



ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

БЫЧКОВА М.А. (САРАТОВ)

EX ORIENTE MYTHUS?

(К проблеме ближневосточного влияния
на «Теогонию» Гесиода)

После публикации фрагментов хеттских мифов хурритского происхождения¹ европейский ученый мир испытывал шок, по своей силе сравнимый, пожалуй, только с тем, который он пережил в 1872 г. после сообщения Джорджа Смита об обнаружении им осколка таблички – аккадской версии библейской легенды о Великом Потопе, когда очевидное сходство новооткрытого текста с Ветхим Заветом вызвало широкий общественный интерес². В этот раз фрагменты хеттского мифа «О царствовании на небесах» так явно напоминали европейским исследователям хорошо известную «Теогонию» Гесиода, что с тех пор мысль о возможности влияния восточных текстов на греческого поэта не покидала многие ученые умы. Однако в случае с открытием Смита в пользу возможности влияния и заимствования свидетельствует то, что оба текста происходят из одного географического региона; между тем гесиодовская поэма и хеттский текст происходят из совершенно разной географической и культурно-исторической среды, да к тому же они отделены друг от друга значительным хронологическим промежутком. Однако все это не помешало тому, что параллель между «Теогонией» и хеттскими мифами стала почти хрестоматийной, а влияние ближневосточных мифологий на Гесиода признают практически все исследователи³.

Хеттская культура была создана в процессе слияния культурных достижений двух этнических групп – хаттских и индо-европейских племен – которые в результате взаимодействия обра-

¹ Впервые хеттские тексты опубликовал Э. Форрер (*Forrer E. Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hattireiche // Melanges F. Cumont. Bruxelles, 1936. S. 687 ff.*), но хрестоматийной стала публикация Г. Гютербока, работа которого вышла спустя 10 лет после публикации Форрера и была переведена сразу на несколько языков мира.

² Шумер: города Эдема. М., 1997. С. 26.

³ Если говорить об отечественной науке, то нам не известен ни один исследователь, который высказывал бы сомнение в этой параллели. Вот только один из последних примеров. А. Волков и Н. Непомнящий пересказывают миф «О царствовании на небесах» как по шаблону и ссылаются на Г. Гютербока по поводу сходства этого мифа с «Теогонией» Гесиода: «Ещё Ханс Гютербок указывал на сходство...» (Волков А., Непомнящий Н. Хетты. Неизвестная империя Малой Азии. М., 2004. С. 220).

зовали хеттский этнос. В ее формировании значительную роль сыграли лувийский и хурритский культурные элементы, а также сказалось влияние северо-сирийской и шумеро-аккадской культур. В новохеттский период (XIV–XIII вв. до н. э.) на хеттский язык были переведены многие произведения литературы других народов Ближнего Востока, в том числе и хурритские мифы. При сопоставлении с «Теогонией» Гесиода речь идет о хурритском повествовании, условно именуемом «О царствовании на небесах», в котором рассказывается о переходе власти от одного бога к другому. Как считает Г.Г. Гиоргадзе, это произведение (как и ряд других песен, имеющих мифологический характер) служит звеном, связывающим древние литературы Ближнего Востока с древнегреческой мифологической и поэтической традицией. Сюжет поэмы о смене четырех богов на небесах аналогичен, по мнению автора, рассказу Гесиода о переходе власти от Урана к Крону и от Крона к Зевсу⁴.

В хеттском тексте⁵ повествуется о том, что некогда на престоле сидел бог Алалу, который главенствовал над другими богами и даже сам могучий Ану находился у него в услужении. Но проходит определенное время (выражаемое эпическим циклом - девять веков), и Алалу свергается и лишается своего престола. Это осуществляет Ану, ближайший к нему в окружении и ранее подчинявшийся ему. По прошествии девяти веков после этого вновь происходит аналогичная борьба за престол: Ану стал сражаться с богом Кумарби, который ранее прислуживал ему точно так же, как некогда сам Ану прислуживал Алалу. Однако итог борьбы в этих случаях разный: Алалу просто бежит и скрывается от Ану, а Ану страдает от сильного увечья, нанесенного Кумарби. Кумарби не просто лишает Ану мужеской силы, он еще и проглатывает ее, по-видимому, чтобы Ану не произвел потомство «случайно». Но Ану проклинает своего соперника, наказывает Кумарби потомством от себя и предсказывает, кто должен родиться: бог грозы – Тешуб⁶, река Аранзах (хур-

⁴ Там же. С. 233.

⁵ Хеттский текст цитируется по изданию: Из цикла «О царствовании на небесах» / Перев. В.В. Иванова // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 246–247.

⁶ Тешуб вышел через череп Кумарби (*Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 139; *Немировский А.А.* Малая Азия и Закавказье в древности // *Александрова Н.В., Ладынин И.А., Немировский А.А., Яковлев В.М.* Древний Восток: Учеб. пособие для вузов. М., 2008. С. 360). П.А. Гринцер проводит параллель, что Крону, как и Кумарби, была предсказана гибель от собственного ребенка, и поэтому он сразу же глотал родившееся дитя, но вместо Зевса Рея дала ему спеленатый камень. Соответственно, в хеттском

ритское название Тигра) и бог Тасмису / Ташмишу. Г. Гютербок приводит окончание, из которого мы узнаем, что Кумарби выплюнул из своего рта слюну и перемешанную с ней мужественность, но, видимо, уже было поздно – он забеременел⁷. К сожалению, продолжение мифа не сохранилось, однако такие исследователи как О.Р. Герни, П.А. Гринцер, Г. Вильхельм⁸, да и вообще все ученые, признающие ближневосточное влияние, не сомневаются в том, что Тешуб боролся за власть с Кумарби и в конечном счете победил его.

В поэме Гесиода интересующая нас параллель появляется не сразу, а лишь после вступления и рассказа о появлении первых космических существ – Хаоса, Геи, Эреба, Ночи, Тартара. В дальнейшем события развиваются так:

*Гея же, прежде всего, родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов
всблаженных...⁹*

Разделивши ложе с Ураном, Гея родила еще множество божеств, из которых для нашей темы имеет значение только один персонаж, Крон. Именно он откликнулся на просьбу матери отомстить Урану-Небу за то, что тот отправлял каждого новорожденного ребенка в недра Земли. Крон, подкравшись незаметно, оскопил Урана железным серпом, изготовленным Геей. Из отсеченного члена на землю упали капли крови, из которых через какое-то время появились на свет Эринии, Гиганты и Мелийские нимфы¹⁰. Сам

мифе, несмотря на неясность текста, по мнению П.А. Гринцера, в рождении потомства Ану принимает участие земля, поскольку Кумарби изрыгнул семя Ану на землю, а Крон, захотевший проглотить своего сына, получает нечто твердое (Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., 1971. С. 25–26).

⁷ Гютербок Г.Г. Хеттская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 180–181.

⁸ Герни О.Р. Хетты. Разрушители Вавилона. М., 2002. С. 235; Гринцер П.А. Указ. соч. С. 25; Вильхельм Г. Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М., 1992. С. 102.

⁹ Hes. *Theog.* 126–128. Здесь и далее Гесиод цитируется в переводе В.В. Вересаева.

¹⁰ Появление именно этих существ современными интерпретаторами объясняется таким образом, что Эринии – это богини-мстительницы, которые, вполне естественно, возникают в результате направленного против отца преступления. Что касается гигантов и мелийских нимф, то они, вероятно, связаны с дальнейшим появлением на земле людей, которые либо возникли из ясеня, с которым связаны мелийские нимфы (так говорится, например, в схолиях к «Илиаде»), либо родились из крови гигантов (например, у Ликофрона и Ови-

же детородный орган Урана упал в море и из пены, взбитой вокруг него, родилась Афродита. Дальнейшая параллель к хеттской мифологии, как считается, дается рассказом о браке Реи и Крона, плодами коего стали олимпийские боги, которых Крон проглатывал одного за другим¹¹. Как известно, этой участи избежал один Зевс, вместо которого Рея подала мужу камень. Зевс, божество, связанное с грозой, возмужав, хитростью заставляет отца изрыгнуть своих братьев и сестер, а затем в результате титаномахии лишает власти в мире Крона и других титанов.

Считается, что параллели в данном случае дают сами образы богов, которые являются главными действующими лицами этих двух сюжетов. Поэтому, прежде всего, посмотрим, что нам о них известно. В качестве первого царя на небесах хеттско-хурритский текст называет *Алалу*. Этот персонаж остается в значительной степени загадочным: о нем нет никаких данных, кроме упоминания в этом произведении¹². Кроме того, бог, именуемый Алалу, засвидетельствован в вавилонском перечне богов в качестве одного из предков Ану¹³. Таким образом, он является богом-предком, и, как

дия). См.: West M.L. Hesiod Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxf., 1966. P. 221.

¹¹ Крон, проглатывающий детей, давно стал предметом дискуссий, пытающихся объяснить, откуда взялся этот странный и такой «не эллинский» мотив. Р. Грейвс полагает, что в мифе отражено древнее представление, согласно которому царям разрешалось царствовать в течение великого года, причем вместо них в жертву ежегодно приносился мальчик. Поэтому Крон, чтобы избежать низложения, изображается пожирающим своих детей (Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 27). С другой стороны, указывают на карфагенские параллели. Греки ассоциировали Крона с карфагенским Баалом-Хаммоном (Diod. XIII.86.3), которому приносились человеческие жертвы. По большей части этими жертвами были дети из аристократических семей. По антропологическим данным, 85% останков этих жертв было моложе шести месяцев. Жертву сначала умерщвляли, а потом сжигали на руках статуи бога, причем действие происходило ночью под звуки флейт, лир и тамбуринов. В первое время существования Карфагена такой обычай не соблюдался и зафиксирован только с рубежа VIII–VII вв. до н.э., до этого жертвовались лишь животные. Однако появление в это время человеческих жертвоприношений связывают с новым наплывом иммигрантов из Тира, метрополии Карфагена, и возрождением древней тирийской традиции (Циркин Ю.Б. Карфаген и его культура. М., 1987. С. 180). При этом остается вопрос: возникло ли гесиодовское представление о пожиравшем детей Кроне под влиянием дикого финикийского обычая, или греки просто отождествили Баал-Хаммона с Кроном из-за сходства уже существовавших финикийского ритуала и греческого мифа?

¹² Иванов В.В. Хеттская мифология // МНМ. Т. 2. С. 592; Хачикян М.Л. Хурритская мифология // Там же. С. 608.

¹³ Гютербок Г.Г. Указ. соч. С. 180–181.

предположил И.М. Дьяконов, возможно, помимо этого он еще и бог злаков, хлеба¹⁴.

Вторым богом является *Ану* (аккадск.) или *Ан* (шумерск.), «Небо» – божество, известное в мифологии и религии Месопотамии с древнейших времен. В шумеро-аккадской мифологии он был одним из центральных божеств; его постоянным титулом был титул «отец богов». Его имя входило в ряд царских теофорных имен в Уре и Уруке и первоначально символизировало высшую власть¹⁵. Однако постепенно он утрачивает активную роль в культе, уступая ее богам младших поколений, и в дошедших до нас текстах для него более всего характерна пассивность и бездеятельность, «он почти нигде не является главным действующим персонажем мифа, но скорее лишь символом власти»¹⁶.

Кумарби (хурритск. *Кумарве*) считался предком хурритских богов. В сущности, это было божество безымянное, так как имя Кумарве означает «(божество) из Куме» - культового центра хурритов в курдистанских горах, близ нынешней турецко-иранской границы¹⁷. Он был сыном Ану и отцом Тешуба, отождествлялся с Дагоном, Илу и шумеро-вавилонским Энлилем (Эллилем)¹⁸. Его почитали как бога зерна и в хеттских источниках он часто именуется «зерно»¹⁹.

Тешуб – хуррито-урартский бог грозы, имя которого, возможно, происходит от хеттского глагола со значением «ударять, поражать»²⁰. В результате распространения культурного влияния хурритов на хеттов у последних широко распространились мифы о Тешубе и обрядовые изображения его самого (в частности, в образе быка²¹) и его свиты²².

¹⁴ Дьяконов И.М. Указ. соч. С. 138, 146.

