

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

И Н С Т И Т У Т В О С Т О К О В Е Д Е Н И Я

С О В Е Т С К О Е
В О С Т О К О В Е Д Е Н И Е

V



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1948 ЛЕНИНГРАД

В. В. СТРУВЕ

РОДИНА ЗОРОАСТРИЗМА¹

В последние десятилетия в советской историографии победила точка зрения, утверждающая родину зороастризма на Востоке, в Средней Азии и отрицающая приверженность первых ахеменидов религии Заратустры. Этот вывод наших историков нашел свое определенное выражение в трудах самого последнего времени, посвященных истории и культуре народов Средней Азии.² С другой стороны, недавно была издана надпись царя Ксеркса, сына Дария, которая, казалось бы, свидетельствовала о зороастризме названного персидского царя. Надпись была найдена Э. Херцфельдом в Персеполе, издана им в 1937 г. и переиздана в 1938 г. в ценном труде, в котором опубликованы открытые им самим древнеперсидские надписи.³ Новая надпись Ксеркса должна быть датирована самым началом его царствования,⁴ вторым годом после смерти отца его Дария, т. е. концом 485 г., поскольку надписью Египет был уже включен в список подвластных Ксерксу областей.⁵ В специальной литературе она известна как „надпись о дэвах“. Подобное название обусловлено тем, что в данном эпиграфическом памятнике запрещался культ „дэвов“, которые до сих пор не упоминались ни одним из древнеперсидских текстов. Запрет почитания дэвов Ксеркс дает в строках 35—47 текста. Царь указывает, что среди стран, подвластных ему, были области, где раньше почитались дэвы. „Затем, волею Ахурамазды я те капища дэвов⁶ разрушил и издал

¹ В несколько более сокращенном виде это исследование будет печататься в сборнике, посвященном десятилетнему юбилею Таджикского филиала Академии Наук СССР.

² Б. Гафуров и Н. Прохоров. Таджикский народ в борьбе за свободу и независимость своей родины. Сталинабад, 1944, стр. 3 и 8; К. В. Тревер, в I томе „Истории народов Узбекистана“, печатающемся в настоящее время, стр. 89 рукописи.

³ E. Herzfeld. *Altpersische Inschriften*. Берлин, 1938, № 14. Здесь же дано указание и на первое издание. См.: Рецензия А. А. Фреймана, „Вестн. др. ист.“, 1940, № 2, стр. 126—127.

⁴ Я доказал это в докладе, прочитанном на заседании Отделения языка и литературы в Москве 21 февраля 1944 г.

⁵ Геродот, II, гл. 7: „Хотя Ксеркс и решил воевать с Элладой, однако на втором году после смерти Дария он сначала пошел войной на мятежников, покорил их и весь Египет подчинил“.

⁶ Я перевожу „капища дэвов“, хотя персидский текст говорит об одном разрушенном капище. Здесь я следую вавилонской версии, которая употребляет в данном случае множественное число. В пользу моего перевода я могу сослаться на авторитет лучшего знатока древнеиранских языка и литературы А. А. Фреймана, который заявляет, что „речь здесь идет не об одном капище дэвов, а о «капищах»“ („Вестн. др. ист.“, 1940, № 2, стр. 127; ср. также мое исследование. „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса“.

запрет: «дэвы не должны почитаться!» Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь.¹ И другое (также) было, что плохим делалось, то я хорошим сделал. Это, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь оказывал, пока я не совершил дело“.

Надпись Ксеркса с подобным его повелением, казалось бы, столь неожиданным и, можно сказать, невероятным для исследователей, отрицавших какую-либо связь ахеменидов с зороастризмом, произвела потрясающее впечатление в мире иранистов и историков религии. Уничтожение Ксерксом культа дэвов, заявленное им торжественно в новой надписи, решило для ряда исследователей вопрос о зороастризме первых ахеменидов, в частности Ксеркса, в положительном смысле. Зороастрийцем объявил Ксеркса не только Херцфельд, открывший надпись о дэвах и уже давно объявивший Дария, отца Ксеркса, верным учеником пророка Заратуштры, но и такой исследователь как иранист Шедер, отрицавший до издания надписи о дэвах со всей определенностью зороастризм ахеменидов. Теперь же Шедер категорически утверждает, „что нельзя дольше сомневаться в официальном признании зороастрийской религии при Ксерксе“.² Названный исследователь приводит имена ряда других ученых, которые также приняли тезис о зороастризме Ксеркса.³

Несмотря на подобную установку большинства немецких иранистов, да и на некоторые другие моменты, которые, как мы увидим ниже, поддерживают, казалось бы, положение о зороастризме ахеменидов, я все же думаю, что вышеуказанная точка зрения советской историографии о родине зороастризма на Востоке остается в силе. Ее правомерность будет доказана путем вдумчивого анализа всего материала как нового, так и давно уже известного, но получившего теперь в свете последних открытий большую значимость.

Переходя к решению поставленной нами проблемы о зороастризме Ксеркса, а также и отца его Дария, необходимо предварительно остановиться на вопросе о том, чем был вызван в религиозной политике Ксеркса запрет культа дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана,⁴ кроме Ахурамазды и богов его окружения. Самым естественным ответом на этот вопрос является предположение, что подобное выдвижение Ахурамазды за счет всех прочих племенных богов, начатое Дарием и завершенное Ксерксом, было обусловлено смутами в подвластных областях как в начале царствования Дария, так и в самом начале царствования Ксеркса. О первых свидетельствует большая Бихистунская надпись; о смутах же при воцарении Ксеркса мы можем умозаключить из свидетельства так называемой гаремной надписи названного царя.⁵ Он в ней, начиная со строки 16, сообщает следующее: „мой отец Дарий, Дария отцом был (муж) по имени Вистаспа, Вистаспы отцом был (муж) по имени Аршама. И Вистаспа и Аршама были живыми, но Ахурамазда, так ему было угодно, сделал Дария моего отца, его царем — на этой земле. Когда Дарий сделался царем, он построил много прекрасного. Говорит Ксеркс царь: Дарий имел (еще) других сыновей (но) Ахурамазде так было угодно: Дарий мой отец после себя самого,

¹ Обоснование перевода данной формулы см. в моей статье, указанной в предшествовавшем примечании.

² Н. Н. Schaefer, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1940, стр. 388.

³ Там же.

⁴ См. мое исследование „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса“.

⁵ Херцфельд, *ук. соч.*, стр. 33, сл.

меня самым большим сделал. Когда мой отец Дарий с престола сошел (т. е. умер),¹ волею Ахурамазды я царем стал на престоле отца“.

О затруднениях в вопросе о престолонаследии в конце царствования Дария сообщает нам и Геродот (VII, гл. 2): „Во время приготовлений к походу на Египет и Афины между сыновьями Дария возникли сильные распри, из-за управления государством...“

У Дария, еще до воцарения, от дочери Гобрия, первой жены его, было три сына, а после воцарения родилось еще 4 сына от дочери Кира Атысы. Старшим из ранее родившихся был Артобазан, а из последующих Ксеркс. Происходя от разных матерей, сыновья спорили между собой, причем Артобазан присваивал старшинство себе на том основании, что он самый старший из всех сыновей и что по законам всех народов власть получает наистарший, а Ксеркс указал на то, что он сын Атоссы, дочери Кира, и что Кир был освободителем Персии.

Старший брат Артобазан, очевидно, не без ожесточенной борьбы уступил престол своему младшему брату Ксерксу. Несомненно имели место восстание и смуты, в которых принимали участие правители отдельных подвластных областей, и снова ожили сепаративные тенденции среди племен Ирана, которые были подавлены в начале царствования Дария мощной рукой великого царя-организатора. О восстании Вавилонии, правда, очень быстро ликвидированном, мы узнаем из одного вавилонского делового документа, датированного „началом царствования“, некоего Шамаш-Ирба и относящегося несомненно ко времени конца царствования Дария, или самого начала царствования Ксеркса.² Конечно, самыми опасными были смуты и волнения в самом Иране, военной опоре державы ахеменидов, в особенности теперь, когда предстояли подавления мятежа в Египте и великий поход на Грецию. О подобных смутах после смерти Дария свидетельствует теперь надпись о дэвах в строках 28—35: „Говорит Ксеркс царь: когда я царем стал, были среди этих стран, которые выше перечислены,³ такие, которые восстали.⁴ Затем мне Ахурамазда помощь принес, те страны я покорил и их на место (их) установил“.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что глагол для обозначения состояния смуты, восстания, в котором пребывали некоторые из подвластных стран, является тождественным глаголу, использованному Накширустемской надписью, для определения состояния „этой земли“ в момент вступления на престол Дария:⁵ „Ахурамазда, когда увидел эту землю восставшей, затем мне ее передал, меня царем сделал, я царь есмь. Волею Ахурамазды я ее (т. е. землю) на место (ее) установил“.⁶ Мы видим, что и в качестве термина для умиротворения восставших, „областей“, „земли“ применяется и в той и в другой

¹ Соответствующие слова в вавилонской версии „Когда мой отец Дарий пошел навстречу судьбе“ доказывают, что перед нами евфемизм для выражения факта смерти царя.

² Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. II, 1935, стр. 136—137.

³ В предшествующих строках 19—28-й надписи были перечислены 30 подвластных Ксерксу стран и народов.

⁴ В персидском тексте говорится об одной восставшей стране, но вавилонская версия употребляет множественное число. А. А. Фрейман (ук. соч., стр. 127) дает перевод, подобный моему: „Когда я стал царем, были среди вышеупомянутых стран такие, которые стали мятежными“. Ср. сказанное мной в прим. 5.

⁵ Глагол „naud“. Он сохранился в фрагментированном виде в строке 32 Накширустемской надписи А, но теперь, после открытия надписи о дэвах, его восстановление не вызывает больше никаких сомнений. К истории его восстановления до издания надписи Ксеркса см. Н. С. Tolman. *Ancient Persian Lexicon and Texts* (из серии *Vanderbilt University Studies*, 1908), 1908, стр. 119.

⁶ Ср.: Weissbach. *Die Keilschriften der Achämeniden*. Лейпциг, 1911, стр. 88.

надписи один и тот же глагол. Следует вообще отметить, что Накшир-стемская надпись Дария I послужила до некоторой степени образцом для составления надписи о дэвах. Очевидно, Ксеркс рассматривал смуты, имевшие место при его вступлении на престол, аналогичными тем событиям, которые потрясли державу ахеменидов после смерти Камбиса. Подобно своему отцу Дарию, и Ксеркс победоносно завершил борьбу со смутами и восстановил порядок на „этой земле“. Артобазан и его братья погибли в этой борьбе; по крайней мере, ни один из них не упоминается Геродотом в его повествовании о последующих событиях царствования Ксеркса. Главным советником последнего при подавлении восстания в тех областях, в которых Артобазан и его родные братья были сатрапами, являлся восначальник Мардоний, сын Гобрия, который был отрешен Дарием от должности главнокомандующего в предполагаемом походе на Афины и Эритрею за поражение, понесенное им во Фракии от бригов.¹ При Ксерксе же Мардоний, сын Гобрия и сестры Дария, следовательно двоюродный брат Ксеркса, „пользовался наибольшим влиянием“,² очевидно за помощь, которую он оказал царю в борьбе со своими родными племянниками, сыновьями своей сестры, дочери Гобрия.

Одержав победу над мятежниками, Ксеркс решил, может быть, также под влиянием и по совету Мардония, сына Гобрия, на будущее время предотвратить путем религиозной реформы подобные восстания. С помощью Ахурамазды Ксеркс, согласно своему утверждению, победил мятежные области и с помощью Ахурамазды он рассчитывал их сплотить вокруг себя. Реформа Ксеркса, связанная с требованием уничтожения культа дэвов, являлась дальнейшим развитием мероприятий Дария, направленных в сторону выдвижения на первое место в религии иранских племен культа Ахурамазды, великого бога неба, который почитался издревле³ во всем Иране наряду с племенными богами. Поскольку последние могли быть опасными конкурентами Ахурамазды, то необходимо было уничтожить культ всех дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана. Из свидетельства Геродота известно, что религиозная реформа, начатая Дарием, завершенная Ксерксом, имела успех, и официально персами признавались богами лишь Ахурамазда и весьма близкое ему божество Митра.⁴ Племенные боги, дэвы, были лишены своей божественности и низведены до простых сил природы.⁵

Согласно свидетельству того же Геродота, культ Ахурамазды совершался вне храмов, т. е. он восходил к очень глубокой древности, когда племена Ирана еще не знали храмов: „ставить кумиры, соорудить храмы и алтари у них (т. е. у персов) не допускается..... Они имеют обычай приносить Зевсу (т. е. Ахурамазде)⁶ жертвы на высочайших горах“.⁷ О подобном же архаическом культе Ахурамазды, вне стен храмов, говорит и надпись о дэвах, хотя на это и не было обра-

¹ Геродот, VI, гл. 45 и гл. 94.

² Геродот, VII, гл. 5.

³ О древности культа Ахурамазды, не созданного ни Заратуштрой, ни Дарием, см. A. Meillet, *Trois conférences sur ber Gâtbâ de l'Avesta*, стр. 25. Цитирую по Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, стр. 289.

⁴ В надписях ахеменидов Ахурамазда называется „бага“, „богом“, а „бага“ является специфическим эпитетом именно Митры; Herzfeld, *Archaeological history of Iran*. Лондон, 1935, стр. 40; его же. *Altpersische Inschriften*, стр. 106, сл.; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*. Лейпциг, 1938, стр. 353.

⁵ Геродот I, гл. 131.

⁶ См.: Б. А. Тураев *История Древнего Востока*, II, стр. 148: „Зевс, которому приносят жертву на высоких горах, — конечно Ахурамазда“.

