

Terrasses sacrées de Bard-é Nechande et Masjid-i Solaiman. L'Iran du Sud-Ouest du VIII^e s. av. n. ère au V^e s. de n. ère, par R. Ghirshman avec la collaboration de M-me T. Ghirshman et H. Gasche. Inscriptions élyméennes par le prof. I. Harmatta, Paris — Leiden, 1976 (Mémoires de la Délégation archéologique en Iran, t. XLV, Mission de Susiane. Sous la direction de R. Ghirshman)

Археология занимает все более заметное место в изучении древнего и раннесредневекового Востока. Новые данные для решения некоторых важнейших проблем истории и истории культуры дают практически только археологические исследования, а одной из самых существенных (и возможно из самых привлекательных) особенностей

археологии является ее способность коренным образом менять устоявшиеся представления, ломать застывшие схемы, заставлять размышлять над такими проблемами, которые еще вчера даже не могли быть поставлены.

Одним из таких открытий, давших качественно новый материал для решения ряда важнейших проблем истории и культуры древнего Ирана, являются исследования (о которых сообщается в рецензируемой книге) на священных террасах Бард-е Нешанде и Масджид-и Солайман, проведенные известным французским археологом Р. Гиршманом.

Монография состоит из двух томов: том первый — текст, том второй — иллюстрации (отметим, кстати, великолепного качества). Первый том делится также на две части, первая из которых — собственно публикация, подробнейший отчет о проведенных археологических исследованиях, вторая часть носит более обобщающий характер, автор в ней рассматривает несколько проблем истории и культуры Ирана, для решения которых новый важный материал дали проведенные им раскопки.

Обе священные террасы находятся на юго-западе Ирана (Элимаида). В районе Бард-е Нешанде выявлен большой комплекс, состоящий из замка, остатков поселения рядового населения и священной террасы. Жилые постройки археологическому изучению не подвергались, замок был исследован лишь частично, было выявлено, что он пережил несколько этапов последовательных перестроек, причем последний этап его жизни приходится на сасанидское время.

Основное внимание исследователей было сосредоточено на самой священной террасе (точнее комплексе из нескольких террас). Здесь выявлено три последовательных этапа перестроек. Древнейшая терраса была возведена еще в доахеменидское время. На ней был построен подий для алтаря огня (позднее этот подий два раза перестраивался). Вплотную к подию было пристроено небольшое помещение, предназначенное, по всей видимости, для хранения каких-то ритуальных предметов. В таком виде эта священная терраса просуществовала несколько веков. Второй этап ее функционирования начинается во II в. до н. э. при царе Элимаиды Камнаскире, когда терраса была несколько расширена.

Р. Гиршман считает, что археологические наблюдения полностью подтверждают ту характеристику религии персов, которую дает Геродот (I, 130—131), в частности, его указания относительно отсутствия у персов изображений божеств, о совершении культовых действий на вершинах гор (терраса — искусственное воспроизведение такой горы) и т. д. Отсутствие каких-либо изменений в устройстве данного «священного места» свидетельствует, по мнению автора, не только о неизменности ритуала, но и о сохранении в основном неизменности той религиозной системы, которая его породила. Религиозные церемонии в честь Ахура-Мазды сопровождалась выставлением на подий алтаря огня. В обычное время вечный огонь хранился в нише, расположенной у главной лестницы, ведущей на террасу (именно эта ниша являлась атешго, т. е. местом постоянного хранения священного огня).

Решительные изменения в архитектурном облике священного комплекса происходят в парфянское время. В это время к старой террасе пристраивается еще одна, правда более низкая, чем предыдущая, чему Р. Гиршман придает большое значение. На этой нижней террасе строится храм, центральная часть которого представляет собой квадратное в плане помещение с четырьмя колоннами (Р. Гиршман называет его «тетрастилем»). Перед зданием располагался двойной портик из 16 колонн. На стволе одной из колонн имелись рельефные изображения четырех фигур, расположенных в три регистра. Интересна также одна из капителей, у которых с каждой из сторон между двумя очень упрощенными по рисунку волютами изображались человеческие фигуры. Автор считает их изображениями богини Анахиты, бога Митры, основателя храма и его предка — эпонима. Помимо этих находок необходимо отметить еще один рельеф с изображением царя, совершающего жертвоприношение, и жреца рядом с ним. Имелись также изображения трех слуг: двух рядом с царем и одного — рядом со жрецом. Эта рельефная плита находилась неподалеку от ниши с «вечным огнем». В этой части комплекса было найдено значительное число фрагментов скульптуры.