¹⁵ Leick G. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. L.; N.Y., 1991. P. 5.

¹⁶ Афанасьева В.К. Ан // МНМ. Т. 1. С. 75. Месопотамские мифологии здесь не исключение. Бог Неба как «праздный бог» (*deus otiosus*) – явление очень распространенное в мифологиях народов мира. Он повсеместно чтится как бог старший, но не вмешивающийся в дела мира (см.: Брагинская Н.В. Небо // МНМ. Т. 2. С. 208).

¹⁷ Янковская Н.Б. Культура хурритов // История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. М., 1989. Кн. 1: Ранняя древность. С. 195.

¹⁸ Leick G. Op. cit. P. 100.

¹⁹ Хачикян М.Л. Кумарби // МНМ. Т. 2. С. 28.

²⁰ Leick G. Op. cit. P. 157.

²¹ См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 295. Бык вообще является одним из

Теперь обратимся к греческим богам. Ряд поколений здесь открывает *Уран* (греч. «Небо») – божество, олицетворяющее небо; его родила Гея и вступила с ним в брак, в результате которого родилось множество божеств, горы, море Понт и др.²³. Уран обладал бесконечной плодовитостью, поэтому его также отчасти можно назвать «отцом богов». Как персонаж мифа он встречается лишь в «Теогонии» Гесиода. Важно отметить, что он проклинает титанов (Hes. *Theog.* 207–210), одним из которых является Крон, оскотивший его.

Крон – сын Урана и Геи, один из титанов. Этимология его имени неясна. Еще в XIX в. при изучении греческой теогонии Л. Преллер, пересказав гесиодовский сюжет о смене поколений богов, интерпретировал образ Крона, связав его с глаголом *κράινω* в значении «созревать, зреть, заканчивать». Отсюда, по его мнению, месяц и праздник урожая в разных областях Греции назван *Κρόνια*²⁴. В. Фаут считает, что греческая этимология имени *Κρόνος* может происходить либо от его сущности как бога посева и урожая, либо от его положения как царя богов, либо от представлений о нем как о предшествующем возникновению мира боге *всего*; с другой стороны, если принять догреческие пеласгические толкования – это и господин высоты²⁵. В целом вопрос об этимологии его имени и статусе в мире греческих богов еще далеко не решен. Как подчеркивает М. Вест, имя его необъяснимо и почти наверняка не греческое; у нас нет свидетельств о его изначальной природе, а все его очевидные характеристики и атрибуты происходят от его положения как отца и предшественника Зевса²⁶.

Наконец, *Зевс* – верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийских богов; он исконно греческое божество, и, что важно в данном случае, он «громовержец». Кроме того, В.Г. Борухович показал, что первоначально Зевс в образе быка почитался еще мийцами на Крите; многочисленные пережитки этого сохранились

главных атрибутов и символов бога грозы на Ближнем Востоке. См.: *Leick G.* Op. cit. P. 164.

²² *Иванов В.В.* Тешуб // МНМ. Т. 2. С. 505.

²³ *Лосев А.Ф.* Уран // МНМ. Т. 2. С. 549.

²⁴ *Preller L.* Griechische Mythologie. B., 1872. Bd. 1. S. 44.

²⁵ *Fauth W.* Kronos // КР. 1964. Bd. 1. Sp. 356.

²⁶ *West M.* Op. cit. P. 204–205. О других возможных этимологиях имени см.: *Room A.* Who's Who in Classical Mythology. N.Y., 1997. P. 104.

в мифологии и религиозной обрядности эпохи классики²⁷. Это наблюдение является важным для нашей темы, поскольку Крит служил своеобразным мостом между цивилизациями древнего Ближнего Востока и материковой Грецией. Однако, справедливости ради, отметим, что данных о том, что минойский бык был как-то связан с грозой, у нас нет.

Итак, какие параллели между хеттским текстом «О царствовании на небесах» и греческой «Теогонией» Гесиода отмечают исследователи? Во-первых, очевидно, что Ану и Уран полностью соответствуют друг другу по своим функциям: имена обоих богов переводятся как «небо», оба бога являются пассивными персонажами в мифологии, оба могут претендовать на звание «отец богов» (хотя за Ураном оно не закреплено текстуально). Кроме того, оба бога проклинаят свергнувших их сыновей, предсказывая им будущее отщепенство.

Во-вторых, Кумарби и Крон также прекрасно соотносятся: обоих называют, как и их отцов, «отцами богов», оба бога лишают детородного органа своих отцов²⁸, оба проглатывают и изрыгают свое потомство (Крон проглатывает и изрыгает своих детей, а Кумарби – детородный орган Ану). Если же принять этимологию, связывающую имя Крона с урожаем и созреванием, то его аналогия с Кумарби, который часто именуется «зерно», делается еще более очевидной.

В-третьих, бог Тешуб и Зевс также соответствуют друг другу: оба являются богами грозы, оба в культовых действиях связаны с быком (хотя для классического Зевса эта связь носит рудиментарный характер), оба сражаются с порождением от отца/матери (Уликумми/Тифон) и побеждают. А.И. Зайцев еще больше сближает Зевса и Тешуба, утверждая, что именно с Востока проникло в Грецию изображение перуна в виде стилизованного двойного топора,

²⁷ *Борухович В.Г.* Зевс минойский (следы культа верховного критского божества в греческих мифах и религиозных обрядах) // АМА. 1979. Вып. 4. С. 3–26.

²⁸ Возможно, что то, как происходит оскопление в хеттском мифе, отражает очень глубокую древность сюжета. Оно здесь осуществляется зубами, любопытную параллель к чему можно привести из жизни аборигенов Австралии. Описывая обряды инициации, один из них рассказывает: «Тогда я ещё не знал, что теперь обрезание было сравнительно безболезненной и даже гигиенической операцией по сравнению с тем, как оно производилось до прихода белого человека: среди его даров оказалось острое лезвие бритвы. А вот отцу обрезание делали камнем, деда же оперировал «хирург», действовавший зубами» (*Локвуд Д. Я – абориген.* М., 1971. С. 25–26).

с которым изображался Тешуб²⁹, и который в Греции относится, прежде всего, к Зевсу³⁰.

Таким образом, параллели между поэмой Гесиода и хеттским текстом кажутся вполне очевидными. Однако прежде, чем рассматривать вопрос о наличии или отсутствии у Гесиода ближневосточных влияний и заимствований, необходимо ответить на несколько вопросов:

1. В чем конкретно заключается заимствование?

2. Если заимствование было, то *как* оно осуществлялось, каким образом текст, принадлежащий другому времени и иной культуре, преодолел хронологические, географические и культурные границы? Известный отечественный специалист в области древней литературы и мифологии северных народов М.И. Стеблин-Каменский полагает, что вопрос о влиянии можно поднимать лишь тогда, когда между данными народами мыслимы исторические связи и можно выдвинуть гипотезу о заимствовании или миграции некоего мифа или мотива. Но, обладая большей эрудицией, можно найти параллель к соответствующему мифу или мотиву у народа, исторические связи которого с данным народом немыслимы, тогда следует предполагать параллельное развитие или стадияльное сходство, в силу которого данный миф или мотив с необходимостью должен возникнуть на данной стадии развития сознания³¹. С данным утверждением не согласится трудно, и в связи с этим встает следующий вопрос:

3. Является ли заимствование единственно возможным объяснением имеющихся совпадений или же можно допустить иные истолкования, не требующие признания заимствований?

Конечно, материал, с которым мы имеем дело, очень своеобразный, и любой ответ на поставленные вопросы будет лишь предположительным. Поэтому, несмотря на то, что слова эти высказаны уже очень давно, остается верным замечание исследователя миной-

²⁹ Зайцев А.И. Греческая религия и мифология: Курс лекций / Под ред. Л.Я. Жмудя. СПб.; М., 2005. С. 73. Среди атрибутов ближневосточных богов-громовержцев (шумерский Ишкур, хурритский Тешуб, урартский Тейшеба), хорошо известных по изображениям, есть двойной топор (или молот), а их священным животным является бык (Дьяконов И.М. Указ. соч. С. 142).

³⁰ См. о ритуальном значении двойного топора: Борухович В.Г. Указ. соч. С. 14–15. Однако происхождение самого этого образа могло и не быть связанным с грозой и ее богом. Ср.: Андреев Ю.В. От Евразии к Европе. Крит и эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа. СПб., 2002. С. 241, 247–249.

³¹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 13–14.

ско-микенской религии Ш. Пикара: «Современная стадия исследования греческой религии все еще остается областью возможного, или же, в тех случаях, когда исследователя ожидают наибольшие удачи, – областью правдоподобного»³².

Рассмотрим для начала, какие аргументы приводят исследователи в пользу влияния мифологических представлений ближневосточных народов на поэму Гесиода? Главный из них, конечно, поразительная аналогия между сменяющимися друг друга богами. Так, о том, что хеттские мифы «напоминают аналогичные тексты у Гесиода», упоминает Дж. Маккуин³³. Г.Г. Гиоргадзе считает, что сюжет хеттской поэмы о смене четырех богов на небесах аналогичен рассказу Гесиода о переходе власти от Урана к Крону и от Крона к Зевсу³⁴. Правда, здесь сразу же возникает трудность: хеттских поколений четыре, а греческих поколений три. На ее преодоление затрачиваются значительные усилия, причем выдвинуто множество самых остроумных конструкций и гипотез.

Отсутствие у Гесиода поколения, соответствующего хеттскому Алалу, отмечал уже Г. Гютербок³⁵. Он выходит из положения, указывая на параллели, существующие между хеттским мифом, «Теогонией» Гесиода и финикийской мифологией в том виде, в котором она представлена в рассказе Филона Библиского. Этот обзор финикийской мифологии Филон приписывает некоему Санхунйатону, составившему его на финикийском языке. Сам Филон выступает в качестве переводчика этой теогонии на греческий язык. На основании сопоставления этих текстов, Г. Гютербок строит такую последовательность:

1. Финикийский Элийун и греческий Гипсис («Высший») соответствуют Алалу;
2. Греческий Уран («Небо»), и бог, финикийское имя которого не переводится, соответствуют Ану;

³² Цит. по: *Борухович В.Г.* Указ. соч. С. 26.

³³ *Маккуин Дж.Г.* Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 144.

³⁴ *Гиоргадзе Г.Г.* Ранняя Малая Азия и Хеттское царство // *История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой.* М., 1989. Кн. 1: Ранняя древность. С. 233. М. Нильссон также считает бесспорным сходством соответствия Ану - Урану, Кумарби - Крону, Тешуба - Зевсу. Но при этом он, с одной стороны, отмечает отсутствие соответствия Алалу. С другой стороны, считая возможным влияние хеттского мифа на сюжет, касающийся Крона, он не считает этот миф его источником, так как в нем не хватает важнейшей части греческого мифа – отделения неба от земли (*Nilsson M.P.* *Geschichte der griechischen Religion.* 2. Aufl. München, 1955. Bd. 1. S. 515–516).

³⁵ *Гютербок Г.Г.* Указ. соч. С. 180–181.

3. Финикийский Эл и греческий Крон соответствуют Кумарби;
4. В другом месте Ба' ал-Хадад упомянут как главный бог, соответствующий Тешубу и Зевсу³⁶.

Эта интерпретация во многом зависит от того, как оценивать Санхунйатона и его переводчика. Венгерский академик И. Тренчени-Вальдапфель считал, что свой вариант мифа о сменяющихся друг друга поколениях богов Филон заимствовал из финикийского источника, стоящего во многих отношениях ближе к восточным источникам, чем поэма Гесиода³⁷. Однако по причине неполноты и отрывочности дошедшей до нас книги финикийца, в истории ее создания и содержании много неясного. И.Ш. Шифман рассматривает Санхунйатона как мифического составителя наподобие библейского Моисея и, не отрицая возможности воспроизведения Филоном Библиским доэллинистической традиции, оставляет открытым вопрос о том, просто ли он переписывал сочинения своих предшественников или развивал их мысли на свой лад³⁸.

