

АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

СЕКТОР ФИЛОСОФИИ

*А. О. МАКОВЕЛЬСКИЙ*

# АВЕСТА

Издательство Академии наук Азербайджанской ССР

Баку, 1960

Материалы предоставлены Алиевым Акпером Алиназаровичем

Редактор издательства Д. Багдатлишвили

Технический редактор Г. Исмаилов

Корректор Ж. Волкова

Типография Академии наук Азербайджанской ССР, Баку, Рабочий проспект, 96

ОТ СЕКТОРА

## **ГЛАВА I**

ИСТОРИЯ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ АВЕСТЫ, ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В НЕМ И ИХ  
ОЦЕНКА

## **ГЛАВА II**

СОСТАВ АВЕСТЫ, ЕЕ ЯЗЫК И АЛФАВИТ

## **ГЛАВА III**

ПРОИСХОЖДЕНИЕ АВЕСТЫ

## **ГЛАВА IV**

ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ПОЭМА В ПЕРВОМ ФАРГАРДЕ ВИДЕВДАТА

## **ГЛАВА V**

КОСМОЛОГИЯ И АСТРОНОМИЯ АВЕСТЫ

## **ГЛАВА VI**

МЕМОРИАЛЬНЫЙ ЛИСТ

## **ГЛАВА VII**

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ БЫТ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА В АВЕСТЕ

## **ГЛАВА VIII**

МИРОВОЗЗРЕНИЕ

## **ГЛАВА IX**

СПИТАМА ЗАРАТУСТРА

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ОТ СЕКТОРА

Предлагаемая читателям книга чл.-корр. АН СССР А.О. Маковельского Авеста является первой попыткой марксистско-ленинского анализа основного содержания Авесты в целом.

Издавая данную книгу, Сектор философии АН Азерб. ССР считает своим долгом отметить, что она не претендует на всестороннее исследование этого древнего памятника культуры. Автор не имел возможности использовать всю имеющуюся по Авесте литературу последних лет. Но, учитывая то, что на русском языке нет специальных работ, посвященных Авесте, считаем, что данная книга А. О. Маковельского, несомненно, принесет определенную пользу. Критические замечания читателей будут учтены автором при дальнейшей работе над книгой.

Сектор философии Академии наук Азербайджанской ССР

# ГЛАВА I

## ИСТОРИЯ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ АВЕСТЫ, ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В НЕМ И ИХ ОЦЕНКА

О том, как зародилось в Европе и делало свои первые шаги изучение Авесты, рассказывает Дармстетер во ввводной статье к своему переводу Авесты на английский язык (в серии: “Священные книги Востока”, IV, 1880 г.).

В новое время в Европе первой работой, посвященной этому вопросу, было сочинение француза Б. Бриссона, который собрал всю информацию греческих и римских авторов по истории Персии и в 1590 г. опубликовал сочинение в 3 книгах “De regio Persarum principatu libri tres” (“О царской власти у персов”). Вторая книга этого сочинения была посвящена религии и нравам древних персов.

В следующем XVII столетии эти данные были дополнены сообщениями французских, английских и итальянских путешественников, которые рассказывали, что они нашли в Персии остатки последователей Зороастра. Они познакомили Европу с основными чертами верований и нравами последователей религии Зороастра.

Французский путешественник Габриель Дю-Шинон сообщал, что он видел священные книги зороастрийцев и узнал, что они написаны не на одном языке.

В 1700 г. крупнейший ориенталист своего времени оксфордский профессор Томас Гайд (Hyde) сделал первую попытку восстановить историю древней религии мидян, персов и парфян. Его сочинение “История религии древних персов, парфян и мидян”, опубликованное в Оксфорде в 1700 г., излагало правильно и подробно религию современного парсизма, которую он ошибочно отождествлял с древней религией мидян, персов и парфян. Парсы, переселившиеся из Персии в Индию в VII-XII вв. из-за религиозных гонений в связи с арабским завоеванием, — последователи зороастрийской религии, но зороастризм за две тысячи лет претерпел значительные изменения, чего Т. Гайд не учитывает.

В начале XVIII в. англичанин Джордж Бучер (Boucher) получил от парсов в Индии копию части Авесты, носящей заглавие “Вендидад Саде”. Эта копия была привезена в Англию в 1723 г. Содержание этого манускрипта было недоступным для европейских ученых. Он был выставлен на показ посетителям в библиотеке. В 1754 г. француз Анкетиль Дюперрон (Anquetil Duperron), ученик школы восточных языков в Париже, которому было в то время 20 лет, увидел факсимиле оксфордского “Вендидада”, присланное из Англии, и заинтересовался этим документом.

В 1755 г. он предпринял путешествие в Индию. Прибыв в Сурат, он прожил там среди парсов более 13 лет; ему удалось получить от них и самые книги, совокупность, которых составляла Авесту, и знание их содержания согласно традиции парсов. В 1761 г. Дюперрон вернулся в Париж и продолжал изучение Авесты. После десятилетнего изучения ее Дюперрон опубликовал в 1771 г. первый европейский (французский) перевод Авесты. Появление этого первого европейского перевода Авесты вызвало ожесточенный спор среди ориенталистов. Авеста при своем первом появлении в Европе была встречена в штыки. Отвергая аутентичность Авесты, западноевропейские ученые говорили, что Анкетиль Дюперрон стал жертвой обмана.

Первым выступил против Авесты английский востоковед Уильям Джонс (основатель “Королевского Азиатского общества”). Указывая на нелепые оказания, законы и обряды, он писал, что это не могло быть делом такого мудреца, как Зороастр.

Иронизируя над аргументацией Джонса, Дармстетер говорит, что Джонсу — современнику Вольтера, удалось доказать единственно лишь то, что авторы Авесты не читали Большой Французской Энциклопедии XVIII в. и не придерживались взглядов философии Просвещения; XVIII в.

Нападки Джонса на Авесту нашли сочувственный отклик в Англии у Ричардсона и других, в Германии — у Мейнерса. Ричардсон пытался подкрепить доводы Джонса лингвистическими аргументами. Он воображал, будто ему удалось найти в Авесте арабские слова, а арабизмы — говорил он — в персидском языке могли появиться не ранее VII в. н. э. На этом основании он признавал Авесту позднейшей фабрикацией. Далее он указывал на радикальное различие между языком Авесты и персидским языком как в словах, так и по прагматическому строю. Наконец, он указывал и на крайнюю нелепость содержания Авесты.

Мейнерс в своем сочинении “О жизни, установлениях, доктрине и сочинениях Зороастра” (Геттинген, 1778-1779 г.), опровергая подлинность Авесты, указывал на то, что в Авесте много такого, чего не знали древние греки: греки нигде не говорят о Джемшиде, о Гоми и других персонажах Авесты. Разумеется, эта аргументация весьма слаба. Но заслуга Мейнерса заключается в том, что он доказал сходство во многих пунктах между учениями парсизма и брахманизма. Он находил также определенное сходство между ними и мусульманством. Отсюда он делал вывод, что парсизм есть явление, промежуточное между брахманизмом и мусульманскими оказаниями. Отправляясь от работы Мейнерса, последующие востоковеды приходят к мнению, что, во-первых, парсизм был одним из источников, из которого черпал Магомет, строя свою религию, и, во-вторых, что религий древней Персии и Индии произошли из одного источника.

Наряду с указанными противниками Анкетиль Дюперрон и Авеста стали находить себе и защитников. Так, на их защиту стал профессор университета в Риге Кленкер. Вскоре после появления труда Дюперрона Кленкер опубликовал перевод на немецкий язык Авесты и работы о ней Дюперрона (Klenker, *Zend-Avesta*, 3 vol., 1776 г.). Затем Кленкер выступил с собственными трудами об Авесте, в которых он защищал аутентичность Авесты (Klenker *Anhang zum Zend-Avesta*, 2 vol., 1781)

Уже Анкетиль Дюперрон отметил, что данные Авесты вполне согласуются со сведениями о религии магов в сочинении Плутарха “Изида и Озирис”. Кленкер провел в более широком масштабе сравнение Авесты с древнегреческой литературой. Он доказал, что в Авесте нет арабизмов, но встречаются лишь отдельные семитические слова арамейского диалекта.

Затем в качестве защитника аутентичности Авесты выступил нумизматолог Тихсен (Tuchsen), который приступил к чтению Авесты с предубеждением против ее аутентичности, но в процессе чтения и изучения пришел к противоположному убеждению. Работа Тихсена о Зороастре вышла в Геттингене в 1791 г. Тихсен характеризует Зороастра как философа, принадлежащего к эпохе детства человечества.

В 1793 г. в Париже была опубликована книга, которая не имела прямого отношения к Авесте, но которая неопровержимо доказала аутентичность Авесты. Этой книгой было сочинение Сильвестра Де-Саси (*De Sasy*), в котором впервые были расшифрованы пехлевийские надписи первых сасанидов. Де-Саси в своей работе опирался на пехлевийский лексикон Анкетилля Дюперрона и, таким образом, сочинение Дюперрона привело к новым научным открытиям, чем оправдало себя. А пехлевийские надписи в свою очередь дали ключ к расшифровке персидских клинообразных надписей.

Затем появились исследования о языке Авесты. Уильям Джонс приходит к неточному заключению, что зенд (так называли в то время язык Авесты) есть санскритский диалект. В 1798 г. в Риме появляется сочинение С. Бартолеми о древнем “зендском” языке.

С. Бартолеми устанавливает родство санскритского и зендского языков. Он приходит к заключению, что в глубокой древности в Мидии и Персии говорили на санскритском языке.

Из научной литературы XVIII в., уделявшей внимание Зороастру, можно еще упомянуть об известном сочинении по философии истории итальянца Джамбатисты Вико (“Основания новой науки” русский перевод, 1940г.). Вико с уважением говорит о Зороастре, как выдающемся мыслителе древности, ошибочно причисляя его к халдеям, Вико говорит “о первых в мире мудрецах во главе с Зороастром”, что они все были прежде всего законодателями, а затем их стали почитать как философов, подобно тому, как Конфуция в Китае.

В первой половине XIX в. до появления работ Бюрнуфа знание текста Авесты не выходило за рамки того, что было сделано Дюперроном, и все исследования основывались на его переводе Авесты. Из работ этого периода можно назвать появившееся в 1820г. во Франкфурте-на-Майне сочинение И.Г. Родэ, посвященное, как говорится в заглавии, изучению системы религии древних бактрийцев, мидян и персов, или “Зендского народа” (Zend volk). Автор пытается по переводу Анкетилия Дюперрона восстановить историю религии “Зендского народа” (под этим понятием он объединяет народы Бактрии, Мидии и Персии).

В 1827 г. в Берлине вышла в свет работа Э. Раска “О древности и подлинности зендского языка и Зенд-Авесты”. Раск доказывает, что зендский язык не происходит от санскрита и что он по системе звуков ближе к древнеперсидскому языку, чем к санскриту. Раску принадлежит первый опыт зендской грамматики. В 1831 г. появилось сочинение Петра фон-Болера о происхождении зендского языка.

Из работ этого периода, относящихся к изучению языка Авесты, можно назвать еще работу отца сравнительного языкознания Боппа: “Сравнительная грамматика европейских языков” (в круг исследования входят также санскрит и “зенд”), а также ряд сравнительных грамматик санскритского, “зендского” и древнеперсидского языков Вулерса (1850), Жолли (1872), де-Гарда, (C. de Harlez “Manuel de la Langue de l’ Avesta”, 1882), Джакина (1892) и др.

Таковы были первые шаги изучения языка Авесты.

В XIX в. Авеста начинает привлекать внимание к себе и философов. Г. Риттер (История философии в 12 томах, 1829-1853) говорит о том, что в Авесте надо отмечать элемент чисто религиозный, мифический и элемент философский. Он находит, что мифический взгляд, лежащий в основе религиозных представлений в Авесте, гораздо богаче мыслью, чем греческая мифология, хотя последняя богаче его фантазией. Характеризуя философскую сторону Авесты, Г. Риттер говорит, что в некоторых частях Авесты “даже видны попытки представить в систематическом обзоре дух целого учения во всем его развитии и том виде, в каком оно бессознательно проявилось в мышлении народа, прояснить его или озарить светом сознания.” Г. Риттер утверждает, что в Авесте нельзя не видеть элементов теоретического философского учения.

Большое внимание уделил Авесте и крупнейший представитель немецкого идеализма Гегель.

Гегель отождествляет парсизм с древнеперсидской религией и считает Зороастра основателем этой религии. Таким образом, ему чужда мысль о развитии религии в связи с общим развитием истории народа.

Гегель язык Авесты называет древнебактрийским зендским. Он всецело основывается на работе Анктиля Дюперрона, которого он называет великим лингвистом Гегель говорит, что благодаря знанию санскритского языка, родственного “зендскому” языку, Дюперрону удалось разгадать смысл Авесты.

Религию Зороастра Гегель характеризует “как религию субстанции или природы, но уже находящуюся в переходе к религии свободы”.

Это — говорит Гегель — есть религия света или добра. Свет здесь выступает в его противоположности ко тьме и добро в его противоположности ко злу. Гегель подчеркивает дуалистический характер религии Зороастра, в которой основной идеей является противоположность и борьба между светом и тьмой, добром и злом, чистым и нечистым, между Ормуздом и Ариманом. Эти два противоположных, борющихся друг с другом начала мыслятся одновременно и как космические силы, и как этические начала. Борьба света с тьмой есть борьба жизни со смертью. Гегель отмечает, что религия Зороастра призывает содействовать всякой жизни и всякому развитию, сажать растения, разводить домашний скот, заботиться об орошении земли. Даже трупы, по изучению этой религии, исследует ни погребать, ни сжигать, а отдавать их на съедение птицам. В целом религию Зороастра Гегель характеризует как религию природы, в которой “субстанциональность” уже связывается с “субъективностью”. Божество здесь—и субстанция и субъект. Божество здесь – прежде всего мировая сила, и, как таковая, оно есть радостный свет, освещающий и раскрывающий все и поддерживающий всякую жизнь и всякое развитие. С другой стороны, это божество есть и субъект действующий и желающий, оно есть мировая цель, оно есть добро Мировая божественная сила добра и света борется с враждебной ей космической силой зла и мрака, и она должна ее победить. Так характеризует Гегель зороастризм. Он правильно характеризует зороастризм как натуралистическую религию (обожествление благодетельных для человека стихийных сил природы), которая, однако, не замыкается в чистом натурализме, но от натурализма переходит к этическому учению, составляющему ее существенное содержание. Гегель говорит о единстве божественного и человеческого в зороастризме, о единстве в нем субстанциональности и субъективности, о единстве космического и этического начал. Недостатком гегелевской трактовки религии зороастризма является отсутствие исторической перспективы, отождествление современного парсизма с древним зороастризмом, ошибочное представление об исторической обстановке возникновения и развития зороастризма. Правильно подойти к вопросу Гегелю мешал и его предвзятый взгляд, что Восток есть детство человечества и народы Востока навсегда застыли в этом состоянии. Гегель отрицал развитие и прогресс на Востоке. Философия истории Гегеля с ее учением об исторических и неисторических народах находилась в вопиющем противоречии с его диалектическим методом, согласно которому все находится в постоянном развитии. Недостатки гегелевской трактовки зороастризма отчасти следует отнести и за счет тогдашнего состояния исторической науки (этим объясняются допускаемые Гегелем грубые ошибки по части истории Ближнего Востока). Самое знание зороастризма у Гегеля ограничивалось тем, что было сказано Дюперроном.

Новый этап в научной разработке Авесты открывается исследованиями Бюрнуфа.

Таким образом, французским ученым Дюперрону и Бюрнуфу принадлежит приоритет в научной разработке Авесты. В течение семидесяти лет со времени появления труда Дюперрона на данном им толковании текста Авесты, основанном на традиции парсизма, базировалась вся научная литература об Авесте. Единственным достижением, кроме того, что было сделано Дюперроном, было установление родства языка Авесты с санскритом. Бюрнуф пошел дальше. Исследовав словарный состав и грамматические формы языка Авесты, Бюрнуф создал новый метод изучения Авесты. Он предложил сравнительный метод изучения Авесты и Вед и в своей работе: “Комментарии к Ясне” дал превосходный пример применения этого метода. И если первый этап изучения Авесты был борьбой за признание аутентичности Авесты против отрицавших ее древнее происхождение и считавших ее

позднейшим подложным сочинением, то второй этап научной разработки Авесты развивался под знаком борьбы двух методов ее интерпретации, одного, основывающегося в своем толковании Авесты на традиции парсов, и другого, полагавшего в основу изучения Авесты сравнение с санскритом с мифологией Вед. Главой традиционного направления был Шпигель. Традиционная школа опубликовала текст Авесты и ее перевод, основанный на том толковании слов и содержания, какого придерживалась традиция парсов. Сравнительная же школа, начало которой было положено Бюрнуфом, пошла по новому пути. Она привлекла для объяснения и истолкования Авесты язык и мифы ведической Индии (представителям этой школы в шутку дали прозвище “ведантисты”; к этой ведической школе относятся Бюрнуф, Рот, Бенфей, Виндишман, Гейгер, Хауг и др.). Заслугой Бюрнуфа (которую он разделяет с немецким ученым Лассеном и английским Раулинсоном) была расшифровка древнеперсидских надписей в Персеполе и Бехистуне. Оказалось, что и язык первых ахеменидов был близнецом языка Авесты. Как образно говорит Дармстетер, неожиданно заговорил голос первого ахеменидского царя Дария из его бехистунской могилы. И это было триумфом Бюрнуфа.

На втором этапе научной разработки Авесты основной спор шел о методах интерпретации Авесты: должно ли исключительно или, по крайней мере, главным образом, следовать традиции парсов, или же идти путем сравнения с Ведами?

После Бюрнуфа представитель его сравнительной школы Рот (Roth), доказывал, что мифы Авесты и Вед происходят из одного источника. В том же самом направлении развивал толкование Авесты Виндишман в своих работах о Митре и Анахите в своем сочинении “Зороастровские опыты”. Увлечение сравнительным методом стало сказываться в появлении необоснованных предположений. Так, сторонник сравнительной школы Хауг (Haug) превращает маздаизм в религиозную революцию против политеизма Вед и трактует Авесту и Веды как исторические памфлеты.

Несмотря на подобные крайности и ошибочные взгляды у отдельных представителей сравнительной школы, труды этой школы были определенным прогрессом в научной разработке Авесты. Изучение Авесты в этот период совпало с развитием сравнительного языкознания, с изучением санскрита и Вед. Слова и мысли Вед, казалось, обнаруживали тесное родство со словами и мыслями Авесты. Сравнительное языкознание, казалось, открывало отдаленнейшие горизонты исторического прошлого народов, и праязык, их первоначальную материальную и духовную культуру.

Итак, в понимании Авесты оформились две школы с противоположными концепциями и различными методами исследования.

Сравнительная школа утверждала, что ключ к Авесте — в Ведах, а не в пехлевийских комментариях и не в традиции парсов. Согласно учению этой школы, Авеста и Веды — два эхо одного и того же голоса. Веда есть наилучший комментарий к Авесте. Такова точка зрения Рота, Бенфея, Хауга и других представителей сравнительной “ведантической” школы.

В противоположность им традиционная школа (Шпигель, Юсти и др.) утверждала, что отношение между “зендом” и санскритом, Авестой и Ведами не есть тождество, надо изучать их в их своеобразии.

Различные методы, применявшиеся этими двумя школами, нередко приводили к тому, что даваемые ими переводы текста Авесты местами настолько отличались друг от друга, что в них речь как будто шла о совершенно различных предметах.

Близок к Эм. Бюрнуфу по своим воззрениям Макс Мюллер (1823—1900), профессор Оксфордского университета, известный своими трудами по сравнительной мифологии,

истории, религии, сравнительной филологии индоевропейских языков, истории индийской литературы, переводчик “Ригведы”.

Макс Мюллер придерживался взгляда, что арийцы первоначально жили на плоскогории Памира и выселились оттуда в XV веке до н. э. По его теории при этом переселении они разделились на две группы: одна пошла к Инду, другая в Европу; после этого великого переселения в XIV веке до н. э. последовало переселение части арийцев в Иран.

Макс Мюллер предпринял издание серии “Священные книги Востока”, 49 томов (1879—1904 г.). В это издание вошли подлинные тексты священных книг народов Востока, их переводы на английский язык и вступительные статьи, дающие научное освещение их содержания. В этом издании Авесте посвящены I, IV, XXIII и XXXI тома. В первом томе даны пехлевийские тексты в переводе Веста (West).

В четвертом томе, озаглавленном “Зенд-Авеста, часть I, 1880 г.”, дан Вендидад (текст и перевод на английский язык выполнен Джемом Дармстетером), XXIII том: “Зенд-Авеста, часть II, 1883 г.”, который содержит Яшты и некоторые другие части Авесты в переводе того же Дармстетера. И, наконец, XXXI том (Зенд-Авеста, часть III) содержит в переводе Л. Г. Милльса следующие книги Авесты: Ясна, Висперед, Африкаган, Гах и различные фрагменты.

Работы Дармстетера занимают видное место в научной литературе, посвященной Авесте. Кроме критического издания текста Авесты и перевода ее на английский и на французский языки, Дармстетеру принадлежит ряд работ об Авесте, из которых следует отметить “Иранские этюды” (“Etudes Iraniennes”).

Что касается общего направления взглядов Дармстетера, то они примыкают к Макс Мюллеру и Бюрнуфу.

По мнению Дармстетера, отдельные элементы маздаизма несущественно отличаются от элементов Вед и от индоевропейской мифологии вообще. Особенность маздаизма в том, что он эти элементы сгруппировал по-новому, а именно отнес их к двум источникам—Агура Мазде и Ангра Майнью. Таким образом, он разделил мир на две симметрические части, в каждой из которых господствует строгое единство. Агура есть свет, истина, благо и знание. Ангра Майнью есть тьма, ложь, зло и незнание (Яшт 13,77). Ангра Майнью стоит во главе сил зла, он — антагонист Агуры. Ангра Майнью вторгся в мир, созданный Агурой и примешал яд к растениям, дым к огню, грех к человеку и смерть к жизни. Дармстетер выводит Ангра Майнью из первоначального индоевропейского демона грозы.