⁷ Геродот, I, гл. 131 (начало главы).

щено никакого внимания.¹ Действительно, это вытекает из общего контекста строк 35—41 надписи, которые я выше цитировал. Поскольку содержание их чревато столь существенным выводом, я позволю себе их привести еще раз: „Среди этих областей были такие, где раньше почитались дэвы. Затем волею Ахурамазды я те капища дэвов разрушил² и издал запрет: «Дэвы не должны почитаться!» Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право, (т. е.) через священный огонь“. Из точного смысла приведенных строк надписи следует, что Ксеркс, разрушив капища дэвов, не воздвигнул какие-нибудь другие здания, а на месте, очищенном от капища дэвов, стал почитать Ахурамазду „через право, т. е. через священный огонь“. Если бы Ксеркс на месте разрушенных капищ дэвов построил бы новые храмы для почитания Ахурамазды, то он несомненно отметил бы воздвижение новых святилищ, подобно отцу своему Дарию, который горделиво заявил о восстановлении им священных зданий, разрушенных магом Гауматой: „я построил вновь священные здания,³ которые Гаумата, тот маг, разрушил“.⁴ В особенности же Ксеркс должен был сделать подобное заявление, ибо он чрезмерно гордился своей деятельностью строителя и восхвалял ее почти в каждой из своих надписей. Так, в уже упомянутой выше, так называемой гаремной надписи Ксеркс сообщает: „Когда я царем стал многое прекрасное я построил. То, что было моим отцом построено, за этим я наблюдал и другие сооружения я прибавил. Что я построил и что мой отец построил, это все волею Ахурамазды мы построили. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит, и мою державу, и что мною построено, и что моим отцом построено, это все Ахурамазда да защитит“.⁵ Молитвой же о защите Ахурамаздой сооружений, воздвигнутых Дарием и им, заканчиваются почти все другие давно известные Персепольские надписи Ксеркса,⁶ а также его Ванская надпись.⁷

Поэтому Ксеркс несомненно заявил бы и в своей надписи о дэвах о том, что он выстроил храмы Ахурамазды на месте разрушенных им храмов дэвов. Если же он об этом не сообщил, то, очевидно, культ Ахурамазды производился вне стен храма, под открытым небом.⁸ Почитался Ахурамазда под открытым небом и у Бахистунской скалы, на которой Дарий I велел на громадной высоте вырезать для Ахурамазды большую победную надпись и над ней рельефы, изображающие царя Дария перед плененными вождями мятежников. Рельефы венчают изображение Ахурамазды, вырастающего из крылатого солнечного диска.⁹

¹ Конечно, в той специальной литературе, которая мне доступна в данный момент.

² Херцфельд (ук. соч.) даже переводит данный глагол, обозначающий образ действия Ксеркса по отношению к капищам дэвов: „сравнил с лицом земли“.

³ Значение этих „священных зданий“ („айэдана“) я пытаюсь объяснить в исследовании „Социальная политика Дария I“, подготавливаемом мною к печати. См. также ниже.

⁴ Бехистунская надпись. § 14.

⁵ Строки 36—48 надписи.

⁶ Вейсбах, ук. соч., стр. 106—114.

⁷ Там же, стр. 118.

⁸ К этим местам почитания Ахурамазды, не скрываемым стенами храма, примыкали небольшие помещения, в которых охранялся священный огонь в течение дня. Об этих святилищах огня см. рецензию — статью Tav a dia. Zum iranischen Feuertempel (Orientalistische Literaturzeitung, 1943, столб. 57—66), посвященную разбору книги K. Erdmann. „Das iranische Feuerheiligtum“, Лейпциг, 1941.

⁹ Изображение Ахурамазды восходит к иконографии бога Асура, главного бога Ассирийской державы. Ср. сопоставление изображения бога Асура и Ахурамазды в последнем труде Herzfeld, „Iran in the Ancient East“, 1941, рис. 360 (на стр. 254). Подобное рельефное изображение Ахурамазды грек, конечно, не мог назвать „кумиром“ (агамма).

Почитание Ахурамазды вне стен храма, засвидетельствованное и Геродотом, и, как мы теперь видим, новой надписью Ксеркса, находит свое подтверждение и в Авесте. Последняя нигде не говорит о храмах, посвященных культу Ахурамазды.¹

Такое же соответствие между религией ахеменидов и Авестой мы можем установить и в области ритуала. Действительно, сведения Геродота, а также Страбона о ритуале жертвоприношений персов, восходящих, очевидно, к реформам Дария и Ксеркса, находит свое подтверждение в ряде существенных моментов в предписаниях Авесты, посвященных жертвоприношению. Названные греческие историки как бы дают описание сакральных норм Авесты, когда они указывают на тщательное соблюдение персами чистоты огня² и воды,³ в особенности в связи с жертвоприношением, а также на песнопения жрецов (магов) при совершении жертв: „присутствующий маг запеваает гимн о происхождении богов, как они (т. е. персы) называют свои молитвы“.⁴ Уже упомянутый выше иранист Шедер прямо отождествляет эти гимны о происхождении богов с гатами, которые также имеют прямое отношение и к вопросу о начале мира. В гатах, говорит Шедер, имеются стихи, в которых бытие осмысливается выступлением обеих сил, наличием бога и его противоположности.⁵ Страбон еще указывает, что маги эти молитвы поют долго и в это время „держат в руках пучок тонких тамарисковых ветвей“.⁶ Очевидно, речь идет о тех „бартсман“ — ветвях, которые играют столь значительную роль в культе и ритуале Авесты. Культ опьяняющего напитка, подобно знаменитому культу „хаома“ в Авесте, нашел свое отражение в рассказе Геродота о принятии персами важных решений в состоянии опьянения: „Важнейшие дела они решают, будучи опьяненными. Принятое же решение предлагает на следующий день трезвым хозяин дома, в котором происходило совещание. Если оно им нравится в трезвом состоянии, они его принимают, если же не нравится, то они отказываются от него. Если же они что-нибудь решают сперва в трезвом состоянии, то они его еще раз решают, будучи опьяненными“.⁷ Здесь, конечно, Геродот не рассказывает о каких-нибудь простых пиршествах, а о собраниях, на которых решались самые важные дела. Поэтому приведенные слова греческого историка свидетельствуют о том, что персы приписывали вину, или какому-то неизвестному нам хмельному напитку, то же чудодейственное воздействие на душевные способности человека, что и восточные иранцы знаменитому „хаома“.⁸ Недаром творцы Авесты посвятили ряд гимнов-молитв этому питью.⁹

Настолько близко описание жертвенного ритуала персов, данное Геродотом и Страбоном, что один из лучших знатоков Авесты С. de Harbez считал, что, при некоторой перестановке фраз их описания,

¹ Nyberg. Religionen des alten Iran, стр. 369.

² Геродот, I, гл. 131 и III, гл. 16; Страбон, XV, гл. III, § 14.

³ Геродот, I, гл. 138; Страбон, XV, гл. III, § 14.

⁴ Геродот, I, гл. 132.

⁵ H. H. Schaeder. Ein indogermanischer Lieitypus in den Gathas. Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 94, 1940, стр. 399, сл.

⁶ Страбон, XV, гл. III, § 14, конец. Священный пучок ветвей изображен и на одном из предметов Аму-дарьинского клада (см.: С. П. Толстов. Древняя культура Узбекистана, 1943, стр. 15).

⁷ Геродот, I, гл. 133; Страбон, XV, гл. III, § 20, также говорит о совещаниях персов за вином: „Важнейшие дела персы решают за вином (и такие решения их прочнее, чем принятые в трезвом состоянии“.

⁸ Нюберг, ук. соч., стр. 372.

⁹ Об этих гимнах и о значении культа „хаома“ в Авесте см. там же, стр. 286, сл.

получается более или менее точное представление о зороастрийском жертвоприношении.¹

Правда, имеется налицо одно, казалось бы, существенное расхождение в описании жертвенного ритуала персов, данном Геродотом и Страбоном, и тем, что мы находим в Авесте. Дело в том, что, согласно Геродоту, а также и Страбону, жрецы персов назывались „магами“, в Авесте же они называются „атраван“. Конечно, подобное противоречие между Геродотом и Страбоном, с одной стороны, и Авестой, с другой, не обусловлено незнанием подлинного обозначения персидских жрецов обоими названными греческими писателями. Магами называются жрецы персов во всей античной литературе вплоть до лексикографов. Кроме того, Страбон сообщает, что в Каппадокии многочислен класс магов, называющихся также „пирайфами“.² „Пирайф“ же обозначает то же, что и „атраван“³ — „жрец огня“. Надо поэтому полагать, что между магами западного Ирана и между атраванами восточного Ирана было различие скорее терминологическое, нежели различие по существу. Маги являлись исполнителями ритуальных действий, близких тем, которые производили „атраваны“, следуя предписаниям Авесты. Еще более сближал магов с „атраванами“ Авесты и вообще с иранцами Востока способ захоронения ими покойников, отличный от способа захоронения, господствующего в западном Иране. Действительно, Геродот (I, гл. 140) сообщает о том, как погребали маги своих покойников, следующее: „Это сообщается как тайна, явно о ней не говорят, именно, что труп умершего перса погребается не раньше, как его разорвет птица или собака. Что так поступают маги, я знаю доподлинно, потому что они делают это открыто. Персы покрывают труп воском, и затем хоронят в земле“. Из этих слов следует, что способ погребения, применяемый в среде магов, тождествен тому, который предписан Авестой зороастрийцам. Персы же, а также и сами ахемениды, судя по дошедшим до нас гробницам их, не следовали погребальным обрядам магов и зороастрийцев.

Несмотря на это, маги, носители ритуала, во многом столь сходного с авестийским ритуалом, были, вместе с тем, согласно античной традиции, тесно связаны с ахеменидами и их религиозной политикой.⁴ Маги неоднократно упоминаются Геродотом в повествовании о походе Ксеркса на Грецию.⁵ Некоторые исследователи, как, например Хертель, видели в этом факте воздействие на Ксеркса дозороастрийских религиозных воззрений, носителями которых, по мнению Хертеля, выступали маги.⁶ Теперь, после издания надписи о дэвах, надо со всей определенностью отказаться от этой точки зрения. Ведь Ксеркс выступает в этой надписи непримиримым, безжалостным противником старой, дозороастрийской религии дэвов. Поэтому Шедер, в настоящее время один из убежденных сторонников мнения, что Ксеркс был зороастрийцем, утверждает, что надпись о дэвах свидетельствует не только об усиленном воздействии магов на Ксеркса и его религиозную политику, но и о зороастризме самих магов.⁷

¹ C. de Harbez. *Avesta Suora Sacre die Zoroastrismes*. Париж, 1881, стр. CLXXIV.

² Страбон, XV, гл. III, § 15. На это замечание Страбона обратила мое внимание л.-корр. АН СССР К. В. Тревер.

³ К значению „атраван“ см.: Chr. Bartholomae. *Handbuch der altiranischen Dialekte*. Лейпциг, 1883, стр. 219.

⁴ См. статью С. Clémén „Magoi“ в энциклопедии Pauly-Wissowa.

⁵ Геродот, VII, гл. 19, 37, 43, 113, 191.

⁶ Joh. Hertel. *Die Zeit Zoroasters*. Лейпциг, 1921, стр. 9, сл.; его же. *Achaemeniden und Kayaniden*, Лейпциг, 1924, стр. 11, сл. и стр. 83.

⁷ H. H. Schaefer, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1940, столб. 380; см. также его статью в „Ztschr. Deutsch. Morgenl. Ges.“, t. 94 (1940), стр. 407.

Мы увидим ниже, что ни маги, ни Ксеркс не были подлинными зороастрийцами. Но из надписи о дэвах несомненно вытекает, что маги, проводившие религиозные мероприятия Ксеркса, были решительными противниками дэвов. О их вражде к дэвам свидетельствует и наблюдение Геродота (I, гл. 132) о том, что маги должны были присутствовать при всяком жертвоприношении персов: „Совершать жертву без мага у персов не в обычае“. Маги, в качестве непреклонных врагов дэвов и проводников религиозной политики царя, должны были следить за выполнением запрета Ксеркса приносить жертвы дэвам и его закона почитать одного лишь „великого бога Ахурамазду, который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который благополучие создал для человека, который Ксеркса царем сделал, одного для многих царем, одного для многих законодателем“.¹

„Законодателем“, реформирующим религию, выступает Ксеркс в надписи о дэвах и призывает людей во имя земного и небесного благополучия следовать законам Ахурамазды. „Ты, который в будущем явишься, если ты помыслишь: «я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным к священному праву хочу быть», в тех законах шестуей, которые Ахурамазда установил“.²

Ксеркс рассчитывал подобным призывом объединить будущие поколения людей вокруг государственных религий Ахурамазды и тем самым предохранить свою державу от тех потрясений, которые были вызваны сепаративными стремлениями подвластных областей. В аналогичных условиях, когда манихейское движение грозило развалом государства сасанидов, обратился с подобным же призывом к человечеству Кардер,³ верховный маг времени Шапура I, в своей Кашкираджабской надписи: „Рай существует и ад существует, и тот, который добродетелен, идет в рай, а тот, кто греховен, тот ввергается в ад. И кто добродетелен и в добродетели хорошо (?) живет, и его земного тела достигает слава и знатность, и его земной души достигает блаженство, подобно тому, как оно достигало меня, Кардера“.⁴

Поскольку зороастризм был объявлен уже ряд веков официальной религией, то Кардеру не надо было определять, подобно Ксерксу, содержание понятия добродетели и греха. Он поэтому говорит непосредственно о добродетели и грехе, но надеется, подобно Ксерксу, указанием на земную и небесную награды укрепить воздействие государственной религии, как объединяющей силы, в противовес разрушающим единство государства еретическим течениям.