Крупнейший отечественный востоковед Б.А. Тураев был убежден, что Санхунйатон – фикция, придуманная Филоном для большего авторитета его произведения. В то же время эта фикция опиралась на имя, пользовавшееся известностью и, вероятно, это было имя какого-нибудь финикийского мудреца. Правда, как отмечает исследователь, в классической литературе нет свидетельств о Санхунйатоне более древних, чем рассказ Филона, но они едва ли и могли бы быть при отсутствии знакомства греков с финикийским

³⁶ Там же. Мнение Гютербока принимает и В. Фаут, который считает, что хеттская четверка: Алалу, Ану, Кумарби и Тешуб точно соответствует очередности Элиум – Уран, Эл – Крон, Демарус в финикийской теогонии Санхунйатона (*Fauth W. Op. cit. Sp. 358*).

³⁷ Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956. С. 29. М.Г. Джеймсон пишет: «В ханаанейском мифе, сообщенным Филоном, Эл–Крон оскопляет небо, и кровь, и отрезанные части тела попадают в источники и реки» (*Джеймсон М.Г. Мифология древней Греции // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 273*). Это, по его мнению, свидетельствует в пользу заимствования греками ближневосточных мифологических мотивов, которые послужили катализаторами для собственной мифологической мысли греков. Сходные суждения высказал и У. Гатри: греки имели обыкновение придавать свой собственный, эллинский, поворот более древнему или позаимствованному мифологическому материалу, и те истории, которые они узнали на Востоке, могли быть только основой для той формы, в которой они выразили память о своей собственной сложной истории (*Guthrie W.K.C. The Religion and Mythology of the Greeks // САН². 1975. Vol. 2. Pt. 2. P. 892*).

³⁸ Шифман И.Ш. Угаритско-финикийская литература // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 130–137.

языком³⁹. Необходимо учитывать и то, что свой труд Филон написал в I–II вв. н. э., стремясь включить финикийскую мифологию в общеэллинистическую систему. Поэтому версию о финикийском посредничестве в передаче хеттского мифа можно отвергнуть как очень маловероятную. Однако в любом случае центральный вопрос остается: откуда наличие четырех поколений богов в финикийской традиции? Была она посредником или нет, никак не объясняет, почему у Гесиода осталось только три поколения. Никакого Гипсиса Гесиод, естественно, не знает.

В.Г. Ардзинба, пытаясь свести концы с концами, вводит в греческий ряд Океан. Таким образом, последовательная смена богов Алалу – Ану – Кумарби – Тешуб представлена в греческом мифе как [Океан] – Уран – Крон – Зевс⁴⁰. Однако здесь он произвольно соединяет гомеровскую и гесиодовскую космогонии. Гомер и в самом деле считал, что Океан является родителем всех богов⁴¹, но у Гесиода эти представления не нашли никакого отражения.

П.А. Гринцер⁴² добавляет к последовательности Гютербока параллель с шумеро-аккадской мифологией. Результат получается следующий:

	<i>Шумеро-аккадцы</i>	<i>Хетто-хурриты</i>	<i>Финикийцы</i>	<i>Греки</i>
<i>Первое поколение</i>	Алалу (?)	Алалу	Элиун (Гипсис)	-----
<i>Второе поколение</i>	Ану	Ану	----- (Уран)	Уран
<i>Третье поколение</i>	Энлил	Кумарби	Эль (Крон)	Крон
<i>Четвертое поколение</i>	Мардук	Тешуб	Ваал (Бел-Зевс)	Зевс

Здесь, по крайней мере, не делается произвольных допущений, и первое восточное поколение богов честно оставлено без грече-

³⁹ Тураев Б.А. Отрывки финикийской космогонии и мифологии Филона Библиского // Финикийская мифология / Под общ. ред. Ю.С. Довженко. СПб., 1999. С. 80.

⁴⁰ Ардзинба В.Г. Послесловие // Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 178.

⁴¹ Подборку гомеровских фрагментов космогонического характера см.: Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 686–687.

⁴² Гринцер П.А. Указ. соч. С. 26.

ского соответствия. Это, однако, не мешает исследователю признавать, что у нас есть свидетельства ближневосточного происхождения «Теогонии». Во-первых, он все-таки настаивает на соответствии шумеро-аккадских, хетто-хурритских, финикийских и греческих богов (и это при отсутствии у греков первого поколения, что является важнейшим отличием!). Во-вторых, появление в гесиодовской космогонии Эроса, не имеющего в восточной космогонии никаких аналогий, он объясняет тем, что данный бог был введен в начало поэмы по причине особого его культа на родине Гесиода, но далее Эрос не играет никакой роли в поэме. В-третьих, если исключить упоминания Тартара и Эроса, последовательность творения у Гесиода будет соответствовать библейской последовательности (однако при этом у Гесиода нет никакого намека на «дни творения», столь важные в книге Бытия). В-четвертых, ряд сходств с «Теогонией» обнаруживает вавилонский космогонический эпос «Энума элиш». И там, и там присутствуют старшее и младшее поколения богов, и там, и там роль мироустроителя выпадает младшему в семье богов, и там, и там есть мотив праматери, страдающей от того, что ее утроба переполнена рожденными ею существами⁴³. Однако все эти параллели носят чисто внешний характер, никаких совпадающих глубинных мотивировок за ними не стоит.

Итак, отсутствие первого поколения богов у Гесиода вполне очевидно, никакого соответствия хеттскому Алалу у него нет, и, как бы ни пытались его найти (Хаос, Океан или же Гипсис), это всего лишь произвольные натянутые предположения.

Но есть и другие совпадения. О.Р. Герни проводит сюжетное сопоставление не только смены правления богов греческого и хеттского мифов, но и мотивов оскопления небесного бога, проглатывания и выплевывания, а также упоминания о камне, который Кумарби проглатывает и который, по его мнению, соответствует дельфийскому омфалу. На таком основании исследователь заявляет, что это достаточно веские аргументы в пользу того, что оба мифа восходят к хурритскому прототипу⁴⁴. Тот факт, что хеттский миф восходит к хурритскому и даже, более того, к еще более ран-

⁴³ Там же. С. 23–26.

⁴⁴ Герни О.Р. Хетты. Разрушители Вавилона. М., 2002. С. 235.

ней месопотамской мифологии, является неоспоримым⁴⁵. Что же касается греческого мифа, то такой вывод представляется несколько поспешным.

Как подчеркивает Ч. Пенглас, для того, чтобы установить влияние или, по крайней мере, его вероятность, есть два основных шага. Первый – необходимо установить историческую возможность влияния: а) должны существовать связи между регионами, о которых идет речь – например, связи торговые и культурные (культурные контакты обычно следуют за торговыми путями); б) во время торговых и других контактов между двумя регионами должен в некоторой форме существовать необходимый литературный материал.

Второй шаг – параллели между мифами двух регионов должны соответствовать достаточно жесткому набору критериев: во-первых, параллели должны иметь сходные идеи, на которых они основываются; во-вторых, любые предположения о влиянии требуют, чтобы параллели были многочисленными, комплексными и детальными, с похожим концептуальным употреблением и, в идеале, они должны указывать на специфический миф или группу родственных мифов; в-третьих, параллели и их основополагающие сходные идеи в материале для сравнения должны включать центральные черты⁴⁶.

Известны два периода, когда Греция была особенно открыта для влияний Ближнего Востока, и оно существовало в торговых и культурных контактах. Первый период приходится на позднемикенское время, XIV–XIII вв. до н.э. Второй период интенсивных контактов, когда греки были особенно открыты ближневосточным культурам, приходится на первое тысячелетие, начинаясь, согласно

⁴⁵ Хурриты обитали в Северной Сирии и Северной Месопотамии и сильно повлияли на интенсивное развитие хеттской литературы. Это влияние началось ещё в эпоху Древнего царства (XVIII–XVI вв. до н.э.), но усилилось во время Среднехеттского царства (XV в. до н.э.) и Нового царства (XIV–XIII вв. до н.э.). По мнению В.В. Иванова, хурритский мифологический цикл оказал несомненное влияние и на древнегреческую литературу или на её мифологические основы. Для него очевидно сходство хурритских мифов в хеттском переложении с сюжетами, представленными у Гесиода в «Теогонии» (Иванов В.В. Хеттская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 229–230). См. также: Хачикян М.Л. Хурритская мифология // МНМ. Т. 2. С. 608; Немировский А.А. Малая Азия и Закавказье в древности // Александрова Н.В., Ладынин И.А., Немировский А.А., Яковлев В.М. Древний Восток: Учеб. пособие для вузов. М., 2008. С. 359; Маккуин Дж.Г. Указ. соч. С. 144.; Дьяконов И.М. Указ. соч. С. 138.

⁴⁶ См.: Penglase C. Greek Myths and Mesopotamia. Paralleles and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod. L.; N.Y., 1997. P. 4–6.

одному взгляду, примерно с 850 г., или, согласно другому, примерно с 800 г. до н.э. Эти два периода были эрами интенсивных контактов, которые предполагали устройство греческих перевалочных пунктов на Ближнем Востоке⁴⁷.

Каким же образом мог Гесиод знать хеттские тексты? На этот вопрос все ученые отвечают по-разному, но в то же время однотипно. Для Г. Вильхельма пути, по которым могла идти передача этого мифа, остаются неясными, но он предполагает, что знакомство могло осуществиться либо в силу малоазиатского происхождения отца Гесиода, либо через посредство греко-финикийских культурных связей⁴⁸. При этом он никак не аргументирует ни первую, ни вторую возможности. Однако зададимся вопросом: может ли происхождение отца поэта с Востока автоматически означать знание текстов, возраст которых к этому времени составлял приблизительно 500 лет и которые принадлежали уже не существовавшей в тот момент цивилизации? Налицо явная натяжка. Что касается финикийского посредничества, то оно тоже остается лишь предположением, в пользу которого невозможно привести ни одного неопровержимого аргумента. Хотя И. Тренчени-Вальдапфель указывает даже на то место, где Гесиод мог познакомиться с финикийской традицией⁴⁹, но у нас нет никаких данных о заимствовании финикийцами хеттских сюжетов, и, как было показано выше, произведение Филона Библского здесь вряд ли может выступать в качестве авторитетного источника⁵⁰.

⁴⁷ О связях архаической Греции с миром ближневосточных государств см.: *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 119–167; *Браун Т.-Ф.-Р.-Г.* Греки на Ближнем Востоке // Кембриджская история древнего мира. М., 2007. Т. 3. Ч. 3: Расширение греческого мира. VIII–VI вв. до н.э. С. 20–46.

⁴⁸ *Вильхельм Г.* Указ. соч. С. 102–103.

⁴⁹ По его мнению, в результате своего пребывания на Эвбее поэт согласовал восточный миф о поколениях богов, сменяющих друг друга, и миф о «золотом веке», который взят из других восточных источников (*Тренчени-Вальдапфель И.* Указ. соч. С. 30–31). На значение того факта, что Гесиод ездил в Халкиду на Эвбее на состязание рапсодов, указывает и А.И. Зайцев (*Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 42).

⁵⁰ Тем не менее, уже В. Форрер считал возможным усвоение греками традиции, широко бытовавшей в Малой Азии, которая находилась раньше под господством хеттов; финикийское посредничество подразумевает и Г. Гютербок (см.: *Тренчени-Вальдапфель И.* Указ. соч. С. 29–30).

Обобщая высказанные разными исследователями мнения, П.А. Гринцер приводит несколько вариантов интерпретации, предполагающей возможность заимствования:

1. Заимствование греками древневосточных мифов непосредственно от хеттов еще в микенскую эпоху.

2. Наследование мифа от хеттов фригийцами, а от фригийцев жителями греческих колоний малоазийского берега в VIII–VII вв. до н.э. При этом важное значение имеет тот факт, что отец Гесиода происходил из малоазийских Ким, и, значит, сам поэт был тесно связан с этим географическим регионом.

3. Версия о посредничестве финикийцев между хеттами и греками, которую принимает большинство специалистов⁵¹.

