

М. А. Дандамаев

НОВЫЕ ДАННЫЕ О РЕЛИГИИ В ПЕРСИИ НА РУБЕЖЕ VI—V вв. до н. э.

В 1933—1934 гг. в Персеполе было найдено большое количество клинописных текстов на эламском языке, получивших условное название «таблички крепостной стены». Несколько позднее А. Пейбэль дал транслитерацию и частичный перевод двух документов крепостной стены, в которых упомянут маг с ясно выраженным иранским именем¹. Сравнительно недавно Р. Т. Халлок издал 2087 текстов крепостной стены² (сюда включены и оба упомянутых выше документа). Эта публикация дала в распоряжение иранистов и специалистов по смежным областям исключительно обильную и разнообразную информацию. По времени эти тексты охватывают период с 509 по 494 гг. до н. э. (с 13 по 28 г. царствования Дария I), а по территории — значительную часть Персиды и Элама (при этом некоторые документы составлены в Сузах), хотя все они найдены в Персеполе. Тексты дают, в частности, ценные данные и о религии в Иране, не говоря о том, что сотни ранее не засвидетельствованных иранских имен отражают идеологию общества и социальные отношения³.

Религия древних иранцев привлекает внимание ученых вот уже в течение нескольких веков. При этом специалисты часто расходятся между собою относительно проблем религиозной принадлежности магов, ахеменидских царей и иранских племен, характера деятельности Заратустры и т. д. Публикация новых текстов вновь вызвала оживленную полемику по этим вопросам. Ниже мы остановимся на рассмотрении свидетельств

¹ A. P o e b e l, The Names and the Order of the Old Persian and Elamite Months during the Achaemenid Period, *AJSL*, LV, 1938, стр. 133—134. Cp. G. G. C a m e r o n, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1938, стр. 7.

² R. T. H a l l o c k, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969 (далее — Hallock, PF. Ниже при ссылках документы этой публикации даны по номерам без указания на издание). Ср. М. А. Д а н д а м а е в, Новые документы царского хозяйства в Иране, ВДИ, 1972, № 1, стр. 3 и сл.

³ См. литературу в ВДИ, 1972, № 1, стр. 8, прим. 13 и 14. К упомянутым там работам теперь следует добавить: Э. А. Г р а н т о в с к и й, О распространении иранских племен на территории Ирана, в сб. «История Иранского государства и культуры», М., 1971, стр. 304 и сл.; М. М а у р h o f e r, *Aus der Namenwelt Alt-Irans*, Innsbruck, 1971 (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Vorträge, 3). R. S c h m i t t, *Florilegium Onomasticum*, BN, 7, 1972, стр. 340 — 345; R. S c h m i t t, *Persepolitiques*, I, II, *Die Sprache*, XVIII, 1972, стр. 49—52, 188—193; R. S c h m i t t, *Persepolitiques*, III, *ZvS*, 86, 1972, стр. 82—92; W. H i n z, *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden, 1973, стр. 105—118; M. M а у r h o f e r, *Onomastica Persepolitana*, Wien, 1973.

текстов о религии в Персиде, а также на их интерпретации с учетом литературы последних лет.

Многие термины, обозначающие религиозные понятия, пока не поддаются конкретному осмыслению. Одним из таких терминов является слово *lan*, перед которым всегда стоит детерминатив *DINGIR* «бог», что ясно указывает на сакральный характер слова⁴. Ниже это слово условно переводится «культовые возлияния», «жертвоприношения». При выдаче в распоряжение жрецов вина, пива, муки, зерна и фруктов часто употребляется также слово *daušam* «культовые возлияния» от др.перс. **dauca-*⁵. Возможно, что это слово является эквивалентом эламского *lan*.

Для потребностей культа маги⁶ получают с государственных складов, расположенных в различных поселениях Персии, зерно, вино и инжир. Согласно документам 757 и 2036, маг по имени Курка⁷ получил для культовых возлияний соответственно за 507 и 505 гг. по 12 *марриш* вина из расчета по 1 *марриш* (около 10 л) ежемесячно. При этом в тексте 757 отмечается, что религиозная церемония совершается в местности Марсашкан (локализация ее, как и большинства других топонимических названий в табличках крепостной стены, пока еще не установлена). Очевидно, Курка получал ежемесячно из года в год по 1 *марриш* вина для нужд культа. Далее маг Ирдакурраддуш получил для возлияний на весь 503 г. 12 *марриш* вина или, как это отмечается в самом тексте, по 1 *марриш* в месяц (758). Магу Хатурбануш было выдано для нужд культа за 499 г. в местности Анкараккан 30 *марриш* вина (759). Для тех же целей маги Ишкам-такка и Маудадда в 501 г. получили 72 *марриш* вина (772).

За 12 месяцев 501 г. магу Митукка для жертвоприношений было выдано 72 *бар* (1 *бар* = около 10 л) зерна (1951). Маг Ирдазана получил 6 *уртиба* (18 л) зерна, из которых 2 было предназначено для бога Турма⁸ и 4 — для Митры (1957, ср. ниже). Весьма примечательно, что этот маг носит титул *piramasda*, восходящий к др.перс. **framazdā-* «отменно памятный». По-видимому, такой титул применялся для обозначения жрецов, которые читали наизусть гимны⁹.

Магу Укпиш выдается 12 *уртиба* зерна: 3 для церемонии *lan*, и по три для культа бога Митры, горы Ариарамн и реки Ахинхаришда (1955). Само имя Укпиш представляет определенный интерес, поскольку оно переводится «(тот, кто) обеспечивает хорошее лечение»¹⁰, что характерно для деятельности магов. Далее магу Пиршамарда выдается 12 *бар* инжира для жертвоприношений в местности Нарезаш за 498 г. (769).

Наконец, по свидетельству документа 1798, управляющий царским хозяйством Фарнак велел начальнику над *курташ* (рабочий персонал) Иршене выдать для мага Лимепирда, назначенного самим Фарнаком,

⁴ H a l l o c k, PF, стр. 25.

⁵ Там же, стр. 25—26. Ср. слово *tamšiyam*, что, по мнению И. Гершевича, связано с авестийским *zaōša-* «удовольствие», чему в др.перс., вероятно, соответствовало **daūšiyam* «то, что служит для удовольствия» (см. I. G e r s h e v i t c h apud H a l l o c k, PF, стр. 19).

⁶ *Makuš* — эламская транскрипция др.перс. *magu-* ср. греческую передачу *μάγος*. См. H a l l o c k, PF, стр. 723, s.v.

⁷ По-видимому, иранское имя. Этимологию этого и других приведенных ниже имен магов см. E. B e n v e n i s t e, *Titres et Noms Propres en Iranien Ancien*, P., 1966 и I. G e r s h e v i t c h, *Amber at Persepolis*, «*Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*», II, Roma, 1969, стр. 167 и сл.; M a y r h o f e r, *Onomastica Persepolitana*.

⁸ Гершевич полагает, что это — авестийский бог *Zrvan-*; см. I. G e r s h e v i t c h, *Iranian Nouns and Names in Elamite Garb*, TPS, 1969, стр. 183.

⁹ G e r s h e v i t c h, *Iranian Nouns*, стр. 181.

¹⁰ G e r s h e v i t c h, *Amber at Persepolis*, стр. 243.

9 бар муки в качестве жалования за 8 и 9 месяцы 499 г. (т. е. по 1,5 л за каждый день — при этом сам текст написан в 9 месяце) ¹¹.

