

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М. А. ДАНДАМАЕВ, *Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.)*, М., Изд-во восточной лит-ры, 1963, 290 стр., цена 1 р. 40 к.

Автору книги «Иран при первых Ахеменидах» удалось внести ясность в ряд важнейших вопросов и исправить много заблуждений предшествовавших исследователей, среди которых немало блестящих имен. Хотя в книге по существу рассматривается лишь очень краткий период в двенадцать лет (530—518 гг. до н. э.), тем не менее она, несомненно, будет настольной для всякого, кто занимается историей Ахеменидской державы в каком бы то ни было аспекте. Как известно, ранняя история державы Ахеменидов освещена источниками подробнее, чем более позднее время, к тому же в ранний период складывались основные характерные особенности древнеперсидского общества, поэтому анализ ранней ахеменидской истории дает ключ к пониманию истории древней Персии вообще. Книга написана ясным, выразительным языком и читается с неслабевающим интересом.

Разноязычность источников по истории древнего Ирана представляет одну из главных трудностей для исследователя. Редко кто в равной степени владеет античными и древневосточными языками и соответствующими источниковедческими познаниями. Так, в «Истории Мидии» я вынужден был пользоваться посторонней помощью при изучении античных источников, что привело к погрешностям, справедливо отмеченным в рецензиях. Работа М. А. Дандамаева свободна от подобного недостатка.

Первая часть книги посвящена историографии и источниковедению. Интересно написана глава по истории изучения Бисутунской надписи. Вторая глава посвящена возникновению древнеперсидской письменности. Автор присоединяется к мнению тех исследователей, которые считают древнеперсидскую клинопись единовременным изобретением, сделанным при Дарии I, с применением структурных принципов арамейского письма и технических особенностей вавилонской и других клинописных систем. Мнение это высказывалось и раньше, но, пожалуй, только М. А. Дан-

дамаев дал столь подробный и всесторонний анализ почти всех доводов как сторонников этой теории, так и тех, кто полагает, что древнеперсидская клинопись имела достаточно долгую историю еще до Дария I.

В пользу первой точки зрения автор ссылается, во-первых, на § 70 Бисутунской надписи, который в древнеперсидской версии гласит: «Милостью Аурамазды это — надпись, которую я сделал. Кроме как на арийском языке, она была написана также на глиняных табличках и на коже. Кроме того, я изготовил свое скульптурное изображение. Кроме того, я свое родословие составил. Это написано и прочтено мне. Затем я эту надпись послал во все страны. Народ работал (над ее изучением)»¹. Но в эламской версии сказано (по переводу М. А. Дандамаева, стр. 33): «...я писание другого рода сделал, по-арийски, которого прежде не было, и на необожженных глиняных табличках и на коже...», эл. ^mú ^htup-pi-me da-a-e-ik-ki hu-ud-da har-ri-ia-ma ar-pa šá-iš-šà in-ni šà-ri ku-ud-da ^hha-la-at-uk-ku ku-ud-da KUS^m eš-uk-ku. Перевод автора можно несколько уточнить: ta(i)e.kki дословно значит отнюдь не «другого рода», а «к прочему», т. е. вероятно, «помимо того, кроме того» = др.перс. pati-šam. Слово šari — не глагол, а, видимо, имя прилагательное со значением «пребывающий, имеющийся»; arpa можно переводить не только «который», но и «какой». Слово tuppi.me — собирательная или абстрактная форма имени от tupri «надпись», следовательно, «надписи», или, как переводит М. А. Дандамаев, «писание», однако нет достаточного основания переводить

¹ Перевод М. А. Дандамаева (ук. соч., стр. 269; древнеперсидский текст: iyam: dipīmai[y]: [tyām]: adam: akunavam: pati-šam: ariyā: āha: utā: pavastāya: utā: šarmā: gra[šitā: āha:] и т. д.). На стр. 55 автор дает и другой, более буквальный перевод этого места надписи.

^htupri.me (с детерминативом вещей!) как «писание» в смысле «письменность»: это слово может означать «текст, документ»². Поэтому фразу надо переводить так: «я текст, кроме того, сделал по-арийски, какого прежде не имелось, и на таблетках, и на коже». Но на этом параграф не обрывается, и дальше сказано: ku-ud-da ^hhi-iš ku-ud-da e-er-pi hu-ud-da ku-ud-da tal-li-ik ku-ud-da ^{mú} ti-ib-ba be-er-ra-ka₄ me-ni ^htup-ri-me am-mín-nu ^mda-a-ia-ú-iš mar-ri-da ha-ti-ma ^{mú} tin-gi-ia ^mtaš-šu-ír-be sa-pi-iš «и изображение, и родословие (?) сделал, и мне это действительно (?) было прочитано. Затем текст (^htupri.me) повсюду (?) в страны я взял; я послал, а народ постиг (?)». Эту часть § 70 обычно опускают при разборе вопроса о предполагаемом изобретении древнеперсидской клинописи Дарием I, а между тем она ясно показывает, что «по странам» (taiauš... hatima) было послано «писание» не в смысле «письменности», а в смысле «текста» (^htupri.me) Бисутунской надписи. В данной части надписи Дарий неоднократно настаивает на том, что все, совершенное им, — небывалое, например: «Которые (?) цари прежние пока существовали, этого они... не сделали, как я в (один) год с помощью Аурамазды сделал» (§ 59 эламской версии). Таким образом, с нашей точки зрения § 70 говорит о том, что подобной и а д п и с и по-ирански ранее никто не писал, что, конечно, совершенно верно — Бисутунская надпись действительно представляет собой уникальное явление в эпиграфике, но для вопроса об изобретении древнеперсидской клинописи этот текст, как нам кажется, ценности не представляет. Таким образом, этот аргумент М. А. Дандамаева нельзя считать убедительным.

Второй аргумент, развиваемый автором книги, состоит в том, что не найдено древнеперсидских надписей старше времени правления Дария I — не только надписи от имени предков Дария — Ариярамны и Аршамы — были высечены при Артаксерксе II или III, но и надписи от имени Кира, как теперь может считаться доказанным, составлены при Дарии I. Приводимые греческими авторами тексты надписи, находившейся якобы на гробнице Кира, все, как доказано, поддельные. Исключение, впрочем, нужно сделать для версии Онесикрита («Здесь покоюсь я, Кир, царь царей»), — может быть, и не вполне точной, но, возможно, близкой к истине (конечно, и эта надпись могла быть высечена при Дарии I). Заметим, что Онесикрит правильно передал и надпись Dar. NRb Дария I.

Третий аргумент М. А. Дандамаева: надпись из Накш-и Рустема, сделанная

по-персидски арамейскими буквами, относится не к ахеменидскому времени, а, согласно данным В. Б. Хеннинга, к III в. до н. э.; поэтому выражение «писание... по-арийски, которого прежде не было» не может быть отнесено к записи иранского текста арамейским алфавитом, тем более, что выражение «на коже» должно относиться не к этому «писанию», а к другому тексту, разосланному по державе, — вероятно, собственно арамейскому. Этот довод отпадает в связи со сказанным выше.