Автор придает очень большое значение тем изменениям, которые появились в характере комплекса после возведения этой террасы. Во-первых, он отмечает, что с парфянского времени можно говорить о рождении храмовой архитектуры. Во-вторых, в сакральном искусстве Ирана появляются антропоморфные изображения божеств. Принципиальный характер этих нововведений, отражающих изменения в сущности культа и религиозных доктрин, не подлежит сомнению. Но с другой стороны, Р. Гиршман указывает, что эти нововведения вписывались в существующую систему. Во-первых, культ Ахура-Мазды сохранял свой традиционный характер: храмы ему не строились, жертвоприношения совершались традиционно под открытым небом на алтаре, Ахура-Мазда по-прежнему не имел антропоморфных изображений. Во-вторых, сохранялось первенствующее значение культа Ахура-Мазды, здесь это выражалось в том, что терраса с храмом Анахиты и Митры располагалась значительно ниже террасы с алтарем Ахура-Мазды. Анахита и Митра, как известно, были включены в персидский пантеон еще при поздних Ахеменидах. Сейчас же они получили антропоморфный облик и им начали строить храмы.

Более сложна история другого религиозного комплекса — Масджид-и Солайман. Как и в Бард-е Нешанде, здесь персидские племена обосновались в конце VIII — начале VII в. до н. э. В доахеменидское или раннеахеменидское время здесь была возведена священная терраса (терраса I). Несколько позднее (но не позднее конца ахеменидской эпохи) она была несколько расширена в южной части. На террасе располагались подий (также подвергавшийся перестройке) для алтаря огня. Рядом с ним находилось небольшое здание, аналогичное по своему устройству зданию на террасе Бард-е Нешанде.

Значительные изменения происходят здесь в селевкидскую эпоху. В Масджид-и Солайман появилось македонское военное поселение. Территориально оно не было связано со старым персидским населенным пунктом, располагавшимся к югу от священной террасы: македонская катойкия заняла территорию к северу от нее. Македоняне не стали строить храмов своим богам внутри поселения. Они предпочли расположить их по соседству со старым религиозным комплексом персидского населения. Терраса I была расширена в северном и западном направлениях (террасы II—IV). Здесь были возведены два храма. Один из них (так называемый Большой храм) был посвящен Афине-Гипии (предполагается на основании приношений в храм) и Гераклу (на основании ряда фрагментированных скульптурных изображений героя).

Самой интересной чертой в жизни данного священного комплекса в селевкидское время было то, что на старой террасе I продолжало функционировать старое персидское святилище со своими традиционными ритуалами, несколько не изменившимися в селевкидское время. Греко-македонская зона святилища отделялась от персидской небольшой стенкой (высота около 1 м). Эта стена, по мнению Р. Гиршмана, не столько разделяла, сколько соединяла оба святилища. Происходило взаимное ознакомление с религиозной практикой соседей, что было началом религиозного синтеза. Однако этот процесс был прерван парфянским завоеванием. Р. Гиршман указывает, что при археологических работах не удалось выявить на сколько-нибудь значительной площади строительные остатки храмов селевкидской эпохи (вследствие позиции иранской археологической службы, запретившей разбирать конструкции храмов парфянского времени, перекрывавших ранние строительные остатки). Однако на основании характера устройства более поздних парфянских храмов можно полагать, что в планировке этих двух храмов отражались концепции вавилонской сакральной архитектуры: ядром каждого храма был комплекс из двух помещений — целлы и антицеллы, причем оба они представляли собой достаточно длинные и узкие помещения с входами на одной из длинных сторон. «Большой храм» был разграблен и разрушен в конце селевкидской эпохи. Храм же Геракла более спокойно пережил это смутное время.