Высокую оценку работам Дармстетера дает Гельднер, который говорит, что исследования Дармстетера сделали эпоху в развитии научного познания Авесты.

Третий этап научной разработки Авесты связан с деятельностью Христиана Бартоломе (1855—1925)<sup>1</sup>, которому принадлежит заслуга преодоления противоположности боровшихся между собой односторонних направлений в изучении Авесты. Ведя борьбу на два фронта, полемизируя и против традиционалистов во главе со Шпингелем, своим учителем, и с этимологической сравнительной школой во главе с Ротом, Бартоломе отстаивал ту точку зрения, что для раскрытия подлинного смысла текста Авесты необходимо критически использовать всевозможные средства. Если этимологическая школа совершенно отвергала традицию парсов и свое толкование Авесты основывала на этимологическом анализе слов, исходя из сравнения их с санскритом Вед, а традиционная школа, наоборот, всецело базировалась на пехлевийских комментариях и устной традиции парсов, то Бартоломе считал, что необходимо равным образом применять, и тот, и другой метод исследования.

Бартоломе составил и опубликовал в 1878 г. “Древнеиранский словарь” (Altiranisches Wörterbuch, цитируемый обычно Air, Wb), который получил общее признание и в течение нескольких десятилетий принимался как основное руководство для изучающих Авесту. Сам Бартоломе дал новый перевод гат. Полный перевод Авесты (за исключением Бундехиша) на основе словаря Бартоломе дал Ф. Вольф (F. Wolff. Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, Страсбург, 1910).

Словарь Бартоломе стал основой всех дальнейших исследований Авесты. Однако словарь Бартоломе, а также его перевод гат и перевод Фрица Вольфа были только вехой в познании Авесты. Последующие исследования показали необходимость внесения существенных поправок и дополнений в “Словарь” Бартоломе. Как отмечает Герцфельд, “Словарь” Бартоломе — изумительный труд, но он был лишь первым опытом, когда только малая часть нового лингвистического материала была в руках автора и семантика оказалась самым слабым местом его труда.

---

1 О Бартоломе см. сборник “Иран”. Изд-во АН ССР, 1927

Французский востоковед Бенвенист высказывает свое убеждение в том, что исследование Авесты будет развиваться дальше по пути критики этого “Словаря” и сам Бенвенист в своих работах об Авесте стал на этот путь. Исследование Авесты достигло такого уровня, на котором “Словарь” Бартоломе, считавшийся единственным инструментом в познании Авесты, стал недостаточным. Вновь поднят вопрос о критике текста Авесты и об его реконструкции.

Из других работ Хр. Бартоломе следует отметить сочинение: “Язык Авесты и древнеперсидский язык” (входящие в Grundriss der iranischen Philologie, hrg. von W. Geiger und E. Kuhn, I Bd., 1895). Бартоломе различает более древний язык гат (das gatischawestische, сокращенно обозначенный (gAv) и язык младшей Авесты, на котором написана большая часть Авесты das jungawestische, обозначаемый (jAv); наряду с этими двумя языками он рассматривает язык древнеперсидский, который был канцелярским языком персидского двора и на котором сохранились древнеперсидские надписи.

С критикой взглядов Бартоломе выступил Андреас, который поставил вопрос об архетипе Авесты. Бартоломе еще придерживался мнения о глубокой древности и аутентичности текста Авесты, его алфавита и орфографии.

Впервые Андреас установил, что авестийский алфавит был сравнительно поздним изобретением, а, следовательно, и дошедший до нас текст Авесты является по своей записи не древним. Он установил, что архетип Авесты был написан на арамейском алфавите.

Между гейдельбергской и геттингенской школами (между школой Бартоломе и Андреаса) шел горячий спор. Однако результаты, к которым они приходили в своих исследованиях, различались только в деталях. Мейе (A. Meillet) отмечает, что переводы Авесты Бартоломе и Вольфа, с одной стороны, Андреаса и Вакернагеля (Wackernagel), с другой, отличаются друг от друга незначительно. Но в дальнейшем расхождение с Бартоломе и его школой у исследователей Авесты стало углубляться. Работу Андреаса и Вакернагеля продолжил Ломмель.

Интерпретация Авесты, основанная на словаре Хр. Бартоломе, была сильно поколеблена трудами Бенвениста, Мейе, Тедеско и Герцфельда. Не только в отдельных деталях, но и в самых основных вопросах мнения разошлись ввиду того, что значение тех терминов, которые относятся к самым существенным пунктам содержания Авесты, стало истолковываться по-новому. Сплошь и рядом приходится ограничиваться гипотетическим значением слов, которые по-разному толкуются отдельными учеными. Мейе говорит, что на

нынешнем этапе авестийской филологии необходимы тщательные исследования слов и выражений Авесты для установления их подлинного смысла. Только на таком фундаменте можно будет дать правильное истолкование важнейших мест Авесты и построить надлежащую интерпретацию Авесты в целом. Позже ее приходится строить на зыбкой почве, довольствуясь спорными гипотетическими значениями слов.

В настоящее время, как указывает А. Мейе, нельзя более полагаться ни на переводы Хр. Бартоломе и Фр. (Вольфа), ни на переводы Андреаса и Вакернагеля, ни на новейший перевод Мария Вилькинс — Смит (1929). А. Мейе говорит, что сейчас каждому по-своему приходится вносить уточнения в перевод Авесты.

Наряду с исследованиями западноевропейских ученых, посвященными изучению Авесты, стали появляться сочинения Авесты, написанные учеными-парсами, для которых, как для последователей религии Зороастра, Авеста представляла богословский интерес, вследствие чего их сочинения носят апологетический характер. Типичным образцом подобных сочинений является книга парса Кападиа: “Учение Зороастра и философия религии парсов” (1913 г.). Кападиа подчеркивает древность религии Заратуштры. Он говорит, что она древнее буддизма, христианства и ислама. Он утверждает, что зороастризм — монотеизм, а не дуализм. Кападиа говорит о высоких идеалах и возвышенных философских мыслях зороастризма. Современный парсизм он отождествляет с древним зороастризмом. Выпуская свою книгу на английском языке, Кападиа пишет, что он ставит задачу содействовать “взаимопониманию между Востоком и Западом”. Придерживаясь традиции парсов, Кападиа следующим образом излагает историю возникновения зороастризма.

Около 3500 лет тому назад в Мидии, в городе Рага, жил Пурушаспа с женой Догдо, у них родился сын Заратустра. Получив вдохновение свыше, Спитама Заратустра явился в город Балх, бывший столицей царя Виштаспы. Одетый в чистую белую одежду, неся с собой священный огонь, с кипарисовым скипетром в руке Заратустра явился ко двору Виштаспы и стал пророком Бактрии. И тогда они приняли религию Заратустры и стали монотеистами маздаяснианами (исповедующими религию Мазды), другие же остались политеистами даэваяснианами (исповедующими многобожие). Разгорелась борьба между новой и старой религией, зороастризм побеждает и становится государственной религией не только в Бактрии, но позже и в Иране (до завоевания его арабами).

В России научное изучение Авесты началось во второй половине XIX в. Из более ранних исследований в этой области следует отметить работы Коссовича (“Четыре статьи из Зендавесты”, 1861 г.). В отношении первоисточников, являющихся материалами для изучения зороастризма, следует упомянуть выполненное Петербургской Академией наук издание текста и перевода “Заратушт-наме”, персидского произведения XIII в. (автор перевода Хр. Розенберг) Эта книга представляет собой среднеперсидскую переработку древних легенд о Заратустре. Здесь рассказывается, что в детстве Заратустра никогда не плакал, подобно другим детям, но всегда смеялся, и его смех озарял небесным сиянием родительский дом. Рассказывается, как злые волшебники, поклонники демонов, всячески пытались убить ребенка Заратустру, но все их попытки погубить его кончились неудачей. Рассказывается о необыкновенной мудрости Заратустры уже в семилетнем возрасте. Далее говорится, что в возрасте 30 лет Заратустра выступает в качестве пророка, проповедующего новую религию. Со своей родины, лежавшей к северо-западу от Ирана, Заратустра отправляется для проповеди нового учения в Иран, он переходит реку, бывшую границей Ирана на северо-востоке. Затем Заратустра переходит через другую реку Даитью, тогда является ему небесный дух Бахман (авестийский Вогу-ману, “благая мысль”), который возводит Заратустру к престолу Агура Мазды. Там Заратустра получает божественное откровение в виде ответов Агура Мазды на задаваемые вопросы. После этого Заратустра нисходит в ад, где искушает его злой дух Ангра Майнью, предлагающий ему все сокровища мира за отречение от религии. Побывав на небе и в аду, Заратустра возвращается на землю. Тут на него нападает воинство Ангра Майнью — демоны и злые волшебники, но Заратустра

обращает их в бегство святыми словами Авесты. Далее повествуется, как Заратустра приходит в Балх и добивается принятия новой религии тамошним царем Гуштаспом. Рассказ о появлении Заратустры при дворе Гуштаспы и об обращении им в свою веру этого царя также изобилует различными чудесными происшествиями. Заратустре нелегко удается добиться торжества своих идей в Бактрии, происходит ожесточенная борьба со старыми верованиями, Заратустра вначале подвергается преследованиям, но в конце концов он выходит победителем. Основная идея легенд, изложенных в “Заратушт-наме” заключается в положении, что жизнь есть борьба и добро осуществляется в ожесточенной тяжелой борьбе со злом.

“Заратушт-наме” является книгой, пользующейся большим авторитетом среди парсов.

В дореволюционное время вклад в научное познание зороастризма и Авесты внесли также труды В.В. Бартольда, К.Г. Залемана, А.Л. Погодина, К.А. Иностранцева и др.

В деле изучения зороастризма следует отметить работу Б. А. Тураева. Его взгляды, развиваемые им в сочинении “История древнего Востока” (II том, III изд., 1933 г.), сводятся к следующим положениям. Он говорит, что из всех государств древнего мира, игравших крупную роль в истории, наименее известно о Мидии, относительно которой все наши знания ограничиваются Геродотом и Ктезием. Не сохранилось от мидян ни одной надписи, и остается под вопросом, была ли у мидян письменность. Поэтому он не считает возможным ставить вопрос о роли Мидии в возникновении и развитии зороастризма.

Тураев считает несомненным родство первобытной религии Ирана и религии Вед. Он указывает на сходство их мифов о борьбе бога неба с драконами мрака, на одинаковое противопоставление духов добра духам зла, на общее у них понятие о высшем мировом порядке “рта” в Индии (“аша” в Иране), на общий у них культ огня и присущее обеим религиям приобщение к напитку бессмертия из сока опьяняющего растения (сома в Индии и хаома у иранцев). И в той и другой религии признается 7 высших божеств. Но наряду с этими сходными чертами у них имеются и существенные различия. “Индийские духи добра “дэвы” стали в Иране чертями и, наоборот, индийские демоны “асуры” в Иране чтутся как Ахуры, “боги” (Тураев). Сом-хаома, занимавшая центральное место в религиозном культе Индии, не играет такой роли в Иране, культ огня (агни в Индии, атар в Иране) приобрел в Иране особый характер, поскольку там огонь почитался сам по себе в качестве великого очистителя. Отличие религии Ирана от индийской заключалось и в особом значении в ней предписаний чистоты, а также в практическом характере благочестия в ней. Индийское семибожие во главе с Варуной находит себе параллель в иранской религиозной системе, признающей высшего бога Агура Мазду (“премудрый господь”) с его шестью Амеша-Спента (бессмертные святые). Наиболее существенное отличие иранской религии от индийской — в ее практическом характере, выраженном в этическом дуализме. В дальнейшем своем развитии иранская и индийская религии пошли совершенно противоположными путями. Индийский реформатор Будда пришел к Нирване. Зороастр вменил в обязанность своим последователям практическое служение культуре. Тураев понимает зороастризм как религиозную реформу, причем реформа Заратустры ставила не только религиозную цель — очищение богопочитания и сообщения ему этического содержания, но стремилась и к изменению социальных условий — к постепенному переходу от пастушеского быта к земледельческому.

Большой вклад в изучение зороастризма и Авесты внесли советские востоковеды А.А. Фрейман — глубокий знаток Авесты, по-новому истолковавший ее отдельные термины, и Е.Э. Бертельс, давший превосходный перевод, отдельных отрывков из Авесты и исследовавший Авесту как литературный памятник. За последнее десятилетие появился ряд работ советских историков—В. В. Струве, И. М. Дьяконова, Б. Г. Гафурова, И.Г. Алиева и других, в которых история зороастризма освещается с позиций марксизма-ленинизма.

Западноевропейские буржуазные ученые оказались не в состоянии разрешить исторические вопросы, которые встают перед изучающими Авесту, поскольку они не были вооружены марксистско-ленинской методологией и не подходили к вопросам истории, а также к вопросам истории религии с позиций исторического материализма. Многие из них находились в плену различных предвзятых взглядов, некоторые стояли и ныне стоят на точке зрения паниранизма, полагая в основу своих исследований ошибочное представление о едином народе там, где в действительности мы имеем дело с конгломератом различных народов.

Советские историки вскрыли классовую природу раннего зороастризма и выяснили роль зороастризма в жизни народов Средней Азии. В этом главная заслуга принадлежит В. В. Струве.

Интерес к зороастризму, господствовавшему в Азербайджане до нашествия арабов и насильственного распространения ими ислама, проявляют такие выдающиеся деятели Азербайджана, как Аббас Кули-Ага Бакиханов, Мирза Шафи (Вазех), Мирза Фатали Ахундов и Джафар Джабарлы. А. К. Бакиханов в своем сочинении “Гюлистан Ирам” пишет, что Гиштасп перенес столицу из Балха в Стахар (Персеполь) и распространил в Персии учение Зороастра. Бакиханов высказывает свое мнение, что Гиштасп это был царь Кир. При этом Бакиханов указывает на легендарность этих приводимых им преданий, и ему следует поставить в заслугу дух исторической критики, которым проникнуто его отношение к древним легендам.

Мирза Шафи (Вазех) посвятил учению Заратустры стихотворение “Святой пустынный”, в котором он противопоставляет аскетизму, проповедуемому религией ислама, жизнеутверждающий характер зороастризма. В этом стихотворении рассказывается, как к Заратустре пришел один подвижник, похвалявшийся тем, что он 20 лет провел в пустыне, питаясь кореньями водой и всячески подавлял в себе все чувственные влечения. Выслушав его, Заратустра сказал, что он неизмеримо выше таких людей ставит того, кто своими руками превращает песок пустыни в цветущую плодоносную страну. Заратустра говорит, что тот, кто посадил хотя бы одно дерево в пустыне, лучше того, кто двадцать лет умерщвлял в пустыне свое тело. Восхваление труда на пользу общества — вот что привлекает Мирза Шафи в зороастризме, изуверское самоистязание аскетов — вот что отталкивает его от религии ислама. Разумеется, Мирза Шафи не является последователем зороастризма, он отмечает только лишь известные положительные черты зороастризма по сравнению с исламом.

Мирза Фатали Ахундов говорит о зороастризме в последней части своего философского трактата “Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле к персидскому принцу Джелал-уд-Довле и ответ сего последнего” (1875 г.). А именно, в ответе персидского принца Джелал-уд-Довле на три письма индийского принца Кемал-уд-Довле зороастризм противопоставляется исламу и приводится оценка этих двух идеологий, данная Фирдоуси, который отдавал предпочтение зороастризму перед исламом и ставил пророка Зороастра выше арабского пророка Магомета. Когда в поэме Фирдоуси речь идет о последнем, он “отзывается о нем с насмешкой, вместе с именами джинов, и предсказания его считает за бредни... Когда же речь идет о Зороастре, тогда он отзывается о нем с величайшим благоговением и появление его признает величайшим благом для персидского народа”<sup>1</sup>. Далее приводятся стихи Фирдоуси, в которых он говорит о Заратустре: “Прошли века, вдруг взросло дерево счастья и радости... дерево с крепким корнем и множеству ветвей. Все листья его были полны назидания. Плод его был полон ума. Кто вкусил бы этот плод, тот получил бы бессмертие”. Далее Фирдоуси поясняет, что под этим деревом он понимает “благочестивейшего мужа, называемого Зердушт”, который уничтожил царство злого демона Агремана. “Явился этот божий свет Зороастр, исчезло все зло в сердцах. Погибло язычество и восстановилось поклонение истинному божеству”<sup>2</sup>. Что же касается Магомета, то Фирдоуси говорит, что этот арабский пророк выдумал новую религию в целях разграбления других народов. Об арабских

завоеваниях Фирдоуси пишет: “Они истребляют народы для удовлетворения своей алчности; настает эпоха бедствия и несчастья. В сущности цель их составляет грабеж, а предлогом к тому представляют они какую-то новую религию”<sup>3</sup>.

В философском трактате М. Ф. Ахундова персидский принц Джелал-уд-Довле является представителем реакционного мировоззрения, защитником религии ислама, полемизирующим с индийским принцем Кемал-уд-Довле, пропагандирующим прогрессивные идеи и выступающим в качестве философа-материалиста. Реакционер персидский принц, приводя высказывания Фирдоуси о зороастризме, выражает свое возмущение; он пишет, что Фирдоуси, на которого ссылается индийский принц, такой же безбожник, как и индийский принц Кемал-уд-Довле. Достаточно того, что Фирдоуси, подобно Кемал-уд-Довле, высказывает возмутительно безбожный взгляд, что материальный мир не сотворен богом, но он всегда был, есть и будет. Такой взгляд персидский принц называет бреднями. Зороастризм он характеризует как огнепоклонство и звездопоклонство, а арабское завоевание Персии оценивает как величайшее благодеяние для персов: “Великий премудрый аллах был столь милостив к персам, что покорил их арабам”<sup>4</sup>.

Эта оценка арабских завоеваний и религии ислама диаметрально противоположна той оценке, которую им давал Кемал-уд-Довле, ссылаясь на Фирдоуси.

В первом письме Кемал-уд-Довле цитирует то место из “Шах-Наме” Фирдоуси, в котором от имени Рустема предсказывается покорение Персии арабами: “Плачу я и рыдаю об участи персов”. Результаты арабских завоеваний рисуются здесь в следующем виде: для удовлетворения своей алчности арабы ограбят и истребят народы, завоеванная арабами страна обеднеет, “золото скроется, свет наполнится феодальными шахами” и повсюду появятся тираны с коварною душою; “поселянин уже не будет более наслаждаться плодами своих мирных трудов, хищничество и обман будет в слове и деле каждого”<sup>5</sup>. А о религии ислама, у Фирдоуси говорится, что в ней зло представляется в виде добра и добро в виде злаб. Сам автор философского трактата М. Ф. Ахундов является единомышленником Фирдоуси и Кемал-уд-Довле в сравнительной оценке зороастризма и исламизма, хотя и к религии зороастризма он относится критически, считая всякую религию абсурдом.

Из азербайджанских писателей XX в. о зороастризме говорит Джафар Джабарлы, который в своей пьесе “Невеста огня” выводит жрецов храма огнепоклонников и показывает историческую роль религий зороастризма и ислама в Азербайджане.

---

1 М.Ф. Ахундов. Философско-политические произведения, 1940, стр. 141

2 Там же, стр. 142.

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же, стр. 19-20.

6 Там же

Изображая кровожадных арабских захватчиков, насаждавших огнем и мечом религию ислама в Азербайджане, Джабарлы не идеализирует и зороастризм. Он вскрывает подлинную классовую сущность как ислама, так и зороастризма, как надстроек над феодальным базисом, и показывает лицемерие и алчность духовенства и готовность духовенства к соглашательству с любой властью ради своих материальных выгод. Главный жрец храма огня Янардаг формулирует отношение духовенства к власти словами: “Кто победит, тот и будет прав”; его поведение является образцом служения дикому деспотизму и произволу феодалов, и он выполняет самые гнусные их приказания.

## ГЛАВА II

### СОСТАВ АВЕСТЫ, ЕЕ ЯЗЫК И АЛФАВИТ

Согласно преданию, до гибели Авесты при македонском завоевании Персии Авеста состояла из 21 части (наск), из которых 7 излагали происхождение мира и историю человеческого рода, 7 перечисляли предписания морали, гражданские законы и религиозные обязанности и, наконец, 7 трактовали о медицине и астрономии.

При Аршакидах (250 до н. э. — 224 н. э.) Авесту начали восстанавливать, собранные отрывки объединять и дополнять новым материалом. Этот процесс собирания и реконструкции Авесты был завершен при сасанидах (III-VII в. н. э.). В результате полная Авеста составила из трех книг: на авестийском языке и одной книги на пехлевийском языке. Первая книга Авесты носит заглавие “Вендидад”. Термин “Вендидад” (Vendidād) есть испорченное слово “viadeva datom”, что значит “закон против дэвов (демонов)”. Иногда это слово применяется по отношению к закону в целом и объединение трех книг (“Вендидада”, “Виспереда” и “Ясны”), обозначалось заглавием “Вендидад Садэ” (Vendidād sadah).

Вендидад состоит из 22 глав (“фаргардов”). Первые две главы “Вендидада” содержат мифологический материал, не имеющий никакой связи с общим содержанием Вендидада. Они представляют остатки древней эпической космогонической поэзии. Первая глава говорит о творениях Агуры и противотворениях Ангра Майнью. По существу эта глава есть маленькая географическая поэма, повествующая о 16 странах, по которым странствовал народ.

Первая глава Вендидада первоначально состояла из 18 стансов, из которых первый служил введением, а восемнадцатый заключением, остальные же стансы описывают 16 стран по одной и той же форме. “Я, Агура Мазда, создал наипрекраснейшую страну — такую-то, Ахриман создал как противоположность (“patiyāram”) против ее — то-то.

Вторая и третья главы Вендидада заключают в себе миф об Йиме, основателе цивилизации. Таким образом, первые три главы Вендидада, не являясь собранием законов, по своему содержанию не соответствуют заглавию сочинения. В Вендидаде содержатся три части, не связанные между собой: 1) географическая поэма, 2) миф об Йиме и 3) кодекс моральных, гражданских и религиозных предписаний.