М. А. Дандамаев считает далее, что древнеперсидская клинопись не использовалась в практике деловой и хозяйственной жизни, а была распространена только в очень узком кругу знатных персов, применялась лишь для надписей на скалах, стенах зданий, печатях и на утвари. В деловой же практике и после Дария, как, очевидно, и до него, использовались арамейский язык и письмо, а в Эламе и Персиде — также эламский. Это, однако, не вполне точно. На стр. 45 сл. автор сам указывает, что в Даскилее найдены буллы от деловых документов, надписанные по-древнеперсидски. Автор пишет также (стр. 44), что древнеперсидская клинопись не годилась для скорописи, но это утверждение мне непонятно.

Наконец, автор указывает, что хотя нет оснований сомневаться в существовании письменности уже в Мидийской державе, однако нет и оснований думать, что эта письменность не могла быть иноязычной, примеров чему в истории древнего Востока очень много.

Автор ссылается также на так называемое «Письмо Фемистокла» (где говорится о надписях на утвари, сделанных письмом, изобретенным Дарием I для персов, в отличие от «ассирийского» письма, т. е. аккадской клинописи)³, а также на некоторые особенности орфографии древнеперсидских текстов, указывающие, по его мнению, на большую архаичность именно Бисутунской надписи⁴.

³ «Письмо Фемистокла» безусловно подложно, как признает и автор, который, однако, считает, что совпадение его данных с данными Бисутунской надписи (в понимании Дандамаева и сторонников его точки зрения) указывает на использование его составителем древней традиции.

⁴ Аргументы автора в данном случае не представляются убедительными и к тому же они излишни, так как поскольку доказано, что надписи Ариярамны, Аршамы и Кира составлены позже, постольку уже и само собой ясно, что Бисутунская надпись — древнейший из дошедших до нас древнеперсидских текстов. По мнению автора, строгая унификация стилистических формул Бисутунской надписи также свидетельствует о недавнем изобретении письменности, которой она написана (стр. 59 сл.), но история древневосточной эпиграфики этого не подтверждает.

² Ср., например, Ю. Б. Ю с и ф о в, Хозяйственные документы из Суз, ВДИ, 1963, № 3, № 184.

По мнению автора, стилистический анализ последней свидетельствует о еще неустоявшейся письменной традиции, а обороты-формулы восходят, по его мнению, к еще живой вавилонской эпиграфической и анналистической традиции⁵.

В этом автор безусловно неправ. Характерные для Бисутунской и других древнеперсидских надписей формулы не имеют ничего общего с формулировками, содержащимися в вавилонских надписях; зато их прототипы во многих случаях⁶ имеются в урартских надписях (и нигде больше), что указывает на существование исчезнувшего посредствовавшего звена между царскими надписями Урарту и текстами ахеменидской Персии; этим звеном может быть только мидийская анналистическая традиция. Автор не учитывает также наличия в Бисутунской надписи и в других древнеперсидских текстах таких написаний, которые, по-видимому, должны считаться историческими, не соответствующими персидскому произношению конца VI—V веков до н. э. и которые вряд ли могли бы возникнуть в случае изобретения древнеперсидской письменности *ad hoc* около 520 г. до н. э.⁷ Поэтому вопрос о возникновении древнеперсидской письменности остается пока открытым; дело, возможно, обстоит сложнее, чем до сих пор представлялось исследователям.

Третья глава книги М. А. Дандамаева посвящена истории создания Бисутунской надписи и ее датировке. Автор весьма убедительно доказывает, что основной ее текст (стб. I—IV древнеперсидской версии) создавался с декабря 521 г. до весны 518 г., а V столбец — несколько позже (вероятно, в 518 г. до н. э.).

⁵ Если бы дело обстояло так, то вавилонская версия Бисутунской надписи была бы, конечно, написана литературным аккадским, а не народным языком VI века до н. э.

⁶ Некоторые из них указаны Г. А. Меликишвили по данным В. В. Струве (Г. А. М е л и к и ш в и л и, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, стр. 113) и мной (И. М. Дьяконов, Урартские письма и документы, М.—Л., 1963, стр. 23); в действительности их больше. Ср. также употребление в древнеперсидской клинописи словоразделителя, которого нет ни в аккадском, ни в арамейском письме, но который существовал в урартском.

⁷ Этот вопрос я предполагаю подробно последовать отдельно; см. пока W. B r a n d e n s t e i n, *Antiquo Persa*, Madrid, 1958, стр. 17 сл., а также И. М. Дьяконов, *История Мидии*, М.—Л., 1956, стр. 369. Речь идет прежде всего о дифтонгах, которые, как показывают иноязычные транскрипции собственных имен, хотя и выплывали в древнеперсидских текстах, но безусловно уже в VI в. до н. э. не произносились.

Четвертая глава формально посвящена стилю Бисутунской надписи, но по существу касается вопроса соотношения ее разноязычных версий, стилистических корней, иконографии находящихся при ней рельефов, степени достоверности ее данных и т. п. Собственно стилю надписи уделено мало места — и это жаль, так как изучение этого вопроса могло бы привести автора к выводу о наличии собственно иранской (мидийской?) анналистической традиции еще до Бисутунской надписи.

Автор приходит к выводу, что древнеперсидский текст этой надписи является оригиналом для всех остальных версий; аккадская версия, по мнению автора, возможно, составлялась с учетом арамейского перевода с персидского и включенных в него дополнений.

Справедливо и убедительно автор доказывает крайнюю тенденциозность Бисутунской надписи как официальной религии; он подчеркивает, что глубоко ошибочно брать ее данные на веру, и конкретно показывает, как она приукрашивает и искажает факты. Между тем очень многие современные исследователи наивно принимают без всякой критики заверения Дария в его правдивости и представляют этого талантливое, но хитрое и вероломное восточное деспота гуманным правдолюбом, поборником «чисто арийской» этики⁸.

Центральным в исследовании Дандамаева является второй раздел книги, посвященный собственно социальной борьбе в Персии от Кира до первых лет правления Дария. Краткое описание возникновения державы Ахеменидов при Кире II и история его предшественников содержит сравнительно полный перечень фактов; некоторые спорные вопросы (о возможном существовании двух персидских царств, в одном из которых правила старшая, в другом — младшая линия дома Ахеменидов, отношения между Персидой и Эламом, Персидой и Мидией, и т. п.) автор обходит. Некоторые моменты можно было бы трактовать и иначе. Нечетким и неясным представляется нам объяснение легкости завоевания Вавилонии Киром (стр. 108). Вряд ли стоило здесь (стр. 109) и ниже (стр. 119, прим. 92) полемизировать с фашистскими антисемитскими высказываниями Б. Мейсснера, почтенного некогда ученого, который, однако, на старости лет, после прихода к власти нацистов, занял, как известно, трусливую и недостойную позицию, отразившуюся не только на

⁸ Автор показывает, что версия событий, как она изложена в Бисутунской надписи, сильнейшим образом повлияла на сложение персидской исторической традиции вообще, а через нее — на Геродота и Ктесия; последние, таким образом, отнюдь не могут считаться свидетелями, сообщения которых независимы от официальной версии, насаждавшейся Дарием I.

