шейх Джаббир (3634) состояло из нескольких камней. На одном из них было фаллосободное изваяние. На каменной плите святилища стояли грубо выделанные глиняные чашечки—светильники. Святилище Шейх Ахмед (3635) представляло собой мавзолей. Святилище Шых Осман (3636) привлекало стремившихся излечиться от болезней. Там резали в жертву кур, баранов, оставляли деньги, вешали жертвенные лоскутки и читали коран (3637). Святилищами с аналогичными именами были Ших оджагы (3638), Шейх Наби (3639), Ших Эйюб (3640). Святилище «Шыхлар» (3641) помещалось в здании, в котором находилось подобие могилы с двумя фаллосопо-добными фигурами. На полу и на «могилах» лежали коврики. Входная дверь имела стрельчатую арку (3642). Святилище Шейх Джунейд (3643) представляло собой мавзолей—здание с куполом (3644). По рассказам, от этого здания подземный ход вел к холму-укреплению, расположенному в ста метрах от мавзолея (3645). Недалеко от святилища было кладбище. Известно, что мавзолей воздвигнут на погребении XVI века одного из шейхов Сефевидов, Джунейда (3646). Не исключено, что этот шейх был погребен на существовавшем до него святилище Хазры (3647). Овятилище Шейх Джунейд именовалось иногда Имам заде (3648). Последним, именем, как отмечено выше, именовался ряд других святилищ. Одно из них, тоже Имам заде (3649), представляло собой здание с надгробием XVII века, на котором лечились (3650). Около больных бродил, вероятно, стихийный гипнотизер распутинского вида (3651). Там же забивали гвозди, чтобы освободиться от боли (3652), и подвешивали разноцветные лоскутки и нитки (3653). Это святилище описано в XIX веке как купольное здание из обожженного кирпича с тремя входами. В здании находились два надгробия. К решеткам надгробий повязывали «тысячи разноцветных ниток и шелковых лоскутков» (3654). Святилище посещалось, главным образом, мусульманами. При святилище была мечеть и рядом, с ней кладбище (3655). Другое святилище Имам заде (3656) имело здание, в которое вели пять ступеней. Внутри здания были железные фигурные решетки. На камне-столе стояли три подсвечника (один со свечей), керосиновая лампа со стеклом, стакан, изображение кисти руки, старая книга. Керосиновая лампа стояла в одной из ниш. На стенке святилища было изображение человеческих фигур (3657). Еще одно святилище с тем же именем (Имам заде) располагалось на старом мусульманском кладбище. Здание святилища, датирующееся XVIII веком, представляло собой одноэтажное четырехугольное помещение с большим куполом. Внутри здания была гробница без

16. Древняя Албания.

надписей (3658). Еще одно святилище Имам заде (3659) на-

ходило на кладбище и состояло из нескольких зданий. В одном из них находилось старое надгробие. Святилище посещалось в любой день, но особенно—по четвергам. В святилище входили босыми и, выходя из него, пятились. Паломники испрашивали здесь всякое, лечились, зажигали свечи, резали баранов, делили мясо его среди присутствующих, молились, оставляли жертвенные приношения. Паломничали на это святилище, главным образом, мусульмане-шииты. Смотрителем святилища был старик. Существовало предание, что святилище возникло на месте погребения сеида, жившего во времена династии Сефевидов. По другой версии, святилище возникло на месте погребения маллы Багира—приближенного Насреддин шаха (3660). Святилище Парчы имам задасы (3661) посещалось населением окрестных сел. Оно имело мавзолей и мечеть; на нем лечились, молились, резали жертвенных животных (баранов), зажигали свечи. Посещали святилище женщины с детьми, мужчины, азербайджанцы, курды. Присматривал за святилищем специальный человек, бывали там и муллы. Святилище имело около трех гектаров земли. Жертвы делились среди всех присутствовавших на святилище. По преданию, святилище возникло на месте погребения родственника имама (3662). Святилище Кяршанбя (3663) находилось под присмотром женщины. К нему, главным образом, вели детей с испугом, с болезнью глаз, в обморочном состоянии. Ходили по средам («Кершенбе»). Брали домой со святилища камни («тутуя»). Сюда же ходили небеременящие женщины. Они совершали молитвы (намаз), читали коран, оставляя на святилище деньги (3664). Святилище Мамед Эфенди (3665) было обнесено каменной оградой и располагалось на кладбище. К нему ходили в любой день (совершив ритуальное омовение) с просьбами о благах, о нанесении вреда (врагам). Сюда паломничали азербайджанцы и, изредка, армяне. Там встречался человек, читавший коран. Там же резали кур, баранов, оставляли деньги. Несколько человек пользовались этими приношениями или сдавали их в мечеть. По преданию, Мамед Эфенди отличался своими положительными качествами, на его могиле самовозгоралось пламя, и она стала святилищем (3666). Святилищем Зиараткагы (3667) была могила, которая считалась местом погребения Баба Самеда — сына внучки (по дочери) восьмого имама Али Рзы. Эта могила считалась построенной сефевидским шахом Тахмаспом (Тахмаси-бом) (3668). Святилищем Абуль Гасым (3669) был мавзолей, около которого лечились (3670). На святилище «Мечеть» (3671) к оконным решеткам вешали жертвенные лоскутки, считая что это излечивает детей (3672). Святилищем «Туркян» (3673) был мембар мечети, увешанный жертвенными ло-

скутками (3674). С мусульманской номенклатурой связано святилище Гусейн (3675). Это, святилище-надгробие входило, в

комплекс укрепленного мусульманского монастыря (ханегя) XII — XIII вв. Кроме здания монастыря, в этот комплекс входили мечеть с минаретом с надписью 1267 г., конюшни и ряд других помещений. Минарет был построен в 1256 г., о чем свидетельствует надпись на южной его грани. Гробница шейха Гусейна была некогда украшена полихромными изразцами. В 1861 г. акад. Б. Дорн наблюдал развалины этого комплекса (3676). На самой гробнице-святилище было много посуды, медный казан и другие вещи, вероятно, в силу исходной неотчуждаемости имущества святилища: принесенная к святилищу вещь (в данном случае посуда жертвенной трапезы) не могла быть отчуждена (3677). На надгробии стояла лампа и пасхопо-добный камень, увешанный жертвенными нитками, лежали

свечи. Святилище-надгробие находилось в одном из помещений комплекса ханегя (3678). У входа в святилище стоял обработанный красноватый камень (3679), напоминавший базу (в виде усеченного конуса) колонны. Рядом с ханегя было большое кладбище с надгробными камнями и мавзолеей (3680). Святилище Гусейн именовалось еще Имам заде (3681). Святилище Давуд (3682) занимало (вместе с кладбищем) площадь около двух га. Надгробия его имели мусульманские надписи (3683). Святилище «Ходжа курд» находилось на горе и имело две часовни. На одну из этих часовен лили воду, чтобы пошел дождь (3684). Святилище Гюде Мохамед (3685) представляло собой надгробие XV века (3686). Святилище Ваит (3687) было массой жертвенных лоскутков, навешанных на два сучковатых куска дерева. Святилищем, Айваз (3688) было кирпичное оштукатуренное строение с двумя полукруглыми башенками-выступами. Общий облик здания напоминал атешгя. В центральной части здания была стрельчатая арка. Святилищем Юсуф (3689) было каменное здание с железной кровлей и деревянной дверью. Святилищам Аб Джаббар (3690) были две могилы, к которым шли излечивать различные болезни. Святилище «Сеид» (3691) располагалось на кладбище шиитов. Там была могила сеида Мир Али. У могилы находился сундучок для пожертвованных деньгами. Особенно часто это святилище посещали в праздничные и траурные дни, обращаясь с мольбами и в поисках исцеления. Паломниками были, главным образом, азербайджанцы-шииты, особенно женщины. Изредка здесь приносили в жертву барана (3692). Святилище Хадичейи юбра (3693) состояло из небольшого красно-кирпичного зданьца, посещавшегося паломниками по пятницам. В него вступали босыми. В зданьце находился черный камень. Говорили, что

этот камень еженедельно отправлялся в Мекку на поклонение (каабе, но по пятницам возвращался на свое место. На святилище, посещавшемся, главным образом, женщинами-мусульманками,

зажигали свечи, приносили жертвы, молились, давали культовые обеты. Сюда ходили из окрестных сел. Смотрителем святилища была женщина. По преданию, возникновение святилища связывалось с женой имама—Хадиджой (3694). На святилище Сувалан (3695) пили разведенную на воде землю из погребения, считавшегося могилой мюридского шейха (3696). К числу связанных с мусульманской номенклатурой принадлежали еще святилища «Эфендилар» (3697), Гаджи Усейн баба (3698), Джалае (3699), Имам заде (3700), Гасан (3701). Абдул Керим (3702). Ага мир Гейдар (3703), «Сеидшен» (3704), Ага сеид Маммед (3705). Святилище Эрмам мед (3706) представляло собой небольшое здание, посещавшееся по четвергам и пятницам; туда доставляли обетные жертвы (в том числе—быков) и лечились. Паломниками были, главным образом, женщины-мусульманки (шииты) из окрестных районов, зажигавшие там свечи, молившиеся. За святилищем присматривал мужчина. Жертвенная пища раздавалась всем присутствовавшим на святилище. Там была старая могила. Говорили, что это—могила внука пророка Магомета (3707). Святилище Имам заде (3708) представляло собой могилу (шейха) при мечети. По четвергам здесь зажигали свечи. Сюда ходили и мужчины и женщины, главным образом, азербайджанцы. Иногда там приносили в жертву баранов (3709). Святилище Шейх Хорасани (3710) представляло собой «надгробие шейка» в мавзолее посещавшееся по четвергам, обязательно пешком. Для излечения на этом святилище надо было провести ночь у «надгробия шейха». Посещали святилище жители соседних сел, преимущественно, мусульмане-шииты, зажигая там свечи, совершая молитвы, принося в жертву баранов, овец. Жертвенную пищу делили между всеми присутствующими на святилище. Присматривал за святилищем специальный человек. По преданию, святилище возникло на могиле чтимого сеида шейха Хора сани (3711). Кроме мавзолея, там была мечеть с шестью куполами, кладбище и остатки старого водопровода (3712). В имени святилища «Шихакеран» (3713) также вероятны следы мусульманства. Таза пир (новое святилище) — так называется мечеть в г. Баку. Не исключено, что она построена на месте святилища или на нее перенесли имя (и черты) святилища (3714).

Сильным влиянием сефевидского (кызылбашского) Шиизма (3715) следует объяснить распространение имени имама Али в собственных именах ряда святилищ. К их числу, кроме отмеченных выше (3716), относится святилище Али аягы (3717), помещавшееся в каменном двухкомнатном здании.

В одной из комнат показывали камень, на котором был оттиск, подобный следу человеческой ноги. Обычно по четвергам и в дни мусульманских праздников к этому святилищу ходили паломники с обетами и просьбами, но против ревматизма пользовались и рядом расположенным песком (горячим) морского пляжа. Особенно много приходило женщин. Посещали святилище, главным образом, мусульмане (шииты и суниты); они совершали там намаз и другие молитвы (3718). В качестве жертв приносили баранов, деньги, еду и одежду. Пользовались этими приношениями разные люди, именующие себя муллами. По преданию, на камне-святилище был след ноги имама Али (3719). Здание святилища имело полукруглый купол и полукруглые арки. Рядом с ним были могилы, одна из которых была свежее побеленной (3720). Впоследствии купол был разрушен (3721), но его снова начали восстанавливать (3722). Говорят, что здание святилища засыпали песком, но его откопали. Около входа в правую комнату святилища сидел слепой и полуглухой старик, читавший молитву по-арабски с частым, упоминанием «шийя». К святилищу ходили женщины (3723). В правой комнате было несколько женщин с больными грудными детьми, озиравшиеся растерянно и моляще. В левой комнате находились две паломницы. Неподалеку от основного здания святилища была небольшая каменная ограда, в которой стоял очаг (сложенный из камней) для варки жертвенной пищи, лежали дрова. Над входом в здание святилища был положен камень, обработанный, как полумесяц. На фасадной стене было написано «гуран» и «хазря» и выведено несколько изображений человеческой кисти. На святилище были подвязаны жертвенные лоскутки и у входа была установлена вырезанная из жести кисть руки. Святилище Дюльдюль (3724) представляло собой камень, на котором показывали след копыта Дюльдюля—лошади имама Али. Рядом находился родник. Святилище имело каменную ограду, полуметровую по толщине и почти метровую по высоте. Около камня, на котором показывали след копыта, было приблизительно 20-сантиметровое углубление. Видимо, оно образовалось от того, что паломники брали здесь священную землю. Святилище посещалось в любой день, но особенно в дни религиозных праздников. Целью посещения святилища было излечение от различных болезней, желание увидеть уехавших близких. Основным контингентом паломников на это святилище были женщины-мусульмане (шииты и суниты). Но ходили и мужчины, и армяне-григорьяне. Культовая церемония на этом святилище заключалась в следующем: паломники обходили несколько раз камень-святилище и оставляли там деньги, мясо, сладости, хлеб. Участок земли святилища был равен почти гектару и принадлежал святилищу («никому») (3725). По пре-

данию, здесь был имам Али и на камне, ставшем святилищем, остался след копыта его лошади. По другой версии, видимо более старой и тяготеющей к нормам хозяйственно-культового центра первобытной общины, святилище образовалось при следующих обстоятельствах. Во время сильного ливня потоки воды снесли и уничтожили все и вся, кроме одного крестьянина (сидевшего на телеге с впряженной лошадей), зацепившегося за камень, ставший святилищем (3726). На святилище Али булагы (Родник Али) (3727) были мавзолеи. Недалеко от него было кладбище. На святилище было много огарков свечей и жертвенных лоскутков. На одной из могил святилища был камень с мусульманской надписью и с изображением кисти руки и стопы. Рядом росли три дерева агчаган. На гумбезах была различная орнаментация. Одна могила там именуется Халифа габри, а само место—Кара кешиш (3728). Святилище располагалось (3729) на дороге кочеваний (3730). Среди развалин одного мавзолея лежали фаллосовидные камни, на которые женщины лепили свечи. Рядом был куст, увешанный жертвенными лоскутками (3731). Еще одно святилище Али аягы (3732) находилось в горах, вблизи серных источников Исти су. Это святилище иногда называли Имам аягы оджагы. Внешне оно напоминало большой след человеческой ступни на камне, наполненный водой. Сюда в разное время, но особенно по четвергам, ходили лечиться люди всех возрастов, женщины и мужчины. При этом они пили воду из источника около святилища, умывались ею, оставляли деньги, молились. По преданию, в этом месте имам Али рассек своим мечом камни, поэтому образовалась расщелина, а там, где он стоял, сохранился след его ступни (3733). Были и другие святилища с аналогичными именами: Али аягы (3734), Али чапан (3735). Среди святилищ с подобными именами следует выделить святилище Хазара Али даш (3736), представлявшее собой церковь (3737). Там показывали следы подковы коня Али и надпись арабскими буквами (3738).

Для изучения древней храмовой собственности и всей древней истории имеют значение и другие святилища на почве древней Атропатены и Кавказской Албании. Святилище Пи-пан (3739) располагалось около разрушенной церкви, сложенной из кирпича. Там, говорят, был золотой самовар; Пинан не разрешает трогать его имущество. Устойчивое предание утверждало, что человек, пытавшийся вспахать землю этого святилища, умер, а бык, которым пахали эту землю, издох (3740). Святилище Пахлюль (3741), несмотря на христианизацию, сохраняло архаические черты. Святилище Паправенд (3742) представляло собой могилу в каменной ограде. Неподалеку от него был воздвигнут (3743) отличный мавзолеем из белого камня на

могиле сеида (3744). Святилище «Оджек» (3745), по преданию, 243

возникло потому, что бедняк, который решил умереть с горя и лег в могилу, исчез. Когда он исчез, то на месте, где он лежал, был виден огонь (3746). На святилище Мюидж (3747) лечили зубную боль, вбивая гвоздь в пол святилища. На полу святилища лежали коврики—пожертвования. Внутри святилища было много жертвенных лоскутков (3748) и несколько чаш, в которых распускалась земля святилища, принимая во внутрь (3749). Святилище Коломиджи (3750) представляло собой церковь на кладбище (3751). Святилищем Ншан было здание на кладбище (3752). Святилищем Авак (3753) была часовня. На святилище «Яйчи» (3754) зажигали свечи, резали в жертву баранов (3755). Святилище Назар (3756) имело вид двух разрушившихся еще в XIX в. часовен, посещавшихся мусульманами и армянами-тригорьянами. Там ставили жертвенные свечи (3757). Святилище Едди гюмбез (Семь мавзолеев) представляло собой группу мавзолеев на кладбище. Святилищем Циранавор (3758) была часовня около могилы. Считалось, что на святилище «Аскеран» (3759) погребена сестра «святых» (3760). Святилище Матте (3761) представляло собой группу часовен и погребение, как говорило предание, «мученика» священника Матте (3762). Святилище Машхан (3763) представляло собой здание около могилы. Там лечили глисты. Святилище Мардахян (3764) было отмечено в XVII веке. Оно представляло собой здание каменной кладки с куполом в передней части. В купольной части было окно. Это здание в XIX в. зарисовал акад. Б. Дорн (3765), полагая, что зданию около 300 лет (3766). Архитектура этого святилища, судя по зарисовке XIX века Б. Дорна (3767), сходна с архитектурой старого гюмбеза на кладбище в селе Масазыр (3768). Гюмбез по своей архитектуре имеет сходство с историческими атешгя и центральным зданием атешгя в Сураханах (3769). Святилище Агин представляло собой церковь на холме (3770). Святилище «Л изрань» (3771) имело каменные надгробия, к которым ходили для излечения и для жертвоприношений (3772). Святилище Джохтак (3773) имело деревья и кресты с датой XIII в. (3774). Святилищем «Гадрут» была церковь, построенная в начале XVIII века (3775). Там лечились, приносили туда жертвенные фрукты, сладости, деньги, проводились коллективные сакральные поедания ритуальной пищи (3776). Святилище Муртаза Али (3777) представляет собой здание кирпичной кладки, квадратное в плане, с куполом. Здание имело зарешеченные окна. На святилище «Лагич» давали обет, зажигая лампу (3778). О святилище Халадж (3779) говорили, что человек, разрушивший это святилище (3780), поплатился

за это: вскоре погиб его сын (3781), и тогда этот человек

ночью принес искупительную жертву на святилище, зарезав барана. Святилище Хаджингер (3782) было рядом с мусульманским кладбищем. К нему ходили азербайджанцы и армяне, приносили петухов. Священник не имел отношения к святилищу (3783). Святилище Хагани (3784) представляло собой полуразвалившееся здание — полуземлянку. Рядом было каменное надгробие. Вход-проем в здание святилища имел перекрытие в виде типичного, очень массивного камня. Святилище «Урва» (3785) стояло на опушке леса. Святилищем Уба (3786) было надгробие (3787). Около святилища Убе (3788) лечились (3789). На святилище Саркис (3790) жертвой считались куры (3791). Святилищем Стефанос На-хафкай (3792) было зданье, сложенное из тесанных камней с подвалам, вход в который обложен массивными камнями (3793). Святилищем «Кядык» (3794) был мавзолей с большим количеством жертвенных лоскутков (3795). Мавзолей — купольный, сложен из кирпича квадратной формы. Оконный проем был со стрельчатой аркой (3796). Рядом со святилищем был тонко сделанный, вертикально стоящий надгробный камень с арабским текстом (3797). Вход в мавзолей имел стрельчатую арку и деревянные двери (3798). Святилищем «Казак» (3799) был надгробный камень. Святилищем «Гочас» (3800) было здание из хорошо обработанных камней. Святилищем «Хильмили» считалась мечеть (3801). Святилище «Даря хыныслы» было кладбище (3802). Святилищем «Конуллы» (3803) было здание, в котором помещалась могила (3804). К святилищу «Кюрдюлю» (3805) ходили с болезнями рук, ног, глаз, немые. Там пили воду, подвешивали жертвенные лоскутки своей одежды. К святилищу ходили в разные дни. Кроме лоскутков, другие жертвоприношения, кажется, не приносились (3806). Святилищем Яныч Югорук (3807) были развалины церкви (3808). Святилище «Кюрдахана» (3809) находилось на старом кладбище с надгробиями XVI — XIX веков. Там сохранялся (в остатках) фундамент двухкомнатного помещения. Над его входом была плита с мусульманской надписью и датой 851 г. гиджры (1448 г.). Надпись содержала изречение, что в помещении, которое она увенчивает, могут находиться только достойные (3810). Помещение именовалось «завие ахиев» и считалось святилищем. По преданию, там было зарыто два драгоценных камня. Вход в «завию ахиев» вел с южной стороны, имел размеры среднего окна. В помещение спускались через этот вход по лестнице (3811). В святилище Юбе (3812) жертвы приносились хлебом и ковриками (3813). Святилищем Шагид габри (3814) было кладбище. Святилище Чалытын (3815) посещалось

25

году виноград поедался на этом святилище. В его зоне было две часовенки. По преданию, они были построены в память двух братьев, боровшихся за христианство против ислама. Надгробия здесь имели древнеармянские надписи (3816). Святилище «Чакмахлы» (3817) посещалось армянами и азербайджанцами. К нему приходили молодые бездетные женщины, сопровождаемые старухой, которая весла большой платок с женщиной, которая ложилась, и парень должен был только туго завязать ей платок вокруг пояса. После этого женщина должна была забеременеть (3818). Святилищем Цилик (3819) были могилы (3820). Свообразным было святилище «Аг-даш» (3821). Это был сыромятный «лапоть святого», которым лечили вывихи челюсти. Лечимого трижды сильно ударяли лаптем по больному месту. Это святилище принадлежало семье, получавшей от «лечения» доход (3822). Святилище Гаджи Эфенди тюрбеси (3823) сосредоточивалось около мусульманского монастыря, в зове могилы Гаджи Эфенди (3824). Там совершались радения «свального греха» мусульман. Танцами они доводили себя до иступления («чезэ») и потом с полюбившейся («гюль») вступали в связь. И это совершали люди (раз в год!), которые могли убить человека, только заглядевшегося на их жен (3825). Святилище Пир-шаги (3826) представляло собой здание на кладбище. Пол здания располагался на глубине более 2-х метров. В этой нижней части лежало 19 столовых ножей, которыми резали жертвенных птиц. Ножи, как на святилище «Гусейн» (3827), посуда, раз принесенные, считались неотъемлемой частью собственности святилища. Внутри святилища были жертвенные лоскутки, свечи, огарки свеч. Само святилище было хорошо побелено (3828). Святилище «Говсаны» (3829) помещалось в здании с двумя грубо сложенными куполами и было свежо побелено. Над входом — большой камень — опора перемычка, У входа был очень прочный фундамент другого здания. Внутри здания подобие надгробных плит, но без надписей. Внутренность была увешана жертвенными лоскутками и имела следы свечей; там же были подвешенные, обвязанные нитками дуа (тексты молитв), миниатюрные люльки и куколки, сделанные из тряпочек и вылепленные из теста. Из здания святилища надо было выходить пятясь. Белилось оно обычно к Новруз байраму в который на святилище было особенно много паломников. Рассказывали, что плиты-надгробия сами вышли из-под земли и под ними погребены отец, мать и сын (3830). Святилище Зейва (3831) также располагалось на кладбище (3832). На святилище «Ап-

шерон» (3833) был мавзолеем с четырехскатной крышей. Святилище

Гаиб оджагы (3834) представляло собой зданьеце у дороги. Святилищем «Туг» (3835) была церковка в лесу. Святилище Агиль меша (3836) находилось на кладбище (3837), в каменной ограде, внутри которой было надгробие, были повязаны жертвенные лоскутки, лежал кусок ржавого железа и два камня, один из которых был круглый. Именем Сака хана обозначались четыре святилища (3838). Около святилищ росли культовые чинары. Святилища строились в конце XIX века там, где замечали огонь, исходящий из земли. В одном Сака-хана были развешаны религиозные надписи, стояло два сундучка, лежали две мягкие подстилки (3839). Святилище «Балакусар» (3840) располагалось на кладбище. На святилище «Балахань», располагавшемся на кладбище для того, чтобы нанести ущерб недругу, делали восковую фигуру человека, вставляли ей в голову и в руки фитильки и зажигали их, «сжигая» недруга (3841). Святилище Баль гюшаз (3842) находилось в плохо сложенном каменном здании с деревянной дверью (3843). К святилищу «Бидеиз» (3844) ходили лечиться (3845), Святилище Буланлык (3846) представляло собой здание каменной кладки с входом, имевшим полукруглую арку. Здание имело полуразрушенные пристройки (3847), входившие в зону монастыря Буланлыг (Буланых), располагавшегося в 7 км. на северо-запад от села Чардахлы. В юго-восточную стену святилища был вделан камень с текстом армянским алфавитом и рельефной сценой: слева — всадник; перед ним три фигуры людей, корзина с ручкой, голубь, два кувшина. Камень орнаментирован (3848). Около святилища было две церковки (3849). Меньшая из них — базиличная, со сводами. В северную стену ее снаружи был вставлен хачкар из белого камня с надписью: «Святой крест ходатай за Маланию. В 1590 году построена эта святая церковь». В южной стене, в фундаменте снаружи было вставлено надгробие с дефектной надписью: «Я Пеки сей крест... воздвиг... с... сей крест ходатай за господина Тарсаича в году...» Неподалеку от монастыря были руины населенного пункта и кладбище. Могилы его были покрыты необработанными, без надписей, дикими глыбами, характерными для XVII—XVIII веков. У изголовья некоторых могил поставлены необработанные камни; лишь на некоторых из них встречались изображения креста (3850). Святилищем «Варташен» была церковь (православная), на наружную стену которой лепили жертвенные свечи (3851). Святилище Вейсал гара (3852) располагалось на кладбище (3853) и имело свой участок земли. Святилище Гейчар (3854) помещалось в кубовидном здании каменной кладки, имевшем вход со стрельчатой аркой (у края,

одной из стен здания). На святилище Готур (3855) лечили больных чесоткой (3856). Святилище Далаг (3857) сосредоточивалось около

247

большого камня. Камень меньшего размера находился рядом с ним. Малым камнем потирали область большой селезенки. К этому святилищу приходили и христиане, и мусульмане (3858). Аналогичное святилище Далах (3859) располагалось у источника минеральной воды и могил (3860). Святилище Дели (3861) имело родники и каменные изваяния. Там лечили безумие мусульмане и армяне-григорьяне (3862). Аналогичное святилище Дели (3863) помещалось в каменном здании. Входной проем его имел полуциркульную арку. На здании была башенка в виде конуса (в разрезе). Кровля—плоская. Святилище Дюйлюм (3864) представляло собой могилу («сандуга») и посещалось во все дни недели. К нему шли азербайджанцы, без обуви, давали культовые обеты (назир) (3865). Жертвенную пищу раздавали всем, имущество святилища было ничейное, но ведал им один из жителей села (3866). В качестве жертвы резали баранов (3867). Святилище Ель (3868) помещалось в небольшом здании, окруженном зарослями кустарника. Посещалось святилище все дни недели. В здании были специальные места для возжигания свечей. Это святилище привлекало паломников из различных мест (3869). Здесь лечили ревматизм и другие болезни мусульмане и армяне-григорьяне, совершая жертвоприношения (баранами, козлами), оставаясь там для излечения ночевать. В этом святилище появлялись и муллы, и армяно-григорьянские священники, но бывал и местный смотритель. Жертвенная пища делилась между всеми присутствовавшими на святилище (3870). К святилищу Зигил (3871) ходили, чтобы лечиться от бородавок (зийил) (3872). В святилище, Зюлейха (3873), располагавшемся на кладбище, во внутреннем (каменном) помещении, было окно, около которого, в полу, было квадратное углубление на глубину около 15 см. В углу стояла рама от старомодного зеркала, увешанная жертвенными лоскутками. Внутренность святилища имела свежую побелку. Здание святилища (куб и купол) имели отличную каменную облицовку, надпись над входом и украшения над дверью (3874). Святилищем «Имишлы» (3875) была могила неизвестного, гальванизированная в качестве святилища. К ней везли больных и жертвы (баранов и проч.), которые присваивал сеид (3876). Святилище Кала сисик (3877) имело непрочтенную надпись. Святилище «Карягино» в 1895 г. имело культовую рощу деревьев саккыза (3878). На святилище Кечдимаз (3879) ходили больные-ревматики (3880). На святилище «Кирк» (3881) была куча камней, около которой мусульмане и армяне-григорьяне приносили в жертву петухов и бара-

нов (3882). Недалеко от этого святилища (3883) было еще два святилища, на которых также приносили жертву петухами, зажигали свечи и оставляли деньги (3884). Неподалеку (3885) было

еще святилище Хаджингер на кладбище (3886). Святилище Коба (3887) посещалось мусульманами и армянами-гри-горьянами и представляло собой часовенку (3888). Святилище Кюрдуван (3889) было рядом с мусульманским кладбищем (3890). Святилище Ахэн (3891) также располагалось на кладбище (3892). Святилищем «Шамлы» был выход кягри-за (3893). Святилище «Маштага» XIII—XIV веков (3894) располагалось на кладбище и представляло собой каменное сооружение с куполом и входом со стрельчатой аркой. Рядом был большой надгробный камень с надписью арабским алфавитом. На святилище «Церковь» (3895), расположенном на кладбище, ходили армяне, пили там водку и вино (3896). На святилище «Эрикли» (1897) ходило много азербайджанцев. Говорили, что вода в этом святилище появляется в год войны (3898). Святилище «Елису» (3899) было около сероводородного источника, посещавшегося обычно летом с целью излечения различных болезней, особенно — ревматизма. Посещали это святилище азербайджанцы, армяне и русские. Часто там приносили в жертву баранов (3900). Святилищем «Гюллик» (3901) была могила. Смотрителем могилы был потомок погребенного. Святилище «Махач» (3902) также представляло собой могилу (3903). Святилище «Кала» (3904) представляло собой мавзолей и зданье с деревянной дверью и куполом на основании, сложенном из камня. Рядом были могилы (3905). Святилище Мир Али (3906) составлял мавзолей с большим количеством примитивных рисунков (3907) и мусульманскими (арабским алфавитом) надписями (3908). Святилище Лусаворич было церковкой, по преданию, построенной армянином католиком в память своего деда (3909). Святилище Чинли килиса (3910) представляло собой старый мавзолей и посещалось в различные дни недели. Здесь лечили умалишенных. Для этого к святилищу доставляли больных, давали культовый обет, зажигали свечи. Больные оставались на святилище по несколько дней. Паломниками здесь были из окрестных сел — азербайджанцы и армяне. На святилище был смотритель. Жертвенную пищу со святилища отвозили домой и делили между соседями. По преданию, святилище было основано одним из сыновей ахеменидского царя Кира (3911). Святилище Храванд составляла часовня на кладбище (3912), как и святилище Минас (3913). На святилище Кци (3914) была часовня (и погребение), где гадали молодые девушки. Святилище «Агджикенд» (3915) помещалось в церковке (3916). Святилище «Ардебиль» сосредоточивалось в зоне

усыпальниц династии Сефевидов и имело серебряные цепи. По сведениям автора XVII века, там надо было ходить босым, там горели лампы, проводились сакральные кормления (3917). К этому святилищу шли «в болезни, в нужде, при трудных

обстоятельствах» (3918) и жертвовали деньги, скот и другое (3919). Видевший это святилище триста лет тому назад писал: «В самом начале большой рыночной площади стоит часовня, где погребен святой. Место это является убежищем для тех, кто совершил убийство или другое преступление. Жизнь их здесь в безопасности и отсюда с легкостью можно перейти в неприкосновенное место — гробницу шаха Сефи, где еще безопаснее, ибо оттуда силой не смеет взять даже король» (3920). Святилищем «Хачбулаг» считалась могила Хурса — правителя Гардмана (княжество) V века (3921). Кроме того, на почве древней Атропатены и Кавказской Албании были еще известны святилища Мина Хорен (3922), Бестан курды (3923), Сол-тан (3924), Сурб ,хач (3925), «Сардарашен» (3926), Пирдибеки (3927), Пиранширван (3928), «Амираджаны» (3929), «Аза» (3930). «Катехи» (3931), Кархати (3932), Кале и бугурт (3933), «Зыря» (3934), «Гяриб» (3935), Гун (3936), Гарачагы (3937), Гаит (3938), Булаг (3939), Шуманег (3940), Едди дриа (3941), Кештамаз (3942), Уста (3943). «Джеван-шир» (3944), Сандых (3945), Мюгюкян (3946), «Ремешин» (3947), Чобан (3947), Багараван (3948), Гефте хур (3949), Чолаг (3950), Чикнавери (3951), Шурфа (3952), «Кечили» (3953), Шахбулагы (3954), Эккерли (3955), «Рустов» (3956), Хочиаван (3957), Уча ушагы (3958), Узун ел (3959), Хуч бана (3960), Зинавар (3961), Геог (3962). Мезем (3963), Охты ддрнэ (3964), Гара софы (3965), Кыз галасы (3966).