Легко заметить, что все эти версии носят гипотетический характер. Какое количество натяжек требуется, чтобы свести в гипотезе, предполагающей заимствование, концы с концами, можно проиллюстрировать на примере исследования одного из крупнейших отечественных специалистов в изучении контактов Греции и Востока – В.П. Яйленко. Он пишет: «Еще один источник гесиодовской «Теогонии» вскрыл Вяч. Вс. Иванов. Он обратил внимание на текстуальное сходство орфического варианта «Теогонии», а именно рассказа о борьбе богов, с хеттской версией той же мифологемы»⁵². Здесь сразу же необходимо задержаться, чтобы поставить простой вопрос: как может служить источником поэмы Гесиода (VIII–VII вв. до н.э.) упоминаемый здесь «орфический вариант»? Речь идет о так называемом «папирусе Дервени»⁵³, найденном в 1962 г. при раскопках в Дервени близ современных Фессалоник⁵⁴. Этот текст записан на папирусе, относящемся к концу IV в. до н.э., а составлен он не ранее начала того же столетия⁵⁵. Таким образом, мы имеем здесь дело с поздним текстом, часть которого испорчена; при этом его автор был знаком с поэмой Гесиода, который к тому времени уже стал для греков классиком. Так что ни о каком «источнике» речь здесь идти не может.

⁵¹ Гринцер П.А. Указ. соч. С. 29–30.

⁵² Яйленко В.П. Указ. соч. С. 219.

⁵³ Русский перевод А.В. Лебедева см. по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 46–47.

⁵⁴ West M.L. The Orphic Poems. Oxf., 1983. P. 75.

⁵⁵ Ibid. P. 77.

Далее. О каком именно текстуальном сходстве идет речь? В.П. Яйленко приводит текст богазкейской таблички: «когда бог Кумарби (у) бога Ану откусил мужское естество» (перев. Л.С. Баюн) и греческий текст: [Зевс] *aidoion katepinen hos aithera echthore protos* («проглотил срамную часть [своего противника], который первым выпрыгнул в эфир»). Самое существенное, с его точки зрения, – это лексическая одинаковость слова *katepinen* греческой версии с *kat-ta-
pa as-ta* хеттской (они имеют одинаковый предлог *kata*), а также наличие в тексте слова *aidoion* – эквивалента хеттского *LU-na-tar*. Это, как полагает исследователь, указывает, что греческий текст является переводом хеттского. Так как хеттский текст датируется XIII в. до н.э., то, вероятно, Гесиод, творивший на рубеже VIII-VII вв. до н.э., мог знать его только через пересказ, а не через перевод⁵⁶.

Конструкция эта не лишена стройности, но она полностью разбивается, если учесть несколько моментов. Во-первых, в отличие от гесиодовской «Теогонии» здесь глотают не Зевса, но глотает сам Зевс. Таким образом, при условии заимствования у хеттов, глотающим должен бы был оказаться не Кумарби, а Тешуб. Во-вторых, что именно проглатывается? И здесь оказывается, что употребленное в тексте слово *αἰδοῖον* соотносится с местоимением мужского рода и является эпитетом первородного божества – Протогена⁵⁷, которого Зевс и глотает, принимая вместе с оным в себя его мощь⁵⁸. Таким образом, и «текстуальное сходство» постулируется достаточно произвольно.

Следует отметить еще одну мысль В.П. Яйленко. Он выражает солидарность с мнением, согласно которому нет смысла устанавливать время и место заимствования той или иной мифологемы, но следует задуматься о переносе мифологического комплекса в целом. Поэтому и систематичность «Теогонии» Гесиода он считает «безусловно, наваянной систематичными мифологическими циклами Ближнего Востока»⁵⁹. Но что же в таком случае остается от гре-

⁵⁶ Яйленко В.П. Указ. соч. С. 219–220. Попутно отметим, что самого Гесиода В.П. Яйленко именует «беотийским поэтом-жрецом» (там же. С. 220), что противоречит биографическим сведениям об этом авторе, которые донесла до нас античная традиция.

⁵⁷ West M.L. The Orphic Poems. P. 85.

⁵⁸ А.В. Лебедев точно переводит это место на русский язык следующим образом: «бога славного, почтенного (*αἰδοῖον*) проглотил, который первым произошел на свет» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 46).

⁵⁹ Яйленко В.П. Указ. соч. С. 220.

ческого мифа и индивидуального творчества Гесиода? Доведенная до логического завершения, мысль В.П. Яйленко может вообще не оставить место для какой-либо греческой специфики.

Итак, в вопросе о возможных путях передачи хеттского текста Гесиоду царит полная разногласия. Не меньше расхождений и в вопросе о времени заимствования. Несмотря на то, что более или менее четко зафиксированы эпохи интенсивных контактов Востока и Греции, остановить свой выбор на какой-либо дате невозможно по причине отсутствия у исследователей аргументов, обладающих неопровержимой доказательной силой.

Предположение о заимствовании в микенскую эпоху кажется наиболее невероятным, поскольку в «темные века» у греков отсутствовала письменность и передача текста была невозможна⁶⁰. Кроме того, для самого микенского времени мы не знаем никаких памятников письменности, кроме хозяйственной документации. Для заполнения хронологической лакуны остается вариант устной передачи традиции, которую греки могли усвоить еще в период ахейских контактов с Востоком, на что справедливо указывает П.А. Гринцер⁶¹. Пожалуй, это могло бы быть приемлемым объяснением, особенно учитывая наличие в поэме Гесиода несомненных черт, указывающих на устное творчество. Однако здесь стоит перевести вопрос в другую плоскость: на сходство текстов внимание обращалось неоднократно, а какие различия существуют в характере интересующих нас источников и в их содержании? А в случае наличия таких расхождений – что доминирует в интересующих нас текстах? Поэтому необходимо присмотреться внимательнее к фактической стороне дела.

1. Прежде всего, хурритско-хеттский текст и поэма Гесиода имеют принципиально разный характер. Восточные мифологиче-

⁶⁰ И.Е. Суриков считает, что в период «темных веков» греки Кипра никогда не забывали письменности – значит, и остальные греки, как минимум, имели представления о её существовании (*Суриков И.Е. Рождение «греческого чуда»: восточные влияния и самобытность в архаической Элладе // Античная история и классическая археология. М., 2006. Вып. 2. С. 83*). Однако в данном случае речь идет не о письменности вообще, а о наличии текстов литературного или исторического характера. Первым же таким текстом, дошедшим до нас, являются произведения Гомера, пусть даже записаны они были гораздо позже.

⁶¹ *Гринцер П.А. Указ. соч. С. 31.* А.А. Немировский также полагает, что заимствование шло устным путем, через многозвенный пересказ, прежде чем миф попал к грекам и был ими воспринят (*Немировский А.А. Указ. соч. С. 361*).

ские тексты, связанные с деятельностью богов, имели характер сакральный и ритуальный. Например, вавилонская поэма о творении «Энума элиш» декламировалась на четвертый день вавилонского новогоднего праздника (akītu)⁶². Подобным же образом хеттская история поединка между богом грозы и змеем Иллуянке оглашалась во время хеттского новогоднего праздника⁶³. Поэмы же Гесиода – это произведения вполне светской литературы, искать в них следы использования при исполнении древних ритуалов бессмысленно.

2. Если допустить заимствование в XIII в. до н.э. или около того, то встает вопрос о степени распространенности интересующего нас хеттского текста. Как отмечает Т. Брайс, мифы чужеземного происхождения проникали в хеттский мир в результате деятельности профессиональных писцов и обязаны своим сохранением тому, что их переписывали в тысячах школ, которые готовили писцов. Именно на копировании такого рода текстов писцы оттачивали свои профессиональные навыки⁶⁴. Вероятнее всего, хеттские тексты хурритского происхождения не имели иных функций⁶⁵, т.е. говорить об их популярности и широком распространении не приходится. Но этого не учитывает никто из сторонников заимствования. Итак, признавая факт заимствования греками у хеттов мифологических мотивов, связанных со сменой власти на небесах, мы тем самым принимаем, что заимствовался не просто текст, принадлежащий чужой культуре; он был чужим вдвойне – и тем, кто заимствовал, и тем, у кого заимствовали.

3. Если мы обратимся к центральной теме двух текстов, то и здесь отличие будет принципиальным. У Гесиода ярко выражена тема космогонии, так что по сути излагаемых в нем сюжетов его повествование носит более универсальный характер. Обращаясь к музам, поэт говорит:

*Все расскажите: как боги, как наша земля зародилась,
Как беспредельное море явилось шумное, реки,
Звезды, несущие свет, и широкое небо над нами;*

⁶² Noegel S.B. Greek Religion and the Ancient Near East // A Companion to Greek Religion / Ed. by D. Ogden. Oxf., 2007. P. 24–25.

⁶³ См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 302.

⁶⁴ Bryce T. Life and Society in the Hittite World. Oxf., 2002. P. 222–223.

⁶⁵ Beckman G. Hittite and Hurrian Epic // A Companion to Ancient Epic / Ed. by J.M. Foley. Oxf., 2005. P. 260.

*[Кто из бессмертных подателей благ от чего зародился,
Как поделили богатства и почести между собою,
Как овладели впервые обильноложбинным Олимпом.
С самого это начала вы все расскажите мне, Музы,
И сообщите при этом, что прежде всего зародилось⁶⁶.*

Тема борьбы богов если и присутствует в этом перечне интересных Гесиода тем, то лишь как подразумеваемая, для него это – всего лишь эпизод в монументальной картине становления Космоса. В хеттском же тексте действие происходит в уже устроенном мире, космогонический процесс как таковой отсутствует. Основой сюжета является борьба за царскую власть на небесах, причем смена властителей никак не мотивируется и ее последствия для судеб Космоса автора не интересуют. Но даже если взять более узкий аспект, а именно тот, в котором находят параллель, т.е. лишение Кроном власти своего отца, то и здесь различие существенное: в «Теогонии» не идет речь о том, что Крон становится *владыкой мира*⁶⁷, и вообще речь о *царствовании* на небесах не идет⁶⁸.

4. Исследователи указывают, что и Крон, и Кумарби после своего преступления против отцов подверглись отцовскому проклятию. Сходство это чисто внешнее. Прежде всего, само проклятие в хеттском тексте, по крайней мере, в дошедшей до нас части, является одной из центральных тем: из 61 строки ему отводится 16, т.е. примерно четверть всего дошедшего текста. У Гесиода это всего четыре строки из 1022. Кроме того, Ану конкретно перечисляет, что в дальнейшем произойдет с Кумарби, а у Гесиода нет никакой конкретики (Hes. *Theog.* 207–210):

*Детям, на свет порожденным Землею, названье Титанов
Дал в поношенье отец их, великий Уран-повелитель.
Руку, сказал он, простерли они к нечестивому делу
И совершили злодейство, и будет им кара за это.*

⁶⁶ Hes. *Theog.* 108–116.

⁶⁷ Правда, в «Трудах и днях» Гесиод упоминает о том, что в эпоху Золотого поколения «был еще Крон-повелитель ...владыкою неба» (Hes. *Erg.* 111), но к нашему сюжету это отношения не имеет.

⁶⁸ По мнению М. Нильссона, древний космогонический миф об отделении неба от земли их сыновьями вообще не предполагал ни государства богов, ни царя богов. Правда, дальше он говорит о том, что заимствование произошло в микенскую эпоху, когда такие представления у греков уже сложились (*Nils-son M.P. Op. cit. S. 516*).

Более того, проклятие Урана касается не одного Крона, исполнителя нечестивого деяния, но всех титанов вообще, несмотря на то, что они не имеют к преступлению Крона никакого отношения. Это тоже является важным отличием двух сюжетов.

5. Есть существенное различие и в образах центральных персонажей. С точки зрения современных исследователей, Кумарби наверняка является андрогинным божеством⁶⁹. В отличие от него, Крон не рождает, и это является существенным аргументом против сближения данных персонажей. В этом своем аспекте Кумарби имеет более древние черты в сравнении с Кроном⁷⁰.

Таким образом, наряду с точками соприкосновения, мы можем отметить и ряд различий в текстах, причем различий существенных. Они касаются и характера разбираемых текстов, и их основной темы, и образов главных героев. Если сходства касаются деталей сюжета, то здесь мы имеем дело с различиями по сути, с различиями тех самых «мифологических комплексов в целом», о которых писал В.П. Яйленко. Поэтому сам собой встает завершающий вопрос нашего исследования – о возможности иных объяснений, не прибегающих к теории заимствования.