его поздних научных трудах. Неоднократно упоминая гутеев (кутиев) вслед за своими источниками (стр. 109 сл.), автор должен был бы разъяснить, кого эти источники имеют в виду, поскольку кутиев в I тыс. до н. э. уже не существовало⁹. Я полагаю, что автор ошибается, называя вслед за некоторыми своими предшественниками первого персидского наместника Вавилонии, умершего вскоре после ее захвата, Губару. Источник называет его Ugbaru, а Gūbaru он называет Гобрия (др. перс. Gaub(a)ruva); по нашему мнению, Ugbaru, — скорее всего, Ойбар Ктесия¹⁰.

Автор отмечает создание Киром пограничных укрепленных «городов»¹¹ в Средней Азии как оппор против скифских (сакских) племен. В настоящее время при существующей степени изученности среднеазиатской археологии следует пытаться связывать известия письменных источников с конкретными археологическими данными¹². В. М. Массон указывает, в частности, на разрушение древних городищ в Маргиане¹³ и создание здесь новых центров. Дата этих событий соответствует концу правления Кира или началу правления Дария, поэтому их следует связывать либо с созданием пограничных крепостей Киrom, либо с подавлением маргианского восстания Дарием в 521 г. до н. э.

Наиболее интересен социальный анализ событий 530—521 гг. — времени правлений Камбиса, Бардии-Гауматы и подавления мятежей Дарием. С выводами этого блестящего и строго логичного анализа в большинстве случаев нельзя не согласиться

⁹ В примечании на стр. 112 автор солидаризируется с нашей точкой зрения, согласно которой в этих источниках Кутим и кутин — это Мидия и мидяне.

¹⁰ Ссылаясь на С. Н. Соколова, автор этимологизирует это имя как Vahubaga; однако Vahubaga должно было бы по-гречески дать *Ωβαρης. Можно предположить этимологию от *Vaiubaga «несомый богом ветра».

¹¹ Напрасно автор и в своем тексте, и в переводе Бисутунской надписи неоднократно говорит о «городах» в Персии. Этот традиционный перевод совершенно не подходит к древнеиранским населенным пунктам. Ни vrdana, ни āvabana, ни didā («крепость») не означают «город». Акк. ālu, так же как уже давно доказано, далеко не всегда «город». А по М. А. Дандамаеву неизвестная Увадайчая (стр. 186 сл.) была даже «крупным» городом.

¹² Ср. В. М. М а с с о н, Древнеземледельческая культура Маргианы, МИА СССР, № 73, М.—Л., 1959, стр. 118. В. М. Массон, правда, говорит в данном случае о приурочении прародины древних народов, но это же соображение можно отнести и к другим историческим данным

¹³ Яз-депе II; ср. рец. на кн. Массона — ВДИ, 1960, № 3, стр. 201.

ся, если, конечно, не подходить к фактам с предвзятой точки зрения, что так часто имеет место в историографии древнего Ирана (см. особенно работы Э. Херцфельда, Ф. В. Кёнига, И. Хертеля и др.).

Основой кризиса 520-х годов М. А. Дандамаев справедливо считает противоречие между царской властью, стремившейся к неограниченному деспотизму, и родовой знатью, желавшей иметь власть в своих собственных руках. Нам мало известно о характере персидской родовой знати до Кира II, но надо полагать, что она (и это автору следовало бы подчеркнуть сильнее), как и мидийская, состояла из потомков царьков, князьков и вождей, сохранявших в Мидии свою самостоятельность до первой половины VII в., а в Персии, вероятно, даже до середины VI в.¹⁴. Совершенно очевидно, что такая родова знать должна была отличаться сепаратистскими тенденциями и что поддерживать персидских царей она могла только до той поры, пока продолжались завоевания, приписывшие ей военную славу, власть над огромными территориями и несметные богатства. Военные неудачи Камбиса должны были обострить противоречия. М. А. Дандамаев вполне справедливо указывает, что сообщения греческих авторов и Бисутунской надписи о том или ином характере отношений различных царей «к персам», «к (персидскому) народу» следует понимать как сообщения об их отношении к персидской знати, — поскольку греческие авторы получали информацию от представителей знати вроде Зоира (Геродот) или персидских придворных (Ктесий), а Бисутунская надпись представляет собой официальный текст, созданный с целью объяснить и оправдать захват власти главарем родовой знати — Дарием. Поэтому М. А. Дандамаев справедливо полагает, что дурная репутация Камбиса имеет своей причиной его беспощадные мероприятия, направленные на ограничение привилегий персидской родовой знати и подавление и даже уничтожение отдельных ее представителей. Неуравновешенный характер Камбиса, как личности, только обострял озлоб-

¹⁴ Дарий (Beh., I, §§ 2—4) включает, по-видимому, своих предков — Ариярану и Аршаму — в число царей, но в Аншане-Парсе — царстве предков Кира II — они не могли править, следовательно, существовало и еще одно маленькое царство на территории Персиды. В 522 г. Аршам был жив (Dar. Sus. f, § 36), но, конечно, уже не был царьком — такова была общая судьба персидской родовой знати. Еще одно царство (Худимеру) упоминается на территории Персиды в анналах Ашшурбанапала во второй половине VII в. Царьками и вождями своих племен были, вероятно, и другие предки знатных персов этого времени (например, видимо, Гобрий или его предки были независимыми вождями племени или рода патейсхорийцев).

ление против него, имевшее социальные причины¹⁵. По мнению М. А. Дандамаева, политика Бардии-Гауматы продолжала линию опоры на широкие слои свободных в ущерб привилегиям знати. Этот вывод, подтвержденный тонким анализом источников, представляется неопровержимым.

М. А. Дандамаев высказывает серьезно обоснованное сомнение в том, что свергнутый Дарием I Бардия был самозванцем. По его мнению, подтвержденному весьма вескими аргументами, Бардия был действительно братом Камбиса и сыном Кира, а отождествление его с безвестным магом Гауматой (который якобы воспользовался своим чудесным сходством с Бардией, буд-то бы тайно убитым по приказанию Камбиса, и в течение пяти лет успешно выдавал себя за Бардию даже женам убитого) — это ложная версия, созданная заговорщиками и Дарием в оправдание убийства Бардии. Конечно, вряд ли когда-нибудь можно будет со всей бесспорностью установить личность царя, убитого Дарием и его приспешниками, однако следует признать, что доводы М. А. Дандамаева выглядят весьма убедительно.