Наряду с термином «маг» и при этом гораздо чаще употребляется эламское слово *šatin* «жрец» ¹². Поскольку эти жрецы обычно носят иранские имена и служат иранским богам (но в некоторых случаях и эламским богам), возможно, что они также являлись магами, а соответствующие др.персидское и эламское слова являются лишь эквивалентами. Однако нельзя исключать возможности, что маги являлись лишь одной из жреческих групп и именно поэтому особо выделены в документах ¹³.

Ряд текстов свидетельствует о выдаче зерна, вина и пива для культа верховного иранского бога Ахура-Мазды. Жрец Бакабана в 502 г. получил 80 бар зерна, из них — 40 для Ахура-Мазды и 40 для другого иранского божества, а именно Мишдуши ¹⁴. Документ содержит любопытную приписку, что «затем зерно было использовано для *курташ*» (337). Ср. документ 336 от 503 г., согласно которому тот же Бакабана получил 40 бар зерна для культа бога Мишдуши, а затем *курташ* съели это зерно. Другому жрецу было выдано 5,7 *марриш* вина: 7 ка (около 7 л) для Ахура-Мазды, 2 *марриш* (20 л) для Хумбана, верховного эламского бога, и по одному *марриш* для рек Хупутиш, Ранмакарра и Саусаниш (339). Жрец Ирдабаба использовал 4 *марриш* пива для возлияний Ахура-Мазде (771).

¹¹ Попутно отметим и все остальные документальные данные о магах. Из вавилонских клинописных табличек и арамейских папирусов известно, что в ахеменидский период иранские маги появились в Вавилонии и Египте. Можно предположить, что они были назначены к персам и мидийцам, проживавшим в этих странах, для выполнения религиозных обязанностей. Имена магов в тех случаях, когда они приводятся, иранские (например, *Mitrasarah*, см. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Akamaic Papyri*, New Haven, 1953, № 4 : 24, где упомянутый маг выступает одним из свидетелей при заключении деловой сделки). К сожалению, документы в большинстве случаев не дают представления о роде деятельности этих магов. В одном тексте они названы во мн. числе (*amēl ma-gu-še^{mes}*) между «гарда» (*amēl ga-ar-du* = эламскому слову *kurtas*) и «сыновьями дворца» (*amēl māre^{mes} ekalli*), см. VS III, 1907, № 138/139 : 2, где зафиксирована выдача продовольствия указанным группам. В документе из архива Мурашу (V в. до н.э.) упоминается местность близ Нишпура *ai hu-uš-še-e-ti šā amēl ma-gu-uš* дословно «тростниковая хижина мага» (ТМНС II/III, 1933, № 184 : 8). В одном письме из Урука сообщается, что маг (*amēl ma-gu-šu*) выкопает хранилище для муки. Далее в тексте говорится, что маг и храмовый писец поставлены для надзора над работниками (YBT III, 1919, № 66 : 7). Эти сообщения могли бы свидетельствовать о том, что маги, в частности, выполняли определенные хозяйственные функции в административном аппарате. Ср. парфянский документ от 72 г. до н.э., согласно которому два писца доставили вино и вместе с магом (MGWSH) по имени Михрдат сдали его на склад; см. И. М. Дьяконов, В. А. Лившиц, Новые находки документов в старой Нисе, «Переднеазиатский сборник», II, М., 1966, стр. 147, № 164.

¹² Ср. W. Hinz, *Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit*, Or, 39 (1970), стр. 430.

¹³ В Мидии и Персии вряд ли, кроме магов, были еще другие официально признанные группы жрецов, но в эламских областях, естественно, были и жрецы древних местных культов. В текстах крепостной стены встречается собственное имя *Atsarma*, которое Гершевич считает эламской транскрипцией др.перс. **aθarvā*. В Авесте указанному персидскому слову соответствует *aθava* — термин для обозначения жрецов. По мнению Гершевича, тот факт, что это имя в Персеполе засвидетельствовано не в его авестийской форме, добавляет к скудным данным о религии в Западном Иране новый момент первостепенной важности (см. Gershevitch, *Amber at Persepolis*, стр. 189—190). В текстах крепостной стены (1224 и 1986) засвидетельствовано также слово *hatarmabattis*, которое Гершевич переводит «старшина жрецов *aθarvan*» (Gershevitch, *Iranian Nouns*, стр. 170. Ср. аналогичное образование **magu-pati* «старшина магов»). Хинц не согласен с таким толкованием и полагает, что указанное слово является эламской передачей др.перс. **atrava-pati* «верховный жрец» (Hinz, *Die elamischen Buchungstäfelchen*, стр. 428—429).

¹⁴ См. Gershevitch, *Iranian Nouns*, стр. 174.

16 *марриш* вина было выдано в 501 г. жрецу Апширка для Ахура-Мазды, Митры¹⁵ и эламского бога Симута (338).

По-видимому, упомянутый в некоторых текстах «великий бог»¹⁶, как полагает Хинц, был Ахура-Маздой¹⁷. Некий Хидуш, названный «жрецом великого бога», получил 7 *бар* зерна (596). Гаубарува было выдано 4 *марриш* пива, 2 — для «великого бога» и 2 — для аккадского бога Адада (353). Наконец, жрецу Зинина для жертв «великому богу» было отпущено 3 *бар* зерна (354).

Жрец по имени Машкама получил для возлияний иранскому божеству Пирдакамия¹⁸ 5 *марриш* вина (303). Другому жрецу было выдано 5 *иртиба* зерна: по одной мере для иранских богов Турма, Митра и Марираш¹⁹, а также для церемонии *lan* и культа какой-то местности (1956). Согласно другому документу, для бога Марираш отпускается 3 *марриш* вина и 2 для совершения церемонии *lan* (773). Жрецу Упиш было выдано 7 *иртиба* зерна: 3 для *lan*, 2 для культа горы Шируманда и 2 для бога Нарисанка²⁰ (1960). В тексте 2073 упоминается неизвестное из других источников божество Наббазабба, на культ которого отпускается 1 *бар* зерна. Некий Туррибадда совершил возлияние иранскому божеству Антузза²¹ (770).

В 500 г. жрец Уруру, получив со склада 80 *бар* зерна, обменял его на 8 годовалых овец, из которых 2 использовал для жертв богу Ададу, а остальные для культа трех поименно упомянутых местностей (352)²². В 500—499 гг. на культ Адада было израсходовано 11 *бар* зерна (587 и

¹⁵ Misabaga — дословно «Митра бог». Как отмечает Гершевич, это первое известное упоминание Митры в Иране, если не считать теофорных имен; см. Hallöck, RF, стр. 19, прим. 11; ср. Gershevitch, Iranian Nouns, стр. 175, s.v. Mišebaka. Хинц, исходя из варианта mi-is-se-ba-qa, полагает, что это не обозначение Митры, а транскрипция др.перс. *visai bagā «все боги», поскольку е может передавать дифтонг ai. Хинц ссылается также на выражение Бехистунской надписи «Ахура-Мазда вместе со всеми богами» (см. Hinz, Die elamischen Buchungstafelchen, стр. 428). Такое мнение принято и Дюшен-Гийемином (см. J. Duchesne-Guillemin, La Religion des Achéménides, «Beiträge zur Achämenidengeschichte. Historie, Einzelschriften», Ht 18, Wiesbaden, 1972, стр. 68), но оно нам представляется недостаточно убедительным, так как в отличие от Бехистунской надписи в текстах крепостной стены всегда приводятся конкретные имена богов. Трудно предположить, что в рассматриваемом тексте после имени Ахура-Мазды употреблено выражение «все боги», а затем следует еще имя бога Симута.