В парфянское время происходят значительные перестройки на священной террасе Масджид-и Солайман. Прежде всего, была разрушена стена, разделявшая две зоны святилища: греко-македонскую и иранскую. Святилище теперь представляет единый комплекс. На развалинах «Большого храма» строится новый. К сожалению, самая

ранняя фаза парфянского храма не восстанавливается, гораздо лучше выявлена последующая (фаза IIIa, b). На этом этапе храм имеет следующее устройство: перед зданием располагается портик (Р. Гиршман обращает внимание на разнообразие типов капителей колонн, использовавшихся в портике), а в центре — двор, на одной из сторон которого находилась основная часть храма с длинными и узкими целлой и антицеллой. В каждом из этих помещений на одной из длинных сторон имелось по два входа, а в целле — два алтаря. Подобное устройство, считает Р. Гиршман, свидетельствует о том, что храм был посвящен Анахите и Митре. В самом храме и в непосредственной близости от него было обнаружено большое число фрагментов скульптуры. Храм существовал вплоть до IV в. н. э., когда он был полностью разрушен (как показывают находки монет Шапура II).

Храм Геракла в парфянское время серьезно не менял своего устройства. Следы некоторых перестроек — это свидетельство скорее реставрации, чем реконструкции. К основному ядру здания было добавлено еще несколько второстепенных по значению помещений. Здесь также найдено значительное число фрагментов скульптуры. Храм Геракла был разрушен одновременно с храмом Анахиты и Митры при Шапуре II.

В парфянское время образ Геракла подвергся синкретизации с Веретрагной¹. Таким образом, видимо, уже с I в. до н. э. на священной террасе в Масджид-и Солайман осуществлялись культ в честь тетрады божеств: Ахура-Мазды, Анахиты, Митры и Веретрагны. Наличие этой тетрады (как в Коммагене) заставляет думать (полагает Р. Гиршман), что религиозная система, существовавшая здесь, — зерванизм и эти четыре божества выступали в представлениях верующих как проявления Зрвана (божества бесконечного времени).

В раннесасанидское время никаких сколько-нибудь существенных изменений на террасе не происходит. Можно полагать, что религиозные реформы, проводившиеся при Картире, не были направлены своим острием против зерванистского течения маздеизма. Только в годы царствования Шапура II происходит решительное подавление этого религиозного толка, свидетельством чего было не только разрушение храмов, но и огромные по своим масштабам работы на месте храма Веретрагны — Геракла. Над руинами храма была возведена новая терраса (терраса VI), полностью скрывшая под собой все остатки этого храма. На этой террасе было построено небольшое здание, вскоре, однако, разрушенное; на его месте был возведен небольшой храм (так называемый западный храм), в котором тщательно сберегались остатки разрушенных ранее рельефов с изображением Геракла. Р. Гиршман считает возможным полагать, что эти строительные работы — свидетельство возрождения зерванизма при Михр-Нарсе, весьма кратковременного; в том же V в. н. э. храм был покинут, и это было концом существования святилища.

Даже это очень короткое изложение результатов раскопок на священных террасах Бард-е Нешанде и Масджид-и Солайман показывает, какой огромный новый материал поступает в распоряжение исследователей. Впервые становится известной история двух рядовых святилищ, существовавших на территории собственно Ирана от доахеменидского вплоть до раннесасанидского времени, что позволяет получить представление о развитии не только религиозных воззрений, но и многих других сторон культуры жителей Ирана на протяжении более чем тысячелетия. Чрезвычайно важно также и то обстоятельство, что в критический — селевкидский — период история их раскопается. Одно из них (Бард-е Нешанде) осталось совершенно незатронутым греко-македонскими влияниями, второе же (Масджид-и Солайман) стало служить удовлетворению религиозных нужд и завоевателей. Таким образом, мы получаем возможность

¹ Отметим, что Р. Гиршман, хотя и в предположительной форме, высказывает мысль о том, что парфянские цари считали Геракла предком своего рода. Однако с этим предположением вряд ли можно согласиться. У Аршакидов были иные принципы обоснования легитимности своей власти. См. J. Neuser, *Parthian Political Ideology, Iranica Antiqua*, vol. III, fasc. 1, 1963, стр. 40—59; Г. А. Кошелев, *Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии, «История иранского государства и культуры. К 2500-летию иранского государства»*, М., 1971, стр. 212—218.