Еще более убедительно доказывает М. А. Дандамаев, что переворот Бардии-Гауматы был явлением чисто персидским, не носившим характера мидийской реакции на ахеменидское завоевание, что Бардия выступал как царь-ахеменид в высших интересах Персидской державы и ее укрепления; что, хотя он и ограничивал роль знати, производя конфискацию ее имущества (Дарий в своей надписи изображает это как изъятие собственности у персидского «народа-войска») и борясь с местными родовыми культами в пользу централизованного (зороастрийского), однако вовсе не был революционным деятелем, вождем народного движения (да и движения никакого не было); Бардия стремился только расширить социальную базу государства Ахеменидов и укрепить центральную царскую власть. Бардию-Гаумату поддерживали сами персы не в меньшей степени, чем другие народы (если не в большей); педаром имя его было в Персии столь популярно, что против Дария под этим именем мог восстать и иметь серьезный успех еще и новый претендент — Вахяздата. Детальный анализ сведений о восстании Вахяздаты позволяет М. А. Дандамаеву убедительно показать, что и это движение было чисто персидским.

Как показывает М. А. Дандамаев, сообщение Геродота о том, что все народы держа-

вы были довольны Гауматой, не только вполне достоверно, но оно должно быть расширено, и оговорка Геродота, что это не относится к самим персам, должна быть отброшена. Власть Бардии-Гауматы не вызвала нигде никаких народных волнений и восстаний; напротив, приход к власти Дария — ставленника персидской родовой знати — послужил сигналом к повсеместным восстаниям, в том числе и в самой Персии¹⁶.

Для подтверждения своей характеристики Дария как ставленника родовой знати М. А. Дандамаев подвергает анализу генеалогические связи его шести сообщников-заговорщиков. Правда, здесь автор допускает некоторую логическую ошибку — для доказательства, что все они принадлежали к знати, он в ряде случаев ссылается на социальное положение их и т о м к о в и на брачные связи их самих с домом Дария, в основном тоже более поздние, что, разумеется, вовсе не доказывает их знатного происхождения. Во всяком случае, Отан, видимо, бывший идейным руководителем заговорщиков, принадлежал, как и Дарий, к роду Ахеменидов; Интафрен, наиболее энергичный из заговорщиков и, как убедительно показывает М. А. Дандамаев, видимо, непосредственный убийца Бардии-Гауматы, принадлежал к влиятельному роду (это видно из того, что при первом подозрении о заговоре Интафрена против Дария последний истребил весь его род¹⁷). Гобрин занимал самые высокие посты уже при Кире, хотя это само по себе и не говорит о его знатном происхождении. Зато указанием на это может служить упоминание родового имени Гобрин в одной из надписей Дария I (Da NRc). Аспатин был сыном Прекаспа, одного из ближайших людей при Камбисе. Довольно высокий пост при Кире занимал и Мегабиз (правда, только по данным «Киропедии»).

Полемизируя с автором настоящей рецензии, М. А. Дандамаев возражает против деления персидской знати VI века до н. э. на родовую и военно-служилую, считая, что это одна и та же группировка. Однако сам М. А. Дандамаев, говоря о рядовых персах, справедливо отмечает (стр. 200), что было различие между воинами регулярной армии, жившими на государственном довольствии и добычей от походов и давно оторвавшимися от своей крестьянской среды, и персами, жившими дома по своим хозяйствам (višapatiy)¹⁸.

¹⁶ Ср. Дьяконов, История Мидии, стр. 428 сл.

¹⁷ Ссылка на столь недостоверный источник, как «Киропедия» (VIII, 3, 21), для доказательства знатности рода Интафрена, конечно, не может считаться убедительной (ук. соч., стр. 184, прим. 227).

¹⁸ К даваемым автором переводам для термина viš («дом», «домашнее хозяйство» и др.) следует добавить «домашняя, родо-

¹⁵ Интересен очень тонкий анализ выражения Бисутунской надписи, касающегося смерти Камбиса (др.перс. uvāmṛšiyuš amariyatā ≈ акк. mītūtu ramānišu mīt(i) ≈ эл. halpi.pe [...] e-ma halpi.k). Автор блестяще доказал, что ни в одном из языков надписи это выражение не является идиоматическим, а представляет собой выражение, намеренно темное.

Но то же верно и в отношении знати. Люди, десятилетиями командовавшие войсками в чужих землях или служившие там сатрапами и их помощниками, уже не могли иметь патриархальных связей со своими сородичами и однообщинниками и местными родовыми святилищами, а ведь именно эти связи составляли основу влияния и силы родовой знати. Между тем Бардия-Гаумата проводил конфискацию именно таких домашних хозяйств и закрывал местные святилища; таким образом, его политика была направлена против родовой знати в собственном смысле этого слова. С другой стороны, есть данные о том, что при Кире в среде высших сановников государства оказались не только представители персидской родовой знати, но и люди простого происхождения. Правда, эти данные восходят к Ктесию, которому часто нельзя верить, — но, очевидно, таково было мнение по этому вопросу в персидских придворных кругах, от которых идут известия Ктесия (речь идет об Ойбаре, внуке Багапате, других многочисленных евнухах и т. д.). Поэтому разграничение знати, сохранившей родовые связи, и знати военно-служилой вполне правомерно для этого времени. Более того, аналогии из других обществ также подтверждают это. Царская власть, борясь за свое усиление и против сепаратизма родовой знати, всегда и всюду создает себе опору в виде служилой знати, обязанной своим возвышением царю. Царь никогда не действует только в своих личных интересах — всегда есть тесно связанный с ним социальный слой. Но в то же время нельзя думать, что, борясь с родовой знатью, царская власть превращалась во власть народную, опирающуюся только на широкие народные массы, — хотя, конечно, она и пыталась завоевать их на свою сторону.

М. А. Дандамаев вполне обоснованно присоединяется к мнению В. В. Струве, что переданное Геродотом сообщение о дискуссии, возникшей между заговорщиками относительно наилучшего образа правления, основано на подлинной персидской традиции¹⁹. Знать, конечно, должна была думать об усилении своего влия-

вая община» (но не сельская, как правильно и указывает автор). Однако не следует (стр. 215) рассматривать выражение «народ-войско, бывший дома» (*višaratiu*) как терминологическое. Сомнителен также терминологический характер обозначений *tunçvant* «сильный» и *skauðiš* «слабый», как и их аккадских эквивалентов (во всяком случае, для нововавилонского периода) — *kaḫtu* «почтенный, влиятельный» и *muškinu* «неполноправный, бедняк».

¹⁹ Автор склонен даже доверять сообщению Геродота и Ктесия об избрании Дария на престол из числа заговорщиков путем гиппомантии (гадания по поведению лошадей). Однако этот мотив, как и некоторые

ния, и олигархические варианты государственного строя должны были казаться ей привлекательными. Нет противоречия и в том, что Отац, по Геродоту, стоял даже за демократический образ правления. Ведь Персия VI века до н. э. — это не Афины, где народное собрание состояло из самостоятельно хозяйствовавших рабовладельцев и свободных, индивидуально выступавших в качестве ремесленников, торговцев и земледельцев. В условиях существования сильных пережитков общинно-родовых отношений участники всякого народного собрания в Персии²⁰ должны были состоять из членов родовых общин, связанных общинно-родовой дисциплиной и зависимых от знати, возглавлявшей роды²¹.