Таковы археологические и этнографические материалы о старых и древних архаических святилищах на почве древней Атропатены и Кавказской Албании. Очевидна ценность этих материалов для науки о древней истории вообще, и — для изучения древней храмовой собственности, в частности. Большинство архаических святилищ опосредствованно сохранили первобытно-общинные социальные, а также идейно-религиозные черты (3967). Даже те святилища (иногда жульнические), которые физически возникли в XIX—XX веке, сохраняли (опосредствованно) эти черты. К числу таких святилищ (возникших в XIX и XX веках) относится святилище-могила, о возникновении которого в XIX веке опубликовано оскорбительное предание (3968). В начале XX века святилищем стала могила русского солдата, расстрелянного в Азербайджане за революционное покушение на убийство своего полкового командира (3969). Вообще, могилы безвинно убитых нередко становились святили-

щами (3970) как отражение древней идеи жертвы, мученичества предков—духов (3971). Социальные, культурные идейные (развитие здравоохранения, утверждение марксистско-ленинского мировоззрения) исторические перемены в Советском Азербайджане

байджане привели к естественному, закономерному, почти поголовному преодолению святилищ и паломничества к ним азербайджанцев, армян Азербайджана и других. **Святилища быстро ушли и уходят в туман забвения, о них забыли, нередко стесняются вспоминать о них**, иногда скрывают сведения о них. Поэтому большого труда и времени потребовал сбор этнографического материала о святилищах на почве древней Атропатены и Кавказской Албании. Поэтому же при собирании этнографического материала о святилищах на почве древней Атропатены и Кавказской Албании совершенно неизбежны ошибки, фиксация одних и тех же святилищ под разными названиями, противоречивые характеристики и другие недостатки, которые должны быть исправлены при дальнейшей работе. За последние десятилетия нам известны лишь следующие случаи гальванизации социальных и идейно - религиозных черт архаических святилищ (3972), когда возникло святилище «Нуха». Затем возникло святилище «Битили» (3973) — «могила имама», к которой, под влиянием кулацко-антисоветской агитации, шли азербайджанцы, армяне, немцы-колонисты (3974). После него возникло святилище «Массалы», когда местная христианка-сектантка (молоканка) выдала сундук, покрытый шелковым платком (калагя) за святилище. Она вопила, что во время сна узнала (увидела), что в сундук «пустился дух». К этому святилищу начали ходить и мусульмане (3975). После этого возникло святилище «Шуве-ляны» (3976) таль где погребен уроженец этого села, от рождения страдавший размягчением костей. К этой могиле-святилищу (ходили лечиться, просить о помощи, обычно в четверг, нередко с больными детьми. Могилу целовали, приносили жертвы, оставляли деньги. К святилищу ездили из разных районов (3977), главным образом, мусульмане, но и другие. Довольно большие доходы этого святилища прибирали к рукам брат и сестра погребенного и другие, восседавшие у святилища. Мусульманское духовенство вело пропаганду о святости могилы и самого погребенного. В качестве жертв к этому святилищу несли деньги, золото, муку, масло и т. п. (3978). Погребенный был больным-юродивым (3979). Еще при жизни он и вся его семья получала приношения из Ирана и из Средней Азии драгоценностями. «Приношения эти обычно совершались следующим образом: к двери дома сеида подходил жертвователь, стучал дверным молотком, просовывал дар в щель вышедшему из дома и

молча уходил, не называя себя. Такое пожертвование было связано с догматам о ниет». По убеждению жертвователя, передача жертвы связывает его с сеидом и без оглашения имени» (3980). Погребенный положен рядом с останками своей сестры. Над их могилами цементное надгробие с башдаши, на котором имя и дата

смерти (3981). Вокруг могилы ограда и скамьи, на которых сидело несколько человек пожилых местных людей, охотно объяснявших, что это святилище всем помогает, что сюда ходят люди различных национальностей и религий (3982). Неподалеку от могилы резали жертвенных баранов. Один из таких случаев (3983) жертвоприношения имел место при следующих обстоятельствах. Молодой человек (3984) при езде на мотоцикле попал в аварию. Сильно покалеченный, он долгое время находился в больнице в полусознательном состоянии. По его словам, там, в больнице, он (но, видимо, его родня) дал обет зарезать барана на этом святилище, если он поправится. Поправился он в больнице, но с группой женщин, видимо, с матерью и с тетками привез барана к святилищу. Баран был зарезан, голову и ножки получил резавший барана, остальное было увезено. Излечившийся в больнице, по указке старших, восторженно целовал цементное надгробие святилища; сидящим около него старцам были розданы деньги и умиленные жертвователи уехали (3985). Сидевшие около могилы говорили, что к этому святилищу ходят с мольбами и деньгами учащиеся перед экзаменами, преступники—накануне суда и другие. Кроме того, что сказано выше о первобытно-общинных социальных и религиозных корнях архаических святилищ, отметим, что в кажущемся обычным факте отдачи головы и ножек жертвы резавшему барана, может быть, следует видеть остаток древнейших норм кормления мертвых. На башдаши этого святилища-могилы, как на многих святилищах, были навешаны жертвенные лоскутки, говорят, бесплодными женщинами, молившими о том, чтобы святилище дало детей. Наконец (3986), было еще одно святилище — «Зарнали», когда объявилась 11-летняя школьница (3987), которая говорила, что спустившийся с небес имам Гусейн одарил ее святым духом. Слух об этом распространился, и девочка стала святилищем. К дому ее родителей-крестьян шли паломники, слепые, калеки. Девочка предсказывала будущее людям. К этому святилищу несли приношения, которые, вопреки традиции, присваивались организаторами святилища. Но ни одного случая «излечения» там не было. Приведенного к этому святилищу больного девочка «присудила» к смерти в течение месяца, но он оставался живым. Слепого в течение 25 лет святилище лечило, но он не прозрел. Говорили, что имам Гусейн велел вырыть во дворе дома святилища яму для святой воды. Отец девочки вырыл эту яму

глубиною в три метра, и в ней была вода, но она не излечивала и это объяснили «нечистотою» паломников. Показывали «самосветящуюся» стену в доме святилища; рядом с этим домом в недостроенном помещении без крыши наказывали могилу имама Гусейна. Говорили, что имам сам достроит крышу. В этом недостроенном помещении слышали ржание коня имама. Девочка-святилище говорила, что «на небе» имам Гусейн побратал ее со своей сестрой Челаб Зейнаб (3988). Трудно сказать, где в этом святилище—сновидение ребенка, массовое самовнушение, выдумка организаторов пира и пережитки суеверий религиозно-мистического мировоззрения. Это святилище быстро было покинуто, мак покинуты почти все святилища Азербайджана. Азербайджанский народ, освобожденный Советской революцией, кующий сам свое счастье, создав под руководством КПСС могучую промышленность, передовое колхозно-совхозное сельское хозяйство, науку, развив здравоохранение, школьное и вузовское образование, овладевая научным марксистско-ленинским мировоззрением, народ проходит мимо традиционных, вредоносных «для души и тела» остатков архаических святилищ (3989). Выше показано, что архаические святилища досоветского Азербайджана, как и все современные архаические святилища Армении, Грузии, Дагестана и других стран Европы, Азии, Америки и Африки были социальным и идейно-религиозным пережитком хозяйственно-культурного центра первобытных общин, на основе опосредствования которых сельской общиной и классовым обществом складывалась древняя храмовая собственность. Поражение и гибель архаических святилищ было исторически обусловлено прогрессивным развитием хозяйства и культуры в течение веков и особенно за десятилетия советского развития.

При дальнейшем изучении архаических святилищ на почве древней Атропатаны и Кавказской Албании, нам кажется, необходимо будет учесть и обследовать ряд населенных пунктов, в которых (или около которых) давно уже неизвестны архаические святилища, но которые (населенные пункты) в составе своих собственных имен содержат нарицательные имена архаических святилищ («пир», «оджаг», «хач», «сурп») и закономерные элементы собственных имен святилищ — «нене», «баба», «ата», «деде», «гей», «аг», «гюнеш», «Спитак», и. может быть, «сары», и другие (3990).

СНОСКИ И СПИСОК-УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ И
ЛИТЕРАТУРЫ.

Сноски

- | | |
|-------------------------|-------------------|
| 1. 712, 129 | 21. 8, 4, 83, 118 |
| 2. 256, 374 | 22. 2, 697 |
| 3. 1955 г., № 2, стр. 7 | 23. 715 — 734 |
| 4. 377 — 1,72 сл. | 24. 1121—1, |
| 5. 469—1, 16 | III, 58 |
| 6. 251, 15 — 31 | 25. Там же |
| 7. 470—1 | 26. 1126—1, |
| 486, 18 сл.; др. | VI, 9, 8 |
| 8. 256—1, 119 | 27. 1121 — 1, |
| 9. 338, 79 | III, 58 |
| 10. 250, 108, 486.. | |
| | 28. 168, 155—158 |
| 11. 454, 441 | |
| | 29. 712; 1201 — 1 |
| 12. Там же, 484 | |
| 13. 628,86 | 30. 168, 152, 167 |
| 14. Там же | |
| 15. Там же, 86 — 87 | 31. 442, 18 |
| 16. 398, 10 | 32. 450, 18 |
| 17. 628, 86 | 33. 939, 999—1 |
| 18. 713 | 34. 666 |
| 19. 1053—1; 192; | 35. 387 — 1, 82 |
| 941 — 1; 310; | 36. 1181 — 1, |
| 1148—1, 273; | XI, 4, 7 |
| 1188, том 1; | 37. 1069, III, |
| 55; 34, 408- | 203-205 |
| 409; 822, | 38. Там же, |
| 17 сл. | 493 — 495; |
| 20 287, 4 сл. | 884—1 |

39. 1181 — 1, XI, 5, 1
40. 1209, III, 17
41. 1181 — 1, XI, 4, 7
42. 1018; 1097
43. 336, 143
44. 97, 41
45. 389, 513
46. 338, 79
47. 90, 188
48. 718, 39
49. 719, 178
50. Там же
51. 1181 — 1, XI, 2, 1
52. Там же 13, 2
53. Там же 13, 8
54. Там же 13, 10
55. Там же 13, 1
56. Там же 13, 3
57. Там же 13, 9
58. Там же 14, 4
59. Там же 14, 9
60. Там же 3, 3
61. Там же 3, 6
62. Там же XII, 3, 37
63. 1018, 1097
64. 1181 — 1 XI, 4, 5
65. Там же 4, 7
66. 1008, 67. 1181 — 1
XI, 4, 7
68. См. стр. 118
69. 476
70. 720
71. 131, 417
72. 751, XXIII, 6, 32
73. 1036—1
74. 1081
75. 79—1, 16
76. 721
77. 767—1, 155 сл.;
822, 44 сл.
78. 152 — 1, 164
79. См. стр. 71 — 76
80. м. стр. 187
81. 470—2, 1953 г.,
№ 1, стр. 21
82. и, 153 — 154
83. 577
84. 130, 409 сл.
85. 470—2, 1953 г.,
№ 1, стр. 20
86. См. стр. 29 — 30
87. 581 — 593
88. 633; 634
89. 433 — 435
90. 374 — 379
91. 193 — 203

92. 667—668
93. 116—117.
94. 560
95. 148
96. См. 537
97. 173
98. 1224—1
99. 922—1
100. 1214—1
101. 985
102. 1006—1
103. 917 — 1
104. 913
105. 817
106. 818—1
107. 892 — 893
108. 843—1
109. 1165—1
110. 984
111. 1053 — 0
112. 818 — 2
113. 876
114. 997
115. 882
116. 865
117. 877
118. 1005—1
119. 902 — 1
120. 1224 — 0
121. 870—1
131. 586, 381
132. 130, 477
133. Там же, 445
134. 512, 250
135. 190
136. Там же
137. 938, указ.
139. 1197—1, указ.
140. 759, указ.
храмы
141. 1020, указ храмы
142. 1121, указ. храмы
143. 1022, указ. храмы
144. 757, указ.
храмы
145. 1099, указ.
храмы
146. 981, указ.
храмы
147. 1181 — 1,
указ. храмы
148. 848, указ.
храмы
149. 849, указ.
храмы
150. 1008
151. См. ниже
152. 1186, указ.
теменос и

122.	1017—1	храмы;
123.	820—1	1184, указ.
124.	819—1	теменос и
125.	1096—1	храмы
126.	1014—1	153. 1140
127.	942—1	154. 1200
128.	203	155. 1177
129.	Там же	156. 773—1
130.	195, 93	157. 1043 — 1

158. 1897—1
159. 965—1
160. 1227—1
161. 794
162. 1137; 1139; 1141
163. 983 — 1
164. 1210
165. 796—1
166. 1202 — 2
167. 1226
168. 816
169. 985
170. 781
171. 897
172. 1108—1111;
173. 1014
174. 844
175. 843
176. 977
177. 1045
178. 932
179. 788
180. 929
181. 842
182. 888
183. 780
184. 983—1
185. 907—1
186. 1177 — 1
187. 1151 — 1
188. 910—1
189. См. 780
190. 130, 420
191. Там же
192. 1034, 145 —175
193 556, 252
194 Там же
195. 1, 138, 1232,
V, 3, 6, см. сноски
2314
196. 938, IX, 116;
1181 — 1, IX,
3, 4; 1197—1,
1, 139; 821 — 1,
2501; 1112—1; 231,
1207 — 1
197. Там же
198. Там же
199. См.780, 1099, VII, 22,
4; ср. 74, 99
200. 517, 156
1177—1, XI,
8, 4; XII, 3, 37; 233.
XIII, 1, 51; XVII,
1, 35
202. 1094, 1, 86
203. 549; 476
204. 517
545
206. 548; 549, 476
208. 659, 1086
210. 1138; 1139;
1141
1125—1
212. 869, 1189, 1085, 1073—1;
1004—1, 630, И, 213;
II, 215; II, 227
1183, указ.
храмы

218. 702
219. 395
220. 1030
221. Там же
222. 639: см. сноску 2286
223. Там же
224. Ср. 587
225. 1217, 1091
226. 803, см. 550, 157
227. 135, 1
228. 130
229. Там же
230. 130, 743; 130, 519; 130, 10;
1 22 — 1, 1955 г.,
№ 1, стр. 4;
203, 83: 202,
13; 122—1,
1955, № 4, стр.
118; 463, 45;
210, 11, 18, 31;
601, 8
231. 699, 97, 111;
327, 194;
258, 120 сл.; 569—1, 1958 г.,
№2, стр. 166
232. 130, 445; 201,
40: 433; 489,
160
233. 58; 735, 49; 160
234. 111
235. 203, 83 и др.
236. 210, 17; 596, 14
237. 210, 14
238. 581; 130, 476 — 477
239. 735, 49; 210, 11
240. 203, 83 и др.
241. 123
242. См, сн. 235 —241
243. 8, 166; 122, 14; 135, 2
244. 8, 101: 8, 144—145
245. 569 — 0, 1958 г.,
№ 3, стр. 11; 308, 192; 611
246. 8, 144
247. 227., 16 след.
248. 8, 37; 12, 272
249. 8, 16 след.
250. 8, 144—146, 162; 6, 349:
289, 19 сл.;
251. 655, 108
252. 8, 144
253. 8, 168
254. 8, 169
255. 8, 166
256. 8, 60
257. 3, 11
258. 7, 681
259. 8, 174; 145, 61
260. 308, 199
261. 293, II, 135
262. 210, 40
263. 57 — 1, 152; 391; 478
264. 46, 142
265. 541 — 1, 42
266. 8, 17
267. 8, 19
268. 6, 12
269. 732, 23
270. 470—2, 1952 г., № 3, стр.
8; 470 — 2, 1952 г., № 4,
стр. 184; 125 — 1, 1956 г.,
№ 4, стр. 96.

К сноске № 336

Т е р м и н	Общественный строй	Собственность на землю	Владение землей	Пользование землей	Производ- ство	Потребле- ние	Мобиль- ность земли
Первобыт- ная община	Доклассовый (первобытно- общинный)	Коллективная	Коллективное	Коллективное	Коллектив- ное	Коллектив- ное	Неотчуж- даема
Сельская община	Доклассовый (сельско- общинный)	Коллективная	Коллективное	Посемейное (частное)	Посемей- ное (частное)	Посемей- ное (част- ное)	Неотчуж- даема
Раннерабо- владельче- ская сель- ская община	Раннерабовла- дельческий и рабовладель- ческий	Раннерабов- ладельческая (первобытно- государствен- ная) сельско- общинная	Коллективное и посемейное (субвладенное)	Посемейное (частное) и большесемей- ное	Посемей- ное (част- ное) и боль- шесемейное	Посемей- ное (част- ное) и боль- шесемей- ное	Неотчуж- даема и от- чуждаема

271. 8, 111
 272. 3, 15
 273. 343, 256
 274. 581, 37; 378, 416, след.;
 1047; 1217
 275. См. стр. 107
 276. См. стр. 23 — 29
 277. Там же
 278. 213 — 3, 24
 279. 308, 200 130,
 280. 11
 281. 8, 177
 282. 584 22
 283. 238, 177 237, 94 —
 284. 107
 285. 348, 23 — 29
 286. 125—1, 1958 г., № 4, стр. 185
 287. 194, 77
 288. 210, 14—16
 289. 122—1, 1955 г., №4, стр. 200.
 290. 751, XXIII, 6, 80
 291. 210, 29; 203, 223
 292. 582, 17 след.; 581
 293. Там же
 294. 639, 16
 295. 340, 71
 296. 238
 297. 116
 298. 633
 299. 194
 300. 377
 301. 140, 87
 302. 210, 115
 303. 201, 39 — 40
 304. 8. 125, 160; 6, 14; 199, 25
 305. 470 — 2, 1952 г., № 3, стр. 10.
 306. 495
 307. Там же
 308. Там же; 252, 177
 309. 1003; 1208; 1121, VI,
 45, 3; ср. 849; 1232 —
 1, III, 2, 22
 310. Там же
 311. Ср. 122 — 1, 1952 г.,
 312. стр. 21, 435
 313. Там же
 314 8, 37; 308, 187 8, 144—
 315. ср. 203, 175
 316. 308, 185
 317. 8, 125
 318. 203, 175 и др.
 319. 8, 17 сл.
 320. 669, 46 — 48
 321. 531, 139 —
 150; 303;
 308, 121
 322. 135, 3
 323. 554, 205
 324. 301, 109
 325. 8, 58; ср. 8, 59 — 60
 326. 669, 46
 327. 308, 187. ПН
 328. 76, 624
 329. 354—1, 119. ПН
 330. 8, 125. ПН
 331. 227; 308
 332. 378, 315
 333. 257, 188 —192; 302
 334. 569—1, 1957 г., №2;
 335. Ср. 130, 8
 336. 598—1

337. 13, 48
338. 395, 321
339. Там же.
340. 13, 48
341. 581, 39; ср. там же, 41. ПН
342. 581, 48
343. 581, 41 — 42
344. 581, 36; там же, 48
345. 581, 37
346. 581, 36
347. 581, 45
348. 581, 35
349. 581, 36
350. 194, 122 199,
351. 24
352. 194, 26; ср. там же, 76.
353. 517, 156. ПН
354. 515, 517; 516;
355. 255-1
356. 628, 154
357. 255; 255—1; 449
358. 8; 395; 308
359. 135, 1
360. 8, 11 215
362. 18, 438
363. 718
364. 255 — 1
365. 678, 135 сл.
366. 426, 101 —117
367. 395, 49. ПН
368.. 725; 731 385; 39; 483
370. 385, 3
371. 737; 182; 481
372. 724; 725; 731
374. Здесь, стр. 195—256
375. Там же
376. Там же
377. 678, 113—124, 134; 240,
327, 199
378. 483; 674
379. 678; 182
380. 182, 201
381. См. здесь стр. 88 — 94
382. 22; 23, 24; 920
383. Там же
384. 308
385. 991
386. 167—1
387 165; 400
388 136, 93;
. 136, 262-263
389 497
390. 497
391. 497
392. 497
393. 497; 497—1
394. См. здесь стр. 195 — 256
395. Там же
396. Там же
397. 724
398. См. здесь стр. 195 —
399. Там же
400. 36
401. 36
402. 36; 765
403. Там же; ср. 114,161; 575,
404. 207
405. 1181 — 1, XV, 3, 15
406. Там же

407. См. здесь,
стр. 195 — 256
408. Там же, стр.
214
409. 36; 765
410. См. здесь стр. 214
411. 36; 765; ср.
523, 187; 523, 191:
623, 443; 99, 145; 379,
391
412. 179; 180
413. 170
414. 414
415. 382
416. 858, 125—132
417. 1181 — 1, XI, 4, 7
418. 628, 293
419. 725
420. 249 — 1
421. Там же
422. 632, 453; 632,
419
423. 249 — 1, 106 и 169
424. 382; 82
425. 483, 19: 481, 53 и 108
426. 594, 79
427. Ср. 547 — 1, в.
14, отд. 1, стр.
220: 523, 14 и
18; 327, 200: 72, 5; 76,
626.
428. См. здесь, стр. 195 —
256
429. Там же, стр. 146 сл.
430. Там же
431. Там же
432. 165
433. 179; 180
434. Там же
435. 22; 23, 24
436. 408; 409
437. Там же
438. См. здесь стр.
217
439. Там же, стр. 195 — 256
440. 938
441. 1181 — 1
242. 263—1, ср. 523, 90
443. 822
444. 714—1
445. 605—1
446. 448, 476
447. См. здесь стр. 239 сл.
448. 39, 67 сл.
449. 497
450. 632, 483; 523, 197
451. 632, 167; 414, 412,
457 и др.; 308, 160;
231, 187
452. 179; 180
453. Там же
454. 87, 225
455. Там же
456. 497
457. Там же
458. 730
459. 612
460. См. здесь стр. 195 — 256
461. 179; 180
462. См. здесь стр. 195-256
463. Там же
464. Там же
465. 179; 180

466. См. здесь стр. 195 —256
467. Там же, 204 сл
468. См. стр. 195 — 256
469. Там же
470. Там же
471. Там же
472. Там же
473. Там же
474. Там же
475. 483, 15
476. См. стр. 195 — 256
477. Там же
478. Там же
479. Там же
480. 511
481. См. стр. 195 — 256
482. Там же
483. 632, 406 сл.
484. См. стр. 195 — 256
485. 632, 93
486. См. стр. 195 — 256
487. 497
488. 422
489. Ом. стр. 195 —256
490. 481, 17 сл.; ср. 327 203
1528, 1232 — 1, VI,
491. Ом. стр. 195 —256
492. 414, 367; 523, 34 и 89
493. См. стр. 185 —256
494. 678
495. См. стр. 195 — 256
496. Там же
497. 327, 218
498. См. стр. 195 -256
499. 632, 366
500. См. стр. 195 -256;
501. 415, 414
502. 327, 207,220
503. 718
504. 725
505. Там же
506. 41 — 1
507. 249 — 1
508. Там же
509. 632, 437
510. 483, 41
511. Там же
512. Там же
513. 632, 437
514. Ср. 678,
515. См. стр. 214
516. См. с тр. 195, 256
517. Там же
518. 632, 46, 61,
391, 434, 484, 493, 495
519. 29; 30
520. 114, 186
521. См. стр. 195 -256
522. Там же
523. Там же
524. Там же
525. 72; 73; 77; 78
526. 707
527. См. сноску525
528. Там же
529. Там же
530. 1181 — 1, 8, 4 — 5

- 531 См. стр. 195—256
532. 497
533. 481; ср. 72, 13 и 25
534. 497
535. 999, табл. 30
536. 497
- 537 Там же
538. 907, 235
539. 497
- 540 Там же
541. 1126-1, V, 11, 5
542. Там же
543. 704
544. 408; 409
- 545 Там же
- 546 1181 — 1, XI, 4, 7
547. 409
549. См. стр. 195 —256
550. 497
552. 1017, 16, и
553. 632, 196 и 333
554. 114, 188; 327, 217
555. 39
556. 497
557. 82, 380; 249 — 1, 65
558. Там же
559. 249 — 1, 19 сл.; ср. 205
1, 13
- 560 249—1
561. 82, 380
562. 497; 82, 70-72
563. 87, 238; ср. 87,
225 564. 547 — 1, отд III,
стр. 49
565. 497; см. стр. 195 —
566. Там же
- 567.
568. Там же
569. 662, 145; 249 — 1
570. 1159—1,
571. 249—1, 262 сл.
572. 497
573. Там же
574. Там же
575. Там же
576. Там же
- 577.
578. См. сноску
- 571
579. 69, 43 след.
- 580 179
- 581 497
582. Там же 256
584. Там же
585. Там же
586. 82, 37
587. 497
588. См. стр. 256
589. 497
590. См. стр. 256
591. 497
592. 497
593. 724
594. 497
595. См. стр. 256
596. Там же
597. 147, 103
598. Там же,
599. 147, 90
601. См. стр. 195 —256

602. 327; 631 603. 147, 94
604. 39, 44 ПН
605. 497
606. 483
607. Там же
608. См. стр. 195 —256
609. Там же
610. Там же
611. Там же
612. Там же
614. Там же
116. Там же
617. Там же
618. Там же
619. Там же
620. Там же
621. Там же
622. Там же
623. Там же
624. Там же
625. 385, 6
626. 344
627. См. стр. 195 —256
629. 247. 5
630. 1042, 201-221
631. 938, VI, 75; 1121, IV,
33 3 632. 718—1 166
633. 709, 129
634. 938, V, 63
635. 272, 249
636. Там же, 245
637. 632, 81
638. 318, 29 (прим.) 415, 282
639. 318, 47, 497
640. 632, 79
642. Там же, 79
643. 147, 117
644. 147, 98
645. Там же
646. 632, 78
647. 82, 389
648.
649. 632, 381
651. 308, 145, 231
653. 632, 387
654. 231, 75
655. 632, 320
656. 318, 43
657. 632, 87
658. Там же, 194
659. 231, 233
660. 462, 410
661. 154; 532; 95—1; 268-1-
493—1-493—2 662.
103—1; 635—1-95—2
663. 619, 31
664. См. стр. 195—256
665. Там же
666. Там же
668. Там же
669. См. стр. 29 сл.
670. 497
671. 231, 233, 256
673.
674. Там же

675. 497
676. См. стр. 195 —256; 39, 73
677. 608, 136
678. 632, 84
679. 957, 1
680. 147, 60,122, 136
681. 497
682. 632, 81-82
683. 3 — 1, 14
684. 120, 153 —179; 72; 73;
74; 75; 76;
77; 78; 204, 86
685. 415, 154 сл.
686. Там же, 366 сл.
687. Там же
688. Там же; 411, 414; 416;
689. 457, 251
690. 8
691. 497
692. Там же
693. См. стр. 181
694. См. сноска 684
695. 72, 13
696. 267
697. 632, 434
698. 708, 104
699. 395, 49
700. 412, 406
701. Там же, 248
702. См. стр. 195 —256
703. Там же
704. Там же
705. 598-1
706. См. стр. 195 —256
707. 72, 13
708. Там же, 12;
ср. там же, 16. ПН
709. 74. 95, ср.
673, 180
710. 74, 95 и 100
711. 369
712. Там же
713. Там же; 667
714. 369
715. 1149
716. 369, 8
717. 3
718. 716, 14
719. 252, 34
720. 195, 93; 201, 21
721. 716
722. 718, 26 и32
723. 219
724. См. стр. 151 сл.
725. См. стр. 52 —53 сл.
726. 667, 64
727. Там же, 65 и 75
728. Там же, 41
729. Там же, 42
730. Там же
731. См. сн. 52 —53 сл.
732. 667, 66
733. См. сн. 720
734. 1036-1, 42
735. См. сн. 24 сл.
736. 1121 — 1, III, 58
737. 1181 — 1, XII, 3, 34
738. 515, 122
739. 514, 71 и75; см. 1090,
41 — 53

740.	848, 1, 83	778	См. стр. 30 —31
741.	1197-1, IV, 118	779	82, 108
		780	497
742.	1181 — 1 и др.	781	Там же
743.	1184 и др.	782	Там же
744.	1044	783	Там же
745.	1177	784	74, 98-99; 293, II,
746.	965—1	785	378, 407
747.	1138 и др.	786	293, 1, 204
748.	1090	787	327, 212; ср. 678, 56
749.	1220	788	497
750.	897-1	789	677
751.	1043-2, 152. 947—1	790	327, 196
753.	1200	791	Там же, 199
754.	1108 и др.	792	Там же, 203
755.	Там же	793	Там же
756.	1184	794	268,9
757.	Там же	795	314
758.	938, 1, 144	796	671, 144
759.	См. стр. 35	797	Там же
760.	901, №148	798	271 — 0, 85
761.	954 — 1, XII, 130	799	См. сн. 733 сл.
762.	849, III, 1	800	203, 44
763.	Там же	801	Там же, 95; ср. там
764.	845 — 1, 44, 6	806	930-Ī
765.	Там же	807	1227
766.	См. стр.. 35,630 и др	808	783 — 1
767.	517 и др. 938, 1030		
772.	Там же	809	1053 — 2
773.	759	811	1224 — 1
776.	527, 33	812	922-1
777.	546, 138-139 и 152	813	1034
	543, 71 сл.	814	992-0
		815	См. сн. 983 сл.

816. 173; 239,
817. 130, 447
818. 591, 23. ПН
819. 586, 77. ПН
820. 435, 126
821. 203, 104, ПН; ср. 197, 29; 195, 93
822. 197, 29. ПН
823. Там же, 31
824. Там же
825. 355, 74
826. 1, 482. ПН
827. 630, II, 16
828. 236—1, 77
829. 359—1, 22
830. 693, 357
831. 130, II, 489
832. См. сн. 72
833. 1181-1, XV, 3, 1
834. 589, 29
835. 366—1. 94 — 5
836. 1181 — 1, XI, 3, 6
837. 336, 1, 140
838. 275
839. 122—1, 1956 г., № 2, стр. 41
840. 1020, VII, 1
841. Там же
842. 212, 187
843. 1187, 121
844. Там же
845. 660, 29; 312
846. 1183, 148
847. 308, 205; 766, 46 — 55
848. См. 716, 14. ПН
849. 718, 21, 26, 28, 32
850. Там же
851. 1186, № 91
852. См. стр. 96 сл.
853. 1189, 60
854. 619, 76
855. 554—1, 205, ПН
856. См. стр. 59 — 63
857. 378, 407
858. 581, 5, 34-35, 48 — 49, 94
859. См. стр. 88 сл.
860. 8, 131
861. 8, 148
862. 8, 132
863. 8, 173
864. См. стр. 96 сл.
865. 197, 20
866. 556, 110
867. 1196, 329
868. 122—1, 1950 г. №4
869. 190, 77
870. 618, 330; ср. 993
871. 954, XII, 310 — 325; 954,
XVII, 250; 1196, 110
872. 954, XII, 39; ср. 954, XII,
313-315 и XVII, 248 —
873. 954, XII, 313
874. 954, XVII, 250
875. 1297, 1091; Ср. 1297,
876. См. стр. 96 сл.
877. 105, 33
878. 850
879. 759, 47
880. 1200, 73
881. 759, 57
882. 942 — 0
883. 904, 98

884. 1108
885. Там же; 1178; 890
886. 362, 132 сл.
887. 361, 25
888. 130, 420
889. 361, 31
890. Там же
891. 103, 385 — 400
892. См. стр. 19 сл.
893. Там же
894. См. стр. 30—31
895. См. стр. 52 сл.
896 1. См. стр. 195,256
897. 72, 16
898. см. стр. 52 сл.
899. 497
900. 72; 74
901. 74, 99
902. 74, 107, ПН
903. 76. 107
904. 76, 625
905. 72, 25;
906. Ср. 310, 96; 415, 257; 579, 76
907. 893, 221 .
908. См. стр. 65
909. 716; 718
910. Там же
911. 598—1
912. Там же
913. См. стр. 29 — 30
914. Там же
915. 598-1
916. См. стр. 29 —30
917. 435, 13; ср. 435, 12
918. 203, 41
919. 600, 74
920. 252, 34; 25, 58; ср. 596 — 1
921. 581, 74
922. 667
923. Ср.667, 63 —64
924. 718-1,4
925. 195, 93; 195, 77
926. 718, 23
927. 201, 13; 201, 30; 203, 41, 45,
80 — 82, 84
928. 357, 103; 130, 170
929. 130, 420; 463, 43
930. 470 — 2, 1955, № 1, стр. 4
931. 130, 201
932. 130, 214
933. 130, 216
934. 633, 415
935. 592, 34
936. 633, 216
937. 130, 297
938. 596, 5
939. 596, 7
940. 595, 210. ПН
941. См. стр. 24 — 27
942. См. стр. 149
943 Там же
944. См. стр. 151
945. 104, 179
946. 219
947. 116
948. 1215
949. 667, 63
950. 668, 172; см. 197, 21 и 24;
201, 29, 35,

- 39: 581, 65, 106
 236 сл.; 544, 60, 72, 74;
951. 630, 1, 218
 543, 74
952. 581, 67, 106, 120—121; 171,
 122—1, 1949 г. № 3, стр. 68
 980. 938, IX, 116
953. 104, 179
 981. 844—1, XVIII, 155. ПН
954. 198, 228 231; 194, 149
 982. 556, 268
955. 198, 21, 6
 983. 848, 28, 3
956. 201, 35; ср. 201, 31. ПН
 984. 517, 162
957. 201, 39
 985. 1119
958. 197, 21
 986. 1181 — 1, XII, 3, 37; 1028,
 1, 140
959. 197, 24
 987. 8, 152
960. 194, 27
 988. 1183, 19
961. 1186, №91; 1004, 361
 989. См. стр. 65 сл.
962. Там же
 990. 1043, 51
963. 849, III, 1
 991. 8
964. Там же
 992. 7, 680
965. 849, II, 7
 993. 21, 126
966. Там же
 994. См. стр. 66 сл.
967. 212, 187
 995. Там же
968. 1183, 20
 996. 18, 436. ПН
969. 845
 997. 974, 848 — 919; 1195,
 38-47; 1160
970. См. стр. 195 — 256;
 998. Там же
971. См. стр. 65 сл.
 999. 684, 187
972. См. стр. 65 сл.
 1000.
973. См. стр. 88— 109
 1001.
974. 8, 23
 1002. 902 — 0; 1174
975. 7-1, 258
 1003. 395, 321
976. 586; 587
 1004. Там же
977. 197, 24
 1005. 73, 48
978. 328, 103; 744
 1006. См. стр. 65 сл.
979. 1117, 34, 36: ср. 1137, 410;
 1189, 59; 103,
 1007. Там же
1008. Там же
1009. См. стр. 87

18*

1010.	См. стр. 118, сл.	1045.	18, 438
1011.	194, 77. ПН	1046.	14, 122
1012.	667, 64	1047.	8, 99, ПН
1013.	Там же	1048.	8, 103; 8, 124
1014.	716, 14	1049.	21, 149; 629; 367
1015.	717, 4	1050.	7 — 2,1, 409
1016.	598—1	1051.	20 — 1, 249
1017.	517, 156. ПН	1052.	21, 146
1018.	Там же	1053.	7-2, II, 157
1019.	Там же, 16 сл.	1054.	15, 187
1020.	598—1	1055.	470 — 2, 1953 г., № 1, стр. 16
1021.	См. стр. 65	1056.	Там же, 19
1022.	См. стр. 88 сл.	1057.	Там же, 1952 г., №3, стр. 11
1023.	718, 21	1058.	Там же, стр. 11; ср. там же, 1955 г., № 1, стр. 5 — 7
1024.	199, 26	1059.	Там же, 1955 г., № 1, стр. 7
1025.	395	1060.	Там же, стр. 5
1026.	76, 625	1061.	Там же, стр. 7. ПН
1027.	190; 1221; 255—1;	1062.	20—1, 204
1028.	449, 129 и др.; ср.	1063.	5, 26
1221.	то же, 190	1064.	11, 418
1029.	Там же	1065.	См. стр. 30—31
1030.	633, 415. ПН	1066.	См. стр. 29 —30 1067. 8, 138
1031.	308, 205. ПН	1068.	8, 184; ср. 8, 163—164; 8, 1069. 8, 99
1032.	573, 17. ПН	1070.	598—1; ср.
1033.	550, 157	1071.	8, 99
1034.	628	1072.	8, 181; ср. 8, 138; 8, 125
1035.	809 и др.	1073.	2, 896
1036.	472, 3; ср. 476	1074.	213
1037.	См. стр. 71 — 74	1075.	395
1038.	Там же	1076.	227; 308; см, сноску, 2346
1039.	Там же	1077.	227; 292; 678
1041.	Там же		
1042.	См. стр. 19 сл.		
1043.	14, 122		
1044.	14		

1078. Там же
1079. Там же
1080. Там же
1081. Там же
1082. Там же
1083. 329, 121-127
1084. 227; 292; 678
1085. Там же
1086. Там же
1087. Там же
1088. Там же
1089. 30
1090. 415, 147
1091. 227
1092. 8, 144; 682, 15 сл.
1093. 130, 46
1094. 678
1095. 266, 153
1096. 678
1097. См. стр. 151 сл.
1098. Там же
1099. Там же
1100. Там же
1101. Там же
1102. Там же
1103. Там же
1104. Там же
1105. Там же
1106. Там же
1107. Там же
1108. Там же
1109. 343,358
1110. См. стр. 151 сл.
1111. 483, 25
1112. См. стр. 151 сл.
1113. Там же
1115. Там же
1116. Там же
1117. Там же
1118. Там же
1119. Там же
1120. Там же
1121. Там же
1122. Там же
1123. Там же
1124. Там же
1125. Там же, 129 — 1
1126. 677, 29 — 30 8, 102;
1127. ер. 8, 125
1128. 227; 292; 678
1129. Там же
1130. См. стр. 168 сл.
1131. Там же
1132. Там же
1133. Там же
1134. Там же
1135. 1197 — 1, 1, 28
1136. См. стр. 168 сл.
1137. Там же
1138. Там же
1139. См. стр. 195 —256
1140. См. стр. 52 сл.
1141. Там же
1142. Там же; 415, 282
1143. 580, 287
1144. 124, 110
1145. 8, 18
1146. 8, 102; ер. 8, 125
1147. 227; 292; 678
1148. Там же
1149. Там же
1150. Там же

1114. Там же

1151. 552, 119 сл.