Ксеркс пытался не только религией Ахурамазды и уничтожением культа племенных богов (дэвов) укрепить центростремительные силы в своей державе, но также и возвеличением своей личности путем объявления себя самого „спасителем“ мира от зла, вторгающегося в мироздание; об этом свидетельствует одно из замечаний лидийского историка Ксанфы, сохранившееся у Диогена Лаэртца,⁵ на которого до сих пор не было обращено должного внимания. Старший современник Геродота сообщает в этом фрагменте своего труда по истории Лидии (Лидиака), что „до перехода Ксеркса (протекло) со времени

¹ Строки 1—6 надписи о дэвах. Содержание их тождественно с началом Накширустемской надписи А. Дария I.

² Строки 46—51 надписи.

³ Соответствует Кардеру копских манихейских текстов, см. „Orientalistische Literaturzeitung“, 1940, столб. 379.

⁴ Следую переводу текста, данному Н. Н. Schaefer. Der iranische Leitgott und sein Mythos, в „Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.“, 95, 1941, стр. 272, прим. 1.

⁵ Pnovemium, 2.

Зороастра 6000 лет“.¹ Данное указание Ксанфы Лидийца перекликается с одним из замечаний члена Академии Платона, Евдокса Книдского, сохранившимся у Плиния Старшего,² о том, что Зороастр жил за 6000 лет до Платона.³ Данное сведение Евдокс Книдский мог получить у одного из учеников Платона, который по происхождению был халдеем.⁴ Последний мог в Вавилонии, где имелось налицо некоторое количество персов, получить кой-какие, правда, не всегда точные сведения о Зороастре и времени его жизни. Действительно, дата 6000 лет, отделяющих Платона от Зороастра, относится несомненно к мифической хронологии и учению о мировых периодах, созданному в Иране. Шведский историк религии Ирана Нюберг делает заслуживающий внимания вывод из только что приведенного сообщения Евдокса Книдского, что „определение времени жизни Зороастра за 6000 лет до Платона означает: Платон является вновь воплощенным Зороастром, он апокалиптический спаситель, с которым Эон достигает своего завершения и своего заключения“.⁵

Подобный же вывод следует сделать и из сообщения, приписываемого Ксанфу Лидийцу о том, что „до перехода Ксеркса (протекло) со времени Зороастра 6000 лет“. Надо полагать, что лидийский историк Ксанф этими словами включал время жизни Ксеркса в систему мировых периодов в 3000 лет, которые играют столь характерную роль в истории вселенной, созданной религиозным мировоззрением Ирана. В греческой историографии мы находим уже у Феопомпа (IV в.) упоминание об этих трехтысячелетних периодах: „Феопомп же говорит, что, по учению магов, в течение 3000 лет они (т. е. доброе и злое начала) борются и взаимно уничтожают дело друг друга“.⁶ 6000-летний период, упоминаемый и Ксанфом Лидийцем и Евдоксом Книдским, мы находим в Денкарте⁷ в связи с повествованием о жизни Заратуштры. В одной из двух версий о времени появления пророка Ахурамазды, которые вошли в большую легенду о нем в VII книге Денкарта, рассказывается о том, что Ормазд (Ахурамазда) создал „фравашии“, небесную прасущность Заратуштры, в начале второго трехтысячелетнего периода, и она пребывала на небе вместе с Амеша-Спента. В конце же этого второго периода, т. е. после того как протекло почти 6000 лет со времени мироздания, решил Ормазд послать Заратуштру на землю, что и случилось в начале третьего трехтысячелетнего периода, т. е. как-раз к тому времени, когда Ахриман стал прилагать усилия, чтобы погубить творение Ормазда.⁸

Мы находим в этой легенде, которую сохранил Денкарт, указание на появление „спасителя“ (саошианта) через 6000 лет после мироздания, когда в мир начало вторгаться зло. Таким „саошиантом“ был объявлен Платон его халдейским учеником, чье мнение сохранил нам знаменитый врач и астроном Евдокс из Книды. Таким же „спасителем“ мира

¹ См.: Bulletin of the School of Oriental Studies, t. III, V, p. IV, 1925, Jarl Char. Pontier. The date of Zoroaster, 749. Речь идет о переходе Ксеркса из Азии в Европу.

² Naturalis Historia, 30, 1, 3.

³ Свидетельство о времени жизни Зороастра, отодвигающее ее в глубь тысячелетий, дошло до нас и от других членов Платоновской Академии. См.: Нюберг, ук. соч., стр. 27 и 433.

⁴ Нюберг, ук. соч., стр. 433.

⁵ Нюберг, ук. соч., стр. 30.

⁶ Плутарх. О Осирисе и Исиде, гл. 47. Цит. по: Б. А. Тураев, ук. соч., II, стр. 146.

⁷ Денкарт, богословская энциклопедия, составленная на пехлевийском языке в IX в. н. э., но содержащая много древних элементов.

⁸ Цит. изложение легенды: Нюберг, ук. соч., стр. 29.

от вторгающегося в него зла в виде смут и восстаний против ставленника Ахурамазды объявил себе, согласно Ксанфу Лидийцу, и Ксеркс.

Я полагаю, что имя Зороастра было внесено в первоначальный текст Ксанфа Лидийца одним из его последующих эксцерпторов, знакомым также и с трудом Евдокса Книдского. Источник последнего — халдейский ученик Платона мог, конечно, не будучи иранцем, заменить по недоразумению демиурга Заратуштрой, его пророком и великим „саошиантом“ созданного Ахурамаздой мира. В IV в. могло быть уже известным на Западе имя Зороастра. В середине же V в., когда Ксанф писал свою лидийскую историю,¹ имя творца гат было в западных частях державы ахеменидов еще почти неизвестным, судя по свидетельству хотя бы Ксенофонта, не упоминавшего Зороастра ни в одном из своих трудов² и писавшего даже на несколько десятилетий позже Ксанфа. Кроме подобного аргумента, взятого у Ксенофонта, мы имеем еще и некоторое другое основание предполагать, что в труде Ксанфа Лидийца имя Зороастра не упоминалось. Дело в том, что история Лидии Ксанфа послужила, согласно свидетельству Эфора,³ образцом труда Геродота.⁴ Геродот же, как известно, нигде не упоминал о Зороастре, хотя и он сам упоминал о традиции, которая усматривала в Ксерксе сверхчеловеческую божественную сущность. Геродот (VII, гл. 56) сообщает нам о следующих словах, которые сказал один из жителей Геллеспонта под живым впечатлением, которое на него произвели Ксеркс и его мощное войско: „Зачем, о Зевс, ты, приняв образ персидского мужа, и назвав себя Ксерксом вместо Зевса, ты хочешь уничтожить Элладу, ведя с собой всех людей? Ты ведь можешь это сделать и без них“. Геродот передает любопытный ответ Пифии на запрос спартанцев в начале войны. В этом ответе сила Ксеркса также приравнивается мощи Зевса: „Ему (наступающему врагу) не сможет противостоять сила быков и львов. Ибо он обладает силой Зевса“.⁵ Очевидно, жречество Аполлона было дружелюбно настроено по отношению к персам не только в Малой Азии,⁶ но и в самой Греции.⁷ Оно поэтому объявило молодого персидского царя, следуя его воле, заместителем Зевса — Ахурамазды, приписав ему мощь великого бога.⁸ Мы видим, таким образом, что объявление Ксерксом самого себя „саошиантом“, „спасителем“ мира от зла приобретало в условиях предстоящего похода в Грецию большое политическое значение.

Вместе с тем, в свете его роли как „саошианта“, мероприятия Ксеркса по уничтожению культа эзвов приобретают совсем иную, большую значимость, нежели ту, которую мы готовы были приписать им

¹ W. Christ. Geschichte der griechischen Literatur. 1889, стр. 249.

² См. об этом ниже, когда я буду говорить также о причине неупоминания Авестой первых ахеменидов.

³ Его цитирует: Афиней. Пир софистов, 515 с.

⁴ Ср. то, что говорит W. Christ, ук. соч., стр. 249, о последующих судьбах труда Ксанфа.

⁵ Геродот, VII, гл. 220.

⁶ Ср. Дайрмэнжик — надпись Дария I, в которой царь обращается с порицанием к своему малоазиатскому сатрапу Гадате за то, что он взыскивал дань с садов, посвященных Аполлону, игнорируя то, что думали предки Дария о боге, который сказал персам...“ См. перевод акад. С. А. Жебелева в сб. „Древний мир“, М., 1915, стр. 62.

⁷ Поскольку жречество Аполлона имело сильное влияние в народе, вероятно, его воздействием отчасти объясняется тот чрезвычайно любопытный факт, засвидетельствованный Геродотом (VII, гл. 138), что массы народа в греческих государствах отнюдь не желали участвовать в войне и были настроены в пользу мидян, т. е. персов.

⁸ Тем самым и поход на Грецию Ксеркса приобретал для клира Аполлона иной характер, нежели простое вторжение иноземцев. Они готовы были видеть в нем справедлившую кару заместителя Зевса на земле за кощунственное сожжение афинянами и ионийцами храмов в Сардах

до сих пор. Своим запретом почитания дэвов Ксеркс осуществлял в полной мере тот божественный закон, который установил Ахурамазда, послав и его, Ксеркса, с „того неба“ на „эту землю“, в качестве „законодателя“ для всего человечества.

Если Ксеркс был „саошиантом“, устанавливавшим в мире новый порядок, то несомненно и он провел ту календарную реформу,¹ которая, согласно остроумному умозаключению И. Маркварта, имела место в годы 488—484, т. е. в конце царствования Дария I, или в начале царствования Ксеркса.² Эта календарная реформа сменила собой старый персидский календарь, восходивший к вавилонскому лунному году с его сложной системой вставки високосных месяцев. Древний персидский календарь засвидетельствован нам Бахистунской надписью и ныне тысячами эламских табличек, найденных в Персеполе в 1933 и 1936—1938 гг., и постепенно теперь издаваемых.³ На основании последних исследований порядок месяцев древнего персидского календаря точно устанавливается.⁴ Имена этих месяцев не соответствуют именам месяцев года авестийского календаря, который восходил к египетскому, блуждающему году из 365 дней. Подобно месяцам и дням египетского года каждый месяц и каждый день месяца авестийского года был посвящен своему определенному божеству из круга Ахурамазды.⁵ Впервые мы находим свидетельство о существовании в Персии года в 365 дней у Квинта Курция Руфа (III, 3, 10), писателя I в. н. э., получившего данное сведение у одного из историков Александра. Уже знаменитый Скалигер сделал из сообщения Квинта Курция Руфа вывод, что персидский и египетский календари находятся в какой-то связи между собой.⁶ То же самое наблюдение о связи авестийского года с египетским блуждающим годом в 365 дней сделал еще задолго до Скалигера гениальный Ал-Бируни в своем замечательном труде: „Следы, оставшиеся от минувших поколений“.⁷ Маркварг обратил должное внимание на интересное наблюдение Ал-Бируни, сделавшего, правда, из него неправильный вывод о заимствовании календаря египтянами у персов, согдийцев и хорезмцев, а не наоборот.⁸ Ведь египетский календарь, покоящийся на блуждающем годе в 365 дней 12 месяцев по 30 дней и 5 добавочных дней, был намного веков древнее авестийского календаря.⁹ Персы, завоевав Египет, должны были ознакомиться с египетским календарем и оценить его идеальную простоту, столь выгодно отличающую его от лунного вавилон-

¹ Царь, устанавливавший новый порядок, должен был также установить порядок времен года, т. е. провести календарную реформу в тех случаях, когда старый традиционный календарь не отмечал естественный порядок следования времен года. см.: W. Struve. Zum Töpferorakel (Сборник в честь Дж. Лумброзо, Милан, 1925).

² Е го ж е. Untersuchungen zur Geschichte von Iran, ч. II (1905), стр. 207, сл.

³ См. пока статью G. G. Cameron. „Darius' daughter and the Persepolis inscriptions“ в Journal of the Near Eastern Studies, I, 1942, стр. 214, сл. Здесь дана история находки и издания архивов древнего Персеполя.

⁴ F. König. Der falsche Bardija. Вена, 1938; A. A. Poebel в „Amer. Journ. of Semit. Lang. a. Liten“, т. w. (1938) и W. Hinz в „Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.“, т. 93, 1939. Сопоставление имен этих месяцев с месяцами родственных календарей см. J. Marquart, ук. соч., стр. 213.

⁵ Н ю б е р г, ук. соч., стр. 377, сл., где дана интерпретация имен месяцев и дней месяцев авестийского календаря.

⁶ М а р к в а р т, ук. соч., стр. 209.

⁷ Я обязан любезности В. И. Беляева точным названием труда великого среднеазиатского ученого. См. также статью Brockelmann „al-Biruni“ в „Enzyklopädie des Islam“, I, стр. 757.

⁸ М а р к в а р т, ук. соч., стр. 207.

⁹ См. хотя бы одно из последних исследований о египетском календаре O. Neugebauer. The origin of the egyptian calendar в „Journal of the Near Eastern Studies“, т. I, 1942, стр. 396, сл.