В основном Вендидад есть свод законов очищения. Именно этот предмет занимает наибольшее место в этой книге. Восемь глав (от V до XII) говорят о нечистоте от прикосновения к трупам и о способах избавиться от нее. Фаргарды XIII и XIV посвящены собаке. Три главы мифологического характера о происхождении медицины включены в конец книги. Таким образом, вообще в Вендидаде содержание разнородно и нет строгого порядка и стройной последовательности в изложении. Кроме того, Вендидад страдает многочисленными бесполезными повторениями.

Беспорядочность изложения может объясняться тем, что перед нами только собрание уцелевших отрывков, или тем, что в те древние времена значение логического порядка изложения еще не осознавалось. Согласно преданию, Вендидад является единственной книгой Авесты, сохранившейся полностью, но фрагментарный характер Вендидада дает основание сомневаться в истинности этого предания.

Вендидад представляет собой композицию, в которой части соединены без надлежащей связи. Так, в самом его кодексе законов приводимые предписания весьма различны по времени, причем среди них есть и относящиеся к глубокой древности. В языковом отношении Вендидад характеризуется наличием большого числа искаженных авестийских

слов. Это служит доказательством, что во время составления Вендидада авестийский язык уже стал мертвым. Вторая книга Авесты Ясна. Важнейшим содержанием ее являются “гаты” Заратустры (его лирика).

Ясна полна интерполяций, имеющих целью установить возможность большей эксплуатации верующих жрецами. Ясна — главная литургия заратустровской религии. Она есть богослужение, заключающее в себе наряду с молитвами жертвоприношение и состоящее из 72 параграфов (hā). Приведем содержание некоторых из них:

I hā. Молитва властелину природы и всей чистой природе заканчивается восхвалением Агура Мазды;

XIV hā. Агура Мазда повелевает мыслить, говорить и делать благое.

XIX ha. Похвала слову божью, существовавшему раньше всего бытия;

XXVII hā. Заратустра увещевает быть твердым в добре;

XVII hā. Молитва огню;

XX hā. Молитва воде, в которой Заратустра обращается к воде с просьбой оросить землю. Он призывает море Вурукрта и все воды и источники.

Ясна была составлена раньше Вендидада, как видно из того, что в последнем встречаются цитаты из первой.

Третья книга Авесты носит заглавие “Висперед”.

Первая часть этого слова “Виспе” значит “все”. Слово “Висперед” одни производят от “виспе” и “кхеред” (khered), в этом случае оно имеет значение “познание всего”. Другие производят его от “виспа” и “рад” (rad) и тогда оно значит “все главы” (т. е. гении — владыки различных классов явлений, например, владыки времен года, владыки вод и т. п.).

Висперед — собрание литургических молитв или для “всех времен” (на все случаи) или обращенных “ко всем главам” (владыкам) различных областей бытия.

Висперед делится на части (“карде”). Приводим содержание некоторых из них.

В IV части описываются качества женщины, в VIII — дается характеристика справедливого человека, XXII — молитва к Агура Мазде, справедливому, который знает будущее, к первой чистой мысли, к уму, который всеведущ, к земле, к солнцу.

Висперед заключает в себе всего 25 такие части, 23 по Милльсу (26 частей по Шпигелю). Он состоит из добавлений к различным частям Ясны.

Сохранились в Ясне и в Вендидаде Яшты — тексты литургические. Они содержат исповедание веры, описание религиозных церемоний, мифы и легенды.

К первоначальным Яштам постепенно прибавлялись новые молитвы и уставы. Таким образом, Яшты принадлежат разным эпохам.

Содержание Яшт разнородное, сюда входят 1) исповедание веры; 2) гигиенические предписания; 3) проклятия, с указанием позы, которую должен иметь проклинаящий; 4) жесты, коими удаляют демонов; 5) формула раскаяния: “Царь Агурамазда, я раскаиваюсь во всех моих грехах, я от них отрекаюсь. Я отрекаюсь от всякой дурной мысли, от всякого

дурного слова, от всякого дурного действия. Я отрекаюсь от того, что я мыслил или говорил или делал дурного или пытался делать или начинал делать. Относительно этих грехов мысли, олова и действия помилуй, боже, тело и мою душу в этом мире и в будущем”.

Эти слова более поздние, только общий моральный смысл их восходит к Заратустре.

Яшты — сочинение, в котором прославляются некоторые язаты. Это сочинение носит поэтический эпический характер и содержит остатки древней мифологии и исторических легенд.

Сохранились также отдельные отрывки из частей Авесты, погибших при македонском и арабском завоеваниях. Отголоски их содержания следует искать в позднейшей литературе — в поэме “Заратуштнаме” и др.

Завершает Авесту книга “Бундехиш” на пехлевийском языке.

### **Древнейшее ядро Авесты**

Еще недавно общепринятым был взгляд, что самой древней частью Авесты являются гаты. Так, еще в 1928 г. Е. Э. Бертельс констатировал, что исследователи Авесты единогласно признают это. В настоящее время установлено, что древние песни, вошедшие в Авесту из народного эпоса, старше гат. В Яштах и в Ясне имеются остатки древней дозораостровской поэзии. Яшты и Ясна заключают в себе 3 основных слоя: 1) дозораостровские песни из народного эпоса; 2) гаты Заратустры и 3) части, составленные после Заратустры (J. Naphtahaiti), и поздняя Авеста.

Части Авесты, составленные после Заратустры, получили название младшей Авесты.

С одной стороны, существует различие между зороастризмом и представлениями более древнего народного эпоса, а также между зороастризмом и народной религией его эпохи; с другой стороны, представления периода гатического зороастризма отличаются от более поздних представлений, которые развиты в младшей Авесте.

Яшты и Ясна сохранили более древние отрывки из древнейшей народной поэзии и из гат. Но и Вендидад, представляющий собой продукт аршакидского периода, включает в себе места, идущие из глубокой древности.

Глубокой древностью веет от песни “Похищение скота” (Ясна 10). В этой песне весьма примитивна картина цивилизации. Последняя более архаична, чем социальные условия во времена гат и ахеменидских надписей. И язык этой песни, как показал Мейе (Meillet), тоже архаичен и соответствует глубокой древности ее содержания. Так, в частности, одна пятая всех встречающихся в ней слов суть “hарах legomena”.

Песнь “Похищение скота” начинается призывом, обращенным к Митре-Агуре (Ясна 10, 28). Это, по мнению Герцфельда, является самым древним из того, что сохранилось в Авесте.

К глубокой древности относится также песнь в “Семиглавой Ясне” (Jasna Naphtanaiti 38), которая составлена стихами в стиле Вед. Здесь представление о земле и воде, как о женах неба, и об огне, сына неба, является гораздо более архаичным, чем заратустровский Агура Мазда, который не имеет ни жен, ни детей.

Много цитат из древнего эпоса содержит яшт Ардви (Jt. 5). Различные песни, собранные в яште Михр (Солнца), принадлежат к дозораострийской эпохе. В них выводится Митра как

один из великих богов. Бехистунская (Qagastana) гора, известная своим памятником Дария, была святилищем бога Митры (baga Mithra). Здесь стояли священные белые кони для езды этого бога.

Древние эпические легенды вплетены во многих местах Авесты. К древним циклам эпоса, введенным в Яшты, относится миф об Йиме (Jima), в Яште 5. Йима в Яште 13 в Вендидаде II и III есть первый человек и первый царь, правивший в золотом веке истории человечества. В первоначальном мифе вся земля была царством его. В золотом веке его царствования люди жили в вечной юности, не зная смерти, и в природе царил вечная весна. В позднейшей редакции Яшт Йима уже не первый человек, но ему предшествует Хаошианха (Haosyanha) и Рупиш (Rupis). Первый человек и царь древнего мифа Йима совершенно отличается от бестелесного первочеловека Гайамарта (Gayamart), образ которого был создан в зороастризме в связи с эсхатологическими построениями в позднейшее время.

Заратустра нападает на миф об Йиме. Общий смысл его критики сводится к тому, что эпос прославляет то, что постыдно, он учит постыдному. Из этого видно, что Заратустра приступил к переоценке моральных ценностей.

Вошедшие в Авесту отрывки да народного эпоса представляют собой самые древние элементы Авесты. Следующим по древности слоем Авесты являются Гаты. В противоположность безыскусственной и безымянной народной поэзии гаты являются личным творчеством Спитама Заратустры.

Гаты — по справедливому замечанию Бартоломе (Chr. Bartholomae) — самая трудная часть всей Авесты. Они сильно отличаются от остальных частей Авесты своим языком. В толковании гат еще много спорного и неясного. Язык и содержание гат требуют применения приемов сравнительной филологии, причем особое значение имеет сравнение с Ведами.

Гаты вначале пелись и в течение долгого времени были лишь устно передаваемым учением, которое заучивалось наизусть, и лишь впоследствии они были зафиксированы в письменном виде.

Язык гат является более древним по сравнению как с младшей Авестой, так и с древнеперсидскими клинообразными надписями.

Различие языка гат и последующей Авесты может объясняться различием местности их составления или весьма значительным расстоянием их во времени. То, что гаты цитируются в младшей Авесте, свидетельствует о том, что они древнее. Но едва ли язык гат есть более ранний, тот же самый язык, которым написаны Вендидад, Яшт и т. д.

По мнению исследователей Авесты, в гатах мало чужеродных дополнений и имеющиеся в них интерполяции сами глубокой древности или даже одного с ними времени. Если здесь существуют интерполяции, то они — дело ближайших учеников Заратустры, которые сочиняли совершенно в его духе.

Гаты представляют собой единое целое и если в них, имеются части, позже вставленные, то эти вставки сделаны в духе оригинала. В Ясне содержится пять собраний гат (Jasna XXVIII—XXXIV; XLIII-XLVI; XLVII—L; LI и LIII).

В Вендидаде (в фаргарде X) цитируются отдельные отрывки из гат, а именно в Вендидаде X § 4 цитируются места из гат, находящиеся в Ясне XXVIII, 2; XXXV, 2 и 8, XXXIV, 4, X 1, 3 и 5 § X III, I, X VII, 1, 1, 1 и III, 1. В Вендидаде X § цитируются из гат отрывки, находящиеся в Ясне XXVII, 14, XXXIII, 11, XXXV, 5 III 9).

Гаты состоят из нескольких разделов, из которых каждый получил особое название. Первый раздел “Гата ахунавайти” (Gâtha Ahunavaiti), заключающий в себе семь глав (Ясна XXVIII—XXXIV), получил свое название от сходства метра, которым он составлен, с местом формулы Агуна-вайрья (Ahuna-vairya), которая встречается раньше его в Ясне (строки в 16 слогов, соединенные в строфы по 3 стиха).

Второй раздел образует гата “Уштавайти” (Gâtha Ustavaiti). Так называется гата, содержащаяся в четырех главах (XIII—XVI) Ясны. Название этому разделу дано по первому слову, которым он начинается. Эта гата, подобно другим, образует единство по характеру своего метра, а именно, ее строки обычно состоят из 11 слогов, которые объединены в строфы из 5 стихов.

Метр гаты Уштавайти является столь же древним или даже еще более древним, чем метр гаты Ахунавайти.

Третий раздел составляет гата Спента Майнью; (Gâtha Spentâ Mainyû). Она находится в Ясне в четырех главах (XLVII—L) и получила название от своих начальных слов. Размер этой гаты — метр Триштуп, в котором каждая строчка заключает в себе 11 слогов и они соединены в строфы по 4 стиха. Таким образом, этот размер весьма схож с размером предшествующего раздела.

Гата “Вогу Кшатрем” (Vohu Kxšathrem) содержится в одной главе Ясны (LI). Ее строки состоят из 14 слогов с цезурой посередине.

Гата, носящая, по своим первым словам наименование Вахиста Иштиш (Gâtha Vahistâ İstis) находится в III главе Ясны. Она отличается от других гат своим метром.

### Содержание гат

В Ясне в 7 главах XXVIII—XXXIV содержатся так называемые гаты Ахунавайти. В этих гатах описывается, как было дано божественное откровение, проповедником которого стал Заратустра. Откровению предшествует вопль души коров (последняя есть олицетворение коллектива заратустровского народа вместе с его стадами).

Душа коров, которая отождествляется с душой клана, возвышает свой голос, изливая свою скорбь и выражая глубочайшие нужды страдающего народа. В своей горести душа коров обращается к Агура Мазде и к его божественному порядку Аше (Ašha). Аша говорит, что страдания неизбежны, но почему, на это он не может дать ответа. Проблема происхождения зла неразрешима и только сам Агура Мазда может ответить на этот вопрос. Выступает Заратустра, который обращается к Агуре и Аше и вместе с душой коров умоляет Агуру дать ответ. Душа коров в великом горе взывает к Агуре и Аше: “Зачем вы создали меня?” и говорит о набегах врагов, опустошении страны, дерзких грабежах и насилиях, от которых страдает народ. Наконец, с ответом выступает сам Агура. В другом отрывке (Ясна XXVIII) Заратустра изображается вступившим в свои обязанности и составляющим литургии для обоих главных сподвижников по руководству новым религиозным движением. Здесь мы знакомимся с амешаспентами Аша (“Праведный порядок”), Вогу Мана (“Добрая мысль”), Хшатра (действенная сила божественной власти) и Арамайти (практическое благочестие в душах верующих), и др.

Заратустра обращается к элям абстракциям, как к личностям, но при этом он имеет в виду глубокое значение этих слов, выражающих состояние ума и качества характера. Так, обращаясь к Аше, он говорит: “О, божественный Праведный Порядок, когда я увижу тебя присутствующим в моей собственной душе и в душе народа, который Агура поручил моей

заботе”; равным образом “Добрая мысль” мыслится как “дух бога” в самом боге и как дух бога в человеческой душе. Так же представляются я остальные амешаспенты.

В данном отрывке Заратустра просит Агура Мазду возвестить свои моральные законы, чтобы он мог распространить их в народе и тем самым избавить общество от страданий и несовершенства. Ответ Агура Мазды дается в Ясне в главе XXX, в которой устами Агура Мазды излагается доктрина дуализма. В ответ на просьбу Заратустры (в Ясне XXVIII) научить его, откуда происходит мир и каков источник происхождения добра и зла, Агура излагает учение о двух принципах всего существующего — о добром и злом началах. Эти начала, противоположные друг другу, суть жизнь и смерть, небо и ад. При этом ад описывается не как место жестоких мучений, а как “самая худшая жизнь”, и небо изображается не как рай суеверного воображения, а как наилучшее состояние духа

Два противоположных начала бытия, согласно даваемому здесь учению, являются двумя первоначальными силами, которые всегда диаметрально противоположны, о которые всегда вместе проявляются во всем существующем.

Основной смысл даваемого здесь учения Агуры заключается в положении, что добрый бог не может быть ответственен за царящее всегда и всюду зло в мире, ибо зло есть дело другого начала, независимого от бога. Несовершенство в мире, зло и страдание — первичны и лежат в самой природе вещей. В настоящее время они неустранимы. Преодоление греха и скорби и осуществляющееся в результате этого счастье принадлежит будущему.

Далее Заратустра переходит к практическому осуществлению своей миссии — к распространению идей нового культа Мазды. Он молится об установлении “могущественного царства” (Ясна XXXI).

Говорится о жестокой борьбе оружием и словом между зороастрийцами и их противниками (Ясна XXXIII). Заратустра поддерживает себя надеждой на конечный успех своего учения (Ясна XXXII). В следующей главе (Ясна XXXIII) уже говорится, что наступили более счастливые времена и далее (Ясна XXXIV) выражается благодарность Мазде.

В этих гатах Заратустра требует от своих последователей нравственной чистоты и правдивости. Он говорит, что важно не принесение в жертву животных или плодов, важны благочестивые поступки и интимная связь души с праведным порядком. Бог взирает на доброту сердца людей, и на активность их рук. Не следует забывать (учит Заратустра), что все обряды, гимны и жертвоприношения суть только средство для великой цели.

По содержанию еще более ранними, чем гаты Ахунаваити, являются гаты Уштаваити, содержащиеся в Ясне в четырех главах (XLIII—XLVI). Свидетельством их более раннего составления служит то, что в Ясне в XLVI главе Заратустра выступает перед нами в тот период своей жизни, когда он еще не достиг высокого положения в обществе. Здесь Заратустра жалуется, что жизнь полна горечи и приходилось вооружиться терпением и стойкостью. Он жалуется на неблагоприятные перспективы своего дела и с огромным пылом страсти побуждает своих приверженцев победить какого-то сильного противника, предвидя ужасную вооруженную борьбу. Выраженные здесь чувства боязни, печали, опасения и страдания борца свидетельствуют, что эти гимны принадлежат раннему периоду деятельности Заратустры. Позже наступает период успеха. В XVIII главе Ясны возвещается спасение для верующих. Здесь находятся размышления Заратустры о величии и благодати Агуры. Высказывается также мысль о том, что культ священного огня сплачивает массы, укрепляя единство народа. В этом во всей глубине разворачивается моральная концепция Заратустры. Он говорит о необходимости сохранения Аши, соблюдения этого праведного Порядка, от которого зависит как благосостояние народа в целом, и в частности справедливый образ правления, так и зажиточность и индивидуальная праведность жизни каждого человека в отдельности. Моральная праведность требуется в мысли, слове и деле.

Требуются добрая мысль, доброе слово и доброе дело humata, huxvta, hvaršta. Недостаточно одной обрядовой стороны. Пусть праведный порядок воплотится в нашем народе, в наших племенах (Ясна XLIII). Заратустра восклицает: “О, Правда, когда я увижу тебя в себе самом и в моем народе”. Его мысли и чувства сосредоточиваются на идеальном обществе, на “царстве божьем”. Само это царство у него персонифицируется.

XLIV главе Ясны Заратустра вопрошает Агуру, прося его открыть ему “Даэна”, т. е. полное глубокое знание, сущность той религии, которая “лучше всех вещей” и которая одна только может дать обществу “святой порядок”, научить истинным моральным принципами осуществлению их на практике, научить нравственным действиям религиозным обрядам. Здесь Заратустра заявляет, что все его помыслы, желания, искания и чаяния его души направлены на единую цель — на бога Агуру.

В гимне, содержащемся в XLV главе Ясны, дается развитие зороастрийской доктрины дуализма. Этот гимн (как и гимн в Ясне XXX) принадлежит периоду временного политического затишья, давшего возможность Заратустре больше уделить внимания теоретическому развитию своего учения и его пропагандированию. В данном гимне провозглашается крайняя противоположность и полное разделение между добром и злом. Агура не причастен ни к какому злу. Он творит жизнь, злой дух разрушает ее. Между началами добра и зла существует непримиримое противоречие, непримиримый антагонизм. Между ними нет середины, не может быть никакого компромисса, а только ожесточенная борьба, и каждый человек участвует в этой борьбе на той или иной стороне. От верующих прежде всего требуются правильные убеждения

XLVI глава Ясны наполнена выражениями личных страданий и надежд Заратустры и его обращениями к богу с призывом о помощи. Заратустра просит Агуру научить его тому, что важнее материальных богатств — великим мыслям. Часто и в других местах Заратустра устремляет свой взор на символический образ добра — священный огонь, без помощи которого массы не могут воспринять его учение. Он говорит Агуре: “Твои символические огни”<sup>1</sup>.

Гата, носящая название Спента Майнью<sup>2</sup> (Gâtha Spentâ Mainyu) и содержащаяся в Ясне в главах XLVII, XLVIII, составлена, как видно из ее содержания, в бурный период религиозных войн.

---

<sup>1</sup>Сравни обращение к огню Ясне 1 § 12 “Огонь, о сын Агура Мазды”

<sup>2</sup>Спента Майнью не тождественен с Агурой, но есть его дух (особая персонифицированная абстракция)

В главе XLVIII сообщается, что ожидается вооруженная борьба между приверженцами святого Порядка и их противниками. Гимн имеет целью вдохнуть бодрость в души приверженцев зороастровского учения и убедить их, что, каковы бы ни были первоначальные результаты борьбы, конечный успех общего дела обеспечен. Последователи Зороастра призываются быть верными его учениками и следовать его наставлениям. В конце концов враги погибнут. Все сомнения в этом должны рассеяться. Заратустра призывает вооруженные массы к энергичной борьбе.

В следующей XLIX главе Ясны говорится о превратностях судьбы, о неудачах и надеждах на конечный успех.

Вдохновляя своих сторонников на предстоящие бои, Заратустра поучает, что смерть вооруженного врага должна стать предметом горячего желания для всякого нравственного человека. На одной стороне стоят силы праведного Порядка, на другой — силы злого духа. Между ними нет и не может быть никакого примирения. Оружие Агуры мыслится у Заратустры не только как духовное, т. е. как сила убеждения, но и как материальное оружие

в виде применения физической силы, в виде распространения новой религии вооруженной силой путем завоевательных войн.

Главным врагом верных были туранские кочевые племена, которые своими разбойничьими набегами разрушали земледельческую цивилизацию народа Агуры.

Содержащаяся в I главе Ясны гата имеет своей темой идею верховной власти Агуры. Его царство простирается над сердцами и умами верующих. Эта сила производит все доброе и подавляет всякое зло.

Содержащаяся в II главе Ясны гата “Вахиста Иштиш” относится к более поздним годам жизни Заратустры. Предмет ее — брак. Здесь описывается празднование свадьбы дочери Заратустры.

Ясна — семиглавая, образующая XXXV—XLII главы Ясны, по древности близка к гатам, как свидетельствует язык, на котором она составлена, но по содержанию она значительно отличается от гат. А именно, здесь персонификация святых бессмертных уже сильно подвинулась далеко вперед в своем развитии, тогда как идеи, персонификациями коих они являлись, становятся более тусклыми. Здесь встречаются амешаспенты, фравашы, культ огня, земли, трав, однако отсутствуют еще многие более поздние объекты культа (пять периодов творения, 5 делений дня, 5 гат, Заратустра и др.).

“Гата добра и зла” (Ясна XXX) об основах этики Заратустры, трактующая о борьбе принципов добра и зла в мыслях, словах и делах и знакомящая нас с его этической реформой, и гата против дэвов (Ясна XXXII), содержанием которой является религиозная реформа, выступающая против племенных богов и их почитателей, служат ключом к пониманию всей доктрины Заратустры в целом в ее своеобразии и отличии, как от предшествовавших ей воззрений, так и последующей формы вероучения (Маздаясна).