¹⁶ dGAL^{lg}, ср. фонетическое написание dpa-pir ir-šā-ir-ga.

¹⁷ Халлок сначала отождествлял «великого бога» с Хумбаном, но потом отказался от такого мнения, отметив, что неясно, какой бог имеется в виду (Hallöck, RF, стр. V). Хинц пишет, что, во-первых, в ахеменидское время Хумбан не был табуирован и, во-вторых, перс Гаубарува совершает возлияние пивом «великому богу», исходя из этого, считает, что под великим богом имеется в виду не Хумбан, а Ахура-Мазда (Hinz, Die elamischen Buchungstafelchen, стр. 428 сл.). Не оспаривая мнения Хинца по существу, заметим, что оба его аргумента спорны, так как Ахура-Мазда также не был табуирован, а лица с иранскими именами в ряде случаев (см. ниже) служили и эламским богам.

¹⁸ См. Gershevitch, Iranian Nouns, стр. 179, s.v.

¹⁹ Там же, стр. 173—174.

²⁰ Как указал Дюшен-Гийемином, это — иранский бог Nairyā. sanha, см. Hallöck, RF, стр. 19; Duchesne-Guillemin, La Religion des Achéménides, стр. 68. Там же со ссылкой на письменное сообщение Халлока отмечается, что, по свидетельству одного пока не изданного документа, жертвы приносятся еще богу Сакурзиш, в котором, по мнению Дюшен-Гийемина, следует признать иранского бога ōaigrciš.

²¹ Gershevitch, Iranian Nouns, стр. 166.

²² Ср. документы 363 и 1942, где также говорится об обмене жрецами зерна, выданного им для жертвоприношений, на овец. Хинц полагает, что администрация под влиянием зороастризма, выступавшего против жертв скотом, выдавала для нужд культа зерно, но эламские жрецы обменивали его на овец (Hinz, Die elamischen Buchungstafelchen, стр. 427). Однако ср. ниже.

2073). Согласно документу 351, Адад вместе с эламским богом Хумбаном получил 5 *марриш* вина.

Хумбан упоминается в текстах больше, чем все остальные боги вместе взятые (всего 14 раз)²³. Жрецы Анбадуш, Мармака, Пидака, Зупра Театукка, Натира и Мардоний получают в местностях Ташпак, Уратуккаш, Умпураниш и Уратика для культа Хумбана вино (от 3 до 15 *марриш*), зерно и муку (от 7 до 60 *бар*)²⁴. Жрецы Хумбана в большинстве случаев, судя по собственным именам, были эламитами, но среди них встречаются и иранцы, например, Мардоний (348). Исходя из табличек крепостной стены, Хинц считает, что эламское культовое место Зила-Хумбан у скалы Курангун в Эламе считалось священным еще в начале V в. до н. э. Дословно название этого места переводится «стела Хумбана», и на скале этот эламский бог изображен сидящим на троне вместе со своей супругой²⁵.

Во многих текстах зафиксирована выдача для богов зерна (от 5 до 200 *бар*), овец (3—6 голов), пива и вина (от 1 до 12 *марриш*). При этом имена богов не указываются, но их святилища были расположены в местностях Атек, Батракаташ, Машлапти, Партукки, Пунну и Хишема. Жрецами в этих местах служили эламитами и иранцы: Акшимашра, Атукка, Бапда, Иртамманнувиш, Иртея, Карсука, Китинду, Мардуду, Набапиш, Ракуш, Хупаннуку, Уммурдан, Уруру и Шуддаюда²⁶. При этом количество продуктов, выданных для культа в одной и той же местности в различные годы, одинаково. Например, по свидетельству документов 356—358, в 501, 503 и 504 гг. в местности Хишема заведующий складом Аммамарда выдавал жрецу Уммирдан по 5 *бар* зерна в год.

Многие тексты фиксируют отпуск продуктов для совершения возлияний в поселениях Батракаташ, Матеззиш, Ташпак, Узикурраш, Харбуш, Хатаррикаш, Хидали и Шиякаш, где жрецами служили Анкумарма, Ашшика, Гаумата, Даупирна, Дудда, Ирдамассана, Ирдукара, Иртамманнувиш, Камтена, Наккунда, Паришша, Парру, Тармия, Харима, Хатурмаша, Хашшидадда, Умартия, Умая и Яшда²⁷. Обычно выдача производится сразу на целый год (редко на несколько месяцев) из расчета по 1,5 *марриш* вина или пива, 1—3 *бар* муки или зерна на месяц. В одном документе зафиксирована выдача 18 *бар* фиников на год (768). Остановимся более подробно на некоторых текстах. По распоряжению царя в 499 г. в местности Харбуш было выдано 12 *марриш* вина (753). 78 *бар* муки было израсходовано для священной трапезы в Персеполе (672). Заведующий царским хозяйством Фарнак в 500 г. велел выдать в распоряжение жреца Курратумания 25 *бар* зерна для возлияний богам в местности Каупирриш (1802). По указанию того же Фарнака жрецам в Кемаруккаш было выдано для возлияний в течение 500 г. 30 *марриш* вина и 50 *бар* зерна (2067 и 2068).

Теперь необходимо перейти к рассмотрению свидетельств эпиграфических данных, которые в течение последних лет часто привлекаются при обсуждении вопроса о религии в ахеменидском Иране.

В 1936—1938 гг. во время археологических раскопок в Персеполе было найдено около 300 блюд, подносов, ступок и пестиков, изготовленных из зеленого камня (большая часть их была обнаружена разбитой в одном из помещений сокровищницы). 203 из этих предметов имеют надписи на арамейском языке.

²³ H a l l o s k, PF, стр. 19.

²⁴ См. тексты 340—350 и 2029.

²⁵ H i n z, Die elamischen Buchungstäfelchen, стр. 427.

²⁶ См. тексты 356—362, 364—373, 377 и 2030.

²⁷ См. 355, 741—746, 748—756, 760—768, 774, 1947, 1953, 1956 и 2073.

Известный археолог Э. Шмидт, руководивший раскопками в Персеполе, назвал упомянутые предметы посуды «ритуальными сосудами»²⁸. По его мнению, они были предназначены для приготовления хаомы, опьяняющего напитка, которым пользовались в ритуальных целях. При этом Шмидт ссылаясь на то, что на найденных им предметах посуды встречается слово *hwn* (*hāvana*), которым обозначается ступка для выжимания сока из растения хаома. Кроме того, Шмидт обнаружил в Персеполе оттиск печати с изображением ритуала приготовления хаомы. На этой печати два мага стоят перед алтарем огня. Один из них одет в опоясанный кафтан с длинными рукавами, а на другом башлык из войлока, который Страбон (XV, 15) приписывает магам. Один из жрецов держит в правой руке прутики (вероятно, веточки, соответствующие авестийскому *баресман*), а второй протягивает палочки в священный огонь. Там же под солнечным диском бога Ахура-Мазды изображены ступки и пестики, идентичные по форме тем, которые найдены в Персеполе²⁹. Можно отметить также, что из арамейских папирусов времени Артаксеркса I давно известно иранское собственное имя *hwmdt* (*Haumadāta* — «созданный бо-жеством Хаома»), которое позднее было найдено и в арамейских текстах на персепольской посуде.