видеть и сравнивать два варианта развития святилищ, культовой практики, религиозных воззрений иранцев (затронутых и незатронутых греко-македонскими воздействиями).

Впервые в распоряжение исследователей поступают значительные по своим масштабам материалы по истории сакральной архитектуры собственно Ирана в селевкидское и особенно парфянское время. Эти памятники во многом являются ключевыми для решения самых основных вопросов этого комплекса проблем. Наконец, при раскопках этих двух памятников получена огромная коллекция парфянской скульптуры, превосходящая во много раз то, что было известно до сего времени.

В целом можно сказать, что археологические материалы раскопок Бард-е Нешанде и Масджид-и Солайман имеют огромное значение для воссоздания истории Ирана от VIII в. до н. э. по V в. н. э.

Во второй части книги содержится ряд глав, освещающих различные проблемы, материал для которых дают раскопки в Бард-е Нешанде и Масджид-и Солайман. В первой из них рассматриваются вопросы относительно проникновения персидских племен в данный район и система их расселения. Р. Гиршман считает, что персидские племена пришли на территорию Персиды не из Хоросана, а через Кавказ — точка зрения, которая сейчас получает все большее распространение в науке². Интересны выводы французского исследователя относительно системы расселения. Он считает, что каждую долину занимало отдельное племя, и система расселения в каждом отдельном случае характеризуется обязательным наличием трех элементов: собственно поселения, укрепленного замка для правителя племени и священной террасы для совершения религиозных церемоний.

Следующая глава носит название «Айадана и Дайвадана». Эту главу Р. Гиршман начинает с археологических наблюдений. Он указывает, что и в Бард-е Нешанде и в Масджид-и Солайман наблюдается одна и та же картина: самая ранняя терраса подвергалась когда-то разрушению, а затем восстанавливалась в тех же самых размерах и в той же самой форме. Эти эпизоды в истории существования священных террас Р. Гиршман связывает с теми событиями, которые Дарий в Бехистунской надписи (I, 63) описал следующим образом: «Святилища (айаданы), которые маг Гаумата разрушил, я также восстановил...». Эти события Р. Гиршман не считает фактом какой-либо религиозной борьбы, а проявлением обычной на древнем Востоке практики разрушения храмов побежденных народов. Сама борьба между Гауматой и Дарием трактуется им как свидетельство соперничества между мидянами и персами, борьбы двух родственных народов за преобладание в рамках одного государства. Таким образом, считает автор, термин *айадана*, вероятнее всего, обозначает святилище типа Бард-е Нешанде и Масджид-и Солайман, т. е. священные террасы.

Разбирая далее «Антидэвовскую надпись» Ксеркса, автор приходит к следующему выводу: в Мидии почитали как Ахура-Мазду, так и дэвов (древние племенные божеества). Подтверждение этому он видит в наличии двух типов святилищ: священных террас (засвидетельствованных и на территории Мидии), где под открытым небом совершали религиозные церемонии в честь Ахура-Мазды, и собственно храмы (типа Нуш-и Джана), в которых почитались дэвы. Именно последние было приказано разрушить. Археологические наблюдения, считает Р. Гиршман, могут подтвердить эту концепцию: при исследовании храма в Нуш-и Джане было выявлено, что храм внезапно был оставлен, причем не разрушен, а забутован и особенно тщательно были забутованы входы. Подобная мера была предпринята Ксерксом в ответ на восстание в Мидии в первые годы его царствования.

Нельзя отказать этой концепции в стройности и четкости. Еще одной сильной стороной ее является привлечение новых археологических материалов. Однако все-таки остается одно сомнение: Р. Гиршман, с нашей точки зрения, слишком акцентирует полное преобладание культа Ахура-Мазды в религии Ирана ахеменидского времени.

² См., например, Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970.