Прежде всего, в сходстве функций изначальных богов нет ничего удивительного. Небо является, в первую очередь, абсолютным воплощением верха, члена одной из основных семантических оппозиций. В космогонии его появление, наряду с появлением земли, является первым этапом, преодолением хаоса, выделением из него верха и низа⁷¹.

Далее, если мы обратимся к мотиву кастрации, то необходимо отметить два его аспекта. В космогоническом аспекте он символизирует акт насильственного отделения неба от земли; их персонафикацией в данном случае является вечно совокупляющаяся пара,

⁶⁹ См.: *Векман Г.* Op. cit. P. 260. См. также: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. С. 308.

⁷⁰ Как подчеркивает И.М. Дьяконов, человеку древности необходимость мужского семени для зачатия была известна из практических наблюдений, но не хватало понимания участия в этом процессе женского организма, поэтому в архаических мифологиях забеременеть может и мужчина (во всяком случае, бог) – например, египетский бог-творец Атум – от своего же семени. Мужские роды происходят разными способами: можно выплюнуть (как Атум), либо извлечь из головы (как Зевс – Афины) или из бедра (как Диониса из бедра Зевса; Катуса из бедра Индры). См.: *Дьяконов И.М.* Указ. соч. С. 132.

⁷¹ *Брагинская Н.В.* Указ. соч. С. 206–207; *Топоров В.Н.* Космогонические мифы // МНМ. Т. 2. С. 7.

причем фаллос мужского божества символизирует здесь то, что соединяет их воедино. Этот аспект представлен в гесиодовском мифе, но если мы обратимся к хеттскому мифу, то смыслового соответствия в нем не найдем. Ану, конечно, является персонификацией, но о земле речи в разбираемом тексте не идет. Очевидно, мотив здесь происходит из другого круга представлений, связанных с уверенностью в единстве мощи сексуальной и военной, политической и т.п. Такие представления имеют очень древние первобытные истоки, что подтверждается, например, верованиями, характерными для воинственных племен Новой Гвинеи, еще не затронутых цивилизацией⁷². Половой орган убитого врага считался одним из самых почетных воинских трофеев и в Библии: в Первой книге царств Давид преподнес своему правителю, вместо запрошенных ста, двести детородных органов убитых филистимлян, у которых, в отличие от израильтян, не практиковалось обрезание (1 Цар. 18.27).

С точки зрения человека глубокой древности, магическая мощь правителя заключалась и в его способности к производству потомства. М. Элиаде пишет: «Согласно плохо сохранившемуся тексту, Баал и его сподвижники неожиданно напали на Илу в его дворце на горе Сапан, схватили и ранили его. По-видимому, «нечто» упало на пол, что может быть истолковано как оскотление отца богов. Такая гипотеза правдоподобна не только потому, что в сходных конфликтах, связанных с борьбой за власть, Уран и хурритохеттский бог Ану были оскотлены, но также и потому, что, несмотря на враждебное отношение к Баалу, Илу никогда не пытался вернуть свое верховное положение, даже тогда, когда он узнал, что Муту убил Баала. Ибо на Древнем Востоке такое увечье, которое причинили Илу, исключает для жертвы возможность находиться у власти»⁷³. Обобщая подобные представления, бытовавшие у африканского племени шиллуков, Дж. Дж. Фрэзер пишет: «...Плодородие людей, скота и посевов считалось находящимся в симпатиче-

⁷² См., например: *Фальк-Рёнке А.* Путешествие в каменный век. М., 1986. С. 60, 81, 92 и др. Здесь описываются обычаи, связанные с холимами – своеобразными чехлами, которыми местные воины прикрывают свои половые органы. Холим, отсеченный вместе с его содержимым, считается символом победы, удачливый воин-вождь зовется «владыка холимов»; размеры холима свидетельствуют о могуществе его хозяина; содержимое холимов поедается, причем считается наиболее почетным блюдом; юноша не может вступить в брак, пока не добудет три вражеских холима и т.п.

⁷³ См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. С. 321.

ской связи со способностью властителя производить на свет потомство. Упадок этой способности в нем влечет такой же упадок производящей способности у других людей, животных и растений и в непродолжительный период может привести к полному исчезновению людей, а также животной и растительной жизни»⁷⁴. Таким образом, лишение Ану и Урана их фаллосов связано с очень древними представлениями о магической производящей силе правителя как основе его власти⁷⁵, и совпадение вполне может быть объяснено без помощи заимствования.

Проклятие как движущая сила мифологического сюжета широко представлено в мифологиях народов мира, исходит ли оно от родственника или постороннего лица. Если говорить о Греции, то здесь можно вспомнить и проклятие Миртила, которое определило судьбу потомков Пелопса и всю трагедию рода Атридов, и проклятие, которое преследует фиванских Лабдакидов вообще⁷⁶, и, если говорить только об одном эпизоде их истории, проклятие, которому Эдип подвергает своих сыновей, итогом чего является их гибель в братоубийственной войне. Если говорить о других культурах, то в индийской традиции, например, старинное проклятие определяет судьбу царя Дашаратхи, отца могучего Рамы (да, в конечном счете, и самого Рамы), в северных сказаниях чреду смертей влечет за собой проклятие, наложенное карликом Андвари на кольцо Андваранут и т.п. Естественно, что преступление против отца, особенно связанное с покушением на его отцовство, – самое страшное преступление, проклятие отца – самое страшное проклятие. Поэтому сама по себе реакция Ану и Урана на поступки их сыновей вполне естественна.

Наконец, идея смены поколений богов. Она является способом организации времени, персонажей пантеона и героев сакральной истории⁷⁷. Способ этот можно считать универсальным, поскольку

⁷⁴ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 303.

⁷⁵ Характерно, что в вавилонском космогоническом эпосе «Энума элиш» Мардук, младший из богов, должен доказать свое право властвовать, сперва создав силой своего слова из ничего некое одеяние, а затем словом же уничтожив его. См.: Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 228.

⁷⁶ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 96–97.

⁷⁷ Левинтон Г.А. Поколения мифологические // МНМ. Т. 2. С. 317.

боги разных поколений, а также напряженные отношения между поколениями богов присутствуют в мифологиях разных народов. Так, в скандинавской мифологии первой войной является война асов и более древнего поколения богов, ванов; в индуистской мифологии боги непримиримо враждуют со своими «старшими братьями» – асурами; в аккадской космогонии происходит борьба младшего поколения богов с праматерью Тиамат и т.п. Сама по себе идея смены поколений вполне естественна для человека, что же касается вражды поколений между собой, то, вероятно, ее можно соотнести с наблюдениями Дж.Дж. Фрэзера касательно смены священного царя: после окончания определенного срока правления, связанного с астрономическим циклом и с обрядовой стороной жизни общины, царь должен либо обновить силы, либо уступить место более сильному преемнику⁷⁸. Из переосмысления этого обычая вполне могла возникнуть мифологическая тема борьбы поколений богов между собой.

Итак, совпадения, которые есть в хеттской поэме «О царствовании на небесах» и «Теогонии» Гесиода, вовсе не обязательно говорят о литературном заимствовании. Взятые в более широком контексте, они хорошо вписываются в мировоззрение человека эпохи поздней первобытности и ранней древности и имеют множество параллелей. Это очень хорошо видно на другом показательном примере, который приведен еще антропологами XIX в. и который дает хорошую аналогию как хеттскому, так и греческому мифу⁷⁹.

Э.Б. Тайлор в своем классическом труде «Первобытная культура» пересказывает полинезийский миф об отделении Неба от Земли (что, как обычно считают, равносильно кастрации в хеттском и греческом повествованиях). Согласно этому мифу, от Ранги (Неба) и Папы (Земли) произошли все люди и вещи. Земля и Небо настолько близко прильнули друг к другу, что их порождениям было темно, и, судя по всему, тесно. Дети стали советовать: либо разъединить своих родителей, либо убить их. После нескольких неудачных попыток, предпринятых другими братьями, отделение осуществляет Тане-Магута, бог и отец лесов. Как и в знакомых нам хеттском и греческом вариантах, разделение сопровождается про-

⁷⁸ Фрэзер Дж.Дж. Указ. соч. С. 315.

⁷⁹ В. Фаут добавляет к этому также и египетский миф об отделении неба от земли (*Fauth W. Op. cit. Sp. 358*).

клятием в адрес непочтительного сына. Небу пытается помочь, вступая в борьбу с другими богами, Таугири-ма-теа, отец ветров и бурь, мстящий своим братьям. Только человек и, соответственно, Ту-матауенги, отец свирепых людей, выдерживает схватку с ним⁸⁰.

Итак, если проводить параллели, здесь мы имеем: неразрывное слияние неба и земли в начале времен; недовольство этим положением со стороны младших богов; бога растительности (параллель с растительными функциями Крона и Кумарби!), который осуществляет разделение; проклятие отца; борьбу бога грозы с прочими богами.

Классик британской антропологии Э. Лэнг посвятил Крону целую главу в своей книге «Обычай и миф»⁸¹. В ней, начав свои рассуждения с изложенного выше полинезийского мифа, он подчеркнул, что в основе этих повествований лежит все тот же миф о разделении Неба и Земли, встречающийся в Китае, Индии, у маори, в Греции⁸². «Мы не претендуем на то, чтобы объяснить все, – писал он. – ...Мы только находим параллели этому мифу среди дикарей, чьи ментальные условия плодородны для такого рода легенд. И мы заключаем только, что миф о Кроне первоначально был изобретен людьми, находящимися в интеллектуальном развитии на стадии дикости. Сохранение его мы объясняем ...консерватизмом религиозного инстинкта»⁸³. С этим, пожалуй, можно согласиться в главном: консерватизм обеспечивал сохранение в мифах таких представлений, смысл которых давно был забыт. Привлекать здесь заимствования в большинстве случаев нет никакой необходимости. Можно согласиться с М. Элиаде, который, подчеркивая, что Гесиод рассказывал мифы либо неизвестные, либо едва упомянутые в гомеровских поэмах⁸⁴, писал, что он «обращал внимание на очень древние мифы, корни которых уходят в доисторическую эпоху, но эти мифы прошли через долгий процесс различных трансформаций и модификаций, прежде чем были зафиксированы поэтом»⁸⁵.

⁸⁰ *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 154–155. См. также: *Mayer M.* Kronos // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* / Hrsg. von *W.H. Roscher*. Leipzig, 1894. Bd. 2. Abtl. 1. Sp. 1542.

⁸¹ *Lang A.* Custom and Myth. L., 1885. P. 45–63.

⁸² *Ibid.* P. 51

⁸³ *Ibid.* P. 63.

⁸⁴ *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2005. С. 144.

⁸⁵ Там же. С. 145.

МИХАЙЛОВ А.В. (САРАТОВ)

НАДПИСЬ НА ГРОБНИЦЕ КИРА ВЕЛИКОГО

В связи с посещением Александром Великим гробницы Кира II, основателя персидской державы, античные авторы сохранили упоминание о надписи, якобы начерченной на могиле знаменитого перса. Арриан, автор «Анабасиса», ссылаясь на сочинение Аристобула (FGrH. 139. F 51a) (VI.29.4–7), пишет: εἶναι γὰρ ἐν Πασαργάδαις ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ βασιλικῷ Κύρου ἐκείνου τάφον («ибо в Пасаргадах, в царском парке, находится гробница того Кира»). Далее Арриан отмечает (VI.29.8): ἐπευέγραπτο δὲ ὁ τάφος Περσικοῖς γράμμασι· καὶ ἐδήλου Περσιστὶ τάδε· ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. μὴ οὖν φθονήσης μοι τοῦ μνήματος («На гробнице было написано персидскими буквами; по-персидски [надпись] означала следующее: “О, человек, я – Кир, сын Камбиза, установивший царство для персов и властвовавший над Азией. Не завидуй же мне из-за этого памятника”»).