1152. 227; 292; 678
1153. Там же
1154. 293, II, 216 сл.
1155. См. стр. 96 сл.
1156. Там же
1157. 144, 45
1158. См. стр. 195 — 256
1159. Там же
1160. 8, 48; 227, 292; 678; 603, 424;
173, 6, 82, 15; 100, 131
1161. Там же
1162. Там же
1163. Там же; 790, 178
1164. 227; 292; 678
1165. 678, 56 — 57
1166. 684, 248
1167. 685, 33
1168. 175, 327
1169. 668, 45
1170. 130, 162
1171. 122 — 1-, 1960 г., № 1, стр. 8 — 9
1172. 122 — 1, 1950 г., № 2, стр. 129
1173. 684, 248
1174. 122 — 1, 1948, № 1, стр. 26
1175. Там же
1176. 194
1177. Там же
1178. Там же
1179. Там же
1180. Там же
1181. 194, 122
1182. 194, 140
1183. 379, 23
1184. 693, 359
1185. 512, 249
1186. 1131 — 1
1187. Там же
1188. Там же
1189. Там же
1190. 557
1191. 517
1192. Там же
1193. 1131 — 1
1194. 1169
1195. 702
1196. 1036 — 1
1197. См. 195 — 256
1198. 74, 77 — 99: 204, 87
1199. 678, 57
1200. Там же
1201. 327, 203;
1202. Там же 204
1203. 632, 398
1204. 415, 237
1205. 678, 57
1206. 414, 303
1207. Там же 16 сл.
1208. 412, 406
1209. 848, V, 9, 5; там же, XVI,
1210. 954 — 2, VIII, 79 — 80:
1211. 1131 — 1
1212. 1099, V, 8
1213. 938, II, 44
1214. 798
1215. 1182; 1168
1216. 937
1217. 1146
1218. 6 — 1, 569
1219. См. стр. 95 — 256
1220. Там же

1221. Там же
1222. 632, 317
1223. 199, 24
1224. 581, 39
1225. 116, 115; ср. 116, 117
1226. 122 — 1, 1957 г., № 2, стр. 114
1227. 109, 97
1228. 598 — 1
1229. См. стр. 95 — 256
1230. 72, 14 — 15
1231. 76, 625; 293, и, 109
1232. 72, 18
1233. 101, 310
1234. 866
1235. 875
1236. Там же
1237. 900 — 1, 1661; 990, 579
1238. 549, 106
1239. См. стр. 53 сл.
1240. См. стр. 22 — 29
1241. См. стр. 96
1242. 598 — 1
1243. 718
1244. См. стр. 29 — 30
1245. 12, 218. ПН
1246. См. стр. 29 — 30
1247. См. стр. 75 — 76
1248. Там же
1249. 8, 65
1250. 8, 125
1251. 1, 84
1252. 1198, 420; ср. 1217
1253. 6 — 0,347
1254. 687, 10
1255. 213; 227; 678; 308; 99; 100
1256. 656, 410; 632, 400 и 428 сл.;
678; 825
1257. 612, 16; 240, 19.; 327, 207;
671, 153, 413, 261 и 263;
415, 282, 366, 154, 261; 632, 4
28, 400, 428
1258. Там же 327, 199
1259. 662 — 1, 29; 871, 129 —
130; 706
1260. 308, 129
1261. Ср. 308; 632
1262. Там же
1263. 8, 125
1264. 8, 106
1265. 415, 276; 678, 135 сл.
1266. См. стр. 195, 256: 851,
1050, 1076
1267. Там же
1268. Там же
1269. 678, 411
1270. 43, 151
1271. 108, 83
1272. Там же
1273. 8, 121
1274. 556, 177
1275. См. стр. 96 сл.
1276. 414, 46 сл.
1277. 213; 99, 308
1278. 213; 99
1279. 308, 83; 99
1280. 231, 99 91, 23
1282. 310, 95
1283. Там же; 650
1284. 917 — 1

1285. См. стр. 100 сл. 9; 1019, 24, 28
1286. 708, 255; ер, 980, 505, 1311 1183, 420
102 — 107
1287. 954 — 1, XIII, 102 — 112
1288. 1099, X, 32, 2, 5
1289. 1181 — 1, XIV, 1, 20
1290. 1078, 18 сл.
1291. 980; 665, 244 — 258, 617
98; 371, 106; 685, 10; 569,
1957 г., № 5 стр. 166 сл.
1292. 231, 139
1293. 272, 237
1294. См. стр. 197 — 212
1295. Там же
1296. 345, 257
1297. 327, 195
1298. 413, 332
1299. 415, 414
1300. 65, 49
1301. 147, 58, 64, 111
1302. 650, 109 — 232; 779
1303. См. сн. 1291 и след.
1304. См. сир. 151 сл.
1305. Там же
1306. Там же
1307. 1212; 755; 1159; 1010, 724; 897,
1308. 91; 778 1099,
1309. VIII, 24, 3 Там же, VI, 20, 1
1310. 1121, V, 18; 1099, III, 19,
1311 1183, 420
- 1312 1119, 423; 1099, VIII, 33, 4;
там же, X, 11, 4; 1121, 1, 55,
8; 1121, X, 10, 8; 1121,
IX, 27, 7
- 1313 1181 — 1, XV, 3, 13; там
же, VIII, 6, 21
- 1314 759 — 1, IV(УП), 12, 1
- 1315 938
- 1316 747
1317. 938, VIII, 36
- 1318 1232 — 1, IV, 5, 5
1319. 703; см. здесь стр. 197 сл.
- 1320 Там же
1321. 118, 25
1322. Там же
1323. 72, 37
1324. 682, 29
1325. 413, 516
1326. 773, 8—11; 315, 35
1327. 327, 195
1328. 497
1329. 568, 65
1330. 499, 158; ср. там же, 160
1331. 671, 131
- 1332 272, 273 414, 40
- 1334 414, 319 1106
- 1335
1336. Там же
1337. 1197—1, 1, 13; там же, III,
104; 424, 317, 412, 406; 671, 1
31

1338. 1018
1339. Там же
1340. Там же См.
- 1341 с тр. 33 сл
1342. 99
1343. См. стр.
1344. 1096
- 1345 1095, 6; 859, 60; ср.
- 1067 191 — 113; 1077, 157 —
170; 1101; 1108, 152 — 168
1346. См. стр. 19 — 29 и 52 сл.
1347. Там же
1348. 685, 32
1349. 685, 139
1350. 1099, VIII, 13, 2
1351. 1121 XVI, 12, 3
1354. 938, IV, 59; ср. 57 — 1, 9
1355. 632, 260
1356. 697; 927; 310: 49
1357. 395, 49; 1018 —
1358. См. стр. 78
1359. Там же
1360. Там же
1361. Там же
1362. 8, 127
1363. 1187, 53 и 14; 990, 579;
— 1, 1661; ср. 295, 79
1364. 74, 107
1365. См. стр. 197
1366. См. стр. 195 сл.
1368. Там же
1370. 674; 678; 182
1371. 315 См. стр. 195 — 256
1372. (прим.) там же; 76
1373. См. выше.
1373. (прим.) 1008
1374. 554 — 1, 204
1374. (прим.) 1018.
1375. 554 — 1, 205
1382. 6 до 0, 385
1376. 8, 137
1376. (прим.) 995
1377. 308, 130; 131
1377. (прим.) 659; 857
1378. См. стр. 71 сл.
1378. (прим.) 995; ср.
1379. 8, 99
1379. (прим.) 1232, 19;
1380. 173, 126
1380. (прим.) 308
1381. 308
1381. (прим.) 598 — 1
1382. (прим.) 598 — 1
1383. 8, 148
1383. (прим.) 598. — 1
1384. 8, 132

1385	(прим.). См. стр. 19 — 22	523, 191 1410. 1, 482
1386	18 1386. (прим.) см стр. 19 — 22 сл. сл. 1387. 8, 173	1411. 308, 146
1387.	(прим.). См. стр. 22 сл.	1412. 649, 1, 109 — 117, 174 — 178; П, 18 — 21; 611, 139, 140; 412,
1388.	8, 134	1413. 1000, см. 611, 151
1388.	(прим.) См. стр. 22 сл. 1389. 1006	1414. 611, 143
1390.	130; 131	1415. 402, 23
1392.	99, 199	1416. 272, 248 — 249
1393.	308; 395	1418, 579, 75; ср.
1393.	(прим.). 231, 147	там же, 76. 1419 Там же, 71.
1394.	1181 — 1394. (прим.) 457, 364	1420. 578, 122
1395.	1181 — 1395. (прим.). 1027 гл. 4 1396. 730	1421. 310, 80 — 97
1396.	(прим.) 612, 37	1422. 109, 138
1397.	9, 162	1423. 378, 405
	1398. (прим.) 612, 49,	1424. 378, 405
1398.		1425. 523, 282
1400.	415, 240 сл.	1426. 121, 61 — 67
		1427. 415, 147
1401.	76, 628	1428. 412, 247 сл. 415, 413
1402.	1181 — 2	1430. 611, 143
1403.	27	1431. Ср. 74, 107
1404.	343, 405	1432. 173, 64; ср.
1405.	632, 356	1434. 575, 72; ср. 148
1406.	688, 95; ср. 130	1435. там же, 21, 31; 197, 15; 203, 142
1407.	114, 158	1436. 1158, 223; ср. 893; 203, 123
1408.	49, гл. V	1437. 199, 31
1409.	310, 94; ср. 630, 1, 13; 109, 138;	1438. 630, 1, 218
		1439. 194

1440. 8, 110; 1068, 106 —134
1441. 767, 20 сл.; 906; 1091, 228
сл.
1442. 8
1443. 632, 78
1444. 632, 483, 494, сл.
414, 215 сл.; 708, 74
1445. Там же
1446. 327, .198
1447. 327, 213
1448. 43, 151
1449. 502, 29
1450. 501, 137
1451. См. 649
1452. 708, 74
1453. 76, 627
1454. 619, 200
1455. 49, 165
1456. 395, 49
1457. 122—1, 1955 г. № 1, стр. 98
1458. См. стр. 118 сл.
1459. 759, 21
1460. См. стр. 96 и 59 сл. Там же
1462. 203, 219.
1463. 1098; 1201; 619, 116
1464. 619, 116
1465. 1098
1466. 412, 248
1467. 8, 131; ср. 660, 29
1468. 8, 52
1469. 7, 693
1470. 8, 100
1489. Ом. стр. 111 сл.
1490. См. стр. 19 сл. и стр. 118
1491. 667, 66
1492. 581, 53
1493. 493, 75
1494. См. стр. 96 сл.
1495. См. стр. 29. —30 сл.
1496. 76, 628
1497. Там же
1498. Там же
1499. Там же
1500. Там же
1501. 76, 630
1502. Там же
1503. 8, 173
1504. 8, 134
1505. См. стр. 96 сл.
1506. 130, 13
1507. 194, 124
1508. 667, 64
1509. 308, 205
1510. 759, 38
1511. 1121, VI, 56, 7
1512. 1019, XXIII, 31
1513. Там же
1517. 343, 411
1518. 630, 1, 13
1519. См. стр. 96 сл.
1520. 966, 246 сл., 353, 1153
1521. 252
1522. Там же; 517
1523. 252, 660
1524. 694
1525. 358, 194; ср. 1187, 27;
147; 76,

- 627 — 628; 751, XXIII, 6, 33; 8, 147,
1526. 8, 8
1527. 296, 14 сл.
1528. 1232 — 1, VI, 4, 7
1529. 719, 2
1530. 1099, V, 10, 10
1531. См. стр. 59 сл.
1532. Там же
1533. 517
1534. 130, 493
1535. 649, 1, 73; 649, II, 13
1536. 1158, 220; 600; 1149
1537. 1181 — 1, XII, 3, 37
1538. Там же, XII, 5, 3
1539. 1122; 815; 918
1540. Там же
1541. 1181 — 1, VIII, 3, 13
1542. 75, 496 сл.; ер. 378, 410
1543. 611, 143
1544. 649
1545. 308, 204
1546. Там же
1547. 8
1548. 18
1549. 308, 204
1550. 8, 17
1551. 8, 134
1552. См. стр. 96 сл.
1553. 614
1554. 603, 425; 239; 171; 109, 138
1555. 598 — 1
1556. См. стр. 65 сл.
1557. Там же и 598 — 1
1558. См. стр. 100 сл.
1559. См. стр. 102 сл.
1560. 8, 100
1560. (прим.). 8, 145
1561. См. стр. 59 сл.
1562. См. стр. 84 сл.
1563. 8, 114
1564. 8, 114
1565. См. стр. 19 — 22 сл.
1566. 718
1567. Там же
1568. 862; 985; 844; 913
1569. 6 — 0 — 1, 112
1570. См. стр. 96 сл.
1571. См. стр. 118 сл.
1572. См. стр. 59 сл.
1573. 8, 175
1574. 938, II, 37; 1099, VI, 20,
4; 1099, VIII, 31, 35; 1099,
VIII, 38, 5; 660, 29
1575. 649
1576. 130, 142
1577. 203, 194
1578. 173, 16
1579. 662
1580. 630, II, 134
1581. 581, 43
1582. 662, 118
1583. 74, 92 — 95
1884. 72, 25
1585. См. стр. 59 сл.; 514; 1187,
Ист., 1, 2; 847, 39,
17; 1088 — 1, 5; 1183, авт.

1586. 1111 — 1, XII, 5, 3
1587. 173, 110
1588. 219, 1, 88 сл.; 976
1589. 343, 399
1590. 708, 272
1600. 938, II, 37
1601. 514, 71—75
1602. 836, 19 сл.
1603. 1030, 1, 16 сл.
1604. 1183, Авг., 1
1605. 1187, Ист.. II, 7
1606. 27, 77
1607. 1186, 370; 849, II, 21; 1010, 136, 452; 860
1608. 1187, Ист., 1,2
1609. 581, 43
1610. 630, II, 222
1611. Там же
1612. 1006
1613. 938, II, 156
1614. 1098
1615. 1099, VI, 20, 4; там же, 31, 2; там же, 38, 5
1616. 1099, VIII, 13: ср. 938, II, 37
1617. 346, 100; ср. 72, 20
1618. 611, 129
1619. 501, 137
1620. 703
1621. 678, 168-169
1622. См. стр. 168 сл.
1623. 110, 136
1624. 169, 70; 649, 1, 179; 649, IV, 115—119
1625. 938, V,46; 1197—1, 1, 134; 1232—1, VI, 5, 9; VII, 4, 31; 1121, IV, 25, 4; там же, V, 9, 2; там же, 11, 2; 1152, Ист., II, фрагм. 47: 1183, Тибер., 37; 1186, № 1626. См. сн. 1625
1627. Там же
1628. 1121, V, 9, 2; 1121, V, 11,2
1629. 556, 279
1630. 1152, Ист., II, фр. 47
1631. 1197-1, 1, 126
1632. 757, Митр., 23; 1183, Авг.
1633. 110—1, 285
1634. 122—1, 1952 г., № 4, стр. 25
1635. 1085-1, 90
1636. 598—1
1637. См. стр. 82 сл.

1638. См. стр. 65 сл.
1639. 104, 172; 796 —2; ср, 1227, 102
1640. 1010, 107
1641. См. стр. 65 сл.
1642. См. сн. 1643 сл.
1643. 630, II, 215
1644. 822
1645. 600
1646. 194, 126
1647. См. сн. 1644. сл.
1648. Там же
1649. 751, XXIII, 6, 35
1650. Там же
1651. См. стр. 78 сл.
1652. 742, 177 —198
1653. 173
1654. Там же 197, 31
1655. 130, 207
1657. 614
1658. 197
1659. 600
1660. 517, 158
1661. 197, 31
1662. 203, 221
1663. 203, 261
1664. 557, 415
1665. 630, II, 215
1666. 8, 152
1667. 600, 312; ср. 1183, Авг.,
23; 1187, Анн., II, 6; 284
804; 767, 163; 1173, 112
1668. 8, 121
1669. 162, 71
1670. 1181 — 1
1671. См. стр. 13—16
1672 Там же
1673 1181 — 1, XI, 4, 4
1674 723
1675 Там же
1676 249 — 2, 40
1677 58
1678 249—1, 39
1679 1181-1
1680 336, 1, 143; ср. 632, 423
1681 Там же
1682. Ср. 632, 423
1683 507, 100
1684 См. 117 —118, сл.
1685 См. стр. 13 —
1686. 16 сл. 338, 79
1687. 735—1, 125
1688 701 — 1, 403 336, 1,
1690. 34, 409; 937, 1461
1691, 97, 41
1692. 712
1693. См. стр. 17 сл.
1694. См. сн. 1697 сл.
1695. Там же
1696. Там же
1697. 1085 — 1, 203
1698. 1181—0 — 3
1699. 937, 1461

1700. 1181 — 1, VIII, 6, 20
1701. 1092, т. III, №519
1702. 1181 — 1, XII, 2, 5
1703. Там же, VI, 2, 6
1704. 1085—1, 383
1705. 937, 1468
1706. 1181 — 1, XII, 3, 31
1707. Там же. XII, 3, 37
1708. Там же Там же, XII,
1709. 3, 34
1710. Там же, XII, 2, 3
1711. Там же, XII, 8, 14
1712. Там же, XII, 3, 31
1713. 971—2, 1355
1714. 1186, 583 931, 54,
1716 №79 1181 - 1.XH
1717. 2, 3 Там же, XI
1718. 14, 16
1719. См. 937
1720. 1186, №996; 1088, 1050
1721. 937, 1460
1722. 1181 — 1, XII, 2,5
1723. 1185, 383 971 — 1,
1724. XIV, 914 и 1024
1725. 1022, 48
1726. 1085—1, 203
1727. Там же
1728. 1088-2,
т. III, стр. 175
1729. 971 — 1, XIV, 914 и 102
1730. 1181 — 1, XII,
3, 31
1731. Там же, VI, 2, 6
1732. 879, Ион 1186,
1733. 583
1734. 1181 — 1 931,
1735. №79 979-1, 1,
1736.
1737. 2684, 292
1738. 1181 — 1, XII, 2, 6
1739. Там же, VIII, 6, 20
1740. 1022, IV,
1741. 43, 1181 — 1, XII,
1742. 2, 3 Там же, XII, 3,34
Там же, XII, 2, 3
1744. Там же, XII, 8, 14
1745. Там же, XII, 3, 31
1746. Там же XII, 3, 31
1747. Там же, XI,
1748. 8, 4
См. стр. 13
1749. сл. 1181-1, XI, 4, 7
1750. 1088—1, ч. 1, стр. 60

1751. См. сн. 1736 сл.
1752. 947—до 0
1753. 996
1754. 944
1755. 937
1756. Там же
1757. 1148—1; 1086, 1, 118-119
1758. 995—1, 70
1759. 1148—1, 272
1760. 600, 138
1761. 1148 — 1
1762. 1225, 1, 146
1763. 1149, 1, 343
1764. Там же
1765. 1148, 1, 28
1766. 935-1, 217
1767. 891—0, 20
1768. 1148, 1, 576 — 577
1769. Там же
1770. 944, 48
1771. 110 — 174
1772. 937, 1461
1773. 341, 239
1774. 1148—1, 272: Ср. там же,
298
1775. 806—1, IX, 214; Ср, там же,
215
1776. 891—2, 474; Ср. 600, 139;
1223; 802—1; 1214-2
1777. 1223, 933 1223,
1780. 1222, 31 Там же, 137
1782. 1087
1783 470 — 2, 1952. г. №3, стр. 8
1784. Там 1950 г., №3, стр.5
1785. Там 1952, №3, стр.11
1786. 715
1787. Там же, 73
1788. 369
1789. Там же
1790. Там же
1791. Там же
1792. Там же
1793. Там же
1794. Там же
1795. Там же
1796. Там же
1797. Там же
1798. Там же
1799. Там же
1800. Там же
1801. 1181- XII, 3, 36
1802. Там же XII, 3, 36
1803. Там же
1804. Там же
1805. Ср. 128; 661
1806. 457-1
1807. 1947 г., №4
1808. 122-1, 1938 г., №1, стр. 151
1809. 122—1 470 — 2, 1947 г.
1810 №1,
1811 стр. 213
1812 98, -2, 157; 598 ср. 98, 41

1813. 122-1, 1949 г. №3, стр. 193
1814. 97, 42; ср. 97, 41
1815. 209, 25
1816. 208, 56
1817. 134, 545
1818. 444, 1, 51,
1819. 8, 35
1820. 716
1821. 338, 21
1822. 515, 80
1823. 517, 160—161
1824. 600
1825. 718, 52
1826. 917 — 1, 17
1827. 360, 14
1828. 210, 21
1829. ср. 475
1830. 628, 153
1831. Там же, 157
1832. См. стр. 59 сл.
1833. 1181 — 1, XI, 4, 7
1834. 124, 1, ср. 632
1835. Там же
1836. 412, 406; 632, 495
1837. 7—3, 48; ср. 2, 803; 148,
138; 262—1
1838. 575, 69; 148
1839. 708, 258
1840. Там же
1841. 336, 1
1842. 1183, Цез.
1843. 27, 79 — 80; ср. 420
1844. 1181 — 1, XII, 2, 3
1845. См. стр. 118 сл.
1846. Там же
1847. 1181-1, XII, 3, 31
1848. Там же
1849. Там же
1850. Там же,
1851. Там же, XII, 3, 32
1852. Там же, XII, 2, 31
1853. Там же, XI, 4, 7
1854. 876—1
1855. 1181 — 1, XII, 2, 3
1856. 98—1; 871—1
1857. 1181 — 1, XII, 2, 3
1858. Ср. 858
1859. 1181 — 1, XII, 3, 31
1860. 1117, XXX, 1, 3
1861. 8, см. выше
1862. 937, 1460
1863. Там же
1864. 124-1; 1168
1865. Там же; ср. 632
1866. 1019, XXII, 10
1867. 6, 12; ср. 2. 344; 6 — 1, 451;
9, 323 и 330; 8, 169; 18, 437
1868. 495
1869. 194, 64
1870. 252, 117
1871. 8, 117
1872. 8, 58
1873. 495
1874. 8, 156

1875. См. стр. 118 сл
1876. 293, II, 265
1877. 343, 368
1878. 937, 1462
1879. 879, Ион, 310, 330; ср.
110—1, 261
1880. 879, Ион, 343 — 344
1881. 249; см. стр. 118 сл.
- 1882.: 249, 260; ср. Там же, 241;
664-1, 12, 3
1883. 122—1, 1952 г., №3, стр.
48; там же, 1952, №4, стр.
1884. 1018
1885. Ср. 300, 99
1886. 122—1, 1952 г., №4, стр. 31
1887. Там же. 1952 г., №3, стр. 48
1888. 537, 21
1889. 1168
1890. 632
1891. 158, 115; 148; 632
1892. Там же
1893. Там же
1894. 158, 115; 236 — 0, 1939 г.,
№3; 311 — 1, №60, стр. 60
1895. 891 — 1, III, 155
1896. 931, 54, №79
1897. 275
1898. 1018; 1097
1899. 569 — до 0, 538
1900. Там же; 1018; 1097
1901. 1018
1902. 1018
1903. 719
1904. 1181 — 1, XI, 8, 4
1905. Там же, XI, 14, 16
1906. Там же, VIII, 6, 20
1907. См. стр. 13—16
1908. 1181 — 1, XII, 2, 3
1909. 1181 — 1
1910. Там же, XII, 2, 6
1911. Там же, XII, 3, 31
1912. Там же, XII, 3, 34
1913. Там же, XII, 8, 14
1914. Там же, XII, 8, 14
1915. Там же, XI, 8, 4; там же, XII, 2, 33
1916. Там же, XI, 14, 16; там же, VIII, 6,
1917. Там же, VIII, 6, 20; там же, XII, 3, 37
1918. Там же, XII, 2, 3; там же, XII, 3, 34
1919. Там же, XII, 8, 14

1920. Там же, XII, 2, 3; там же XII, 2, 6; там же, XII, 3, 31; там же, XII, 3, 37
1921. Там же, XII,
1922. 6, 12, 3, 34
1923. 1181 — 1, XII, 3, 31; 971 — 1, 914 и 1024
1924. См. стр. 120 сл. 517, 160 —161
1926. 575, 74
1927. 938, 1, 199
- 1928 981, XXI, 3
1929. 1181 — 1, XI, 14, 16; ср. там же, XVI, 1, 16
1930. Там же, XI, 14, 16
1931. См. сн, 1927
1932. 293, 1, 24
1933. 295, 34
1934. 292, II, 1 сл.; там же, стр. 24 сл., ср. 424, 321; 72, 31; 293, II, 98 и 99; 293, 1, 13—14; 293, 1, 21
1935. 8; 347: 293, И, 187-189
1939. 864, 327 сл. 512, 202
1941. 8
- 1942 8, 8. ПН
1943. См. стр. 95 сл.
- 1944 8, 67
1945. 8
1946. См. стр. 100 сл.
1947. 1181 — 1
1948. 1181. —1, VIII, Там же, VII; ср,
1949. См. стр. 130 сл.
1950. 1181 — 1, XII, 3, 36
- 1951 1223, 909
- 1952 1181-1. VI, 2, 6
1953. 1181 — 1, VIII, 6, 20; 848, IV,
1954. 1181 — 1, VI, 2, 6
1955. 630, 1, 311
1956. Там же
- 1957 Там же, и, 11
- 1958 938, II, 65
- 1959 95—1-1, Сам. II; Цар. II
- 1960 125, 40
- 1961 Там же, §178
- 1962 1181 — 1, XV, 1, 20
- 1963 944
- 1964 512, 202
- 1965 414, 227 Там же, 409 213—1;
- 1968 III, 46 705, 170-173

1969. 131, 417; ср. 1149
1970. 110
1971. 8, 122
1972. 110, 94
1973. 845 — 0, №1795; 1187,
анн., XII, 66; там же XIII,
16: 1183, Клавд., 44;
1019, IX; 1088, т. III,
№519; 1088, т. VII, №1050;
546—1, 46
1974. 1149, 1, 281
1975. См. сн. 1973 и 1974
1976. 1181-1, XII, 8, 14; там же, 3,37,
Там же, XII 5,7
1977. 1181 — 1, XII, 3, 37; ср.
1024, стр. 188
1978. См. стр. 118 сл.
1979. Там же
1980. См. стр. 65 сл.
1981. См. стр. 59 сл.
1982. 793; 122—1, 1958 г., №3,
стр. 156
1983. 110
1984. 419 — 1, 159
1985. См. стр. 125 сл.
1986. 8, 24
1987. 632; 231
1988. Там же
1989. 575, 69
1990. См. стр. 125 сл.
1991. Там же
1992. Там же
1993. Там же
1994. 242, 5-6
1995. 603, 416
1996. 343, 231 сл.
1997. 341, 226. ПН
1998. 818
1999. 909
2000. 395, 323
2001. 2, 344
2002. 2, т. III, ч. 2, стр. 708
2003. 2, 344
2004. 8; см. след. сн.
2005. 8, 57; 6, 12; 6 — 2, 41; 7—1 — 1,
360; 6-0, 32; 6—1, 451
- 2006 6—1, 451
2007. См. стр. 22
сл.
2008. 8, 60. ПН
2009. 8, 60. ПН
2010. См. стр. 22 сл.
2011. Там же
2012. 18, 438
2013. Там же, 437
2014. 25, 5. ПН
2015. ПН
2016. 25, 10
2017. 25, 6, 10, 421, 436, 592 и др.

2018. 25, 592
2019. Там же, 6
2020. 434, 63; см. 255—1
2021. 556, 12
2022. 351, 196 сл.
2023. 254, 7; 255, 50-51
2024. 308, 190; 613, 83
2025. 451, 37
2026. Там же
2027. 249, 139; 249, 123
2028. 313, 423. ПН
2029. 248, 123
2030. Там же; ср. 252; ср. 126
22; 213 — 3, 24; 556, 233; 60,
241; 541; 581, 37;
1054; 619, 13; 169, 83
2031. См. предыд. сн.
2032. 718, 27 — 38 и 30 — 31
2033. 726
2034. Там же
2035. 288, 13; 135, 9; но.ср. 249, 139;
ср. 130, 11; 130, 140
2036. 18, 437
2037. 718, 28
2038. 598—1
2039. 9, 323; ср. 9,159 и 150; 8, 169;
18, 437
2040. 8. 117. ПН
2041. 7—1 — 2, 500; ср. 7-2, II,
2042. 8, 169
2043. 8, 110
2044. 13, 122; 6, 52
2045. 6, 12
2046. 10, 169
2047. 6, 12; ср. 2, 344; 6-1, 451;
2048. 3, 26; ср. 6, 26
2049. Там же
2050. 3, 21 — 22 и др.
2051. 8, 166 —167
2052. 27, 79-80 и др.
2053. 655, 32, 100, 270
2054. 883—1, 76
2055. 109, 93, 97 и др.
2056. 420, 386
2057. 324, 124, 135, 217, 410 и
2058. 227, 452 и др.
2059. 119, 67
2060. Там же
2061. 1222
2062. 420, 175
2063. 3, 21
2064. 655, 109
2065. 425
2066. 365, 298
2067. 291, 1, 127

2068. См. сн. 2058 сл.
2069. 581, 38 сл.; 582, 5 сл.; ср.
581, 37, 39, 65, 69
2070. 586, 130
2071. 575. 71 и76; 560,
40; ср. 537; 535, 85
2072. 3, 23
2073. 173, 130
2074. 8, 64
2075. 1131 — 1
2076. 1099, III, 20; 1131-1
2077. Там же
2078. Там же
2079. 1197 — 1, V, 34
2080. 556, 156
2081. 1116, VI.19
2982. 263; 190, 93
2083. 718, 28 .
2084. 308, 191
2085. 8, 10
2086. 308; 395
2087. 2,344
2088. См. стр. 123 сл.
2089. 203, 23; 203, 25
2090. 8, 164
2091. 3, 23 и24
2092. 7, 695
2093. См. стр. 96 сл.
2094. См. стр. 107 сл.
2095. См. стр. 140
2096. См. стр. 125 сл.
2097. Там же
2098. См. стр. 140
2099. Ср. 475, 53, в1957 г., ср.
2100. См. стр. 59 сл.
2101. 12, 218
2102. См. стр. 100 сл.
2103. Там же
2104. 1181 — 1, XII, 3, 34; ср.
59 сл.
2105. 1085—1, 383; 1223, 933
2106. Там же
2107. См. стр. 140
2108. 739, 61
2109. См. стр. 134
2110. 937
2111. 879, Ион, 310; ср. 110-1,
2112. 879, Ион, 117 — 119
2113. 493 — 3, 65
2114. См. стр. 78 сл.
2115. См. стр. 168 сл
2116. См. там же
2117. 718
2118. 893, 19
2119. 1181 — 1, XII, 3, 37. ПН

2120. 1088-2, т. 3, стр. 175—176
2121. 1085—1, 203
2122. Там же
2123. 335, 16
2124. 1126, 5246
2125. См. стр. 69 сл.
2126. 18 марта 1952 г.
2127. 200
2128. 472, 8; ср. 475, 64;
2129. 633, 29, ср. там же, 30 — 34
2130. 549, 98
2131. 203, 110
2132. 203, 94
2133. 378
2134. 90. 188
2135. 628, 154
2136. См. сн. 2126 и 2127
2137. См. стр. 29-30 сл.
2138. Там же
2139. 231, 80
2140. 8, 18; ср. 8, 86
2141. 493, 75
2142. 8, 99, ПН
2143. 8, 142
2144. См. 667
2145. 788. 1, 22; ср. 1095, 6; 395, 49
2146. См. стр. 90 сл.
2147. См. стр. 53
2148. См. стр. 54 сл.
2149. См. стр. 100
- 2150 Стр 168, 21,51, 1,352
- 2152 . Там же, 378
- 2153 1165, П, 36 сл; 1165, 168, 264
- 2154 909
- 2155 См. лит. в 1165
- 2156 См. стр. 71 сл.
- 2157 См. стр. 65 сл.
- 2158 130, 476
- 2159 203, 194, 219, 236
- 2160 130, 566
- 2161 126, 41
- 2162 557, 415
2163. 308, 205
- 2164 876
- 2165 См. стр. 88 сл.
- 2166 См. стр. 65 сл.
- 2167 Там же
- 2168 См. стр. 107 сл.
- 2169 122—1, 1946 г., № 2, стр.
- 2170 См. стр. 150
- 2171 630, 1, 135
- 2172 557, 49; ср. там же 415:
- 2173 557, 49
- 2174 966
- 2175 Там же
- 2176 355, 75
- 2178 Ср. 618; см. здесь стр. 96
- 2179 449
- 2180 518, 153
- 2181 573, 23
- 2182 327, 195
- 2183 130, 13
- 2184 308, 205
- 2185 688, 95
- 2186 255, 110; 126, 205 и 270

2187. См. стр. 96
2188. 684; 685; 967, 968, 1230
2189. 1230; 1151 — 0; 521
2190. 685, 30
2191. 311 — 0 148,
2192. 177; 255 — 2
2193. 647, 242 сл.
2194. 684, 247; 881 — 1; 203, 92
2195. 512, 201; ср. 262, 90
2196. 685, 248; 1236
2197. 1126 — 0
2198. 1030
2199. 173, 64
2200. 902, 2
2201. 632, 383; ср. там же, 296
2202. 632, 485; ср. 647, 242
2203. 512, 202
2204. Там же, 185
2205. 1146 — 1
2206. 642. 35
2207. См. сн. 2189 сл. 632, 487:
2208. 632, 494
2209. 173, 64
2210. 262, 114
2211. Ср. 448 — 1, 19
2212. 526—1, 10, 173, 5
- 221 575, 58
- 221 986 — 1
- 221 881 — 0
- 221 938, II, 40; ср. там же, 47 — 48
- 221 684, 247
- 221 633, 190 сл.
- 221 379, 126
2220. 22, 220, 685, 118 ср. 512,
57, 148
24, 94—1, 345
- 222 632, 492; ср. 262, 183
- 222 708, 95
- 222 217 — 1; ср. 733 — 1; 1227 —
1146 — 2; 989 — 1; 1146 — 3
- 222 632, 491
2225. 632, 494; 262, 183
2226. 564, 259
2227. 684, 187
2228. 526 — 1, 8, 6, 37
2229. 575, 60
2230. 148, 22
2231. 379, 127
2232. 1181 — 0
2233. 262, 184
2234. 1019, XXII, 10
2235. 849, 1, 16
2236. 207 — 1, 146; ср. 937 — 1
2237. 688, 111; ср. 805 - 1
2238. 8, 10
2239. 318 — 1
2240. 796 — 1 — 1, 177
2241. 1211 - 1, 92

2242. Ср. 3 — 2, 414 — 415; ар 1003 — 1
2243. 562, 40
2244. 685, 35; ср. там же, 347; 1168 — 1
2245. 1165 — 0; 508; ср. 318 - 2
2246. Высшему существу
2247. 992 — 1, 233
2248. 1131 — 1, т. 25, кол. 581
2249. 632, 486
2250. 632, 479
2251. 1126—0, кол. 2180
2252. Там же, кол. 2181
2253. ср. там же, 2183 1236; ср. 630, 1, 135
2254. 1113 — 1, 33
2255. 1029 — 1, 787
2256. 1210 — 1; см. 647, 63
2257. См. ниже
2258. Там же
2259. 819 — 0
2260. 449, 129
2261. 730
2262. 688, 113; ср. 564,387 308, 150
2263. 449, 129
2264. См. 564, 387; 308, 150
2265. 1202 — 1
- 2266.
2267. 262, 28; ср. 461, 77 и 88
2268. 708, 68
2269. Там же, 89
2270. 1, 378
2271. Там же
2272. 222 — 1 11, 429 2273.
2274. 1, 378
2275. 7 — 1, 260 И, 471
2276. 708, 97 2277.
2278. 449, 129
2279. 95 — 1—0, 149
2280. См. ниже
2281. Там же
2282. 647, 244; ср. 284, 338; 562, 39: 529, 108
2283. 18, 436
2284. 684, 248: 685, 33; 175; 668, 45; 789 -1; 537 — 1, 129; 630, 1, 201, 251 сл.; 981 — 1; 203, 23; 197, 20; 194, 124; ср. там же, стр. 122, 140 и 693, 359; 512, 249; 1181 — 0-1: 1131 — 0; 1181,0—2; 790 — 1; 556, 252,1172 — 1; 667, 63; 803. 236, сл.: 1029 — 1; 1227 3; 1227; 4; 1004 — 0; 1169, Алекс. Север, XVIII, 44, 9: сл. 2286. 116, 111,34 и 83;ср. 2281 560, 42, 148, 5. См. стр. 75

- 265; о других видах
храмовой собствен, см.
стр. 19 сл. и 449, 129:
760 — 1; 219, IX, 219; ср.
1054 — 1; 630, 1, 325; 630,
11,182; 593; 633, 107 и
29; 593 — 1; 593 — 2; 632
— 1, 437 — 1; 435;
194, 126 и 149; 379, 149;
379, 23; 751, XXIII, 6, 32;
512, 250; 557, 252; 221, 146
сл.; 1008: 1003; 890:
1006 — 0: 1095;
985; 796 — 1; 913; 1086;
869; 1227 — 1; 1141, 294 —
295; 1030, III, 165 сл.; 990
2288. См. сн. 2286
2289. 116, 110
2290. 642, 91
2291. 116, 115
2292. 8, 131
2293. 8, 1108; ср. 8, 110
2294. 8, 131
2295. 219, IX, 219
2296. 116, 115
2297. 581, 43
2298. 512, 249
2299. 1008
2300. 1232, Анаб., V, 3, 9
2301. 3, 11
2302. 685, 27
2303. 116, 115; ср. 116, 117
2304. 536, 118
2305. 581, 39
2306. 194, 123
2307. 203, 40 сл.; 195, 91 сл.;
359 — 1, 16 след.; 1197 —
1, V, 53; 1020, УП, 2; 1186, 153;
2308. 148, 171; ср. 176 — 1;
2309. 581, 39, 46 сл.; 588, 31
2310. 583; 582: 592; 203, 118. 195, 93
2311. 194, 122
2312. Там же
2313. 937; 726: 1210; 891 —
2; 1222; 1223
2314. 1, 138; ср. 194 — 125; 512, 250;
793 — 1; 885; 843: 1045;
752 — 1: 1226 — 1; 1156 — 1
2315. См. стр. 75 сл.
2316. 8; см. стр. 75 сл.
2317. Там же
2318. См. стр. 88 сл.
2319. 213, 248
2320. 231, 243
232Г. Там же, 242; ср. 671. 118 и 153

