

Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского
Серия «История». Том 17 (56). 2004 г. № 1. С. 106-118

УДК 94(35):259.4 + 296.

Сливак И. А.

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

Идеализируя личность Александра, Плутарх следующим образом оценил результаты его деятельности на Востоке: «Александр усмирил Азию, там стали читать Гомера, а дети персов и жители Сузианы и Гедросии стали выступать в трагедиях Еврипида и Софокла. Сократ был осуждён сикофантами за то, что он вводил новых богов, тогда как благодаря Александру греческим богам стали поклоняться Бактрия и Кавказ». (Об удаче и доблести Александра. I. 5.) [1]. Известно, что подобные восторги разделялись далеко не всеми даже античными авторами. Что же касается самих народов Востока, то и здесь отношение к Александру, даже в рамках одной национальной традиции, было неоднозначным — от признания за ним достоинств идеального правителя до взгляда на него как на порождение враждебных человечеству демонических сил. [2, с. 741]. Последовательно отрицательно деятельность Александра представлена в текстах зороастрской религиозной литературы. В связи с тем, что эти тексты возникали со значительным хронологическим отрывом от эпохи собственно Александра, особое значение приобретает вопрос о том, насколько объективны содержащиеся в них оценки.

Вопрос о религиозной политике Александра в Иране не нов как для зарубежной, так и для отечественной историографии, но несмотря на это, далёк от окончательного разрешения. Такое положение, как нам кажется, является, прежде всего, следствием одной методологической трудности, стоящей на пути объективного рассмотрения этой проблемы. Анализ источников заставляет усомниться в том, что Александр на территории Ирана имел дело с той ортодоксальной формой зороастризма, которая нам известна по материалам сасанидского времени. Изложение предшествующей религиозной истории Ирана как однозначно зороастрской в пехлевийских текстах более всего напоминает преднамеренную греческую фальсификацию национальной истории. Если это действительно так, то, следовательно, и деятельность Александра, направленная на завоевание империи Ахеменидов, не должна рассматриваться как изначально антизороастрская. Иными словами, для времени македонского завоевания персидское и зороастрское далеко не всегда означало одно и то же. [3, с. 305-331]. К сожалению, достаточно распространённой является ситуация, когда вопрос об отношении Александра к религии иранцев пытаются рассматривать в основном через призму его отношения ко всему персидскому в целом. [4, с. 128-155; 5, с. 237; 6, с. 221-230]. Не менее тупиковым применительно к данной проблеме, на наш взгляд, является и иной подход, когда политика Александра вписывается в контекст религиозной политики эллинистических правителей вообще [7, с. 184; 8, с. 101]. Позиция собственно Александра в отечественной историографии была проанализирована А. С. Шофманом [9, с. 114-116]. Справедливо отметив, что религиозная политика Александра в Персии отличалась от его политики в других странах Востока, автор следующим образом отвечает на вопрос о причине этого различия: «На этот вопрос ответ, на наш взгляд, может быть один — хотел, но не смог. Стремясь идеологически обосновать своё право на власть как преемник Ахеменидов,

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

Александр не мог не искать соглашения с зороастрийским жречеством, но оно на сближение долгое время не шло» [9, с. 116]. Ещё более радикальной, хотя и высказываемой с тех же позиций, является точка зрения, согласно которой «в ахеменидском Иране духовенство играло очень большую роль. Можно думать, что оно активно выступало против завоевателей. Поэтому удары Александра направлялись против него. Священные книги зороастризма систематически уничтожались, храмы огня предавались разрушению, многие сотни духовных лиц погибли, пытаясь защитить свои святыни». [10, с. 11]. С другой стороны, не менее часто в литературе можно встретить и утверждение о том, что для Александра была характерна «забота о персидских святынях, уважительное отношение к чужому религиозному культу». [11, с. 196]. Более того, некоторые исследователи считают возможным говорить не только об «уважительном отношении к чужому религиозному культу», но даже о попытках Александра следовать некоторым элементам ритуальной практики зороастрийцев. Так, в своё время Ф. Шахермайр, анализируя попытку царя ввести в обиход среди греков и македонян практику проскинезы, пришёл к выводу о симпатии Александра к зороастрийскому культу огня: «Если с Александром был царский огонь, сопровождавший его и в торжественных случаях ярко освещавший его лицо, то при его дворе и главной квартире должны были находиться жрецы, а, следовательно, иранские верования были ему ближе, чем думали раньше». [6, с. 228]. Гипотеза Ф. Шахермайера о «симпатиях» Александра к зороастризму оказалась неожиданно популярной и получила широкое распространение, как в специальной, так и в популярной литературе. [12, с. 229; 4, с. 155]. Подобный разброс оценок и мнений лишний раз свидетельствует в пользу актуальности вопроса о религиозной политике Александра в Персии. Разумеется, решение этого вопроса в рамках одной работы невозможно. Наша задача здесь ограничивается только вопросом об объективности зороастрийского предания относительно Александра.