На посетившего по меньшей мере два раза гробницу Аристобула (FGrH. 139. F 51b) ссылается также Страбон, который, в частности, пишет (XV.3.7): οὕτω μὲν οὖν Ἀριστόβουλος εἶρηκε, καὶ τὸ ἐπίγραμμα δὲ ἀπομνημονεύει τοῦτο· ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι, ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις κτησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύς· μὴ οὖν φθονήσης μοι τοῦ μνήματος («Об этом, во всяком случае, рассказывал Аристобул, и надпись же сообщает следующее: “О, человек, я – Кир, приобретший царство для персов и властитель Азии; не завидуй же мне из-за этого памятника”»).

Более подробно об этой надписи сообщает Плутарх (*Alex.* 69): τὴν δ' ἐπιγραφὴν ἀναγνοῦς, ἐκέλευσεν Ἑλληνικοῖς ὑποχαράξαι γράμμασιν. εἶχε δ' οὕτως· ὦ ἄνθρωπε, ὅστις εἶ καὶ ὀπόθεν ἦκεις, ὅτι μὲν γὰρ ἤξεις οἶδα, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Πέρσαις κτησάμενος τὴν ἀρχήν. μὴ οὖν τῆς ὀλίγης <μοι> ταύτης γῆς φθονήσης ἢ τοῦμόν σῶμα περικαλύπτει. ταῦτα μὲν οὖν ἐμπαθῆ σφόδρα τὸν Ἀλέξανδρον ἐποίησεν, ἐν νῶ λαβόντα <τῶν πραγμάτων> τὴν ἀδηλότητα καὶ μεταβολήν («После того, как он [*sc.* Александр] прочитал надпись, он приказал высечь ее ниже греческими буквами. Надпись гласила следующее: “О, человек, кто бы ты ни был и откуда бы ты ни шел, потому что я знаю, что ты придешь, я – Кир, приобретший царство для персов. Не завидуй же мне из-за той небольшой земли, что окружает мое тело. Надпись

заставила Александра сильно взволноваться, навела на мысль о неизвестности и переменчивости событий”»).

Страбон цитирует также отрывок из сочинения Онесикрита (FGrH. 134. F 34), излагая его версию после пересказа сообщения Аристобула (Ibid.): Ὀνησίκριτος δὲ τὸν μὲν πύργον δεκάστευον εἶρηκε, καὶ ἐν μὲν τῇ ἀνωτάτῳ στέγῃ κείμενον τὸν Κῦρον, ἐπίγραμμα δ' εἶναι Ἑλληνικόν, Περσικοῖς κεχαραγμένον γράμμασιν· ἐνθάδ' ἐγὼ κείμεναι, Κῦρος, βασιλεὺς βασιλῶν· καὶ ἄλλο περσίζον πρὸς τὸν αὐτὸν νοῦν («Онесикрит же рассказывал о десятиэтажной башне, и в самой высокой комнате лежал Кир; надпись же была греческая, высеченная персидскими буквами: “Здесь лежу я, Кир, царь царей; а также другая, выполненная по-персидски, с таким же смыслом”»).

В заключении Страбон сопоставляет полученные от Аристобула и Онесикрита сведения с сообщением Ариста из Саламина, жившего во II в. до н.э. (FGrH. 143. F 31): Ἄριστος δ' ὁ Σαλαμίσιος πολὺ μὲν ἐστὶ νεώτερος τούτων («Арист из Саламина, конечно, весьма младше их [*sc.* Аристобула и Онесикрита]»). Далее Страбон сообщает: ἐπίγραμμα δὲ τὸ λεχθὲν Ἑλληνικὸν καὶ ἄλλο Περσικὸν πρὸς τὸν αὐτὸν νοῦν («Надпись [была] греческая, и другая [надпись] персидская [имела] тот же смысл»).

Как следует из последней цитаты Страбона, надпись на гробнице Кира была предметом обсуждения еще в античной литературе. Однако все упоминания об этой надписи восходят к двум источникам: Аристобулу, на которого ссылаются Арриан и Страбон, такой же вариант надписи с небольшими изменениями приводит и Плутарх; и к Онесикриту, чье сообщение описывает также Страбон. На данные Онесикрита опирался, видимо, и Арист – такой вывод напрашивается из-за очевидного сходства их упоминаний о языке надписи¹. Оба автора, Аристобул и Онесикрит, принимали участие в походе Александра и видели Пасаргады собственными глазами. Цитируемый Страбоном пассаж из сочинения Онесикрита дает основание предполагать, что последний черпает информацию из какой-то неизвестной работы, описывающей гробницы персидских царей².

При подробном анализе дошедших до нас сведений возникает целый комплекс вопросов, связанных с цитируемой надписью, и,

¹ Так же считал и Ф. Якоби: FGrH. Vol. 2 D. S. 522.

² Ibid. S. 479.

прежде всего, критическому осмыслению подлежит проблема существования этой надписи на гробнице Кира. Неплохо сохранившееся и обычно отождествляемое исследователями с гробницей Кира, а в народе – с «гробницей матери Соломона» (*ġabr-i Mādar-i Suleimān*) сооружение в Пасаргадах не имеет никаких надписей и никогда, по-видимому, их не имело³, поскольку на постройке не сохранилось никаких следов от работы или каких-либо намеков на высеченный текст⁴. Отсутствуют признаки, свидетельствующие о прикрепленной в древности «какой-либо металлической пластине», на которой могла быть высечена надпись⁵. Подобная нехватка существенных подтверждений способствовала появлению различных объяснений, разъясняющих «действительные» причины отсутствия следов текста на памятнике. Так, высказывалось предположение, что надпись была высечена либо на утраченной входной двери, либо на воротах, служащих входом на территорию, где находилась гробница. Более радикально эту проблему попытался решить А. Деманд, который приписал наличие надписи другому пасаргадскому сооружению, так называемой «тюрьме Соломона» (*Zendān-i Suleiman*), заявив, что «вся огромная империя была уподоблена гробнице Кира»⁶. Такого рода аргумент, как кажется, опровергает Д. Стронах, который ссылается на семь известных нам скальных ахеменидских гробниц и указывает на то, что «у Ахеменидов никогда не входило в практику высечение подобных надписей на гробницах»⁷.

Камнем преткновения в данном вопросе является степень достоверности сообщений греческих авторов. Анализ переданного древними авторами текста надписи особенно важен для решения проблемы ее существования. Только из одного факта, что до нашего времени об этом сохранились многочисленные сведения, М.А. Дандамаев делает вывод, что на гробнице действительно было

³ *Stronach D.* Pasargadae. A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963. Oxf., 1978. P. 26.

⁴ *Gall H. von.* Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern // *Archäologische Mitteilungen aus Iran.* B., 1979. Bd. 12. S. 278.

⁵ *Lushey H.* Die geistigen Grundlagen der Achämenidischen und der Sasanidischen Kunst // *Geistige Zusammenarbeit. Vorträge des Seminars Lindich zur Ausbildung der Iraner in Deutschland für Iran.* Tübingen, 1975. Folge 6. S. 42–59.

⁶ *Demandt A.* Studien zur Kaaba-i Zardoscht // *Archäologischer Anzeiger.* 1968. S. 538.

⁷ *Stronach D.* Op. cit. S. 26.

что-то высечено⁸. Р. Кент также был убежден, что цитируемые авторами надписи когда-то и правда существовали, и одна из них была «на родном языке Кира»⁹. Проблема достоверности свидетельств древних авторов стоит в одном ряду с вопросом о датировке древнеперсидских надписей, высеченных якобы от имени основателя персидской империи. Факт наличия надписей, датируемых временем Кира, противоречит теории, согласно которой древнеперсидская клинопись была изобретена при Дарии I.

Вызывает удивление восходящее к Аристобулу сообщение о «персидских буквах» (Περσικὰ γράμματα), подразумевающее, конечно, древнеперсидскую клинопись, так же как выражение Ἀσσύρια γράμματα имеет в виду аккадскую¹⁰.

По сообщению Плутарха, Александр распорядился о том, чтобы ниже имеющейся надписи была начертана ее греческая версия (*Alex.* 69). Эта информация подразумевает, прежде всего, существование некоего клинописного текста, но не говорит ничего о его языке. К тому же, о греческой надписи наряду с персидской сообщают два автора: Онесикрит и несомненно опирающийся на него Арист. В связи с этим правомерно задаться вопросом, каким образом греческая надпись могла попасть на могилу Кира. Если отвергнуть предположение о том, что такая двуязычная надпись является просто исторической ошибкой¹¹, переложением обычаев аршакидского времени на эпоху Ахеменидов, то окажется, что, согласно Плутарху, по воле Александра была начертана греческая редакция существовавшей надписи. Однако довольно трудно себе представить, что эта греческая надпись, как следует из слов Онесикрита, была начертана «персидскими буквами», то есть клинописью. Совершенно очевидно, что персидское письмо абсолютно непригодно для передачи греческого текста из-за понятных отличий персидской клинописи от греческой системы письма. Этот случай просто демонстрирует недостоверность предоставляемой Онесикритом

⁸ Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963. С. 38.

⁹ Kent R. The Oldest Old Persian Inscriptions // *Journal of the American Oriental Society.* 1946. Vol. 66. P. 210.

¹⁰ Weissbach F.H. Die altpersischen Inschriften // *Grundriss der Iranischen Philologie.* Strassburg, 1896. S. 54–74.

¹¹ Таково же мнение Ф. Якоби (*Op. cit.* S. 521).

информации; не зря Страбон (XV.1.28) называет его «сверхкормчим небылиц» (τῶν παραδόξων ἀρχικυβερνήτην)¹².

Как обстоят дела с содержанием цитируемой надписи? С одной стороны, о чем часто пишут исследователи¹³, сообщение Онесикрита («здесь лежу я, Кир, царь царей»), несомненно, несколько напоминает надпись СМа¹⁴ «я – Кир, царь, Ахеменид» (*adam Kuruš xšāyaθiya Nahātanīšiya*). С другой стороны, текст ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι, Κῦρος, βασιλεὺς βασιλῶν представляет собой гекзаметр¹⁵, поэтому становится понятен выбор автором ионической диалектной формы βασιλῶν, которая встречается также у Гомера. Выявления метрики в данной цитате уже достаточно, чтобы усомниться в существовании такого вида надписи на гробнице Кира. Более того, представленный текст в своей шаблонной форме «здесь лежу я» (ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι) соответствует традиционной форме многих греческих могильных надписей¹⁶. Другое существенное отличие заключается в том, что тексты, высеченные от имени Кира, не содержат в себе известной формулы «царь царей». Таким образом, нельзя говорить, что цитируемая Онесикритом надпись восходит к древнеперсидскому оригиналу, оставленному на гробнице Кира Великого.

Изложение Аристулом содержания надписи, которое мы встречаем у Арриана (VI.29.8), Страбона (XV.3.7) и Плутарха (*Alex.* 69) не позволяет возвести греческий текст надписи к какому-либо древнеперсидскому источнику, хотя обращение к прохожему ὦ ἄνθρωπε имеет свои аналоги в двух пространных надписях, оставленных на гробнице Дария I в Накш-и Рустаме, а именно встречающиеся в завершающих абзацах вокативные формы *martiyā* («человек!»; DNa 56), а также *marīkā* («слуга!»; DNb 55). Следует указать, что обращение ὦ ἄνθρωπε бывает и в греческих надгробных надписях¹⁷. Встречающееся у Плутарха добавление «кто бы ты ни был и откуда бы ты ни шел, потому что я знаю, что ты придешь» (ὅστις εἶ καὶ ὅπόθεν ἦκεις, ὅτι μὲν γὰρ ἤξεῖς οἶδα), отсутствующее у двух других

¹² Ср.: *Henning W.B. Zoroaster. Politician or Witch-doctor? L., 1951. P. 22.*

¹³ См.: *Weissbach F.H. Op. cit.*

¹⁴ Взято из: *Kent R. Old Persian. New Haven, 1953; Дандамаев М.А. Указ. соч. С. 38.*

¹⁵ *Schmitt R. Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung // Acta Iranica. 1988. Vol. 28. S. 22.*

¹⁶ Ср.: *Peek W. Griechische Vers-Inschriften. B., 1955. Bd. I: Grab-Epigramme. S. 83. № 350, 353.*

¹⁷ *Ibid. No. 1225.*

авторов, еще больше снижает степень достоверности и идентичности данной цитаты вероятному древнеперсидскому аналогу на гробнице.