Исходя из тех же соображений, Дж. Камерон также считает, что указанная посуда употреблялась для приготовления напитка хаомы и далее он обратил внимание на то, что упоминаемые в арамейских текстах на этих предметах Датамитра и Багапат названы «казначейми, которые в Арахосии». По его мнению, большая часть ритуальной посуды с арамейскими надписями была доставлена из крепостей (*byrt'*) *srk*, *prkn* и *hst*, расположенных в персидской сатрапии Арахосии. Камерон полагал, что блюда, ступки и т. д. были привезены в «ритуальную столицу» (т. е. Персеполь) посетителями новогоднего праздника в дар, чтобы оставить память о себе³⁰.

Сами тексты были опубликованы лишь недавно. Их издатель Р. Боуман пришел к выводу, что не только предметы посуды, но и надписи на них — ритуальные. По его мнению, эти надписи фиксируют церемонию приготовления хаомы персидской знатью, в том числе крупными военачальниками персепольского гарнизона. Боуман полагает, что культу хаомы в Персеполе был присущ характер военного митраизма, поскольку, по его предположению, упомянутые в текстах хилиархи и мириархи носили теофорные имена — Датамитра, Митрадат и т. д. Сами тексты Боуман относит ко времени царствования Ксеркса и Артаксеркса I, точнее к 479—435 гг до н. э., полагая, что после поражения в войне с греками персидская армия нуждалась в поддержке бога войны Митры³¹ (Камерон датировал эти надписи временем Артаксеркса I и Дария II, т. е. 464—405 гг.).

Такое толкование персепольских надписей в основном принято Майрхофером и Хинцом³², однако некоторые другие ученые отвергают его.

²⁸ E. F. Schmidt, *Persepolis. I. Structures, Reliefs, Inscriptions*, Chicago, 1953, стр. 156—200; *Persepolis. II. Contents of the Treasury and Other Discoveries*, 1957, стр. 53—56.

²⁹ Schmidt, *Persepolis. II*, стр. 9—10, табл. 7, № 20.

³⁰ G. G. Cameron apud Schmidt, *Persepolis. II*, стр. 55; G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets Old and New*, JNES, XVII, 1958, стр. 162—163.

³¹ R. A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago, 1970, стр. 14—15, 21—23, 28—34 и др.

³² Mayrhofer, *Aus der Namenwelt Alt-Irans*, стр. 12; W. Hinz, *Die Quellen, «Beiträge zur Achämenidengeschichte Historia, Einzelschriften»*, Ht 18, Wiesbaden, 1972, стр. 13—14.

В сентябре 1971 г. на научной сессии в Ленинграде, посвященной 2500-летию Иранского государства, В. А. Лившиц в докладе «Арамейские надписи из Арахосии» высказал предположение, что надписи на культовых предметах из Персеполя фиксируют изготовление ремесленниками этих предметов и сдачу их казначеям в Арахосии, а отнюдь не церемонию приготовления напитка хаомы. На той же конференции выступил М. Н. Боголюбов с докладом «Упоминаются ли хилиархи и мириархи в арамейских надписях на ритуальных предметах, найденных в Персеполе?». По его мнению, ритуальные предметы были изготовлены в Арахосии, а надписи на них относятся ко времени царствования Дария II и Артаксеркса II (424—359 гг.) и являются регистрационными записями, упоминаемые же в них чиновники не были лицами высокого ранга ³³. В 1972 г. де Менаш высказал мнение, что арамейские надписи из Персеполя не имеют ничего общего с ритуалом хаомы и в них речь идет о дарениях или податях ³⁴. Арамеист Б. А. Левин также отвергает мнение Боумана, что упомянутые арамейские тексты описывают церемонию приготовления хаомы и фиксируют имена лиц, участвовавших в такой церемонии. Он полагает, что эти тексты являются учетными записями, фиксирующими имена посвятителей тех ритуальных сосудов, на которых имеются арамейские надписи. Но вслед за Боуманом Левин считает, что сами ритуальные предметы, вероятно, были изготовлены в Персеполе ³⁵. К. Ниландер также высказал сомнение в правильности выводов Боумана ³⁶, а Гершевич считает их несостоятельными ³⁷. По мнению П. Бернара, арамейские надписи из Персеполя являются инвентарными документами, а пестики, ступки и тарелки составляли часть посуды из дворцовых кухонь и не употреблялись для культовых целей ³⁸.

Интерпретация Боумана нам также представляется неверной. Укажем лишь на некоторые слабые моменты его аргументации, часть которых отмечена М. Н. Боголюбовым, В. А. Лившицем и другими учеными. Наименование местности *škr*, известное также из труда Исидора Харакского (как на это было обращено внимание Камероном), Боуман переводит как «культовый акт». По его мнению, мастерство, стиль предметов, а также письмо и язык надписей стандартны, и поэтому вряд ли они могли быть изготовлены в различных далеких от Персеполя местах. Но стандартность техники изготовления предметов посуды и надписей на них можно легко объяснить тем, что они являются изделиями царских мастерских в Арахосии. Далее, слово *ʿbd* «сделал» (ступку и т. д.) Боуман перевел «выполнил» (церемонию хаомы). *škr* — хорошо известное из текстов ахеменидского времени слово, обозначающее (во всяком случае, в вавилонских документах, где оно пишется *iškaṛu*) «урок», «задание» (храмовым рабам и государственным работникам), Боуман перевел «питье», считая его эквивалентом аккадского *šikāgu* «пиво», «алкогольный напиток» и видя в нем перевод иранского *haoma*. Наконец, слово *segan*, по мнению Боумана,

³³ См. отчет о конференции в НАА, 1973, № 3, стр. 239. К сожалению, доклад В. А. Лившица пока остается неопубликованным, а доклад М. Н. Боголюбова появился в «Известиях АН СССР, Сер. лит. и языка» (т. XXXII, 2, 1973, стр. 172—177) под названием «Арамейские надписи на ритуальных предметах из Персеполя». Как нам представляется, в этой весьма ценной статье исправлены многие неверные чтения и толкования Боумана.

³⁴ См. Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achemenides*, стр. 72.

³⁵ В. А. Левин, *Aramaic Texts from Persepolis*, JAOS, 92, 1972, стр. 70—79.

³⁶ Доклад на VI Международном конгрессе иранского искусства и археологии в 1972 г. (текст пока не опубликован).

³⁷ Устное сообщение.

³⁸ P. Bernard, *Les mortiers et pilons inscrits de Persépolis*, SI, I, 1972, стр. 165—176.

обозначало командиров высокого ранга ³⁹. Но вряд ли это так, поскольку в вавилонских документах ахеменидского времени *šaknu*, к которому восходит указанное арамейское слово, является титулом для мелких чиновников, которые возглавляли фискальные общины различных ремесленников и военных колонистов, сидевших на государственной земле и поэтому плативших царские подати и выполнявших повинности ⁴⁰. Кроме того, как указывает сам Боуман, слово *sega* встречается в одном арамейском папирусе ахеменидского времени в значении «старшина плотников» ⁴¹. Наконец, считая, что трудно объяснить нахождение большого числа военачальников в Арахосии (однако в текстах речь идет вовсе не о военачальниках, а лишь о старшинах ремесленников), Боуман слова «в Арахосии» понимает так, что на новогодний праздник в Персеполе доставляли казначеев из этой отдаленной сатрапии как экспертов по культу хаомы. Наконец, по мнению Боумана, имя упомянутого в персепольских арамейских текстах Датамитры засвидетельствовано также в печати с изображением церемонии хаомы, где его следует восстановить в форме *Dtm[tr]*. Исходя из этого Боуман считает, что в печати и в надписях упоминается одно и то же лицо, принимавшее участие в церемонии хаомы в Персеполе. Однако Бернар указывает, что нет оснований дополнять имя в печати, так как *Datames* — хорошо известное по греческой передаче иранское имя ⁴².