Для решения этой задачи представляется целесообразным, прежде всего, выяснить, какие именно обвинения были выдвинуты против Александра зороастрийским жречеством. В поздних пехлевийских источниках образ Александра отмечен демоническими чертами, он — один из дэвов, порожденных Ангром-Манью. «Ахриман так пожелал, чтобы Беварасп, Фрасляг и Александр стали бессмертны, но Ормазд, к большой пользе, сделал /изменение/ так, как это /всем/ известно.» (Меног-и-Храд. 25.) [13]. Наиболее устойчивый эпитет по отношению к Александру в пехлевийских источниках — гузастаг (гузистаг) — ненавистный. Показательно, что этот эпитет разделяет с ним только сам Ангроманью [14, с. 121]. Чем же конкретно вызвана столь негативная оценка Александра в зороастрийской традиции? Наиболее развёрнутый ответ на этот вопрос мы находим в «Книге о праведном Виразе» (не ранее VI в.): «Затем проклятый и нечестивый Злой дух, чтобы заставить людей засомневаться в этой вере, наслал обретавшегося в Египте ромея Александра на Иран чинить опустошение и наводить страх. Он убил иранского царя, разрушил царский дворец, опустошил государство. А религиозные книги, в том числе Авесту и Зенд, написанные золотыми буквами на специально подготовленных воловьих шкурах и хранившихся в Стакре, откуда родом Ардашир Папакан, в «Замке письмен», тот подлый порочный, греческий, злонравный ромей Александр из Египта собрал и сжёг. Он убил много высших жрецов и судей, хербетов и мобедов, приверженцев зороастризма, деятельных и мудрых людей Ирана. Александр посеял ненависть и смуту между вельможами и удельными правителями Ирана, которые стали враждовать друг с другом, но

СПИВАК И. А.

и сам был разгромлен и попал в Ад. После этого среди населения Ирана начались раздоры и междуусобия, и поскольку у них не было ни царя, ни правителя, ни предводителя, ни жреца, сведущего в религии, люди засомневались в существовании Бога. И тогда появились в мире всякого рода лжеучения, чуждые верования, ереси, сомнения и беззакония». (Арта-Вираз намак. 1-3) [15; 16]. Насколько эти обвинения в адрес Александра соответствуют исторической действительности?

Прежде всего, обращает на себя внимание сообщение о сожжении Александром текстов Авесты, повторяемое почти во всех поздних источниках.[17, с. 12] Так, например, в Денкарте мы читаем: «Когда известный злой славой царь Александр прибыл в Иран, божественная вера была сильно повреждена. Все письма, хранившиеся в Дез-и Нибишт (в Истахре), были сожжены. И другие письма (которые) были в Ганч-и Шайеган (Ганджа Сизская), перешли в руки румийцев. (Александру) перевели их на греческий язык». (III. 420.) [18]. Этот же рассказ, в общих чертах, повторяется ещё раз в четвёртой книге Денкарта. (IV. 15-17). «Большой Бундахишн» (XXX III, 14) по этому поводу содержит следующее: «Затем во времена правления Дара, сына Дара, кесарь Александр примчался из Рума и пришёл в Эраншахр. Он убил царя Дара, разгромил всех правителей, жрецов и достойных людей Эраншахра. Он потушил много огней. Занд маздаянский веры он захватил, послал в Рум, Авесту сжёг и Эраншахр разделил на 90 мелких владений». [19]. О том, как «коварный Александр сжёг и бросил в море священную книгу семи царей» рассказывается в «Шахрихан Эран». [20, с. 29] Подобные версии излагаются и в, вероятно, зависимых от пехлевийских источников, произведениях мусульманской историографии. Так, широко известен рассказ ал-Мас'уди о том, что во время своего индийского похода (327-326 гг. до Р.Х.), заняв город Истахр, Александр приказал перевести на греческий язык всю «полезную» (медицинскую, географическую, астрономическую) информацию, содержащуюся в Авесте, а остальное сжечь. Всего было сожжено 12 тыс. досок с записанными золотом религиозными текстами. [21, с. 142]. Упоминания о 12000 текстах Авесты содержатся у Ибн Балхи и ат-Табари. [20, с. 30]

Таким образом, зороастрийская традиция устойчиво связывает имя Александра с уничтожением текстов Авесты. Однако, в связи с проблемой возникновения авестийского алфавита, в литературе неоднократно высказывались сомнения по поводу существования письменных вариантов авестийских текстов в столь раннюю эпоху [22; 23]. Обычно создание специально предназначенного для записи авестийских текстов вокализованного письма и, соответственно, запись Авесты датируется в рамках — не ранее IV и не позднее VI в. по Р. Х. . [24, с. 151; 14, с. 198]. С другой стороны, в нашем распоряжении имеются относительно надёжные источники I-II в.в. по Р. Х., которые прямо говорят о существовании у магов священных письменных текстов, используемых в ритуальной практике. Таково, например, сообщение Павсания. (V. XXVII, 2). [25] Для более раннего времени обычно ссылаются на известный отрывок из «*Hystoria naturalis*», где Плиний приводит свидетельство Гермиппа Смирнского (III в. до Р. Х.), из которого следует, что Гермипп прокомментировал 2 млн. стихов, оставленных Зороастром. (XXX. 2). . Фантастичность приведённого числа, а также сомнения самого Плиния, как относительно способа передачи магических знаний, так и относительно того, сколько Зороастром существовало в действительности, значительно снижают историческую достоверность

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

свидетельства Гермилла. Ещё менее убедительными выглядят ссылки на учеников современника Сократа, софиста Продика. Действительно, в «Строматах» Климента Александрийского (ум. 215 г.) можно встретить утверждение о том, что «Пифагор увлекался учениями персидского мага Зороастра, а последователи секты, основанной Продиком, даже уверяют, что у них есть тайные книги этого автора». (I, 69,6) [26]. Однако другой современник Сократа, Ксенофонт, также упоминающий Продика в «Сократических сочинениях» (II. 1. 21-34), хранит абсолютное молчание, в связи с последним, как по поводу книг Зороастра, так и по поводу самого Зороастра. [27]. Кроме того, указание Климента на то, что именно ученики Продика владеют книгами Зороастра, само по себе предполагает хронологическую дистанцию неопределённых размеров между ними и учителем.