Ядром греческого варианта надписи выступает словосочетание «я – Кир» (ἐγὼ Κῦρος εἶμι); у Арриана оно включает также указание на происхождение - Καμβύσου, что также говорит в пользу греческого влияния. Но это словосочетание, как заметил Ф. Якоби, содержит в себе «настоящий восточный колорит», выражающийся в специальном выделении личности царя путем введения личного местоимения ἐγώ¹⁸. Подобный стиль типичен для всего древнего Востока¹⁹, он также известен и по ахеменидским надписям. Например, уже цитировавшаяся выше надпись СМа «я – Кир, царь, Ахеменид» (*adam Kuruš xšāyaθiya Nahāmanišiya*). Все же подчеркивание своей личности подобным образом встречается среди греческих надгробных надписей²⁰.

Третьей составляющей восходящего к Аристобулу варианта надписи является довольно общее высказывание, что Кир «установил» или «приобрел» царство для персов. Подобная форма изложения отсутствует в известных нам ахеменидских надписях. Также и выражение «господствовавший над Азией» по своему содержанию исконно греческое и не имеет иранских аналогий, поскольку лежащее в его основе понятие «Азия» абсолютно греческое; оно встречается исключительно в греческой литературе, когда речь заходит о географических характеристиках Востока²¹.

Хотя содержание этой надгробной надписи действительно является единым целым, анализ составных частей выявляет, что отдельные составляющие имеют свои греческие корни, несмотря на то, что некоторое сходство с древнеперсидскими формулировками, безусловно, присутствует. Последнее предложение надписи «не завидуй же мне из-за этого памятника» (μὴ οὖν φθονήσης μοι τοῦ μνήματος) и особенно вариант Плутарха «не завидуй же мне из-за той небольшой земли, что окружает мое тело» (μὴ οὖν τῆς ὀλίγης <μοι> ταύτης γῆς φθονήσης ἢ τοῦ μὲν σῶμα περικαλύπτει) удивительным образом противоречат археологическим данным, как и всей

¹⁸ FGrH. Vol. 2 D. S. 521.

¹⁹ Norden E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Darmstadt, 1956. S. 207–220.

²⁰ См.: Peek W. Op. cit. S. 149. No. 610–612.

²¹ Schmitt R. Op. cit. S. 24.

другой совокупности литературных свидетельств, поскольку эти слова могут относиться только к человеку, захороненному в земле²². К тому же подобная формулировка отсутствует в оригинальных надписях Ахеменидов. Как показал М.А. Дандамаев²³, данное сообщение берет свое начало непосредственно из греческого мира. Подобному предупреждению об осквернении могилы можно найти порой буквальные соответствия у греков: например, μήδ' ὀλίγες φθονέσσης γαίης... («не завидуй же мне из-за небольшой земли...»)²⁴. Как подытоживает М.А. Дандамаев²⁵, сходства такого рода достаточно для установления греческого происхождения этой надписи; греческие авторы, как пишет исследователь, сами ее сочинили и выдали за древнеперсидскую²⁶.

Таким образом, с достоверностью можно заключить, что цитируемая древними авторами надпись не является подлинно древнеперсидской, а если она действительно исходила из какого-то клинописного текста²⁷, то его содержание было переработано настолько, что от оригинала остался лишь «восточный колорит».

²² Gall H. von. 278.

²³ Дандамаев М.А. Указ. соч. С. 37.

²⁴ Peek W. Op. cit. S. 410. No. 1372.

²⁵ Дандамаев М.А. Указ. соч. С. 37.

²⁶ Там же. С. 38.

²⁷ Д. Стронах полагает, что за основу текста греки вполне могли взять древнеперсидские надписи в Пасаргадах (op. cit. P. 26).

СМИРНОВ С.В. (МОСКВА)

ДЕМОДАМ И ПАТРОКЛ – «ДРУЗЬЯ» СЕЛЕВКА I

Покорив в 311–305 гг. до н.э. Азию и повторив тем самым подвиг Александра, Селевк I, прозванный за великие победы Никатором, принял царский титул и построил на развалинах империи Ахеменидов и державы Александра новое государство. При его создании Селевк пользовался поддержкой «друзей» φίλοι – военно-политической элиты македонского общества, приближенной к царю. В их число входили Демодам из Милета и Патрокл – интереснейшие исторические фигуры времени становления государства Селевкидов.

О Демодаме мы знаем мало¹. Во всех источниках подчеркивается, что он был уроженцем Милета. Сомнения по поводу родины возникают только у Афинейя, назвавшего Демодама не то галикарнасцем, не то милетянином (Ἰ Αλικαρνασσεὺς ἢ Μιλήσιος, – 682d). Его отцом был некто Аристид. Формула Δημόδαμας Ἀριστείδου встречается в двух милетских декретах 300/299 г. до н.э. (IDidyma. 479 = OGIS. 213; IDidyma. 480). Сам Аристид, возможно, был одним из эпистатов в Милете, хотя восстановление Ἀριστ[είδης] Μιννίωνος (IDidyma. 480, 481) вызывает у ученых некоторое сомнение². О его происхождении более ничего неизвестно.

Самым ранним упоминанием о Демодаме является свидетельство довольно позднего источника – Стефана Византийского, согласно которому (*Ethnica*. s.v. Ἀντισσα), Демодам из Милета написал книгу о некоем индийском городе Антиссе. Если эта информация достоверна, то сделать он это мог, будучи в индийском походе Селевка (306–305 гг. до н.э.). Об этой военной кампании, в которой принимали участие и жители Милета, упоминается в надписи 299 г. до н.э. в честь царицы Апамы (IDidyma. 480). По-видимому, Демодам руководил в этом походе отрядом милетян. Еще в Бактрии они пользовались покровительством и заботой царицы Апамы³, которая

¹ См., например: *Grainger J.D.* A Seleukid Prosopography and Gazetteer. Leiden; N.Y.; Köln, 1997. P. 86.

² См.: *Robert L.* Document d'Asie Mineure. XXXI. Plin VI 49, Démodamas de Milet et reine Apamè // BCH. 1984. Vol. 108. P. 470.

³ Это становится понятно из самого декрета в честь Апамы. Ср.: *Robert L.* Op. cit. P. 471.

была дочерью Спитамена, лидера бактрийского восстания против Александра. Несомненно, Селевк использовал это родство в политических интересах. По всей видимости, в это время Демодам становится одним из «друзей» Селевка I⁴.

После битвы при Ипсе (301 г. до н.э.) государство Селевка значительно увеличилось. Теперь в интересах царя было в первую очередь установление отношений с крупнейшими городами Малой Азии. В это же время на родину вернулся и Демодам, но уже в должности эпистата (IDidyma. 481). Нужно заметить, что Селевк Никатор проявлял особое внимание к Милету и его главному святилищу, расположенному в Дидимах и посвященному Аполлону. Несмотря на то, что культ Аполлона стал официальным культом династии только при Антиохе I⁵, начало этого почитания было положено еще при жизни Селевка. Так, например, царь вернул в Дидимы медное изображение Аполлона, некогда увезенное Ксерксом (Paus. I. 16). Впоследствии Селевк не раз делал щедрые пожертвования в храм Аполлона Дидимейского (RS. 5).

Выразителем власти Селевка в Милете был Демодам. Характер его действий, судя по двум надписям, относящимся к 300/299 г. до н.э. (IDidyma. 479; 480), нельзя назвать иначе как проселевкидским⁶. По инициативе царя были установлены два декрета: один в честь Антиоха – старшего сына Селевка, другой в честь его жены – Апамы. Безусловно, Демодам, как приближенный Селевка, оказывал на него определенное влияние, однако делать вывод, что он содействовал распространению культа Аполлона в царской семье, было бы преждевременно.

Хотелось бы немного остановиться на характере взаимоотношений первых Селевкидов и оракула Аполлона в Дидимах. То утверждение, что Селевк I уже сразу после битвы при Ипсе (301 г. до н.э.) стал почитать Аполлона выше других божеств, является, на

⁴ В том, что Демодам был «другом» Селевка I, нет никаких сомнений; об этом см.: *Mehl A. Seleukos Nikator und sein Reich. I. Seleukos' Leben und die Entwicklung seiner Machtposition. Leuven, 1986. S. 259.*

⁵ Тогда же, в правление Антиоха I, была создана легенда о происхождении Селевка I от Аполлона (Iust. XV.4).

⁶ Ср.: *Sherwin-White S., Kuhrt A. From Samarkhand to Sardis. Berkeley; Los Angeles, 1993. P. 26–27.*

наш взгляд, недоказанным⁷. Такой вывод нельзя сделать из имеющихся у нас источников. Нумизматические данные демонстрируют принципиально иную картину. На селевкидском серебре Аполлон появляется только после смерти Селевка I⁸. С начала правления Антиоха I (281/280 г. до н.э.) и до «монетной революции» Антиоха IV (170/169 г. до н.э.) «Аполлон, сидящий на омфале» являлся основным сюжетом на реверсах селевкидских монет. Благородные поступки Селевка и его семьи, обращенные к святилищу Аполлона в Дидимах, зафиксированные в надписях, являются скорее фактом политическим, а не религиозным. В то же время сами милетяне могли позволить себе любой способ благодарности Селевку, например, установку его статуи в святилище Аполлона (IMilet. 158). Это вовсе не означало, что царь уделяет Аполлону особое личное внимание. Можно найти примеры подобного поведения царствующей фамилии в отношении других богов и даже богов негреческого происхождения⁹. Письменная традиция также не представляет собой авторитетный источник. Сообщения пяти античных авторов (Диодора, Павсания, Аппиана, Либания и Юстина), повествующих об особом почитании Селевком Аполлона, не что иное, как варианты некой традиции, сложившейся уже после смерти Селевка. Примером является мотив предсказания власти Селевку¹⁰.

⁷ Nawotka K. Demodamas of Miletus, Seleucus I and Apollo // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2008. Вып. 7 С. 135–152.

⁸ Изображение Аполлона на бронзовых монетах Антиохии на Оронте (SC. 15–20) и Вавилона (SC. 112, 113), отчеканенных после 301 г. до н.э., занимают в общем объеме выпущенной царской бронзы столь скромное место, что мы не можем утверждать, было ли это напоминанием об оракуле в Дидимах или Аполлон изображался здесь как прародитель династии. Ср.: Журавлёва Н.В. Селевк Никатор. Создание династии // ПИФК. 2007. Вып. 17. С. 265.

⁹ Примером тому служит внимание, оказанное Антиохом во время его соправительства вавилонским храмам Сина (ВСНР. 5; 6).

¹⁰ Согласно трем авторам (Diod. XIX.90.3–4; App. Syr. 56 (285); Liban. Orationes. XI.94–99), Селевк получил оракул в Дидимах. По Павсанию, еще в Пелле Зевс предвещал ему будущее господство (I.16). Кроме легенды «о предсказании власти», можно выделить истории «о спасенном венке» (App. Anab. VII.22; App. Syr. 56 (290–1); Diod. XVII.16) и «сон матери» (App. Syr. 56 (290–1); Iust. XV.4). Подробнее об этом см.: Журавлева Н.В. Селевк Никатор... С. 255–269; она же. Предпосылки создания царского культа в государстве Селевкидов // Древний Восток и античный мир. Труды каф. истории древнего мира ист. фак. МГУ. М., 2004. Вып. 6. С. 38–45. Однако заметим, что выдвинутые Н.В. Журавлевой в качестве подобных легенд истории «о ночевке в храме Сераписа» и «о завещании Александра», вряд ли являются таковыми. Также сложно согласиться с Р. Хэдли, что большая часть этих легенд принадлежит перу Иеронима из Кар-

Единственным доказательством того, что Селевк незадолго до смерти стал возводить свое происхождение к Аполлону, является наличие двух надписей: из Эритра (IErythrai. 205) и Илиона (OGIS 212)¹¹. В них Аполлон называется отцом Селевка¹². Но датировка этих надписей не вполне установлена. Определенно, обе надписи относятся к 281 г. до н.э. (время присоединения этих городов к государству Селевка), но до или после гибели царя Селевка? Формула Ἀπόλλων ὁ ἀρχηγός τοῦ γένους αὐτοῦ встречается и в правление Антиоха I (OGIS. 219). Скорее всего, обожествление Селевка в ионийских городах не было инициативой самого царя, и, тем не менее, стоит в очередной раз повторить слова Э. Бикермана, что невозможно представить себе, чтобы чужеземцы в посвящениях в честь царя оказывали ему такие почести, каких он сам не желал¹³.