Можно уверенно полагать вслед за В. А. Лившицем, что арамейские надписи были составлены в персидской сатрапии Арахосии и являются документами по учету посуды, изготовленной здесь ремесленниками царских мастерских ⁴³. Ремесленники сдавали свои изделия (возможно, через своего старшину) заведующему сокровищницей, что соответствует картине, известной из вавилонских и арамейских документов ахеменидского времени.

Сказанное, разумеется, вовсе не противоречит тем фактам, что в ахеменидское время в Персеполе напитком хаома пользовались в культовых целях и, возможно, для приготовления этого напитка употребляли блюда, ступки и пестики, найденные в персепольской сокровищнице.

Выше уже отмечалось, что относительно религии в ахеменидском Иране в литературе давно существуют разногласия, которые не исчезли с публикацией новых текстов. Разногласия эти, прежде всего, касаются вопроса, были ли персы ахеменидского времени, их цари, а также маги зороастрийцами?

Остановимся на этой проблеме более подробно.

Частые расхождения между учеными относительно древнеиранских религий нередко вызываются тем обстоятельством, что Авеста — памятник

³⁹ Ср. В е р н а р д, *Les mortiers*, стр. 167, где высказывается предположение, что *sega/šaknu* — высокий царский чиновник, даже сатрап.

⁴⁰ G. C a r d a s c i a, *Les Archives des Murašû*, P., 1951, стр. 7, 13, 40.

⁴¹ A. C o w l e y, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxf., 1923, № 26: 9, 21.

⁴² В е р н а р д, *Les mortiers*, стр. 166, прим. 7.

⁴³ При этом упоминаемые в текстах крепости *prkn* и *hst* уверенно локализируются на территории современного Афганистана (*hst* — город *Xâst*, известный и из средневековых источников, а *prkn* — средневековый *Fargân*, *Farjân* — указано В. А. Лившицем). Местонахождение *srk* известно из труда Исихора Харакского. Ср. М. Н. Б о г о л ю б о в, Арамейские надписи на ритуальных предметах, стр. 173: «Со всей определенностью можно утверждать, что в надписях названы три крепости — *Prkn*, *Srk*, *Hst*». По мнению Бернара, *prkn* следует отождествить с названием племени париканов, упомянутым в труде Геродота (VII, 68 и 86) и страной *Varrikana* в документах крепостной стены (1392, 1393 и 1495). Бернар полагает, что персепольская посуда была изготовлена в Арахосии из местного зеленого камня и послана в подарок царю (см. В е р н а р д, *Les mortiers*, стр. 171—175).

многослойный и между ее различными частями имеется немало противоречий. Гершевич справедливо указывает на необходимость делать различия между религией Гат (учение самого Заратустры), религией, отразившейся в Младшей Авесте, и официальной верой в Иране сасанидского времени ⁴⁴.

По мнению Гершевича, составление основного ядра Младшей Авесты началось через сто с лишним лет после Гат и смерти Заратустры, т. е. в последней четверти V в. до н. э. В учение Заратустры было внесено много изменений, и в Младшей Авесте монотеизм Гат контаминируется с политеизмом, так как, кроме Ахура-Мазды, там упоминаются и многие другие боги: Митра, Анахита, Веретрагна, Тиштрия и т. д. ⁴⁵. В дальнейшем в зороастризм были внесены новые изменения, и постепенно возникло много форм культа, которые с известным правом могут считаться зороастрийскими. Но под зороастризмом мы здесь имеем в виду учение Заратустры, как оно отразилось в Гатах.

Начнем рассмотрение вопроса о религии в ахеменидской Персии с учения магов.

В религиозной жизни ряда иранских племен маги занимали монопольное положение. Они были знатоками ритуала и обрядов, хранителями религиозных традиций мидийцев и персов и обязательно присутствовали при жертвоприношениях ⁴⁶. В своей массе маги, возможно, были мидийцами (большинство античных авторов считает магов мидийским племенем). Однако среди них было и немало персов ⁴⁷.

Начиная, по крайней мере, со времени Дария I маги были официальными жрецами ахеменидских царей ⁴⁸. Большое значение магов при ахеменидском дворе хорошо известно из сообщений античных авторов. Например, маги были приставлены для ухода за могилой Кира в Пасаргадах и могилой Дария I в Накш-и-Рустаме ⁴⁹. Из труда Геродота (VII, 19, 37 и др.) видно, что без предварительного совещания с магами Ксеркс не предпринимал никаких важных дел. Кроме того, маги сопровождали персидскую армию в походах.

Тексты крепостной стены свидетельствуют об активной деятельности магов. При этом в качестве официальных жрецов маги выступают не только в самом Персеполе, но и по всему Юго-Западному Ирану. С царских складов они получают зерно, муку, баранов, вино и т. д., предназначенные как для потребностей культа, так и для собственных рационов. Имя одного

⁴⁴ I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, JNES, XXIII, 1964, стр. 12. Ср. И. М. Дьяконов, ВДИ, 1964, № 3, стр. 185 (рец. на кн.: М. А. Дандамаев, *Иран при первых Ахеменидах*), где отмечается, что «досасанидские формы учения, связанного с именем Заратустры, были очень разнообразны».

⁴⁵ Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, стр. 14. Ср. Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achemenides*, стр. 66, где отмечается, что Заратустра объявил Ахура-Мазду первостепенным богом, но он не игнорирует существование и других богов, хотя и не называет их по именам.

⁴⁶ См., например, Herod., I, 132; Strabo, XV, 3, 13—14; Amm. Marc., XXIII, 6, 33.

⁴⁷ См. Diog. Laert., Proem. I, 1 sq. Согласно Страбону (XV, 3, 1), маги были персидским племенем. Вряд ли можно согласиться с Ценером, что маги составляли жреческую касту, отличную от мидийского племени того же названия (см. R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, L., 1961, стр. 163 и сл.). Напомнив мнение Бенвениста о том, что термином *magi* в Авесте обозначался особый социальный класс, Гершевич высказывает предположение, что в Мидии этот класс превратился в жреческую касту (Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, стр. 29).

⁴⁸ И. М. Дьяконов (История Мидии, М.—Л., 1956, стр. 392 и сл.), исходя из сообщений Геродота, считает, что маги были придворными жрецами еще при последнем мидийском царе Астиаге.

⁴⁹ Plin., NH, VI, 26, 29, 116; Ctes., Pers. 29, 15.

мага, упомянутого в персепольских табличках, восходит к зороастрийскому термину *yazata*. В этих же текстах (741, 761—764) маги выступают как хранители священного огня (эламское *haturmakša* из др.перс. **ātravaḥšā*, ср. греч. *puraiθος*)⁵⁰. Деятельность магов в Персеполе засвидетельствована также арамейскими глоссами на эламских текстах крепостной стены⁵¹.

Роль магов как жрецов храмов огня известна и из археологических данных. Например, на рельефе V в. до н. э. из Даскилеи в Малой Азии изображены алтарь огня и два мага в характерной для них одежде. Там же изображены головы быка и барана, очевидно, предназначенных для жертвоприношений⁵².

Геродот, Страбон и другие античные авторы дают возможность довольно подробно ознакомиться с религией магов. По единодушному мнению античных авторов, маги были учениками и последователями Заратуштры⁵³. Иранская традиция, представленная в среднеперсидской литературе, также знает магов как зороастрийцев.