ского календаря. Может быть, уже Камбиса познакомил с тайнами египетского календаря ученый сановник последних двух египетских царей Уджа-Гор-ресент, когда он знакомил завоевателя своей родной страны „с учением о величии храма Нейт и всех богов и богинь, которые в них, вместе с учением о величии Хат-биоты — седалища царя небесного, вместе с учением о величии южного святилища и северного святилища храма Ра, храма Атума“.¹ Преемника Камбиса на престоле Египта, Дария I, тот же самый Уджа-Гор-ресент несомненно познакомил с египетским календарем. По крайней мере я нахожу намек на это в надписи названного египетского сановника, продолжавшего и при персидских завоевателях свое шествие по пути почестей. Уджа-Гор-ресент рассказывает о том, как царь Египта Дарий отправил его из Элама в Египет для восстановления школы иерограмматов храма Нейт и как он выполнил приказ царя. Он заканчивает свое повествование следующими словами: „Поступил так его величество, ибо он знал пользу искусства, чтобы исцелить всякого больного, чтобы поставить непоколебимо имена всех богов, их храмы, их жертвы, справлять праздники их вечно“.² Для знания же искусства справлять праздники богов одной из необходимых предпосылок является знакомство с календарем, определяющим время того или другого праздника. По мере ознакомления с достоинствами освященного тысячелетиями египетского календаря, у Дария и его окружения должна была зародиться мысль о замене им старого персидского блуждающего года из 12 месяцев по 30 дней и 5 дополнительных дней в качестве сакрального года. Ведь здесь каждый месяц, каждый день месяца и каждый из пяти дополнительных дней имел своего определенного бога-покровителя, в противоположность вавилонскому году, в котором месяцы в 29 и 30 дней нерегулярно чередовались друг с другом.³ Поэтому Ксеркс, сын Дария и любимой жены его Атоссы,⁴ мог решиться в связи с уничтожением культа дэвов и на создание в 485 г. сакрального календаря на основе египетского блуждающего года.

Данные предположения о дате введения авестийского сакрального календаря можно подкрепить соответствующими выводами из синхронизмов блуждающих авестийских годов и солнечного года, в частности из того факта, что в момент введения авестийского календаря день его нового года падал на весеннее равноденствие (22 марта), являвшееся для персов началом солнечного года. Дело в том, что авестийский год в 365 дней должен был обгонять солнечный год каждые четыре года на один день и каждые 120 лет на один месяц. Поэтому каждые 120 лет должен был быть вставляем один месяц. В действительности, подобное мероприятие не проводилось. От эпохи сасанидов дошли до нас несколько датировок начала солнечного года днями блуждающего авестийского года.⁵ Так, мы знаем, что начало солнечного года падало в первый год последнего из династии сасанидов „Иездегерда III“, т. е. на 16 июня 632 г. н. э. Следовательно, блуждающий авестийский год обогнал в 632 г. н. э. солнечный год на 279 дней, отделяющие 16 июня от 22 марта

¹ Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. II, стр. 122.

² Там же, стр. 134.

³ В. Meissner. Babylonien u. Assyrien, т. II. 1925, стр. 395.

⁴ „Атосса была всемогуща“, как указывает Геродот (VII, 3). Может быть, в свете надписи о дэвах получает новое значение упоминание Авестой Атыси (Хутаоса) в весьма примечательном контексте (Яшт. XV, 35. См.: Joh. Hertel, Achaemeniden und Kayaniden, стр. 75, сл.

⁵ См. таблицу персидских новогодних дней во время сасанидов, данную Th. Nöldeke на стр. 436 его труда „Geschichte der Persen u. Araber zur Zeit der Sasaniden“, Лейден, 1879.

весеннего равноденствия, на которое падал новогодний день авестийского календаря в момент его введения. В данный момент, конечно, 22 марта было днем начала солнечного года и днем начала блуждающего авестийского года. Из данного факта несколько исследователей пытались сделать вывод о моменте введения авестийского календаря. Одной из таких попыток была гипотеза известного ираниста Веста, который пришел к выводу, что авестийский календарь был введен Дарием около 505 г. очевидно под воздействием его жреческих советников.¹

Дальнейшие исследователи уточнили эту дату. Действительно, если 16 июня 632 г. авестийский блуждающий год обогнал солнечный год на 279 дней, отделяющих 22 марта от 16 июня, а первый обгоняет второй в 4 года на один день, то, следовательно, 632 г. н. э. отделен на 1116 лет от того момента, когда был введен календарь. Поэтому авестийский календарь должен был быть введен в 484 г. Этот вывод подкрепил Маркварт указанием на совпадение начала десятого авестийского месяца Дадхва с началом года египетского календаря — с первым днем месяца Тота. Историк располагает возможностью определить дату начала любого египетского года в 365 дней. В годы 485—482 день первого Тота и, следовательно, день первого Дадхва падал на тот день, на который он должен был падать в 484 г., когда был введен авестийский календарь, и начало авестийского года и начало солнечного года были тождественны с днем 22 марта.²

Правда, можно было бы возразить против данного вывода Маркварта о введении авестийского календаря в 80-х годах V в. до н. э., указав на то, что Геродот, историк второй половины V в., ничего не знает о календарной реформе Ксеркса, сблизившей персидский календарь с календарем египетским. Ведь Геродот не оставил без внимания достоинства египетского календаря: „Египтяне первые установили год, разделивши его на 12 частей; руководились они при этом наблюдением небесных светил. Египетское летоисчисление потому мне кажется правильнее эллинского, что эллины для согласования летоисчисления с переменами года должны через два года на третий прибавлять вставочный месяц, между тем египтяне, считая 12 месяцев по 30 дней каждый, ежегодно прибавляют только к этому числу по 5 дней, и круговорот годовых перемен всегда совершается у них в одно и то же время“.³ Геродот, конечно, мог бы в данном контексте вполне естественно указать на то, что персы, ознакомившись с египетским календарем, оценили его по достоинству и заменили им свою старую систему летоисчисления. Подобное умолчание Геродота можно объяснить лишь тем обстоятельством, что он о календарной реформе Ксеркса ничего не слышал. Это, пожалуй, и не удивительно. Ведь новый календарь являлся сакральным, определяющим культ Ахурамазды и тех богов, которые входили в круг его божественных сил. Здесь, в Вавилонии, Египте, Сирии и т. д. продолжали почитаться старые боги, и культ их не был запрещен. Поэтому и в Вавилонии, как это засвидетельствовано современными деловыми документами, продолжал применяться традиционный лунный календарь еще в эпоху Дария II.⁴ В Египте также продолжал при-

¹ См. о наблюдении West. в L. H. Gray в „Grundriss der iranischen Philologie“, т. II, стр. 677; F. K. Ginzel в „Handbuch d. Math. u. Techn. Chronologie, t. I, 1906, стр. 206, сл.

² J. Marquart, ук. соч., стр. 210. Ср. таблицу, данную F. K. Ginzel, ук. соч., т. II, 1911, на стр. 578. Не будучи специалистом в области астрономии, я астрономические предположения вывода Маркварта принимаю, как аксиому.

³ Геродот, II, гл. 4.

⁴ Weissbach. Zur babylonischen und achämenidischen Chronologie. Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., т. 62, 1908, стр. 643, сл.

меняться древний, веками освященный календарь.¹ Не была проведена календарная реформа и в других сатрапиях Запада.² Поэтому и Геродот, хорошо знакомый лишь с западными сатрапиями державы ахеменидов, и не слышал о календарной реформе Ксеркса, сменившей для сакральных целей в Иране старый крестьянский календарь, почти лишенный бого-словеского характера.

Мы не имеем, следовательно, никаких оснований сомневаться в правильности остроумного наблюдения Маркварта о реформе персидского календаря в 484 г. Ряд исследователей приняли вывод Маркварта о введении авестийского календаря в начале V в.³ Принимая положение Маркварта, следует признать, что боги, почитаемые Авестой, являлись предметом культа уже при Ксерксе, и вместе с тем признать, казалось бы, что Ксеркс был зороастрийцем. Тем более, что уже в начале правления Дария I мы находим в Бехистунской надписи свидетельство о существовании веры не только в Ахурамазду, но и в его вечного врага Ахримана... Действительно, мы находим в названной надписи термин „арика“, который обычно переводился словом „враждебный“. Так, в § 63 надписи Дарий заявляет о своей безгрешности: „Ради этого Ахурамазда помощь принес и другие боги, которые существуют (потому что) я не был «арика», я не был лживым, я не был насильником, ни я, ни мой род“. В § 8 надписи Дарий называет „арика“ того человека, которого он „сурово наказывал“, а в § 10 царь объявил народ „арика“, когда последний восстал во время похода Камбиса на Египет. Исследователи, переводившие „арика“ словом „враждебный“,⁴ не учитывали в должной мере то обстоятельство, что названный термин эламская версия не переводит равнозначным эламским словом, а дает его транскрипцию эламской клинописью „харикка“. Следовательно, для эламского писца слово „арика“ являлось термином специфическим для религиозного мировоззрения персов, как и слово „дайва“ (дэва), которое в эламской версии новой надписи Ксеркса также не переводится, а передается транскрипцией „тайва“. Принимая во внимание столь явную специфичность древне-персидского „арика“, придется согласиться с Херцфельдом, что „арика“ не обозначает просто „враждебный“, но является производным от „Ахрима'ниуш“ и должно быть поэтому всегда переводимым „архиманийский“, принадлежащий злему началу, противнику Ахурамазды.⁵ Следовательно Дарий I допускал, подобно составителям Авесты, наличие в мире двух начал — благого и злого, Ахурамазды и Ахримана.

Мы видим на основании всего приведенного выше, сколь тесной была связь религии и культа, признаваемых первыми ахеменидами и их жрецами (магами), и тем, что сообщают нам о религии и культе Ахурамазды писания Авесты. Все же, несмотря на запрещение культа дэвов Ксерксом, близость жертвенного ритуала магов (его жрецов) ритуалу Авесты, несмотря на роль Ксеркса в качестве „спасителя“ („саошиант'а“, понятия, свойственного мировоззрению Авесты), несмотря на введение Ксерксом авестийского календаря и наличие веры в Ахримана в Бехистунской надписи Дария I, — ни Ксеркс, ни отец его Дарий не упоми-

¹ А. Ерман. Aus der Perserzeit. Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde, т. XXXI, 1894.

² Элам и Каппадокия занимают в этом отношении особое положение, но для решения вопроса о календаре Элама и Каппадокии потребуется специальное исследование.

³ Ср.: Ginzell, Pauly-Wissowa, т. IX, под словом „Jahr“; Нюберг, ук. соч. стр. 377, сл.; Н. Н. Schaeder, Orientalistische Literaturzeitung, столб. 382.

⁴ Напр. Weissbach. Keilinschriften der Achämeniden, стр. 13, 15, 67.

⁵ Херцфельд, ук. соч., стр. 69.

наются в Авесте, как не упоминается почти ни один из представителей славной династии ахеменидов.

В чем же была причина подобного странного явления, что Авеста, которая в значительной своей части, согласно мнению большинства специалистов, существовала уже во время ахеменидов, не упоминала великих царей, оставивших столь глубокий след в истории Ирана и окружающих его стран? Даже если некоторые части Авесты, как гаты, были составлены до ахеменидов, то несомненно эпоха последних и, в первую очередь, имена Дария и Ксеркса, столь много сделавших, казалось бы, для религии Ахурамазды, должны были найти какое-нибудь отражение и в них путем позднейших дополнений. Сасаниды могли бы собрать сведения о славной династии ахеменидов, возвеличивших, подобно им, Персиду. Они могли оживить традицию своих великих предшественников в той пехлевийской литературе, которая создавалась в их эпоху, но они, сасаниды, этого не делали. Объяснить умолчание Авестой имен Дария I и Ксеркса враждою магов, как это предполагал Хертель,¹ теперь уже нельзя, ибо Ксеркс, хотя и являлся непримиримым врагом дэвов, вместе с тем был тесно связан с магами, как это должен признать и названный немецкий ученый.² Поэтому маги эпохи ахеменидов, если бы они принимали участие в составлении Авесты, сохранили бы, несомненно, традицию, благожелательную к Ксерксу, ненавистнику дэвов, традицию, которая должна была найти свой отклик и в канонизованном тексте Авесты. Отсутствие же в последнем какой-либо традиции о Ксерксе не могло быть обусловлено забвением традиции об эпохе ахеменидов в результате разгрома Александром державы ахеменидов. Дело в том, что конкретные знания о событиях времени ахеменидов продолжали жить долго после завоеваний Александра в Западном Иране. Так, Дион Хрисостом, писатель рубежа I—II вв. н. э. сохранил нам персидскую версию о греческом походе Ксеркса, вложенную в уста некоего мидийца. Версия эта сводится к тому, что Ксеркс, предприняв поход против греков, победил лакедемонян при Фермопилах и убил царя Леонида, затем взял и разрушил город Афины, обратив в рабство тех, кто не успел спастись бегством. Наложив на греков дань, он возвратился в Азию.³ В эпоху сасанидов писатели Запада, как, например, Аммиан Марцелин (IV в.) и Агафий (VI в.), знали традицию Авесты о связи Зороастра с неким правителем Гистаспом и они отождествляли его с Гистаспом, отцом Дария I. Я полагаю, что и отождествление ими Гистаспа, покровителя пророка Заратуштры, с Гистаспом, отцом Дария, восходит также к иранской традиции эпохи сасанидов. Действительно, Ал-Бируни датирует момент выступления Заратуштры и приобщения им Гистаспа к числу своих сторонников 258-м г. до начала селевкидской эры, т. е. 570-м г. до н. э.⁴ Эта конкретная дата восходит, надо полагать, к подлинной исторической традиции.⁵ Ученые сасанидской Персии могли, кроме того, ознакомиться с историей державы ахеменидов через посредство византийских писателей, в трудах которых продолжало жить наследие классической литературы.

¹ Joh. Hertel. Die Zeit Zoroasters. Здесь он во многих местах говорит о вражде магов к Дарию, адепту подлинного зороастризма.