Однако карьера Демодама не закончилась в Милете. Приблизительно в 295/294 г. до н.э. Селевк объявил своего сына Антиоха своим соправителем и отправил его на восток для того, чтобы будущий царь набирался политического опыта. Главной целью Антиоха была Бактрия, в которой начались выступления против власти Селевкидов, подкрепленные вторжением кочевников. Вместе с Антиохом на восток был отправлен и опытный Демодам. Согласно Плинию, он совершил поход в глубь земель кочевников, пересек Яксарт (Сырдарья) и установил алтарь Аполлону Дидимейскому (NH. VI.49). Экспедиция Демодама, скорее всего, носила карательный характер¹⁴, однако, как заметил К. Навотка, установка алтаря, символическое очерчивание предела государства Селевка, было решением Демодама¹⁵. Возможно, Демодам и милетяне участвова-

дии. Ср.: *Hadley R.A. Royal Propaganda of Seleukos and Lysimachos // JHS. 1974. Vol. 94. P. 50–65; idem. Hieronymus of Cardia and Early Seleucid Mythology // Historia. 1969. Bd. 18. Hft. 2. P. 142–152.*

¹¹ Причиной появления легенд о происхождении Селевка является его борьба за Малую Азию сначала с Деметрием, а потом с Лисимахом. Таким образом, вполне возможно, что политика пропаганды родства Селевкидов и Аполлона началась приблизительно в 294 г. до н.э.

¹² ἱμνεῖτ' ἐπὶ σποινδαῖς Ἀπόλλωνος κυανοπλοκάμου παῖδα Σέλευκον («пусть воспоят возлияниями дитя черноволосого Аполлона – Селевка», – IErythrai 205).

¹³ Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 233.

¹⁴ История таджикского народа / Под ред. Б.А. Литвинского и В.А. Ранова. Душанбе, 1998. Т. 1. Древнейшая и древняя история. С. 330.

¹⁵ Nawotka K. Op. cit. С. 147.

ли в восстановлении Александрии Эсхаты, которая впоследствии получила название Антиохии Скифской¹⁶.

Точно не известно, когда состоялся этот поход за Яксарт. Есть мнение, что он был предпринят еще во время восточного похода Селевка I¹⁷. Непонятен смысл фразы Плиния: *Demo<dam>as, Seleuci et Antiochi regum dux*. Подразумевал ли здесь автор совместное правление Селевка и Антиоха или имел в виду, что Демодам служил сначала одному, а потом второму царю? Заметим, что Плиний знал о соправительстве Антиоха и Селевка (*NH*. II.167). К тому же, около 285 г. до н.э. Демодама сменил Патрокл, прибывший из Сирии. У. Тарн полагал, что назначение Патрокла было вызвано смертью Демодама в 286 или 285 г. до н.э.¹⁸. Таким образом, непосредственно царю Антиоху Демодам послужить не успел. Остается невыясненным, что в данном фрагменте сочинения Плиния следует понимать под словом *dux*. У. Тарн предположил, что *dux* – это στρατηγός, и, хотя эта идея ставилась под сомнение, она кажется наиболее правдоподобной¹⁹. Если же принять версию, что экспедиция Демодама состоялась во время соправительства Антиоха, то мы можем с уверенностью заключить, что она была организована в промежутке между 294 и 286 г. до н.э.²⁰. Сопоставив данные нумизматики и клинописных табличек, можно предположить, что Антиох не сразу отправился в Бактрию. По всей видимости, первоначально он прибыл в Селевкию на Тигре, затем отправился в Сузы, а уж потом в Бактрию. На протяжении всего пути своего следования Антиох санкционировал выпуск очередной эмиссии серебра

¹⁶ *Holt F.* *Thundering Zeus: The Making of Hellenistic Bactria*. Berkeley; Los Angeles, 1999. P. 27. Там же см. библиографию по этой теме. Заметим, что среди греков, населявших Бактрийское царство, было очень много выходцев из ионийских городов. Эта традиция ведется, видимо, еще со времени переселения сюда Бранхидов из Милета.

¹⁷ *Robert L.* *Op. cit.* P. 471.

¹⁸ *Tarn W.W.* *Two Notes on Seleucid History: 1. Seleucus' 500 Elephants, 2. Tarmita* // *JHS*. 1940. Vol. 60. P. 93–94.

¹⁹ *Ibid.* В целом те функции, которые выполнял Демодам в Бактрии и Согдиане, отдаленно напоминают полномочия сатрапа Ахеменидского времени. Так, к примеру, сатрап Бактрии при Дарии III Бесс, был полководцем и состоял в дружбе (οἰκειότης) с царем (*Arr. Anab.* III.11.3). Подробнее о военных функциях персидского сатрапа см.: *Briant P.* *Histoire de l'Empire Perse*. P., 1996. P. 352, 716–717, 801. Заметим, что в государстве Селевкидов иногда термин «стратег» был синонимом термина «сатрап». Ср.: SEG. 5.

²⁰ У. Тарн (*Tarn W.W.* *Op. cit.* P. 94.) предлагал датировать ее временем до 289 г. до н.э., когда начинается чеканка монет на бактрийских монетных дворах.

типа «слоновая колесница». Таким образом, выпуск Селевкии на Тигре относится приблизительно к началу 295 г. до н.э., Суз – 294 г. до н.э., Бактры – 290 г. до н.э., Ай-Ханум – 286 г. до н.э. Из этого видно, что Антиох достиг Бактрии не раньше 290 г. до н.э. Действовал ли Демодам в Бактрии самостоятельно, без Антиоха? Скорее всего, нет по ряду причин. Во-первых, бактрийское происхождение Антиоха играло слишком большую роль в этом предприятии, а во-вторых, в случае успеха единоличной операции Демодама пропадало то, что должно было определить Антиоха как будущего царя – *военная победа*. Из этого можно сделать вывод, что экспедиция была проведена приблизительно между 290 и 286 г. до н.э.

Как уже было упомянуто, Демодама в Бактрии сменил другой представитель военной элиты Селевкидов – Патрокл²¹. Его происхождение неизвестно²². По всей видимости, он принимал участие в походе на Вавилон (312 г. до н.э.), в результате чего в городе была установлена власть Селевка. В 311 г. до н.э., когда Селевк отправился в Мидию, Патрокл был оставлен стратегом Вавилона (Diod. XIX.100.5). В то же самое время в Месопотамию вторглись войска Деметрия Полиоркета. Однако Патрокл, даже располагая небольшим войском, сумел удержать одну из двух крепостей Вавилона (Plut. *Dem.* 7), спасти мирных жителей, предложив им покинуть город, а также информировать Селевка обо всех передвижениях Деметрия (Diod. XIX.100.5–6)²³. Сложно сказать, принимал ли Патрокл участие в индийском походе Селевка или нет, в конечном счете, это не так уж и важно. Возможно, проявив себя с лучшей стороны при обороне Вавилонии, Патрокл был оставлен Селевком для защиты области от возможного нападения.

Мы не знаем, где находился Патрокл в течение тринадцати лет, какие должности занимал, принимал ли он участие в битве при Ипсе. Однако в повествовании Плутарха есть один рассказ, в котором упоминается Патрокл. Вкратце напомним его содержание. В 287 г. до н.э. Деметрий Полиоркет после неудачного похода в Ка-

²¹ См.: Grainger J.D. Op. cit. P. 111.

²² Однако есть предположение, что он был македонянином. См.: Takaki A.B. *Macedonians Abroad: A Contribution to the Prosopography of Ancient Macedonia*. Athens, 1998. P. 398.

²³ Хотя Плутарх считал главной причиной популярности Селевка в Вавилоне не меры, предпринятые Патроком, а грабительские действия Деметрия (*Dem.* 7).

рию и Лидию отступал вглубь Малой Азии, преследуемый Агафоклом, сыном Лисимаха. Потеряв большую часть своего войска, он пришел в Тарс, который принадлежал в то время Селевку. Там Деметрий написал Селевку письмо, в котором просил его о помощи. Селевк охотно согласился ему помочь, но Патрокл, который обладал серьезным авторитетом, посоветовал царю не содействовать Деметрию и его войску на своей же территории (Plut. *Dem.* 47). Послушавшись совета, Селевк отказал Деметрию в помощи. В результате, после череды побед, а затем неудач Деметрий был пленен Селевком и умер.

Оставим дальновидный совет Патрокла без комментариев, вряд ли тогда он мог просчитать все до мелочей. В данном отрывке нас в первую очередь интересует описание того влияния, какое оказывает на Селевка его приближенный. Безусловно, власть Селевка была более «абсолютной», чем власть Филиппа или Александра. Нерегулярность собрания «военного совета» давала царю неограниченные полномочия в управлении государством. Теоретически «военный совет» продолжал свое существование, но фактически не имел каких-либо законодательных или исполнительных функций, а всего-навсего одобрял уже принятые царем решения²⁴. В этих условиях Селевк опирался в первую очередь на военную элиту, непосредственно приближенных к нему людей – «друзей». Именно институт «друзей» подчеркивал личный характер власти царя²⁵. Тот факт, что Селевк прислушался к совету Патрокла в решении столь серьезного вопроса, свидетельствует, скорее всего, о его высокопоставленном положении. Плутарх также называет Патрокла «верным другом» (φίλος πσιτός) Селевка (*Dem.* 47).

После смерти Демодама Патрокл был отправлен на Восток. По всей видимости, Селевк предпочитал, чтобы рядом с Антиохом постоянно находился один из его «друзей». Для чего - остается только догадываться. По прибытии Патрокл занял должность «начальника флота» (*praefectus classis*) и приступил к изучению Гирканского моря (Plin. *NH.* VI.58)²⁶. Научные изыскания Патрокла впоследствии широко использовались Страбоном и Гиппархом. Poleмику с Пат-

²⁴ Mehl A. Op. cit. S. 260. Ярким примером тому является торжественная речь Селевка перед войском (στρατιά), в которой он предложил собравшимся одобрить брак Антиоха и Стратоники (App. *Syr.* 61 (320–327)).

²⁵ Musti D. Syria and the East // САН². 1984. Vol. 7. Pt. 1. P. 179.

²⁶ Ср.: Strabo. II.1.6.

роком вели два других его современника, Мегасфен и Деимах (Strabo II.1.4, 9), однако работа Патрокла всячески восхвалялась Страбоном (II.1.2, 4; XI.7.1–3)²⁷. В год убийства Селевка Никатора (281 г. до н.э.) Патрокл находился в восточных сатрапиях. Приблизительно через два года он был отправлен новым царем, Антиохом, в Малую Азию для подавления вспыхнувших мятежей (Μεμνον. FGrH. 434. Fr. 9). Неизвестно, как и где закончил свою жизнь Патрокл. Сообщение Мемнона – это последнее упоминание о нем.

Итак, на примере биографий Демодама и Патрокла можно сделать вывод, что институт «друзей» был одной из формирующих основ в государстве Селевкидов в период его становления. Два военачальника царя, заслужившие его безграничное доверие, наряду с самим Селевком принимали активное участие в строительстве новой державы. Старые «друзья» Селевка поддерживали также молодого Антиоха I, как в период соправительства, так и во время его самостоятельного правления.

²⁷ О работе Патрокла см.: *Gisinger F. Patroklos (5) // RE. 1949. Bd. XVIII. Sp. 2263–2273*. Как считает А. Мель (op. cit. S. 259), и Мегасфен, и Деимах также были «друзьями» Селевка. Напомним, что оба они писали свои произведения, будучи послами Селевка и Антиоха к индийским правителям: Мегасфен – к Чандрагупте, Даимах – к его сыну Биндусаре.