С указанными оговорками анализ социальных сил, действовавших в начале существования державы Ахеменидов, проведенный в книге М. А. Дандамаева, может быть положен в основу понимания истории этого государства²².

К сожалению, автор ограничивается анализом социального характера политики только Камбиса, Бардии-Гауматы, Дария и Вахьяздаты. Такие важные народные движения, как восстания армян, Фравартиша в Мидии, Фрады в Маргиане, не разбираются. Читателю недостает также последовательного изложения событий, описанных в Бисутунской надписи, приходится довольствоваться тем, что сказано попутно при разборе теорий хронологии Бисутунской надписи в главе третьей и краткой хронологической таблицей в конце книги.

Последняя глава посвящена религиозно-му аспекту политической борьбы 20-х гг. VI в. до н. э. В этой главе автору все еще

другие, передаваемые греческими авторами в связи с событиями 520-х годов до н. э., представляется нам новеллистическим.

²⁰ Существование народных собраний в древнейшем Иране вряд ли подлежит сомнению, см. Дьяконов, История Мидии, стр. 189.

²¹ Ср. типичную картину народных собраний эпохи перехода к классовому обществу в исландских сагах: дела ведутся только знатью, а решаются в зависимости от числа голосов рядовых свободных, патриархально связанных общинно-родовыми узами с тяжущимися представителями знати той или другой стороны (см. яркие примеры в кн.: М. И. Стеблин-Каменицкий, Исландские саги, М., 1956). В древнем Шумере и Аккаде рядовые свободные также выступали на народных собраниях лишь пассивно — см. Th. Jacobsen, Early Political Development in Mesopotamia, ZAss, 18 (52), 1957, стр. 101—104.

²² Вскользь брошенное автором на стр. 229 замечание об антиолигархическом характере движения Кира Младшего нуждается в раскрытии и обосновании.

приходится полемизировать с распространенным мнением (до сих пор, к сожалению, несмотря на те или иные их оговорки, влияющей на большинство исследователей), что маги были врагами зороастризма и что позже, насильственно обращенные в зороастризм, они содействовали его искажению. Все это, с нашей точки зрения, лишено фактического основания. Источники позволяют с достаточной уверенностью считать магов западно-иранскими²³ жрецами религии, связанной с учением Заратуштры, и именно этой точки зрения придерживается М. А. Дандамаев²⁴.

Справедливым кажется нам и мнение М. А. Дандамаева, что святилища, разрушенные Бардией-Гауматой, которого Дарий называет «магом», были местными родовыми святилищами, находившимися в руках знати²⁵.

Однако признавая, что маги были официальными жрецами Ахеменидов, М. А. Дандамаев отказывается признать самих Ахеменидов и вообще персов ахеменидского времени приверженцами зороастризма.

Во-первых, указывает Дандамаев, Ахемениды и вообще персы хоронили трупы (в отличие от магов), а в Авесте захоронение трупов запрещено. Однако это запрещение содержится только в поздних книгах Авесты, где имеется и много других моментов, противоречащих учению Заратуштры, как оно изложено в Гатах. Впол-

не возможно, что первоначальный зороастризм запрещал захоронение трупов только жречеству. Кроме того, нет никакого сомнения в том, что, даже приняв официально учение зороастризма, персы долго сохраняли, как это и естественно, свои собственные старинные обычаи и обряды²⁶. Еще в поздней авестской книге — «Видевдате» — указывается, что многие иранские племена, считающие себя зороастрийцами, не придерживаются правила выставлять трупы.

Вторым аргументом автор считает то, что в ахеменидских надписях не упоминается Заратуштра и что религии Ахеменидов чужд дуализм, свойственный зороастризму. Но последнее утверждение представляется нам неточным. Вернее будет сказать, что ни ахеменидские надписи, ни случайные и краткие сообщения греческих авторов не формулируют дуализма как основного догмата ахеменидской религии. Но что было бы, если бы о религии Сасанидов мы должны были судить только по скальным надписям Шапура I и других царей? Ведь в них нет формулировки зороастрийских догматов и прямого упоминания Заратуштры. Зато для ахеменидских надписей весьма характерно применение древнего общеперсидского термина *daiva* (авест. *daēva*) «бог» в смысле «ложное божество, демон», а только в зороастризме или маздеизме²⁷ древние боги

²³ Если я высказал предположение (Дьяков, История Мидии, стр. 148), что только арианцы были с самого начала пришлым индоевропейским племенем в составе мидийского племенного союза, то это отнюдь не значит, как полагает М. А. Дандамаев (стр. 238, прим. 15), что я считаю магов или какое-либо другое мидийское племя I тысячелетия до н. э. не индоевропейским. Конечно, весь племенной союз очень быстро индоевропеизировался. Я только не верю (как, несомненно, не верит и автор рецензируемого труда) в то, что индоевропеизация Ирана представляла собой не процесс слияния многочисленных индоевропейских переселенцев с более многочисленным местным населением, а напротив, процесс полного вытеснения или истребления местного населения арийцами «чистой расы». Кроме того, если я не прав, то следует объяснить, почему только одно мидийское племя называлось «племенем ариев», коль скоро все они были арийцами с самого начала?

²⁴ Автор справедливо указывает, что «маги» было, собственно, названием племени, ранее других в западном Иране принявшего зороастризм и поставившего жрецов Мидии и Персии. Именно поэтому термин «маг» неизвестен Авесте.

²⁵ Эта точка зрения, по крайней мере в таком виде, была впервые высказана нами (см. Дьяков, История Мидии, стр. 433).

²⁶ Хотя М. А. Дандамаев (стр. 241) отвергает мнение В. Фоя, Дж. Мессины и мое, что персидский обычай покрывать тело покойника воском применялся во избежание осквернения плодородной земли трупом в соответствии с догмой зороастризма, запрещающей хоронить труп в земле, а предпочитает объяснение Цицерона, согласно которому этим преследовалась цель более длительного сохранения тела, однако вряд ли Цицерон был хорошо осведомлен в зороастрийской догматике. Покрытие тела воском могло позволить хоронить труп в земле и даже без гроба (что и засвидетельствовано археологически, см. ук. соч., стр. 240, прим. 21), согласно тем самым требованиям зороастризма с местными обычаями.

²⁷ В настоящее время часто говорят о «маздеизме», противопоставляя его «зороастризму». Этот термин требует дефиниции. Божество Mazda, по всей вероятности, существовало (например, в Мидии) и до Заратуштры, но обычно под «маздеизмом», по-видимому, разумеется не этот культ, а весь круг позднейших религиозных верований, связанных с культом Ахурамазды, но отличных от сасанидского зороастризма. Представляется вероятным, что все эти учения были разветвлениями и контаминациями одного и того же первоначального учения Заратуштры, к которому, очевидно, и восходит провозглашение древних индоиранских божеств — «девов» — демонами.