Следует обратить внимание на то, что помимо Климента, и другие источники внешнего круга говорят о записи зороастрских текстов не самим Зороастром, а его учениками. Наиболее откровенен неоплатоник Порфирий (232/3—304 г.г. по Р. Х.), который в «Жизнеописании Плотина» (16) замечает по поводу книг Зороастра: «Амелий написал против книги Зостриана целых сорок книг, а я, Порфирий, собрал много доводов против Зороастра, доказывая, что книга его — подложная, лишь недавно сочиненная, изготовленная самими приверженцами этого учения, желавшими выдать собственные положения за мнение древнего Зороастра». В связи с последним замечанием отметим, что в научной литературе неоднократно высказывались достаточно аргументированные, на наш взгляд, точки зрения, согласно которым привлечение античных источников к решению проблем, связанных с историческим Заратуштой, является не вполне корректным. Наиболее радикальный из известных нам выводов базируется на том, что «фигура Зороастра, вошедшая в античную традицию с лёгкой руки Платона, не имела ничего общего с авестийским Заратуштой и была плодом мифотворчества античного философа» [28, с. 419-446]. Анализ жанровой принадлежности дошедших до нас античных свидетельств показывает, что они могут быть отнесены к произведениям ареталогического круга, характерной особенностью которых, среди прочих, было приписывание мудрецам не принадлежащих им учений и сочинений. [29, с. 14-15]. Таким образом, мы вынуждены признать, что в нашем распоряжении нет надёжных источников, созданных в рамках античной традиции, позволяющих говорить о существовании доалександровского письменного текста Авесты.

Упоминания о книгах и учениках Заратушты встречаются и в источниках, связанных с манихейской религией. Так, например, текст «Кефалайи» по этому поводу содержит следующее: «Когда Заратуштра, Свет Светоч сияющий, явился на землю и пришёл в Персию к царю Гистаспу, сначала он избрал учеников праведных и истинных, говорил с ними, проповедовал свою надежду в Персии; но только не Заратуштра написал книги, а его ученики, что пошли за ним; они вспомнили, записали и составили по его словам книги, которые читают теперь повсеместно... (7. 30) [30]. Учитывая время написания «Кефалайи» (не ранее III в. по Р. Х.), нам кажется, что под «учениками Зороастра» здесь следует понимать жрецов аршакидского, или раннесасанидского, но уж никак не ахеменидского, времени. Кроме того, говоря о манихейских текстах, следует вспомнить замечание крупнейшего знатока манихейства Гео Виденгрена о том, что: «Собрание Авесты стало осознанным ответом каноническим книгам Мани». [31, с. 58] Ричард Фрай, в свою очередь,

СПИВАК И. А.

полагает, что поводом для записи и канонизации Авесты стало распространение в Иране христианства, поскольку «христиане были самыми активными проповедниками идеи «Священного Писания». [7, с. 305].

Учитывая сказанное, следует, видимо, признать, что появление культовых письменных текстов в зороастрийской традиции должно быть связано с деятельностью Аршакидов, о чём недвусмысленно, на наш взгляд, говорится в Денкарте (IV. 16).^[18] Другое дело, что способ их фиксации и содержание вполне могли быть подвергнуты ревизии более поздним жречеством. [32; 33, с. 78; 34]. При этом некоторые сомнения вызывают утверждения о записи Авесты при помощи арамейского алфавита уже в III в. до Р.Х.. Напомним, что подобные выводы базируются на материалах арамейских надписей Ашоки. [35, с. 23]. Как показывает анализ, «значительное число иранизмов в арамейских надписях Ашоки (особенно в таксильской надписи) не может считаться достаточным аргументом для того, чтобы рассматривать эти надписи как гетерографические — иранские по языку, но с арамейскими идеограммами... Формирование гетерографических письменностей подготавливалось ещё в ахеменидский период, однако сложение этих письменностей относится ко времени не ранее II в. до н. э.». [36, с. 23-24]. Несмотря на шаткость источниковедческой базы, некоторые исследователи, основываясь на соображениях лингвистического характера, всё же считают возможным говорить о существовании письменного текста Авесты уже в ахеменидское время. Так, например, в своё время И. М. Дьяконов полагал, что основные части Авесты должны были быть записанными уже до IV в. до Р.Х., поскольку в более позднюю эпоху «вряд ли какой-либо учёный мог реконструировать вымершую грамматическую флексию, фонетические особенности и другие характерные черты столь архаического языка, каким является язык Авесты»[37, с. 48]. Не возражая по существу, хотелось бы отметить и тот факт, что, действительно, отдельные части Авесты имеют заведомо более позднее происхождение, чем те, которые могли бы быть записаны при Ахеменидах. Так, например, общезвестно, что в тексте «Видевдата» зафиксированы единицы измерения, связанные с античной системой мер. [7, с. 213; 38, с. 235].