2322. 231, 214
 2323. 100, 203
 2324. Там же
 2325. Там же, 147
 2326. 213, 637
 2327. Ср. 671, 148
 2328. 308, 150
 2329. 678, 28 сл.
 2330. 14 — 1, 95
 2331. 222 — 0, 62
 2332. 647, 222 — 223; ср. 229,
 104 — 119; 687
 2333. 687, 79 — 80
 2334. 708, 55
 2335. 967, 17; ср. 957;
 2336. 1003 — 0, 34
 2337. 687, 10; ср. 528, 37; 318;
 315 — 1; 318 — 3;
 609; 608; 572 — 1; 349
 2338. 733
 2339. 256 — 2
 2340. См. Патрикос
 в 1131 — 1
 2341. 67; 408; 491 — 1; см. стр.
 88 сл.
 2342. 308; 395
 2343. См. стр. 95
 2344. сл. Там же
 2345. См. стр. 95 сл.
 2346. 41 — 0; 186 -1; 1149 - 1
 2347. См. стр. 71 сл.
 2348. См. стр. 102 сл.
 2349: 262, 182, ПН
 2350. 632, 60 — 61
 сл.; там же, 280 сл.; 148,
 22, 74 сл.; 575, 69; 684,
 187; 512, 135; 684, 293; 1168;
 1168 — 1; 124—1; 1029 — 1;
 685, 249; 632, 482;
 564, 295; 231, 201; 100, 130 —
 131; 466 — 1, 147; 1118, XXX,
 1, 3; 1019, XXII,
 10; 883 - 2; 262, 28; 231, 200;
 449, 131
 2351. 619, 83; 173, 64;
 2352. См. стр. 151 сл.
 2353. Там же
 2354. См. стр. 78 сл.
 2355. 598, 46
 2356. 632, 497
 2357. 632, 480; там же, 296 и 61;
 466 — 1, 149; 938, II, 47;
 1119, Лук., 10
 2358. 646, 23 — 24
 2359. 1018
 2360. Там же
 2361. Слов.
 2362. 1227 — 2; 1169,
 IV, 13. См. 122 —
 1, 1957 г., № 2, стр. 256
 2363. 708, 94; ср. 1167 ~ 1
 2364. 513, 174
 2365. 527 — 1, 232
 2366. 386 — 1, 758
 2367. 174 — 1, 1 сл.
 2368. См. стр. 181

2369. См. стр. 151 и 818 — 0;
825 — 1; 1176 — 1
2370. 418 — 1, 1946 г., № 5,
стр. 86
2371. 14 — 2, 65
2372. 8, 184
2373. 334
2374. См. стр. 120 сл.
2375. Там же; 581; 43 - 1; 360;
576; 338 — 1;
95 — 3; 697 — 1;
541 — 1; 338 -0; 359 — 2;
103 — 0; 473; см. сн. 2381
след.
2376. Там же
2377. Там же
2378. Там же
2379. Там же
2380. Там же
2381. 887, Древн., XI, 5, 3
2382. 937, 1467; 944, 173
2383. 194, 123;
2384. 355; 356; 668; 668 — 1;
2385. Там же
2386. 633, 72
2387. 148, 171
2388. 1036 -1
2389. См. 937; 944; 887. Древн.,
XI, 5, 3; там же, XI, 3, 10;
1022; 979 — 1, II, 150: 242
33; 581: 702 —
1; 1018 — 2; 360;
Лук., 27; 1099,
X, 32, 6; 1084 —
1; 519 — 1; 198, № 4, стр. 245;
132 — 2, 36; 1223, 909; 134,
363; 1225, 1, 76; 276 — 1; см.
сн. 284;
2390. Там же
2391. Там же
2392. Там же
2393. Там же
2394. Там же
2395. Там же
2396. Там же
2397. Там же
2398. Там же
2399. Там же
2400. Там же
2401. Там же
2402. Там же
2403. Там же
2404. Там же
2405. Там же
2406. Там же
2407. Там же
2408. Там же
2409. Там же
2410. Там же
2411. Там же
2412. Там же
2413. Там же
2414. Там же
2415. Там же
2416. Там же
2417. Там же
2418. Там же
2419. Там же
2420. Там же

2421. Там же
2422. 8, 54
2423. 194, 141
2424. Ср. 519 — 1
2425. 125 — 1, 1959 г.. № 2,
стр. 206. ПН

2426. 470 — 2, 1952 г., № 3, стр. 9
2427. Там же
2428. Там же, 1950 г., № 3.
стр. 14; ср. 391, 141
2429. См. стр. 118 сл.
2430. 592, 60
2431. См. стр. 75 сл.
2432. Там же
2433. Там же
2434. Там же
2435. Там же
2436. Там же
2437. 331, 201
2438. 600, 92
2439. 110 — 1, 140
2440. 110, 134 -- 135
2441. Там же
2442. Там же
2443.
2444. Там же
2445. 252, 94
2446. 219, XII, 20
2447. 759 — 1, 1, 2, 3
2448. 495, 301
2449. 1223
2450. См. стр. 75 сл.
2451. Там же
2452. Там же
2453. См. стр. 136 сл.
2454. 8, 110
2455. См. стр. 95 сл.
2456. См. стр. 111 сл.
2457. 334, 116
2458. 110, 148
2459. 333
2460. Там же
2461. 600, 111. ПН
2462. 334, 38
2463. См. след. сн.
2464. 517, 162; ср. 1148 — 1, 208
2465. 333, 34
2466. См. стр. 78 сл.
2467. Там же
2468. 556, 361
2469. Там же
2470. 110 — 1, 141 и 285
2471. См. стр. 118 сл.
2472. 1193, 97 — 98
2473. Сл. сн.
2474. 407, 205
2475. Там же
2476. См. стр. 115 сл.
2477. Там же
2478. 1222
2479. См. стр. 78 сл.
2480. 330, 17
2481. 110, 182
2482. См. выше
2483. Там же
2484. Там же
2485. 407. 205
2486. 762
2487. Там же
2488. 14 — 3,
2489. 1197, 497
2490. 194, 123
2491. Там же
2492. 581 и др.
2493. Там же
2494. Там же
2495. 332, 45

2496. 8. 84 — 85

2497. 334

2498. Там же, 34
2499. Там же
2500. 8, 121
2501. 517, 162
2502. 1210, 181
2503. 718
2504. 1181 — 1, XII, 2, 5
2505. 844 — 1
2506. 971 — 1, II, 2, 1672
2507. 600, 125
2508. Там же
2509. Там же
2510. Там же
2511. См. стр. 125 сл.
2512. 703
2513. 449
2514. 866, 125
2515. Там же; ср. 967, 16 сл.;
130, 137 -150 сл.; 872,
т. VIII, р. 534 —537: там же,
419.— 422; 1070, 8 сл.
2516. 483, 14: ср. 894
2517. Стр.678; 72; 74; 75; 76
2518. См. сн. 2517
2519. См. стр. 195 —256
2520. Там же
2521. 204, 86
2522. 295, 77
2523. См. стр. 195 256
2524. Там же
2525. Там же
2526. 598 — 1
2527 . 385, 8
2528 . 344
2529. Сн. 2523
2530. 1165 — 0; 231, 25
2531. См. стр. 36 сл.
2532. 1183 — 1
2533. 68-1
2534. См. стр. 239 сл.
2535. 147
2536. Там же, 25; ср. там же 155
2537 Там же
2538 Там же
2539 Там же
2540 39; 483; 385
2541 39, 28
2542 385, 5
2543 483, 13; ср. 483, 42
2544. См. стр. 195 — 256
2545 Там же
2546. Там же
2547. Там же
2548. Там же
2549. Там же
2550. Там же
2551. 147, 99
2552. 39, 92. ПН
2553. 284, 327
2554. 147, 51; ср. 936
2555. См. стр. 42 сл.
2556. 284. 340
2557. 630, II, 14
2558. 348 — 1, II, 274
2559. 733
2560 630, II, 14
2561. 431, 318
2562 . 526, 39
2563 . 308, 149

2564. 684, 305
2565. 619, 71
2566. См. стр. 88 сл.
2567. 470 - 2, 1960 г., № 2,
стр. 12
2568. 5. 39
2569. 3 — 2. 399
2570. 808, 38
2571. 968 — 1; 983; 1005;
884; 1156; 784; 1155;
1154; 961; 934; 271;
482; 622: 623; 641;
323: 835; 991; 1180;
775, 2572. 171, 10; 692,
91 сл.
2573. 1180; 775, 404 сл.
2574. 625, 78
2575. 692, 91
2576. См. стр. 71 сл.
2577. Сн. 2571
2578. 692, 92; 293, и 215
2579. См. стр. 239; 568; 485
2580. См. стр. 195 — 256
2581. 621
2582. 8, 159 — 160
2583. 573, 163
2584. Там же, 164 и 165
2585. Там же
2586. Там же
2587. 8, 160
2588. 569—1, 1955 г.,
№ 4, стр. 154
2589. 1015
2590. 93, 89
2591. 247, 79: 615, 148 — 150
2592. 569 — 1, 1959 г., № 6, стр. 10
2593. 504 — 1, 6 окт. 1960 г.
2594. Там же, 29 нояб. 1960 г., стр. 3.
2595. 44, 108
2596. 17, 66
2597. 296 - 1, 1954 г., № 2, стр. 82 —
83; 583, 506
2598. 261
2599. 600, 138
2600. 749, 48; ср. 771, 843; 151,
184; 543, 81;
2601. 634; 116
2602. Ср. 8, 10
2603. См. стр. 13 — 16
2604. См. стр. 65 сл.
2605. Там же
2606. Там же
2607. См. выше
2608. И21
2609. 269 — 1
2610. 969; ср. 85: 234
2611. 298 — 1
2612. 8, 3 сл.
2613. 139 — 1
2614. 427
2615. 612, 35
2616. 688, 107; 53, 137
2617. 135, 1; 569 — 1

- 1959 г., № 4, стр. 136
- 2618 . 632, 382
2619. 609, 178
2620. 632, 336
2621. Там же, 92
2622. Там же
2623. 427, XIX
2624. 249
2625. 395
2626. 9, 25
2627. 10, 22
2628. 9, 172
2629. 11, 422
2630. 8, 182
2631. 8, 181 —182
2632. 11, 423 —424
2633. 8, 182
2634. 8, 22
2635. Там же, 17
2636. 8, 101
2637. 11, 421
2638. Там же, 483 .
2639. 1, 4
2640. 4, 102
2641. 296 — 1, 1954 г., № 9,
стр. 78
2642. См. выше
2643. Там же
2644. 19, 261
2645. 14, 119
2646. 14, 123
2647. 18, 438
2648. 16, 41
2649. 21, 127
- 2650 20, 437 Ср. сн. 2645 сл.
2652. Там же
2653. 130; 131
2654. 583, 506
2655. 590, 23
- 2656 634, 55: ср. 587; 199, 35
- 2657, 470 — 2; 470 —
2658. 11, 212 —213
2659. 15, 179
2660. 935 — 2; 297; 298; 50 — 1:
970 — 1, 737 — 1-688; 247 — 89;
761 — 0; 792 — 1
82 — 1; 1229 — 1; 28; 689; 1001
1; 845 — 0 — 1; 93; 445; 932 —
1, 296 — 1, 1959, № 17, стр. 90 сл.,
504 — 1,8 дек. 1959 г., 3 июл. 1956
- Там же
- Там же
2663. Там же
- Там же
2665. Там же
- Там же
- Там же
- 317, 12
- 130, 5
- См. 2660
- Там же
- Там же
- 28, 182
- 93, 86
903. 18
- 317
- 125 — 0, № 7, стр. 36
- 688, 103
- 1228, 87
- 15, 182

- 504 — 1, 9 апр. 1960 г., № 3
2682. Там же, 16 марта, 1961 г.,
стр. 3
2683. 507 — 1, стр. 127
2684. 504 -1,8 акт. 1958 г.,
2685. Там же, 13 июня, 1961 г.,
стр. 1
2686. Там же, 8 февр. 1959 г.,стр. 8
2687. 277, 4, ПН
2688. 662 — 2
2689. 688
2690. Там же
2691. 1203, 286
2692. 643, 100
2693. 125 — 1, 1959 г., № 6, стр. 157
2694. Там же, стр. 158 —159
2695. Там же
2696. 125 - 1, 1959 г. № 6, стр. 161
2697. 470 — 2, 1953 г., № 1, стр. 18
2698. Там же, стр. 21
- 2699 Там же, 1952 г.,
№ 4, стр. 10
- 2700 214, 7
- 270 470 — 2, 1960 г., № 2, стр. 5
- 270 Там же. 1947, № 3, стр. 16
- 270 122 — 1, 1959 г., № 1, стр. 211
- 270 125 -- 1, 1960 г., № 8, стр. 19
- 270 93, 87
- 270 470 — 2, 1953 г., № 3, стр. 11
- 270 125 — 1, 1952 г., № 10, стр 15
- 270 470 — 2, 1953, № 1, стр. 18
2709. 296 - 1, 1955 г., № 5, стр. 20
2710. 470 — 3, 1952 г., № 12, стр. 17
2711. 445, 29
2712. Там же, 3 — 29
2713. 470 — 2, 1952. № 2, стр. 7
- 2 569 — 1, передов., 1959 г.
№ 2, стр. 3; ср. стр. 9
2715. Там же, 1959, № 6, стр. 10 — 11
2716. Там же, стр. 15
2717. 470 — 3, 1952 г.,
№ 12, стр. 12
2718. 519 — 2, стр. 25. ПН; ср
- 507 — 1, стр. 122
2719. 443,- 1
2720. 470 — 2, 1959 г., № 4,
стр. 4. ПН
2721. 639
2722. Там же
2723. 296 — 1, 1959 г., № 17, стр. 107
2724. 122 — 1, 1955 г., № 4, стр. 226
2725. Ср. 296 - 1, 1959 г., № 11
2726. 240 — 1
2727. 504—1, 14 июня 1961 г., стр. 2
2728. Там же, .13 июня 1961 г.
2729. 1165
2730. 909
2731. Там же
2732. Там же
2733. 1165
2734. См. стр. 88 сл.
2735. 1, 378
2736. 587; 588; 591
2737. 14, 411
2738. 1, 340
2739. См. стр. 146 сл.
2740. Ср. 507 — 1, 128

- 2741 497 - 2
- 2742 Вместо таблицы
- 2743 См. стр. 31 сл.
2744. 385, 1; ср. 39, 157
- 2745 См. стр. 31 сл.
- 2746 483, 9
- 2747 483; 39; 385
2748. 14, 122
2749. 400
2750. 82, 105
2751. Там же
2752. 165
- 2753 Там же
- 2754 Там же
2755. 24, 36; ср. 22; 23, 434; 920
- 2756 Там же; сн. 2755
2757. 180; 179
2758. Там же
2759. 408; 409
2760. Там же
- 2761 497
2762. Там же
2763. См. выше
2764. 409
2765. Стр. 196
2766. 497; 39, 210
2767. 39, 210
2768. Там же
2769. 497
2770. 497
2771. Там же
2772. Там же
2773. Там же
2774. Там же
2775. Там же
2776. Там же
2777. Там же
2778. Там же
2779. Там же
2780. Там же
2781. Там же 211
2782. 182
2783. 39,
2784. В 1930 г.
2785. 39,
2786. Там
2787. 497
2788. Там
2789. 497
- 2790, Там
2791. Там
2792. Там
2793. Там
2794. Там
2795. 542
2796. 39,
2797. 497
2798. Там
2799. Там же; 182, 203
2800. 497
2801. Там
2802. 497
2803. Там
2804. Там
2805. Там
2806. Там 458

2807. 35, 128
2808. 497, 203, 542 — 1
2809. Там же 268
2810. Там же; 448,
2811. См. сл. стр. 195
2812. 497
2813. Там же 197; 547 — 1,
№ 26, П, стр. I
2814. 497
2815. Там же
2816. 82. 389
2817. Там же
2818. 182, 203
2819. 497
2820. 182, 203
2821. Там же
2822. 483, 25
2823. 82
2824. 483, 25
2825. Там же
2826. Там же
2827. Там же
2828. Там же; 481, 53, 135 —
82, 167
2829. 483, 35
2830. Там же, 41
2831. 497
2832. Там же
2833. 82, 430
2834. Там же
2835. 497
2836. Там же
2837. Там же
2838. Там же
2839. 249 - 1, 73
2840. Там же, 74
2841. 723
2842. 249 — 1, 75
2843. Там же
2844. Там же
2845. Там же, 76
2846. 82, 553 — 554
2847. Там же, 267
2848. Там же, 553 — 554; 249 - 1,
73 — 74, 160 — 164
2849. 249 — 1, 73 - 76
2850. 497
2851. Там же
2852. Там же
2853. Там же
2854. Там же
2855. См. стр. 46 сл.
2856. 182, 197
2857. 497
2858. 39. 211 — 212
2859. Там же; 497
2860. 497
2861. Там же
2862. Там же
2863. Там же
2864. Там же
2865. 82, 396
2866. 497
2867. 483, 23
2868. 497
2869. См. стр. 195 сл.

2870. 82, 205
2871. Там же
2872. Там же, 154
2873. 497
2874. Там же
2875. Там же .
2876. Там же
2877. Там же
2878. 82, 463
2879. Там же, 434
2880. 448
2881. Там же
2882. 82, 416
2883. Там же, 413
2884. 749, 124
2885. 82, 387
2886. 497
2887. Там же
2888. Там же
2889. Там же
2890. Там же
2891. Там же
2892. Там же
2893. Там же
2894. Там же. 470
2895. 729 — 1
2896. 82, 414
2897. Там же
2898. 497
2899. Там же
2900. Там же
2901. 82, 227
2902. 483, 31
2903. Там же
2904. 497
2905. Там же
2906. Там же
2907. Там же
2908. Там же
2909. Там же
2910. Там же
2911. 82, 316 -317; 182, 197
2912. 82, 212
2913. 82, 213 и 387
2914. 497
2915. 82, 80
2916. 483, 17
2917. 188, 491
2918. Там же
2919. 483, 17
2920. См. ниже
2921. 483, 18
2922. Там же
2923. 170, 158
2924. 483, 17
2925. 82
2926. Там же; 483 — 17
2927. Там же
2928. 170, 157 —158
2929. 483, 35
2830. 249 — 1, 91
2931. Там же

2932. Там же
 2933. 483, 36 сл.
 2934. 249 — 1, 75 -76
 2935. Там же, 78
 2936. 249 — 1, 75 — 76
 2937. 483, 36
 2938. Там же
 2939. 497
 2940. Там же
 2941. Там же
 2942. Там же
 2943. Там же
 2944. 734, 112
 2945. Там же, 272
 2946. Там же, 275
 2947. Там же, 272 —273
 2948. 497
 2949 Там же
 2950. Там же
 2951. Там же
 2952. Там же
 2953. 182. 197
 2954. 497
 2955 39. 244 и 246
 2956. 497
 2957. См. выше
 2958. 481; 182, 197
 2959. 662, 100 сл.
 2960. 497
 2961. Там же
 2962. Там же
 2963. См. сн. 2749 — 2754
 2964 497
 2965 Там же
 2966 Там же
 2970. Там же
 2971. Там же
 2972. Там же
 2973. 572
 2974. 497
 2975. Там же
 2976. 385, 13
 2977. Там же
 2978. 497
 2979. Там же
 2980. Там же
 2881. Там же; 182, 197
 2982. 497
 2983. Там же
 2984. 82, 158 сл., 483, 30
 2985. 495
 2986. 497
 2987. Там же
 2988. 82, 416
 2989. 497
 2990. Там же
 2991. Там же
 2992. Там же
 2993. Там же
 2994. Там же
 2995. 249 - 1, 62
 2996. Там же, 28
 2997. Заков
 2998. 82. 187
 2999. 497.
 3000. 497
 3001. 182, 197
 3002. 82, 138
 3003. Стр. 196 сл. 26
 3005. Там же, 28
 3006. См. стр. 78

2968	497	3007.	483, 26 - 29
2969	Там же	3008.	483, 35
		3009.	497
		3010.	Там же

3011. Там же
3012. Там же
3013. Там же
3014. Там же
3015. Там же
3016. 572
3017. 82, 294
3018. Там же
3019. 497
3020. Там же
3021. Там же
3022. Там же
3023. Там же
3024. Там же
3025. Там же
3026. Там же; 385. 12-14
3027. 497
3028. Там же
3029. Там же
3030. 82, 195; 483, 20 — 21
3031. 483.. 20 — 21
3032 497
3033. Там же
3034. Там же
3035. Там же
3036. Там же
3037. Там же
3038. Там же
3039. Там же
3040. 605, 54 и др.
3041. 497
3042. Там же
3043. Там же
3044. Там же
3045. Там же
3046. Там же
3071. 733, 18
3072. См. стр. 196 сл.
3073. Там же
3074. 182, 197
3075. 82. 67
3076. 497
3077. Там же
3078. Там же
3079. Там же
3080. Там же
3081. Там же
3082. Там же
3083. Там же
3084. Там же
3085. Там же
3086. Там же
3087. Там же
3088. Там же
3089. Там же
3090. Там же
3091. Там же
3092. Там же
3093. Там же
3094. Там же
3095. Там же
3096. Там же
3097. Там же
3098. См. стр. 88. сл.
3099. 481, 108
3100. Там же
3101. 497
3102. Там же
3103. Там же
3104. Там же
3105. Там же
3106. Там же

3047. Там же

3048. 724

3049. Там же

3050. Там же

3051. До сн. 70, там же

3107. 8

3109. 39, 161

3110. Там же

3111. 497

3112. 497
3113. 497
3114. 497
3115. Там же
3116. Там же
3117. Там же
3118. Там же
3119. Там же
3120. Там же
3121. Там же
3122. Там же
3123. Там же
3124. Там же
3125. 182, 204
3126. 497
3127. Там же
3128. Там же
3129. Там же
3130. Там же
3131. Там же
3132. Там же
3133. 572
3134. 82, 394
3135. 497
3136. Почти у всех народов
3137. См. стр. 196 сл.
3138. 497
3139. Там же
3140. Там же
3141. Там же
3142. Сноска 181; 386
3143. См. стр.
3144. 196 сл. 497
3145. 39, 205 497
3146. Там же
3147. Там же
3150. Там же
3151. Там же
3152. Там же
3153. Там же
3154. 385, 11
3155. Там же
3156. Там же
3157. 497
3158. 39. 215
3159. Там же
3160. Там же 208
3161. См. стр. 196 сл.
3162. 497
3163. 182, 195
3164. 497
3165. 639
3165. 497
3166. Там же
3167. Там же
3168. Там же
3169. 497
3170. Там же
3171. 448
3172. 232, 13
3173. 69, 48; ср. 232, 13
3174. 621
3175. 497
3176. Там же
3177. Там же
3178. Там же
3179. Там же
3180. Там же
3181. Там же Там же 497
3182. 483, 23
3183.
3185. 497

3148. . Там же
3149. . Там же

3186. Там же
3187. Там же

3188. Там же
3189 497
3190. Там же
3191 Там же
3192 Там же
3193 Там же
3194 Там же
3195 Там же
3196 Там же
3197 Там же
3198 Там же
3199 Там же
3200 39, 162
3201 Там же
3202 497
3203 Там же
3204 Там же
3205 Там же
3206 82, 213
3207 Там же
3208 497
3209 Там же
3210 Там же
3211 Там же
3212 Там же
3213 Там же 39, 214
3214 497
3215 Там же
3216 Там же
3217 Там же
3218 Там же
3219 Там же
3220 Там же
3221 Там же
3222 Там же
3230. Там же
3231. Там же
3232. Там же
3233. Там же
3234. Там же. 31
3235. Там же, 40
3236. Там же
3237. Там же. 14
3238. 385, 11
3239. 497; 422
3240.
3241 147, 114 120
3242. 887, Древ. 1, 99
3243. 153
3244. Там же, 62
3245. 483, 41
3246. 497
3247. Там же
3248. Там же
3249. Там же
3250. Там же
3251. Там же
3252. Полев. там же
3253. 730
3254. Стр. 196 сл.
3255. 497
3256. Там же
3257. 483, 18 и 23
3258. Там же
3259. 497
3260. Там же
3261. 82, 213
3262. Там же
3263. 497
3264. Стр. 196 сл. 497

3271 Там же	3312 39, 217
3272 Там же	3313 Там же
3273 Там же	3314 497
3274 Там же	3315 Там же
3275 Там же	3316 Там же
3276 Там же	3317 Там же
3277 483, 20 — 21	3318 Там же
3278 Там же, 22	3319 Там же
3279 39. 216	3320 Там же
3280 39, 216	3321 Там же
3281 481, 33 сл.	3322 481, 32
3282 483, 15 — 16	3323 481, 100
3283 См. стр. 196 сл.	3324 Там же
3284 483, 17	3325 497
3285 497	3326 Там же
3286 483, 17	3327 Там же
3287 497	3328 Там же
3288 39, 203	3329 Там же
3289 Там же	3330 Там же
3290 Там же	3331 Там же
3291 Там же	3332 Там же
3292 Там же	3333 Там же
3293 Там же	3334 Там же
3294 Там же	3335 Там же
3295 39, 205	3336 Там же
3296 См. стр. 19 сл.	3337 Там же
3297 497	3338 Там же
3298 Там же	3339 Там же
3299 Там же	3340 Там же
3300 82, 37; 481, 97 — 98	3341 Там же
3301 481, 108	3342 Там же
3302 Там же, 54	3343 Там же
3303 497	3344 Там же
3304 Там же	3345 Там же
3305 Там же	3346 Там же
3306 481. 108	3347 Там же

3307 39. 162
3308 Там же
3309 481, 108
3310 Там же
3311 Там же, 81

3348 Там же
3349 Там же
3350 Там же
3351 481, 108
3352 Там же
3353 497
3354 385, 5
3355 481, 136

3356. 497
3357. Там же
3358. 481, 100
3359. Там же
3360. 497
3361. Там же
3361. Там же
3362. Там же
3363. Там же
3364. Там же
3365. 82, 137
3366. Там же
3367. 481, 108; 82, 137
3368. 497: 481, 53 и 54
3369. 481
3370. 481, 97 98
3371. 481. 81
3372. 497
3373. Там же Там же
3375. Там же
3376. Там же
3377. Там же
3378. Там же
3379. Там же
3380. Там же
3381. Там же
3382. 497
3383. 481, 136
3384. 497
3385. 481, 108
3386. Там же
3387. Там же
3388. 497
3389. Там же
3390. Там же
3391. Там же
3395. Там же
3396. Там же
3397. 481, 81
3398. Там же
3399. Там же, 136
3400. 497
3401. Там же
3402. Там же ,
3403. 39, 246
3404. Там же
3405. 497
3406. Там же
3407. Там же
3408. Там же
3409. 481, 136
3410. 182, 201
3411. Там же
3412. 39. 162
3413. Там же
3414. 497
3415. Там же 481, 108
3417. Там же 497
3419. Там же
3420. 39, 160
3421. Там же
3422. Там же, 213
3423. Там же
3424. 497
3425. Там же
3426. Там же
3427. 385, 10
3428. 497
3429. Там же
3430. Там же
3431. 82, 152
- 3432.

3391. Там же
3392. Там же
3393. Там же
3394. Там же

3433. 497
3434. Там же
3435. Там же
3436. 385, 9 — 10
3437. Там же
3438. Там же, 14

3439. 215
3440. Там же
3441. 497
3442. Там же
3444. Там же
3445. 481, 97
3446. 497
3447. См. стр. 196 сл.
3448. 497
3449. Там же
3450. Там же
3451. 35, 98
3452. 497
3453. Там же
3454. Там же
3455. Там же
3456. 39, 227: 182, 204
3457. 710, 9; 497
3458. 182, 199
3459. 497
3460. Там же
3461. Там же
3462. 483, 16 и 30
3463. 497
3464. Там же
3465. 483, 16
3466. 82, 142
3467. Там же
3468. Там же
3469. Там же
3470. Там же
3471. 497
3472. Там же
3474. 662, 145
3475. 723
3476. 249—1, 52. ПН
3479. Там же, 56
3480. 82, 183
3481. 483, 38—39
3484. 82, 70 —72
3485. 483, 14 —15
3486. Там же
3487. 497
3488. Там же
3489. Там же
3490. Там же
3491. Там же
3492. Там же
3493. Там же
3494. 483, 38
3495. 497
3496. Там же
3497. Там же
3498. 483, 38
3499. 483, 38
3500. 497
3501. Там же
3502. Там же
3503. Там же
3504. Там же
3505. Там же
3506. Там же
3507. Там же
3508. Там же
3509. Там же
3510. Там же
3511. Там же
3512. Там же
3513. 39, 211
3514. 497
3515. 497
3516. Там же

3477. Там же, 26

3517. Там же

3518. См. 37 сл.

3520. Там же
3521. Там же
3522. 82, 149
3523. 481, 108; 82, 152
3524. См. стр. сл.
3525. 497
3526. Там же, Шатен дзе
3527. Там же
3528. Там же
3529. 1956 г.
3530. 497
3531. 723
3532. 249—1,
3533. 723
3534. 249—1
3535. Там же
3536. Там же
3537. Там же,
3538. Там же
3539. Там же,
3540. Там же,
3541. Там же,
3542. Там же,
3543. Там же,
3544. 205
3545. 662
3546. 205
3547. Там же
3548. 855; 5-
3549. 723
3550. 249-1,
3551. Там же,
3552. Там же,
3553. Там же
3554. Там же,
3555. Там же,
3561. Там же
3562. 497
3563. Там же
3564. 249—1, 42
3565. Там же
3566. 721
3567. 249—1, 71
3568. Там же, 42
3569. 497
3570. Там же
3571. Там же
3572. 82, 146
3573. Стр. 96 сл.
3574. Полев.
3575. См. выше
3576. 497
3577. 497
3579. Там же
3580. Там же
3581. Там же
3582. Там же
3583. Там же
3584. Там же
3585. Там же
3586. 92, 64
3587. Там же
3588. 497
3589. 215, 3
3590. Там же
3591. 483, 6
3592. 82, 47
3593. См. стр. 96 сл.
3594. 92, 64
3595. Там же
3596. Там же
3597. 729 — 1

- | | | | |
|-------|-----------|-------|----------------------|
| 3556. | 723 | 3598. | 483, 18 |
| 3557. | 82, 152 | 3599. | 82, 52 |
| 3558. | 249—1, | 3600. | 82, 52 |
| 3559. | 71, 255 | 3601. | Там же |
| 3560. | 1 18, 115 | 3602. | Там же, 461, 483, 22 |

3603. 497
3604. Там же
3605. 82, 405
3606. 82, 355
3607. 82, 462
3608. 483, 22
3609. Там же
3610. См. стр. 196 сл.
3611. 397
3612. Там же
3613. 734, 266-267
3614. Там же
3615. 497
3616. Там же
3617. Там же
3618. Там же
3619. Там же
3620. Там же
3621. Там же
3622. Там же
3623. Там же
3624. Там же
3625. Там же
3626. Там же
3627. Там же
3628. Там же
3629. Там же
3630. Там же
3631. Там же
3632. Там же
3633. Там же
3634. Там же
3635. Там же
3636. Там же
3637. Там же
3638. Там же
- 35, 145; 39, 211;
3647. 497
3648. 182, 204
3649. 35, 137; 497
3650. 497
3651. Там же
3652. Там же; 82, 29
3653. 82, 29
3654. Там же
3655. Там же
3656. 497
3657. 497; 182, 204
3658. 35, 78
3659. 497
3660. Там же
3661. Там же
3662. Там же
3663. Там же
3664. Там же
3665. Там же
3666. Там же -
3667. Там же
3668. Там же
3669. Там же
3670 Там же
3671. Там же
3672. Там же
3673. Там же
3674 Там же
3675 Там же
3676. 35, 130 —131
3677 См. стр. 53 сл.
3678 497
3679 Там же
3680 Там же; 39, 210
3681 182, 204

3639. Там же
3640. Там же
3641. Там же
3642. Там же
3643. Там же
3644. Там же
3645. Там же
3646. 69, 19;

3682 497
3683 Там же
3684 82. 255

3685. 497	3728 Там же
3686. Там же	3729 39, 160
3687. Там же	3730 39, 161
3688. Там же	3731 39, 161
3689. Там же	3732 497
3690. Там же	3733 Там же
3691. Там же	3734 Там же
3692. Там же	3735 Там же
3693. Там же	3736 Там же
3694. Там же	3737 Там же
3695 .39, .238	3738 Там же
3696. Там же	3739 Там же
3697. 497	3740 Там же
3698. Там же	3741 483, 30
3699. Там же	3742 497
3700. 182, 204	3743 Там же
3701. 497	3744 Там же
3702. Там же	3745 Там же
3703. Там же	3746 Там же
3704. Там же	3747 Там же
3705. Там же	3748 Там же
3706. Там же	3750 82. 487
3707. Там же	3751 Там же
3708.. Там же	3752 82, 446
3709. Там же	3753 82, 433
3710. Там же	3754 497
3711. Там же	3755 Там же
3712. 39,246—247	3756 82, 401
3713. Полев. 497	3757 Там же
3714. Там же	3758 82, 381
3715. Там же	3759 82, 165
3716. Там же	3760 82, 165
3717. Там же	3761 82, 140
3718. Там же	3762 Там же
3719. Там же; 39, 109	3763. 497
3720. 497	3764. Там же

3721 . Там же	3765. Там же
3722. Там же	3766. 559
3723. Там же	3767. 497
3724. Там же	3768. Там же
3725. Там же	3769. Там же
3726. Там же	3770. 82, 168
3727. Там же	3771. 497

3772.	Там же	3817.	Там же
3773.	82, 207	3818.	39. 159
3774.	Там же	3819.	497
3775.	497	3820.	Там же
3776.	Там же	3821.	39, 226
3777.	Там же	3822.	Там же
3778.	Там же	3823.	39, 109; 198
3779.	Там же	3824.	497
3780.	Там же	3825.	Там же
3781.	Там же	3826.	Там же
3782.	Там же	3827.	Там же
3783.	Там же	3828.	Там же
3784.	Там же	3829.	Там же
3785.	Там же	3831.	Там же
3786.	Там же	3834.	Там же
3787.	Там же 3789. 39,160.	3835.	Там же
3790.	Там же 497	3836.	Там же
3792.	Там же	3837.	Там же
3793.	Там же	3838.	Там же
3795.	Там же	3839.	Там же
3797.	Там же	3841.	39. 203
3799.	Там же	3842.	497
3800.	Там же	3843.	Там же
3802.	Там же	3844.	Там же
3803.	Там же	3845.	Там же
3804.	Там же	3846.	Там же
3805..	Там же	3847.	Там же
3806.	Там же	3848.	Там же
3807.	509, 245	3849.	Там же
3808.	Там же	3850.	Там же
3809.	497	3851.	Там же
3810.	Там же	3852.	Там же
3811.	Там же	3853.	Там же
3812.	Там же	3854.	Там же
3813.	Там же	3855.	Там же

3814. Там же
3816. Там же

3857. Там же
3858. Там же

3860.	Там же	3904.	Там же
3861.	Там же	3905.	Там же
3862.	Там же	3906.	Там же
3863.	Там же	3907.	Там же
3864.	Там же	3908.	Там же
3865.	Там же	3909.	82 138
3866.	Там же	3910.	497
3867.	Там же	3911.	Там же
3868.	Там же	3912.	82, 206
3869.	Там же	3913.	82, 333
3870.	Там же	3914.	82, 380
3871.	Там же	3915.	483, 22
3872.	Там же	3916.	Там же
3873.	Там же	3917.	580; см. 734, 354-356
3874.	Там же	3918.	Там же, 357
3875.	Там же	3919.	Там же
3876.	Там же	3920.	Там же, 287
3877.	Там же	3921.	82, 380
3878.	481 97	3922.	483, 36
3879.	497	3923.	497
3880.	Там же	3924.	Там же
3881.	Там же	3925.	249 Л 283
3882.	Там же	3926.	497
3883.	Там же	3927.	Там же
3884.	Там же	3928.	Там же
3885.	Там же	3929.	Там же
3886.	Там же	3930.	Там же
3887.	82, 164	3931.	Там же
3888.	Там же	3932.	Там же
3889.	497	3933.	Там же
3890.	Там же	3934.	Там же
3891.	Там же	3935.	Там же
3892.	Там же	3936.	Там же
3893.	Там же	3937.	Там же
3894.	Там же	3938.	Там же
3895.	Там же	3939.	Там же

3896.	Там же	3940.	Там же
3897.	Там же	3941.	Там же
3898.	Там же	3942.	Там же
3899.	Там же	3943.	Там же
3900.	Там же		
3901.	Там же		
3902.	Там же		
3903.	Там же		

13944. Там же
3945. Там же
3946. Там же
3947. Там же
3948. Там же
3949. 92, 69
3950. 497
3951. 572
3952. 497
3953. Там же
3954. Там же
3955. Там же
3956. Там же
3957. Там же
3958. Там же
3959. Там же
3960. Там же
3961. 82, 166
3962. 82, 110
3963. 497
3964. 82, 90
3965. 497
3966. Там же
3967. См. стр. 53
3968. 265.
3969. 385, 8
3970. 182, 203
3971. См. стр. сл.
3972. 385, 6
3973. 497
3974. 39, 238-39, 158; 109
3975. 497
3976 Там же
3977. Там же
3978. Там же
3979. 39, 228-
3980 Там же и
3981 497
3982 Там же
3983 497
3984 Там же
3985 Там же
3986 Там же
3987 Там же
3988 Там же
3989 См. стр.
3990 497

СПИСОК-УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

(Часть работ, отмеченных ниже, использована по названной здесь литературе.)