даёва — были объявлены ложными божествами и поборниками зла («лжи») ²⁸.

Третьим аргументом Дандамаев считает то, что в отличие от зороастрийцев Ахемениды были политеистами. Это утверждение представляется странным. Какие же это зороастрийцы были монотеистами? Только с натяжкой и при стремлении непомерно прославить «арийскую» религию Заратустры даже религию Гат можно назвать монотеистической ²⁹. Позднейшие зороастрийцы — и Аршакиды, и Сасаниды — были политеистами, политеистична вся младшая Авеста, и нет причин, почему бы Ахеменидам было также не быть политеистами даже в случае признания их зороастрийцами.

Далее автор ссылается на веротерпимость Ахеменидов в противоположность нетерпимости зороастрийцев. Однако что бы случилось с державой Ахеменидов, если бы они попытались уничтожить религии своих подданных и повсеместно ввести зороастризм? Они д о л ж н ы б ы л и быть веротерпимы из практических побуждений ³⁰. Даже

²⁸ Нельзя согласиться с М. А. Дандамаевым (стр. 248, прим. 59) и в том, что в древнеперсидских надписях термин *daeva* «ложь» не имеет религиозной окраски. Конечно, призывая к борьбе с «ложью», Дарий собственно имеет в виду просто подавление мятежей; но ведь подавлять мятежи призывали и сотни других древневосточных царей, однако только Дарий придает этому призыву форму квазиэтической борьбы с «ложью». Все же это, вероятно, зороастрийский *duj*.

²⁹ Во всяком случае, монотеизм в Гатах как таковой не сформулирован (нет ничего похожего, например, на мусульманскую формулу «нет бога кроме бога»), да и самый дуализм предполагает существование по крайней мере двух равноправных божеств — доброго и злого; а обожествление качеств Ахурамазды («бессмертных святых», *amrta spanta*) началось еще в период Гат (Ясна ХХХ; ср. также культ Срауши) и оформилось до времени «Ясны Семи глав», несомненно, доахеменидской.

³⁰ Религиозная нетерпимость вообще — явление крайне позднее в древнем мире. Она появляется уже в период кризиса древней формации. О необходимости относительной веротерпимости для раннего зороастризма см. Дьяконов, История Мидии, стр. 399 сл. Поэтому крайняя религиозная нетерпимость — не столько свойство зороастризма вообще, сколько зороастризма на его поздней, сасанидской, стадии. Достаточно веротерпимы были поздние Аршакиды, — несомненные зороастрийцы, см. изображения эллинистических божеств на культовых сосудах из Нисы и т. п. Что касается Заратустры в Гатах, то он борется с конкретными идейно-политическими противниками в своей общине, а не провозглашает вообще догму религиозной нетерпимости.

когда зороастризм (впервые!) превратился в подлинную догматическую религию — при Сасанидах — эти последние терпели и евреев, и христиан, не сумели ввести зороастризм в находившейся под сильным иранским влиянием Армении и хотя иногда (из политических соображений!) преследовали иноверцев (что, впрочем, делали и Ахемениды — Бардия-Гаумата, Ксеркс) ³¹, но иногда и покровительствовали им, — например, несторианам и другим христианским сектам, и даже допускали проведение в Иране церковных соборов ³². Надо учесть, что и сам зороастризм при Ахеменидах был еще в процессе своего становления, и неправомерно прилагать к Ахеменидам мерку религии сасанидского времени.

Автор указывает далее, что чистому зороастризму чуждо идолопоклонство и строительство храмов ³³, а Ахемениды делали антропоморфные изображения Ахурамазды и строили храмы. Но и то, и другое делали также и Сасаниды, которые были бесспорными и фанатичными зороастрийцами ³⁴.

Наконец, автор ссылается на то, что надписям ахеменидского времени чуждо зороастрийское обозначение божества, *ya-zata*. Но ведь эти надписи составлены поперсидски, а не поавестски; авестская терминология могла еще и не успеть проникнуть в персидский язык.

Вообще же наиболее существенный аргумент против зороастризма Ахеменидов — значительная разница между религиозной терминологией Авесты и религиозной терминологией древнеперсидских надписей. У автора этот вопрос разобран недостаточно подробно.

³¹ Странным образом М. А. Дандамаев, справедливо говоря на стр. 259, что предшественником Ксеркса в религиозной политике был Бардия-Гаумата, на стр. 226, прим. 432, находит необоснованным мнение Дж. Камерона о том, что при Ксерксе началась реакция против политики Дария I, убившего Гаумату.

³² При Ездегерде I — см. М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана М., 1961, стр. 271 сл.

³³ Что такое чистый зороастризм? Утверждая это, автор ссылается на Х. Нюберга. Но строительство храмов Авестой нигде не запрещается; лишь Геродот, писавший после разрушения святилищ Ксерксом, говорит о культе, совершаемом персами под открытым небом.

³⁴ Сасанидские храмы огня хорошо известны, и это не были «маленькие помещенные для хранения огня» (стр. 247). Что касается изображений Ахурамазды, то ср. его изображение в виде всадника на рельефе сасанидского царя Арташира I в Накш-и Рустеме. Ни это изображение, ни изображение Ахурамазды на ахеменидских рельефах не были, однако, объектом поклонения.

Совершенно невероятно, чтобы цари держали при себе официальными жрецами представителей религии, которой они сами не придерживались, изображали жрецов этой религии рядом с собой (а также в других обстоятельствах) на своих дворцовых рельефах и т. п. Государство, где официальным жречеством были маги, несомненно, придерживалось и их культа, а этот культ безусловно был какой-то формой зороастризма³⁵. Сам термин «зороастриец» (*mazdayasna*) засвидетельствован как имя собственное в ахеменидское время (в мидийской форме и в арамейской передаче — *Mzduzn*). Другое дело, какой характер имел зороастризм в VI—V вв. до н. э., чем он отличался от учения Гат, с одной стороны, и от переработанной при Сасанидах зороастрийской догмы, с другой. Как известно, досасанидские формы учения, связанного с именем Заратустры, были очень разнообразны³⁶. Но это уже

³⁵ В самом деле, во-первых, сообщения греческих авторов о культе магов дают картину (учитывая даже неизбежные искажения при наблюдении чужестранцами), весьма близкую к некоторым формам зороастрийских верований; во-вторых, все осведомленные греческие авторы называют магов последователями «Зороастра» — Заратустры; в-третьих, и при Сасанидах магами (или начальниками магов, *magarati*) назывались именно зороастрийские священники. Вполне возможно, что племя магов поставляло жрецов определенного вероучения (именно — зороастризма), но совершенно невероятно, чтобы они могли обслуживать разнородные и несовместимые культы. Следовательно, маги были жрецами зороастрийского культа, во всяком случае какой-то его разновидности. Но они же были официальными жрецами Ахеменидов, а следовательно, их культ был официальным культом царства Ахеменидов, хотя возможно, что последние не запрещали и других культов в частной жизни своих подданных или даже сами справляли такой культ в своем роду. В свое время я считал, что религию Ахеменидов не следует называть зороастризмом (История Мидии, стр. 400). Но при этом я вовсе не отрицал, что Ахемениды не были в какой-то степени последователями учения Заратустры, в том, конечно, уже переработанном виде, в каком оно проповедовалось магами. Я лишь полагал, что это учение еще не вылилось в строгую догматическую форму, которую можно обозначить как «-изм», а предпочитал выражение «учение Заратустры». Поэтому автор рецензируемой книги (стр. 240, прим. 20) напрасно зачисляет меня в число противников теории приверженности Ахеменидов к зороастризму.