Свадебная гата (Ясна 53) была составлена Заратустрой по поводу бракосочетания его самой младшей дочери Поручисты с Ямаспой. При акте бракосочетания присутствовали Виштаспа, Фрашауштра и сам Заратустра. Одновременно были повенчаны еще и другие пары. Свадебная гата заканчивалась запрещением развода (Ясна 53 станса 7). В “Видевдате” XIV, 15 сохранилось предписание относительно брака: “Должно выдавать замуж девушку здоровую и девственную — сестру или дочь — украшенную серьгами, по достижении 15 лет за правоверного”.

“Свадебная гата” сочинена немного позже мемориального листа, при составлении которого Поручиста еще не была замужем и Заратустра уже имел маленького внука Рвататнара.

### Стиль гат

Стиль гат резко выделяет их из всей остальной Авесты. Видно, что они представляют собой творчество выдающегося поэта. На них лежит печать его индивидуальности. Что гаты произведение самого Заратустры, это видно как из того, что Заратустра в их сам выводит себя как автора, так и из их содержания и литературной формы.

Стиль Заратустры весьма своеобразен. Язык его гат— не современный ему язык народа, но язык традиционной древней поэзии. Этой поэзии он следует, как в метрике, так в метрике, в грамматических формах и в ее архаическом синтаксисе. Подражание стилю древнейшей поэзии замечается, например, в “гате стада” (Ясна 29), которая своим содержанием

примыкает к древней поэтической теме “Плач стада” (образчик ее сохранился в Ясне 10), или, например, “Гата вопросов” связана по форме и содержанию с “Вопросами Митре” (Ясна 10).

Творчество Заратустры принадлежит к роду ученой поэзии, оно преисполнено эрудиции и требует от своих слушателей, чтобы они были на уровне всей энциклопедии тогдашних знаний. Многие его стихи предполагают у слушателей знакомство с мифами, входившими в древний эпос. Таковы, например, стихи Заратустры об Йиме (Iima), сыне Вивахванта.

Наряду с обширным знанием древней мифологии поэзия Заратустры предъявляет к слушателю требования относительно развития абстрактной мысли. Содержание его произведений — философское, и он предпочитает абстрактные термины и выражения, причем, ряд их создан им самим. Словотворчество Заратустры, создание им ряда неологизмов и придание некоторым старым словам нового смысла — все это увеличивало трудность понимания его поэзии уже для его современников.

Кое что в поэтическом языке Заратустры принадлежит придворному стилю. Приведем некоторые примеры выражений “придворного” стиля у него.

В Ясне 44, 1 в обращении говорится: “Хотя ты столь велик, а я столь мал, ты скажешь мне, ибо я люблю тебя”. Уже Маркварт отметил, что Заратустра часто стремится избегать вульгарных “я” и “ты”. И Бартоломе говорит, что в гатах постоянно только описания для “я” и “ты”. Вместо местоимений “я” и “ты” Заратустра употребляет слова среднего рода: для обозначения “я” — “мое недостойное существо”, вместо “ты” — “ваше высочество”.

В противопоставлениях величия бога и собственного ничтожества Заратустра пользуется ресурсами придворного стиля. Так, в Ясне 46, 7 говорится: “Кто будет дан в качестве покровителя такому ничтожеству, как я?”. Подобное говорится в Ясне 49, 12.

В гатах имеется также много выражений, относящихся к учтивости, также заимствованных из придворной речи.

Своеобразие стиля Заратустры заключается в сочетании народной поэзии и подражания ей с оборотами придворной поэзии, с ученостью и философствованием в сочетании наглядно конкретного с персонифицированными абстракциями. Это сочетание создает ту темноту языка Заратустры, которое напоминает язык Гераклита.

Для гат характерна смесь архаизмов и неологизмов (новообразований).

Виртуозность заратустровского языка, мастерское употребление сравнений, метафор, эпитетов, богатство образов придает его произведениям высокую художественность. Отвлеченные мысли у него выражаются в форме наглядных образов. Он живописует даже тогда, когда развивает самые отвлеченные идеи.

Поэзия Заратустры является дидактической, имеющей по преимуществу этическое содержание. Именно поэтому она часто предпочитает форму вопросов и ответов, которая является особенно пригодной для поучения наставлений.

Основой эстетики всего творчества Заратустры является вдохновляющий его огонь чувства, питающийся его социальным идеалом. Это — поэзия мирного труда, любви к скромным земледельцам. Источником его вдохновения является стремление к преобразованию общества, стремление к реформе аграрной, моральной и религиозной.

В оценке поэтического дарования Заратустры мнения новейших ориенталистов расходятся. Герцфельд называет Заратустру великим поэтом и считает гаты подлинной поэзией. “Гаты

есть дело высокого искусства”, — пишет он. Напротив, в своей “Истории персидской литературы” Пауль Горн пишет: “Хотя гаты написаны в метрической форме, но Заратустра — не поэт” — и приводит следующий пример, который он считает весьма характерным. В одной из гат Заратустра обращается с вопросом к Агура Мазде: “Кто создал утреннюю зарю, которая призывает разумного человека на работу?”.

По этому поводу П. Горн замечает, что поэт, конечно, сказал бы об утренней заре что-нибудь другое (как, например, Гомер называет утреннюю зарю “розоперстной”). Но если у Заратустры нет описания красот природы, то все же его творчество проникнуто искренним живым чувством и он находит художественные образы, когда речь идет о том, что ему особенно дорого — для трудовой деятельности людей и для моральных понятий. Поэзия Заратустры — поэзия труда. Трудовая деятельность человека у него окружена ореолом святости и он ставит своей задачей воспитать в народе высокое уважение к труду (об этом см. VII главу).

### Литературные приемы в Авесте

Во всей Авесте, начиная с древнейших частей ее, господствует антитетический способ изложения, который выражается в противопоставлении добра и зла, света и тьмы, мира и войны и тому подобных пар противоположностей. Эта любовь к антитезам была присуща уже дозораострийской древней поэзии. Так, древняя песнь Митре, включенная Заратустрой в свой цикл поэзии, вся построена на антитезах, прежде всего на антитезе войны и мира. Эта песнь Митре состоит из двух частей: из песни “Митра как воин” и песни “Митра о мире”. В одной из них Митра изображается как покровитель тех стран, которые не причиняют обиды другим. Митра дает им мирную ждательность — он защитник домашнего очага, он дает миролюбивым странам силу защищаться. Митра оберегает их и хранит их дома, планы, трибы, страну. С другой стороны, Митра выступает в качестве мстителя преступным людям. Он разрушает их дома и селенья, он приносит гибель их клану и трибе, он приносит разрушение целой стране тех, кто нарушает право, блюстителем коего он является. Сила мщения Митры не имеет границ. Так, Митра выступает в двух антитетических видах, как Митра защитник и покровитель стран и как Митра мститель и каратель. В песне о Митре военная и мирная картины антитетичны.

Подобные же антитезы применяет Заратустра в своей поэзии. На первом месте у него стоит антитеза добра и зла, антитеза Агура Мазды и Ангра Майнью.

В антитетической форме излагает Заратустра свой символ веры (Ясна 49), где содержится его credo. Там говорится: “Справедливость должна торжествовать, зло должно быть уничтожено. Я желаю единения с Доброй Волей (vahunano), я отказываюсь от всякого общения с демоном (drugvant), делающим зло” (Ясна 49, 3).

Излюбленным приемом изложения мыслей в Авесте является форма вопросов и ответов. Так, в Ясне 10 стансе 108 Митра спрашивает: “Кому мне дать здоровье и богатство?” и в стансе 110: “А кому мне дать болезнь, смерть и бедность?”.

Антитетические вопросы, бывшие обычными в поэзии до Заратустры, часто применяются и последним. Если встречается выражение “те, кто любят”, то вслед за этим следует “те, кто ненавидят” и т. п.

В гатах и в последующей Авесте часто встречаются сравнения. Приведем примеры таких сравнений. В Видевдате III §§ 24-25 земля, которая долго остается невозделанной и сгорая жаждет, чтобы пахарь вспахал ее, сравнивается со зрелой девушкой, которая жаждет мужа,

пахарь, возделывающий землю бросающий в нее семена, сравнивается с мужем, который производит жене ребенка.

В Видевдате IV, 1 приводится следующее сравнение: кто не возвращает данного ему займа, тот является ворами, обокравшим заимодавца, все равно, как если бы он днем или ночью похитил имущество из чужого дома.

В Видевдате V 23-24 говорится, что маздаистская вера во столько раз превосходит все остальные учения в величии, в добре и красоте, насколько море Вурукрта превосходит другие воды; она затмевает их, подобно тому, как более высокое дерево закрывает собой меньшие деревья.

Следует отметить обилие эпитетов в гатах и вообще в Авесте. Призывание бога обычно сопровождается рядом эпитетов. Агура Мазда именуется величайшим, превосходнейшим, совершеннейшим, мудрейшим, разумнейшим, святейшим, блаженнейшим.

Ангра Майнью носит эпитеты злейший, многопагубный, дэв дэвов (Видевдат XIX, 1), мерзостный (Видевдат XXII). Митра наделяется многими эпитетами: владеющий обширными ивами, тысячеглазый, с тысячами ушей, красноречивый, стройный, могучий, хорошо вооруженный, бдительный, неведующий сна, высоко стоящий на высокой сторожевой башне.

Бог Хаома имеет эпитет “золотистый” (Видевдат XIX, 19). Бог Тиштрия (звезда Сириус) наделяется эпитетами: сверкающий, высокий, непорочный, сильная, могучая, с хорошим глазом (в противоположность дурному глазу), “водной природы”. Эпитет царь (xšeta) носит солнце (hvar). Жестокая форма — “царица” (xšoiθnī) есть эпитет Уши (Зари) и богини Ртиш. Эпитеты земли — круглая, широкая, далеко простирающаяся, обнимающая семь стран света.

Души умерших (фраваша) имеют множество эпитетов. Одни из них характеризуют их внешность, в которой выражено представление о женской красоте. Сюда относятся эпитеты: ясноглазые, длиннорукие, широкозадые, высокоопоясанные с высокой талией, другие характеризуют их как воительниц, принимающих участие в сражениях на стороне их родных, “никогда не повертывающиеся спиной”, “несящие пики”, “быстрые”. В Видевдате XIX, 14 фравашей называют величайшими, мудрейшими, благообразнейшими; лошадей — фыркающими при бегах, блестящими.

В гатах имеются внезапные переходы мысли, что можно объяснить или фрагментарностью дошедшего до нас материала, или поэтической формой изложения (в поэзии вообще такие внезапные переходы обычны).

В гатах Заратустра свою речь обращает формально к богу Агуре, на самом же деле его слова обращены к народу.

Для языка гат и Авесты в целом характерно наличие плеонастических выражений, как например, “птицы крылатые твари”, “огни красные, пылающие”.

Особенностью литературной формы Авесты является бесконечное повторение одних и тех же стереотипных выражений. В младшей Авесте такие многократно повторяемые выражения приобретают характер священных формул. Повторения составляют добрую половину Авесты.

Новейшее исследование Гертеля о метрике Авесты установило, что вся Авеста составлена в стихотворной силлабической форме и делится на строки в 7, 8, 9, 10, 11 и 12 слогов с регулярной цезурой. То, что гаты написаны метрами, основанными на количестве слогов, это было давно известно. Гертель же доказал, что силлабическая метрика характеризует все

части Аресты, причем гаты обычно имеют структуру в 7, 9 и 11 слогов в стихе, тогда как остальная Авеста составлена обычно из стихов по 8 слогов и в определенных частях из 10 и 12 слогов. Детальный анализ дал возможность Гертелю поставить метрику Авесты в связь с метрикой Ригведы.

Интересное дополнение к работе Гертеля представляет статья И. Фридриха, в которой устанавливается, что Бехистунская надпись и некоторые другие надписи Дария и его преемников тоже составлены в метрической форме, причем эти метры напоминают те, которые установлены Гертелем для Авесты.

Автор гат называет себя “мантран”, т. е. поэтом, вдохновенным певцом, он не называет себя пророком. Только однажды (в Ясне 46, 3) он называет себя “избранным”.

“Мантра” означает “поэма” (иногда значит “поговорка”). Поэмы в то время пелись, и словом для обозначения этого было “мантравака”, вторым корнем которого был “вак” - “петь”. Это — громкий голос, подобный пению “петуха, который возвышает свой голос на рассвете” (Видевдат XVIII, 15).

В Ясне (50, 6) говорится следующее: “Поэт, который поднимает свой голос дружеский со справедливостью, после коленопреклонения, есть Заратустра!”.

По мнению Герцфельда, это есть начало гат: “Это есть самовведение поэта, условная формула этой старой поэзии. Шелер (Scheler) однажды назвал вступительную формулу древнеперсидских надписей: “Я, царь с полным титулом — “самовведением царей”.

В Ясне 50, 6 мы имеем подобное самовведение Заратустры. Самовведение поэта могло предшествовать его произведению или могло стоять в конце его стихотворения.

### **Язык и алфавит Авесты**

Первоначально в Европе Авеста была известна под названием Зенд-Авесты и долгое время язык, на котором она написана, называли зендским языком, но затем было точно установлено, что слово “Зенд” означает “комментарий” к основному тексту. Поскольку значение священного языка Авесты стало постепенно утрачиваться даже среди жрецов, начали дополнять Авесту переводом отдельных теистов ее на среднеперсидский (пехлевийский) язык и снабжать ее комментариями на этом языке. В особенности такие дополнения к древнему тексту Авесты писались при сасанидах.

По вопросу, что собой представляет язык Авесты, мнения разошлись.

Сторонники восточной теории происхождения Авесты вначале языком последней считали древнебактрийский и затем стали говорить о нем, как о восточно-иранском, не уточняя этот неопределенный термин. Сторонники западной теорий происхождения Авесты признают язык Авесты мидийским. Этот спор тянется и по настоящее время. И те и другие хотят в языке Авесты видеть подтверждение правильности своего взгляда на происхождение Авесты, хотя язык, сам то себе не может служить достаточным основанием для решения спорного вопроса. Ведь мидянин Спитама мог составлять свои песни и не на родном мидийском, а на древнебактрийском или другом восточно-иранском языке, в целях более успешного распространения своего учения в Бактрии или вообще на востоке Ирана.

Лингвистические исследования установили, что язык Авесты является родственным древнеперсидскому и санскриту.

Дармстетер считал язык Авесты мидийским, по его мнению, из современных языков больше всех черты древнего авестийского языка сохранил талышский язык<sup>1</sup>.

Из современных ориенталистов признают язык Авесты мидийским Мейе, Тедеско, Юар, Герцфельд и др. Мейе решает вопрос о языке Авесты методом исключения. Исследование языка Авесты вообще и языка гат в частности приводит Мейе к следующим выводам: этот язык отличен от персидского, что исключает юг Ирана, он отличен также и от согдийского языка, что исключает северо-восток; остается северо-запад, т. е. Мидия.

Тедеско также придерживается мнения, что язык Авесты принадлежит к группе “северо-западных языков”.

Доказательством этого положения у Тедеско служат данные чисто лингвистического порядка независимо от традиции, которая также подтверждает это.

К тем же самым результатам Тедеско пришел и в своем исследовании о восточно-иранских флексиях (1925г.)

Э. Герцфельд присоединяется к мнению Мейе и Тедеско, что Авеста написана на мидийском языке.

Юар (Huart) высказывает следующее мнение о языке Авесты: наряду с персидским языком, на котором написаны комментарии, там мидийский язык, родственник санскриту. Юар говорит, что редакция Авесты неоднородна, она представляет; по меньшей мере, три последовательных “этажа”: 1) гаты, 2) древние части Авесты и 3) ее новые части.

Однако, несмотря на ценные новейшие исследования языка Авесты, вопрос — относится ли этот язык к группе мидийских или восточных иранских языков, остается еще не решенным. Однако, по нашему мнению, признание языка Авесты мидийским, так оказать, напрашивается само собой.

---

<sup>1</sup>“The Sacred books of the East”, v. IV, 1880.

С одной стороны, на исторической арене выступают мидяне, создавшие одну из древнейших могущественных держав и высокую для своего времени материальную и духовную культуру и — как это ни странно — якобы не оставившие после себя никакого литературного памятника, с другой стороны, мы имеем “безродный” литературный памятник, относящийся к тому же времени и тем же местам, в которых жили и действовали мидяне.

О мидийском языке Авесты Герцфельд говорит, что это был не вульгарный диалект, а высокоразвитый литературный язык.

Культура и язык в мидийской державе в своем развитии достигли более высокого уровня, чем культура и язык персов. Последним, когда они стали строить свое государство и развивать свою культуру, пришлось заимствовать многие понятия и слова у мидян.

Если Заратустра жил в конце эпохи мидийского царства и в начале эпохи персидского царства, то в его языке должны быть олова из мидийского официального языка, из области административной, религиозной и научной, которые были затем заимствованы у мидян персами. Так, слово “хшайатиа”, служившее специальным титулом сатрапов и великого царя, древние персы заимствовали у мидян. Мидийское слово “дахйу” служило обозначением сатрапий сперва мидийского царства, а позже персидского. Слово “дахйупатиш” было первоначально титулом мидийских царей, а затем служило термином для понятия верховной

власти у древних персов вплоть до сасанидского периода, несмотря на то, что слово “дахйу” изменило свое прежнее значение и стало означать просто “селение”.

Тот же самый спор, который идет вокруг языка Авесты, ведется и по вопросу об авестийском алфавите, т. е. одни придерживаются взгляда, что авестийский алфавит является восточно-иранским изобретением, другие полагают, что он был изобретен на северо-западе, т. е. в Мидии.

По мнению Альтгейма, алфавит Авесты — восточно-иранского происхождения, время появления этого алфавита — древнее V в. н. э.<sup>1</sup> Надпись в Пул-и-Драунтате представляет собой авестийский текст на арамейском алфавите (эта надпись датируется III в. до н. э., царствование Ашоки). Из этого можно заключить, что Авеста первоначально до изобретения для ее специального алфавита была записана арамейским (семитическим) алфавитом, как об этом еще раньше высказывал догадку Андреас (Andreas)<sup>2</sup>.

Противоположного высказываемому Альтгеймом взгляда держится Герцфельд, по мнению которого авестийский алфавит был составлен на северо-западе, в Азербайджане. По Герцфельду, сочинителем авестийского алфавита является Атарпат Махрастпандан.

---

<sup>1</sup>Т. Altheim. “Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter, Вып I, М, 1947, стр. 4.

<sup>2</sup> Там же, стр, 34

Герцфельд устанавливает, что авестийский алфавит был изобретен в IV в. (именно около 360 г. н. э.).

В алфавит Авесты входит 48 букв, тогда как в древнеперсидской клинописи всего 36 букв. Герцфельд высказал предположение, что все буквы авестийского алфавита произошли от сасанидской скорописи в том виде, какой эта скоропись получила в середине IV века хр. э. В литературе об этом высказывалось и другое мнение, а именно, что авестийский алфавит был создан вследствие того, что арамейский язык, на котором ранее писалась Авеста, был не подходящим к особенностям несемитических языков, поэтому была произведена переработка арамейского алфавита путем использования отдельных элементов греческого алфавита.

По нашему мнению, предположение об использовании греческого алфавита при создании авестийского алфавита несостоятельно. При аршакидах и сасанидах господствовало враждебное отношение ко всему греческому. На Александра Македонского смотрели как на воплощение Ахримана — “проклятого злодея”, гонителя зороастровской религии, уничтожившего священные книги Авесты. При Шапуре I и Шапуре II были проведены такие государственные мероприятия, как изгнание христиан из Ирана и запрещение зороастрийским жрецам ездить в Византию. При такой ксенофобии едва ли пришла кому-либо мысль при составлении алфавита для священных книг обратиться к греческим письменам, как к образцам.

## ГЛАВА III

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ АВЕСТЫ

По вопросу о происхождении Авесты и зороастризма издавна в научной литературе борются два взгляда. Традиция говорит о мидийском происхождении Заратустры. Согласно традиции, воспринятой парсами, учение Заратустры зародилось в Мидии и оттуда было распространено на восток. Сторонниками мидийской (или западной) теории происхождения зороастризма и Авесты были Анкетиль Дюперрон, Дармстетер и другие, а из современных востоковедов — Мейе и Юар во Франции, Герцфельд в Германии, Тедеско в Италии.

В противоположность этому восточная (или бактрийская) теория происхождения зороастризма и Авесты считает, что зороастризм зародился в Бактрии и отсюда распространился на запад, в Мидию и Персию. Сторонниками этой теории были представители этимологической школы и также Бартоломе, а в настоящее время на Западе — Нюберг. В последнее время эта теория была принята некоторыми советскими учеными.

Для надлежащего освещения этого спора требуется прежде всего правильная постановка самого вопроса, уяснение сущности этого вопроса.

Чтобы правильно решить вопрос о происхождении Авесты, прежде всего необходимо учесть два момента. Во-первых, Авеста составлялась в течение многих веков. Она представляет собой собрание песен, легенд, священных книг (молитвословий и богослужебных книг), которые создавались в разные времена. Следовательно, нельзя говорить о происхождении Авесты в целом, а необходимо говорить о происхождении различных слоев Авесты, что, разумеется, не исключает вопроса о пра-Авесте (первоначальном ядре Авесты). Во-вторых, отдельные черты Авесты различны не только хронологически, но и географически. Они создавались в различных странах, где господствовал зороастризм. Такими странами были на Западе Мидия, Персия, Армения, Малая Азия и на востоке Бактрия, Средняя Азия и частично Индия (Пенджаб). Зороастризм был широко распространен от Индии и Афганистана до Греции, от Вавилонии до Азербайджана и Армении включительно. В своей многовековой истории Авеста и зороастризм постоянно дополнялись новыми частями, воспринимая разнородные географические и этнические элементы. Авеста продолжала дополняться тогда, когда ее язык стал уже языком мертвым, оставаясь языком жрецов “магов”. Если мы примем во внимание обширность территории распространения зороастризма и длительное, почти двухтысячелетнее его господство, то мы должны отказаться видеть в зороастризме нечто однородное. Как можно судить по древнейшим слоям Авесты, зороастризм зарождается в период господства родового строя, затем он развивается в рабовладельческую эпоху на древнем Востоке и, наконец, преобразуется и принимает новый вид в эпоху раннего феодализма при аршакидах и сасанидах. Изменяется социальная сущность зороастризма при переходе общества от одной формации к другой. А если принять во внимание, что в Авесту вошли песни из древнего народного эпоса и с ними древнейшие мифы и легенды, которые характеризуют эпоху процветания первобытнообщинного строя, то хронологические рамки содержания Авесты отодвигаются еще дальше, в глубь отдаленного прошлого. Если же учесть, что и в настоящее время Авеста является священной книгой парсов, живущих в Индии (штат Бомбей) и в основном принадлежащих к классу буржуазии, то историю Авесты приходится продлить до эпохи капитализма включительно. Разумеется, служа идеологической надстройкой сперва первобытнообщинной формации, в период разложения этой формации, а затем в рабовладельческую, феодальную и капиталистическую эпоху, Авеста претерпевала существенные изменения, в нее вводились интерполяции, она преобразовывалась различными, следовавшими друг за другом, редакциями, содержание по-новому истолковывалось для того, чтобы она могла обслуживать новый базис.