Несколько неожиданно, на наш взгляд, звучат высказывания о том, что текст Авесты мог сгореть случайно во время пожара Персеполя. [39, с. 52] Ни один из наших источников, как было показано выше, не называет в качестве места хранения текста Авесты Персеполь. Ближайшим населённым пунктом, упомянутым в этой связи, является Истахр, расположенный в нескольких километрах от Персеполя и процветавший в сасанидское время. [3, с. 249; 40, с. 152]. С другой стороны, следует отметить, что упоминаемая в Денкарте Ганджа Сизская (Ганч-и Шайеган) также не может считаться местом хранения доалександровского текста Авесты. Действительно, здесь существовал весьма почитаемый храм огня, который сегодня отождествляется с развалинами Тахт-и Сулейман. [40, с. 203]. Свидетельства об особом почитании этого места зороастрийцами сохранились в произведениях мусульманских авторов. Так, Ибн Ходарбех по этому поводу говорит, что: «здесь находится храм огня (бейт ан-нар), Азарджунас, весьма почитаемое место магов. Если кто-либо из них завладеет царством, он пешком совершает паломничество из ал-Мадаина в этот храм...». [41]. Однако, большинство исследователей не считает возможным датировать расположенный здесь храм ахеменидским временем. [42, с. 192-193]. Как

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

свидетельствуют данные археологии, размещение священного огня в Тахт-и Сулейман могло произойти не ранее IV — V вв. по Р.Х.. [14, с. 182] Таким образом, учитывая современное состояние источников, мы вынуждены признать, что у нас нет достаточных оснований для утверждения о существовании письменного текста Авесты уже в эпоху Ахеменидов. Следовательно, и сожжение Александром «текстов», идентифицируемых впоследствии сасанидским жречеством как тексты Авесты, представляется нам маловероятным.

Следующее «злодеяние» Александра заключается в убийстве магов-жрецов. Вероятно, правы те исследователи, которые полагают, что в условиях преимущественного господства устной традиции убийство жрецов равносильно уничтожению священных текстов. Однако хотелось бы отметить, что имеющиеся в нашем распоряжении источники только в одном случае говорят о прямом насилии по отношению к магам со стороны Александра. Приведя в порядок разорённую гробницу Кира, «Александр велел схватить магов — сторожей могилы и пытать их, чтобы они назвали преступников, но они под пыткой и сами не повинились и назвать никого не назвали; уличить сообщников оказалось невозможно, и Александр отпустил их.» (Ариан. VI. 29. 11.) [1] Вероятно, уничтожение жречества не входило в планы Александра. Большая часть жрецов гибла как во время военных действий, так и во время сопутствующих им грабежей.

Далее, Александр обвиняется в разрушении храмов и алтарей огня. Действительно, например Храм Анахиты (Эны) в Экбатанах (Хамадан) грабился несколько раз. «Большая часть металла была оттуда похищена при вторжении македонян с Александром во главе, а остатки — в управление Антигона и Селевка Никатора. Однако в бытность здесь Антиоха так называемый храм Эны имел ещё колонны, кругом обложенные золотом, в храме было свалено довольно много серебряных дощечек; было несколько и золотых плиток, но больше серебряных. Отчеканенная из этого металла монета вся была доставлена в царскую казну, около четырёх тысяч талантов.» (Полибий. X. 27. 11-13). [43] Сведения об ограблении иранских храмов присутствуют и в сочинениях других авторов. Наиболее содержательным здесь является повествование Ариана. Так, храмы Мидии во время индийского похода Александра подверглись разграблению со стороны оставленных здесь стратегов — Клеандра и Ситалка, а большой храм в Сузах разграбил Геракон. (Ариан. VI. 27. 3-5; Руф. X. 11-5.) [1]. Плутарх говорит о том, что виновным в ограблении могилы Кира был признан Полимах из Пеллы. (Плутарх. 69) [1] Однако если грабёж храмов македонянами и эллинами в условиях отсутствия Александра легко можно объяснить, то гораздо труднее это сделать применительно к тем случаям, где вина за подобное возложена на самих иранцев. «Много обвинений возвели персы на Орксина, который управлял Персией после смерти Фрасаорта. Орксина уличили в том, что он грабил храмы и царские гробницы и несправедливо казнил многих персов.» (Ариан. VI. 30. 1-2.) Курций Руф сообщает, что именно Орксин (Орсин) был незаслуженно обвинён в разграблении гробницы Кира. (Руф. X. 1. 22-37) С подобной же ситуацией Александр, вероятно, столкнулся и в Сузах: «Абулита же и его сына, Оксрафа, за худое управление Сузами велел казнить. Много преступлений совершено было правителями в землях, завоеванных Александром, по отношению к храмам,

СПИВАК И. А.

гробницам и самим подданным...» (Арриан. VII. 4. 1-2.) Приведённые свидетельства показывают, что ответственность за разграбление персидских храмов не может быть возложена исключительно на македонян и греков. Наиболее ярким подтверждением тому является уже упомянутый эпизод, связанный с разграблением гробницы Кира. (Арриан. VI. 29. 9-11; Руф. X. 1. 30-32; Плутарх. 69).