Маркс К., Капитал, т. I, М., 1953

Маркс К., Капитал, т. III, М., 1953

Маркс К., Формы, предшествующие капиталистическому производству, ВДИ, 1940, № 1.

3—1. Маркс К., 18 брюмера Луи Бонапарта, М., 1950 3—1 — 1.

Маркс К., ом. Из неопубликованных рукописей К. Маркса, ж. «Народы Азии и Африки», 1962 г., № 2, стр. 3—17 3—2. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. I

4. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. II

5. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. III

6. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. IV

6—до О. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. V

6—0. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. IX

6—0—1. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. XII, ч. 1.

6—1. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. XIV

6—2. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. XVI, ч. 1

7. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. XXVII

7—1. Маркс К. и Энгельс Ф., соч. т. XXVIII

7—1—1. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. XIV, ч. 1

7—1 — 2. Маркс К. и Энгельс Ф., Избранные произведения,

I—II, М., 1952 7—3. Энгельс Ф., Положение рабочего класса в Англии,

М., 1928 8- Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1953 9. Энгельс Ф., Анти-Дюринг, М., 1952

Энгельс Ф., Диалектика природы, М., 1955

Маркс К. и Энгельс Ф., Избранные письма, М., 1953

Маркс К. и Энгельс Ф., Архив Маркса и Энгельса, т. I (VI), 1932

Маркс К. и Энгельс Ф., Архив Маркса и Энгельса, т. IX, М., 1941

14. Ленин В. И., соч., т. 1
 14—1. Ленин В. И., соч., т. 5
 14 — 2. Ленин В. И., соч., т. 10
 14.—3. Ленин В. И., Речь на III съезде комсомола, М. 1956
 Ленин В. И., соч., т. 20
 Ленин В. И., соч., т. 21
 Ленин В. И., соч., т. 23
 Ленин В. И., соч., т. 29
 Ленин В. И., соч., т. 31 Ленин
 В. И., соч., т. 33
 20—1. В. И. Ленин, соч., т. 38
 Ленин В. И., Философские тетради, М., 1947
 Абибуллаев О. А., Первые итоги раскопок Кюльтепе, Тр.
 МИА, П (1957)
 Абибуллаев О. А., Раскопки холма Кюльтепе близ Нахичевани в
 1955 г., «Матер. и исслед. по археол. СССР», № 67, 1959
 Абибуллаев О. А., Раскопки на холме Кюльтепе, КСИИМК, 51
 (1953)
 24—1. Абуладзе И. В., Новое сведение о существовании
 письменности у кавказских албанцев. Сообщ. Грузинск.
 филиала АН СССР, 1, № 4 (1940)
 25. Авдиев В. И., История Древнего Востока, М., 1953
 Авдиев В. И., Советская наука о Древнем Востоке за 40 лет, М.,
 1958
 Аверкиева Ю. П., Рабство у индейцев Северной Америки, М.—Л.,
 1941
 Аверкиева Ю. П., Неозволюционизм в современной американской
 этнографии, СЭ, 1959, № 6
 Аверкиева Ю. П., К вопросу о тотемизме у индейцев сев. зап.
 побережья Сев. Америки, «Исслед. и мат. по вопросам
 первобытных религиозных верований» (Тр. ИЭ Нов-сер 51)
 М., 1959
 Аверкиева Ю. П., Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиак к
 серед. XIX в., тр. Ин-та этнограф, им. Н. Н. Миклухо-Маклая.
 Нов. сер., т. VIII (Американск. этно-графич. сборн., 1), М.,
 1960
 30 — 1. Аверкиева, Материалы нью-йоркс. съезда этнографов СЭ,
 1955, № 4
 31. А. А. Аветисьян, Очерки по истории религии и атеизма.
 32. Г. А. Атранат, Зарубежный север, М., 1957
 Древний мир, Киев, 1960
 Адагы южно-дагестанских обществ ССК, в. VIII
 Адонц Н., Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908
 Азербайджан., исторические и достопримечательные места, В., 1960
 Азербайджанско-русский словарь, Б., 1941
 Акритас П. Г., Аграрный праздник в Кабарде, «УЗ-Ка-бардинск.
 научно-исследоват. ин-та», т. IV (1948)

- А. Алекперов, У айрумов, ИООИА, № 5 (1927), стр.
- Алекперов А. К. (Культы Азербайджана и антирелигиозная работа, 1937 г.), сб. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана, Б., 1960
40. Александров Г. Ф., История социологических учений, Древн. Восток, М., 1959,
41. К. Алексеев, Армянский судебник, М., 1870
- 41—0. Алексееуко Е. А., Культ медведя у кетов, СЭ, 1960, № 4 41 — 1. Алиев Играр, История Мидии, Б., 1960
42. Ализаде А. М., Народная медицина в кн. Азербайджанцы, Научн.архив Ин-та истории АН Азерб. ССР, №2725
43. Амине Авцал, Патронимия у курдов Армонии в XIX в., СЭ, 1959, № 6
- 43—1. И. Д. Арусин, Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте, по данным септуагинты, ВДИ, 1952, № 3
- Англо-американская этнография на службе империализма, М., 1951 (Тр. ИЭ, Нов. сер., т. XII)
- Андреев В. Н., Цена земли в Аттике IV в., до н. э., ВДИ, 60, 2
- Андреев М., Недвижимая собственность в Риме до двенадцати таблиц, ВДИ, 1955, № 1.
- 46—1. Андреева И. С., Против католической историографии, ВИ; 1962, № 3
- Анисимов А. Ф., Семейные «охранители» у эвенков и проблема генезиса культа предков, СЭ, 1950, № 3
- Анисимов А. Ф., Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма; сб. «Родовое о-во» (Тр. Ин-та этнограф. Нов. сер., т. XIV), М., 1951,
49. Анисимов А. Ф., Религия эвенков в историко-генетическом изучении проблемы происхождения первобытных верований, Л., 1958
50. Анисимов А. Ф., О наивном реализме первобытных людей, в кн. «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», М—Л., 1959, № 3 50—1. Г. Аптекер, К вопросу о современных течениях в буржуазной историографии США, ВИ, 1959, № 11,
51. Артамонов М. И., О земледелии и землевладельческом празднике у скифов, УЗ ЛГУ СИН. в. 15 (1947)
- Асафьев Г., рец. на Узянь-Бс-Цзянь, Основы истории Китая (Шанхай, Гунцин, 1946), ВДИ, 1949, № 3
- Асиновская С., Древняя история в лекциях Т. Н. Грановского, ВДИ, 1956, № 2
- Античный способ производства в источниках, Л., 1933 (ИГАИМК, в. 78.)
- Арабские страны, М., 1960.
- Аристова Т. Ф., Поездка к курдам Закавказья, СЭ, 1958, 1
- Армяно-григорианская церковь, ЖМВД, 1843, в. 3
- 57—1. Артамонов М. И., О земледельческом празднике у скифов,

- 43 ЛГУ, СИН, в. 15 (1947).
- Асланов Г. М., Мингечаурское погребение с костяком, закопанном в кандалы, ДАН Азерб. ССР, т. IX (1953), № 4
- Г. А. Асланов, Р. М. Ваидов, Г. И Ионе, Древний Мин-чечаур (эпоха энеолита и бронзы), Баку, 1959 г.
- Афанасьев В. Г., Основы марксистской философии, М., 1960
- Африканский этнографический сборник, 1 (Тр. ИЭ, XXXIV), М., 1956
- Ахмеджанов У. и др., Культ «святых» и «святые места» в исламе, Ташкент, 1959 (на узбекск. яз.)
- Ахмедов, Происхождение и вред «святых мест» и мест поклонения, Ташкент, 1960, (на узбекск. яз.)
- Калантар А., Раскопки древнего Вагаршапата, Ереван 1953
- Ашурбейли С. В., Об истории сураханского храма огне-поклонников, в кн. «Памятники архитектуры Азербайджана. Сбор, материалов, М.—В., 1946
- Баевский Б. Л., Земледельческая религия Афин, 1, Л., 1916
- Байбуртян А. Е., Культовый очаг из раскопок Шенгавитского поселения, ВДИ, 1938, № 4
- Байрам-Алибеков Т., Из космогонических поверий та-лышинцев, СМОМПК, 17
- 68—1. Бакиханов А. К. А., Происхождение племен, газ. «Кавказ», 1848 г., № 1
- Бакиханов А., Гюлистан Ирам, Б., 1926
- Бакрадзе Д., Кавказ в древних памятниках христианства, «Зап. о-ва любителей кавказск. археологии», кн. 1, Тифлис, 1875

71. Бакрадзе Д., Заметки о Закатальском округе, ЗКОИРГО, кн. XIV, в. 1 72.. Бардавелидзе В. В., Опыт социологического изучения хевсурских верований, Тифлис, 1932 73. Бардавелидзе В. В., Из истории древнейших верований Грузии, Тбилиси, 1941 47. Бардавелидзе В. В.. Земельные владения древнегрузинских святилищ, СЭ, 1949, № 1
- Бардавелидзе В. В., Хевсурская община, «Сообщ. АН Грузинск. ССР», т. XIII, 1952, № 8
- Бардавелидзе, Система управления хевсурской общины «Сооб. АН Грузинок. ССР», т. XIII (1952), № 10
77. Бардавелидзе В. В., Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти, Сб. «Вопрос этнографии Кавказа, Тбилиси, 1952,
78. Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957
79. Барт А., Религии Индии, М., 1897
- 79—1. Бартоль В., Иран, Ташкент, 1926.
80. Бартон С, О роли храмового хозяйства в средневековой Индии, См. ВИ, 1960, № 9;
- Бартошевич Э. и Борисоглебский Е., Искушение и жертвы, ж. «Наука и религия», М., 1960, № 4
- Бархударян М., Арцах, Шуша, 1895, перев. с грабар А. А. Баграмяна, рук.
- 82—1. М. П. Бакин, Англо-америк. социологи на службе империализма, М.—Л., 1949
- Батунский М. А., К вопросу о значении научного наследия И. Гольдциэра, «Изв. АН Узбекск. ССР», ООН, Ташкент, 1960, № 1.
- Вахта В. М., К вопросу о структуре первобытного производства. ВИ, 1960, № 7.
- Бациева С. М., Историко-философское учение Ибн-Хал-дуна, СВ, 1958, № 1.
- Бдоян В. А., Кровно-родственный «азг» и родственные отношения у армян, СЭ, 1952,
- Бежанов М., Краткие сведения о селе Барташен, СМОМПК, 14, отд. 1, Тифлис, 1892
- Белин Л. Н., Некоторые проблемы политической экономии доклассового общества, СЭ, 1935, № 6.
89. Белицер В. Н., Очерки по этнографии народов коми, М., 1958 (Тр. Ин-та этнограф. НС т. XI)
- Бенклиев С. Н. и др., Реценз. на Всемирную историю тт I и II, ВИ, 1958, № 6,
- Береговая Н. А., Находки доэскимосских поселений на

Аляске и в прилегающих областях. По работам 1945 _____
1954 г., СЭ, 1957, № 2

- Березин И., Путешествие по Востоку, т. 1, Казань, 1852
- Березкин А., Кузнецова К., История и современная борьба идеологий, ж. «Коммунист», 1960, № 17
- Бернштам А. Н. и Кричевский Е. Ю., К вопросу о закономерностях в развитии архаической формации, ИГАИМК, т. XIII, в. 3 (1932 г.).
- 94—1. А. Н. Бернштам, Основные этапы истории культуры Семиречья и Тянь-Шаня, «Советская археология», XI (1949)
95. Бетгайя А. и Дуглас Г., Великие религии Востока, М., 1899
- 95—1. Бехтерев В. М., Гипнотизм, внушение и психотерапия ных государствах Северного Причерноморья, СА, XX
- 95—1—О. С. Н. Бибииков, Поселение Лука Врублевская, «Советская археология», XI (1949),
- 95—1 — 1. Библия. /
- 95—2. Биоэлектрические потенциалы, БСЭ (1950 г.)
- 95—3. Блаватский В. Д. Рабство и его источники в античных государствах Северного Причерноморья, СА, XX (1954),
- Богораз В. Г., Чукчи, М.-Л., 1938
- Болтунова А. И., Возникновение классового общества и государственной власти в Иберии, ВДИ, 1956, № 2
- Болтунова А. И., Описание Иберии в «Географии» Страбона, ВДИ, 47, 4.
- 98—1. Больш. СЭ, изд. 2
99. Борисковский П. И., Палеолитические жилища на территории СССР и этнографические параллели к ним, М., 1956
- П. И. Борисковский, Древнейшее прошлое человечества, М.— Л., 1957.
- Брайант А. Т., Зулуцкий народ до прихода европейцев, М., 1953
- Брауде Д. и Беншиц А., Иудаизм и монизм, ж. «Наука и тел» 1959, 4.
- Браун У. Э., Владение землей в микенском Пилосе, См. ВДИ, 1957, № 4.
- 103—О. Р. и Л. Бредвуд, Первые крестьянские общины в юго-Западной Азии, см. ВИ, № 8, 1955
- Брестед Д. Г. История Египта, т. II, М., 1915.
- Бизескул В., История Афинской демократии, СПб, 1909.
106. Бутинов Н. А., Маори. «Океанический сборник» (Тр. ИЭ. Нов сер., т. 38 (XXXVIII, М., 1952)
- Бутинов Н. А., Западный Ириан, СЭ, 57, 4,
- Вайнштейн С. И., Род и кочевая община, у восточных тувинцев, СЭ, 1959, № 6

- Вайян Д., История ацтеков, М., 1949
- Валлон А., Рабство в античном мире, М., 1941
110. — 1. Валлон А., Рабство в древней Грузии, М. 1936
- Ванеев З. Н., Из истории родового быта в Юго-Осетии, Тбилиси, 1955
- Ванеев З. Н., Народное предание о происхождении осетин, Сталинир, 1956.
- Ван Тан, «Некоторые соображения по вопросу о рабовладельческой собственности во Вьетнаме, см. ВИ, 1960, №2
- Василевич Г. М., Ранние представления о мире у эвенков, «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований,» М., 1959
- Васильев Б. А., Медвежий праздник, СЭ, 1948, №4,
- Васильев Л. С., Аграрные отношения в Китае в начале 1 тысячелетия до н. э., ВДИ, 1957, №2
- Васильев О. С. Аграрные отношения и община в Китае
- Вахушти, География Грузии, ЭКОИРГО, кн. XXIV, в 5 в начале 1 тыс. до н. э., М.—Л., 1958
- Вдовин И. С., Из истории общественного строя чукчей, СЭ, 1948, №3
- Вейденбаум Е. Г., Священные рощи и деревья у кавказских народов, в сб. его же «Кавказские этюды», Тифлис. 1901 (Изв. КОИРГО, V, №3)
- Велиханов Г. Н., Этнография казахского народа в трудах А. А. Диваева, СЭ, 1958, №5.
- Венедиктов А. В., Государственная социалистическая собственность, М., Л., 1948
- 122—1. ж. «Востник древней истории»
- Вильчевский О. Л., Экономика курдской кочевой общины, СЭ, 1936, №4—5
- Винников Я. Р., Поездка к туркменам — сакар, СЭ, 1959, №3,
- 124-1. Воеводский Л., Каннибализм в греческих мифах, 125. Волков И. М., Законы вавилонского царя 1914 (Культ.—историч. памятники Древнего Востока, в. 1) 125—О. «Вопросы истории религии и атеизма» (сборник и) 125—1. Вопросы истории (журн.) Древнего Востока, Л., 1956

- Воробьев—Десятовский В. С. и др., Очерки истории Древнего Востока, л., 1956
- Воробьев Н. И., Казанские татары, Казань, 1953
- Воробьев Н. И. и др., Чуваши, и. 1, Чебоксары, 1956
- Воронина В. Л., Доисламские культовые сооружения Средней Азии, СА, 1960, №2
- 129—1.Врангель Ф., Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому океану, ч. II. СПб, 1841, стр. 105
- Всемирная история, т. 1, М., 1955
- Всемирная история, т. II, М., 1956
- Всеобщая история архитектуры, т. 1, М., 1958
- 132—1.Высоцкая Н. И., О роли вождей у фанг и баконго, СЭ, 1962, №1
- Габиев С, Лаки, СМОМОК, 36 (Тифлис, 1906). 1331. -Гай, Институтции
- Гайдукевич В. Ф., Боспорское царство, М.—Л., 1949
- Гамаюнов Л. С, Ульяновский Р. А., Труд русского социолога М. М. Ковалевского «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения» и критика его К. Марксом, М., 1960
- Гандзакеци Киракос, История, перев. с грабар Т. И Тер— Григорьяна, В., 1946
- В. Е. Гарбарев, Большая семья, М., 1949
- Гаркави А. Я., Сказания мусульманских писателей о славянах и русских, СПб, 1870.
- Гасанов Ш., Народная медицина в Азербайджане, ИООИА, №6, Б., 1927
- 139—1. Генель В., Философия истории, М., 1931 139—2. Гельцер М. Л., Материалы к изучению Угарита, ВДИ, 1952, №4
- Гельцер М. Л., Некоторые вопросы аграрных отношений, в Угарите, ВДИ, 1960, № 2
- Георги И.—Г., Описание всех обитающих в Российском государстве народов, 1, СПб, 1799
- Георгиевский С, Принципы жизни Китая, СПб, 1888
- Л. М. Глускина, Дельфы.в период священной войны, ВДИ, 1951, №2
- Глускина Л. М., Социальный аспект эранос—займов в

- Аттике IV в. до н. э., ВДИ, 1960, №1
145. Глускина, Л. М., Новые работы по истории земельных отношений и кредита в древней Аттике, ВДИ, 1957, №4.
146. Гольбер И. К., К вопросу о сборе дикорастущих лекарственных растений в Азербайджане, ИООИА, №6, В. 1927
147. Гольциэр И., Культ святых в исламе, М., 1938
148. Го Мо—Жо, Эпоха рабовладельческого строя, М., 1956 149.
- Ю. В. Готье, Развитие техники в первобытном обществе, М., 1923
150. Гош Мхитар, Армянский судебник, рус. пер. А. А. Паповяна, Ереван, 1954.
151. Грабарь—Пассек М. Е., Герои Леандр, ВДИ, 1949, №3
152. А. Грач, К вопросу о позднем этапе «тавроскифских» культовых представлений, СЭ, 1952, №4
- 152—1. Греков Б. Д., Генезис феодализма в России, ВИ, 1952, №5
153. Григорьев Н., Село Татев Зангезурского уезда Елизавет—польской губернии, СМОМПК, XIII (Тифлис. 1892)
- Е. А. Громова, Нервная система и здоровье, М., 1955)
- Гроссгейм А. А., Лекарственные растения Азербайджана, В., 1943
- Гроссгейм А. А., Дикие съедобные растения Кавказа, Баку, 1942
- И. И. Губанов, О причинах существования религиозных пережитков в СССР, в сб. «Наука и религия», М., 1957, стр. 50—67
- Гуммель Я. И., Археологические очерки, Б., 1940
- Гурвич И. С., Космогонические представления и пережитки тотемистического культа у населения Оленекско-го района, СЭ, 1948, №3
- Гурвич И. С., Соседская община у колымских якутов, КС ИЭ, XVII (1952)
- Гурвич Ф. Д. Древние верования народов Прибалтики по данным «Хроники Ливонии» Генриха Латвийского, СЭ, 1948, № 4,
- Гусева Н. Р., Народ Малаяли, СЭ, 1958, № 2
- Гусева Н. Р., Население Непала, СЭ, 1958, №5
- А. Гусейнзаде, Вакфное владение шушинских мечетей; «Известия Академии наук Азербайджанской ССР», 1959, №1.
- Гусейнов М., Находки археологической экспедиции, газ. «Бакинск. рабочий», 28 окт. 1960 г.
- Гуру Пьер. Азия, М., 1956

167. Гурко В. А., Пещеры Телавского уезда, Изв. Кавказ, Музея, т. IX, (Тифлис, 1915).
- 167—1. Гусейнов М. М., Изучение палеолита в Азербайджане, Тр. МИА П, Б., 1957
168. Гюль К. К., Каспийское море, Б., 1956.
169. Гюнтер Р., К развитию социальной и имущественной дифференциации в древнейшем Риме, ВДИ, 1959, №1,
170. Давидбеков И., Село Гадрут, СМОМПК, 6, отд. 1, (Тифлис, 1898)
- М. А. Дадашзаде, Аграрные отношения в Южном Азербайджане накануне иранской революции 1905—1911 годов, Б., 1960
- Мохаммед—Таги Дамгани, Положение иранских зоро-астрийцев (перс), Тегеран, 1955
173. Данге С. А., Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, М., 1950, перев. с английск. А. М. Осипова.
174. Данилов А. Д., Теоретико-методические проблемы исторической науки в буржуазной историографии, ФРГ. сб. «Средние веки», в. XV (1959). 174 — 1. Да/умер Г., Тайны древнего христианства, М., 1923, стр. 1 и сл.
- Двадцать пять династических историй, т. 1, Шанхай, 1935, перев. Л. Д. Позднеевой
- 25 лет исторической науки в СССР, М. — Л., 1942, сб.
- Денисов П. В., Религиозные верования чуваш, Чебоксары, 1959,
178. Державин Н. С., Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР, СЭ, 1948, № 2.
179. Джафарзаде И. М., Наскальные изображения Кобыстана, «Тр. Ин-та истории АН Азерб. ССР», т. XIII (1958),
180. Джафарзаде И. М., Наскальные изображения Кобыстана, Тр. МИА, П, Б., 1957.
- Джафарзаде И. М., Циклопические сооружения Азербайджана, Тр. АзФАН, 55, Б., 1938.
- Джафарзаде И. М., Религиозные верования и поверья, в кн. «Азербайджанцы», Научн. архив Ин-та истор. АН. Азерб. ССР, № 2725 (1953 г.).
183. Джафарзаде И. М., Этнографическая работа в Азербайджанской ССР, СЭ, 1946, № 2.
- Диваев А. А., Баксы в жизни киргизов, «Изв. Средне-азиат. комит. по делам музеев», в. 3., 1928.
- Дилигенский Г. Г., Утченко С. Л., Советская историография античности за 40 лет, ВИ, 1958, № 1.

186. Динцес Л. А., Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства, СЭ, 1947, № 2.
186—1. Долгих Б. О., Принесение в жертву оленей, у нгансан и нэнцев, КС ИЭ, т. 33 (1960)
187. Дюлидзе И. С., Древневосточное право, Тбилиси, 1960.
188. Дорн Б., Каспий, СПб, 1875
- 188—1, Дорн Б., Селение Шихали (гробница святой Биби Гей-бат), «Тр. Восточн. Отдел, русского археология. О-ва», 1884, ч. 8.
Древний мир (сб.), М., 1962 (академику В. В. Струве).
Древняя Греция, М., 1956.
- Дулов В. И., Пережитки общинородового строя и родового быта у тувинцев в XIX-начале XX в., СЭ, 1951, № 4.
- Думан Л. Ю., Очерки по древней истории Китая, Л., 1938.
- Дьяконов И. М., Большесемейная община Шумера, в кн. «Научная сессия» 1948. ЛГУ. Тезисы, доклад по секции Востока, Л. 1948.
- Дьяконов И. М., Развитие земельных отношений в Ассирии, Л., 1949.
- Дьяконов И. М., О площади и составе населения шумерского «города — государства», ВДИ, 1950, № 2.
- Дьяконов И. М., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, № 2.
- Дьяконов И. М., Реформы урукашны, ВДИ, 1951, № 1
- Дьяконов И. М., Законы Вавилонии, Ассирии, Хеттского царства, ВДИ, 1952, № 3 и № 4.
- Дьяконов И. М., Государственный строй (древнейшего Шумера, ВДИ, 1952, № 2.
- Дьяконов И. М., Рецензия (отзыв) на работу З. Ямпольского «О происхождении храмовой собственности древнего мира» 5/IV—1954. Подл. в ВДИ.
- Дьяконов И. М., Купля-продажа земли в древнейшем Шумере, в сб. «Доклады советск. делегац, на XXIII международн. конгрессе востоковедов. Секция ассириологии», М., 1954.
- Дьяконов, И. М., Купля-продажа земли в древнейшем Шумере и вопрос о шумерской общине, ВДИ, 1955, №4.
- Дьяконов И. М., Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер, М., 1959 г.
- Евецкий О., Статистическое описание Закавказского края, СПб, 1835.
- Евсевий, Церковная история, М., 1873.

- Егиазаров С. А., Исследования по истории учреждений в Закавказье, т. 1. Сельская община. УЗ. Юридическ. факультета Казанского университета, Казань, 1889.
- Бпише, История, перев. с грабар И. Шаншиева, Тифлис, 1853.
- 207—О. Ельницкий Л. А., О социальных идеалах сатурналий, ВДИ, 1946, № 4.
- 207—1. Ельницкий Л. А., У истоков древнеримской культуры и государственности, ВДИ, 1958, № 3,
- Еремян С. Т., Основные черты общественного строя Армении в эллинистическую эпоху, «Изв. АН Армян ССР», ОН, 1948, № 11.
- Еремян С. Т., О рабстве и рабовладении в древней Армении, ВДИ, 1950, № 1.
- Еремян С. Т., Рабовладельческое общество древней Армении, М., 1953.
- С. Т. Еремян, Проблема падения рабовладельческого общества и зарождения феодальных отношений, в сб. «Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов», М., 1954.
212. Эрнштедт Е., Новые достижения в изучении памятников культа Этрурии и Лациума, ВДИ, 1940, № 1,
213. Ефименко П. П., Первобытное общество, Киев, 1953
- 213—1. Жакольо, Страна баядерок, СПб, 1876.
- 213—2. Жебелев С. А., Основные линии экономического развития Боспорского государства, Изв. АН СССР ООН, 1934.
- 213—3. Жуков Е. М., О периодизации всемирной истории, ВИ, 1960, № 8.
- 213—4. Журавлева М. Г., Китайцы Малайской федерации, СЭ, 1960, № 1.
- За глубокое овладение теоретического наследия Ленина, Передов. ВДИ, 1957, № 1.
- За тесное сотрудничество этнографов и историков, передов. СЭ, 1953, № 3.
- За творческую разработку вопросов научного атеизма, ВФ, 1960, № 3.
- Задачи советской этнографии в проведении научно-атеистической пропаганды, СЭ, 1955, № 1.
- 217—1. Законы XII таблиц.
- Законы Хаммураби, царя Вавилона, ВДИ, 1952, № 3 (И. М. Дьяконов).
- Законы Ману, см. Эльманович С. Д., Законы Ману

- СПБ, 1913 («Труды общества русских ориенталистов», № 1).
- Залесокий Н. Н., Делосские надписи, ВДИ, 1946. № 3.
- Залесокий Н. Н., Римляне на острове Делосе, УЗ ЛГУ СИН; в. 15 (1947).
- 222 Залесокий Н. Н., К социальной истории этрускоков, УЗ ЛГУ, в. 17, № 127,
- 222—О. С. Н. Замятнин Раскопки у села Гагарина, сб. «Палеолит в СССР», М.—Л., 1935, стр. 62.
- 222—1. За творческую разработку вопросов научного атеизма, ВФ, 1960. Передовая.
- Зворыкина Н., Сельская община, М., 1902.
- Зейдан Джирджи, Аль-Араб кабля аль-Ислам, Каир, 1957.
- Зеленин Д. К., Имущественные запреты, как пережиток первобытного коммунизма, Л., 1934.
- Зеленин Д., Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М. — Л., 1937.
- 226.—1. Зельин К. К., Исследование по истории земельных отношений в эллинистическом Египте II — 1 вв. до н. э., М., 1960.
- Зибер Н. И., Очерки первобытной экономической культуры, М., 1957.
- Золотарев А. М., Родовой строй и религия ульчей, Хабаровск, 1939.
- Зыбковец В. Ф., Опыт интерпретации мустверских погребений, Вира, 4 (1956).
- 230 Зыбковец В. Ф., Проблема происхождения религии в советской науке, ВИРА, 6 (1958).
- Зыбковец В. Ф., Дорелигиозная эпоха, М., 1959.
- Ибн ал-Факих, СМОМПК, 31, отд. 1 (Тифлис, 1902).
- Ибн Хаукаль, СМОМПК, 38, отд. 1 (Тифлис, 1904).
- Иванов Н. А., Раценз. на кн. Михсина Махди, Философия истории ибн Холдуна, СВ, 1958, № 2.
- Иванов П. П., Хозяйство джуйбарских шейхов, М.—Л., 1954.
- Иващенко М. М., Кувшинные погребения Азербайджана и Грузии, Изв. АН Азерб. ССР, 1947, № 7.
- 236—0. Изв. АзФАН
- 236 — 1. ИГАИМК I
237. Ильин Г. Ф., Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов, ВДИ, 1950, № 2 .

- Ильин Г. Ф., Вопрос об общественной формации в древней Индии в советской литературе, ВДИ, 1950, № 2.
- Ильин Г. Ф., Новые переводы работ по истории древней Индии, ВДИ, 1952, № 2.
- Ильина М., Древнейшие типы жилищ Закавказья, М. 1946.
- 240—1. Ильичев Л. Ф., Доклад на совещании в ЦК КПСС по вопросам идеологической работы, газ. «Бакинск. рабочий», 11 сент. 1960 г.
- Инал-ипи, Абхазы, Сухуми, 1960.
- Инграм Д., История рабства, СПб, 1896.
- Индейцы Америки, М., 1955.
243. Иностранцев К. А., Обычаи прикаспийского населения, ж. «Живая старина», в. П—Щ, СПб, 1909.
- Иоселиани П., Краткая история грузинской церкви, СПб, 1843.
- Исаков М. И., Талгинский могильник, КС ИИМК, 67 (1957)
- Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959 (Тр. ИЭ НС, т. 51).
- Исторический материализм, М., 1950.
- Исторический материализм, М., 1954.
- 249—1. История Агван Моисея Каганкатваци, перев. прабар К. Патканяна, СПб, 1861.
- История Азербайджана., ч. 1, Баку, 1958 (коллектив).
- История Азербайджана, Баку, 1941 (коллектив).,
- История государства и права, М., 1949.
- История Древнего мира. М., 1952 г.
- История Древнего мира, учебн. для учительск. ин-тов под ред. В. Н. Дьяконова и Н. М. Никольского, М., 1952.
- История Древнего мира. Учебник для педагогических институтов. Под редакцией „В. Н. Дьяконова и С. Н. Ковалева, М., 1956.
- 255—1. История древнего мира, М., 1962. 255—2. История первой династии Хань, перев. Л. Д. Позд-неевой.
256. История СССР, ч. 1, М.—Л., 1939.
- 256—1. История СССР, т. II, М., 1947.
- 256.—2. Итина М. А., К вопросу об отражении общественного строя в погребальных обрядах первобытных народов, СЭ, 1954, № 3.
257. Ихиллов М. И., Большая семья и патронимия у горских евреев, СЭ, 1950, № 1.

258. Кавказский этнографический сборн., 1, М., 1955 (Тр. ИЭ).
- Кавказский этнографический сборник, II, Тр. ИЭ, НС, т. 42, М. 1958 г.
- Катаров, Пережитки первобытного коммунизма в древней Греции, Л., 1936.
- Каждан А., О работе Бенгстона, ВДИ, 1953, № 1.
- Каждан А. П., Религия и атеизм в древнем мире, М., 1957, 262—1. Казакевич Э. Л., Термин дулос и понятие раб в Афинах IV в. до н. э., ВДИ, 1956, № 3.
263. Казаманова Л. Н., Рабовладение на Крите в VI—IV вв. до н. э., ВДИ, 1952, № 3.
- 263—1. Казиев С. М., Альбом кувшинных погребений, Б, 1959.
- Калантар А., Раскопки древнего Вагаршапата, Ереван, 1935.
- Калашев А., История возникновения двух татарских святынь, ОМОМПК, 7 (отд. 2, Тбилиси, 1903) отд. П.
- Калымов С, Пережитки ислама и традиции старого быта у каракалпаков, СЭ, 1957, № 2.
- Каменев А., Урочище Адыхек, «Кубанские областные ведомости», 1866, № 43 и № 47.
- Каменев А., Развалины церкви св. Георгия «Памяти, книжки Кубанской обл. на 1877 г.», Екатеринодар, 1877.
- 268—1. Каннабых, Ю., Психотерапия, «Больш. мед. энциклопед», М., 1933.
269. Капанцян Г., О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952.
- 269 — 1. Кар Лукреций, О природе вещей, М. — Л., 1950.
270. Карапетян Э., Армянская семейная община!, Ереван, 1958.
- 271 __ О. Карини—Плано, см. Путешественники об Азербай-ОМОМПК 40 (Тифлис, 1909);
- 271 О. Карини—Плано, см. Путешественники об Азербайджане.
- 271—1. Картамышев А. И., Гипноз и внушение в терапии кожных болезней, М., 1953.
- Каруновская Л. Э., Доисламские верования в Индонезии, «Исслед. и мат. по вопр. перв. религ. верований», М., 1959.
- Кастере Н., Десять лет под землей, М., 1956.

- Кастере Н., Тридцать лет лад земель, М., 1959.
- Т. С. Каухчишвили, К терминологии Страбона, Тр. Института истории им. И. А. Джавахишвили АН СССР, П (1956).
- Каухчишвили Т. С., География Страбона, Сведения о Грузии, Тбилиси, 1957 (См. ВДИ, 1958, № 1).
- 276—1. Кацнельсон И. С., О значении древнеегипетского термина мерет, ВДИ, 1954, № 2.
277. Келдыш М. В., Доклад Президиума АН СССР на Все союзном; совещании научных работников, газ «Правда» 13/VI — 1961.
- Кечекьян С. Ф., Всеобщая история государства и права, ч. 1, М., 1944.
- Кильчевский В., Богатства и доходы духовенства, СПб, 1908.
- Кирилов М., Турецкий народ против религиозного фанатизма, ж. «Соврем. Восток», 1960, № 3.
- Кисляков Н. А., Персы (этнографический очерк), СЭ, 1953, № 3.
- Киссиди Ф. Х., Миф, религия и философия. ВФ, 1960, № 3.
- Климович Л., Курбан байрам, М., 1933.
- Климович Л. И., Современный ислам в сб. «Наука и религия», М., 1957.
- Климович Л. И., Культ святых в исламе, ж. «Наука и жизнь», 1958, № 9.
- Клипгер В., Животное в античном и современном суеверии, Киев, 1911.
- Ковалев С. И., Предисловие к книге В. Тарк, Эллинистическая цивилизация, М., 1949.
- Ковалев С. И., История древнего мира, М., 1954.
- Ковалевский М. М., Общинное землевладение, 1, М., 1879.
- Ковалевский М. М., Родовое устройство Дагестана, ж. «Юридич. вестник», 1882, № 12.
- Ковалевский, М. М., Современный обычай и древний Закон, 1—П М., 1886.
- Ковалевский М., Первобытное право, Т —П, М., 1886.
- Ковалевский М. М., Закон и обычай на Кавказе, 1—П, 1890.
- Ковалевский М., Социология, СПб, 1910.
- Ковалевский М., Очерк происхождения и развития семьи и собственности, М., 1939.