Равным образом на Авесте и зороастризме наряду с изменявшимися эпохами не могли не сказываться и местные особенности тех стран, где он был распространен. Мы полагаем, что надо различать восточный (среднеазиатский) и западный (мидийский) зороастризм.

Герцфельд отметил различие обрядов, зафиксированных на золотых пластинках, найденных в Средней Азии и зороастрийских обрядов, известных по описаниям древнегреческих авторов и по данным самой Авесты. Это различие отнюдь не означает, что среднеазиатские изображения рисуют незороастрийские обряды; они изображают не ту зороастровскую позу при молитве с “протянутыми вперед руками”, о которой говорится в Ясне 29, 5 и 50, 8.

Обрядовые различия указывают, что и в отношении догм и верований были некоторые расхождения. Другими словами, это говорит о том, что в зороастризме были различные течения. Несмотря на присущий всем религиозным учениям консерватизм и тяготение к традиции, они, как и все в мире, не остаются неизменными, отражая в своем изменении перемены, происходящие в общественном бытии. С этой точки зрения и должна быть подвергнута анализу Авеста, что требует предварительного рассмотрения ряда вопросов и прежде всего авестийской географии, космологии и астрономии.

## ГЛАВА IV

### ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ПОЭМА В ПЕРВОМ ФАРГАРДЕ ВИДЕВДАТА

В первом фаргарде Видевдата имеется перечисление 16 стран, созданных Агура Маздой и описание тех бедствий, которые обрушил на эти страны Ангра Майнью. Эта глава Видевдата представляет собой географию Авесты и дает представление о территории распространения зороастризма ко времени создания этого произведения. Были сделаны попытки расшифровать эту историческую географию, причем высказывалось мнение, что в данном там перечне стран наряду с реальными странами имеются мифические.

Первая глава Видевдата начинается словами: “Сказал Агура Мазда Спитама Заратуштре: “Я, я сделал, Спитама Заратуштра, всякую страну дорогой ее обитателям, хотя бы даже в ней и не было никаких прелестей””. В комментарии к этому месту говорится: “Каждый человек воображает, что страна, где он родился и вырос, есть наилучшая и самая прекрасная страна”. Таким образом, здесь указывается тот естественный корень патриотизма, в силу которого человек любит свою родину, где протекли его детство и юность, с которой связаны его ранние воспоминания.

Далее Агура Мазда говорит: “Самой первой из всех земель и стран, которые я, Агура Мазда, создал, была Айриана Ваего у прекрасной реки Даитья (Dâitya)”.

1) Согласно Дармстетеру.

Даитья была первоначальным названием реки Аракса<sup>1</sup> (так Аракс назывался и во времена сасанидов). “Но многопагубный Ангра Майнью,— продолжает дальше Агура Мазда, — создал там бичи страны — красноватую змею и зловредную зиму”. Так, после того как Агура Мазда создал первую прекрасную страну, туда явился злой дух Ангра Майнью и в противовес прекрасному творению Агура Мазды создает там в реке Даитья змея, от которого произошли те змеи, коими изобилуют берега этой реки.

Из картины создания как первой, так и последующих стран, видно, что в описании стран приводится точка зрения дуализма добра и зла. Все блага, которыми наделены та или другая страна, мыслятся как творение Агура Мазды, а все дурное, что есть в их, как создание Ангра Майнью. Зима (мороз) мыслится как создание злого начала Ангра Майнью. Мороз сковывает воды, делает мерзлой землю, умерщвляет растения. Окончание зимы приносит сильные наводнения. Таким образом, зима с ее морозами, наводнения и змеи — все это дела Ангра Майнью.

Второй была создана Агура Маздой страна Гава, в которой живут согдийцы. Таким образом, Гава в Видевдате есть Согдиана. В противовес доброму творению Агура Мазды многопагубный Ангра Майнью и тут создает бич страны — приносящих стране огромный вред мух, от укусов которых гибнут коровы и прочий скот.

Третьей страной, созданной Агура Маздой, был могучий Маргав (Маргиана, т. е. Мерв), где живет народ, хранящий Бравую веру. И здесь Ангра Майнью не преминул создать бич страны — греховные похоти.

Четвертым созданием Агура Мазды была прекрасная страна Бахди (Бактрия, Балх), которую населяют добронравные крестьяне. Но и для них Ангра Майнью сотворил бич страны — поедающих хлеб муравьев.

Пятой страной, созданной Агура Маздой, была Нисая (Nisāya), расположенная между Мервом и Бактрией. И там многопагубный Ангра Майнью создал бич страны — он вселил в жителей этой страны дух неверия.

Дармстетер отмечает, что было несколько городов, носивших название Нисая, но ни один из них не был расположен между Мервом и Бактрией. Ввиду этого Дармстетер предлагает переводить это место следующим образом: Нисая, между которой и Бактрией лежит Мерв. Тогда это будет Нисая, столица Парфии. По нашему мнению, тут просто могла иметь место неточность географических знаний автора данного географического очерка.

Шестая страна, которую создал Агура Мазда, — Гароива (Haroiva), бассейн реки Гари (Hari). Это - Герат. Бичом этой страны являются москиты, созданные в ней Ангра Майнью (по другому толкованию вместо “москиты” читается “плач и стоны”).

Седьмая страна — Васкерента (Кабул). Бичом этой страны является созданная Ангра Майнью пери, которая истребляет людей.

Восьмая страна — богатая лугами Урва. По одному мнению, это—Тус в Хорасане, по другому мнению — местность вокруг Исфагани. Бичом этой страны был дух гордости тирания, дурная власть — творение Ангра Майнью.

Девятая страна — Хнента, в которой живут веркане. Это — Гиркания. В комментарии к этому месту говорится: Хнента (Khnta) река в Веркане (Vehrkāna). Это река — Горган. Бич этой страны, созданный Ангра Майнью, противоестественный грех (педерастия), для которого нет искупления.

Десятая страна — прекрасная Гарахвалти (Harahvalti). Это — Гарут (Harūt). “Противотворением” Ангра Майнью в этой стране является грех, которому нет искупления, именно зарывание трупов в землю.

Одиннадцатая страна — роскошный славный Гетумант (Haētumant). Это — бассейн Эриманта, ныне Гельменда (Helmend). Злом, созданным в этой стране Ангра Майнью, являются злые чародеи.

Двенадцатая страна — Рага (Ragha), охватывающая три области. Бич этой страны — крайнее неверие.

Тринадцатая страна — священная могущественная благочестивая Кахра (Kakhra). Что это за страна, неизвестно. Мнение, что это Китай, ошибочно. В Хорасане был город, носивший это название. Порождением Ангра Майнью является в этой стране грех, которому нет искупления, именно сжигание трупов.

Четырнадцатая страна — четырехугольная Варена. Бичом этой страны, созданным Ангра Майнью, являются женские болезни и гнет иноземных завоевателей.

Пятнадцатая страна — бассейн притоков реки Инда — нынешний Пенджаб. Ангра Майнью создал в этой стране болезни женщин и невыносимую жару.

Шестнадцатая страна — Упа Аодаешу Рангая. Эта страна расположена у вод Ранги (Ranha). В этой стране живут люди без головы. Бартоломе и Вольф понимают слова “без головы” как фигуральное выражение и истолковывают смысл данного места следующим образом: “народ, который не имеет никакого правительства”. Дармстетер же настаивает, что надо держаться буквального смысла что речь идет о народе без голов с глазами на плечах, о котором говорит Плиний (Hist. N. VII, 2 и V, 8). Бич этой страны, созданный Ангра Майнью, чрезмерные морозы (антитеза чрезмерной жары предыдущей, пятнадцатой страны). По

мнению некоторых, эта страна находится в Месопотамии, по мнению других — это чисто мифическая страна.

Географический очерк Видевдата заканчивается словами: “Существуют еще и другие прекрасные, чудесные, богатые природными данными и пригодные для жизни земли и страны”.

Проводимый в географии Видевдата дуалистический принцип добрых творений Агура Мазды и злых “противотворений” Ангра Майнью охватывает и природные данные страны, их климат, их флору и фауну, телесную и духовную сторону человека, нравы и верования людей. В качестве злых “противотворений” Ангра Майнью фигурируют сильный мороз, и чрезмерная жара, и наводнение, и вредители полей, и москиты, и болезни людей, и их дурные похоти, и педерастия, неверие и атеизм, колдовство, сжигание трупов и их зарывание в землю, тирания и анархия.

16 стран, входящих в авестийский мир, простираются от Индии и Афганистана (от Пенджаба) до южного и юго-западного побережья Каспийского моря.

Географический кругозор Видевдата можно представить в виде таблицы (см. табл.).

Дополним эту картину сведениями из других частей Авесты, а также приведем догадки ученых нового времени.

Первая из 16 стран в Видевдате Айриана Ваего, в сасанидское время именуемая Эранвезом, во фрагментах эпоса, включенного в Авесту, рисуется как равнина с двумя реками Ранга (Ranha) и Вагви (Vahri). Лагард и Кун отождествляют Ранга с Ра — древним названием Волги. Маркварт тоже полагает, что Ранга первоначально означало Волгу. Герцфельд держится того мнения, что имя Ранга было в глубокой древности названием Волги, а позже — названием Аракса.

По мнению Герцфельда, Эранвез обозначал первоначальную родину мидян и персов. Этой их первоначальной родиной был бассейн двух рек Омса и Яксарты, а затем Эранвез стал просто названием мифической страны. Эранвез отождествлял с Хорезмом (Xvarism) Андреас, а затем Бенвенист и вначале Герцфельд, который считал, что первоначальной родиной арийцев был Хорезм. Нюберг же, отождествляя Эранвез и Хорезм, выдвигает гипотезу, что эта страна и была тем местом, где возникла “гатовская община” (Gatha-Gemeinde), и потому она якобы стала священной страной зороастризма.

Название страны в Видевдате

Более позднее название

Противотворения Ангро Майнью

1. Айриана Ваего, у реки Даитья

Эранвез

а) мифическая местность

б) местность в Азербайджане на берегу Аракса

в) бассейн рек Омса и Яксарты

Продолжительная суровая зима, наводнения, змеи

2. Гава Согдиана

Вредные мухи, укусы комаров, падеж коров и другого скота

3. Маргав Маргиана (Мерв)

Греховные похоти

4. Бахди Бактрия (Балх)

Муравьи, поедающие хлеб

5. Нисая Нисая – столица Парфянского государства

Неверие

6. Гароива Герат

Москиты

7. Васкерента Кабул

Истребляющая людей пери

8. Урва	а) Тус в Хорасане б) Округ Исфагани	Дух гордости и тирании, дурная власть
9. Хнента	Гиркания	Педерастия
10. Гарахванти	Гарут	Зарывание трупов в землю
11. Гаетумант	Бассейн Эриманта, ныне Гельменда	Злые чародеи
12. Рага	Город и область в Мидии	Крайнее неверие
13. Кахра	Хорасан (?)	Сжигание трупов
14. Варена	Местность на советско-иранской границе с городами Энзели и Решт	Женские болезни (физические уродства), по другому чтению – гнет иноземных завоевателей
15. Гаптаиду	Бассейн Реки Инда, Пенджаб (другому толкованию)	Невыносимая жара, болезни женщин (физические уродства по другому толкованию)
16. Упа у вод Ранги	Мифическая страна	Чрезмерные морозы

По мнению Герцфельда, Эранвез и Туран — это одна и та же страна в Туркестане; там первоначально жили до переселения в Иран мидяне и персы. Это было райское место, но затем оно изменилось, превратившись в неблагоприятную для обитания местность, что заставило арийцев переселиться оттуда. Из арийской страны “Эранвеза” превратилась в неарийский Туран. В Авесте слово “Тура” встречается в Яште 13, 143.

В даваемом в Видевдате географическом очерке на первом месте стоит страна Эранвез, которая характеризуется как наилучшая страна в мире. Говорится, что и эта страна имеет свои теневые стороны. Два бича, от которых она страдает, это, во-первых, множество змей, и, во-вторых, продолжительная суровая зима, которая длится десять месяцев и лишь два месяца приходится на лето. Зимой здесь замерзают воды и земля. Когда же зима кончается, наступает наводнение.

Таким образом, здесь в течение десяти месяцев в году невозможны ни земледелие, ни пребывание скота на пастбище. Такую страну никак нельзя характеризовать как наилучшую в мире. Поэтому Дармстетер и Бенвенист признали здесь позднейшую неуместную интерполяцию. Характеристика только два месяца в году лето подходит только к широте полярного круга или к высокой горной местности. Однако Нюберг помещает Эранвез в Хорезме. Э. Герцфельд, примыкая к мнению Дармстетера и Бенвениста, также считает это место интерполированным, отмечая, что это архаические древние стихи, которые вставлены в более позднее произведение, каким является Видевдат. Пытаясь объяснить, из каких соображений была введена сюда эта вставка, Герцфельд высказывает следующие соображения. Зима в Эранвезе, по представлению Авесты, есть творение Ангра Майнью, есть его “противотворение”. Так, и в мифе об Йиме возникновение зимы полагает конец вечной весне в Эранвезе. Итак, вставка имела целью выразить мысль, что созданная Ангра Майнью тяжелая зима с ее пагубными морозами заставила народ отсюда эмигрировать.

Дармстетер считает мифической первую страну в Видевдате Айриана Ваего. Это мифическое местопребывание первого человека Йимы и праведников, своего рода рай, позже его определяли в северном Азербайджане, вероятно, чтобы поместить его как можно ближе к родине Заратустры. Таким образом, Айриана Ваего локализовалась и в Азербайджане.

Что касается Хорезма, с которым некоторые отождествляют первую страну Видевдата, то он нигде в Авесте не упоминается.

Согдиана, или Сугд (2), расположена между Оксом и Яксартой, ее главные города — Самарканд и Бухара. В описаниях похода Александра Македонского Самарканд упоминается как столица Согдианы. Кроме Видевдата упоминание о Согдиане встречается в Яште 10.

Четвертая страна в географической поэме Видевдата — Балх (Бактрия). Она в Авесте упоминается всего лишь один раз, именно в первом фаргарде Видевдата. То обстоятельство, что упоминание об этой стране нигде более не встречается в Авесте, а только однажды и притом в таком позднем сочинении, как Видевдат, дает Герцфельду основание считать необоснованным взгляд сторонников восточной теории происхождения Авесты, которые принимали Бактрию за родину Авесты (впрочем, в последнее время вместо Бактрии сторонники этой теории стали употреблять широкий неопределенный термин “восточный Иран”. Притом, как отмечает Герцфельд, восточный Иран рано был обращен в буддизм; в Бактрии находится знаменитая колоссальная статуя Будды и буддистские пилигримы с древних времен посещают Бактрию.

В качестве бича Бактрии называются “муравьи, поедающие хлеб”. Очевидно, под этим названием фигурирует саранча.

Пятая страна в Видевдате Нисая обозначает Парфию, столицей которой был город Ниса (греч. Александрополь), где находились могилы ранних аршакидов. Здесь зороастрийская ортодоксия, очевидно, не находила значительного распространения, так как Видевдат говорит, что там Ангра Майнью создал скепис и безбожье.

Поскольку в древности было несколько различных местностей, называющихся Нисаей, Дармстетер полагает, что нельзя решить, о какой именно Нисае в Видевдате идет речь, но реальное существование Нисаи несомненно.

Девятая страна Хнента—Гиркания, которая по Бехистунской надписи являлась частью сатрапии Парфава. В I в. и э. Гиркания стала независимым государством. Западная граница Гиркании шла по восточному берегу Каспийского моря.

Десятая страна Гарахвайти расположена на равнине со многими ирригационными сооружениями (каналами и дамбами). Здесь находился древний храм огня. Частью этой страны была Арахозия (“белая Индия”). Следующая за Гарахвайти страна в Видевдате, именуемая Гетумант (hetu-mant), на самом деле составляла с ней одну страну.

Страна Тара в Яште 10, 50 описывается как блаженная страна, в которой не бывает ни холода, ни жары, в которой нет ночей, тьмы, и где не поднимаются туманы над землей. Здесь находится одна из самых высоких гор, которая в Яште 15, 15 называется алмазной (т. е. самосветящейся) горой С этой горы течет в виде воды богиня Ардви (Яшт 5, 96).

Двенадцатая страна в Видевдате — Рага. О ней говорится также в Яште 15. Рага называлась “зороастровская” и признавалась местом рождения Заратустры.

Кахра (13) или Чахра (“колесо”), по мнению Герцфельда, означает местность, которая со времени Александра стала называться Запром (местность, лежащая к востоку от реки Тигра).

Четырнадцатая страна в Видевдате Варенна, аршакидская Варна (Небо), являлась пограничной страной, как видно из того, что противотворением Ангра Майнью здесь были набеги соседей. Она называется четырехугольной страной, или страной с четырьмя рогами. Локализация этой страны у комментаторов противоречива. Птолемей помещает ее вблизи нынешней советско-иранской границы. В западной части этой страны находятся города Тавриз, Решт и Энзели.

Из других географических имен в Авесте заслуживает здесь упоминания Чичеста. Это — название Урмийского озера.

В Бундехише (Ст. Vdh. 125) Чичеста называется Шезом. По Бундехишу шезский храм был основан на горе, которая в Авесте (Яшт 19, 5) носит название Аснвант.

В Яште 5, 50 упоминается лес в Азербайджане около озера Чичеста. В том же Яште упоминается также гора Фзифи (“орлиная гора”). Ассирийские анналы называют эту гору Арзаби и указывают, что она находится в северо-западной Мидии.

Восточнее от Урмийского озера лежала страна Азербайджан. Ее более ранним названием было “Манна”, от которого образовалось греческое слово “Мантианэ” (Матизнэ), служившее у греков названием Атропатены до Александра Македонского. Эта страна составляла пятую часть Мидии. В развитии культуры она наиболее ушла вперед по сравнению с другими частями Мидии и Персией.

Центром зороастрийской ортодоксии при младшей линии аршакидов — при Артабане II и Вологесе II, которые были атропатенцами с отцовской стороны, стала Атропатена. Здесь была сделана первая запись Авесты.

Рассматривая вопрос о географическом кругозоре Авесты, нельзя упускать из виду того, что уже во времена Мидийского царства его границы на востоке доходили до Инда и Яксарты. Следовательно, когда создавались гаты и младшая Авеста, восточные страны, лежащие за Каспием, были известны мидянам. Что касается юго-западной границы Мидии, то ею была река Тигр.

От разрушения Ниневии Киаксаром в 612 г. до завоевания Вавилона Киром река Тигр составляла западную границу Мидийского царства и самые названия Тигр (Tigra) и Евфрат (Nufrata)—мидийского происхождения.

На основании данного в первой главе Видевдата географического обзора, некоторые ученые пытались делать выводы и об истории древних племен, примявших религию зороастризма. А именно, в той последовательности, в которой приводятся там 16 стран, они хотели видеть историческое свидетельство о переселении этих племен и об их последовательных стоянках (работы Родэ, Геерена, Лассена, Бреаля).

Историю народа, принявшего зороастровскую религию, рисовали следующим образом.

Этот народ до Зороастра уже чтит Агура Мазду, как высшего бога, который ведет борьбу с Ангра Майнью. Последний является в мир в виде змея и разрушает то доброе, что создает Агура Мазда. Создав суровую зиму, он заставляет народ покинуть первобытную райскую страну, а затем скитаться, переходя с одного места на другое, будучи гонимым и преследуемым Ангра Майнью, создающим все новые и новые бедствия для народа.

Согласно Бундехишу, первоначальное место жительства этого народа находилось в Азербайджане и в конце концов он вновь возвращается в Азербайджан.

Предание сохранило две версии, обе говорят о длительном странствовании переселявшегося народа, но по-разному определяют исходный пункт: одна помещает его в Азербайджане или Армении, другая на Востоке — в Бактрии или на плоскогории Памира.

Таким образом, географическая поэма Видевдата истолковывается как история народа, которому Заратустра дал свой закон. Бог Агура Мазда хотел счастья этого народа, но злой дух Ангра Майнью противится этому. Содержание первой главы Видевдата истолковывается как рассказ об исходе, о великом переселении этого народа. Говорится о 14 стоянках во

время этого переселения до прихода на окончательную территорию, которая стала постоянным местом пребывания народа. Будучи вынужден покинуть свое первоначальное подобие раю, местожительство, народ странствует, 14 раз останавливается, 14 раз строит поселения, и затем вновь вынужден бросить свои дома и двигаться дальше, чтобы найти более здоровые и более мирные места. В этом продолжительном странствовании народа Ангра Майнью постоянно мучит народ, проявляя дьявольскую изобретательность по части мучений. От него суровые холода и невыносимая жара, вредные, быстро размножающиеся животные, физическая и моральная порча. Он не пренебрегает никаким средством, которое может мучить маленький арод, излюбленный Агура Маздой.

Нюберг географию Видевдата толкует в том смысле, что здесь изображен восток Ирана. Здесь (по его словам) иранская земля простирается от Герата до Мерва, Окса (Аму-Дарья), Аральского моря и теряется в туркменских степях до Яксарты (Сыр-Дарья). Но, во-первых, Аральское море и Сыр-Дарья в географической поэме Видевдата отсутствуют, во-вторых, те страны, которые исключительно выдвигает Нюберг, являются лишь восточными частями той земли, которая изображается в географической поэме Видевдата.