И античные авторы (Геродот, Ксенофонт), и документальные данные (например, «таблички с крепостной стены») ³ ясно свидетельствуют о том, что и в раннеахеменидское время персы поклонялись отнюдь не одному Ахура-Мазде, но и целому ряду других древних иранских божеств. В таком случае не совсем ясно: где осуществлялись культовые церемонии в их честь — на той же самой священной террасе, где почитался Ахура-Мазда или в каких-то других местах? Если в других местах, то каково было устройство этих культовых сооружений? Если же считать, что храмы типа Нуп-и Джана выполняли эти функции, то каким образом можно интерпретировать религиозную политику Ксеркса? Можно ли ее воспринять как попытку провести до конца чисто зороастрийские религиозные принципы? Все эти вопросы показывают, что, с нашей точки зрения, и концепция Р. Гиршмана не до конца решает чрезвычайно сложную проблему религиозной ситуации в Иране ахеменидского времени.

В следующей главе, носящей название «Македоняне в Масджид-и Солайман», автор обобщает все имеющиеся материалы по этой проблеме. Особого внимания заслуживает его вывод о том, что появление здесь македонской катоикки связано с необходимостью контроля над важнейшим стратегическим и торговым путем, идущим от Персидского залива к оазису Исфагана (древняя область Габисена). В отношении этой главы можно, видимо, сделать одно замечание. Как нам представляется, Р. Гиршман в своей концепции недостаточно учитывает факты сопротивления местного населения греко-македонянам в селевкидское время, в частности засвидетельствованные Полиеном (VII, 39—40) ⁴.

Глава «Религиозная архитектура» — одна из важнейших глав в книге. Р. Гиршман здесь особое внимание уделяет архитектуре парфянского времени. Он отмечает наличие двух типов храмов. «Большой храм» и храм Геракла в Масджид-и Солайман относятся к первому типу и были построены в соответствии с принципами вавилонской сакральной архитектуры. Р. Гиршман считает, что здесь процесс был следующим: архитектурные концепции Вавилонии македоняне заимствовали вместе с их строительной техникой, приспособленной к местным условиям. Широкое распространение по всему эллинистическому Востоку этого типа храма подтверждается, в частности, и храмовой архитектурой Ай-Ханум (самый восточный известный пункт среди греко-македонских поселений), где так называемый храм с реданами выполнен в соответствии с этими принципами. Персы достаточно хорошо ознакомились с религиозной практикой греко-македонян и многое унаследовали из нее, в том числе и принципы сакральной архитектуры, и когда они начали возводить свои храмы, то, естественно, они восприняли именно эту практику.

В целом можно согласиться с данной концепцией, однако нам представляется, что автором несколько упрощена общая картина развития храмовой архитектуры на эллинистическом Востоке в селевкидское время, поскольку им не учтены храмы, построенные в соответствии с эллинскими принципами (например, храм Аполлона и Артемиды в Дуре-Европос ⁵ и храм на острове Файлака ⁶).

Огромное значение имеет вторая часть этой главы, посвященная генезису и развитию собственно иранской храмовой архитектуры (второй тип храмов парфянского времени). Отталкиваясь от анализа так называемого тетрастилия из Бард-е Нешанде, Р. Гиршман, во-первых, выявил точное хронологическое место самых ранних памятников этого типа, в частности храма в Персеполе (раскопанного Э. Херцфельдом) и храма в Сузах

³ М. А. Д а н д а м а е в, Новые данные о религии в Персии на рубеже VI—V вв. до н. э., ВДИ, 1974, № 1, стр. 18 сл.

⁴ О социальной подоплеке борьбы в Персиде см. Н. В е н г т с о н, Wesenzüge des hellenistischen Zivilisation, Brüssel, 1968, стр. 14—16.

⁵ М. R o s t o v t z e f f, Dura-Europos and its art, Oxf., 1938, стр. 35; Г. А. К о ш е л е н к о, Культура Парфии, М., 1966, стр. 152 сл.

⁶ К. J e r p e s e n, Et Kongebud til Ikaros, «Kuml. Arbog for jysk akkaeologisk selskab 1960», Aarhus, 1960, стр. 153—187; о н ж е, A Hellenistic Fortress on the Island of Ikaros (Failaka) in the Persian Gulf, «VIII Congrès International d'Archéologie Classique (Paris, 1963), Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphérique», P., 1965, стр. 543 сл.