² Он же. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 83.

³ Это наблюдение французского историка Леви цитирую по статье: Л. Ельницкий, Новая надпись Ксеркса. „Вестн. др. ист.“, 1940, № 2, стр. 172.

⁴ Herzfeld. The traditional date of Zoroaster. Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, Лондон, 1933, стр. 132, сл.

⁵ Эта дата повторяется и другими мусульманскими писателями Средневековья. См. Ньюберга, ук. соч., стр. 32. Попытку же самого Ньюберга ввести ее в апокалиптическую схему (ук. соч., стр. 33, сл.) нельзя признать убедительной.

Если же, несмотря на все возможности дать и в эпоху сасанидов более или менее полную сводку важнейших моментов истории ахеменидов, мы не находим в Авесте никакого упоминания ни о Дарии, ни о Ксерксе, то подобное умолчание двух названных великих ахеменидов, почитателей Ахурамазды можно объяснить лишь враждебным отношением к Дарию и к Ксерксу или составителей авестийских книг или их редакторов.¹ Яркое выражение ненависти составителей Авесты к первым ахеменидам можно видеть в локализации Яшт'ом V (28—29) местопребывания Дракона Аши-Дахака, сына Ахримана, исчадия зла в стране „Баври“, т. е. в Вавилоне.² Вавилония, будучи самостоятельным государством при царях халдейской династии, была врагом племен Ирана лишь очень краткое время, какие-нибудь два десятка лет. Поэтому утверждение Авесты о царствовании Аши-Дахака, злейшего врага сил света, в Вавилоне было обусловлено враждебным отношением не к Вавилону, столице ново-авилонского царства, а к Вавилону, столице державы первых ахеменидов.

Причину такого враждебного отношения Авесты к Дарию, ревностному почитателю Ахурамазды и ненавистнику Ахримана, и к Ксерксу, уничтожавшему культ дэвов, введшему авестийский календарь, надо видеть в том обстоятельстве, что для составителей и редакторов Авесты ни Дарий, ни Ксеркс не были последователями и почитателями великого пророка Ахурамазды — Заратуштры. Дарий сам, также как и сын его Ксеркс, являлись посредниками между Ахурамаздой и человечеством; в их религиозном мировоззрении не было места для пророка Заратуштры; сам Ксеркс являлся „спасителем“ (саошиантом) для человечества.

Данное мировоззрение Дария и Ксеркса нашло свое отражение в надписях названных царей, не упомянувших имя славного пророка Ахурамазды ни в одной из своих больших надписей. Правда, во избежание каких-либо недоразумений я должен подчеркнуть, что в обычных официальных своих надписях и Дарий и Ксеркс могли не упоминать о Заратуштре, первом „саошианте“, великом их предшественнике. Конечно, вполне естественно опущение имени пророка в кратких надписях подобно этой: „Я Дарий, царь великий, царь царей, царь этой земли, Гистаспа сын, ахеменид“.³ Не нахожу я также отражения того, что в религиозном мировоззрении Дария и Ксеркса не было места для Заратуштры в таких заявлениях Дария, в которых воля Дария приравнивается воле Ахурамазды: „Говорит Дарий царь: «Эта страна Персия, которую мне Ахурамазда передал, которая прекрасна, хороших коней и хороших мужей имеет, волей Ахурамазды и моей, Дария царя, никакого врага не боится»“.⁴ Не являются доказательными в этом отношении утверждения Дария о теснейшей связи между ним и Ахурамаздой, подобно следующему: „Моим является Ахурамазда, Ахурамазде принадлежу я“.⁵ Подобное утверждение почти полного тождества царя

¹ Хертель несомненно имеет большую заслугу перед историей религии древнего Ирана: в ряде своих исследований, начиная с „Die Zeit Zoroasters“, он обратил в должной мере внимание на примечательный факт умолчания Авестой имен Дария и Ксеркса. Он был также прав, когда причину умолчания видел во враждебной тенденции составителей и редакторов к Дарию, но он ошибался, утверждая, что маги, жрецы ахеменидов, были виновниками изъятия имени Дария. Ведь вместе с Дарием пострадал и его сын Ксеркс, при котором маги заведомо играли большую роль.

² Большинство исследователей отождествляют страну „Баври“ с Вавилоном; см. хотя бы Б. А. Тураев, ук. соч., т. II, стр. 147: „Аши-Дахака царствует в Вавилоне“.

³ Вейсбах, ук. соч., стр. 98, надпись B из Суз.

⁴ Вейсбах, ук. соч., стр. 80, надпись из Персеполя, строки 5—12

⁵ W. Hinz, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 95, 1941, стр. 242. Надпись k из Суз, строка 4.

и Ахурамазды не должно было вызвать возмущения среди зороастрийцев эпохи сасанидов. На барельефах сасанидских царей, считавших себя и признаваемых жречеством подлинными зороастрийцами, эта тенденция сравнения царя с богом еще более усиливается. Если „в эпоху ахеменидов бог витает над царем, на сасанидских барельефах бог и царь встречаются непосредственно, причем оба сидят на конях“.¹

Не обожествление царя смущало и возмущало верующих зороастрийцев. Их религиозное чувство было оскорблено тем, что и Дарий и Ксеркс, говоря о своем избранничестве Ахурамаздой, нигде ни слова не говорят о своем предшественнике, который еще до них был послан Ахурамаздой, чтобы спасти мир от вторгающегося зла. Так, в двух своих надписях из Суз Дарий утверждает, что он всеми признается избранником Ахурамазды. „Волей Ахурамазды, — говорит он в одной из них, — каждому, кто видит построенный мною дворец, избранником я являюсь“.² В другой своей надписи Дарий еще более подчеркивает зависимость общего признания своего избранничества от своей строительной деятельности: „Волею Ахурамазды то я построил, чтобы я каждому избранным являлся“.³ В третьей надписи из Суз Дарий еще более определенно подчеркивает зависимость выполнения своих замыслов от воли Ахурамазды: „волею Ахурамазды что я задумал сделать, это мне все хорошо сделано было“.⁴ Казалось бы, что в данном контексте Дарий должен был упомянуть о пророке Заратуштре, который также был избранником Ахурамазды до него и успех которого был обусловлен волей и помощью Ахурамазды. Ниже мы увидим, что в гатах подчеркивается первоначальная человеческая слабость Заратуштры, которую сменила силой милость Ахурамазды. Правда, мне могут возразить, что в таких коротких надписях, которые были мною только что процитированы, Дарий мог и умолчать о Заратуштре, хотя и всецело признавал его роль первого пророка и избранника. Учитывая данное возражение, необходимо обратиться к анализу тех надписей, в которых Дарий и Ксеркс давали развернутую картину своих доблестных и благочестных деяний как почитателей Ахурамазды и той помощи, которую им оказывал их бог, а также указывали своим подданным на тот путь, которому они должны были следовать. Самым ценным источником в этом отношении является царица в мире эпиграфики, большая Бехистунская надпись Дария I, состоящая более чем из четырехсот строк. Исследования последних лет Херцфельда, Кенига, Хинца и других уточнили интерпретацию этого важного текста и установили наличие в нем специфических религиозных понятий, близких учению Заратуштры.⁵ Тем более должен поразить всякого исследователя, изучающего текст, увековеченный на Бехистунской скале, тот поразительный факт, что нигде на всем протяжении громадной надписи не упоминается имя Заратуштры. Факт загадочный и непонятный, если Дарий I действительно был подлинным зороастрийцем, т. е. воспринял религию Ахурамазды через учение Заратуштры. Многообразие содержания надписи давало составителю ее многократно назвать великого пророка или коснуться его учения. Вполне уместным было бы упоминание Заратуштры в связи с историей рода Дария, описанием восстания мага Гауматы, а также восстановления порядка после пода-

¹ В. В. Бартольд, Зап. Вост. отд. Арх. общ., 1917, стр. 365.

² Хинц, ук. соч., стр. 241—242. Надпись j из Суз, строки 4—6.

³ Там же, стр. 225. Надпись A из Суз, строки 4—5, остроумно восстановленные автором.

⁴ Там же, стр. 243. Надпись l из Суз, строки 2—5.

⁵ См. труды названных исследователей, которые я неоднократно упоминал на предшествующих страницах.

вления смут и обращения к будущим царям Персии. В особенности же следовало Дарию вспомнить о Заратуштре и его учении, когда он заявлял (в § 63), что помощь Ахурамазды ему была обусловлена его благочестивой жизнью: „Ради этого Ахурамазда (мне) помощь принес и другие боги, которые существуют, потому что я не был ариманийским, не был сторонником лжи, не был насильником, ни я, ни мой род. По пути прямому, как копьё, я шел. Ни над простолудином, ни над знатным я не свершал насилия. Муж, который помогал моему дому, тому я приносил благополучие, кто вредил, того я сурово наказывал. Говорит Дарий царь: Ты, который царем впоследствии будешь, муж, который сторонник лжи, который насильник, тем другом не будь, наказывай сурово“.¹ В только что процитированных строках надписи Дарий, конечно, должен был упомянуть и Заратуштру, неумолимого противника всего ахриманийского и лживого, если бы он был, действительно, подлинным зороастрийцем.

О Заратуштре Дарий должен был вспомнить и в своем еще более обстоятельном и развернутом утверждении о своей благочестивой и добродетельной жизни, увековеченном в одной из его гробничных надписей, в так называемой Накширустемской надписи *b*, также опубликованной впервые Херцфельдом:² „Говорит Дарий царь: волею Ахурамазды такого рода я: то, что право, я люблю, то, что злое, я ненавижу. Не мое это одобрение, чтобы простолудин знатного ради плохое переносил. Не то мое одобрение, чтобы знатный простолудина ради плохое переносил. То, что право, то мое одобрение. Сторонника лжи я ненавижу. Я не возбуждаюсь. Тех, которые вызывают мое возбуждение, я крепко держу (в сердце). Воли моей собственной я вполне господин. Если человек трудится, то я его, согласно заслуге, награждаю. Кто преступает, то я его, согласно преступлению, наказываю. Не мое это одобрение, чтобы . . . совершалось преступление. И также не то мое одобрение, если свершается преступление, чтобы оно не наказывалось. Если кто-нибудь для суда на другого скажет, то мне это не является правдоподобным. Покуда (?) он (т. е. подданный) повинует дающему хорошее направление постановлению, муж, который действует и трудится по мере сил своих, я к нему благосклонен. Это мое весьма одобрение. Я доволен. Такого рода мой разум и суждение“.³

Если Херцфельд, издатель надписи, действительно прав в своем суждении, что все юридическое и этическое содержание надписи, вся композиция с четким противопоставлением добра и зла, являются зороастрийскими,⁴ то остается необъяснимым абсолютное умолчание в этой надписи Дария, которая была связана с его гробницей, имени Заратуштры, руководителя верующего зороастрийца и в жизни и в смерти. Не упомянул имя посланника Ахурамазды Дарий и в своей второй гробничной надписи, Накширустемской надписи *a*, в которой он выступает посланником Ахурамазды, спасшим мир от зла, вторгнувшегося в него: „Когда Ахурамазда эту землю увидел в восстании, ее мне передал, меня царем сделал, я царь. Волею Ахурамазды я поставил ее на место“.⁵ В заключение Дарий призывает людей следовать пути, указанному Ахурамаздой: „О, человек! Ахурамазды повеление, оно тебе

¹ Столб. IV, строки 63—69.

² Херцфельд, ук. соч., стр. 9, сл.

³ Полный перевод надписи с соответствующим комментарием я даю в подготавливаемой мною к печати для „Известий Узб. Академии наук“ статье „Отражение Геродотом политических теорий западного Ирана“.

⁴ Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, стр. 41.

⁵ Строки 31—36 надписи.

да не покажется отвратительным! Пути, который прямой, не оставляй! Не греши!¹

Вполне уместным было бы вспомнить Заратуштру и Ксерксу, когда он говорит в своей гаремной надписи об избрании Ахурамаздой отца своего Дария царем при наличии в живых его отца и деда, в особенности если его отец был столь близок Зороастру, как это предполагают некоторые исследователи и как это предполагал несколько лет тому назад и автор данного исследования. Образ Заратуштры, избранного Ахурамаздой пророком перед многими знатными и сильными лицами, должен был быть включен Ксерксом в повествование гаремной надписи, когда он заявлял: „У Дария были другие сыновья, (но) Ахурамазде так было угодно, Дарий мой отец после себя самого меня самым великим сделал“.²

В особенности же должно поразить всякого исследователя, рассматривающего Ксеркса подлинным зороастрийцем, отсутствие имени пророка в надписи Ксеркса о дэвах, в которой звучит воля и сознание посланного богом пророка в обращении к будущим поколениям: „То, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь приносил, пока я не завершил дело (уничтожение культа дэвов). Ты, который в будущем (явишься), если ты помыслишь: благополучным да буду при жизни и в смерти правым („артава“) да буду, тем законом следуй, которые Ахурамазда установил, Ахурамазду почитай и именно через право („арта“), (т. е.) через священный огонь („барсман“).³ Муж, который тем законам следует, которые Ахурамазда установил, и Ахурамазду почитает, и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь (барсман) тот и при жизни благополучным будет и в смерти правым будет. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит от злого и мой род и эту страну. Об этом я Ахурамазду молю. Это мне Ахурамазда да даст“.⁴

Ксеркс в своей замечательной надписи о дэвах призывает людей следовать предначертаниям Ахурамазды столь же настойчиво и целеустремленно, как Заратуштра в приписываемых ему гатах. Создается вполне определенное впечатление, что слова надписи Ксеркса как бы перекликаются с соответствующими призывами в гатах и в прочих разделах Авесты, причем здесь эти призывы исходят не от царя, а от пророка Заратуштры.