Отметим, что вопрос о том, какое море Каспийское или Аральское фигурирует в Авесте под названием Вурукрта, также вызвали спор между сторонниками западной и восточной теории происхождения Авесты. Бартоломе в своем словаре говорит, что нельзя установить, какое море — Каспийское или Аральское — первоначально так называлось. Нюберг также говорит о возможности двух взглядов: Вурукрта есть либо Каспийское, либо Аральское море, Нюберг, как сторонник восточной теории, принимает, что первоначально Вурукрта (Vourukaša) было названием Аральского моря, но потом этот термин в западном зороастризме стал названием Каспийского моря. Такое значение он имеет в Яште 12, в Видевдате и некоторых других местах Авесты.

Дармстетер первый высказал мнение, что в географической поэме Видевдата фигурируют наряду с реальными и мифические страны. Он указывает, что нелегко решить в каждом отдельном случае имеем ли мы дело с реальной или мифической страной, отчасти вследствие недостаточного нашего знания древней географии Ближнего Востока и Средней Азии, отчасти вследствие того, что наименования, принадлежащие первоначально мифическим странам, позже были перенесены на реальные страны. По мнению Дармстетера, из приводимых 16 стран только 9 реальных, в отношении которых мы знаем их географическое положение.

Э. Герцфельд нереальными мифическими признает две страны из 16, упоминаемых в Видевдате: 1) первую страну Эранвез и 2) последнюю страну в этом перечне, где живут “безголовые” (a. sāra). Остальные 14 стран Герцфельд считает реальными<sup>1</sup>.

Дармстетер отмечает, что райская страна Эранвез первоначально была мифологической, а не реальной и лишь позже она была отождествлена с бассейном реки Аракс (Даитья, см. Видевдат, 1 фаргард, 3), но это отождествление, по мнению Дармстетера, служит доказательством того, что колыбелью религии Зороастра признавали берега Аракса. В самой Авесте говорится, что Заратустра родился и получил закон от Агура Мазды на горе у берегов реки Даредж (Видевдат, XIX фаргард 4, 11). Это название напоминает современную реку Дараг, которая течет с горы Себилан и впадает в Аракс.

Отмечая, что в Авесте встречаются две версии, из коих одна считает родиной Заратустры город Рагу, а другая местность на берегу Аракса, Дармстетер полагает, что, вероятно, были две серии, вошедшие в Авесту, из которых одна считает родиной Заратустры город Рагу, а другая — из Атропатены. Решить, какая из этих версий является более древней и более близкой к истине, он считает невозможным. Однако, если следовать зороастровской легенде, то должно принять, что зороастризм распространился с запада на восток, т. е. из Атропатены в Рагу, и таким образом, Атропатена должна быть признана первой колыбелью зороастризма.

Подтверждением этого, по мнению Дармстетера, служит и самое название страны Азербайджан (Adarbidâe), толкуемое как “семя огня”. Новое толкование географической поэмы Видевдата дает Герцфельд<sup>2</sup>. Он высказывает мнение, что выбор стран и порядок их в этой поэме определяются сентиментальными моральными соображениями. Это есть, так сказать, моральное введение в географию. Герцфельд говорит, что географическая поэма Видевдата принадлежит к тому же самому роду литературы, как сочинение “Страны Ирана”, появившееся около 500 г. н. э., которое было написано по той причине, что царь пожелал выбрать самое лучшее место для своей резиденции (цель, для которой не было надобности описывать 60 не самых лучших мест). Тот же самый принцип, по мнению Герцфельда, господствует в географическом очерке Видевдата. В самом деле здесь нет топографического порядка.

---

<sup>1</sup>E. Herzfeld. Zoroaster and his World. Princeton, 1947.

<sup>2</sup>Герцфельд. Указ. соч., стр. 741.

Основная идея здесь — моральный дуализм. Он выражен не только в структуре каждой отдельной части, где говорится о благом творении Агура Мазды и злом противотворении Ангра Майнью, но и в композиции этой географической поэмы в целом. Географическая поэма преследует моральную поучительную цель — предостеречь благочестивых читателей от дел злого духа — Ангра Майнью.

Поэтому подробно говорится о дурном и порочном и именно на этом фиксируется внимание. Моральным принципом объясняется также последовательность стран в Видевдате, начиная от первой наилучшей к следующим тоже лучшим, но менее лучшим странам.

Подобно Герцфельду, Дармстетер высказывается против тех, кто хотел видеть в географической поэме Видевдата отчет о странствованиях народа, принявшего впоследствии зороастрийскую религию. Он говорит, что смотреть на это описание стран, как на отчет о географических миграциях значит превращать космологию в историю.

Рассмотрение географической поэмы Видевдата и различных взглядов о ней ученых-востоковедов приводит нас к выводу, что данный в ней обзор стран не может рассматриваться как полный исчерпывающий отчет о географическом горизонте Авесты. Ведь в самом этом обзоре в заключение сказано, что он не претендует на полноту и что, кроме перечисленных, есть и много других прекрасных стран. Поэтому было необходимо для выяснения географического кругозора Авесты к тем данным, которые имеются в географической поэме Видевдата, внести ряд дополнений. Это тем более необходимо, что составление Видевдата, а, следовательно, редакция вошедшей в него географической поэмы, падает на сравнительно позднее время — около 150 — 130 г. до н. э.

Следует согласиться с Дармстетером и Герцфельдом, что в перечислении стран в Видевдате нет никакого порядка. Нет основания видеть здесь перечень последовательных скитаний народа, чтившего Агура Мазду. Верно, что географическая поэма Видевдата носит назидательный морально-религиозный характер и выбор стран, по-видимому, сделан в целях такого назидания.

О географической поэме Видевдата Герцфельд говорит, что можно сделать из нее заключение, что авторами этой поэмы были маги из Атропатены. Тот факт, что две столицы — Нисая в Парфии и Рага в Мидии — порицаются за скепсис и неверие, говорят о том, что авторами поэмы были маги из более ортодоксальной страны и такой страной могла быть только Атропатена.

# ГЛАВА V

## КОСМОЛОГИЯ И АСТРОНОМИЯ АВЕСТЫ

В Видевдате (19,3) вселенная мыслилась как состоящая из следующих частей: земля, океан Вурукрта, небо, безначальная светоносная сфера и рай. Земля в Авесте мыслилась круглой, окруженной океаном наподобие широкой реки. Это представление сходно с древнегреческим представлением о земле, которого придерживался Фалес. Вурукрта в Авесте — океан, окружающий землю со всех сторон. В Зам-яште 19 излагается эта космологическая концепция, согласно которой земля окружена со всех сторон океаном. С океаном мыслятся связанными три великих моря (Каспийское, Черное, или Средиземное и Персидский залив), которые считаются его заливами. Возникновение морей объясняется разливом океана. Как моря, так и горы мыслились возникшими во времени: горы выросли на земле, которая первоначально была плоской.

В Авесте принимается деление земли на семь частей (Крашвара). Это деление мыслилось по аналогии с колесом с шестью спицами военной колесницы.

Названия, дававшиеся шести крашварам, были парными. Первая пара именовалась вечер — утро (arzahi - savahi). “Савахи” значит “утро”, “восток”, но не в смысле “восход солнца”, а в смысле “восточные ветры”. Точно также “арзахи” означает “вечер”, “запад” в смысле западный ветер зефир.

Вторая и третья пара названий тоже являются названиями направлений ветров (ветры, дующие с севера на юг). Таким образом, три пары названий секторов горизонта (в Яште 13, 128) обозначают как секторы горизонта, так и ветры и связанную с ними погоду (дожди, грозы и т. п.) и, кроме того, также часы дня (утро, вечер т. д.) и, наконец, сезоны по два месяца каждый.

Учение Заратустры о крашварах изложено в Ясне 32, 3. Но это учение существовало до Заратустры, как видно из древней песни о Митре, включенной в Яшт 10, 13. Согласно исследованию Льюи, понятие о крашварах имеет вавилонское происхождение и восходит к вавилонскому учению о 7 ветрах. Льюи усматривает в зороастровской системе крашваров зачаток наук космографии, метеорологии и хронометрии. Это учение получило дальнейшее развитие, когда лучше были познаны страны за морем, в частности Африка.

Заратустра принимал древнее учение о 7 крашварах. Согласно его взгляду, изложенному в гатах, 6 крашваров, расположенных вокруг центра земли, ограничены на севере Ранги (Волгой), на востоке — Индом, на юго-западе — Тигром.

О конечных пределах земли говорится также в Яште 10, 104, где сообщается, что бог-мститель Митра настигает преступника, хотя бы он бежал на рай света — к Инду, Титру или Яксарту. Нюберг полагает, что эти три пункта, упоминаемые в качестве крайних пределов мира, дают основание считать, что центром мира мыслился Мерв, который, по Нюбергу, был центром культа - бога Митры.

Яшт (12, стансы 26 - 37) придерживается древнейшей астрономической концепции, господствовавшей в Мидии и Персии, согласно которой мироздание состоит из 4 сфер (“мана”): звезд, луны, солнца и “пространства света” (это представление позже было заменено вавилонским учетном о семи сферах).

Эта старая тетрадическая система, принимаемая в Яште 12, признает следующее расположение сфер: первая — сфера звезд, вторая — сфера луны, третья — сфера солнца и

четвертая — райская сфера. Сфера звезд признается самой низшей, наиболее близкой к земле (Ясна 65 и Яшт 5, 132). В нее входят заезды: Гафтаринга (Большая Медведица), “Ванант” (Вега в созвездии Лира), Тиштрия (Сириус) и др.

В целом вселенная делилась на три части: земля, промежуточная область между землей и бесконечным светом (сферы звезд, луны и солнца) и собственно небо. Аналогично этому тройному делению вселенной и земля первоначально делилась на три части. Деление земли на три части было более древним, чем деление ее на семь частей (каршвара), отделенных друг от друга морями и горами.

Деление земли на семь частей принимало один восточный каршвар и один западный, два южных и два северных, наконец, центральный каршвар Хванирата (Hvaniratha), который один только считался населенным людьми, остальные 6 каршваров мыслились необитаемыми.

Луна делится на 6 фаз по 5 дней каждая: 1) первые пять дней новолуние (antare-maungha — дословно “луна внутри”); 2) вторые пять дней (perenâ-maungha буквально “полная луна”), частично соответствуют нашей первой четверти; 3) полнолуние (Vishaptatha), (4-6) последние три фазы образуют вторую половину месяца, это — фазы убывающей луны.

Звезды подразделяются на имеющие природу и на звезды, природа которых родственна земле. Спитама Заратустра выступил против обоготворения небесных светил: солнца, луны, звезд. Эти древние небесные боги были им низложены для того, чтобы не обожествлялось ничто сотворенное. Нью после Заратустры им вновь воздается поклонение. Звезды, луна и солнце поэтически изображаются как тело Агуры (Ясна 1) и им воздается поклонение: “Мы восхваляем твое тело, о Агура Мазда, самую прекрасную из всех форм, эти звезды небесные и наивысшую из них — солнце” (говорится в 50 главе Ясны).

Особенно высоко почиталась звезда Тиштрия. Тиштрия — авестийское название звезды Сириус из созвездия Пса (Canis major). Сириус — самая яркая и самая близкая солнечной системе из неподвижных звезд. Эта звезда была в сонме богов у мидян еще до Зороастра. В Авесте ей посвящен восьмой яшт (ей же был посвящен восьмой месяц календаря). При Артаксерксе II Тиштрия была восстановлена в качестве богини. Ее наделяют эпитетами: белая, блестящая, сверкающая, далеко видимая, а также эпитет “излечивающая” (она излечивает все создания).

Тиштрия (Сириус) — самая могущественная среди звезд (афшчитра). Благодаря ей растут на полях хлебные злаки трава на пастбищах. Трижды десять дней составляют месяц Тиштрии, в течение которого она появляется на тебе, а затем дважды три дня она борется с демоном, после чего исчезает в океане. Миф о Тиштрии является дозорастровским (аналогию ему представляет борьба огня с драконом в Яште 19). Далее миф о Тиштрии говорит, что после продолжительного исчезновения, эта звезда вновь оживает и снова появляется, на небе. Для нового появления ее употребляется термин уп-паги-гиштати (“воскресение мертвого”). В мифе о Тиштрии выражен взгляд, что звезды и туман поднимаются из моря. Для восхода звезд употребляется термин узират, что означает начало периода их видимости. Наряду с Тиштрией высоко почиталась звезда Сатавеса. В литературе существуют два различных мнения по вопросу, что за звезда Сатавеса. По мнению одних (Сосюр, И. Гесс и Г. Генинг), Сатавеса есть Антарес, главная звезда в созвездии Скорпиона. Другие (вслед за Карегатом) признают Сатавесу звездой Канопус в созвездии Киль (Карина).

Сатавеса — самая яркая подвижная звезда после Сириуса, это звезда Канопус в созвездии Киль в южном полушарии. Слово Сатавеса значит “с сотнею рабов”. Те, кто считают Сатавесу звездой Антарес в созвездии Скорпиона, ссылаются на то, что Канопус не виден на севере, так как у него большая южная деклинация.

Канопус виден в Египте (в Мемфисе) и в Вавилонии, а также Иране (в Сузах 32° сев. широты) и в Персеполе (30° сев. широты).

Как и Тиштрия, Сатавеса поднимается из моря Вурукрта, на берегу которого стоит гора Ус-гинду. Сатавеса приносит с собой туманы и дожди.

Подобный миф, как о звезде Тиштрия, сказывается и о звезде Сатавеса, которая также периодически умирает и воскресает, вновь появляясь на небе после продолжительного отсутствия. Сатавеса приносит с собой дожди, необходимые для растительности. Она встречается уже в Яште 13, стансы 43 - 44, где о ней говорится, что она “приносит дождь и дает рост зерну”. О древности этого места (Яшт 13, 44) говорит его безошибочная метрическая форма, не подвергавшаяся порче. Эпитеты, которые здесь даются звезде Сатавеса, являются подлинно древними (“прекрасная”, “сверкающая”, “с сильным светом”).

В стансе 43 говорится, что души (фраварти) приводят в движение звезды, в том числе и Сатавесу, но об этом нет речи в стансе 44, откуда Герцфельд умозаключает, что содержание станса 44 является более древним, он относится к глубокой древности, когда еще не было представления о душах, как о движущих силах всего, что находится в движении. По мнению Герцфельда, песнь, где говорится о том, что звезды приводятся в движение душами, была вставлена в Яшт 13 позднейшей редакцией для того, чтобы показать, что душа является движущей силой вселенной и иллюстрировать это положение на примере звезд.

В Яште 8 звезда Сатавеса связана с горой Усхинду (у устья реки Инда). Эта область была завоевана Дарием и оставалась во владении Персии до Александра Македонского. В этот промежуток времени и были составлены стихи о Сатавесе в Авесте. Их маздаянскую редакцию Герцфельд относит ко времени не раньше 400 г. до н. э.

Таким образом, Сатавеса проявляется в Авесте в среднем ахеменидском периоде, и о ней говорится, что она появляется на небе после Тиштрии. Когда Тиштрия опускается в океан, тогда появляется Сатавеса и с ней приходят туманы и дожди.

Тиштрия в Яштах изображается как противник “дурного года, плохого урожая и голода”. В Яште 8, 56 говорится о необходимости отправлять богослужения Тиштрии, так как это предохраняет страну от наводнения, скот от мора, население страны от набегов неприятелей, от войны. Говорится об этом сначала скучным официальным языком, а затем стихами.

С этим местом Авесты Герцфельд сопоставляет надпись Дария (Pers., 9), в которой, говорится: “Да поможет не Агура Мазда со своими богами. Да защитит он эти провинции от войн, от неурожая и от “дрога”. Авестийские стихи говорят о войне, наводнении, падеже окота, море, голоде, как о главных бедствиях. В надписи Дария таковыми являются война, голод и религиозно-философская абстракция “дрога”. Последняя введена из религиозных соображений и имеет место также в Бехистунской надписи. Герцфельд говорит, что надпись Дария более выдержана в зороастрийском духе, чем Авеста, в которую редакторы внесли изменения в духе дозороастровских воззрений, когда Тиштрия была восстановлена Артаксерксом II в качестве божества.

Отметим один вывод, который делает Герцфельд<sup>1</sup> из астрономических данных Авесты. Он указывает, что некоторые сторонники взгляда, будто родина Авесты лежит на северо-востоке от Ирана, считают море Вурукрта Каспийским морем, однако они локализируют родину Авесты в Мерве, Сугде или Балхе, где невидимы и Каспийское море и звезда Канопус. Что эта звезда поднимается из Каспийского моря, такой взгляд мог возникнуть только у народа, живущего у устья Волга. Равным образом упоминание горы Ус-гинду на берегу моря Вурукрта противоречит мнению, отождествляющему это море с Каспием.

Наряду с астрономией в древней Мидии и Персии получила распространение и астрология, равно как магия и мантика, но эти лженауки не входили в зороастровский круг представлений. Они были вавилонского происхождения и то значение, которое слова маг и магия получили на Западе, не имеет ничего общего с первоначальным мидийским значением слова “маг”. На Запад эти слова пришли через Вавилон в ахеменидскую и эллинистическую эпохи.

---

Герцфельд. Указ. соч., стр. 741.

## История человечества

Вслед за географическим очерком в первой главе Вендидада излагается история человечества. Приводится миф о первом человеке Йиме.

Выполняя веление Агура Мазды увеличивать и умножать созданный им мир добра, Йима растил людей, собак, птиц, крупный и мелкий скот и разводил красные пылающие огни на земле. Так он царствовал триста лет. И за это время столь размножились люди, крупный и мелкий скот, что земля стала тесной. Тогда Йима использовал золотую стрелу и украшенный золотом бич, которые дал ему Агура Мазда. Йима пустил эту стрелу в землю и, ударив по земле бичом, сказал: “Любимая, священная Арматай! увеличься и раздвинься, чтобы ты могла носить на себе крупный и мелкий скот и людей”. И земля раздвинулась и стала на одну треть больше, чем она была. По истечении шестисот лет царствования Йимы опять стало тесно на земле, и Йима тем же способом увеличил землю еще на одну треть. То же самое повторялось, когда исполнилось девятьсот лет царствования Йимы, таким образом земля еще увеличилась на одну треть и стала вдвое больше, чем она была первоначально. Так царствовал Йима в Айриане Ваега на берегу реки Даитья.

Далее рассказывается, как Агура Мазда предупреждает Йиму о приближении суровых морозов, которые могут уничтожить все живое. По велению Агура Мазды, Йима строит закрытое помещение (Vara), чтобы сохранить семена всех видов животных и растений. Этот миф напоминает библейский миф о всемирном потопе. Здесь вместо потопа жестокий мороз. В построенном помещении Йима сделал дверь и окно. Туда он взял людей, собак, птиц, рогатый скот и других животных, семена всяких плодов и растений. Туда он поместил и красные пылающие огни. Не было взято туда все, что мело какой-либо недостаток: горбатые, прокаженные, безумные и т. д., вообще индивиды с какими-либо телесными или душевными пороками, так как все такие недостатки — творение Ангра Майнью. Были взяты только самые лучшие, самые совершенные экземпляры (по паре каждого вида животных в целях сохранения продолжения вида).

Йима фигурирует в “Шах-наме” Фирдоуси под именем Джамшида (Jamshid). Он возгордился и это было причиной его падения. Бог Агура Мазда оказывал ему свои милости, и, как говорит Вендидад, он стал могущественным царем. Но от успехов он возгордился и перестал признавать бога. Фирдоуси вкладывает ему в уста такие слова: “Этот мир — мой, никакого другого бога я не знаю. Только от одного меня может проистекать всякое превосходство”. В наказание за свою гордость Йима стал пленником Зоака (Zohak), арабского принца, который в юности продал свою душу черту.

Заратустра говорит, что только вследствие грехопадения Йимы люди потеряли свое бессмертие. Это грехопадение заключалось в нарушении запрета употреблять в пищу мясо рогатого скота. Соблазнителем был “дрога” (Яшт 19, 33). Нарушение запрета повлекло за

собой то, что люди, созданные бессмертными, стали смертными. За свой грех Йима был изгнан из рая. За грехи появилась на земле зима. Для защиты от зимней стужи Йима построил свой ковчег (var), как повествуется во втором фаргарде Видевдата, и взял в этот ковчег самых толстых и самых красивых мужчин и женщин, а также самые лучшие экземпляры животных, самые красивые и ароматные растения и самые вкусные яства.

Йима изображается в качестве первого строителя. Пока не было зимы, люди не нуждались в домах, когда же после грехопадения появилась зима, люди должны были научиться строить. На вопрос Йимы, из какого материала строить, Агура Мазда учит его строить из кирпичей, высушенных солнцем.

Позднейшая легенда возводит к Йиме-Джамшиду начало материальной культуры. Йима учит делать орудия труда и оружие, ткань, делать мельницы, строить мосты, суда и другие сооружения. Он же первый учит врачебному искусству. Согласно позднейшей легенде Йима прожил 716 с половиной лет.

Первый период истории человечества в мире рисуется как идиллическая картина блаженной мирной сельской жизни. Йима наполнил мир людьми, рогатым скотом, вьючными животными, собаками, птицами и ярко красными пылающими огнями. Люди занимались земледелием и скотоводством. Девственная почва приносила богатый урожай. Стояла непрерывная весна. Все цвело и благоухало. Жизнь людей протекала в радости и счастье. Но этому золотому веку истории человечества пришел конец. Злой дух Ангра Майнью разрушил счастье людей, омрачив их счастье морозом и снегом.

Второй период представляет собой историю борьбы добра и зла в человечестве. Этот период тянется до миссии Заратустры и принятия его религиозной формы Виштаспой.

Третий период — последующее время до дня последующего суда. Мертвые воскреснут, Агура Мазда восторжествует над Ангра Майнью, и наступит безраздельное царство добра. Так история человечества в зороастризме завершается эсхатологией. От мифов о прошлом человечества совершается переход к мифам о будущих судьбах рода человеческого.