(исследованного М. Дьяляфу). Он доказал, что они бесспорно относятся к селевкидскому времени. Во-вторых, им полностью выявлен ареал распространения храмов этого типа и даны исторические объяснения этого явления⁷. Наконец, Р. Гиршман смог нарисовать чрезвычайно убедительную картину типологического развития данного храма, от раннеселевкидских храмов до сасанидского чахартака⁸ и раннесредневековых храмов Пянджикента.

В целом выводы автора кажутся убедительными. Однако при рассмотрении всех этих проблем необходимо учитывать еще одно обстоятельство: начиная с ахеменидского времени, когда в составе единого государства были объединены как западноиранские, так и восточноиранские племена, процессы культурного взаимодействия между ними резко усилились, захватив также и сферу сакральной архитектуры, которая имела совершенно своеобразный характер. Нам представляется, что позиция Р. Гиршмана в данном случае неправомерна. Вместо анализа этого процесса он отказывается в праве считаться памятником религиозного зодчества самому яркому памятнику этого типа на Востоке — Дахани-Гуламану⁹, хотя сейчас это подтверждается очень интересными бактрийскими параллелями¹⁰.

Чрезвычайно интересна и следующая глава книги — «Парфянский портрет». Помимо общей характеристики парфянского скульптурного портрета, его отличий от портретов эллинистического и римского, Р. Гиршман делает (на наш взгляд чрезвычайно удачную) попытку разработать хронологическую шкалу, выделив четыре периода в его развитии (на базе сравнений типа причесок). В целом эта схема вполне может быть принята, хотя не исключено, что дальнейшие открытия скульптуры в других частях Парфии потребуют ее модификации. Очень плодотворной представляется мысль автора о прическе как своего рода эмблеме, символе социального ранга.

Наконец, последняя глава книги носит название «Фронтальность в парфянском искусстве». Отталкиваясь в известной мере от работы, некогда сделанной одним из авторов данной рецензии¹¹, Р. Гиршман вновь рассматривает весь сложный комплекс вопросов, порожденных этой проблемой и, не соглашаясь с выводами Г. А. Кошеленко, обосновывает новым материалом высказанную еще Сейригом концепцию происхождения фронтальности в искусстве поздней Парфии. Он считает, что появление фронтальности как специфической черты парфянского искусства (скульптуры и живописи) необходимо искать в закономерностях развития искусства, а не с точки зрения развития идеологии. Возможно, что определенный резон в этом подходе есть. Но, видимо, и наша старая концепция, и концепция Р. Гиршмана — это две крайности, вероятнее всего, что настоящее решение проблемы будет найдено при их синтезе.

Завершая свой краткий разбор монографии Р. Гиршмана, мы должны будем признать, что эта работа, бесспорно, заслуживает внимания специалистов по истории, археологии и культуре Ирана. Автором не только введен в научный оборот огромный новый материал, заставляющий пересматривать целый ряд уже устоявшихся концепций, но и выдвинут ряд новых интересных точек зрения по основным проблемам истории и истории культуры Ирана. И хотя иногда эти новые взгляды вызывают некоторые сомнения и даже возражения, бесспорно, что они стимулируют дальнейшие исследования.

А. М. Акопян, Г. А. Кошеленко

⁷ В списке, данному Р. Гиршманом, можно только добавить храм в Дедоплис Миндори (Восточная Грузия). См. Ю. М. Гагошидзе, Раскопки храма I в. до н. э. в Дедоплис Миндори, КСИА, 151 (Античные памятники Колхиды и Иберии) М., 1977, стр. 102 сл.

⁸ См. также Р. Гиршман, Происхождение «Чахартака», «История и археология Средней Азии», Ашхабад, 1978, стр. 37—40.

⁹ U. Seggato, Excavations at Dahan-i-Ghulaman (Seistan — Iran). First Preliminary Report (1962—1963), «East and West», 1966, vol. 16, № 1—2, стр. 9—303.

¹⁰ В. И. Сариянди, Древние земледельцы Афганистана, М., 1977, стр. 121 сл.

¹¹ Г. А. Кошеленко, О фронтальности в парфянском искусстве, «Историко-археологический сборник в честь А. В. Арциховского», М., 1962, стр. 135—146.