Но относительно религии магов в современной литературе высказываются противоречивые мнения. Часть ученых (например Мессина)⁵⁴ считает магов зороастрийцами. Однако в настоящее время большинство исследователей не склонно согласиться с таким предположением. Например, Ценер полагает, что учение Заратуштры было изменено магами, чтобы приспособить его к распространенным среди народных масс в Иране религиозным представлениям⁵⁵. По мнению Гершевича, по крайней мере, до середины V в. до н. э. маги не были зороастрийцами, но к началу IV в. до н. э. они уже приняли зороастризм и объявили Заратуштру своим учителем⁵⁶. К этому близко и мнение Дюшен-Гийемина, согласно которому маловероятно, что маги с самого начала были учениками Заратуштры, а не стали зороастрийцами лишь значительно позднее⁵⁷.

Как известно, в сохранившихся частях Авесты не содержится бесспорного упоминания о магах. Но Дюшен-Гийемир полагает, что слово *magu-* («маг») древнеперсидских надписей и авестийское *magavan* (встречается в Гатах) восходят к одному и тому же корню *mag-*, в котором он вслед за итальянским ученым Гноли видит состояние литургической чистоты⁵⁸.

Как мы выше видели, документальные свидетельства последних лет, а также данные изобразительного искусства, археологии и сообщения античных авторов показывают, что маги обслуживали алтари огня, совершали культовые возлияния, приносили кровавые жертвоприношения и пользовались в ритуальных целях напитком хаома.

⁵⁰ См. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, стр. 7; Gershevitch, *Iranian Nouns*, стр. 170; Hinz, *Die elamischen Buchungstafelchen*, стр. 429 (Хинц полагает, что хранители огня наряду со своими религиозными функциями выполняли еще задачи государственного управления).

⁵¹ См. Bowman, *Aramaic Ritual Texts*, стр. 31 (со ссылкой на еще неопубликованный текст).

⁵² J. Duchesne-Guillemin, *Fire in Iran and in Greece*, «East and West», 13, 1962, стр. 202.

⁵³ См., например, Plin., *NH*, 30, 3—4; Dio. Laert., *Proem.* I, 2; Plut., *De Is. et Osir.* (= Plut., *Moral.* 369 E); Amm. Marc., *XXIII*, 6, 33; Suidas, s. v. μάγος.

⁵⁴ G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*. Roma, 1930, *passim*.

⁵⁵ Zaehner, *The Dawn and Twilight*, стр. 145 и сл.

⁵⁶ Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, стр. 16, 22, 29. Но вряд ли можно согласиться с Гершевичем, когда он полагает, что маги не были представителями одной определенной религии, а являлись техническими экспертами, которые за плату обслуживали культы любых иранских богов.

⁵⁷ Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achemenides*, стр. 174.

⁵⁸ Там же, стр. 74.

В Гатах огонь играет большую роль как средство испытания правды и справедливости и постоянно связан с аша — олицетворением правды⁵⁹. Поскольку в персепольских текстах жрецы — хранители огня упоминаются довольно часто, можно полагать, что в Юго-Западном Иране в конце VI — начале V в. было немало храмов огня⁶⁰.

Относительно культовых возлияний Геродот (I, 132) утверждает, что персы не совершают их, но в другом месте своего труда (VII, 43 и 54) он сообщает, что маги по приказу Ксеркса совершили на Геллеспонте возлияние морю и принесли в жертву «героям» 1000 коров⁶¹. Теперь из текстов крепостной стены мы знаем, что маги действительно совершали культовые возлияния рекам, горам и т. д., а также приносили жертвы скотом.

Ученые часто высказывают мнение, что культ хаомы и кровавые жертвоприношения противоречат учению Заратуштры и лишь позднее, в период составления Младшей Авесты, они стали дозволенными⁶². Но это предположение было подвергнуто критике В. И. Абаевым⁶³ и другими исследователями. Ценер и вслед за ним Дюшен-Гийемин полагают, что в Гатах нет указаний на осуждение культа хаомы и жертвоприношений скотом, ибо Заратуштра протестовал только против того, чтобы жертвенное мясо окропляли напитком хаомы и затем его давали верующим⁶⁴.

Таким образом, материал персепольских текстов позволяет предполагать, что в конце VI в. до н. э. маги были жрецами зороастрийского культа независимо от того, стали ли они зороастрийцами сразу после появления нового учения или же лишь позднее приняли его.

До издания текстов крепостной стены Э. Бенвенист, Г. Виденгрэн, Дюшен-Гийемин и некоторые другие исследователи полагали, что Ахемениды не были зороастрийцами. В советской литературе В. И. Абаев и И. М. Дьяконов считают Ахеменидов зороастрийцами, а В. В. Струве высказывал мнение, что религия Ахеменидов, как она отразилась в надписях, отличалась от зороастризма⁶⁵. Согласно Гершевичу, религия Дария — монотеизм, сконцентрированный вокруг Ахура-Мазды, а сам Дарий — последователь Заратуштры⁶⁶.

После издания текстов крепостной стены часть ученых считает, что новые данные свидетельствуют о зороастризме Ахеменидов. Другие же, наоборот, полагают, что последние не были зороастрийцами и персепольские тексты отнюдь не заставляют пересмотреть такую точку зрения. По мнению Бенвениста, ономастический материал табличек крепостной стены носит зороастрийский характер⁶⁷. Согласно Хинцу, в Персии и Эламе около 500 г. до н. э., кроме местного эламского культа, существовали персидская народная религия и новая зороастрийская вера, которую поддерживал Дарий, но она еще не стала господствующей⁶⁸. Гершевич полагает, что вопрос все еще остается открытым. Дюшен-Гийемин, отвергая тезис

⁵⁹ Duchesne-Guillemin, *Fire in Iran*, стр. 201.

⁶⁰ Hinz, *Die elamischen Buchungstafelchen*, стр. 430. О храмах огня в Персеполе по археологическим данным см. Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achéménides*, стр. 74—76.

⁶¹ См. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, стр. 8.

⁶² Там же, стр. 8.

⁶³ В. И. Абаев, *Скифский быт и реформа Зороастра*, *ArOr*, XXIV, 1956, стр. 23 и сл.

⁶⁴ Zaehner, *The Dawn and Twilight*, стр. 85—86; Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achéménides*, стр. 74.

⁶⁵ Литературу до 1963 г. см. М. А. Дандабаев, *Иран при первых Ахеменидах*, М., 1963, стр. 240 и сл.

⁶⁶ Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, стр. 16—18.

⁶⁷ Benveniste, *Titres et Noms Propres*, стр. 75—76.

⁶⁸ Hinz, *Die elamischen Buchungstafelchen*, стр. 427—430.

о зороастризме Ахеменидов, указывает на некоторые общие моменты и различия в обеих религиях ⁶⁹.

Чтобы понять факторы, влиявшие на религиозную политику Ахеменидов, не следует упускать из виду те исторические условия, в которых персидским царям приходилось действовать.

Период господства Ахеменидов характеризуется интенсивными процессами этнического смешения и синкретизма культур и религиозных представлений различных народов. Например, в Сузах, кроме эламитян, в довольно большом количестве находились персы, вавилоняне, египтяне, иудеи, греки и т. д. В Египте на Элефантине, в Мемфисе, Фивах, Гермополе и в других местах, кроме коренного населения, были также арамеи, финикийцы, греки, иудеи, мидийцы, персы и т. д.