296. Козлова Г. Г., Историко-литературный анализ романа Ксенофонта Эфесского «Эфесские повести», М., 1956.
- 296—1. Журн. «Коммунист» (Москва).
- Кон И. С, Буржуазная философия истории в тупике ВИ, 1960, № 12.
- Кон И. С, Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, М., 1959.
- 298—1. Кондорсе, Опыт прогресса человеческого разума, М., 1934.
- Кондуаров А. Н., Патриархальная домашняя община и общественные дома у янгобцев, М.—Л., 1940.
- Кононов А. Н., Родословная, Л., 1954..
- Косвен М. О., Очерки по этнографии Кавказа, СЭ, 1946, № 2.
- Косвен М. О., Семейная община, СЭ, 1948, № 3.
- Косвен М. О., Северорусское печище, украинские сябри и белорусское дворище, СЭ, 1950, № 2.
- Косвен М. О., Переход от матриархата к патриархату, сб. «Родовое общество» (Тр. ИЭ НС, т. XIV), М., 1951.
305. Косвен М. О., Об историческом соотношении рода и племени, СЭ, 1951, № 2.
- Косвен М. О., О периодизации первобытной истории, СЭ, 1952, № 3.
- Косвен М. О., М. М. Ковалевский как этнограф-кавказец, СЭ, 1951, № 4.
- Косвен М. О., Очерки истории первобытной культуры, М., 1953.
- Кочкарев А., Всемирная история рабства, М., 1907.
- Кочнев В. И., Население Цейлона, СЭ, 1959, № 2.
- Кошкуль и Нешель, Очерки, 1948.
- 311—0. В. Е. Краснодембский, Индуизм, «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. 1, М.—Л., 1957.
- 311 1. «Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР».
312. Крашенинников М., Августулы и сакральное • магистерство, СПб, 1895.
- Краткий философский словарь, М., 1951.
- Крашенинников С. П., Описание земли Камчатки, М., 1950.
- Круглов А. П., Культурные места горного Дагестана, КС ИИМК, XII, (1946).
- 315-1. Крывелев И. А., Гносеологические корни религии, ВИРА, 6 (1958).

- Крывелев И. А., Об основном определяющем признаке понятия религия, ВИРА, 4 (1956).
- Крывелев И. А., О некоторых тенденциях в современном иудейско-христианском богословии, ВИРА, 7 (1958).
- Крывелев И. А., Социальные и гносеологические корни религии, сб. «Наука я религия», М., 1957.
- 318—1. Крывелев И. А., Современное богословие и наука, М., 1959.
- 318—2. Крывелев, Крушение теории прамаяотеизма, «Вопросы философии», 1960, № 7.
- 318—3. Крывелев И. А., К критике анимистической теории ВФ, 1956, № 2.
- Кудрявцев М. К., Кашмирцы, СЭ, 1955, № 2.
- Кузеев Р., Очерки исторической этнографии башкир, Уфа, 1957.
- Кулиев Н., Антинаучная сущность ислама и задачи атеистич. воспитания трудящихся в условиях Советского Туркестана, Ашхабад, 1960.
- Кулиев М. И., Характер экономических (производственных) отношений в чукотских стойбищах «Краеведческие записки», 1, Магадан, 1957.
- Кун А., Вакуфы, «Туркестанские ведомости», 1872, № 21.
- 323—3. Кунина А. Е., «Идея Запада»; идеологическое обоснование мирового господства США. ВИ, 1962 г., № 3, стр. 194 - 195.
- Кунов Г., Всеобщая история хозяйства, т. 1, М.—Л., 1929.
- Лавретский И. Р., Некоторые вопросы политики Ватикана в Африке, ВИРА, 6 (1958).
- Лавров Л. И., Кабардино-адыгейская культура XIII — XV вв., СЭ, 1957, № 4.
- Лавров Л. И., Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, в сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», (Тр. ИЭ, НС. т. 51, М., 1959).
- Лапис И. А., Новые данные о гиксозском владычестве в Египте, ВДИ, 1958, № 3.
- Ларькин В. Г., Поездка к иманским и хунгарийским удэтейцам, СЭ, 1959, № 1
- Латышев В. В., Очерк греческих древностей, ч. 1, СПб, 1897
- Латышев В. В., Очерк греческих древностей, ч. II СПб, 1899

- и Латышев В. В., Новые херонейские надписи о посвящении рабов, ЖМНП, февр., 1883, №2
- Латышев В. В., Эпиграфические заметки, ИАК, 10, (1904)
336. Латышев В. В., Известия древних писателей о Скифии и Кавказе, 1-II (в. 1 и 2) СПб, 1890—1895
337. Латышев В., Древнегреческие и латинские надписи Северного Причерноморья («ИОСПЭ»), I—V, СПб. 1885—1901
338. Левиатов В. Н., Азербайджан с Ув. до н. л. по Шв н. л.. «Изв. АН Аз. ССР», 1950, №1.
- 338—О. Я. А. Ленцман, О древнегреческих терминах, обозначающих рабов, ВДИ, 1951, №2
- 338—1. Ленцман, Пилосские надписи и проблема рабовладения в микенской Греции, ВДИ, 55, №4
- Леонтович Ф. И., Адамы кавказских горцев, I—II, Одесса, 1882—83
- Летнев А. Б., К вопросу о социальных отношениях в современной северородезийской деревне, СЭ, 1959, №1
- Летурно Ш., Социология основанная на этнографии, вып. III, СПб, 1898
- Летурно, Эволюция рабства, М., 1897
- Липперт Ю., История культуры, СПб, 1902
- Лисициан С. Д., Святыни у перевалов, СЭ, 1936, №4—5
- Лисициан С. Д., Очерк этнографии дореволюционной Армении, «Кавказский этнографический сборник», 1 (Тр. ИЭ НС, т. XXVI, М., 1955)
- Лисянский Ю. Ф., Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803—1806 годах, М., 1947
- Лихтенберг Ю. М., К вопросу о так называемых аномальных формах брака, СЭ, 1959, № 2
- Лиши Яньцзю, Пекин, 1960, №4; См. ВИ, 1960, №10 (В. А. Рубин)
- 348—1. Лукиан, Соч., I—II, М.-Л., 1935.
- Лунев Г. К., Гносеологические и социально-классовые корни религии, «Сборн. трудов Курского госуд. медиц. ин-та», 1959 г., в. 14
- Б. Н. Лунин, История индийской культуры с древних веков до наших дней, пер. с англ. В. О. Тюрина, М., 1960,
- Лурье И., К проблеме домашнего рабства в древнем Египте, ВДИ, 1941, № 1
- Лурье И. М., Рецензия на работу, ВДИ, 1947, №4

- Лурье И. М., Храмовый суд в древнем Египте, **ВДЦ**, 1949, №2
- Лурье И. М., Древнеегипетские термины мерети хен-тиуше, ВДИ, 1950, №4 354—1. Лурье И. М., Дьяконов И. М., Реценз. на кн. В. И. Авдиева, ВДИ., 1950, №1
- Лурье И. М., Древнеегипетские термины мерет и хен-тиуше, ВДИ, 1951, № 4
- Лурье И., Еще раз о термине мерет, ВДИ, 1955, № 1
- Лурье И. М., Папирус Вильбурн, ВДИ, 1955, №1 ,
- Лурье И., Рецензия, ВДИ, 1958, №3
- Лурье И. М., Очерки древнеегипетского права, Л., **1960**. 359.—
1. Лурье И. М., Рабы—держатели храмовой земли. ВДИ, 1955, №1, стр. 359 — 2. Лурье С. Я., Культ матери и девы в Боспороком царстве, ВДИ, 1948, №3,
- Лурье С. Я., К вопросу о характере рабства в микенском рабовладельческом обществе, ВДИ, 1957, №2
- Лурье С. Я., Опыт чтения пилюских надписей, **ВДИ**. 1955, №3
360. Лурье С. Я., Рецензия, ВДИ, 1960, №1
361. Лурье С. Я., Язык и культура микенской Греции, 1957
- Лурье С. Я., К вопросу о происхождении культа христианских целителей, ВДИ, 1960, №2
362. Ляйстер А. Ф. и Чурсин Г. Ф., География Кавказа, Тифлис, 1924 366—1. Маковельский А. О., Авеста, В., 1961.
367. Маковельский А. О., Категория причинности и законы природы и общества, М., 1961
368. Мелов С. Е., Шаманский камень «яда» у тюрков западного Китая, СЭ, 1947, №1
369. Манандян Я. А., Проблема общественного строя доаршакидской Армении, ИЗ, XV (1945)
370. Маркова Л. В., Научная командировка в Болгарию. СЭ, 1957, №2
371. Марченко И. Д., К вопросу о культах азиатского Боспо-ра, ВДИ, 1960, №2
372. Матье М. Э., Тексты пирамид — заупокойный ритуал. ВДИ, 1947, №4
373. Матье М. Э., Древнеегипетский отряд отверзания уст и очей, ВИРА, 5 (1958)
374. Г. А. Меликишвили, Центры культов верховных божеств Урартийцев, «Сообщен. АН Грузинск. ССР», **1946**, №6

375. Г. А. Меликишвили, Некоторые вопросы социально-экономической истории Урарту, ВДИ, 1951, №4
377. Меликишвили Г. А., Древневосточные материалы по истории народов Закавказья, 1—II, Тбилиси, 1954. 377—1. Меликшвили Г. А., Древняя история Закавказья в советской исторической науке, ВДИ, 1957, №3
378. Меликишвили Г. А., К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959 г.
379. Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, М., 1960 379—1. Меликсет—Бек. Л. М., К вопросу о генезисе армяно-грузино-албанского алфавитов, «Тр. МИА», II (1957)
380. Меликсет—Беков Л. М., Указатель литературы по истории государства и права... Грузии, Армении и Азербайджана, Тбилиси, 1939
381. Меликсет-Беков Л., Об источниках древнеармянского права. Изв. Кавказск. историко-археол. ин-та, т. II, Тифлис, 1917-1925.
382. Меликсет-Бек. Л. М., К истории удин, «Тр. Тбилисс. Госуд. Университета,» т. XXIII (1942).
383. Миклухо-Маклай Н. Н., Путешествия, М. —Л., 1936.
384. Мещанинов И., Кромлехи Л., 1930, ИГАИМК, т. VI, н. 3.
- 385 Мещанинов И. И., Пиры Азербайджана (ИГАИМК, т. IX, в. 4) Л., 1931.
386. И. Мещанинов. Циклопические сооружения Закавказья, Л., 1930
- 386—1. Миллер Б. В. «Персидско-русский словарь М., 1950 г
387. Миллер Б. В., Таты, их расселения и говоры, Б., 1929.
387. Миллер Б., Таты их расселения и говоры, Б., 1929.
- 387-1. Мирза Касим Абдинов, см. Дорн Б., Каспий, СПб, 1875.
388. Митрошилова Н., Богослов в роли критика диалектического материализма, ж. «Коммунист», (Москва), 1960, № 4
389. Мищенко, География Страбона, М., 1879.
390. Сб. «Материальная культура Азербайджана», I —III, Б., 1949—53.
391. Монтгайт А. Л., Першиц А. И., Некоторые вопросы первобытной истории в советской литературе послевоенных лет, ВИ, 1955, № 1
392. Модестов П. В.. Культура и медицина Ассири-Вавилонии, ж. «Русск. врач», 1817, №15—24
- Момзен Т., История Рима, т. V. Провинции от Цезаря до Дио М., 1949.

394. Моногарова Л. Ф., Язгуленцы Западного Памира, СЭ 1949, № 3.
395. Морган Л., Древнее общество, перев. под ред. М. Косвена, Л., 1934.
396. Морэ А., Цари и боги Египта, М., 1914.
397. Мукминова Р. Г.. Из истории вакуфного землевладения в Средней Азии в XVI веке в сборнике «Исследования по истории и культуре народов Востока», Москва—Ленинград, 1960.
398. Мунчаев Р. М., Итоги Кавказской археологической конференции, КСИИМК, 73 (1959).
399. Мурадян Г. Р., Праздник воды в Нахичевани, Тифлис, 1911.
400. М. А. Мусейбов, М. М. Гусейнов, Азыхская пещера, УЗ АГУ, В., 1961.
401. Мухлинов А. И., В демократической республике Вьетнам, СЭ, 1960, № 1.
402. Мухлинов А. И., К вопросу о семейно-брачных отношениях у вьетнамцев, СЭ 1958, № 6.
403. Мушников Д., Мрачный хозяин Белой горы, ж. «Наука и религ.» М., 1960, № 3.
- 403—1. Мчедлов М., Клерикализм и его роль в идеологии и политике империализма, «Коммунист», 1962, №6.
404. Г. С. Мэн, Древнее право, перев. с англ. Н. Белозерский, СПб, 1873.
405. Мэн Г. С, Древнейшая история учреждений, пер. с англ. А. П. Нахимова, СПб, 1876.
406. Мэн Г. С, Древний закон и обычай, пер. с англ. А. Ам-мона и В. Дюрюжинского, М., 1884.
407. Надель Б. И., Об экономическом смысле оговорки.... ВДИ, 1948.
- 407—1. Б. И. Надель, Филологические... заметки, ВДИ, 58, № 1.
408. Нариманов И. Г., Древнее «святилище» (пир) в Казахском районе поздне-бронзового периода, ДАН Аз., т. XVI (1960), 2.
409. Наризанов И. Г., Находки баз колонн V—IV вв. до н. э. в Азербайджане, СА, 1960, № 4.
410. Народы Австралии и Океании, М., 1956 (в сер. Народы мира).
411. Народы Америки, М., 1955.
412. Народы Африки, М., 1954.
413. Народы Кавказа, 1, М., 1960 г.

414. Народы мира в нравах и обычаях, перев. с английск II 1916.
415. Народы Передней Азии, М., 1957.
416. Народы Сибири, М.—Л., 1956. (в сер. Народы мира).
417. Наука и религия (сборн), М., 1957.
418. Наука и религия (сборн.) М., 1960.
- 418—1. «Наука и религия», журн.
419. Недельский В., Францев Ю., Миф о страдающем боге, М., 1934.
- 419—1. Немировский, К вопросу, 1952.
420. Нибур Г. Г., Рабство как система хозяйства. Этнографическое исследование, М., 1906.
421. Никитин А., Хождение за три моря Афанасия Никитина, М.—Л., 1948.
422. Никитин К. А., Город Нахичевань и Нахичеванский уезд, СМОМПК 2, отд. I, (Тифлис, 1882)
423. Никольская З. А., Пережитки патриархально-родового строя у аварцев в XIX — начале XX века, сб. «Родовое общество» (Тр. ИЭ, н. с, т. XIV), М., 1951
424. Никольская З. А., Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев, ВИРА 7, (1959).
425. См. 423.
426. Никольская Р. А., Культ предков, УЗ Белорусск. Госуд. Университ. им. В. И. Ленина, в. 50 (1959) СИН.
427. Никольский В. К., Предисловие к кн. Э. Тэйлора, Первобытная культура, М., 1939.
428. Никольский В. К., Происхождение религии, М., 1949.
429. Никольский В. К., Начало религии, УЗ МОПИ, XIV (1950), в. 1.
430. Никольский В. К., К вопросу о древнейшей форме религии, УЗ МОПИ, т. XXVII, 1953.
431. Никольский В. К., Происхождение религии и веры в бога, ВИРА, 3, (1955).
432. Никольский В. К., История первобытной общины, рукопись докторск. диссерт. Переведено Б. Шерешской, СЭ, 1958, № 1.
433. Никольский Н. М., Община в древнем Двуречьи, ВДИ 1938, № 4 (5.)
434. Никольский Н. М., Рабство в древнем Двуречьи, ВДИ, 1941, № 1.
435. Никольский Н. М., Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречьи, Минск, 1948.

436. Никольский Н. М., Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов, Минск, 1948.
437. Никольский Н. М., Проихождение и история белорусской свадебной обрядовости, Минск, 1956.
- 437—1. М. В. Никольский, Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи, т. 1.
438. Новицкий И. В., Основы римского гражданского права М., 1956.
439. «Новруз» у древних персов, ИКОИРГО, т. XXIII, № 1 (1915.)
440. Носков И. К., Реакционная сущность современной теории «богопознания», «Науч. доклады высш. шк.» «Филос. науки» (М.), 1960, № 1.
441. Ночь в индийском храме. История баядерки, «Библиотека для чтения», СПб, 1865, т. 68.
442. Обзорение Российских провинций за Кавказом, ч. IV. Бакинская провинция, СПб, 1836.
443. Обращение Всесоюзного совещания 'научных работников ко всем работникам науки Советского Союза, газ. «Бакинский рабочий», 15 июня 1961 г., стр. 1.
444. Оганесян Л. А., История медицины в Армении, т. 1, Ереван, 1946.
445. XI Международный конгресс исторических наук в Стокгольме, ВИ, 1960, № 12.
446. Ойзерман Т. и Окулов А., Чему учит и чему служит современная буржуазная социология, М., 1960.
447. Окладников А. П., Каменные рыбы, СА, т. 1.
448. Олеарий Адам, Описание путешествия в Московию, перевод. З. А. Ловягина, СПб, 1906.
- 448— О. Орлова А. С., О месте и роли традиционных властей африканского общества в прошлом и настоящем, СЭ, 1960, № 6.
- 448—0—1. Орманьян М., Армянская церковь, М., 1913.
- 448—1. Осипов А. М., Краткий очерк истории Индии, М., 1948.
449. Основы научного атеизма, М., 1961.
450. Остров Святой на Каспийском море, «Записки Кавказск. общества сельского хозяйства, 1861, ч. 1—2.
451. Островитянов К. В., Очерки экономики докапиталистических формаций, М., 1945.
452. Очерки истории Китая, М., 1959.
453. Очерки истории русской этнографии, М., 1957.
454. Очерки истории СССР. Первобыт. общин. строй и древнейшие государства на территории СССР, М., 1956.

455. Очерки общей этнографии, М., 1957.
456. Очерки общей этнографии. Азиатская часть СССР. М., 1960.
457. Очерки общей этнографии, М., 1959 (Зарубежная Азия).
- 457—1. Очерки по истории Азербайджана, Изв. АН Азерб. ССР, 1946, № 1.
458. Очерки по истории арабских стран, М., 1959.
459. Очерки по истории русского востоковедения, М., 1956.
460. Павелкин П. А., Что такое религия, М., 1960.
461. Павлов И. П., Полное собрание сочинений, т. III, кн. 2' М., 1951.
462. Павловская И. А., Формы землевладения и организация землевладения на царских землях Египта в середине III в. до н. э., ВДИ, 1953, № 1.
463. Панек Л. В., Социальные отношения мтиулов, КС ИЭ, 1 (1946).
465. Пантюхов И. И., О пещерных и позднейших жилищах на Кавказе, «Медицинский сборн., издаваем. Кавказ. медиц. Овом», № 58, Тифлис, 1896.
466. Пантюхов И. П., О народном врачевании в Закавказском крае. Тифлис, 1899.
- 466-1. Пассек Т. С, см. С. Н. Бибииков, Поселение Лука-Врублевецкая, СА, XI (1949).
467. Пастухов А. В., Поездка по высочайшим селениям Кавказа... Шах-даг, ЗКОИРГО, XVI.
468. Шатканян К., См. История агван.
469. Пахомов Е. А., Бешбармак, «Изв. Археологическ. комитета», в. II, В.. 1926.
- 469—1. Пахомов Е. А., Об издании надписей Закавказья. «Изв. Аз. ФАН», 1938, № 1.
470. Пахомов Е. А., Остатки древности на горе Кюрсанге, «Изв. АзФАН». 1938, № 2.
- 470—1. Пахомов Е. А., Монеты Мингечаура, МКА, 1. 470—2. Передовая статья ВДИ. 470—3. Передовая статья ВИ.
471. Перетерский И. С, Всеобщая история государства и права, ч. I. в. II, М., 1945.
472. Периханьян А. Г., Социально-экономическое значение храмовых объединений Малой Азии и Армении, Л., 1955
473. Периханьян А. Г., К вопросу о рабовладении и землевладении в Иране парфянского времени, ВДИ, 1952. № 4.
474. Периханьян А. Г., Древнеармянские востаники, ВДИ, 1956, № 2.

475. ериханьян А. Г., Иеродулы и гиерой храмовых объединений Малой Азии и Армении, ВДИ, 1957, № 2.
476. Периханьян А. Г., Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э. — III в. н. э.), М., 1959
ном обществе как основа периодизации его истории, СЭ, 1955, № 4.
477. Першиц А. И., О «военной демократии», СЭ, 1953, №2.
478. Першиц А. И., Развитие форм собственности в первобыт-
479. Першиц А. И., Проблемы истории первобытного общества в советской этнографии, М., 1956.
480. Першиц А. И., О коллективной собственности на скот у кочевников-скотоводов, СЭ, 1959, № 6.
- 480—1. Петраш Ю. Г., Эволюция культа святых в исламе, «Изв. АН Турим. ССР». СОН, 1962, № 1.
481. Петров В. А., Этноботаника Нагорного Карабаха, Б., 1940.
482. Петров П., О вакуфах Самаркандской области, «Юридический вестник», 1891, № 2.
483. Петрушевский П., О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха, В., 1930. (Изв. АзГНИИ. Истори-ко-этнографич. и археологич. отделен., т. 1. в. 5).
484. Петрушевский И. П., Джаробелаканские вольные общества, Тифлис, 1934.
485. Петрушевский И. П., Вакфные имения Ардебильского мазара в XII веке, «Труды Института истории им. А. Бакиханова АН Азербайджан. ССР», том I, Б., 1947.
486. Петрушевский И. П., Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI—нач. XIX в., Л., 1949.
- 486—0. Печуро Е. Э., Лжефилософия буржуазного социолога, ВИ, 1962, № 3, стр. 195—196. 486—1. Пигулевская П. В., Рецензия на книгу О. Клима, СВ, 1958, № 5.
487. Пигулевская Н. В., Юридический памятник эпохи Саса-нидов, в сб. «Памяти акад. И. Ю. Крачковского», Л., 1958.
488. Пигулевская Н. В., Учение о докапиталистических формациях на Ближнем и Среднем Востоке в трудах ленинградских востоковедов, УЗ ИВАН, IV (1960).
них востоковедов, УЗ ИВАН, IV (1960).
489. Пименов В. В., Поездка к прионежским вепсам, СЭ, 1957, № 3.

490. Пиотровский Б. Б., Археология Закавказья, № 1, 1952.
491. Пиотровский Б. Б., Ванское царство, М., 1959.
- 491—1. Пиотровский Б. Б., Поселения людей медного века в Армении, СА, XI (1949).
492. Письмо АН СССР (газ. «Правда», 26/ХН—1948 г.).
493. Платковский В., Выдающееся произведение научного коммунизма (к 75-летию выхода в свет книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» ж. «Коммунист», (Москва) 1959, № 14.
- 493—1. Платонов К. И., Слово как физиологический фактор, М., 1957.
- 493—2. Платонов К., Гипноз, «Большая медицинская энциклопедия», т. 7, М., 1958.
- 493—3. Плиний (Младший), Переписка, М.—Л, 1950.
494. Подкопаев И. Я., Прошлое и настоящее народов Индо-Китая, СЭ, 1954, № 3.
495. Покровский, История римского права, II—д, 1915.
496. Покровский М. В., Адыгейские племена в конце XVIII — первой половине XIX века, КЭС, II.
497. Полевые материалы 1937—1961 годов, собранные с помощью Абибуллаева О. А., Агаевой Дуньи, Азерли Мамеда, Алиевой Шаргии, Ализаде Сабри, Асланова Г. М., Блажко В. С. Ваидова Р. М., Гейбуллаева Г. А., Голубкиной Т. И., Григорьяна Г. А., Гукасяна В. Л., Гулиева А. Н., (Тауз), Гулиева Г. А., Гулиевой Мешхед, Гусейнова А. Н. Гусейнова И. А., Гусейнова М. М., Джафарзадзе И. М., Джафарова И. К., Джебраиловой Минавер, Иваниевой Л. А., Карабанова М. М., Каракашлы К. Т., Кашаева Р. Г., Кашкай С. М., Керимова Гурбана, Мамедовой Ф. Д., Нариманова И. Г., Насирли М. Н., Османова Фазиля, Поздняковой З. И., Рагимова А. В., Саниева Наби, Товмасына А. М., Халилова Д. А., Ширинова Т. А.
- 497—1. Поляков И. С, в сб. V археологическ. съезд. Протоколы подготовительн. комитета М., 1879. .
- 497 — 2. Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему улучшению подбора и расстановки научных кадров,» газ. «Бакинский рабочий», 18 мая 1962 г., стр. 1.
498. Попов А. А., Нганасаны, 1, М., 1948.
499. Потапов Л. П., Культ гор на Алтае, СЭ, 1946, № 2.
- 499—1. Постовокая Н. М., Изучение древней истории Востока в Советском Союзе (1917 — 1959 гг.), М., 1961.
500. Потапов Л. П., Краткие очерки истории и этнографии хасакон, Абакан, 1955.

501. Потапов Л., Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция, СЭ, 58, 5.
502. Потапов Л. П., Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений, СЭ, 1959, № 2.
503. Потехин И. И., Родовые отношения в системе социальных отношений современной африканской деревни, «Доклады советской делегации на V Международном конгрессе антропологов и этнографов», М., 1956.
504. Потехин И. И., Функциональная школа этнографии на службе британского империализма, СЭ, 1948, № 3.
- 504—1. «Правда» (газ.).
505. Прес Л., К вопросу о строительстве на Крите в эпоху неолита и бронзы, ВДИ, 1960, № 4.
506. Прилипко Л., Лекарственные растения Азербайджана, Б. 1953.
507. Принесение людей в жертву в Индии, ж. «Отечественные записки», 1842, № 12, отд. VIII.
- 507—1. Программа КПСС, М., 1961.
508. Против нарушения советского законодательства о культах, ж. «Наука и религия», 1960, № 5.
- 508—1. Против фальсификации истории, М., 1959, сб.
509. Пчелина Е. Г., Армянские памятники на территории Азербайджан. ССР, ТОВГИ, III (1940).
510. Равдоникас В. И., История первобытного общества, т. II, Л., 1947.
511. Ранович А., Происхождение христианских таинств. М.—Л., 1931.
512. Ранович А., Очерк истории древнееврейской религии, М., 1937.
513. Ранович А., Очерк истории раннехристианской церкви,
514. Ранович А. В., Гномон идиолога, ВДИ, 1948, № 4.
515. Ранович А., Восточные провинции Римской империи в I—III вв., М.—Л., 1949. 561. Ранович А. Б., Зависимые крестьяне в эллинистической Малой Азии, ВДИ, 1947, № 2.
517. Ранович А. Б., Эллинизм и его историческая роль, М.—Л., 1950.
518. Рахимов М. Р., Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза, СЭ, 1957, № 2.
519. Рахимов М. Р., Следы древних верований в земледельческо-обычаях и обрядах таджиков, «Изв. ООИ АН Таджик. ССР», №10—11, №2 и №3;
- 519—1. Редер Д. Г., Рабы и поданные (седмет) египетских храмов в XII в. до н. э. по статистическим данным боль-

- того папируса Гаррие, 43 историч. ф-та МОПИ т II М 1940.
519. —2. Резолюция XXI съезда КПСС, М., 1959.
520. Рейнак., Орфей. Всеобщая история религии, М., 1919.
521. Религии Китая, М. — Л., 1960.
522. Религиозные верования народов СССР, т. 1, М. Л., 1931.
523. Религиозные верования народов СССР, II, М.—Л., 1931
524. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, см. Токарев.
525. Религии наименее культурных племен, М., 1931.
526. Ренан Э., Очерки по истории религий, СПб, б. г.
- 526—1. Ригведа, изд. 1914 г.
527. Рифтин А. П., Старовавилонские юридические и административные документы в собраниях СССР, М, —Л., 1937.
- 527—1. Робертсон Д., История христианской церкви, М., 1378, т. II, кн. 3.
528. Робертсон А., Происхождение христианства, М., 1956.
529. Робертсон Джон, Евангельские мифы; перев. с нем. И. А. Шпицберга, М., 1923.
530. Родовое общество М., 1951 (Тр. ИЭ, НС XIV).
531. Рождественская С. В., Вербь, УЗ МОПИ, т. 28 (1953)
532. Рожнов В. Е., Рожнова М. А., Гипноз и чудесные исцеления, М., 1960.
533. Романов Н. Р., Культ киреметя у чуваш, СЭ, 1957, № 2.
534. Ростовцев М., Прилож. к книге М. Вебера, Аграрная история древн. мира, М., 1925.
535. Рубин В. А., рец. на книгу Хоу Вай-лу, История древнекитайского общества, Шанхай, 1949, ВДИ, 1953, №4.
536. Рубин В. А., Диокуссия о периодизации древней истории Китая на страницах журнала «Веньшичже», ВДИ, 1955, № 4.
537. Рубин В. А., Рабовладение в древнем Китае в VII—V вв. до н. э., ВДИ, 1959, № 3.
- 537—1. Рубинштейн Р., см. Эрмитажный папирус.
538. Руденно С. И., Башкиры, М. —Л. 1935.
539. Руденко С. И., Культура доисторического поселения Камчатки, СЭ, 1948, № 1.
540. Руднев В. С, Народы Малайи, СЭ, 1952, № 3.
- 540—1. Рутенберг В. И., Клерикальная историография — орудие империализма, ВИ, 1962, № 3, с. 103—113.
541. Рябуша И. А., Некоторые вопросы возникновения рабовладельческой общественно-экономической формации, «Тр Пржевальского Ин-та им. Г. М. Дмитрова», в. 1, (1952 г.).

- Садиги Г., Шихова деревня (Биб Эйбат), «Изв. Азербайдж. археологии, комитета», в. 1, Б., 1925.
- 542— 1. Саламзаде А. В., «Гробница Дири баба» в сел. Маразы «Изв. АН Азерб. ССР», 1949, №7.
543. Саркисян Г. Х., Самоуправляющийся город селевкидокой Вавилонии, ВДИ, 1952, № 1.
544. Саркисян Г. Х., О городской земле в Селевкидокой Вавилонии, ВДИ, 1953 г., 21, № 1.
545. Саркисян Г. Х., К истории городской общины в Армении (IV в. н. э.), ВДИ, 1955, № 3.
546. Саркисян Г. Х., Частные клинописные контракты селевкидокого времени из собрания Государственного Эрмитажа, ВДИ, 1955, № 4.
- 546—1. Сатьякету Видьялакар, Рабство в Древней Индии, ВДИ, 1959, № 3.
547. Сборник статей по истории Азербайджана, в. 1, В., 1949.
- 547 — 1. СМОМПК.
548. Свенцицкая И., Земельные владения городов Западной Малой Азии в III—I вв. до н. э., Л., 1954.
549. Свенцицкая И. С., Храмовые объединения эллинистической Карни, УЗ ЛГУ СИН, № 192 (1956).
550. Свенцицкая И. С., Эллинистическая Малая Азия в современной зарубежной литературе, ВДИ, 1960, № 2.
551. Сегаль А., Мусульманские секты в Закавказском крае, Тбилиси, 1893.
552. Сеидов Р. О., О некоторых пережитках сельской общины в современном Иране, «Изв. АН Азерб. СОН», 1960, №1
553. Семенов Л. П., Обзор русской этнографическ. лит. о Кавказе за 1917—1927, «Этнография», кн. VI, 1928, №2; КН. УП, 1929, №1.
554. Семенов А. А., Поклонение сатане у передне-азиатских курдов — езидов, Ташк., 1927.
- 554 — 0. А. А. Семенов, Маздакизм, ВИРА, 5, (1958). 554—1.
- Семенов Ю. И., Письмо в ВДИ, 1960 г., №4.
555. Семиряга М. И., Лужичане, М.—Л., 1955.
556. Сергеев В. С, История древней Греции, М.—Л., 1948.
557. Сергеев В. С, История древней Греции, М.. 1949.
558. Сергеев М. А., Некапиталистический путь развития малых народов Севера, Тр. ИЭ, т. XXVII, М.—Л., 1955.
559. Сибирский этнографический' сборн. II, М. Л., 1957, (Тр. ИЭ НС.)
560. Симоновская Л. В., Вопросы периодизации древней истории Китая, ВДИ, 1950, № 1.
561. Симоновская Л. В. и др. Очерки истории Китая. М., 1956.
562. Синха Н. Х., Банерджи А. Я., История Индии, М., 1954.

563. Сиуффи, Извлечения из заметок об езидях, ЗКОИРГО XIII, в. 2.
564. Скворцов-Степанов И. И., Избранные атеистические произведения, М., 1959.
565. Смирнов Е., История христианской церкви, СПб, 1901.
566. Смирнов И. Н., Вотяки, Казань, 1890.
567. Смирнов М. Н., Значение терминов «племя» и «народ», Тифлис, 1885.
568. Снесарев Г. П., О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма, СЭ, 1957, №2.
569. Снесарев Г. П., Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия, сб. «Полев. исслед. Хорезмийской экспед. в 1957 г., М., 1960.
- 569—до 0. Соболевский С. И., Греческий язык, М., 1948. 569—0. «Советское востоковедение» (журнал). 569—1. «Советская этнография» (журнал).
570. Соколов А., Апшеронский полуостров, «Записки Географического департамента», т. IV и т. VII. (1849).
571. Спиркин А., Происхождение сознания, М., 1960.
572. Список: Приложение к постановлению Совета Министров Азерб. ССР от 11 ноября 1957 г. № 634 «Об утверждении списков археологич. и историч. памятников, находящихся на террит. Азербайджанок. ССР, подлежащих государственной охране».
573. Спутник атеиста, М., 1959.
574. Стеблюк Ю. В., Исмамут-ата, СЭ, 1959, № 3.
575. Степугина Т. В., К вопросу о социально-экономических отношениях в Китае в XIV—XII вв. до н. э., ВДИ, 1950. №2.
576. Степугина Т., О способах порабощения в древнем Китае во времена империи Цинь и ранних Хань, «Сборник статей по истории стран Дальнего Востока», М., 1952.
577. Столяров П. П., Вопросы собственности и истории развития собственности в работах Маркса, Киев, 1955.
578. Стратанович Г. Г., Некоторые данные по этнографии амэй («гаошань») СЭ, 1958, №5.
579. Стратанович Г., Экономические и социальные отношения у Цзинпо, СЭ, 1959, № 4.
580. Стрейс Я. Я., Три путешествия, М.—Л., 1935, перев. Н. Морозовой (Бородиной).
581. В. В. Струве., Проблема зарождения, развития и упадка рабовладельческих обществ Древнего Востока, («Извест. Госуд. Академии истории материальной культуры», выл. 77) М.—Л., 1934, стр. 32—111.