³⁶ Весьма отличны от сасанидского были учения магов в эллинистической Малой Азии и Армении, очевидно, восходящие к религии Ахеменидов и считавшиеся про-

особый вопрос. Не имеет в данном случае решающего значения и то обстоятельство, что Ахемениды могли быть не очень истовыми зороастрийцами, что среди персов могли свободно бытовать и другие верования и обряды (как о том и свидетельствует Геродот)³⁷. Но там, где государственным жрецами были маги, зороастрийское учение в той или иной его форме, несомненно, признавалось. Поэтому под влиянием учения Заратустры находились, с нашей точки зрения, не только Ахемениды, но и последние мидийские цари (по крайней мере, Астиаг, при дворе которого Геродот упоминает магов)³⁸. То же касается и Дария, так как и при нем официальными

исходящими от Зороастра. См. об этом в кн. E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, P., 1929. Следует заметить, что и поздний зороастризм имел совершенно различные формы в Иране и в Средней Азии и даже в самом сасанидском Иране зороастризм III—IV ввек н. э. — совсем не то, что зороастризм VI века н. э. В ахеменидском Иране не было зороастризма парсов, но это вовсе не означает, что там было неизвестно учение Заратустры в его других формах.

³⁷ Я полагаю, что при всей определенности (синхронически) и изменчивости (диахронически) зороастрийского учения как такового, в эти древние времена массовое принятие его не могло означать столь строгой приверженности прозелитов к определенной догме и отказа их от всех привычных старинных верований, понятий и обрядов, как это требовалось, например, в VI в. н. э., в собственно догматический период истории этой религии. В этом именно смысле я и говорил о том, «что очень трудно провести реальную грань и показать, где кончается учение Заратустры и где начинается „естественная“ племенная религия» (Дьяконов, История Мидии, стр. 400). Но это вовсе не значит, что я не вижу разницы между учением Гат и древними индоиранскими верованиями, как думает автор рецензируемой книги (стр. 234, прим. 3).

³⁸ Это наше положение связано со спорным вопросом о дате жизни Заратустры; автор рецензируемой книги склонен датировать его деятельность VI веком до н. э. (стр. 235). Как кажется, можно показать, что традиционная дата — 258 лет до Александра, точнее, до начала Селевкидской эры, т. е. 570 г. до н. э. — основана на позднейших подсчетах. Так как по традиции Заратустре было 42 года в момент обращения Кави Виштаспы (момент начала зороастрийской истории), а $258 + 42 = 300$, то эта дата означает лишь то, что по позднейшим представлениям пророк жил лет за триста до Александра. Поэтому даты жизни Заратустры, предлагаемые В. Б. Хеннингом (*W. B. Henning, Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, L., 1951,

жрецами были маги³⁹, хотя он и восстановил разрушенные Бардии-Гауматой родовые святилища. Уже его сын, Ксеркс, снова разрушил эти святилища, так как логика развития событий требовала от него — так же как ранее от Астиага и Бардии-Гауматы — мероприятий по ослаблению местного сепаратизма родовой знати и усилению центральной власти, в том числе и путем введения официального государственного культа.

Таковы основные положения важного исторического исследования М. А. Дандамаева и те некоторые, по большей части второстепенные, возражения по принципиальным вопросам, которые представляются мне необходимыми. Следует остановиться на мелких погрешностях, которых в книге, впрочем, немного. Так, на стр. 10 сказано: «надписи принадлежали парфянским и (?—И. Д.) аршакидским царям». Непонятно почему, если Бисутунская скала получила свое название, свидетельствующее о ее религиозном характере («Место бога»), при Дарии, то она «должна была служить святилищем Ахура Мазды. Если же скала считалась священной до Дария, то она была посвящена, по всей вероятности, Митре» (стр. 19)— значит ли это, что автор присоединяется к мнению, что За-

стр. 37 сл.) и основанные на этой традиции, не могут считаться точными. О времени жизни Заратуштры известно только то, что по позднейшим представлениям он жил около 600 г. до н. э., т. е., вероятно, был современником Киаксара, отца Астиага. О необходимости для такого государства, как Мидия времени Астиага, бороться со знатью и ее культом см. Дьяконов, История Мидии, стр. 392 сл.

³⁹ Это, как указывает автор (стр. 153), засвидетельствовано и Геродотом, и рядом местных памятников. М. А. Дандамаев, ссылаясь на М. Дункера, И. Маркварта, В. Эйлерса и других, отрицает достоверность известия Геродота о резне магов, учиненной Дарием после убийства Гауматы, и о ритуале «магофонии», ежегодно совершавшемся в память этого. По его мнению, согдийский манихейский термин *mgvzt* < *magižati «магоубийство», на который указал В. Б. Хеннинг, относится к истреблению магов не Дарием, а Александром; сообщение же Геродота о «магофонии» возникло из неправильного понимания праздничных обрядов, справлявшихся в честь Митры в месяце *багаядиш* (момент убийства Бардии-Гауматы заговорщиками совпал с этим праздником). Действительно, в иранском диалекте кого-то из мидийских информаторов Геродота начальное *b* регулярно давало *m* (*Bagabuxša* ~ *Meγαβύζος* и т. п.); таким образом, *bagayādiš* «(месяц) поклонения богу» должно было звучать **magayāziš*, что можно было понять как «месяц поклонения магов»; однако **magižati*(š), как предполагает М. А. Дандамаев (стр. 152), это слово звучать не могло.