В большинстве случаев чужеземные поселенцы жили бок о бок с коренным населением, вступали друг с другом в различные деловые сделки, заключали смешанные браки, а иногда переходили из одной религии в другую и поклонялись одновременно своим и чужим богам и даже меняли свои имена, принимая чужеземные, или же наряду со своими именами пользовались именами того народа, в стране которого они находились. Например, перс Ариярата принял египетское собственное имя Тах и поклонялся Мину, Гору, Исиде и другим египетским богам. В Египте в Саккаре был храм вавилонского бога Набу, а в Мемфисе святилище Митры. Подобных примеров синкретизма можно привести немало ⁷⁰.

Такая практика религиозного синкретизма находилась в полном соответствии с политикой Ахеменидов.

Кир II и Камбис еще целиком находились в плену религиозных представлений иранских племен и не были зороастрийцами ⁷¹. В Вавилонии Кир и Камбис почитали Мардука и других местных богов. Кир, Камбис и Дарий I восстанавливали разрушенные храмы в подвластных им странах. В Египте Камбис и Дарий I выступают поклонниками египетских богов. В одной египетской надписи Камбис назван «любимцем (богини) Уаджит, владычицы (города) Имет... владычицы неба, госпожи богов» и далее говорится, что Камбису «дана жизнь подобно (богу) Ра» ⁷². Египетские источники свидетельствуют также о том, что Дарий объявил себя сыном богини Нейт, строил храмы Амону и жертвовал ценные дары египетским святилищам ⁷³. Короче говоря, Ахемениды, по крайней мере до Дария I включительно, выступают в Египте поклонниками египетских богов, в Иерусалиме — Яхве, в Вавилонии — Мардука и в Малой Азии — греческих богов. В литературе неоднократно высказывалось мнение, что при Дарии I и Ксерксе культ Ахура-Мазды был признан повсюду в Ахеменидской державе. Сравнительно недавно Ценер писал, что «Ксеркс, по-видимому, запретил культ дэвов по всей державе» ⁷⁴, т. е. запретил культы подвластных персам народов. Но не говоря о том, что в Антидэвовской надписи говорится о запрещении Ксерксом культа дэвов лишь в одной стране (по всей вероятности в Иране), мнение Ценера находится в противоречии с хорошо известными фактами, часть которых приведена выше.

⁶⁹ Duchesne-Guillemin, *La Religion des Achemenides*, стр. 66 и 74.

⁷⁰ См. подробно М. А. Дандамаев, *Politische und wirtschaftliche Geschichte, «Beiträge zur Achämenidengeschichte»*, стр. 56—58.

⁷¹ Некоторые ученые высказывают мнение, что Кир II почитал Ахура-Мазду и был зороастрийцем (см., например, Hinz, *Die elamischen Buchungstafelchen*, стр. 429). Однако это мнение трудно подтвердить какими-либо данными.

⁷² Б. А. Тураев. *История древнего Востока*, II, СПб., 1913, стр. 177 и 411 (указано О. Д. Берлевым).

⁷³ G. Rosener, *La Première Domination Perse en Egypte*, Le Caire, 1936, стр. 170—171 и 178—179.

⁷⁴ Zaehner, *The Dawn and Twilight*, стр. 154.

Насколько Ахемениды (во всяком случае, еще в начале V в. до н. э.) были далеки от мысли навязать покоренным народам свою религию или ущемлять их религиозные чувства, показывают документы крепостной стены. Из этих текстов видно, что в Персеполе и других городах Персии и Элама с царских складов отпускались продукты для отправления культа не только Ахура-Мазды и других иранских богов, но также эламских богов Хумбана, Симута, аккадского бога Адада и т. д. При этом, хотя при перечне богов Ахура-Мазда упоминается всегда на первом месте, но для культа его отпускается в три раза меньше вина, чем было предназначено для эламского бога Хумбана. Вообще боги иранского пантеона выступают в текстах реже, чем эламские боги и, судя по размерам жертвоприношений и возлияний, отнюдь не занимают привилегированного положения. Как отмечается Халлок, экономическая администрация обращается со всеми богами как с равными⁷⁵.

Параллельное существование разнородных культов в Персии и в Эламе можно объяснить тем, что иранское население поклонялось Ахура-Мазде и другим иранским богам, эламитяне оставались верными своей древней религии, а вавилоняне, находившиеся в Юго-Западном Иране в качестве работников царского хозяйства и чиновников государственного аппарата, молились своему богу Ададу. К этому еще можно было бы добавить, что Ахемениды терпимо относились к религиям покоренных народов, чтобы не создавать дополнительных трудностей на пути к мировому господству.

Такое заключение, хотя само по себе оно и верно, может быть, несколько упрощает реальное положение вещей. Прежде всего, из персепольских текстов видно, что эламским богам Хумбану и Симуту жертвы приносят и совершают возлияния не только эламитяне, но и жрецы с иранскими именами (например Мардоний)⁷⁶. Следовательно, по крайней мере, часть персов, обитавших на исконной эламской территории Юго-Западного Ирана, поклонялась наравне со своими богами и эламским богам. Здесь уместно будет вспомнить сообщение Геродота (VIII, 133—135) о том, что Мардоний, руководивший персидской армией, которая была оставлена в Греции для покорения этой страны, посылал своего представителя в различные греческие храмы с поручением запросить тамошние оракулы относительно предстоявшей войны с противником. Почему Мардоний не мог ограничиться предсказаниями иранских магов и стал вопрошать греческих оракулов? Очевидно потому, что небесными хозяевами Греции он считал эллинских, а не своих иранских богов, которые мало чем могли помочь персам в чужой стране. По этой же причине Мардоний перед битвой при Платеях приносил жертвы «по эллинскому обычаю» и с помощью местного жреца, нанятого за большое вознаграждение (Herod., IX, 37 и 38). Имеются и другие свидетельства о том, что персы на территории греческих племен поклонялись эллинским богам (см., например, Herod., VI, 97). Подобным же образом персы, жившие бок о бок с эламитянами на древней родине последних, поклонялись не только своим традиционным богам, но также и богам той страны, где они поселились. Когда Кир, Камбис и Дарий I поклонялись в Вавилонии, Египте и других странах местным богам, это был не только акт политической проницательности, но, вероятно, Ахемениды были также уверены в том, что, например, Мардук является небесным хозяином Вавилонии, а Амон — Египта и, следовательно, в границах территории их власти этим богам выгодно поклоняться.

На первый взгляд такое предположение может показаться странным. Однако древние религии (в том числе и иудаизм до времени Эзры) не были

⁷⁵ Hallock, PF, стр. 5.

⁷⁶ Hinz, Die elamischen Buchungstafelchen, стр. 427.

догматическими и нетерпимыми по отношению к верованиям других народов. Поэтому лица, попавшие по каким-либо причинам на чужбину, сохраняя верность своим богам, тем не менее поклонялись и богам той страны, куда они прибыли. Именно по этой причине перс Ариярата, живя в Египте, поклонялся местным богам. Другой перс, который находился в стране аммонитян (в области за рекой Иордан) носил печать с арамейской надписью: «Гадата, благословенный Милкомом», т. е. богом аммонитян. Подобным же образом, иудеи, увезенные в Вавилонию Навуходоносором II, сохраняя веру в Яхве, считали, что последний может помочь им только тогда, когда он выведет их обратно в Иудею, а пока в плену необходимо заручиться и поддержкой местных богов. Когда Давид (будущий царь древнего Израиля) был изгнан из своей страны, его враги, насмехаясь над ним, говорили: «Иди, служи чужим богам»⁷⁷, ибо в изгнании надо поклоняться чужеземным богам. Можно упомянуть также тот факт, что греческие полководцы, будучи в Египте, многократно обращались в святилище Амона в Египте с просьбами дать прорицания (см., например, Plut., Cimon, XVIII).