582. Струве В. В., Очерки социально-экономической истории Древнего Востока, ИГАИМК. 97.
583. Струве В. В., Рабовладельческая латифундия в Сумире III династии Ура, в сб. «С. Ф. Альденбургу», Л., 1934.
584. Струве В. В., Марксово определение ранне-классового общества, СЭ, 1940, в. III.
585. Струве В. В., См. Древний мир (об.)
586. Струве В. В., История Древнего Востока, М.—Л., 1941
587. Струве В. В., Советское востоковедение и проблема общественного строя Древнего Востока, «Вест» ЛГУ, 1947. № 11.
588. Струве В. В., Проблемы истории Древнего Востока в советской историографии, ВДИ, 1947, № 3.
589. Струве В. В., Родина Зороастризма, СВ. V (1948)
590. Струве В. В., Предисловие к кн. Э. Маккей, Древнейшая культура долины Инда, М., 1951.
591. Струве В. В., К проблеме частного землевладения в Шумере, ВДИ, 1959, № 4.
592. Струве В. В., Удельный вес рабского труда в храмовом хозяйстве досаргоновокого Лагаша, «ВИ», 1960, № 2.
593. Струве В. В., «Советское востоковедение за 40 лет, УЗ ИВАН, XXV, (1960).
- 593—1. В. В. Струве, Новые данные об организации труда и социальной структуре общества Сумера эпохи III династии Ура, СВ, VI. ,
594. Судебник Смба́т Спарапет, перев. с грабар А. Г. Галстяна, Ереван, 1958.
595. Стучевакий И. А., О характере налоговой эксплуатации храмовых земель по папирусу Вильбурна, отчет о докладе ВДИ, 1959, № 1.
596. Стучевокий И. А., О специфических формах рабства в древн. Египте в эпоху нового царства, ВДИ, 1960, № 1.
- 596—1. Стучевский И. А., Храмовая форма царского хозяйства древнего Египта, М., 1962
597. Султанов, Некоторые сведения о секте Али Аллахи, СМОМПК, 17
598. Сыма Цянь, Избранное, М., 1956.
- 198—0. Сысоев В. М., Древности селения Шихово, «Извест. археологии, общества», Баку, 1925
- 598—1. Таблица признаков сельской общины, здесь, стр.
599. Такоева И. Ф., Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX веке, СЭ, 1957, № 1
600. Тарн В., Эллинистическая цивилизация, М., 1949
601. Таубеншлаг Р., Сельские общины в романизированных

- провинциях Востока времен Диоклетиана, ж. «Византийский временник», XIII (1958).
602. Тезисы ЦК КПСС, «Правда», 14/XI—1958
603. Тейлор Э. В., Антропология, СПб, 1908
604. Теоретические проблемы строительства коммунизма в СССР и задачи советских этнографов, СЭ, 1958, №5, Передов.
605. Тер-Маркаров., Монастырь Камир-ванк, СМОМПК, 24 (27) отд. II
- 605—I. Тодор Бар Кони, кн. схолий, перев. с сирийск. Р. Гусейнова (рукопись)
606. Токарев С. А., Родовой строй в Меланези, СЭ, 1933, №№2—6
607. Токарев С. А., Религиозные пережитки у черкес—шапсугов, М., 1940
608. Токарев С. А., Проблема происхождения ранних форм религий, ВФ, 1956, №6
609. Токарев С. А., О происхождении и ранних формах религии, сб. «Наука и религия», М., 1957.
610. Токарев С. А., Религиозные верования восточно-славянских народов XIX—нач. XX вв., М.—Л., 1957
611. Токарев С. А., Происхождение общественных классов на островах Тонга, СЭ, 1958, №1,
612. Токарев С. А., Сущность и происхождение магии, в сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», М. 1959,
613. Толбеков С. Е.. О патриархально—феодалных отношениях у кочевых народов, ВИ. 1951, №1
614. Толстов С. П., Военная демократия и проблема «Генетической революции», ПИДО, 1935, № 7 — 8.
615. Толстов С. П., Расизм и теория культурных кругов, в сб. «Наука о расах и расизм», М., 1938 (Тр. Ин—та антропологии МГУ, в. IV)
616. Толстов С. П., К вопросу о периодизации истории первобытного общества, СЭ, 1946, №1
617. Толстой И. П., Остров Белый и Таврика, П—г., 1918.
618. Томсон, Дж., Исследования по истории древнегреческого общества, Доисторич. эгейский мир, М., 1958. Перев. с англ. М: Х. Граковой—Свиридовой и В. С. Соколова, под ред. М. О. Косвена
- 619-и620. Томсон Дж., Исследования по истории древнегреческого общества, т. П. М., 1959
621. Тончев Г., См. ВДИ, 1955, №4

622. Торнау Н. Е., Изложение начал мусульманского законо-
ведения, СПб., 1850
623. Торнау Н., Мусульманское право, СПб, 1866.
624. Торнау Н. Е., О праве собственности по мусульманскому
законодательству, СПб., 1882;
625. Н. Е. Торнау, Особенности мусульманского права, СПб.
1892;
626. Трофимова А. Г., Обряды и празднества лезгин, связанные с
народным календарем, СЭ, 1961, №1,
627. Треварта Г., Япония, М., 1949
628. Тревер К. В., Очерки по истории и культуре Кавказской
Албании IV в. до н. э.— VII в. н. э., М.—Л., 1959
629. Туленов Ж., Закон как философская категория, Алма—Ата,
1959
- 629—1. Тумаркин Д. Д., Этнографическое изучение народов
Океании, СЭ, 1962, №1
630. Тураев Б. А., История Древнего Востока, I—II, М.—Л.,
1936,
631. Турчанинов Г. Ф., Из истории религиозного синкре-
тизма у черкесов, ВИРА, 6 (1958)
632. Тэйлор Э., Первобытная культура, перев. с английск, М.,
1939
- 632—1. А. Н. Тюменев, Хозяйственный персонал храма Бау-в
Лагаше времени Урукагиссы, ВДИ, 1948, №1
633. Тюменев А. И., Государственное хозяйство древнего
Щумера, М.—Л., 1956.
634. Тюменев А. И., Передний Восток и античность, ВИ,
1957, № 6 и" №9
635. Тюменев А. И., Терета пилосских надписей, ВДИ,
1959, №4
- 635—1. Удельнов М., Биологические потенциалы, Большая
Медицинск. Энциклопедия, т. 3. (М., 1957)
636. Урсинович О, Религии туземн. народностей Сибири,
М., 1930
837. Услар П., Начало христианства в Закавказье и на Кавказе,
ССКГ, II, Тифлис
638. Услар П. К., Древнейшие сказания о Кавказе, Тифлис,
1881 (ССКГ.Х)
639. Утченко С. Л., О классах и классовой структуре античного
рабовладельческого общества, ВДИ, 1951, №4
640. Файнберг Л. А., К вопросу о родовом строе у некоторых
племен бассейна Амазонки, СЭ, 1957, №1
641. Фан-ден-Берг Л. В. С, Основные начала мусульманского
права согласно учению имамов, Абу—Ханифы и

- Шафик, перев. с голланд. В. Гиргаса, СПб, 1882.
642. Фань Вэн-лань, Древняя история Китая, М., 1958
634. Федосеев П., Францев Ю., Буржуазная социология в тупике, журн. «Коммунист», (Москва), 1959, №17 644.
- Фиолетов Н., Вакуфное право в среднеазиатских советских республиках, «Советское право», 1926, №2
646. Францев Ю., Фетишизм и проблема происх. религии, М., 1940.
647. Францов Ю. П., У истоков религии и свободомыслия' М.-Л., 1959
648. Фрезер Д., Фригийский культ Аттиса и христианство, перев. с английского, М., 1924
649. Фрезер Д., Золотая ветвь, I—IV, Л., 1928, перев. с английского.
650. Хайердал Т., Аку аку, перев. с норвежск. В. Л., Яку-ба, М., 1959
651. Хайтун Д. Е., Проблема тотемизма в освещении современной науки, М., 1957
652. Хадиллов Дж., Поселение на холме Сары-тепе, СА 1960, №4
653. Харко Л. П., Культ Афродиты на Боспоре, КСИИМК, XIII, 1947;
654. Харадзе Р. Л., Проблема грузинской семейной общины в литературе XIX в., СЭ, 1954, №1
655. Харузин Н., Этнография, в. III. СПб, 1903
656. Харузина В. Н., К вопросу о почитании огня, «Этнографич. обозрение», 1906, №3—4
657. Хаханов А. С., Гадатели и чародеи по грузинским законам, «Этнографическое обозрение», 1892, №2,
658. Хашаев Х. М., Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними, Махачкала, 1957
659. Хвостов М., Очерки организации промышленности и торговли в греко-римском Египте, 1, Казань, 1914
660. Хвостов М., История римского права, М., 1919
- 6.61. Хилинский, Лаой в Малой Азии, ЖМНП, №43, 1906
662. Хоренский М., История Армении, перев. с грабар Н. Эмина, М., 1893
- 662—1. Хрустов Г. Ф., К вопросу об отношениях собственности в первобытном обществе, СЭ, 1959, №6
- 662—2. Хрущев Н. С., Доклад на сессии Верховного Совета СССР 14 января 1960 г.
663. Хуан Шао-хуай, Е. Юн-Хуа, Религия и обычаи национальных меньшинств нашей страны, 1, Пекин, 1958

664. Худадов В. И., Мегалитические памятники Кавказа. ВДИ, 1937., №1
- 664—1. Худобашев А., Армянско-русокий словарь, М., 1838
665. Худяк М. М., Раскопки святилища Нимфея, СА. XVI (1952)
- 665—1 Цхакая Н. Г., Реакционная сущность современной буржуазной социологии, Тбилиси, 1962 /грузин. яз./
666. Челекен, БСЭ, изд. 1
667. Черезов Е. В., К вопросу о поземельных отношениях в Египте эпохи древнего царства, ВДИ, 1949, №3
668. Черезов Е. В., Социальное положение в храмовом хозяйстве Древнего царства, ВДИ, 1951, №2
- 668—1. Е. В. Черезов. К вопросу о значении древ. египт. терминов мерет и хентиуше, ВДИ, 1952, №2
669. Черепнин Л. В., Основные этапы, ВИ, 1953, №4
671. Чернецов В. Н., Представление о душе у обских угров «Исследования и материалы по вопросам первобытных-религиозных верований», М., 1959,
672. О. Д. Чехович, Новый источник по истории начала XIV века, «Проблемы востоковедения», 1959, №5;
673. Читая Г. С., Этнографические исследования в Грузинской ССР, СЭ, 1948, №1
674. Читая Г. С., Грузинская торня. Мимомхилвели, Институт истории им. И. А. Джавахишвили АН Грузин. ССР. т. II, 1951 /на груз. яз./
675. Читая Г., Грузинская советская этнография за годы послевоенных сталинских пятилеток, СЭ, 1952, № 3
676. Чурсин Г. Ф., Почитание огня на Кавказе, («Весь Кавказ») 1903, 1; газ. «Кавказ», 1902, № 121; 1903, № 1
677. Чурсин Г. Ф., Народные обычаи и верования Кахетии. Тифлис, 1905 (ЗКОИРГО, XIV, в. 2)
678. Чурсин Г. Ф., Очерки этнологии Кавказа, Тифлис, 1913
679. Чурсин Г. Ф., Выход плуга у горских народов Дагестана, Тифлис, 1928
680. Чурсин Г., Культ железа кавказских народов, «Изв. Кавказск. Историко---археологич. Ин---та», т. VI. Тифлис, 1927
681. Чурсин¹ Г., Амулеты и талисманы кавказских народов. СМОМПК, 46 (Махачкала, 1929 г.)
682. Чурсин Г. Ф., Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957
- 682—1. Шанидзе А., Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки «Изв. Института языка,

- истории и мышления Грузинск. филиала АН СССР», т. IV—1, Тбилиси, 1938
- 682—2. Шанидзе А. Г., Порядок букв грузинского, армянского и албанского алфавитов, Тр. МИА, II/1957/
683. Шанидзе А. Г., Новые данные об алфавите кавказских албанцев, «Труды первой конференции Закавказских университетов», Баку, 1959,
684. Шантепи-де-ля Сосей, История религий, т. I, СПб, 1904
685. Шантепи-де-ля Сосей, История религий, т. II, СПб, 1905
686. Шарефская Б. И., Памятник жертвенного культа древнего Бенина, СЭ, 1947, №3
687. Шарефская Б. И., Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии, СЭ, 1953, №3
688. Шарефская Б. И., Проблемы первобытной религии в трудах современных буржуазных ученых (обзор зарубежной научной литературы 1940—1950 гг.), «Исследования и материалы по вопросам первобытных—религиозных верований», (Тр. ИЭ НС, т. 51) М., 1959, стр. 76—113
689. Шарефская Б., «Этнология» и теология о журнале и институте «Антропос», СЭ, 1959, №6,
690. Шарефская Б., Дорелигиозный период в истории человечества, ж. «Наука и религия», 1960, №2,
691. Шарефская Б., О методологической путанице в вопросах первобытного мышления, СЭ, 1958, №1,
- 691-1. Шарефская Б. И., О характере власти вождей у народов тропической Африки, СЭ, 1962, №1
692. Шарль Р.. Мусульманское право, перев. с франц, С. Н. Волка, М., 1959
693. Шахнович М. И., О происхождении и классовой сущности иудейской религии, в сборн. «Наука и религия». МЛ, 1957
694. Шахнович М. И., Приметы в свете науки, М., 1956
695. Шафф А., Объективный характер законов истории, МЛ, 1959
696. Шахнович М. И.. Реакционная сущность иудаизма, М,- Л., 1960
697. Шашков С Шаманство в Сибири, ЗИРГО, кн. II /1864/
- 697—1. Шепелев Н. В., Лия —Нун. Рабовладение и феодализм в Китае, ВДИ, 1957, №2
698. Шиллинг Е. МЛ, Кубачинцы, М.. 1951

699. Шихарева М. С, Сельская община у сербов в XIX—начале XX вв., СЭ, 1959, №6
700. Шмидт А. Э., Очерки истории ислама как религии, ж. «Мир ислама», 1912, №1, 2, 4
701. Шмидт А. Э., Арабские авторы о манихейцах и зороастрийцах, УЗ ИВАН, т. XVI
- 701—1. Шопен И., Новые заметки на древние истории Кавказа, СПб, 1866
702. Штаерман Е. М., Избранные латинские надписи по социально-экономической истории ранней Римской империи, Е. М. Штаерман, продолж. ВДИ, 1955, 1956. №2, №3, №4,
- 702 — 1. Штаерман Е. М., Рец. на кн. Бемера, ВДИ, 1959,, №3
703. Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936
704. Щерблякин И. П., Части старых колонн, найденные в районе Орен—кала, ДАН Азерб., II /1946/ №6,
705. Эльдерман Г., Первобытный коммунизм и первобытная религия, М., 1930
706. Эльнин А., Коренное население Австралии, М. 1952
707. Эмин Н. О., Очерк религии и верований язычников армян, М., 1864
708. Эншлен, Происхождение религии, М., 1954
709. Эрмигажный папирус №1116 А; перев Р. Рубинштейн, ВДИ, 1950, №2
710. Эфендиев Р., -Кабалинский магал, СМОМПК, 32 отд. 2 /Тбилиси 1903/
711. Эфендиев Р., Предания о селе Чухур Кабала, «Изв. Азкомстариса», в. III, В., 1927.
712. Юшков С. В., К вопросу о границах древней Албании, ИЗ, 1 /1937/
713. Юшков С. В., К вопросу о дофеодальном /«варварском». государстве, ВИ, 1946, №7: ср. УЗ ВИЮН, т. X /1947/
714. Ядринцев Н., Культ собаки «Этнографическое обозрение», 1894, т. IV
- 714—1. Ямпольский З. И., Восстание Бабека, В., 1941
715. Ямпольский З. И., Две заметки к трактовке Страбонова Текста об азербайджанской Албании, Изв. АЗФАН. 1942, №7
716. Ямпольский З. И., Из истории Древней Кавказской Албании, М., 1949.

717. Ямпольский З. И., Вопросы истории Атропатены и Кавказской Албании, МЛ, 1949
718. Ямпольский З. И., Атропатена и Кавказская Албания III—1 вв. до н. э. /в связи с вопросом о происхождении храмового хозяйства на основе первобытно-общинного строя/, Л., 1952
- 718—1. Ямпольский З., Вопросы древней истории в изданиях Азербайджанской ССР, ВДИ, 1952, №2
719. Ямпольский З. И., «Гегемоны» древнего Азербайджана. (К характеристике социального строя), ДАН Азерб., т. 9. №3, 1953
- 719—1. Ямпольский З. И., К вопросу об одноименности древнего населения Атропатены и Кавказской Албании. «Тр. Института истор. и философ. АН Азерб. ССР», т. IV /1954/
- 719-2. Ямпольский З. И., О статуе, найденной на территории Кавказской Албании, КСИИМК, 60 /1955/
720. Ямпольский З. И., О размерах храмовой собственности в древней Кавказской Албании, ДАН Азерб., т. XI /1955/ №12.
721. Ямпольский З. И., К изучению термина «атропат», ДАН Азерб., т. XI /1955/, №3
722. Ямпольский З. И., К характеристике собственности в древнем Азербайджане, ДАН Азерб., т. XIII /1957/, №12
723. Ямпольский З. И., К изучению летописи Кавказской Албании, «Изв. АН Азерб.», 1957, №9
724. Ямпольский З. И., К сообщению античного автора об острове Талге, ДАН Азерб., т. XIV (1958), №2
725. Ямпольский З. И., Древние религии Азербайджана, Баку, 1958 (на азербайдж. яз.)
726. Ямпольский З. И., К вопросу о рабовладении в древнем Азербайджане. «Изв. АН Азерб.», СОН, 1958, №6
727. Ямпольский З. И., К вопросу о теменос, «Сообщ. АН Грузин. ССР», т. XXI (1958), №4.
728. Ямпольский З. И., О происхождении храмовой собственности Древнего мира на основе первобытно—общинного строя, «Тр. Ин—та истории им. И. А Джавахишвили АН Грузин. ССР», т. IV, в. 2 (1959)
729. Ямпольский З. И., О происхождении храмовой собственности древнего мира, ВДИ, 1959, №4
- 729—1. Ямпольский З. И., Памятники Кавказской Албании на горе Бешидаг, СА, 1960, №2

730. Ямпольский З. И., О сущности и происхождении первобытной магии, Б., 1960
731. Ямпольский З. И. Пиры Азербайджана, Вира VIII, 1960
732. Ямпольский З. И., Атропатена и Кавказская Албания III—1 вв. до н. э. Вопросы общественного строя. Часть 1. Храмовая собственность (к вопросу о закономерностях общественного развития). Историко-этнографические наблюдения, В., 1960
733. Ямпольский З. И., Жертвоприношения в древнем Азербайджане (в связи с научно-атеистической проблемой происхождения жертвоприношений и сакральных кормлений, в сб. «Отчетная сессия Отделения общественных наук 1960 г.», В., 1961 г.
734. Ямпольский З. И., Путешественники об Азербайджане, т. 1, В., 1961.
735. Янковская Н. В., Землевладение большесемейных общин в клинописных источниках, ВДИ, 1959, №1.
- 735—1. Яновский А., О древней Кавказской Албании, ЖМНП, ч. 52, (1846), №11 и №12
736. Яшвили А. О., Народная медицина в Закавказском крае, Тбилиси, 1904
737. Абдуллаев Г., О религии ислама, В., 1958 (азерб.)
- 737—1. Акты конгресса историков, П., 1948 (фр.)
738. Эсхин, Л.—ц, 1884 (греч)
739. Африкан, Письма Секста Юлия Африкана, Л—д, 1909 (нем.)
740. Аймар, Восток и древняя Греция, П., 1953 (фр.)
741. Албрайт, От каменного века до христианства, Д., 1953 (ан.)
742. Алфедли, Коллегии, (лат.)
743. Алкадер А. А., Земельная собственность и землевладение в исламе, ж. «Исламск ревью», 1959, т. 47, №12 (ан.)
744. Альта, Происхождение гиксосов, в новом освещении, Берл., 1954 (нем.)
745. Энц., ЭРЭ (ан.)
746. Альтгейм Ф., История римской религии, Берл. и Л.—ц, 1931. (нем.)
747. Его же, Закон священства, Амстерд., 1940 (нем.)
748. Его же, История Азии в период греков, Галле, I—II, 1947-1948 (нем.)
749. Его же, Александр и Азия, Тюбинг., 1953 (нем.)

- Его же и др., Сокральная филология, Тюбинг., 1958
(нем.) 750—1. Его же, Утопия и хозяйство, Франкф., 1957
(нем.) 751. Аммиан Марцеллин, Сочинения, I—II, Кембр., 1950
(лат.) 752. Поклонение предкам и культ, мертвы; ЭРЭ
(англ.) 752—1. Андреад М., История финансов государства греков
(Кем. 1933) англ.
753. Андрэ В., Божьи дома и архаические формы построек Древнего Востока, Берл., 1930 (нем.)
754. Андреас, Адарбигана, РЭ (нем.)
755. Андриан Т., Культ высот, Вена, 1890 (нем.)
756. Антес Р., Теология Египта третьего тысячелетия до н. э., ЖНЭС, XVIII (1959) (англ.)
757. Аппиан, История Рима, Л-ц, 1870 (греч.)
758. Аполлодор, Библиотека, I—II, Кембридж, 1940 (англ.)
- 758—1. Аренцано Р., Святыня Сан Бернада около Женевы, ж. «Эвум», 1961 г., 35, часть 5—6 (ит.)
759. Аристотель, Афинская политая, Л—ц, 1907 (греч.)
- 759—1. Его же, Политика, там же, 1889 (греч.)
760. Арриан, Сочинение, I—II, Кембридж, 1946 (Греч.) 760—1, Артасастра Каутильи, Л., I—III, 1921 — 1923 (англ.)
761. Арован Г., Буддизм, П., 1956 (фр.) '762.
- Атений, Дейпносиф., Павна, 1923 (греч.)
763. Обоие ж., Общественная и частная жизнь в древней Индии, П., 1955 (фр.)
764. Отран Ш., Гомер..., П., 1943 (фр.)
765. Азербайджан—русск. словарь, Б., 1939 (азерб.)
766. Башелье Э., Друиды римской Галлии, ж. «Огам», 1959, т. 11, ч. 1 (фр.)
767. Байлей К., Основные этапы развития религии древнего Рима, Беркл., 1932 (англ.) 767—1. Его же, Зороастризм в книгах IX века, Оксфорд, 1943 (ан.)
768. Балдуин Ж., Средневековые теории справедливой цены, Филадельф., 1959. (англ.)
769. Белиф Н., Божественные танцы, Цюрих, 1955 (нем.)
770. Бэрон С., История социальной религиозной жизни Израэля, I—II, П., 1956—1957 (фр.)
771. Барроу Р., Рабы, ОЦД
772. Барузи Ж., Проблемы истории религии, П., 1935 (фр.)
773. Бапст Г., Сувениры двух экспедиций на Кавказ, П., 1886 (фр.) 773—1. Башейль, Основы, П., 1950 (фр.)

775. Беккер К., О возникновении вакфа, ж. «Ислам», 1911, т. 2. (нем.)
776. Беккер М., Об экономических моментах, ж. «Средневековые исследования», т. 21 (1959) (нем.)
777. Беккер В., К вопросу о проникновении религиозных идей в право, ж. «Архив правовой и социальной философии», т. 45 (1959) (нем.)
778. Бэр Р., Священные высоты греков и римлян, Вена, 1894 (нем.)
779. Бзм—Бланк Г., Высоты, святилища, канибалы, Л-ц., 1958. (нем.)
780. Белох К., История Греции, 1, Берл.—Л—ц., 1924 (нем.)
781. Бенгстон Г., История Греции, Мюнх, 1950 (нем.)
782. Бенидикт Б., Краткая аннотированная библиография по вопросам социологии мусульманских народов, Монреаль, 1955 (анг.)
783. Бенингсен А. и др., Антирелигиозная литература советских мусульманских республик, ж. «Мусульманское обозрение», т. 47, №11 (1959) (анг.)
783. Бенвенист Э., История..., В., 1909. (фр.)
784. Бергштроссер Г., Основы права ислама, Берл. —Л—ц., 1935 (нем.)
785. Бергунью Ф., и др., Доисторические верования и отсталые народы, П., 1953 (Фр.)
786. Бернард К. Г., Культ и вождь Древнего Ближнего Востока, ж. «Древность», т. 5 (1959) (нем.)
787. Бэрве Г., Империя Александра, I—II, Б., 1926 (нем.)
788. Его же, История Греции, I—II, Фрайбург, 1931—33 (нем.)
789. Бессэйне Р., Священные места Гаро, «Журн. Азиат. общества Пакистан», т. 3 (1958) (анг.)
- 789—0. Библиографич. указат., Н., 1962 (анг.) 789—1. Бирч С, Факсимилие египетского папируса, Л., 1876. (ан.)
790. Биркет-Смит К., Нравы и обычаи эскимосов. П., 1937 (фр.)
791. Блэкмен А., Мифы и ритуал в древнем Египте, Аксф.— Л., 1933 (анг.)
792. Бланшар П., Таиланд, Нью—Хавен, 1958 (анг.)
- 792—0. Его же, Бог и человек в Вашингтоне, Бостон, 1960 (анг.) 792—0 — 1. Буак А., История Рима, Н., 1957 (анг.)
- 792—1 Боккасино Р., См. Б. И. Шарефская, «Этнология»-

- Боймер Ф., Исследование религии рабов Греции и Рима, Вайсбаден, 1957, (нем.)
- 793—0. Бози Р., Этнологический словарь, Милан—Верона, 1958 (ит.) 793—1, Бурже Э., Финансовая администрация пифийского святилища, П., 1905 (фр.)
794. Ботсфорд Г. и др., История эллинов, Н., 1956 (анг.)
795. Ботлихер К., Культ деревьев у эллинов, Берл., 1857 (нем.)
796. Буиссон М., Магия, П., 1958 (фр.)
- 796—1. Буоке Ж., Сокровища Кирены в Дельфах, П., 1952 (фр.) 796—1—0. Бутейе М., Шаманизм, П., 1950 (фр.)
- 796—1—0. Буансе П., Римская религия, ж. «Исследования», т. 40, (1950), № 1 — 2 (фр.). 796—1—0—1. Брэстед Ж., Древняя история. Бостон, 1944 (анг.). 796 — 1 — 1. Брейюль Г., Религия и наука, ж. «Ла табле рондэ», ноябрь, 1956 (фр.). 796—2. Брион М., История Египта, П., 1954.
797. Буркгард Ж., Греческая культура, Берл., 1941 (нем.)
798. Бюрэн, Фуррина, ОЦД (анг.)
799. Бюссон де Жанссенс Г., Управление вакфом, ж. «Исследование по исламу», 1957, (фр.)
801. Броккельман, История мусульманских народов, Лонд., 1949 (анг.)
802. Броссе М., История Грузии, СПб, 1849 (фр.)
- 802 — 1. Бругтон Т., Зела, ОЦД (анг.)
803. Его же, Новые данные, в сб. «Исслед. по экономич. и социальным ист. Рима, в честь Джонсона», Принцетон, 1951 (анг.)
804. Его же, Магистраты римск. республ., I—II, Ланкасетер, 1951 — 1952. (анг.)
805. Бругш Г., Религия и мифология древ. египтян, Л-ц, 1884 (нем.)
- 805—1. Буклей М., Спиритуализация человеческого я. ж. «Персоналист», 1960, т. 41, № 3 (анг.)
806. Цезарь, Записки о галльской войне, Л-ц., 1873 (лат.)
- 806—1. Кембриджская Древняя история (анг.)
807. Казн К., К истории городской жизни, в ж. «Секулюм», 1958, т. 9, № 1 (нем.)
808. Его же, Наблюдения о древнем вакфе, ж. «Студия исламика», XIV (1961). (фр.)
809. Кальдерини, Манумисии, Милан, 1908 (ит.)
- Келл К., Религиозные неврозы, ж. «Фрисинкер», т. 80 (1961), № 27 (анг.)

- Камерон Г., До-ахеменидская история Персии, Чикаго, 1936 (анг.)
813. Кагно А., Бог Атар, ж. «Сирия», 1958. (фр.)
814. Карлетон С, Исследование пещер в Иране, Филадельфия, 1951 (анг.)
815. Кессон., Дельфы, ОЦД (анг.)
816. Каваньяк Э., Экономика Греции, П., 1951 (фр.)
817. Керни Ж., Древне-египетская религия, Лонд., 1952, (анг.)
818. Чаплл Э и др., Принципы антропологии, Н., 1942 (анг.)
- 818—0. Шарль Р., Сущность мусульманства, П., 1958 (фр.)
- 818 — 1. Гаррис., ом. Папирус.
- 818 — 2. Чассинет, Основы, П., 1939 (анг.)
- 819 — 0. Челдон Ж., Жертвоприношения у арабов, П., 1955, (фр.) 819—1. Челк, История, Л., 1942 (анг.)
820. Чайльд Г., см., ж. «Древняя Индия», № 4 (1947 — 1948 гг.) (фр.)
- 320—1. Шисоф. История, П., 1954 (фр.)
821. Кристенсен А., Исследования по иранской демонологии, Копенгаг., 1941 (фр.)
822. Его же, Иран под властью Сасанидов, Копенг., 1944 (фр.)
823. Церковь и государство, Лонд., 1954 (анг.)
824. Цицерон, Сочинения, П., 1919 (лат.)
825. Чижевский С, Этногическое исследование огня, Краков, 1903 (поль.)
- 825 — 1. Класс А., История религии, ж. «Антропос», 1960, т. 55, № 1—2 (нем.)
826. Клей С, Собственность на землю в Вавилонии и Ассирии, Лонд., 1938(анг.)
- 82 7. Клемен К., Греческие и латинские сообщения о персидско-кой религии, Гессен, 1920 (нем.)
828. Его же, Религии земли, Мюнх., 1927 (нем.)
829. Кодекс Хаммураби, Рим, 1953 (ит.)
- 829—1. Коллитц, Сборник надписей на древнегреческих диалектах, Л-ц, 1900 (нем.)
830. XI Международный конгресс по историческим наукам, т. I, Стокгольм, 1960 (фр.)
831. Корнел. Непот, Эпитомэ, Оксф., 1953 (лат.)
833. Куланж Г., Древний город, Страссб., 1909 (фр.)
834. Кулысон Н., Мусульманский обычай, ж. «Вельт дес Исламе», 1959, т. 6, № 1—2 (анг.)
835. Крчмарик Ж., Вакфное право, ЦДМГ, т. 45 (нем.)
836. Гюмон. Религии Востока, П., 1951 (фр.)
837. Курциус, История, I—II, П., 1947 — 1948 (лат.)
838. Кутнер Г., См. ж. «Фрисинкер», 1960, т. 80, №7, (анг.)
839. Дарамбер и др. Словарь, П., (фр.)

- Даресте Р. и др., Сборн. греч. юридич. надписей, П., 1891 — 1904 (фр.)
- 480—1. Дожа Ж., Католицизм и социализм, П., 1951 (фр.)
841. Даумас Ф., Маммигис, египетск. храмов, П., 1958 (фр.)
842. Девкинг Р., Святилище Артемиды, Лонд, 1929 (анг.)
843. Дей, Экономическ. истор. Афин, Н., 1942 (анг.)
- 843—1. Даймель А., «Ориенталия», № 2, (нем.)
844. Делькурт М., Основные святилища Греции, П., 1947 (фр.)
- 844—1. Демосфен, Речи, Л-ц., 1896 (греч.)
845. Дешампс Г. и др., Надписи храма Зевса, ж: «Бюл. де Корресп. Геллен», т. XI (1887) (фр.)
- 845—0. Дессо, Избран. латин. надписи, Берл., 1914 (фр.) 845 — 0—1. Дженнес Д., см. СЭ, 1959, № 3 (анг.) 845—1. Дигесты, изд. Л-ц, 1906 (лат.)
846. Диль К., Верования, мифология, Нью-Брюшвник, 1956 (анг.)
847. Дион Кассий, История Рима, I—V, 1863—1865 (греч.)
848. Диодор, Библиотека истории, Л-ц., I—V, 1866 — 68 (греч.)
849. Дионисий Галикарн., Римские древности, Кембридж. 1950 (греч.)
850. Динсмур Н., Архонты Афин, Гарвард, 1931 (анг.)
851. Дирр А., Старая религ. чеченцев, ж. «Антропос», т. III, тетр. 5—6 (нем.)
852. Томсон Д., Экономич. структура, Мельбурн, 1949 (анг.)
853. Доннини А., История религии, Рим, 1959 (ит.)
854. Дорнсейф Ф., Античность и древ. Восток, Л-ц., 1959 (нем)
855. Довсет, История кавказок., албанцев, Лонд., 1961 (анг.)
856. Дюга Ч., Святилище Алеа, П., 1924 (фр.)
857. Дюлькайт Г., История римского права, Мюнхен, 1957 (нем.)
858. Дюмезиль Г., Исчезнувшее христианство, ж. «Журнал Азиатик», т. 232, ч. I (фр.) 858—1. Его же. Боги индоевропейцев, П., 1952 (фр.)
859. Данбабин Г., Оракул Геры, Лонд., 1951 (анг.)
860. Дунст Г., Заметки к греческ. надписям, Берл., 1960 (нем.)
861. Дюран В., Жизнь Греции, Н., 1939 (анг.)
862. Дюрбах Г., Избранные надписи Делоса, П., 1921 (фр.)
863. Его же и др., Надписи Делоса, П., 1926 (фр.)
864. Эбелин, Гиеродулы, РЛф, V (1925) (нем.)
865. Эбелинг Е., Учреждения и правила ассирийск. храмов, Берл., 1954. (нем.)
866. Эберт М., Реальн. словарь доистории, Берл., 1928 сл. (нем.)
867. Эбюри Э., Человек, бог, страх, ж. «Фрисинкер», 1960., т. 80, № 26 (анг.)
868. Эргардт А., Политические теории, Тюбинг, 1959 (нем.)

- Эйссфельдт О., Храмы и культы сирийск. городов. Л-ц 1941 (нем.)
870. Эйстрем С, Жертвоприношения, ОЦД (анг.)
- 870—1. Элинкова В., Рабовладение, Познань, 1952 (польс.)
871. Элькин А., Тайны австралийск. туземцев, ж. «Океания», т. III, № 2 (1932). (анг.)
- 871 — 1. «Британская энциклопедия». 1945 (анг.)
872. Энцикл. социальн. наук., Н., 1929 сл (анг.)
873. Энцикл. ислама, Лейд., 1956 (нем.)
- 873—1. Энци. ислама Энциклопед. ислама, Стамбул, 1941 сл. (турецк.)
874. Энциклоп. религии и атики, П., 1908—1951 (анг.)
875. Энциклоп. религий, I—III Н., 1945 (анг.)
876. Энгел Ж., Исследов. сакральн. царств. Уппсала, 1943 (анг.)
- 876—1. Эрбело, Ма., РЭ XIV—I (нем.)
877. Эрдман К., Иранские храмы огня, Л-ц., 1941 (нем.)
878. Эрман А., Египетская религия, Берл., 1909 (нем.)
879. Эрипид, Сочинения, Л-ц, 1892 (греч.)
- 879—1. Евсевий, История церкви, Берл., Л-ц., 1952 (греч.)
880. Евтропий, Краткая история, Л-ц., 1887 (латин.)
881. Фейрбенкс А., Руководство по греческ., религии, Берл., 1910 (анг.)
- 881—0. Фейрмен Г., Обряды египетск. храмов, Манчестер, 1954 (анг.) 881. Фейрбенкс А., Руководство по греческ., религии, Берл., Л—ц., 1936 (нем.) 882. Его же, Города-храмы, П., 1954 (нем.)
883. Тернел. Л., Культы греческ. госуд., Оксфорд, 1896 (анг.)
- 883 — 1. Фитерман, Социальное значение рабства, Лонд., 1901 (анг.) 883—2. Феррарио Э., Каннибализм, Милан, 1959 (фр.)
884. Фиких, см. Энци. ислама, (1947) (турецк.)
- 884 — 1. Финайоли, Гипсикрат, РЭ (нем.)
885. Финлей М., Исследов. земельн. отношен. и кредита в древ. Афинах, Нью Джерси, 1952 (анг.)
886. Файнеген Ж., Археология мировых религий, Принцет., 1952 (анг.)
887. Флавий И., Соч., Берл., 1897 (греч.)
888. Фонтен Ж., Античная экономика, П., 1927 (фр.)
889. Форстер Г., Цветущий лотос. Лонд., 1958 (анг.)
890. Фонтенроз, Теменос, ОЦД (анг.)
891. Флор см. Евтропий
- 891—0. Форбигер А., Страбон, Берл., 1923 (нем.)
- 891 — 1. Фрагменты греческ. историков, см. Мюллер, (греч.)
- 891—2. Франк Т., Экономич. ист. Рима, Оксфорд, 1926 (анг.)

- Франкфорт Г. и др., Храм Гимильсина, Лонд., 1940 (анг.)
893. Его же, Цари и боги, Чикаго, 1948 (анг.)
894. Его же, До философии, Гардмансворз, 1949 (анг.)
895. Его же, Проблемы сходства ближневосточных религий, Оксфорд, 1951 (анг.)
896. Его же, Истоки цивилизации, Лонд., 1951 (анг.)
897. Фримен К., Греческ. города-государства, Лонд., 1950 (анг.)
- 897—1. Френкель, См. РЭ, XIV —I, кол. 18 (нем.)
898. Фридлендер Л., Бытовая история римлян, Кельн 1957 (нем.)
899. Фриш Г., Афинокая конституция, Копенгаг., 1942 (анг.)
900. Файзи А., Основы мусульманок, права, Оксфорд, 1955 (анг.)
- 900 — 1. Гайгер, Сакра, РЭ, (нем.)
901. Гауэр Л., Избран, греческ. надписи, изд. 2, Л—ц, 1906 (греч.)
902. См. Гайгер.
- 902 — 0. Геллер А., Жрецы Карпи и Лидии, Л-ц., 1892 (лат.)
- 902—1. Гельцер К., История, Цюрих, 1906 (нем.) 902 — 2. Гершевич И., Австрийские гимны, Кембридж, 1959 (анг.)
903. Гейл П., Дискуссия с историками, Джакарта, 1955. (анг.)
904. Жианнели Г., История Греции, Рим, 1951 (ит.).
905. Джиффорд Г., Сглаз, Н., 1958 (анг.)
906. Джофферди К., Царь, преторы и понтифики. См. ВДИ, 1959, № 1, стр. 69.
907. Гиршманн Р., Иран, Гардманворз, 1954 (анг.). 907 — 1. Гиро., Древности, Л—Ц., 1916. (фр.).
908. См. Гольциэр.
909. Гоннар Р., Собственность, П., 1943 (фр.).
910. Грант Ф., Эллинистические религии, Н., 1954 (анг.)
910. —1. Ом. Грей. .
911. Грегуар., Сборник греческ. надписей, П.. 1901 (греч.).
912. Гриффис Ж., Текену, «Куш», 1958, VI (анг.)
913. Гриффите А., Сокровища храмов, Филадельф., 1943 (анг.)
914. Гримм К., Южноарабские храмов. законы, «Ориент. литерат. цайт, IX (нем.).
915. Гринтц И., О высшем жречестве, Иерусал., 1958 (анг.)
916. Жиро П., Собственность в Греции, П., 1893 (фр.)
917. Его же, Экономика античности, П., 1905 (фр.)
- 917 — 1. См. Гюнтер.
918. Гатри, Дельфийский оракул, ОЦД (анг.).
919. Харбрюккер, Шахристани, Гале, 1850 (нем.)