Применительно к храму в Персеполе данные письменных источников могут быть дополнены археологическими свидетельствами. Открытый в результате раскопок Э. Херцфельда 1932 г. храмовый комплекс в Персеполе уже в 60-х годах XX века интерпретировался как два разновременных сооружения, связанных с культом огня.[44, с. 207.] Древнейшее из них — храм огня ахеменидского времени — просуществовало до нашествия Александра и было им сожжено.[42, с. 233] Последнее хорошо коррелируется с известным сообщением Диодора: «Персеполь, столицу Персидского царства, Александр объявил самым враждебным из азиатских городов и отдал его, кроме царского дворца, на разграбление солдатам... Македонцы врывались, убивали всех мужчин и расхищали имущество... Македонцы, целый день занимавшиеся грабежом, не смогли все-таки утолить ненасытную жажду обогащения. Жадность их за время этих грабежей так развилась, что они вступали в драку друг с другом... Женщин в их уборах волокли силой, уводя в рабство. Несколько Персеполь превосходил другие города своим счастьем, настолько же превзошел своими страданиями.» (Диодор. XVII, 70, 1-6.) [1]. На эпизоде разграбления и сожжения Персеполя следует остановиться подробнее. В историографии высказывались самые разнообразные мнения по поводу вопроса о функциональном назначении Персеполя. [45, с. 292; 8, с. 67]. Все они, так или иначе, сводятся к тому, что Персеполь «не был центром управления, столицей мировой державы, а являлся ритуальным городом ахеменидских царей». [3, с. 254-255]. Если принять эту точку зрения, то его разорение должно быть представлено не как результат военного грабежа или пьяной выходки (о чём писал ещё И. Драйзен), но как хорошо продуманный символический акт антиахеменидской, антиперсидской направленности.[46, с. 274]. Косвенным подтверждением последнему, вероятно, является мотив мести за разорение Эллады, зафиксированный большинством наших источников. (Арриан, Руф, Диодор, Плутарх). О том, что сожжение персепольского дворца имело, кроме прочего, религиозную мотивировку, прямо говорит Диодор: «...сказали, что совершить такое дело подобает только Александру. Царя воодушевили эти слова; все вскочили из-за стола и заявили, что они пойдут победным шествием в честь Диониса». (XVII. 72. 4.). Достаточно любопытным, на наш взгляд, является тот факт, что Александру и его спутникам трудно было бы найти более противоречащую духу персидской религии культовую практику, чем та, которая связана с Дионисом. В самом деле, экстатический характер дионисийства, религиозный опыт, который, по меткому замечанию М. Элиаде, «может быть реализован только за счет отрицания всего остального (каким бы термином оно не обозначалось — равновесие, личность сознание, разум и т.д.)» [45, с. 327], соединение светлого и тёмного начал в одном божественном персонаже, всё это находится в состоянии явного антагонизма не

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

только с этической религией Ахура-Мазды, какой мы её знаем по документам сасанидской эпохи [47, с. 19;], но и с теми элементами этики, которые зафиксированы в ахеменидских документах. Однако следует заметить, что пострадавший в результате македонского погрома Персеполя храм огня не может быть использован в качестве решающего аргумента в пользу объективности обвинений, выдвинутых против Александра зороастриским жречеством. Необходимо помнить, что целью Александра было разрушение не храма огня, а собственно Персеполя как династического и ритуального центра ахеменидской династии. Таким образом, ущерб, нанесённый Александром храмам огня на территории Ирана (о чём свидетельствует и ситуация с храмовым комплексом Персеполя), должен объясняться не мероприятиями сознательно проводимой политики, а обычными для той эпохи реалиями военного времени.

Особое значение для понимания сути зороастриской фальсификации истории, на наш взгляд, имеет заведомо ложное обвинение Александра в «убийстве иранского царя». Действительно, все наши источники единодушны в том, что Дарий III был убит своим сатрапом Бесом во время очередного бегства от Александра. Чтобы разобраться в подоплеке этого обвинения, необходимо учитывать, что оно базируется на двух не обсуждаемых в рамках зороастриской традиции тезисах: во-первых, цари ахеменидской династии были, безусловно, зороастриками, во-вторых, зороастризм был религией созданного ими государства. В том, что это действительно так, должен убеждать, по мысли жрецов, факт принадлежности двух Дариев к роду Кеяннидов. После Бехмена — внука покровителя Заратуштры Виштаспы, традиция упоминает Дараба (Дарий I) и «Дараба сына Дараба» (Дария II), на правление которого и пришлось македонское завоевание Персии. [40, с. 278; 48, с. 335] О том, что эти две посылки не соответствуют действительности, говорит целый ряд фактов. Прежде всего — Ахемениды не стремились распространять зороастризм на территории своего государства. Источники свидетельствуют о том, что и Кир II, и Камбиз, вероятно, из соображений политической выгоды, не только способствовали процветанию местных культов, но и стремились оправдать своё господство волей местных божеств. Так, например, в надписи, составленной от имени Кира вавилонским жречеством, мы читаем: «Мардук, великий владыка, побудил прекраснодушных жителей Вавилона любить меня, и я ежедневно старательно почитал его». [49, с. 20] Известно, что по повелению Кира был отстроен разрушенный вавилонянами иерусалимский храм (Иосиф Флавий. Иудейские древности. XI, I, 1-3). [50], а Камбиз благоволил элефантинскому храму иудеев в Египте.[3, с. 333]. В надписи, найденной на территории Египта, Дарий назван сыном богини Нейт, а в Сузах обнаружены «египетская» статуя Дария, иероглифические надписи на которой представляют царя как фараона, находящегося под защитой и исполняющего волю египетских богов. [49, с. 34-35]. Противоречат тезису о зороастриском характере ахеменидской империи и собственно персидские документы. Как известно, в 1933-1934 гг. на территории Персеполя были найдены клинописные тексты, которые по месту находки получили название «таблицки крепостной стены». Эти тексты свидетельствуют о том, что с царских складов Ахеменидов отпускались необходимые продукты для осуществления жертвоприношений в храмах различных божеств, таких, например, как эламский Хумбан, или аккадский Адад.[51, с. 18-33]. Наконец, любопытным представляется и свидетельство Плутарха о том, что перед

СПИВАК И. А.