Первенствующее, всепоглощающее значение пророка выступает со всей определенностью в знаменитой Ахунавайриа-формуле, священной молитве зороастрийцев, которая должна быть постоянно на устах верующего.⁵ В ней Заратуштра назван „творец Вохумана⁶ дел жизни для Мазды и власти для Ахуры, которого (т. е. Заратуштры) они (т. е. боги)⁷ поставили для слабых пастырем“.⁸ Через всю Авесту проходит

¹ Строки 56—60 надписи.

² Строки 28—32 гаремной надписи.

³ Следую переводу, предложенному мне А. А. Фрейманом.

⁴ Строки 43—60 надписи о дэвах.

⁵ C. de Harbez. Manuel de la langue de l'Avesta. Париж, 1882, стр. 270.

⁶ Один из основных религиозных образов зороастризма. Его определению Нюберг (ук. соч., стр. 120, сл.) посвятил обстоятельное исследование. В тексте Ахунавайриа-формулы имя Вохумана приведено в родительном падеже. Заратуштра объявляется творцом вохумановских дел.

⁷ Боги круга Ахурамазды.

⁸ Строки 2—3 текста. Я использовал интерпретацию формулы, которую дает Нюберг (ук. соч., стр. 268). В формуле, правда, имя Заратуштры не упоминается, но он несомненно являлся тем лицом, которое творит дела жизни и власть для Ахурамазды и которое поставлено пастырем для слабых.

красной нитью мысль об избранничестве Заратуштры. В знаменитой „Гате о быке“ (Ясна, 29) Ахурамазда узревает Заратуштру и осознает, что он один внял его учению. Поэтому он и избирает его для того, чтобы объявить волю богов. Для этой цели он дает ему сладость речи. Душа быка¹ скорбит, что такой слабый человек, как Заратуштра, избран для ее защиты и она поэтому умоляет богов, чтобы они дали бы пророку силу и власть.² Заратуштра выступает в гатах, как возвеститель начала бытия, того, о чем учил его Ахурамазда.³

Вероисповедание Авесты, которое дано в Ясна 12, свидетельствует о том, что „маздаясна“, т. е. „почитающий Мазду“ должен быть вместе с тем и зороастрийцем: „Я отвергаю дэвов, я признаю себя маздаясна, зороастрийцем“.⁴ Для Авесты Ахурамазда и Заратуштра неразрывно связаны друг с другом. Ахурамазда не только всегда поучает своего пророка, но они и совещаются между собой: „Ахурамазда всегда Заратуштру поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались“.⁵ Маздаясна Авесты, выполняя основное требование своего религиозного мировоззрения — отказ от почитания дэвов, — приобретает себя тем самым к действиям пророка, который первый среди людей отвергнул дэвов, творцов зла: „Так же, как Заратуштра всегда отказывался от общения с дэвами при всех совещаниях и встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались, так отказываюсь и я, как Маздаясна и зороастриец от общения с дэвами, так же как верующий в аша⁶ Заратуштра отказался от общения с ними“.⁷ Как резко отличаются эти слова маздаясна (почитающих Мазду) Авесты от слов Ксеркса, также отвергающих культ дэвов: „Волею Ахурамазды я те капища дэвов сравнял с лицом земли и издал запрет: «дэвы не должны почитаться!»». Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право („арта“), (т. е.) через священный огонь (барсман)“. В Авесте отказ верующего в Мазду от почитания дэвов мотивируется подобным же действием со стороны Заратуштры; в надписи же Ксеркса имя пророка не упоминается и основанием для его запрета культа дэвов является воля Ахурамазды и его царское решение. Как далека в этом отношении надпись Ксеркса от Авесты, в которой всегда наряду с Ахурамаздой упоминается и Заратуштра, и в которых маздаясна заявляют: „Мы восхваляем Мазду и Заратуштру мы восхваляем“.⁸ В указанной же надписи Ксеркса, как и во всех прочих надписях его и его отца Дария, упоминается, наряду с Ахурамаздой, один лишь царь. Царь очевидно заменял собой пророка. Не Заратуштру, а Дария и Ксеркса Ахурамазда „поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Ахурамазда и царь между

¹ „Душа быка“ в этом гимне-молитве обращается к богам с жалобой на то, что она предается убийству и насилию, т. е. для тех кровавых жертвоприношений скота, которые стали приноситься и на востоке Ирана под воздействием мидийского и персидского завоевания. В Мидии же и Персии были обычны жертвоприношения скота, которые знала Передняя Азия еще в глубокой древности. Ср. бесчисленные жертвы скота, засвидетельствованные громадным количеством клинописных табличек из Дрехэма от эпохи III династии города Ура.

² Нюберг, ук. соч., стр. 102.

³ Начало 10 гаты. См. Н. Н. Schaefer, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., т. 94 (1940), стр. 402.

⁴ Ясна, 12, 1.

⁵ Ясна, 12, 5.

⁶ „Аша“ Авесты соответствует „арта“ надписи о дэвах.

⁷ Ясна, 12, 6. К интерпретации вероисповедования зороастрийца в Авесте см.: Harbez, *Avesta Livre Sacré du Zoroastrisme*. 1881, стр. 293, сл. и Нюберг, ук. соч., стр. 273, сл. В существенных пунктах интерпретация текста не вызывает сомнения.

⁸ Ясна 42, 2.

собой совещались“.¹ Поэтому в зороастрийском вероисповедовании маздаясна заявляет, что он отвергает дэвов, следуя выбору,² сделанному Ахурамаздой, Заратуштрой и затем лишь „кави“, т. е. „дарем“³ Вистаспой.⁴ Дарий же и Ксеркс ставили на первое место после Ахурамазды самих себя, а имя пророка бога они никогда не упоминали. Абсолютное игнорирование Заратуштры Дарием и Ксерксом являлись тяжким их преступлением в глазах составителей Авесты.

Ксеркс еще более усугубил свое преступление перед пророком Ахурамазды тем, что он объявил себя, как мы выше видели, „саошиантом“, „спасителем“, а „саошиантом“ являлся в первую очередь сам Заратуштра.⁵ В качестве „саошианта“ Ксеркс мог вытеснить в сознании своих подданных полностью образ Заратуштры, подменив его собой. В качестве „саошианта“ он был в состоянии уничтожить культ дэвов, племенных богов Ирана, ссылаясь на волю Ахурамазды и на свое собственное решение. Реформа Ксеркса для западного Ирана имела, пожалуй, не меньшее значение, нежели реформа Зороастра для востока Ирана. Адепты религиозной реформы Ксеркса были охвачены тем воинственным воодушевлением, которое свойственно лицам, примкнувшим к новому религиозному учению. Об этом свидетельствует, кажется, Геродот. Действительно, реформа Ксеркса, уничтожившая культ дэвов, была проведена, как мы выше видели, в 485—484 г. и была, следовательно, отделена немногими десятилетиями от времени составления труда Геродота (около 440 г. до н. э.). Поэтому в кругах магов, персидской знати, воинов и чиновников, которые имели общение с Геродотом, продолжал существовать еще в то время фанатизм и презрение к инаковерующим, характерные для недавно еще установившегося религиозного мировоззрения. Геродот подчеркивает, что „они (т. е. персы) не считают правильным воздвигать кумиры, храмы и алтари, но тех, которые это делают, они упрекают в глупости...“⁶ Очевидно тогда еще в персидском обществе не было забыто время, когда существовали храмы дэвов, которые были уничтожены в начале царствования Ксеркса. Маги поэтому заботились о том, чтобы тяготение в народных массах к старому племенному культу, протекавшему в храмах перед кумирами, объявлялось вновь и вновь достойным одного лишь презрения. Геродот объяснял презрение персов к культу в храмах и к почитанию кумиров тем, что „они не представляют себе богов человекоподобными, как это делают эллины“. Действительно, установление Ксерксом культа Ахурамазды под открытым небом, свободного от идолопоклонства, „через право, т. е. через священный огонь“ давало основание той части персидского общества, которое осознавало величавость реформы 485 г., и в религиозном отношении смотреть сверху вниз на ионян Малой Азии и на ионян, „которые носят петас“, т. е. ионян Греции.

Для религии западного Ирана, таким образом, уничтожение Ксерксом храмов дэвов и их культа являлось столь же крупным событием, что и выступление Заратуштры на востоке Ирана.⁷ Поэтому и Ксеркс

¹ Я позволил себе несколько переименовать Ясна 12, 5.

² „Варена“ — „выбор“, „решение“.

³ К интерпретации термина „кави“ — см.: Hertel. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 17, сл.

⁴ Ясна 12, 7.

⁵ Harlez. Manuel de la langue de l'Avesta, стр. 431 и Нюберг, ук. соч., стр. 231.

⁶ Геродот, I, гл. 131.

⁷ Правда, мы знаем из Бехистунской надписи (§ 14) о разрушении магом Гауматой каких-то зданий, имеющих отношение к культу, названных в тексте „айхдана“. Они были после победы над Гауматой снова восстановлены Дарием. Это были не храмы

стал в Персии и Мидии „величайшим“ после своего отца.¹ Ахурамазда избирает Ксеркса возвестить миру божественную волю. Между Ахурамаздой и Ксерксом нет посредника, как и нет посредника, согласно Авесте, между Ахурамаздой и Заратуштрой. Религиозная концепция, завершенная Ксерксом, заменяла Заратуштру царем в религиозном объединении всех персов, которое имеет свое соответствие в „даэнах“ Авесты, определяемое Нюбергом, как „коллективное единство всех зрящих“, т. е. верующих.² О наличии такого „даэна“, религиозного объединения персов, нам сообщает Геродот, но главой его был не Заратуштра, а царь: „Не разрешается жертвующему (персу) молиться только для себя одного ради каких-нибудь благ. Он молится о благополучии всех персов и царя, ибо в число всех персов включается и он сам“.³ Мы видим из этого свидетельства Геродота, что религиозная община в западном Иране была настолько прочно спаяна, что не допускала жертвоприношения, имеющего целью благополучие отдельной личности, или отдельной семьи. Присутствующий при жертвоприношении маг следил за тем, чтобы жертвователю молился за персидский народ и за царя.⁴

Мы видим на основании всего приведенного выше, что в царствование Дария и Ксеркса личность царя заменяла собой Заратуштру и поэтому ни Дарий ни Ксеркс и не упоминали имя великого пророка Ахурамазды. Свои мероприятия и реформы в области религии и Дарий и Ксеркс проводили от своего имени, а не от имени Заратуштры. Если же первые ахемениды не упоминали о Заратуштре, заменяя личность пророка своей личностью, то понятно, что и греческие историки, как Геродот, Ксенофонт и Страбон, хорошо знакомые с религией западного Ирана, ничего не упоминают о Зороастре. В особенности нас поражает отсутствие имени Зороастра в таком труде Ксенофонта, как Киропедия, которая рассматривается теперь как первоклассный источник для истории культуры и быта Персии.⁵ В Киропедии, конечно, Ксенофонт имел все основания многократно, по мере своего повествования, упоминать имя Зороастра, если бы он познакомился с ним или через свои письменные источники, или же во время своего пребывания в Азии. Другие труды Ксенофонта, как „Анабасис“, или же „Экономик“ также не называют Зороастра. Казалось бы, что Ксенофонт должен был коснуться деятельности пророка, когда в „Экономике“ (гл. 4) указывал на заботы персидского царя о земледелии во всей своей державе. Заботы же о земледелии, об оседлом скотоводстве являются одной из характерных черт проповеди пророка. Из факта отсутствия имени Зороастра в трудах Ксенофонта, посвященных строю, религии и культуре Персии, вытекает, по моему разумению, с необходимостью вывод, что Ксенофонт в самом конце V в., так же как Геродот около середины V в., ничего не слышал в западных областях державы ахеменидов о Зороастре. Если бы здесь

дэвов, а „дома огня“, следуя терминологии С. П. Толстова, т. е. сочетанием храма огня с домом общественных собраний и трапез. Подобный „дом огня“ был раскопан С. П. Толстовым в Джанбас-кала (Хорезм) в 1939 г. См.: М. Воеводский, Обзор полевых археологических исследований в 1939 г. „Вестн. др. ист.“, 1940 № 2, стр. 186. Я коснусь обстоятельно данной проблемы в исследовании, посвященном социальной политике Дария I.

¹ Гаремная надпись, строки 31—32.

² Нюберг, ук. соч., стр. 118.

³ Геродот, I, гл. 132.

⁴ Мы уже выше отметили указание Геродота здесь о том, что „совершать жертву без мага у персов не в обычае“ (Геродот, I, гл. 132).

⁵ См.: Lahn a n n. Haupt, Satrap в Pauly-Wissowa, II серия, III полутом, столб. 86, сл. Там же приведена литература, посвященная источникам труда Ксенофонта.

Зороастр уже тогда играл какую-либо значительную роль, то Ксенофонт, как и Геродот, не могли не упомянуть имени пророка Ахурамазды.