Второй фаргард Видевдата, повествующий об Йиме, состоит из двух частей, из которых первая (§ 1—20) рисует Йиму как первого человека, первого царя и основателя цивилизации, вторая же часть (с § 21 до конца) излагает мифы об Йиме, как первом умершем и как царе умерших, над которыми он правит в царстве блаженства; заканчивается вторая часть древними мифами о конце мира.

Бартоломе последний суд в понимании зороастризма изображает как все истребляющий и очищающий поток огня, как гибель земного мира в огне. Таково было древнее мифологическое представление. Но Заратустра внес изменение в эту концепцию. Он ввел воскресение мертвых для последнего суда (Яшт 19, 88).

Йима был героем эпоса, принадлежащего к более глубокой древности, чем Авеста. Этот эпос прославлял Йиму. В Шах-наме Фирдоуси, сохранившем древние эпические сказания Йима рисуется как создатель социального порядка, как основатель цивилизации, как родоначальник наук и искусств и как первый строитель.

Заратустра же осуждает Йиму, применяя к нему свои морально-религиозные нормы. В этом находит свое отражение изменение взглядов, происшедшее за время, отделяющее Спитаму Заратустру от той эпохи, когда слагались мифы об Йиме.

Согласно мифологическим представлениям древнего эпоса при Йиме и его преемнике Дахаке (Dahak) люди не ели мяса коров и быков. Крупный рогатый скот в Авесте окружен ореолом святости и высокого почитания. В древних эпических песнях, вошедших в Авесту,

“душа стада коров” изображается как нечто единое с душой общины, которой принадлежат коровы. Согласно этим же древним мифам первым обитателем земли был бык (или корова). Все это говорит о том, что в глубокой древности у племени, слагавшего эти эпические песни, корова была тотемом — священным животным, с которым клан связывал свое происхождение и которое почиталось как друг клана. Запрещение же есть мясо коров и быков было религиозным запрещением — табу.

В Авесте вошел из глубокой древности и другой тотем — собака. В Видевдате (фаргарды 13-15) много и подробно говорится о собаках и даются наставления, как должно обращаться с собаками, как их кормить, как их содержать и как о них заботиться. Собака пользуется уважением и занимает почетное место в зороастровском обществе. В Авесте устанавливаются суровые наказания за причинение собакам ушибов и ранений. Тому, кто бьет собаку, предстоит тяжелая жизнь, полная всяческих неприятностей. Предписывая заботиться о собаках, Авеста дает, в частности, следующие предписания. Видя голодную собаку, надо ее покормить, когда щенку исполнится шесть месяцев, его должна кормить семилетняя девочка. Это вменяется ей в такую же заслугу, как охрана огня Агура Мазды. Говоря об обязанностях общества в отношении беременных женщин и покинутых детей, Авеста распространяет эти обязанности и в отношении собак и покинутых щенят. Бить собаку, имеющую щенят, запрещается под угрозой суровой кары.

Большой почет, которым в древней Персии пользовалась лошадь, по-видимому, надо поставить в связь с культом бога Митры. Этот бог, согласно мифу о нем, является людям в виде жеребца.

Наряду со священными животными чтились и священные растения, бывшие также первоначально тотемами кланов.

Авеста знает особый опьяняющий напиток “хома” (homa), которому приписывается божественная сила вдохновлять.

Хома (homa), или хоама, есть растение, напиток и бог (он имеет соответствие с индийским “сома”, о котором говорится в Ведах).

Это растение растет только в Персеполе и потому получило название *Salvia Persepolitana*.

О хоме в Авесте говорится в Ясне 9-11, в так называемом Хоме Яште (Horn yasht), и в Видевдате 18-19. В гатах хома вовсе не упоминается. Заратустра в двух местах намекает на него — в Ясне 32, 1 и 48, 10. Герцфельд<sup>1</sup> относит к глубокой древности (к середине второго тысячелетия до н. э.) выращивание этого растения, приготовление из него опьяняющего напитка на культ бола Хома.

В Хоме Яште говорится, что все древние великие герои пили хома. О хоме говорится, что это было не дикорастущее растение, а что оно выращивалось в садах, окруженных стеной или оградой, как будто бы оно держится в заключении. Когда хома созрел, его выжимали, чтобы приготовить из него напиток. Для этого применялся пресс с прессовальным камнем, который имел форму ручной мельницы, отличаясь от последней своими значительными размерами. Он совершал движения сверху вниз, действуя своей тяжестью. Человек становился на этот пресс и прыгал на нем. Такой же пресс применялся и при возделывании вина. Это — самый примитивный способ возделывания вина, при котором жидкость просто выжимается давлением ног.

Так, из растения хома вырабатывался напиток хома. Сосудом для хранения напитка служил глиняный бочонок цилиндрической формы. В Ясне 11, 3 хома, заключенный в бочонок, ожидает, чтобы его стали пить, и жалуется на то, что его держат в бочонке, как в темнице.

Напиток хома имеет эпитеты: золотой (зари), золотоглазый, желтый.

В Ясне 10, 14 опьяняющее действие алкогольного напитка хома характеризуется как поднимающее дух человека и вдохновляющее его.

Авеста знает опьяняющий напиток хома, но в Авесте нигде не упоминается вино, хотя с глубокой древности на всем Ближнем Востоке выращивался виноград и возделывалось вино. Герцфельд высказывает предположение, что еще задолго до арабского завоевания перестали разводить растение хома и вырабатывать из него опьяняющий напиток; хома уступил свое место вину и слово хома стало означать “вино”. Прежний напиток хома вышел из употребления. Что же касается слова “вино” (греческое *óivos*, латинское *vinum*), то он по мнению Герцфельда, анатолийского происхождения, оттуда оно перешло в греческий и латинский языки. Но заимствовав из Малой Азии виноделие, народы Ближнего Востока не заимствовали слова, а стали пользоваться своим словом хома (корень которого означает “отжимать”).

Виноградарство и виноделие еще в четвертом тысячелетии до н. э., в медный век, из Малой Азии распространилось в Сирии, Месопотамии, Армении, а затем и в соседние страны.

До арабского завоевания виноделие процветало повсюду в этих странах. Славились своими винами Мерв, Балх, Герань, Самарканд уже в середине второго тысячелетия.

---

<sup>1</sup>Герцфельд. Указ. соч., стр. 514.

## ГЛАВА VI

### МЕМОРИАЛЬНЫЙ ЛИСТ

Для освещения вопроса о происхождении Авесты имеет большое значение то или иное толкование мемориального листа.

В гате, приводимой в Ясне 51, 15—19, содержится мемориальный лист. В нем Заратустра называет имена своих первых последователей и своих могущественных покровителей: Виштаспу и двух братьев из знатного рода Хаугава (Haugava). Впервые смысл стихов в Ясне 51, 15-19 понял Гертель. До Гертеля переводы этого места Авесты были бессмысленными. Изучением мемориального листа много занимался Герцфельд<sup>1</sup>.

За исключением позднейших вставок в мемориальном листе заключается 240 имен, в том числе 24 женских имени; все лица исторические, реальные. Дата этого документа, по Герцфельду, приблизительно 527 г. до н. э.

Более расширенный мемориальный лист дан в Яште, 13.

Первоначальный лист, имевший в виду только членов религиозной общины Заратуштры, в Яште был расширен до листа, охватывающего все человечество. Мемориальный лист Заратуштры был расширен после того, как все лица, упоминавшиеся в этом документе, умерли. Мемориальный лист в Яштах дается как поминальный лист душ (фраварти) умерших. Некоторые из упоминаемых здесь лиц принадлежали третьему поколению, следовательно, прошли три поколения после Виштаспы. Расширенный мемориальный лист ставит целью охватить все человечество в его самых видных представлениях, начиная с первого человека (Гайамарта), до последнего спасителя (Сошианта), которым, по религиозным верованиям, заканчивается история человечества. В этот расширенный лист включены даже души многих видных животных и других существ доброго творения. Такой расширенный лист находится во второй части “Фравардин Яшта” (§87-145).

Мемориальный лист, бывший каталогом первых последователей и ближайших родственников Заратуштры и Виштаспы, здесь превращен в лист душ всего мира.

Для расширения мемориального листа, были употреблены различные материалы. В §131-135 были вставлены между именами подлинного листа имена мифических царей, в § 136—138 ряд мифических героев. Здесь в качестве первого человека и первого царя называется Йима, а не Гайамарт (как в § 145).

1J. Hertel. Methode d. Ar. Forsch 1926. Его же. Beiträge 3 Erklärung des Awestas (Abh—Phil.—Hist Kl. S. AK. d. Wiss., XL, 11, 1929. Ernst Herzfeld. Zarathustra Th. II, Die Heroogonie (Archaeologische Mitteilungen aus Iran, I, Bd. I, Heft 3. 1930. Zoroaster and his world, vol. 1, 1947. E. Herzfeld. Zoroaster and his world, vol. I, 1947 (вторая глава о мемориальном листе).

Это расхождение, как и некоторые другие имеющиеся здесь расхождения говорят о том, что в этом расширенном мемориальном листе использованы материалы, принадлежащие разным историческим эпохам, без критического отношения к противоречиям, существующим между различными сказаниями.

Нюберг, как и Герцфельд, признает, что мемориальный лист в Яште 13, представляет собою список лиц, принадлежащих к первоначальной зороастровской общине. Он тоже считает их

историческими личностями. Но Нюберг полагает, что местам, где все они действовали, была местность в окрестностях Аральского моря и реки Яксарт. Но в тексте Авесты эти имена приводятся без всяких географических указаний. Местопребыванием их, согласно Яшт 23, является страна молчания, так как весь этот список имен есть перечень умерших.

В какой мере Авесту можно считать историческим источником? По мнению Герцфельда, хотя гаты суть песни, но эти песни говорят о реальных личностях и о реальных событиях. Некоторые из упоминаемых в Авесте личностей носят имена, известные по историческим источникам. Легенды, сохранившиеся в Яштах, тоже отражают исторические события, хотя и в легендарной форме. Эти легенды полны имен отдельных личностей, народов, местностей, титулов, политических и социальных терминов и т. п. Историческая критика Авесты, по мнению Герцфельда, и должна заняться прежде всего изучением имен личностей и изучением социологии, этнографии и топографии Авесты.

Герцфельд высказал новые гипотезы, являющиеся попыткой расшифровать мена, упоминаемые в мемориальном листе. Гипотеза Герцфельда исходит из того, что были две ветви ахеменидов: старшая и младшая (*brzyāho*) и (*notaryu*) по терминологии Авесты. Герцфельд говорит, что хотя настоящее имя Виштаспы — покровителя Заратуштры — не встречается в Авесте, он упоминается в мемориальном листе, где называется “*notaryu*”, т. е. принадлежащий к младшей линии ахеменидов (*notaryu veóipros*) в отличие от старшей линии. Резиденцией Виштаспы, по мнению Герцфельда, был город Тус (*Tōsa, nōtazānām-Tōse Nōdar*) близ Мехшеда, бывший местом рождения Фирдоуси. Прибавление к наименованию города служит указанием, что он был резиденцией младшей линии ахеменидов.

Герцфельд говорит, что Виштаспа есть мидийское имя. И покровитель Заратуштры, и отец Дария носили одно и то же мидийское имя. Мидийские имена встречались у персов. Но те, кто верят в “восточного Виштаспу”, отрицают, что это — мидийское имя, так как они хотят сохранить барьер между Авестой и мидянами. Мнение, что иранский царь Виштаспа имел резиденцию в Балхе, Герцфельд считает “псевдоисторической легендой”. Что касается города Тус (*Toza*), то он стал известен грекам в царствование Александра Македонского, который во время своего похода прошел через него. В окрестностях этого города находились три храма, основанные Виштаспой. В одном из них хранился мемориальный лист Авесты.

В мемориальном листе в списке женщин после трех жен и дочери Заратуштры идут имена женщин из фамилии Виштаспы — Гутоса (*Hutosa*) и Гумайя (*Humāja*). Имя Гутоса (в греческой передаче Атосса) означает с красивым задом, соответственно идеалу красоты женщины в ахеменидском и сасанидском искусстве. Считая правильным отождествление имен Гутоса и Атосса, равно как Виштаспа и Гистасп, Герцфельд отмечает, что Гертель из этого отождествления сделал ошибочный вывод, что упоминаемый в Авесте Виштаспа был отцом Дария. Атосса была современницей Заратуштры. В то время мужчина мог иметь несколько жен, мужчина женился ровно в 16 лет, и не всегда первая жена считалась его главной женой. Так, авестийский святой Ардавираз был женат на своих семи сестрах. В Яште (*Jt. 15*) Атоссе даются два эпитета “пурубратра” и “азата”. Первый из них означает, что она была замужем за несколькими братьями. Традиция рассматривает ее как сестру и жену Виштаспы. Второй эпитет означает “наследница”. Те же самые эпитеты приписывались и дочери Дария, которая тоже была замужем за некоторыми из своих братьев по матери (одни из них были, по свидетельству Ктезия, детьми Кира, а другие — детьми Спитама).

Нюберг говорит, что историческая Атосса была замужем за своим братом Камбизом, за своим мнимым братом Гоматой и за своим родственником Дарием. Как наследница Кира она мела полную свободу, за исключением права оставаться старой девой. Атосса, бывшая замужем за Камбизом и за лже-Смердисом, считалась наследницей Мидии по своей матери, приданым которой была (как сообщает Ктезий) вся Мидия. Матерью Атоссы была Амитес. Она родилась в 549/8 г. и была немного старше Дария, своего третьего мужа, который родился около 545 г. до н. э. Им она совершенно повелевала, как сообщает Геродот, который

пишет, что Атосса “имела полную власть”. Ее сыном был Ксеркс. Атосса оказала большое влияние на умы народа. Помнили не только то, что она была наследницей (*azata*) и что она была замужем за несколькими братьями (*purubratha*).

В мемориальном листе (Яшт 13, 105), за родом Виштаспы и Гаугава следует имя Мантравака, откуда видно, что он занимал самое высокое положение в окружении Виштаспы и Зороастра. Ему дается наименование “этра-патиш”, что говорит о том, что он был магом. Маги у мидян были жрецами, судьями и должностными лицами по финансовой части. Виштаспа имел своего этрапатиша в лице Мантравака, подобно тому, как Камбиз имел своего “ткеша” (мобеда) в лице Гоматы. “Этропатиш” Мантравака был главным жрецом в храме огня, основанного Виштаспой в память Заратуштры.

Герцфельд дает новое толкование слову “кави” (*kavi*), а именно, он полагает, что это был титул, означавший “глава клана”. Это был титул родовой знати, к которой принадлежал и род Спитама. Кави — члены знатных домов (дейокиды, гистаспиды и др.). От титула кави, означавшего принадлежность к родовой знати и потому бывшего неотчуждаемым титулом каждого члена знатной семьи, должно отличать титул хшайятья (от которого произошло слово “шах”). Этот титул принадлежал правителю области. Заратустра принадлежал к знатному роду Спитама и был кави. Виштаспа был и кави и хшайятья. Последний термин — мидийское слово, служивший титулом и сатрапа и великого царя. Персы заимствовали этот термин у мидян, которые раньше их создали государство. Таким образом, слово “шах” — мидийского происхождения. Принадлежность к родовой знати и, следовательно, обладание титулом кави считалось необходимым для государя качеством, без которого его царствование считалось незаконным.

В Мидии и Персии в древности был обычай, что при вступлении на трон меняли свое имя. Дарий (Дарайя-вагуш), Ксеркс (Хшайясар) и Артаксеркс (Ртахшатата) — это были царские имена, отличавшиеся от всех старых мидийских имен и от имен младшей ветви ахеменидов. Поскольку эти имена были приняты при воцарении, то возникает вопрос, каково же было первоначальное имя царя Дария.

О царе Дарий, сыне Виштаспы (Гистаспа), Герцфельд пишет, что его первоначальное имя было Спантатата, а при воцарении он принял имя Дарайявагуш. У этого Дария был сын, носивший имя своего деда — Виштаспа.

Изучая имена ахеменидов, принятые ими при вступлении на трон, Герцфельд приходит к выводу, что эти имена являются зороастрийскими, связанными с вероучением Зороастра, с кругом представлений о зороастризме. А именно, имя Дария “Дарайя-вагуш” есть сокращенное слово “Дарайя-вагумана”, что означает “обладающий благой мыслью”. Имя Ксеркс — “Хшайяршах” есть (как установил итальянский ученый Тедеско) сокращение слова “Хшайят—ршманах”, что значит “владеющий правой волей”. Имя Артаксеркс и Ртахшатра происходит от слов “рта” и “шхатра”. Эти оба слова являются дозороастрийскими, но в зороастризме эти два понятия получили новое значение, став аспектами Агура Мазды и вследствие этого — специально зороастрийскими терминами, обозначая идеал доброго царствования.

Эпоним ахеменидов был Чахишпиш, под водительством которого персы пришли на свою нынешнюю территорию. Члены старшей ветви его носили попеременно имена Кир и Камбиз.

Может быть поставлен вопрос, почему имена ахеменидов встречаются только в мемориальном листе?

Ответом на этот вопрос может служить указание на то, что от Авесты доаршакидского периода сохранились лишь отрывки и что при македонском завоевании Авеста подверглась преследованию и истреблению, причем, разумеется, гонение в первую очередь было

направлено не на чисто религиозную сторону (почитание Агура Мазды, культа огня и т. п.), а на политический момент (в особенности на упоминание ахеменидов, если таковое имело там место).

Герцфельд расшифровывает также термины бандва и грахма. Слово бандва значит свояк, родственник по брату, сводный брат, а слово грахма — фаворит. Бандва Заратуштры — Камбиз, а грахма Камбиза — Гомата, псевдо-Смердис. Это — две враждебные Заратуштре личности. Герцфельд говорит, что без разгадки этих терминов и выяснения, какие лица имеются здесь в виду, нельзя понять гаты бегства и вообще главных событий жизни Заратуштры.

По мнению Герцфельда, мемориальный лист был составлен в целях “поминания душ” в основанном им храме огня. Герцфельд обращает внимание на то, что в этом списке имена Заратуштры и его родни стоят раньше даже Виштаспы и членов его семьи, что свидетельствует о почитании, которое Виштаспа оказывал Заратуштре. И в перечне женских имен на первом месте стоят три жены Заратуштры и его дочь, а за ними идут имена женщин из родни Виштаспы — Гутоса и Гумайя.

Список имен, данных в Яште 13, читался жрецами в храме во время богослужения со словами: “Мы молимся за души таких-то”.

Изложенное нами выше мнение Герцфельда, являясь попыткой расшифровать мемориальный лист, остается лишь догадкой, и не может претендовать на достоверность. Необходимо еще дальнейшее исследование затронутых здесь вопросов.

## ГЛАВА VII

# ЭКОНОМИЧЕСКИЙ БЫТ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА В АВЕСТЕ

Изучение содержания литературного памятника с точки зрения отражения им общественного бытия имеет двойное значение: с одной стороны, мы знакомимся с материальной основой общественной жизни той эпохи, которую отражает данный литературный памятник, а с другой стороны, это дает нам ключ к пониманию самого изучаемого литературного памятника, как идеологической надстройки, к пониманию его социальных корней и классовой сущности его идей.

Рассматривая с точки зрения отражения общественного бытия содержание основного ядра Авесты (за исключением как позднейших наслоений, так и вошедших в Авесту мифов и легенд глубокой древности), мы находим в Авесте следующую картину состояния производительных сил и производственных отношений.

Здесь имеется уже развитое животноводство, земледелие, садоводство, птицеводство. Авеста наибольшее внимание уделяет скотоводству и земледелию. Утверждение, будто земледелие было совершенно не известно авестийскому обществу, несостоятельно. Новейшие археологические раскопки в Средней Азии показали, что земледелие с искусственным орошением там бытовало уже в середине второго тысячелетия до н. э.

Из хлебных злаков Авеста знает пшеницу, ячмень и рис. В Авесте говорится о целебном действии запаха свежее испеченного хлеба. Для целей агрикультуры практиковалась продуманная система ирригации и упорядоченное распределение участков земли между членами общины. В частности, можно отметить, что в числе наказаний за совершенные преступления имелась и такая мера, как принудительные работы по сооружению ирригационных каналов (это являлось видом тяжелых физических работ).

Авеста уделяет внимание вопросам питания и размножения домашнего скота. Существовала уже примитивная агрономия и зоотехника. Земледелие и Скотоводство пользуются в Авесте высоким уважением и прославляются, как дело, наиболее угодное Агура Мазде.

Уделяя особое внимание сельскому хозяйству, Авеста предписывает любить землю, как любят девушку, оплодотворять ее семенами, делать ее матерью, приносящей богатый урожай. Это — самое важное дело. От земледелия зависит счастье народов. Надо стараться заботливым трудом сделать землю плодородной. Заратуштра вопрошает Агура Мазду о том, какой самый важный закон. Агура Мазда отвечает: “Это — сеять на земле хорошие крепкие семена. Выполнение этого закона равносильно совершению 10 000 молитв, равноценно сотне жертвоприношений. Сеять — это значит уничтожить зло на земле. Тот, кто бросает семена в землю, тот сокрушает демонов. Земледелие есть священное дело, угодное Агура Мазде, а демонам оно доставляет страдание и тяжелые муки.

“Когда зерно всходит, их (демонов) бросает в пот.

Когда зерно веют, кашляют они.

Когда зерно мелют, плачут и вопят они,

Когда хлеб пекут, убегают они прочь”. (Видевдат III, 32).

Запах печеного хлеба невыносим для демонов. Отношение земли к тому, кто ее возделывает, уподобляется любви. Подобно тому, как любящая новобрачная на постели отдается своему мужу, так и земля отдается тому, кто ее бороздит и засеивает. Новобрачная принесет мужу ребенка, земля приносит обильный урожай тому, кто “возделывает ее левой рукой и правой, правой рукой и левой” (Видевдат III, 25). Несчастлива та земля, которая долго пребывает невозделанной и незасеянной, подобно зрелой девушке, остающейся незамужней и бездетной. Как последняя страстно мечтает о хорошем муже, так земля жаждет пахаря (Видевдат III, 24).

Наряду с земледелием животноводство является предметом особой заботы Заратуштры. Он требует, чтобы для разведения скота избирались лучшие экземпляры и чтобы назначенные для случки пары животных были окружены заботой. Случка должна производиться таким образом, чтобы допускаемые к случке животные не находились ни в состоянии утомления, ни в состоянии беспокойства.