решающим сражением с греко-македонской армией Дарий III молился о победе богам всей империи (Александр, XXX). Число аргументов можно было бы увеличить, однако и приведённого, на наш взгляд, достаточно для вывода: зороастризм не был государственной религией ахеменидской империи.

Что касается личной религии Ахеменидов, то большинство исследователей отмечает, что «приверженность Ахеменидов зороастризму — спорный вопрос». [52, с. 95; 53, с. 195]. Их безусловному отождествлению с зороастризмом препятствует ряд обстоятельств, главными из которых являются: отличный от зороастрийского обряд погребения, отсутствие в документах ахеменидской эпохи упоминаний о Заратушtre, отсутствие чётко сформулированной доктрины онтологического дуализма. Не углубляясь здесь в анализ различных точек зрения, отметим, что наиболее перспективными, на наш взгляд, являются два подхода к проблеме ахеменидского зороастризма. Согласно одному из них в Иране существовало «два зороастризма» — западный, непосредственно связанный с царской властью, и более демократичный восточный. [54, с. 198-208]. Ахемениды, начиная с правления Дария I, придерживались зороастризма в его адаптированном к царской власти, политическим и культурным реалиям Западного Ирана варианте. Последнее, среди прочего, предполагало конгаминацию зороастризма с незороастрийскими верованиями, в том числе и с различными формами маздеизма. Другой подход базируется на том, что «дело вовсе не в слиянии древних арийских верований с зороастризмом, а, напротив, в принятии учения почти бывшего жреца из маленького восточноиранского княжества большинством, которое следовало за жрецами древнеариийского пантеона». [7, с. 113]. При этом предполагается, что процесс формирования единой синкретической религии происходил именно в ахеменидский период. Ранее мы уже пытались рассматривать ахеменидскую проблему в истории зороастризма в рамках первого из обозначенных подходов. [55, с. 114-121] Сделанный тогда вывод о зороастрийском характере личной религии Ахеменидов, начиная с Дария I, сегодня представляется нам несколько поспешным. Вероятно, более адекватным является взгляд на религию Ахеменидов как на синкретическое образование, в основе которого лежал процесс коррекции древнего арийского язычества относительно учения Заратушты. Наиболее вероятным является также и то, что главной коррелирующей силой в этом процессе должны были выступать маги. Однако имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют нам сделать вывод о том, что процесс этот завершился утверждением ортодоксального зороастризма в качестве личной религии Ахеменидов.

Среди основных примет, сближающих религиозную ситуацию при Ахеменидах, с той, которая характерна для представителей более поздних, действительно зороастрийских династий, нужно отметить следующее. Во-первых, даже если не отбрасывать отождествление Ассара Мазаш ассирийских надписей и Ахура-Мазды [3, с. 306], следует признать, что систематическое упоминание верховного божества зороастрийского пантеона на территории Западного Ирана связано с официальными ахеменидскими документами, в частности с надписями Дария I и его преемников. Что касается найденных в Хамадане надписей Ариярамны и Аршамы, которые должны датироваться концом VII — началом VI в.в. до Р.Х., то, во-первых, они также принадлежат Ахеменидам, а во-вторых, несмотря на

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

утверждения популярной литературы [56, с. 55.], скорее всего, являются более поздней подделкой. [33, с. 111]

Характер имеющихся документов позволяет сделать вывод: «при Ахеменидах личная связь правителя с богом Ахура-Маздой стала важной идеологической концепцией». [51, с. 51] Во-вторых, найденные в Персеполе «таблички крепостной стены» свидетельствуют о том, что маги, как и другие жрецы, получали необходимые для организации культа продукты непосредственно с государственных складов. [57, с. 19]. При этом в перечне богов имя Ахура-Мазды всегда упоминается на первом месте. [58, с. 6] Справедливости ради следует отметить, что некоторые исследователи не склонны отождествлять магов с зороастрийскими жрецами. [3, с. 312] Однако, на наш взгляд, все возражения против зороастризма магов базируются на методологически неоправданной попытке найти в их ритуальной практике воплощение неискажённого гатического учения или характерных для более поздних эпох религиозных доктрин. В-третьих, нельзя не учитывать строительную деятельность Ахеменидов, связанную с сооружением храмов огня. Несмотря на сложности, возникающие при датировке иранских храмов огня, к ахеменидскому времени следует отнести, прежде всего, храм огня в Сузах и сгоревший во время пожара храм в Персеполе [42, с. 192]. Наконец, последнее. Религиозные реформы преемников Дария I, независимо от их оценки, не оставляют сомнений в том, что не только внешняя (административная), но и внутренняя (содержательная) сторона религии во многом определялась ахеменидскими царями. В пользу такого вывода говорят и антидэвовская надпись Ксеркса [3, с. 336-337], и сообщение Беросса о том, что Артаксеркс II поставил статуи Афродиты Анайт в Вавилоне, Сузах, Экбатане, Персеполе, Бактрах, Дамаске и Сардах (Berossos, III, 65). [42, с. 237]. Из сказанного следует, что обвинение Александра в смерти «иранского царя» с точки зрения зороастрийского жречества должно звучать как обвинение в уничтожении организационного центра зороастрийской религии. Отсюда становится понятным, почему в «Арта-Вираз намак» отсутствие царя, правителя, предводителя приравнивается к отсутствию священного в религии жреца и приводит к одинаковым последствиям — сомнению людей в существовании Бога, распространению ересей и беззакония. Таким образом, попытка позднейшего зороастрийского жречества представить Ахеменидов как безусловных зороастрийцев, а принадлежащее им государство как область преимущественного распространения учения Заратуштры, должна быть отнесена к опыту намеренного присвоения не принадлежащей зороастризму национальной политической истории.