Еще более примечательным для подтверждения того, что Зороастр не имел какого-либо крупного значения в эпоху ахеменидов на западе Ирана, является факт умолчания имени его в труде Страбона, писателя I в. до н. э. В это время на Западе, после походов Александра, имя пророка Ахурамазды, увековеченное Авестой, было хорошо известно. Несмотря на это, Страбон не упоминает имени Зороастра. Не упоминает он его и при описании Каппадокии, которую он так хорошо знал. Здесь, в Каппадокии, правила одна из ветвей династии ахеменидов, здесь был введен еще при ахеменидах авестийский календарь, так как имена его месяцев сохранились в своих вариантах на древне-персидском языке.¹ В Каппадокии были большие поселения персов² и поэтому, как свидетельствует Страбон, здесь был „многочислен класс магов, называющихся также пирсафами;³ много (здесь) и храмов персидских божеств“. В связи с указанием на многочисленность в Каппадокии персидских жрецов и храмов, Страбон дает содержательное описание персидского культа в Каппадокии. „Здесь, — говорит Страбон, — не жертвуют (животное) посредством ножа, а каким-нибудь обрубком, ударяя им как дубиной.⁴ Имеются (здесь) и пирайфеи (т. е. святилища огня), представляющие собой обширные ограды. Посредине этих оград стоит алтарь, на котором много золы, и неугасимый огонь поддерживают маги. Ежедневно они туда входят и поют в течение почти целого часа перед огнем, держа в руках пучок ветвей, имея на голове войлочные тиары, от которых по обеим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы. То же самое имеет место и в святилищах Анаиты (авестийской Анахиты) и Омана (авестийского Вохумана); и эти божества имеют ограды и изображения Омана носят в процессиях. Это мы видели сами, а то рассказывается в исторических трудах.“⁵ В этом сравнительно детальном описании культа персов Каппадокии, восходящем отчасти к личному опыту самого историка, мы будем тщетно искать имя Зороастра. Не назван пророк Ахурамазды и в других главах его труда, посвященных Каппадокии.⁶ Если же Страбон в культе персов Каппадокии, хорошо ему знакомом, не установил почитания Зороастра, то из этого следует, как неоспоримый факт, что культ персов эпохи ахеменидов не знал Зороастра, посредника между Ахурамаздой и людьми. Не знала религия персов Зороастра и тогда, когда в 484 г. до н. э. был объявлен в качестве сакрального календаря в западном Иране авестийский календарь. Последний был введен в Каппадокии еще в эпоху ахеменидов, поскольку здесь сохранились имена авестийских месяцев в их вариантах на древне-персидском языке, официальном языке державы ахеменидов. Персидские поселения Каппадокии принесли с собой из западного Ирана религию Ахурамазды без Заратуштры и сохранили

¹ Marquart. Untersuchungen zur Geschichte von Iran, т. II, стр. 210; ср. также его исследование о генеалогии правителей Каппадокии (ук. соч., т. I).

² Очевидно здесь было много свободных земель. Вспомним поселения ассирийских купцов в Каппадокии на рубеже III—II тысячелетия, которые оставили нам такой ценный архив вблизи современного города Кайсери.

³ О соответствии пирсафов атраванам Авесты, — см. выше.

⁴ Очень возможно, что Авеста полемизирует с этим способом убийства жертвенного животного, когда она предает осуждению в Яшт (XIV, 554—555) какой-то народ, который проливает и разбрызгивает кровь жертвенного животного, разбивает его тело. Ср.: Нюберг, ук. соч., стр. 71 и 256.

⁵ Страбон, XV, гл. III, § 15.

⁶ Так в кн. XI, гл. 8, § 4 говорит о культе Анаиты и Омана, персидских божеств, в Малой Азии.

ее без существенных изменений: ведь развитие их религиозного мировоззрения было оторвано от общего развития религии западного Ирана.¹ Поэтому они не знали почитания Заратуштры и во время Страбона, когда в западном Иране культ пророка Ахурамазды уже установился. На основании всего вышесказанного мы можем со всей определенностью утверждать, что отсутствие имени Заратуштры в надписях Дария и Ксеркса, а также в трудах Геродота, Ксенофонта и Страбона, не является случайностью, но обусловлено тем фактом, что в религиозной системе первых ахеменидов Заратуштра, пророк Ахурамазды, отсутствовал и был заменен личностью царя.

Установив этот факт отсутствия в религиозной системе Дария и Ксеркса Заратуштры, центрального персонажа учения Авесты, мы начинаем более ясно и четко видеть те особенности в религиозной терминологии, которые резко отличают древне-персидские царские надписи от гат, отражающих подлинное учение Заратуштры. От терминологии гат отличается и надпись о дэвах Ксеркса, несмотря на категорическое утверждение такого крупного ираниста, как Шедер, что „надпись о дэвах содержит такое количество зороастрийских слов и представлений, что в зороастризме Ксеркса нельзя больше сомневаться“.² В действительности же, вглядываясь в терминологию царских надписей, в том числе и в надписи о дэвах, мы убеждаемся в том, что приведенное нами положение Шедера не выдерживает критики. Так, термин „gastā“, обозначающий буквально „отвратительное злование“, т. е. признак Ахримана, встречается и в Накширустемской надписи о Дари³ и в надписи о дэвах,⁴ но нигде в Авесте не засвидетельствован.⁵ Другим весьма существенным терминологическим расхождением является полное отсутствие в Авесте формулы „vašnā ahuramazdāha“ — ‘волей Ахурамазды’, которая в надписях Дария и Ксеркса засвидетельствована бесчисленным количеством примеров. Соответствие древне-персидского „vašnā“, „vasnā“ встречается, правда, три раза в гатах, но в контексте других формул.⁶ „Vasnā“ встречается и в других частях Авесты очень редко и в формулах, близких только что указанным формулам гат.⁷ Отсутствует в Авесте и другой, весьма характерный для надписей ахеменидов, термин „šiyātīš“ ‘мир’, ‘покой’, ‘благополучие’, входивший в состав имени матери Кира Младшего „Парисатида“. В Авесте ему соответствует „gaman“ ‘покой’.⁸ Понятие „artāvā“ ‘причастный к арта’ имеет свое соответствие в „ašava“ ‘причастный к аша’ в Авесте, но в последней „ašava“ имеет отношение к жизни,⁹ а в надписи о дэвах „artāvā“ обозначает блаженное состояние после смерти.¹⁰ Ахемениды в своих надпи-

¹ Ср. резкие отличия в культе и религии иудейского поселения в Элефантине, не участвовавшего в дальнейшем развитии религиозного мировоззрения иудейского общества, столь интенсивно протекавшего в VI и V вв. См.: В. Струве. Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н. э. „Вестн. др. ист.“, 1938.

² Orientalistische Literaturzeitung, 1940, столб. 380; Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 95, 1941, стр. 271, сл.

³ „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного“ (строка 52) и „Ахурамазды повеление да не покажется тебе отвратительным“ (строки 57—58).

⁴ „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного“ (строки 57—58).

⁵ Herzfeld. Altpersische Inschriften, стр. 173, сл.

⁶ Гаты 34, 15, 46, 19, 50, 11. См.: Chr. Bartholomae. Die Gāthās und heiligen Gebete des altiranischen Volkes. Галле, 1879, стр. 158.

⁷ Херцфельд, ук. соч., стр. 349.

⁸ Херцфельд, ук. соч., стр. 320.

⁹ Harbez, ук. соч., стр. 304.

¹⁰ „Я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным к священному праву (artāvā) хочу быть“, строки 47—48 надписи.

сях являлись носителями титула xšāyadiya,¹ который мы переводим словом „царь“. Авеста совсем не знает титула „xšāyadiya“; вместо него мы имеем титул „кави“, который переводится как „князь“, „вождь“, „царь“.² Самое же примечательное отличие терминологии надписей ахеменидов и Авесты мы устанавливаем в обозначении понятия „бог“: в Авесте „бог“ называется „yazata“, а в надписях ахеменидов Ахурамазда называется бесчисленное количество раз „вада“, „бог“, т. е. эпитетом, свойственным Митре.³ Тем самым религиозная реформа Дария и Ксеркса резко отличается от основного положения гат. Здесь действительно „Мазда“ был в качестве „Ахуры“ единым божеством „yazata“, буквально, — „достойным почитания“. В надписях же Дария и Ксеркса „Ахурамазда“ оставался, несмотря на свое „единое“ имя „Ахурамазда“, по существу двойным божеством — Ахурамаздой со своим дополнением Бага-Митрой. Я уже выше говорил о том, что терминология Авесты и древне-персидских надписей, а также античных историков отличалась и в обозначении жрецов. Действительно, Бехистунская надпись называла жреца-узурпатора, овладевшего престолом Камбиса, магом (maguš).⁴ Магами называли жрецов персидского народа и все античные писатели,⁵ в Авесте жрецы никогда не назывались магами.⁶ Преимущественным названием жрецов в Авесте было „атраван“, т. е. „жрец огня“. Поскольку и маги поклонялись огню, то в Каппадокии их называли „жрецами огня“.⁷ Для нашего исследования является чрезвычайно существенным тот факт, что „маги“, подобно их повелителям Дарию и Ксерксу, — не упоминаются в Авесте. Если Дарий и Ксеркс являлись едиными для Авесты, потому что они не почитали Заратуштру, пророка Ахурамазды, то, очевидно, и маги, являясь проводниками религиозной политики ахеменидов, были столь же неприемлемы для зороастрийцев восточного Ирана. Кроме того, имелся налицо еще один важнейший момент, требующий предания проклятию магов со стороны верных последователей Заратуштры. Плутарх сохранил нам традицию, что маги, растирая растение „омоми“ (знаменитое „хаома“), призывали анд и мрак, т. е. силы Ахримана.⁸ За подобное тяжкое преступление маги должны были быть уничтоженными в памяти людей, не могли упоминаться в молитвах, гимнах, предписаниях культа, посвященных почитанию Ахурамазды

¹ К нему восходит новоперсидское „шах“.

² Hertel. Die Zeit Zoroasters, стр. 24, сл.; е го же. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 17, сл.; См. также: Нюбергер, ук. соч., стр. 49.

³ См. выше.

⁴ Попытка F. König в его труде „Der falsche Bardija“ (Вена, 1938, стр. 179) интерпретировать „maguš“ Бехистунской надписи как титул какого-то чиновника, взимающего подати, а не соответствием слова „μαγος“ греческих историков, обозначающего жреца персов, — не выдерживает критики. Я этого вопроса коснусь детально в своем исследовании, посвященном истории державы ахеменидов. Здесь я могу лишь указать на то, что маги-жрецы могли быть использованы в Вавилонии государственным аппаратом ахеменидов и для взимания податей. Поэтому вавилонские документы хозяйственной отчетности времени ахеменидов, упоминающие среди лиц, взимающих подати, и магов, отнюдь не доказывают, что данные лица, именуемые магами, не являются вместе с тем и жрецами. Данные документы хозяйственной отчетности из Вавилонии времени персидского владычества и являются по существу основным аргументом в пользу перевода König слова „maguš“ Бехистунской надписи не „магом-жрецом“, а „взимающим подати“ („Steuereinnahmer“). Ср. прим. 4 на стр. 179, ук. соч. Кенига.

⁵ См. выше.

⁶ См. точное исследование: E. Benveniste. Les mages dans l'ancien Iran. Publications de la Société des Etudes Iraniques, № 15, Париж, 1938. Ср. и обстоятельную рецензию: H. H. Schaefer. Orientalistische Literaturzeitung, 1940, столб. 375—383. См. по этому вопросу и статью: C. Clément „Magoi“ в Pauly-Wissowa, XXVII, полутом, столб. 512.

⁷ „Пирайфы“. См. выше.

⁸ Плутарх. Об Осирисе и Исиде, гл. 47.

и сил света. Жрецы Авесты не могли быть названы этим ненавистным именем. Я полагаю, что приведенные мной отличия в терминологии Авесты и древне-персидских царских надписей опровергают всякую попытку отождествления религиозного мировоззрения Дария и Ксеркса с подлинным зороастризмом. В особенности решающим в этом отношении является отличие между авестийским и древне-персидским обозначениями для „бога“ — авестийское „yazata“ и древне-персидское „вада“ — и для „жреца“ — „adgavan“ в Авесте и „maguš“ в Бехистунской надписи. Известный французский иранист Е. Бенвенист несомненно прав, когда заявляет, что „пока не будет объяснено это расхождение, мы будем иметь право различать эти две религии“, ¹ т. е. религию Авесты и религию Дария и Ксеркса.

Столь же существенным, как отличия в терминологии надписей ахеменидов от терминологии Авесты, было и отличие в способе погребения ахеменидов по сравнению со способом погребения, предписываемым Авестой. Действительно, трупы царей из династии ахеменидов хоронились в гробницах, а не оставались под открытым небом на растерзание птиц и зверей, как этого требовала Авеста, а также и ритуал погребения магов.² Персидский народ, как и их цари, не оставлял своих мертвых на растерзание животным, а, согласно свидетельству Геродота,³ „персы покрывают труп воском, а затем хоронят в земле“. За то, что персы эпохи ахеменидов считали возможным закапывать тело человека в землю, говорит и следующий рассказ Геродота,⁴ сообщенный им, в связи с переходом войска Ксеркса через Стримон. „Узнавши, что местность эта называется «Девятью путями», персы закопали здесь в землю 9 юношей и столько же девушек из местного населения. Живых закапывать в землю в обычае у персов. Так я слышал, что и жена Ксеркса Аместрида велела закопать дважды семь персидских юношей знатного происхождения в честь божества, которое помещают под землей, в благодарность за достижение глубокой старости“. Из рассказа Геродота следует, что персы в противоположность зороастрийцам не считали осквернением земли закапывание в нее или трупов или тела человека, превращающегося в результате закапывания в труп. Наоборот, подобные действия рассматривались персами как один из способов почитания божества земли. Очевидно, и ахемениды, не оставлявшие своих мертвых под открытым небом, а дававшие им покоиться в их пышных гробницах, являлись адептами того же заупокойного культа, что и персидский народ. Тем самым ахемениды становились в резкое противоречие с одним из самых существенных моментов учения зороастризма, и несомненно был прав Нюберг, когда он ставил перед исследователями, утверждавшими зороастризм Дария, требование: „дать удовлетворительное объяснение различию, которое имеется налицо между погребением зороастрийским и погребением, практиковавшимся царями ахеменидами“.⁵

¹ Ук. соч. стр. 22. Я полагаю, что Шедер в своей ценной рецензии на исследование Бенвениста не смог устранить данное противоречие.