920. Абибуллаев О. А., Раскопки на Кольтепе, В., 1959 (азерб.).
921. Хахманн Г., Храмовые документы, Н., 1937 (анг.)
- 921 — 1. Гакель И., Современные исследования исторической этнологии, Вена, 1956. (нем.).
922. Гейнхелин, Происхождение религии, П., 1950. (фр.). 922—1. Гальдар А., Пророки семи тов. Уппсала, 1945 (анг.)
923. Галль Г., Древняя история, Лонд., 1950 (анг.).
924. См. Франкфорт, До философии.
925. Горвой Я., (Орелии и психиатрии), Прага, 1959 (чешск.)
926. Харрис Р., Архив храма Сил, ЖКС, 1956, т. 9, № 2 (анг.).
927. Гарви В., Шаманы, ж. «Урания», 1958, гетр. 12 (нем.)
928. Газе К., Руководство Протестантизма, 1, 1901 (нем.)
929. Хазебрек И., История Греции, Тюбинг., 1931 (нем.)
930. Гастингс Ж., см. ЭРЭ.
- 930—1. Ом. Гайфорд.
931. Гебердей и др., Отчет о двух поездках, см. Гептинг. (нем.)
932. Гейхельгейм Ф., Экономии, история древности, Лейден. 1939 (нем.).
- 932—1. Хейльброунер, Будущее, Н., 1960 (анг.).
933. Гайлер Ф. Религии, Штуттгард, 1959 (нем.)
934. Геффенинг В., О праве и хозяйстве ислама, Гоннозер, 1925 (нем.)
935. Илоты, РЭ (нем.)
- 935—1. См. Геллер.
- 935—2. Хелк В., Социальные слои, см. ВДИ, 1960, №1 (нем.)
936. Гельвиг Н., Асилия отсталых народов, Берл., 1903 (нем.)
937. Гепдинг, Гиеродулы. РЭ (нем.)
- 937—1. Германсен Г., Исследование о Марсе, Копенг., 1940 (нем.)
938. Геродот, М|узы, I—IV, Л-ц., 186Г—1869 (греч.)
939. Геррман, Талге, РЭ (нем.).
- 939—1. Его же, Каспийское море, РЭ (нем.)
940. Гертер, Фаллос, РЭ (нем.)
941. Херцфельд Э. Иран и древ. Восток, Н., 1941 (анг)
- 941 — 1. Его же, Иран, Вашинг., 1936. (анг)
942. Его же, Зороаотр., Принцетон, 1947 (анг.)
- 942 — 0. Газихий, Л-ц., 1901 (греч.)
- 942—1. Хетце А., История, Вена, 1906 (нем.)
944. Гильд, Гиеродулы, см. ДС.
945. Гирт А., История, Н., 1954 (нем.)
946. История религий, П., 1960. (фр.)
947. Хайердал Т., Аку-аку, Осло, 1957 (анг.)
- 947—до 0, См. 947.

- О. История мира, Берн., 1956 (нем.)
947—1. Ом. Хикс.
948. Хоффманн Г., Источники по истории религии Тибета, Вайсбаден, 1950 (нем.)
949. Его же, Религии Тибета, Фрайбург, 1956 (нем.)
950. Голло М., Этюды по истории и эпиграфике Греции, 1—IV, П., 1938—1948 (фр.)
951. Хольмсен А. и др., Древняя крестьянская община Норвегии, Осло, 1958 (анг.)
952. Священ, места, ЭСН, т. 7, И., 1930 (анг.)
953. Хук С., Религии Вавилона и Ассирии, Лонд., 1926 (анг.)
954. Гомер, Илиада, Лонд, 1928 (греч.)
- 954—1. Гомер, Одиссея, Лонд. 1928 (греч.)
955. Хоппер Р., Основы афинской демократии, Шиффильд, 1957 (анг.)
956. Хора Т., Психотерапия и религия, Киото, 1959 (анг.)
957. Хоуэллс В., Первобытный человек и его религия, Н., 1948 (анг.)
958. Грозный Ф., Древнейшая ист. Перед. Азии и Индии, Прага, 1943 (нем.)
959. Его же, то же, П., 1947.
960. Его же, Клинопись Кюльтепе, Прага, 1952 (фр.)
961. Хюар К., Кубур, ЭИ. (фр.)
962. Хуфф., Черный бог, Филадельф., 1944 (анг.)
963. Гумбах Г., Гаты, 1— П, Гейдельб., 1959 (нем.)
964. Хунт Э., Общест. науки, Н., 1955 (анг.)
965. Фрагменты греч. историков, 1—VI, Берл., 1923—1950 (греч.)
- 965 — 1. См. Джалберт.
966. Джемс Э., Сущность жречества, Лонд., 1955 (анг.)
967. Его же, Предистория религии, Лонд., 1957 (анг.)
968. Его же, Начало верований, Лонд. 1937 (анг.)
- 968—1. См. Янсенс.
969. Ибн Халдун, Введение, I—III, Лонд., 1958 (анг.)
970. Женмер Г., Дионис, П., 1951. (фр.)
- 970—1. Иези Ф. См. ВДИ, 1960, № 1.
971. Его же, Новые исследования, Рим, 1959 (анг.)
- 971 — 1. Греческие надписи.
- 971—2. Греческ. надписи римского времени.
972. Институты первобытных обществ, Иллиноис, 1956 (анг.)
973. Международный. библиография истории религии, Лейден, 1954 — 1956 (анг.)
974. Международный, библиограф. обществ, наук, I — II, П., 1958 (анг.)
975. Джонсон А. Сакральное царство, Кардифф, 1955 (анг.)
976. Жолли Ж., Манава, Лонд., 1887 (анг.)
977. Джонс А., Греческий город, Оксфорд, 1940 (анг.)
978. Джонс, Агер публикус, ОЦД (анг.)

979. Исламск. энциклопедия, Стамбул, 1941 сл. (турецк.)
979 — 1. См. Латышев, ИОСПЕ.
980. Юнг Канг, Буддистск. пещерн. храм., Киото, 1954. (анг.)
981. См. Юстин.
- 981 — 1. Иверсен Э., Две надписи о частных дарениях храмам, см. ВДИ, 1947, № 7, стр. 96. (анг.)
982. Кэрст, Атропат, РЭ (нем.)
983. Каддури и др., Законы Среднего Востока, Вашингт., 1955 (анг.)
- 983—1. См. ибн Халхум.
- 983—1. См. Карстедт
984. Кис Г., Жрецы в егип. государстве, Лейден, 1958 (нем.)
985. Кент Ж., «Храмовые владения», ж. «Гесперия». XVII 1949, №4 (анг.)
- 986—1. Керн О., Религии Греции, Берл., 1926 (нем.)
- 986—1. Киддер И., Япония до буддизма, Лонд., 1959 (анг.)
987. Кирчмер Г., О езидах, ж. «Ислам», 1959, т. 34 (нем.)
988. Клафф Ф., Греческое наследие, Берл., 1943 (нем.)
989. Клима О., Маздак, «Архив Ориент.», 1956, № 3 (нем.) 989—0. Его же, Маздак, Прага, 1957 (нем.)
- 989—1. Клотц, Септемвиры эпulonум, РЭ. (нем.)
990. Кобберт, Священное место, РЭ (нем.)
- 990—1. Кох, Декатэ, РЭ (нем.)
991. Кохлер, О доисламском праве арабов, Берл., 1888 (нем.)
992. Кениг Ф., Древнейш. ист. мидян и персов, Л—ц., 1934. (нем.)
- 992—1. КопперсВ., Древнейший человек, Вена, 1950 (нем.)
993. Кордатос Г., Истор. древн. Греции, Афины, 1955 (греч.)
994. Корнеманн Э. Всемирная история, Мюнх., 1949 (нем.)
995. Кошакер П., Божественное и светское право, ж. «Ориенталиа», 1935, № 4 (нем.)
- 995 — 1. Его же, Об одном случае отпуска на свободу, там же. 1938, № 7 (нем.)
- 996.** См. Крезер.
997. Кранц В., Культура Греции, Л—ц., 1943 (нем.)
998. Крауз Р., Роль храмов, 1954 (фр).
999. Кренкер Д. и др., Римок, храмы, Берл., 1938 (нем.)
1000. Криге Э. и др., см. СЭ, 1946, № 2, стр. 245.
1001. Кризе Р., Народные верования в исламе, Штуттгард, 1959. (нем.)
- 1001 — 1. Кребер А., История и наука, см. СЭ, 1958, № 3.
1002. Кчисиньел..., Древнейшие религии римлян, ж. «Эос», 1952, т. 45, ч. I. (лат.)
- 1003.** Кубичек, Царская земля, РЭ, (нем.)
0. Кюн Г., Проблемы древнейшего монотеизма, Висбаден, 1951 (нем.)
- 1003—1. Кенцли А., Объективный базис этики, ж. «Гуманист»,

- 1960, т. 20, № 3 (анг.)
1004. Лайстнер М., История Греческого мира, Лонд., 1947 (анг.)
- 1004 — 0. Ламмерт, Сполиа опима, РЭ (нем.)
1005. Лембтон А., Помещики и крестьяне в Персии, Оксфорд, 1953 (анг.)
- 1005—1. См. Ламинг.
1006. Ландтман Г., Происхождение жречества, Экенэс, 1905 (анг.)
- 1006 — 0. Ларсен И., Амфиктионии, ОЦД. (анг.)
- 1006—1. См. Лекло.
1008. Латтэ К., Теменос, РЭ (нем.)
1009. Его же, Священное право, Мюнх., 1920 (нем.)
1010. Лумонье А., Культы Кари, П., 1958 (фр.)
1011. Лоран Л., Сборник исследований, I—IV, П., 1949 — 1950 (фр.)
1012. Леклан Ж., О жрецах и храмах, Каир, 1954 (фр.)
1013. Легаси Греции, Оксф., 1924. (анг.)
- 1013—1. Лефебр Г., История - высшего жречества, П., 1929 (фр.)
1014. Лястнер М., История греческ. мира, Лонд., 1947 (анг.)
- 1014—1. См. Ленсен.
1015. Великие события всеобщей истории, I—VI, П., 1944 — 45 (фр.)
1016. Леваль, Греческие папирусы, Гейдельберг, 1920 (нем.)
1017. Леви Д. и др. Происхождение недели, см. Томсон, Исслед. П, стр. 79.
- 1017—1. См. Лекса.
1018. Лидделл и др., Греческо-английск. словарь, Оксфорд, 1944 (анг.)
- 1018—1. Линг-Рот, см. Зыбковец, Дорелигиозн., стр. 123 сл: 1018 — 2. Линк, Гиерой, РЭ (нем.)
1019. Ливий, История, I—IV, Л-ц., 1877 (лат.)
1020. Лисий, Речи, Л-ц, 1891 (греч.)
- 1020—1. Лот-Фальк Э., Одушевление, П., 1961 (фр.)
1021. Ловье Р., Первобытные религии, Лонд., 1955 (фр.)
1022. О богини Сирии, см. Лукиан.
1023. Луккенбилл Д., Древние источники Ассирии и Вавил. I—II, Чикаго, 1926—1927 (анг.)
1024. Люффер С, Рабы—горняки Лаврионы, см. ВДИ, 1959, № 3, стр. 188.
1025. Макдональд О., Кари, ЭИ (анг.)
1026. Его же, Развитие мусульманской теологии, Н., 1903

- Мак-Кечти Т., Аборигены Австралии, Мельбурн, 1957
(анг.)
- 1027—1. Мак-Эвен К., Восточное происхождение эллинистич. монархий, Чикаго, 1934 (анг.)
1028. Меджье, Римское господство, I—II, Принцетон, 1950 (анг.)
- 1029—1. Мамиглиано, Жертвоприношения, ОЦД. (анг.) 1030. Маквардт И., Римский госуд. строй, I—III, Дармштадт, 1957 (нем.) 1030-0. Марквардт И., Эраншахр, Берл., 1901 (нем.)
1034. Марта М., Афинские жрецы, П., 1882 (фр.)
1035. Масуди, Путешествия, И., 1896 (фр.)
1036. Массе Г., Иранская цивилизация, П., 1952 (фр.) 1036—1. Матикан, Бомбей, 1937 (анг.)
1037. Морей А., История религии древ. Греции, П., 1857 (фр.)
1038. Монсель А., Библиография, Анкара, 1948 (турец.)
1039. Мейе А., О религиозных терминах, П., 1901 (фр.)
1041. Мендельсон И., Рабство, Н., 1949 (анг.)
1042. Меншинг Г., Традиции, Берл., 1957 (нем.) 1.043. Мемнон, История Гераклеи, Туб., 1860 (греч.) 1043—1. См. Мерла.
- 1043 — 2. См. Мерите.
1044. Мишель Ч., Сборн. греческ. надп., П., 1900—1927 (греч.)
1045. Мишель Г., Экономика древ. Греции, Кембр., 1940 (анг.)
1046. См. 1044.
1047. Мишель Г., Спарта, Кембр., 1952 (анг.)
1048. Минорский В., Римская и визант. кампании в Атропатене, Лонд., 1944 (анг.)
1049. Его-же, Заметки о сектах, Лонд., 1923 (фр.)
1051. Модии Ж., Религия парсов, Бомбей, 1922 (анг.)
1052. См. 1029—1.
1053. Манихеиз, ж. «Ориенталиа», 1958, № 153 (ит.) 1053—0. См. выше.
- 1053—1. Морган Ж., Экспедиция на Кавказ, П., 1909 (фр.)
- 1053 — 2. См. выше.
1054. Мортье П., Возникновение и падение рабства, ж. «Коммунист ревью», 1958, № 202. (анг.)
- 1054—1. Мотвани К., Законы Ману, Мадрас, 1958 (анг.)
1055. Мотценбеккер Р., Каноническое право, Мюнх., 1958 (нем.)
1066. Моунтфорд Ч., Фаллический культ, ж. «Мэн». 1960, т. 60 (анг.)
1067. Михан Г., Свайные постройки и греческ. храмы, Иена, 1909 (нем.)
1068. Мюхль М., Геракл, см. ВДИ, 1959, № 3 (нем.)

- См. Фраг. греч. истор.
- 1069—1. Мердок Д., Социальная структура, Н., 1949 (анг.)
1070. Мерфи, Происх. и ист. религий, Манчест., 1952 (анг.)
1071. То же, П., 1950 (фр.)
1072. Мюсиль А., Нравы и обычаи бедуинов, Н., 1928 (анг.)
1073. Нарр К., 100 лет исслед. неандертальцев, ж. «Антропос», 1960, т. 55, № 1—2 (нем.)
- 1073—1. См. выше.
1074. Нестле В., История греческ. духовн. культуры, Штуттг., 1944 (нем.)
1075. Его же, Исслед. по ист. Греции, Штуттг., 1948 (нем.)
1076. Нильсон М., Минойско-микенск. религии, Лонд., 1950 (анг.)
1077. Его же, Культы, там же, 1951.
1078. Его же, Истор. греческ. религ., 1, Мюнх., 1955 (нем.)
1079. Ниппольд В., Происхожд. собственности, Сен-Гравен., 1954 (нем.)
1080. Ноэльль П., Священное право, П., 1949 (фр.)
1081. См. Табари.
1082. Ньюберг Г., Религии древ. Ирана, Л-ц., 1938 (нем.)
1083. Одельберг П., Сакра, Упсал., 1896 (анг.)
1084. Ольман Ф., Гомеровские храмы, Воин, 1957 (нем.)
- 1084 — 1. Эртель, Катойкой, РЭ (нем.)
1085. Охлемятов Э., Культ и святилища Пергама, Вюрцбург. 1940 (нем.)
- 1085—1. Избран, греческ. надписи Востока.
1086. Отто В., Жрецы и храмы, I—II, Берл., 1905—1908 (нем.)
1087. ОЦД, Оксфордский классический словарь, 1953 (анг.)
1088. Оксюрхинск. папир., Лонд., 1952 (анг.)
- 1088—1. Тебтун. папир.
- 1088 — 2. Папир. Зенона.
1089. ОЗГЮС, Раскопки Кюльтепе, Анкара¹, 1950 (турец.)
1090. Пейдж Т. и др., Избран, папирусы, П., Официальн. док-ум., см. Гномон идиолога (анг.)
1091. Пайс Э., История Рима, 1, Торино, 1899 (ит.)
- 1091 — 1. Папир. Харрис, см. ВДИ, 1960, № 1, стр. 8—9.
1092. См. 1088.
1093. Ом. 188 — 2.
1094. См. 1088—1.
1095. Парк Г., Ист. Дельфийск. оракула, Оксфорд, 1939 (анг.)
1096. Перницкий-Пуделько О, см. ВДИ, 1960, № 2, стр. 166.
- 1096 — 1. См. выше.
1097. Пассов, Словарь, 1 (нем.)
1098. РЭ.
1099. Павзаний, Описание Греции, П., 1845 (греч.)

1100. Пиик М., Священные законы, Афины, 1941 (анг.)
1101. Пирсон А., Доисторическ. религии греков, Лонд., 1942 (анг.)
1102. Пети П., Исследов. древн. истор., П., 1959 (фр.)
1103. Петтациони Р., Религия в древн. Греции, П., 1952 (фр.)
1104. Пфистер Ф., Культ, РЭ (нем.)
1105. Фотий, Библиотека, Берл., 1824 (греч.)
1106. Филипп и др., Сакрум промунториум, РЭ (нем.)
1107. Пикар Ч., Происхожд. греческ. политеизма, П, П., 1932 (ФР.)
1108. Его же, Святилище Олимпии, I, П., 1930 (фр.)
1109. Его же, Жизнь в классической Греции, П.; 1946 (фр.)
1110. Его же, О дэллинск. религии, П., 1948 (фр.)
1111. Его же, Историко-археол. сборн. П., 1949 (фр.)
1112. Его же, см. «Ревю дез этюдес гречс», 40 (фр.) 1112—1.
- Пиэске, Криса, РЭ, (нем.)
1113. Пайк Э., Словарь религий, П., (фр.)
- 1113—1. Его же, Энциклопед. верований и религий, Н., 1958 (анг.)
1115. Лизани В., Религия кельтов, Милан, 1950 (ит.)
1116. Платон, Законы, Л-ц., 1884 (греч.)
1117. Плиний, Естеств. ист., Берл., 1866—1882 (лат.)
1119. Плутарх, Жизнеописания, Кембридж, I — XI, 1943—1950 (греч.)
1120. Его же, Об Озирисе и Изиде, Прага, 1940 (нем.)
1121. Полибий, История, I—III, Лонд., 1953—1954 (греч.)
- 1121 — 1. Помпоний М., Землеописание, Л-ц., 1864 (лат.)
1122. Помтов, Дельфы, РЭ, Суппл., IV (нем.)
1124. Послисиль Л., Капауку, Нью-Гевен, 1958 (анг.)
1125. Пуло Ж., Исследования культов Фасоса, П., 1954 (фр.) 1125 — 1. См. выше.
1126. Прайзипке Ф., Заммельбух, В., 1909 (нем.)
- 1126—1. Птоломей, География, Л-Ц, 1899 (греч.)
1127. Рахман В., Церкви и мечети, Л-ц., 1913 (нем.)
1128. Ра'дин П., Религии отсталых народов, Цюрих, 1951 (нем.)
1129. Его же, Мир отсталых народов, Н., 1953 (анг.)
- ИЗО. Его же, Первобыт. религия, Н., 1957 (анг.)
1131. Рабат Э., Теория мусульман, права. П., 1959 (фр.)
- 1131—0. Рейш, Анатема, РЭ (нем.)
- I 131 —1. См. РЭ.
1132. Словарь античности и христианства, 1950 сл. (нем.)
1133. Ред М., Нгони, Лонд. 1956 (анг.)

1134. Библиограф, по древн. Индии, Бенарес, 1957 (анг.)
1135. Религии древн. Ближ. Востока, Н., 1955 (анг.)
1136. Ридлей Ф., Кромлехи, Лонд., 1960 (анг.)
1137. Робер, Святилище Артемиды, см. ВДИ, 1957, № 2 стр. 51 (фр.)
1138. Робер Л. и др., Сакральные села, см. 1141, (фр.)
1139. Его же, Элленика, 1 ПЧ, 1940 (фр.)
1140. Его же, Эпиграфич. и филологич. этюды, П., 1948 (фр.)
1141. Его же и др., Кария, т. II, П., 1954 (фр.)
- 1141—1. Робинсон Ч., История Александра, Рим, 1951 (анг.)
1142. Рок И., Исследования шаманизма, Фрейбург, 1959 (анг.)
1143. Рамзей В., Азиатские элементы в греческ. цивилизации, Н., 1915 (анг.),
1144. Роз, Религии, ОЦД (анг.)
1145. Его же, Сатурналия, ОЦД (анг.)
1146. Его же, Веста, ОЦД (анг.)
- 1146—1. Его же, Аргеи, ОЦД (анг.)
- 1146 — 2. Его же, Лектистерниум, ОЦД (анг.)
- 1146 — 3. Его же, Пульвинар, ОЦД (анг.)
1147. Розенталь Ф., История муоульманск. историографии, Лейден, 1952 (анг.)
1148. Ростовцев М., Социальн. и экон. ист. Римск. империи, Оксфорд, 1957 (анг.)
- 1148—1. Его же, Студии по истории Колоната, Б., 1923 (нем.)
1149. Его же, Соц. и экон. ист. эллинистич. мира, I—II, Оксфорд, 1941 (анг.)
- 1149—1 Его же, Фрументум, РЭ (нем.)
1150. Рукс Ф., Таранис, Рени, 1959 (фр.)
1151. Рубен В., Положен, рабов, Берл., 1957 (нем.)
- 1151—0. Рудхардт И., Культы классич. Греции, Женева, 1958 (фр.)
- 1151 — 1. См. выше.
1152. Саллюстий, Ист., Л-ц., 1841 (лат.)
1153. Сальвиа, Новый закон, см. ВДИ, 1960, № 2, стр. 173.
- 1153—1. Санктис Д., История Рима, I—IV, Фиренц., 1953—1956 (ит.)
1154. Скандурра Н., Руководство по мусульман. праву, Турин, 1928 (ит.)
1155. Шахт И., Социалистические основы мусульман. права, ж. «Дер ислам,» т. 22, ч. 3 (1934) (нем.)
1156. Его же, Основы мусульм. права, Берл. 1935 (нем.)
- 1156—1. Шефер, Делос, РЭ (нем.)
1157. Шарфф А. и др., Египет и перед. Азия, Мюнх., 1950 (нем.)
1159. Шетц И., Священные Гималаи, Мюнх., 1952 (нем.)

0. Происх. религии, Берл., 1960 (нем.) **1159—1.**
 Шифнер, Опыт, Берл., 1901 (нем.)
1160. Шляйфер Г., Указат. к экономич. ист., Кембридж, 1953 (нем.)
1161. Шлерат Б., Жертвоприношения, ж. «Пайдеума», 1960, т. 7, ч. 4/6 (нем.)
1162. Шлейзингер Э., Греческая асилия, Берл., 1933 (нем.)
1163. Шмидт Л., Священный в амулетах, Вена, 1958 (нем.)
1164. Шмидт В., Культурно-историч. метод этнологии, Н., 1939 (анг.)
1165. Его же, Собственность, I—II, Мюнстер, 1937—1940 (нем.)
- 1165 — 0. Его же, Происхождение идеи бога, Мюнстер, 1935 (нем.) 1165 — 1. Шнейдер, История, Берл., 1928 (нем.)
1166. Шотт Р., Религиозные и социальные союзы, Висбаден, 1960 (нем.)
1167. Любич, Храм, I—II, П., 1957 (фр.)
- 1167 — 1. Шван, Теорикон, РЭ (нем.)
1168. Швенн, Человеческ. жертвоприношения, РЭ (нем.)
- 1168 — 1. Его же, Молитва и жертва, Гейльдерберг, 1928 (нем.)
1169. Писатели истории Августов, см. ВДИ, 1957, №2, 1958, № 4 и 5, 1959, № 1 и № 2.
1170. Семпер М., Расы и религии, Гейльдерберг, 1930 (нем.)
1171. Серени Э., Сельская община, Рим, 1955 (ит.)
1172. Зете К., см. выше.
- 1172 — 1. Его же, Фиванские храмов. надписи, 1, Берл., 1957 (нем.)
1173. Зибер Г., Римское право, Лар, 1952 (нем-)
1174. Зибольд М., Святыхища, ЭСН (анг.)
1175. Скит В., Малайская магия, Ланд., 1900 (анг.)
1176. Смит Г., Человек и бог, Бостон, 1953 (анг.)
- 1176—1. Снейвели Ф., Афины или Иерусалим, ж. «Персоналист», 1960, т. 41, № 1 (анг.)
1177. Соколовский Ф., Сакральные законы, П., 1955 (фр.) 1177—1. См. выше
1178. Сорлин-Дорини, Теменос, ДС (фр.)
- 1179.** Суталл А., Алиры, Кембр., 1953 (анг.)
1180. СПИЗ, Вакф, ЭИ (анг.)
- 1181.—0. Штенгел, Гекатомба. РЭ (нем.)
- 1181—0—1. Его же, Акротиния, РЭ (нем.)
- 1181—0—2.** Его же Апархай, РЭ (нем.)
- 1181—0 — 3. Стеф. Визант., Этникон. Дулон полис (греч.)
- 1181 — 1. Страбон, География, П., 1853 (греч.)

2. Стюбел, Меву, Лонд., 1901 (анг.)
1182. Зухьер Р., Убийство людей у греков, Ганов., 1848 (лат.)
1183. Светоний, Соч., I—II, 1950—51 (лат.)
- 1183—1. Сюмер Ф., Ист. тюркизации Азербайджана, Анкара, 1957 (турец.)
1184. Супплементум греческой эпиграфики
1185. Свейн И., Древний мир, I—II, Н., 1950 (анг.)
1186. Извлечение греческ. надписей, I, Л-ц, 1915 (греч.)
- 1186—1. Табари, История, I—III, Грифисв., 1831—1851 (анг.)
1187. Тацит, Соч., Л-ц., 1950 (лат.)
1188. Гарн В., Александр, I—II, Кембр., 1948 (анг.)
1189. Таубеншлаг Р., Эволюция собственности в кн. «Ля те- нюр», Брюссель, 1938 (фр.)
1190. Фитерман А., Социальная история, III, Лонд., 1900 (анг.)
1191. «Тенюр», сб. Брюссель, 1938 (фр.)
1193. Тальгейм, Вольноотпущенники, РЭ (нем.)
1194. Феофраст, О растениях, М,—Л., 1951
1195. Тирск И., Библиография по аграрн. ист., Лонд., 1959 (анг.)
1196. Томсон Г., Исследов. по истор. древ. греческ. ошест- ва, Лонд., 1949 (анг.)
1197. Томсон Г., Самопожертвование, Кембр., 1937 (анг.)
- 1197—1. Фукидид. О пелоп. войне, I—II, Л—ц., 1885 (греч.)
1198. Турнвальд Р., Человеческ. сознание, Берл., 1951 (нем.)
1199. Тильд Г., Библиография, I—III, Флорида, 1953—1956 (анг.)
1200. Тиле П., Истор. религ. древности, Гота, 1895 (нем.)
1200. (прим.). Год М., Избран. греч. историч. надписи, I—II, Оксф., 1946—1948 (анг.)
1201. Топфер И., Антические генеологии, Берл., 1889 (нем.)
- 1201 — 1. Томашек, Албания, РЭ (нем.)
1202. Трелл Л., Храм Артемиды, Н., 1945 (анг.)
- 1202—2. См. Томсон
1203. Гривор—Роупер, Историч. исслед., Лонд., 1957 (анг.)
1204. Тульд Л., Асилл, Л—ц., 1887 (нем.)
1205. Энциклоп. XX в. по вопросам религии, Мичиган, 1955 (анг.)
1206. Тиэн Э., Халифат, П., 1954 (фр.)
1207. Унгнад А., Религии вавилонян и ассир., Иена, 1921 (нем.)

- . Ич Р., Криса, ОЦД (анг.)
1208. Ванчура, Аграрные законы, РЭ (нем.)
1209. Варрон, О сельск. хозяйстве, Л—ц., 1893 (лат.)
1210. Фотг И., Рабство и гуманность, Висбаден, 1953, (нем.)
- 1210-1. Волней К., Сочинен., П., 1860. (фр.)
1211. Вайда Л., Стадиальное положение шаманизма, Висбаден, 1959 (нем.)
- 1211 — 1. Вриез И., Теория познания, Мюнхен, 1958 (нем.)
1212. Велз Г., Священ. высоты, Кембр., 1953 (анг.)
1214. Вайль В., Египетский храм, Брюссель, 1957 (фр.) 1214—1. Вальтер Р., Основы религии, Берл., 1926 (нем.) 1214—2. Велтон Ф., Гиеродулы, ОЦД (анг.)
1215. Вайл Р., Царские декреты, 1936 (фр.)
1216. Венигер Л., Древнегреческ. культ деревьев, Л—ц. 1919 (нем.)
1217. Вайзз Э., Коллективная собственность, РЭ (нем.)
1218. Вайсбах Т., Атропатена, РЭ (нем.)
1219. Его же, Ахеменидская клинопись, Л — ц., 1919 (нем.)
1220. Вельс К., Царская переписка, Иел, 1939 (анг.)
1221. Вельсколф Е., Производственные отношения, Берл., 1957 (нем.)
1222. Вестерманн В., Рабовладение в древних Греции и Риме. Филадельф., 1955 (анг.)
1223. Его же, Рабство, РЭ, Суппл, VI (1935) (нем.)
1224. Ведингрэн Г., Сакральное царство, Штуттгарт, 1955 (нем.)
- 1224 — 0. Вьенно, Начало религии, Мюнх., 1947 (нем.) 1225—1. Викандер С, Иранские храмы, Берл., 1939 (нем.)
1225. Вилькен У., Древности времен Птоломеев, Берл.,— Л—ц., 1922 (нем.)
1226. Его же, История Греции, Мюнх., 1951 (нем.)
- 1226—1. Его же, К вопросу о банковских операциях, ж. «Архив фюр Папирус форшунг», XV, (1953) (нем.)
1227. Вильгельм Е., Царство и жречество, ЦДМГ, 40 (нем.)
- 1227—1. Вильгельм А., К греческ. надписям святилища: см. выше, А. Г., Периханян, 1959 г., стр. 12
- 1227—7. Визова, Лектистернии, РЭ (нем.) 1227—3. Его же, Дедикацио, РЭ (нем.) 1227 — 4. Его же, Консекрацио, РЭ (нем.)
1228. Витрем Р., Факт и человек Берл., 1958 (нем.)
1229. Войз Ф., Асилия, Мюнх., 1923 (нем.)
- 1229—. История человечества, Н., 1950 (анг.)
1230. Вуг—керри В., История... религий, П., 1959 (фр.)

1231. Вайчерлей Р., Храм Гефеста. Лонд., 1959 (анг.)
1232. Ксенофонт, Поход, Кембридж, 1947 (греч.)
1233. Зонцо О., Исследование Страбона, XI, 503, Пиза, 1960 (ит.)
1234. Завадский Т., Неск. замечаний о поместьях храмов, ж. «Эос», 46 (1954) (фр.)
1235. Журнал религии и истории религии (нем.)
1236. Циэген Л., Жертвы. РЭ (нем.)
1237. Его же, Законы Греции, Л—ц., 1906 (нем.)
1238. См. 1234.

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

(см. сокращения ВДИ)

1. АГУ—Азербайджанский Государственный университет
2. АЗФАН—Азербайджанский филиал Академии наук СССР
3. АН—Академия наук
4. Б.—Баку
5. БСЭ—Большая Советская Энциклопедия, изд. 2
6. В.—выпуск
7. ВДИ—журнал «Вестник Древней истории»
8. ВИ—журнал «Вопросы истории»
9. ВИРА — сборник «Вопросы истории религии и атеизма»
10. ВИЮН — Всесоюзный Институт юридических наук
11. ВФ — журнал «Вопросы философии»
12. Газ. — газета
13. ДС—Дарамбер и Сальо., словарь.
14. ДАН — «Доклады Академии наук»
15. Др. — другие.
16. Ж.—журнал
17. ЖМДВ—«Журнал министерства Внутренних Дел»
18. ЖМНП — «Журнал министерства народного просвещения»
19. Зап. — «Записки»
20. ЗКОИРГО — «Записки Кавказского отделения и русского географического общества»
21. ИАК — «Известия археологической комиссии»
22. ИВАН — Институт востоковедения Академия наук СССР
23. ИГАИМК - - «Институт истории материальной культуры Академии наук ССОР»
24. ИЗ — журнал «Исторические записки»

25. Изв.—Известия
26. ИООИА — «Известия общества обследования и изучения Азербайджана»
27. ИЭ—Институт этнографии Академии наук СССР
28. Кн.—книга
29. КСИИМК — «Краткие сообщения Института истории материальной культуры Академии наук СССР»
30. КС ИЭ — «Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР»
31. Л. — Ленинград
32. ЛГУ—Ленинградский государственный университет
33. Л—д. — Лейпциг
34. М. — Москва
35. МГУ — Московский государственный университет
36. МИА—Музей истории Азербайджана Академии наук Азербайджан. ССР
37. МКА — Сборники «Материальная культура Азербайджана»
38. МОПИ—Московский областной педагогический институт
39. Н.—Нью-Йорк
40. НС — Новая серия
41. ОН — «Общественные науки»
42. ООН — «Отделение общественных наук»
43. ОЦД — Оксфордский словарь древней истории, 1953 г.
44. П. — Париж
45. ПИДО — журнал «Проблемы истории докапиталистических обществ»-
46. ПН — Подчеркнуто нами — 3. Ямпольский
47. РЛФ — ом. Эберт, Словарь доистории
48. Рук. — рукопись
49. РЭ — Паули—Визова, Реальный словарь классических древностей
50. СА — журнал «Советская археология»
51. Сб.—сборник
59. СВ — журнал «Советское востоковедение»
60. СИН — «Серия исторических наук»
61. СМОМПК — «Сборники материалов для описания местностей и племен Кавказа»
62. СОН — «Серия общественных наук»
63. Сообщ. — Сообщения
64. ССКГ — «Сборник сведений о кавказских горцах».

65. СЭ—журнал «Советская этнография»
66. Т.—том
67. ТОВ ГИ __ «Труды отдела Востока Государственного-
Эрмитажа»
68. Тр. — Труды
69. УЗ—«Ученые записки»
70. ЦДМГ __ ж. Журнал Немецкого Восточного Общества
71. Ч.—часть
72. ЭРЭ __ Энциклопедия религии и этики
73. ЭСН __ Энциклопедия социальных наук
74. Яз.—язык

Введение	11
Г Л А В А I. Основные черты древней храмовой собственности	19
Г Л А В А II. Происхождение древней храмовой собственности	71
Г Л А В А III. Процесс формирования древней храмовой собственности.....	88
Г Л А В А IV. Отличие древней храмовой собственности от ее исходных форм	110
Г Л А В А V. Гиеродулы как один из основных объектов древней храмовой собственности	118
Г Л А В А VI. Значение изучения древней храмовой собственности	146
а) вводные замечания	146
б) для решения частных вопросов древней истории.....	148
в) для решения общих вопросов (закономерностей) истории религий и религиозных организаций . Древнего мира	148
г) в борьбе против расизма на почве истории.....	183
д) для изучения истории древней Атропа гены и Кавказской Албании	184
е) для изучения закономерностей истории общества.....	185
ГЛАВА VII. Археологические и этнографические данные архаических святилищ как материал для изучения древней храмовой собственности.....	195
Сноски и список-указатель источников и литературы	257

АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Зелик Иосифович Ямпольский

ДРЕВНЯЯ АЛБАНИЯ

III — I вв. до н.э.

Редактор издательства Г. А.
Дондаров Техредактор Ш. Г.
Элбакидзе Корректор В. В.
Рехвиашвили

Сдано в набор 2. XI. 1961 г. Подписано к печати 8. I. 1962 г. Заказ №900. Формат бумаги 60x92¹/₁₆ Уч.-изд. листов 24,73. Бумажных листов 12. Печатных листов 24. ФГ 05801. Тираж 1000 экз. Цена 1 р. 70 коп.

Цхинвальская типография Трузглавиздата, г.
Цхинвали, ул. Исака, 2.