ратуштра изобрел бога Ахурамазду и что при этом он был современником Дария I, как полагает Э. Херцфельд? Надпись на египетской вазе содержит имя не Кира (стр. 45), а Ксеркса (иначе это было бы доводом в пользу существования персидской клинописи еще при Кире). Непонятно, каким образом Бисутунская надпись могла повлиять на надпись Шапура I (стр. 98), имея в виду, что, как говорит сам автор (стр. 7), Сасаниды не имели понятия об Ахеменидах и не могли читать по-древнеперсидски (на самом деле, речь, конечно, идет лишь о самом общем влиянии анналистических традиций, восходящих вообще к древнеперсидскому периоду). Живость (?) описания взятия Вавилона в «Хронике Набоида» не свидетельствует против сложения этого памятника при Камбисе и Дарии (стр. 107, прим. 34), так как хотя летописные записи делались, конечно, современниками событий, но сами хроники оформлялись позже (естественно думать, что все вавилонские хроники, начиная с 745 г. до н. э. и кончая III в. до н. э., представляли части единого памятника). Неправильным представляется мне понимание обычая ахеменидских царей жениться на женах и сестрах своих предшественников, который автор возводит впервые лишь к Дарию (стр. 118 и 183)⁴⁰. Наивно объяснение начальной сигмы в слове *Σμέρβης* «законами благозвучия» (какими?— стр. 122). Тот факт, что в момент убийства Бардии-Гауматы сатрапами Парфии и Бактрии были Виштаспа и Дадршиш, никак не может противоречить тому, что Бардия до своего воцарения (или до своей смерти и воцарения Гауматы) мог быть сатрапом обеих стран (стр. 127). Сомнительно, что при Дарии в понятие «маг» не вкладывалось этническое содержание (стр. 157); этому противоречит и то, что сам автор говорит об этом термине на стр. 236. Вряд ли можно безоговорочно называть мардов мидийским племенем (стр. 158). Едва ли правильно толкование автором аккадского слова *mī-tūtu* (скорее имя абстрактное на -ūtū от слова *mītu* «мертвый», чем инфинитив глагольной породы Gt; стр. 161). Отца Арахив звали не ^dHaldi, а Haldita — имя, производное от ^dHaldi (по всей вероятности, < ^dHalde(i)-taše «дар Халди», где -še было принято за падежное окончание, или ^dHaldi-teae «Халди велик»; ср. это имя в аккадизированной форме ^dHal-di-ta-a-a, ARU, 376, 37) (стр. 185, прим. 279). Не следовало бы цитировать курьезное мнение Бруннера, отождествляющего Навуходносора библейской «Книги Юдифи»... с Лжеनावуходносором III (Арахой, там же). Давно известно, что в «Книге Юдифи» — произведении селевкидского времени — под именем Навуходносора выведен Анти-

⁴⁰ Ср. М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, стр. 364, прим. 142.

оx IV (см. об этом: Дьяконов, История Мидии, стр. 41).

Встречаюся изредка неточные транскрипции⁴¹ и частные утверждения. В частности, никак нельзя согласиться с автором в том, что Бисутунская и другие древнеперсидские надписи написаны на разговорном древнеперсидском (стр. 99). Разговорный древнеперсидский нашел отражение в иранских заимствованиях в эламском, и он сильно отличался от языка надписей, посящего, несомненно, арханчский, торжественный характер и, безусловно, испытывшего весьма значительное влияние мидийского языка и, вероятно, мидийской письменной традиции.

Книга, к сожалению, изобилует опечатками, далеко не все из которых исправлены в приложенном списке⁴² (редактор издательства Н. Н. Ермолаева). Лучше было бы обойтись совсем без иллюстраций, чем печатать их в том виде, как они помещены в книге. Эти погрешности тем более досадны, что рецензируемая книга представляет собой значительный вклад в историческую науку.

Удачен приложенный к книге перевод Бисутунской надписи, включивший все новейшие уточнения. Он сделан хорошим

⁴¹ Например, hamīθiya (стр. 217—hamī-θiya), Bahistun (стр. 17—Bahistūn), anrō mainyuš (стр. 241—anrō mainyuš), nišsim, nišsin (стр. 214—nəkāsīm, nīksin; кстати говоря, слово это заимствовано из акк. nīkassu «счет, касса», шум. nīg-šid, что, вероятно, надо читать nīg-gaz_x, и ни-когда не означало «скот»).

⁴² Многочисленны опечатки в греческом и отчасти в транскрипционных текстах. В переводе Бисутунской надписи на стр. 268 выпала строка, а другая строка повторена дважды.

«Питання класичної філології», випуск перший, Львів, В-во Львівського ун-ту, 1959, 80 стор.; випуск другий, 1961, 156 стор.; випуск третій, 1963, 142 стор.; *«Публіч Овідій Назон. До 2000-річчя з дня народження»*, Львів, В-во Львівського ун-ту, 1960, 102 стор.

С 1959 г. в Львовском государственном университете благодаря оживлению научно-исследовательской работы на кафедре классической филологии, возглавленной проф. С. Я. Лурье, и энергичной организаторской деятельности доц. И. У. Ковова начал выходить сборник «Вопросы классической филологии» («Питання класичної філології»)¹. Всего до 1963 г. вышло три выпуска и отдельный сборник, посвященный 2000-летию юбилею Овидия (в 1960 г.).

¹ Сборник печатается на украинском языке. Цитаты из статей и названия их переведены автором обзора.

русским языком⁴³; хотя автора можно обвинить в некоторой вольности, но принципиально правильно, что он не считал нужным последовать за дурной востоковедной традицией — оставлять синтаксис подлинника без перевода, так как почему-то полагают, что перевод косноязычный и малопонятный научнее грамотного. Хотя одним из достоинств книги является широкое использование эламской и аккадской версий Бисутунской надписи (в то время как многие иранисты игнорируют их, иной раз тщетно и произвольно пытаются истолковать персидское выражение, совершенно ясно переведенное в аккадской версии), тем не менее в переводе автор не считал нужным, хотя бы в примечаниях, дать дополнения⁴⁴ и другие варианты, приводимые в аккадской, арамейской и эламской версиях. Неудобством перевода надписи у автора является отсутствие нумерации параграфов, в то время как все исследователи при цитировании Бисутунской надписи ссылаются именно на эту нумерацию (в том числе и сам автор книги).

В целом же тщательный, строго логический анализ истории Ирана в VI в. до н. э., проделанный М. А. Дандамаевым с привлечением всей огромной литературы вопроса (не исключая малозвестных и старых трудов), а также источников как на античных, так и на восточных языках, представляется нам крупным достижением в области истории древнего Ирана.

И. М. Дьяконов

⁴³ Неудачным приемом является отсутствие унификации в переводе одного и того же термина подлинника: например, kāga переводится то «войско», то «народ». Этим в перевод вносится элемент субъективности.

⁴⁴ Например, число убитых и плененных, вариант § 70 и др.

Нельзя не отметить роста (и количественного, и качественного) рецензируемого сборника. Если первый выпуск содержал лишь работы, выполненные на кафедре классической филологии Львовского гос. ун-та, то в последующих принимали участие преподаватели других вузов нашей страны и Польской Народной Республики. Расширилась тематика исследований, значительно улучшилось качество публикуемых переводов.

Первый выпуск сборника открывается статьей И. А. Баглая «Языковые средства комичного в комедиях Аристофана». Автор положил в основу исследования указания схолий о приемах, благодаря которым до-