² См. выше, стр. 11.

³ Геродот, I, 140.

⁴ Там же, VII, 114.

⁵ В своей статье в *Journal Asiatique* (т. ССХІХ, 1931, июль — сентябрь, стр. 17) Нюберг повторил свой вопрос, как и в труде „*Religionen des alten Iran*“, стр. 363. Его положение, сформулированное здесь („нельзя быть зороастрийцем и одновременно хоронить своих покойников в земле“) вряд ли можно оспаривать. Попытка со стороны Херцфельда в его труде „*Iran in the Ancient East*“ (1941, стр. 218, сл.) не может быть признана убедительной, ибо ссылка на отсутствие в гатах упоминания авестийского ритуала захоронения ничего не доказывает. Гаты, конечно, не могли сохранить нам полную систему учения Заратуштры.

На основании всего сказанного выше — о полной замене личности Заратуштры личностью Дария и Ксеркса, о различии в терминологии надписей последних от терминологии Авесты, о различии способа захоронения ахеменидов, предписанного зороастризмом, — мы имеем право высказать положение, что религиозная концепция Дария I и его сына Ксеркса не была тождественна с учением Зороастра, несмотря на ряд моментов, которые являются общими и для той и для другой системы. Вместе с тем, нам надлежит теперь объяснить наличие данных общих моментов в той или другой религиозной концепции: почитание Ахурамазды и всего круга его божеств, запрет культа дэвов, общность календаря и близость ритуала. Они, очевидно, обусловлены тем обстоятельством, что и религия ахеменидов и религия Зороастра черпали из одного общего источника. Такой источник надо искать в религии древней Армении и Азербайджана, где уже в VIII в., согласно свидетельству надписи ассирийского царя Саргона II от 714 г. до н. э., почиталось божество Бага-Мазда.¹ В области Армении и Азербайджана сложилось мощное Урартийское государство, и мидяне являлись наследниками культуры Урарту² и многих его религиозных воззрений. Мидийское племя магов стало, подобно израильянскому племени Леви, носителем религиозной мысли мидийского народа. Они унаследовали некоторые религиозные воззрения древних народов, населявших Урарту и смежные с ним Азербайджан и другие Прикаспийские области. Так, обычай магов оставлять своих мертвых на растерзание животным восходит несомненно к способу погребения древних каспиев, живших на южном побережье Каспийского моря: „Каспии, убив голодом лиц старше семидесяти лет, выносят их в пустынные места, при этом издали наблюдают: если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверями или собаками, то его менее (почитают), если же никем, то его считают несчастным“.³ Маги, конечно, смягчили варварскую жестокость каспиев по отношению к своим старикам, но способ погребения — представление трупов на растерзание животным — был ими воспринят. В среде племени магов главным племенным богом был издревле, еще со времени расцвета Урартийского царства, бог Ахурамазда. Развивая маздаизм⁴ и желая усилить свое положение, маги объявили главных богов прочих мидийских племен злыми силами. По мере того как они укрепляли среди племен в Мидии свое исключительное право на исполнение жреческих функций, маги создали сложную систему взаимоотношений между Ахурамаздой и теми богами, которые продолжали почитаться наряду с главным племенным богом магов. Конечно, вместе с тем они разрабатывали и жергвенный ритуал, связанный с почитанием богов круга Ахурамазды и требующий жертвоприношений громадного количества скота. Вспомним о принесении Ксерксом в жертву троянской

¹ Об этом божестве и о маздаизме в царстве Урарту и у его преемника — Мидии я буду говорить обстоятельно в моем исследовании „Держава ахеменидов“.

² F. König. Aelteste Geschichte der Meder und Perser (Der alte Orient), т. 33 вып. 3—4, Лейпциг, 1934, стр. 60.

³ Страбон, XI, гл. 11, § 8. Ср. так же: XI, гл. 11, § 3.

⁴ Конечно, маздаизм Урарту ничего общего не имеет с религиозной концепцией Зороастра, точно так же как и маздаизм мидян VIII в., который установил Эд. Мейер в своей статье „Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache“ (Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. auf d. Gebiete d. indogermanischen Sprachen, т. 42, 1909, стр. 1, сл.). Если Эд. Мейер прав, по моему мнению, в установлении маздаизма в древнейшей Мидии, то он несомненно неправ, когда он его отождествляет с учением Зороастра, датируя возникновение последнего концом второго тысячелетия до н. э.

Афине тысячи быков.¹ Религия магов стала распространяться в других частях Ирана в связи с расширением влияния мидийского племенного союза, вступившего уже в VIII в. в сношения с восточным Ираном.² Когда начались завоевания мидян в VII в., то воздействие религии магов, официальных жрецов мидийских царей,³ стало еще более интенсивным. Она распространилась и на восток и на юго-запад Ирана. Локализация религиозного течения, которое могло явиться общим источником и для зороастризма и для религии ахеменидов, на севере — в Мидии — объясняло бы наблюдение В. В. Бартольда о путях распространения религии зороастризма. По его мнению, „последняя распространялась в северной части Ирана раньше, чем в южной, тем более что, судя по Авесте, и в восточной части Ирана преступные с точки зрения зороастризма погребальные обряды дольше всего сохранились в южных областях: жители Арахосии обвиняются в «неискупимом преступлении» — осквернении земли трупами“.⁴ Также и в Бактрии еще очень долго большая часть туземного населения не могла примириться с погребальным обрядом зороастрийцев. По крайней мере, лишь злостным измышлением со стороны части местного населения, придерживающегося иного способа захоронения, можно объяснить нелепый рассказ Онесикрита о том, что бактрийцы кидали своих стариков и больных на растерзание собакам живыми.⁵ Нельзя себе представить, чтобы столь жестокий обычай мог существовать среди бактрийцев еще во время Александра. Собаки, конечно, раздирали не живых людей, а трупы, которые складывались в особых местах, доступных собакам.

Далеко не все моменты религии магов были приемлемы для племен восточного Ирана. Одним из таких моментов для оседлых скотоводов Востока были жертвоприношения крупного рогатого скота — основы хозяйства этих племен. Поэтому пророк Заратуштра выступает против религии, требовавшей, чтобы ее „жрецы и жертвователи предавали скот жажде убийства“.⁶ Наиболее же неприемлемым для племен Востока было социальное содержание религии магов, опоры рабовладельческой знати Мидии, которая пыталась сменить своей властью племенную демократию прошлого. В результате дальнейшего усиления знати племенной союз мидян вырос в большую державу, подчинившую себе Иран и часть Передней Азии. Племена Востока упорно боролись с завоевателями, наступающими с северо-запада. О борьбе восточного Ирана с мидянами нам сообщает древний средне-азиатский эпос, вскрытый

¹ Геродот, VII, гл. 43, а в VII, гл. 113, повествуется, что реке Стриму маги принесли жертву, заколов над ней белых лошадей. См. также: Ксенофонт, Киропедия, VII, 3, 7, где рассказывается о заклании в качестве звукокопной жертвы большого количества рогатого скота, лошадей и овец.

² Из Бактрии получали мидяне двугорбых верблюдов, золото и ляпис-лазурь, которые доставлялись ими в виде подати царям Ассирии. См.: Книг, ук. соч., стр. 42, сл.

³ Вспомним роль магов при дворе царя Астиага. См.: Геродот, I, гл. 108, 120.

⁴ Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., 1917, стр. 255 со ссылкой на Вендидад, I, 13.

⁵ Рассказ Онесикрата сохранил нам Страбон (XI, гл. 11, § 3): „В древности согдиане и бактриане мало отличались от кочевников по образу жизни и по нравам: хотя нравы бактриан были немного мягче, но о них Онесикрит много далеко не похвального рассказывал. Лица, сделавшиеся бесполезными по старости или по причине болезни, выбрасываются у них живыми на съедение собакам, нарочно для этой цели содержимым: на туземном языке собаки эти назывались погребателями. За стенами главного города бактров чисто, но внутри стен большая часть города переполнена человеческими костями. Александр упразднил этот обычай“. К этому сообщению Страбона см.: В. В. Бартольд. Научные результаты Аральской экспедиции, стр. 9.

⁶ Ясна, 44, 20. К интерпретации см.: Chr. Bartholomae. Arische Forschungen, вып. 2, Галле, 1885, стр. 187.

в свидетельствах античной традиции В. В. Бартольдом.¹ Борьба племен Востока за свою свободу, за свою старую племенную демократию еще более усилилась, когда на западе Ирана захватили власть ахемениды, при которых рабовладельческая знать Мидии и Персии стала вершителем судеб своих народов и стала стремиться подчинить своему полному господству и племена Востока. В условиях жестокой борьбы племен восточного Ирана за свою древнюю племенную демократию, разрушаемую завоевателями Запада, и создается то религиозное течение, которое нашло свое отражение в гатах и носителем которого был Заратуштра. Подобное положение не противоречит определению времени жизни великого пророка Ахурамазды, предложенному рядом весьма авторитетных исследователей.² С другой стороны, согласно мнению весьма крупных ученых, в религии Зороастра может быть ustanовлена действительно сильная демократическая тенденция.³ По мнению их Заратуштра является защитником более бедных слоев в племени, эксплуатируемых вождями и знатью. Поэтому я не считаю фантастическим предположение, что крупное народное движение, которое охватило в первый год царствования Дария I, согласно свидетельству Бехистунской надписи (§ 38), Мариану, т. е. Мервский оазис (современные Мары) вспыхнуло под воздействием зороастризма. Оно было подавлено по приказу Дария сатрапом Бактрии в результате страшного кровопролития. Убито было по официальным данным более 55 тысяч мятежников — цифра громадная по сравнению с теми числами убитых, которые называют официальные данные в результате подавления восстаний в западных областях державы ахеменидов.⁴ Уже эта громадная цифра убитых свидетельствует о том, что „здесь в восстании должны были участвовать и широкие круги населения“.⁵ Если действительно мы имеем здесь дело с подлинным народным восстанием, то, надо полагать, оно было направлено против знати, которая, опираясь на силы сатрапа Бактрии, стала чрезмерно эксплуатировать народные массы. Дарий, конечно, не мог не быть противником подобных восстаний, которые угрожали гибелью не только власти знати, но и власти ахеменидов. Правда, Дарий не одобрял беспредельное хищничество знати по отношению к низам. Будучи наиболее дальновидным представителем своего класса, он пытался сохранить господство знати при условии защиты народа от безудержной эксплуатации с ее стороны. Социальное содержание своего религиозного мировоззрения Дарий выразил наиболее четко в своей гробничной надписи, в Накширустемской надписи В, в которой он заяв-

¹ К истории персидского эпоса, Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., т. XXII, стр. 257, сл. В. В. Бартольд здесь, на стр. 258, защищает тезис: „... как в мусульманской Персии, так и в до-мусульманский период, начиная с эпохи ахеменидов, эпическое творчество, литературная обработка эпических мотивов и приурочение их к определенным историческим лицам сосредоточивались в восточной части Ирана“.

² См. хотя бы суждение А. V. Williams Jackson в его труде „Die iranische Religion“, входящем в состав такого основного справочника по иранистике, как „Grundriss der iranischen Philologie“ (т. II, стр. 625): „В соответствии с традиционными датами склоняются к предположению, что Зороастр жил между последней половиной VII и серединой VI в. до н. э.“. Я не останавливаюсь здесь на выводах таких исследователей, как Хертель, Херцфельд и других, из упоминаний в Авесте имен Вистаспы и Атоссы. Упоминание Авестой и Вистаспы и Атоссы, может быть, подкрепляет свидетельство Аммиана Марцелина о том, что Вистаспа, покровитель Зороастра, тождествен с Гистаспом, отцом Дария. Указанная проблема отвлекла бы меня от темы настоящего исследования.

³ А. Meillet и другие, которые перечислены Нюбергом в прим. 6, 7 и 8 его указанного выше сочинения.

⁴ F. König. Der falsche Bardija, стр. 145.

⁵ К. В. Тревер. Древняя история народов Узбекистана (входит в состав I тома „Истории народов Узбекистана“, стр. 26 рукописи).

ляет о своем стремлении смягчить социальные противоречия в современном ему персидском обществе: „Не мое это одобрение, чтобы знатный простолюдина ради плохое переносил“.¹ Заявление Дария о том, что он стоит и над знатыми, в одинаковой степени оберегая интересы и тех и других, весьма напоминает соответствующее утверждение Солона о его отношении к епатридам и к народу. Подобно Солону, и Дарий не мог допустить победы народа над знатью и он поэтому должен был подавить решительно и свирепо восстание в Мариане, в результате которого знатные должны были „перенести плохое от простолюдинов“.

Несмотря на жестокую расправу Дария I с восставшими в Мариане, учение Заратуштры продолжало жить на Востоке. Оно утверждало величие работы мирного земледельца и скотовода и возводило тем самым труд человека к высшей его заслуге, или, говоря словами Бориса Александровича Тураева, „земледелие для последователя Авесты и для песнопевца гат не только почтенное занятие — это почти добродетель, без которой следование «учению» не вменяется в заслугу“.² Эти основы зороастризма на востоке Ирана сохранились вплоть до падения державы ахеменидов.



¹ Строки 9—10 надписи. Ср. также Бехистунскую надпись, § 63 и надпись из Суз. Дария, § 4, в которых та же мысль высказывается, но в менее развернутой форме.

² История Древнего Востока, II, стр. 144.