Подведем некоторые итоги. Следует признать, что ни одно из обвинений, выдвинутых против Александра в поздней зороастрийской традиции, не находит своего однозначного подтверждения. Можно с большой долей вероятности утверждать, что Александр не сжигал текста Авесты, не проводил политики, направленной на уничтожение зороастрийского жречества, не разрушал целенаправленно храмов огня, не убивал иранского царя, гибель которого, равно как и разрушение созданной Ахеменидами империи, вообще не являются зороастрийскими эпизодами в истории Ирана. В наши задачи не входит анализ причин, побудивших зороастрийское жречество возложить на Александра ответственность за несовершённые им «злодеяния». Однако, в этой связи, хотелось бы заметить, что, вероятно, на жречество сасанидской эпохи, кроме очевидного стремления удревнить, т.е. возвеличить, свою религиозную традицию, оказали влияние и

СПИВАК И. А.

иные факторы. Среди последних следует обратить внимание на необходимость создания идеологической базы для обоснования прихода к власти и господства династии Сасанидов. Действительно, традиция представляет Сасанидов как законных преемников царей Ирана до македонского вторжения. Так, например, в «Книге деяний Ардашира сына Папака» (I, 6.) по поводу происхождения новой династии мы читаем: «у Папака не было сына-преемника. Сасан же был пастухом Папака и всегда находился при стаде овец. И был он из рода Дария, сына Дария, а в жестокое правление Александра он бежал и скрывался, бродя с пастухами-курдами». [59] Следовательно, возводя Сасанидов к Дарию и тем самым включая их в состав покровителей зороастризма Кеянидов, жрецы достигали сразу нескольких целей. Во-первых, легитимизировали приход к власти династии Сасанидов, во-вторых, обосновывали монопольное положение зороастризма в новом государстве как религии иранских правителей с незапамятных времён, и, наконец, в-третьих, решали проблему появления в религиозной традиции фигуры Заратуштры, которой не знали (судя по надписям) цари в ахеменидском Иране. Таким образом, перефразируя известное выражение, можно сказать, что если бы Александра не было на самом деле, зороастрийскому жречеству пришлось бы его придумать.

Список литературы

1. Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Отв. Редактор А. А. Вигасин.— М.: Изд-во МГУ, 1993.— 464с.
2. Тураев Б. А. История Древнего Востока.— Минск: Харвест, 2002.— 752с.
3. Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана.— М.: Наука, 1980.— 416с.
4. Шифман И. Ш. Александр Македонский.— Л.: Наука, 1988.— 207с.
5. Шоффман А. С. Восточная политика Александра Македонского.— Казань: Изд-во КГУ, 1976.— 520с.
6. Шахермайр Ф. Александр Македонский. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника и Б. Функа.— М.: Наука, 1986.— 384с.
7. Фрай Р. Наследие Ирана. / Пер. с англ. В. А. Лившица и Е. В. Зеймаля.— М.: Вост. лит., 2002.— 463с.
8. Луконин В. Г. Искусство древнего Ирана.— М.: Искусство, 1977.— 232с.
9. Шоффман А. С. Религиозная политика Александра Македонского. // ВДИ.— 1977.— №2.— С.111-120.
10. Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке.— М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948.— 186с.
11. Гафуров Б. Г., Цибукидис Д. И. Александр Македонский и Восток.— М.: Наука, 1980.— 456с.
12. Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. / Сост. Е. В. Косолобова.— М.: Алетейя, 2000.— 384с.
13. Зороастрейские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.— 352с.
14. Бойс М. Зороастрейцы. Верования и обычай.— СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003.— 352с.
15. Книга о праведном Виразе. / Пер. со среднеперсидского (пехлеви) и комментарий А. И. Колесникова. // ИЛО — связны Вселенной?: Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий.— Луганск.— Вып. 5.— Май 1994.— С. 32-71.
16. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. / Введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О. М. Чунаковой.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.— 206с.