Правда, Ксеркс разрушил главный храм Вавилона Эсагилу и велел увезти оттуда в Персию статую бога Мардука. Известно также, что Ксеркс разрушал греческие храмы. Причиной такой политики были восстания вавилонян против персидского господства и сопротивление греков вторгшейся в их страну армии Ксеркса. Разрушая храмы и вывозя оттуда статуи богов, Ксеркс стремился лишить враждебное ему население помощи местных богов. Эти действия, к которым Ксеркс прибегал лишь в качестве крайней меры, вероятно, преследовали ту же цель, что и политика Кира, Камбиса и Дария I, которые искали поддержки, в частности, у чужеземных богов. Как видно из V столбца Бехистунской надписи, Дарий I также преследовал культы некоторых народов, которые восставали против его власти. Следует также отметить, что, захватив Афины и разрушив храмы этого города, Ксеркс тем не менее собрал афинских изгнанников, принимавших участие в его походе и велел им принести на акрополе жертвы греческим богам по местному обычаю (Herod., VIII, 54).

Следует также отметить, что уже первые ахеменидские цари старались не допускать чрезмерного экономического усиления храмов, которые, как правило, должны были платить государственные подати и выполнять повинности⁷⁸. Да и таблички крепостной стены свидетельствуют о том, что выдачи продуктов для потребностей культа были отнюдь не щедрыми. Например, в 500 г. до н. э. для религиозных целей в Персии и Эламе было израсходовано (правда, по данным, которые нельзя считать полными) 218,2 бар (около 2182 л) ячменя да и этот ячмень, по крайней мере, частично был использован впоследствии как рационы для работников царского хозяйства (*курташ*)⁷⁹.

Теперь, после рассмотрения политических факторов, с которыми приходилось считаться персидским царям, можно вернуться к вопросу об их религии. Ахемениды, подобно магам, почитали огонь, практиковали ритуал хаомы и приносили кровавые жертвоприношения. Эти моменты не находятся в противоречии с учением Заратуштры и на этом основании Ахеменидов, как и их жрецов магов, можно было бы считать зороастрийцами. Но на рубеже VI—V вв. до н. э. в Персии зороастризм только начинал утверждаться и Ахемениды, оценив преимущества учения Заратуштры

⁷⁷ На эти факты и их правильную интерпретацию наше внимание обратил проф. Э. Дж. Бикерман.

⁷⁸ См. подробно М. А. Д а н д а м а е в, Храм и государство в поздней Вавилонии, ВДИ, 1966, № 4, стр. 36 и сл.

⁷⁹ См. тексты 337, 340, 354, 360—362, 1802—2068 и 2703.

как своей новой официальной религии, тем не менее не отказались от культов древних богов, которым поклонялись персидские племена. Если у Заратуштры Ахура-Мазда стал по существу единственным богом, а Митра и другие древние боги были низвергнуты или объявлены злыми духами, у Ахеменидов Ахура-Мазда — не единственный бог, хотя он и почитался выше остальных божеств. В Бехистунской надписи (IV, 61—63) Дарий заявляет, что ему помогали Ахура-Мазда и «другие боги, которые существуют». В надписях Дария I и Ксеркса из Персеполя, Хамадана и Суз, кроме Ахура-Мазды, многократно упоминаются также и «другие боги», имена которых, однако, не приводятся. Но в надписях Артаксеркса II и III наряду с Ахура-Маздой упомянуты еще Митра и Анахита. По сообщению вавилонского историка Беросса, Артаксеркс II ставил статуи Анахиты для почитания в Вавилоне, Сузах, Экбатанах, Персеполе, Бактрах и т. д.⁸⁰ Правда, Анахита не упомянута в табличках крепостной стены, но в этих текстах выступают другие древнеиранские боги, которые известны нам из Младшей Авесты. Кроме того, персепольские тексты свидетельствуют о том, что, по крайней мере, до 458 г. до н. э. (после этого времени пока нет хозяйственных документов из Персеполя) царская канцелярия пользовалась еще древнеиранским «природным» календарем, который не имел ничего общего с зороастрийским календарем.

Таким образом, наряду с влиянием зороастрийских жрецов магов на Ахеменидов действовал и другой не менее сильный фактор, а именно религия персидского народа, где культ стихийных сил природы и божеств, персонифицирующих их, был еще очень прочен. Ахемениды не могли решиться на запрет таких популярных в народе божеств, какими были Митра, Анахита и т. д. Поэтому Ахеменидов трудно считать последовательными зороастрийцами. Но в тот период, когда зороастризм еще не стал догматической религией с твердо зафиксированными нормами, естественно, возникали различные модификации нового религиозного учения и в этом смысле с определенными оговорками можно сказать, что ахеменидская религия начиная со времени Дария I (о предшествующей эпохе пока нет надежных данных) была одной из форм раннего зороастризма.

NEW DATA ON RELIGION IN PERSIA AT THE TURN OF THE VI—V CENTURIES B. C.

by M. A. Dandamayev

The author discusses the evidence of the Elamite Fortification Tablets. These texts provide information on the Magi as official priests not only in Persepolis but throughout southwestern Iran. At the end of the VI century the Magi were priests of the Zoroastrian cult, whether they had adopted Zoroastrianism immediately after the appearance of the new teaching or later. At the turn of the VI—V centuries Zoroastrianism had only begun to take hold in Persia, and the Achaemenids, though they valued highly the teaching of Zarathustra as their new official religion, did not turn away from the old gods of the Persian tribes. At this time, when Zoroastrianism had not yet frozen into a dogma with set rules, its doctrine naturally underwent various modifications, and in this sense it may be said, with certain reservations, that in the reign of Darius I the religion of the Achaemenids was one form of early Zoroastrianism (for the preceding epoch firm data are so far lacking).

In recent years students of religion in Achaemenid Iran have often cited the Aramaic inscriptions published by R. A. Bowman (*Aramaic Ritual Texts from Persepolis*). In

⁸⁰ C. Muller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, II, 1849, стр. 508—509.

fact, however, these inscriptions are accounts of the pottery produced by the royal workshops in the satrapy of Arachosia and have nothing to do with the cult of haoma, as Bowman supposes.

From the Persepolis documents it is clear that grain, rams, wine, etc., were issued by the royal stores for the celebration not only of the cult of Ahuramazda and other Iranian gods but also, for example, the cults of the Elamite gods Humban, Shimut and the Akkadian god Adad. Moreover, the gods of the Iranian pantheon are in no way set above the others. Evidently it was possible for the various tribal cults of Iran and Elam to exist side by side without impinging on one another: the Iranian population worshipped Ahuramazda and other Iranian gods, the Elamites remained true to their own ancient religion, and the Babylonians, who were employed in Iran as workers on the royal estate and also held posts in the state apparatus, prayed to Adad. This is a true but perhaps somewhat oversimplified statement of the situation. From the Persepolis texts we learn, for instance, that not only Elamites, but priests with Iranian names performed sacrifices and poured libations to the Elamite gods Humban and Shimut. Evidently for at least a part of the Persian population living in the ancient land of Elam in southwestern Iran the gods of Elam were on an equal footing with their own gods. This was possible because dogmatism and intolerance towards the beliefs of others were alien to these ancient religions. Persons who chanced to be in a foreign land, while keeping to their own faith, paid their respects also to the foreigners' gods, as to their hosts in the land they were visiting.