О «ЗЛОДЕЯНИЯХ» АЛЕКСАНДРА

17. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрейских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.— М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2004.—286с.
18. Dinkard. /Ed. by D.M.Madan. Vol. I, II. — Bombay, 1911. The Dinkard. Vol. I. — Bombay: D.Ardeshir & Co., 1874.
19. Greater Bundahishn / Translation by Behramgore Tehmuras Anklesaria.— Bombay, 1956.; The Bundahis // Pahlavi texts / Translated by E. W. West.— Oxford: University Press, 1860.
20. Брагинский И. С. Авеста. // Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И. В. Рака.— СПб.: «Журнал Нева», «Летний сад», 1998.—480с.
21. Микульский Д. В. Арабский Геродот.— М.: Алетейя, 1998.— 229с.
22. Nau F. Un formulaire de confession mazdéen: le Khuastuanift // Revue de l'Orient chrétien, XVIII, 1913.—Р. 225-240. Nau F. L'époque de la dernière rédaction de notre Avesta. — JA. — 211. — 1927.—Р. 150-156.
23. Bailey H. W. Zoroastrian problems in the ninth-century books. — Oxford: University Press, 1971. — 245 p.
24. Грэн Ф. Знанис яштов Авесты в Согде и Бактрии по данным иконографии. // ВДИ.—1993.— №4.— С.149-159.
25. Павсаний. Описание Эллады. Книги V-X. / Пер. С дренигреч. С. П. Кондратьева / Под ред. Е. В. Никитицк / Отв. Ред. Проф. Э. Д. Фролов.— СПб.— Алетейя.—1996.—538с.
26. Климент Александрийский. Строматы. // Отцы и учителя церкви III века.— Т.1.—М.: Издательство «Либрис», 1996.— С. 30-298.
27. Ксенофонт. Сократические сочинения. / Перевод с древнегреческого С. И. Соболевского.— СПб.: Изд-во АО «Комплект», 1993.— 415с.
28. Абдуллаев Платоновский миф о маге Зороастре и его судьба в античном и иранском мире. // ПИФК.—2001.— Вып 10.— С.419-445.
29. Желтова Е. В. Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспу. (Жанровая принадлежность сохранившихся свидетельств): Автореф. дис. канд. филолог. наук.— СПб, 1995.—20с.
30. Кефалайя (Главы). Коптский манихейский трактат. / Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е. Б. Смагиной.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.—512с.
31. Виденгрен Гео. Мани и манихейство. / Пер. с нем. Иванова С. В.— СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001.— 256с.
32. Andreas F. Die Entstehung des Avesta Alphabets und seine ursprünglicher Laufwert. — Leiden, 1903. 10 S.
33. Орапский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский / Отв. ред. А.Л. Грюнберг.— М.: Наука, 1988.— 388с.
34. Aitheim F. Weltgeschichte Asiens in griechischen Zeitalter. Bd. I-II.— Halle, 1947/1948.
35. Маковельский А.О. Авеста.— Баку, 1960.
36. Йившиц В. А. , Шифман И. Ш. К толкованию новых арамейских надписей Ашоки. // ВДИ.— 1977.— №2.— С.23-24
37. Дьяконов И.М. История Мидии: от древнейших времен до конца IV в. до н.э. / Отв. ред. К.В. Тревер.— М.-Л: Изд-во АН СССР, 1956.— 485 с.
38. Henning W. B. An astronomical chapter of the Bundahishn // JRAS, 1942. — Р. — 235.
39. Рак И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана.— СПб.— М.: «Журнал Нева», «Летний Сад», 1998.—560с.
40. Бартольд В. В. Работы по исторической географии и истории Ирана.— М.: Восточная литература, 2003.— 661с.
41. Ибн Ходарбех. Книга путей и стран. / Перевод с арабского, комментарии, исследование, указатели и карты Наили Велихановой.— Баку: Элим, 1986.— 428с.
42. Литвинский Б. А., Пичкиян И. Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 1. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.—503с.
43. Полибий. Всеобщая История. Т. 1. / Перевод с древнегреческого Ф. Г. Минченко.— СПб.: «Наука», «Ювента», 1994.—496с.

СПИВАК И. А.

44. Francovich G., de. Problems of Achemenid Architecture. // EW,N.S., vol. 16.— 1966.— № 3-4.—Р. 207.
45. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. / Переводы с франц. Н. Н. Кулакова, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова.— М.: Критерион, 2002.— 464с.
46. Дройзен И. История эллинизма. Т.1.— Ростов-на-Дону: «Феникс», 1995.— 608с.
47. Соколов С. Н. Зороастранизм. // История таджикского народа. Т. 1. С древнейших времён до V в. н. э. / Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского.— М.: Наука, 1963.— С. 168-186.
48. Пьянков И. В. Древнейшие государственные образования Средней Азии (Опыт исторической реконструкции) // Древнейшие цивилизации Евразии.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.— С. 334-348.
49. Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие, в 2-х частях. Ч.2. / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузинчина.— М.: Высшая школа, 1980.—256с.
50. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. / Пер. с греческого Г. Г. Генкеля.— М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994.— 717с.
51. Дандамаев М. А. Новые данные о религии в Персии на рубеже VI—V вв. до н. э. // ВДИ.— 1974.— №2.— С. 18-33
52. Мейтарчян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев.— М.-СНБ.: Институт востоковедения РАН: Летний сад, 2001.—248с.
53. Иванчик А. И. История державы Ахеменидов: источники и новые интерпретации...// ВДИ.— 2000.— №2.— С. 195.
54. Абаев В. И. Два зороастризма в Иране(Иран Восточный—Иран Западный. Два лица одной этнической культуры) // ВДИ.— 1990.— №4.— С.168-186.
55. Спивак І. О. Ахеменідська проблема в історії зороастризму. // Востоковедный сборник.— Вип №5.— Симферополь: ТЭИ, 2002.— С. 114-121.
56. Куликан У. Персы и мидяне. Поданные империи Ахеменидов. / Пер. с англ. Л. А. Игоревского.— М.: ЗАО Центрполиграф, 2002.—223с.
57. Дандамаев М. А. Имперская идеология и частная жизнь в Ахеменидской державе. // ВДИ.— 1998.— №1.— С. 48-55.
58. Дандамаев, М. А. Государство и религия на древнем Ближнем Востоке. // ВДИ.—1985.— №2.—С. 3-9.
59. Книга деяний Ардашира сына Папака. / Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского О. М. Чунаковой.— Наука,1987.— 163с.

Поступило в редакцию 07.12.2004