Забота Заратуштры распространяется на всех домашних животных. “Тот, кому принадлежит собака, пусть кормит ее, и он будет иметь все плоды земли и воду в изобилии и никогда он не будет ранен”. Заратуштра любит кур и петухов. Но он проклинает вредителей полей — мышей, а также змей и волков.

Для полей и пастбищ нужна вода. Посредством воды дается сила, величие, изобилие... Без воды не будет ни жизни, ни питания. Без воды земля сохнет, покрывается бесплодными солями, становится пустынной.

Распространение ввод системой каналов есть важнейшее дело. Рыть ирригационные каналы — это значит выполнять святое дело. К этому делу должно прилагать особое старание. Текущая вода не должна встречать на своем пути ничего, что могло бы ее мутить и загрязнять. Устанавливаются особые церемонии очищения загрязненных вод.

Семя мужчин, плодородие женщин, молоко кормилиц — все это ничто иное, как божественная вода.

В законе Заратуштры на первом месте стоит распахивание пустынных мест и справедливое распределение участков земли. Затем следует заповедь о даче воды земле, которая страдает от жажды, осушать землю, которая страдает от изобилия воды (болота), вверять земле семена для произрастания злаков, трав и деревьев. Далее дается заповедь заботиться о питании и размножении домашних животных и стад.

Но все эти заповеди вытекают из одного самого главного закона: хорошо питаться. Народ, который плохо питается, не будет иметь ни хороших сильных работников, ни здоровых крепких детей. Плохое питание исключает как успешную физическую работу, так и высокую умственную деятельность. От плохого питания страдает и нравственность. С улучшением питания повышается и нравственность народа. Когда хлеб в изобилии, священное слово воспринимается лучше. Если нечего есть, у человека нет сил и он не в состоянии совершать “чистые дела”. В третьем фаргарде Видевдата говорится: “Тот, кто не ест, не имеет сил совершать дела благочестия и не имеет сил совершать супружеские обязанности, не имеет сил производить детей. Всякое материальное существо живет едою; без еды оно умирает” (фаргард III, 33). В связи с этим Заратуштра осуждает пост (в этом отличие его учения от других религий). Воздержание от пищи, по учению Заратуштры, это безумие, ибо оно ослабляет тело. “Тот, кто ест мясо, более исполнен доброго духа, чем тот, кто не ест мяса” (фаргард IV, §48). Эту идею Заратуштры развил азербайджанский поэт Мирза Шафи в своем стихотворении “Святой пустынный”, в котором повествуется, как однажды пришел к Заратуштре один человек, мнивший себя святым ввиду того, что он двадцать лет подвизался в пустыне и там питался только кореньями и водой. Выслушав рассказ об его образе жизни,

Заратуштра говорит: “Мне кажется более святым тот, кто своими руками превращает песок пустыни в цветущую плодоносную страну. Тот, кто посадил хотя бы одно дерево в пустыне, лучше того, кто двадцать лет там умерщвлял свою плоть”.

Призыв к повышению производительности труда — центральная идея в учении Заратуштры. Хозяйственные интересы у него стоят на первом плане. Забота о питании населения выше всего.

Третья глава Видевдата дает представление о зороастрийском идеале жизни человека. Спитама спрашивает Агура Мазду, где земля наиболее радостна. На это Агура отвечает, что земля радостна, во-первых, там, где жрец стоит перед алтарем со священным деревом для огня, с баресмой в руке (баресма — связка священных прутиков, которую жрецы держали в руке, когда произносили молитвы). Таким образом, здесь речь идет о выполнении религиозных обрядов. Второе место, где земля радуется, там, где верующий построил себе дом, в котором он живет со своей женой и детьми, собакой и домашним скотом и в котором постоянно горит огонь. При этом еще добавляется, что имевшая в виду жизнь в довольстве (и семья, и собаки, и скот имеют в изобилии пищу и вообще имеется все, что нужно для благосостояния живущих). Третье место, где земля радостна, там, где возделывается наибольшее зерна фруктов, где люди орошают пустынные земли и засевают их. Четвертое место радостной земли там, где разводится наибольшее скота, и, наконец, пятое место там, где скот дает наибольшее навоза. Вообще землю радует все то, что производит плодородие и жизнь и ее печалит все то, что приносит бесплодие и смерть в ней или на ней. Поэтому в качестве печальных мест указываются те, где торжествует смерть, где много трупов людей и собак, где много кладбищ и дахм.

В Авесте сохранились следы и более древнего общества, чем описанное выше. Так, в песне “Вопль души коров” (Ясна 26), вошедшей в Авесту из сказаний глубочайшей древности, отразился пастушеский быт, предшествовавший земледельческому. Под душой коров здесь мыслится душа народа вместе с его стадами коров, народ и его стада мыслятся как одно целое. В этой песне душа коров изливает свою скорбь, выражая глубочайшие нужды страдающего народа.

Слово, обозначающее в Авесте крестьян вастриофшуйнт также указывает на то, более древнее время, когда Ипредки вели кочевой, пастушеский образ жизни. Слово вастриофшуйнт сложное: первая составная часть его означает пастух крупного рогатого скота, а вторая — пастух мелкого рогатого окота. Соединение этих двух слов стало затем обозначением крестьянина вообще.

О социальной структуре авестийского общества имеются новейшие исследования Э. Бенвениста и Герцфельда. Не во всем можно с ними согласиться, но учитывая результаты их исследований и внося в них некоторые поправки, можно следующим образом обрисовать организацию авестийского общества.

По роду занятий это общество делилось вначале на три группы, позже на четыре. В более ранней части Авесты говорится о трех слоях общества: 1) жрецах, 2) воинах и 3) лицах, занятых сельским хозяйством (скотоводством и земледелием). Позже появляется четвертый слой — ремесленники. В авестийском обществе эти группы не образуют каст, как в древнем Египте и Индии. Наряду с делением по роду занятий существовало деление по принадлежности к ячейкам родоплеменной организации. Бенвенист говорит о четырех ступенях этой организации, Герцфельд — о пяти. Самой низшей ячейкой в этой организации была патриархальная семья, охватывавшая четыре поколения.

В центре ее стоял хозяин (глава дама). Хозяйство возглавляли муж и жена, круг семьи заключал в себе следующих членов - отец и мать, муж и жена, сыновья и дочери, внуки и внучки. Кроме того, в семью входили братья отца и его сестры, дети брата отца и его внуки и

внучки. Но семья не включала и родства по матери, ни детей сестры, так как своим браком женщины входили в семью их мужа. Единственное исключение здесь составляла дочь дочери брата отца. В целом описанная патриархальная семья охватывала 9 групп в 4 поколениях.

Второй более широкой ячейкой был клан (вис). Это была основная ячейка всей общественной организации. Над кланом (родом) возвышалась более широкая ячейка — триба (племя), именуемая в гатах занту. Следующая ступень организации — объединение в рамках области и, наконец, по мнению Герцфельда, последней пятой ступенью было объединение областей под единой царской властью. Правильнее было бы говорить о племенном союзе, как последней ступени этой общественной организации.

Деление общества на патриархальные семьи, кланы и трибы говорило о первобытнообщинном строе авестийского общества. Но эта первобытнообщинная формация находилась уже в состоянии разложения и в ее недрах уже стали возникать зародыши классовой структуры. А именно, общество расслаивается на родовую знать, появляются рабы (в гатах они еще не выступают в роли особо социального класса, но уже существуют), а крестьянство попадает в зависимое от знати полурабское состояние. Для таких полусвободных лиц существовали различные термины, что указывает на различные степени их зависимости, как в Вавилонии.

Рабы считались собственностью господина и не имели никаких прав.

Таким образом, здесь перед нами первобытнообщинный строй в стадии его разложения, точнее, переходное состояние от первобытнообщинного к рабовладельческому строю. Уже сформировалась сосредоточившая в своих руках богатство знать, крестьянство попало в полурабское положение, имеются и рабы, уже значительно развилось имущественное и социальное неравенство, возникла частная собственность и началось расслоение общества на богатых и бедных. Сам Заратуштра в одной гате жалуется на то, что у него мало скота и мало слуг.

Отсюда можно заключить, что богатство состояло главным образом во владении большим или меньшим количеством голов домашнего скота, а вес в обществе зависел от количества “слуг”, т. е. зависимых полусвободных и рабов. Земля была собственностью общины, а скот уже стал частной собственностью. Это видно из того, что в Авесте вознаграждение врачам за лечение и другим лицам (жрецам, учителям) за услуги производилось скотом (богатые платили крупным рогатым скотом, а бедняки мелким скотом).

Особое место в общественной организации занимали жрецы.

## Маги

Кроме деления общества по роду занятий, принадлежности к семьям, кланам и трибам, а также по социальному положению, в авестийском обществе имело место еще деление по идеологическому признаку религиозной веры на верующих, исповедующих религию Агура Мазды, и неверующих. Среди верующих над рядовыми верующими возвышались жрецы, которые образовывали иерархию степеней: кроме низших степеней были жрецы с титулами карпан, ткеша, атраван, этрих, этропати.

По мнению Герцфельда, жрецы вообще в Мидии и Персии назывались магами, и если в Авесте не встречается это общее их наименование, то это потому, что там жрецы всегда называются по своему Иерархическому положению (карпан, ткеша и т. д.).

О том, кто такие были маги и каково было их отношение к зороастризму, написано очень много, и хотя об этом уже пролито море чернил, до сих пор существует большое разногласие среди востоковедов.

В новейшей научной литературе мы не находим удовлетворительного решения этой проблемы. Согласно концепции Герцфельда, маги составляли “фиктивную трибу”, не имевшую своей собственной земли, они жили во всех городах и селениях Мидии и Ирана на положении ариаманов (последний термин толкуется им как состояние, подобное греческим метекам), эта концепция ничего не объясняет и не основывается ни на каких документальных данных. Она расходится со свидетельствами античных авторов, начиная с Геродота, которые единодушно говорят, что родиной магов была Мидия, что маги были одним из мидийских племен. Марцеллин прямо сообщает, что “в Мидии находятся плодородные поля магов”, что профессией магов было отправление богослужения и что знания, относящиеся к этому делу, передавались из поколения в поколение. Не решает проблемы и Бенвенист, который в своем сочинении “Мага в древнем Иране” (1938) предложил новое толкование имени магов и новое объяснение его происхождения. Бенвенист полагает, что имя мага означает исключительно принадлежность к общественному союзу (к той же трибе “занту”). Но это не дает ответа на вопрос, каким образом это слово стало наименованием особого сословия со жреческими функциями.

Равным образом остается без ответа вопрос, прав ли Геродот, когда он приводит магов в качестве одного из шести мидийских племен. Столь же бесплодны попытки дать новое решение данной проблемы, принадлежащие Г. Мессине (в сочинении “Происхождение магов”, 1930) и другим, писавшим об этом вопросе за последние годы.

В заключение выскажем некоторые соображения по поводу концепций Бенвениста и Герцфельда о социальной структуре авестийского общества.

В гатах не встречается обычных наименований общественных классов. Полагали, что серии классов — араван, ратаештар, вастриофшуйнт, приведенные в младшей Авесте, соответствуют в гатах сериям: ариаман, хваету, верезена. Э. Бенвенист доказывает несостоятельность этого взгляда. Социальное деление на классы (по роду занятий) в младшей Авесте и в гатах выражается следующими терминами: жрец — араван (гаты), заотар (мл. Авеста), воин — ратаештар (гаты), нар (мл. Авеста), земледелец — вастриофшуйнт (гаты), вастр (мл. Авеста).

Что же касается тех терминов, которые раньше считались обозначениями социальных классов в гатах, согласно исследованию Э. Бенвениста, они имеют иное значение. Серии: ариаман, хваету, верезена, применяются не к функциям жреца, воина и земледельца, а относятся к территориальным делениям, т. е. термин хваету означает “принадлежащие к одной семье”, так как сложное слово ваешвадата означало “брак кровных родственников”, практиковавшийся в древней Персии (например, брак Виштаспы со своей сестрой, брак Артаксеркса со своей дочерью). Хваету есть связь по крови. Подобным же образом верезена означает принадлежность к клану (общине), друж (соседство) и ариаман означает принадлежность к одной и той же области или провинции. Эти термины гат соответствуют следующим терминам младшей Авесты — умна (семья, дом), вис (клан, община), занту (триба), дагиу (провинция).

Ряд поправок к исследованию Э. Бенвениста вносит Герцфельд, который социальную структуру общества времени Заратустры изображает следующим образом. “Вертикальная” линия организации общества состояла из следующих ступеней: семья, клан (род), триба (племя), население целой области и народ. “Горизонтальную” же линию организации образовывали следующие четыре ступени: знать, ариаманы (социальное положение коих соответствовало греческим метекам или римским клиентам), крестьяне и рабы. Герцфельд

говорит, что знать называлась “хваету” (свои), так как знатные были родственниками между собой. Но этот термин в данном употреблении мог и просто значить “свои” в смысле “свой круг общества”. Мали относились к ариаманам, но были организованы как “фиктивная триба” без своей земли. В отличие от родовой знати ариаманы принадлежали к трибе, не будучи рождены в ней. Они участвовали в делах трибы и имели права в ней не на основании уз родства, но посредством особой процедуры принятия в члены клана. Древняя клятва, которую давали ариаманы при приеме их в клан, сохранилась в Авесте (в так называемой “Фраварни”). Термин “ариаман” сам по себе не означает сословия. Наиболее видными ариаманами в клане (вис) и в трибе (занту) были маги. Эламские клинописные таблички Персеполя говорят нам, что маги сосредоточивали в своих руках юридические, финансовые и религиозные функции. Судьи, работники финансового аппарата и священнослужители, учителя и врачи — все огни были магами.

В обществе, основанном на кланах и трибах, когда оно с течением времени становится более сложным, появляются фиктивные трибы, не имеющие своей собственной земли. Маги не владели городом Рага, то жили везде, во всех городах и местах.

Концепция Герцфельда имеет прежде всего тот недостаток, что она расходится с авестийским тройным делением общества на жрецов, воинов и земледельцев. Далее, вызывает сомнение его утверждение, что маги находились на положении метеков в Греции, и характеристика их положения в обществе, как “клиентуры”. Дело в том, что жрецы на древнем Востоке занимали почетное и влиятельное положение в обществе. Так было и в Индии, и в Вавилонии, и в Египте, и в Иране. По концепции же Герцфельда, они в авестийском обществе занимают зависимое, бесправное положение.

Между тем ортодоксальная зороастрийская традиция гласила, что из трех сыновей Заратустры старший был первым жрецом, второй главою воинов и младший — главою земледельцев. Таким образом, здесь жречество ставится на первое место по занимаемому им весу в обществе.

# ГЛАВА VIII

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Основной идеей, пронизывающей все мировоззрение Авесты, является дуализм: во всем мире и повсюду идет извечная борьба двух противоположных начал — положительного и отрицательного. В физическом мире — это борьба света и тьмы, в органической природе — жизни и смерти, в духовном мире — борьба добра и зла, в общественной жизни людей — борьба справедливого закона с беззаконием и, наконец, в плане религии — борьба между благим богом Агура Маздой и злым духом Ангра Майнью. Все то, что есть доброго, исходит от Агура Мазды, все, что есть злого, создает Ангра Майнью.

Эта борьба представляет эпизоды падений и успехов той и другой стороны, в конце концов победит Агура Мазда и зло исчезнет навсегда.

В этой великой борьбе двух мировых начал человек принимает самое активное участие. Своими добрыми делами он содействует победе начала добра, каждым своим дурным поступком он увеличивает мощь злого начала. Распахивая землю, орошая ее, засевая, сажая деревья, ухаживая за окотом, самый бедный крестьянин вносит вклад в победу добра над духом зла. Дух добра — созидательная сила, дух зла — разрушительная. Давать жизнь, населять землю людьми, полезными животными и растениями, наделять человечество здоровьем, силой, счастьем, обильным питанием — в этом проявляется действие принципа добра. Бесплодие земли, падеж окота, гибель людей, болезни и мор, физический упадок и моральная порча человечества, — в этом оказывается господство принципа зла.

Таким образом, мировой процесс мыслится как борьба Противоположностей. Сила созидательная и сила разрушительная, начало жизни и начало смерти, принцип изобилия, расцвета, полноты жизненных сил и принцип истощения, упадка, гибели ведут ожесточенную борьбу, в которую вовлечено все существующее в мире.

В мировоззрении Авесты можно различить две стороны: чисто религиозную мифологическую и философскую. Здесь мысль выражается в наивной форме в мифических образах. Абстракции персонифицируются и идеи превращаются в живые существа. К способу мышления Авесты применимы следующие слова В. И. Ленина:

“Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть отдельное существо. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (совершенно в том же роде) совершенный идеализм, Кант, Гегель, идея бога?”<sup>1</sup>

В Авесте абстракции, идеи, моральные понятия воплощаются в мужские или женские существа. Персонифицированные положительные моральные качества образуют светлое воинство Агура Мазды в его борьбе против Ангра Майнью.

---

<sup>1</sup>В. И. Ленин. Философские тетради, 1936, стр. 335.

У последнего есть своя армия злых демонов, представляющих олицетворение отрицательных моральных качеств. Как светлое небесное воинство Агура Мазды, так и темные подземные силы армии Ангра Майнью образуют целую иерархию рангов высших и низших духов. Злые демоны — бесчисленны. Целая книга Авесты Видевдат (закон против демонов) посвящена борьбе против демонов.

Насколько первобытный способ мышления, сущность которого показана В. И. Лениным, господствует у Заратустры и в Авесте в целом, можно видеть на следующих примерах.

Заратустра олицетворяет свое собственное учение, превращая его в отдельное живое существо Аша (Закон). Этот закон учит, возвещает, царствует, имеет свою волю и т. д. В позднейшей Авесте Аша (Закон) и другие персонифицированные абстракции восседают на золотых тронах. Как отдельное живое существо, Закон имеет тело и душу (фраваша). Подобно тому как мы говорим о духе и букве закона, Авеста различает тело и душу Закона. Хорошая мысль у Заратустры первоначально мыслится как атрибут Агура Мазды. Но тотчас же она превращается в самостоятельное божество, которое приходит людям на помощь. Персонифицированная Хорошая Мысль занимает первое место в совете бессмертных святых (амеша спента), составляющем ближайшее окружение Агура Мазды. Божество Хорошей Мысли является покровителем полезных животных. Низшие божества — язаты, которые насчитываются тысячами, являются персонификациями абстрактных идей: победы, мира, истины, могущества и т. д. К язатам принадлежат также духи солнца, луны, земли, воздуха, огня и воды.

Подобно тому как Хорошая Мысль есть атрибут Агура Мазды, так злая мысль является атрибутом Ангра Майнью и точно так же мыслится как отдельное существо — Ака Мано, занимающее первое место среди главных демонов зла, окружающих Ангра Майнью. Злые духи — дивы, друджи, пери и другие являются персонификациями грехов, заблуждений, лжи, болезни и т. д.

Гаук находит сходство между главными идеями философии Гегеля и философии Заратустры (с ее учением об извечной борьбе двух начал).

Также Г. Милльс полагает, что гегелевское учение о единстве и борьбе противоположностей происходит от зороастризма через гностиков и Якова Беме<sup>1</sup>. Но Гегель был непосредственно знаком с зороастризмом<sup>2</sup> и мог испытать его влияние без указываемых Милльсом посредствующих звеньев. Гегель ошибочно отождествляет зороастризм, древнеперсидскую религию, религию младшей Авесты и современный парсизм. Он следующим образом излагает это учение. Существует добро, истина, мощь, однако в борьбе со злом. Это — борьба Ормузда с Ариманом. Ормузд есть свет и его царство есть царство света, вообще весь мир, во всех его ступенях и видах есть Ормузд, и с этим светлом царстве все есть добро.

---

<sup>1</sup>The sacred books of the East Вводная статья G Mills'a.

<sup>2</sup>По немецкому переводу Кленкера книги Анкетилия Дюперрона

Все живое, всякое существо, всякая духовность, действие, рост конечных вещей - все есть свет, все есть Ормузд. Его спутники суть светила, звезды, олицетворенные в виде гениев. Вся жизнь человека должна быть посвящена Ормузду. Он повсюду должен содействовать жизни, поддерживать плодородие и радость, словом и делом совершать добро, везде помогать всякому добру среди людей, а также самим людям, копать каналы, садить деревья, давать убежище странникам, возделывать пустыню, кормить голодных, поить землю.

Гегель называет эту религию религией природы, составляющей переход к религии свободы. Это — религия добра или света, божественное существо здесь — мировая сила, но вместе и мировая цель, как действующая, так и желаемая, как субстанция, так и субъект.

Как мировая цель, это божественное существо есть добро, а как мировая сила, оно есть свет, радостный, освежающий, все распарывающий свет, благодетельное условие всякой жизни и всякого развития.

Понятие чистого бытия как чистого света, есть высший предмет персидской религии. При этом тотчас же выступает противоположность между светом и тьмою, чистым нечистым, добром и злом. Отсюда дуалистический характер персидской религии в отношении

космических и этических сил мира. Свет есть жизнь, условие всякой жизни, всякого развития.

Дармстетер усматривает в Авесте и зороастризме две основные философские идеи: идею закономерности и порядка в природе и идею борьбы противоположностей в природе и жизни людей. В сущности эти две идеи в Авесте совладают: сама закономерность и заключается в универсальном господстве борьбы противоположностей.

Что касается понятия “философ”, “мыслитель”, то для обозначения этого понятия в Авесте служит слово кета. Этот термин вначале не имел никакого порицательного привкуса (так же, как и термин ткеша). В значении “философ” употребляются также термины хратукат (“пришедший к мудрости”) и хратучина (“идуший к мудрости”).

Дуализм проводится повсюду. На первом месте стоит противоположность самих принципов (добра и зла, олицетворенных в Агура Мазде и Ангра Майнью). Затем следует противоположность в животном мире: все животные делятся на полезных и вредных. В мире людей — противоположность арийцев и неарийцев (туземцев, их древнейших врагов). Дуализм и в душе человека — в его мыслях и т. д. Этот дуалистический образ мышления отразился и на эстетике (в Авесте антитетика).

Итак, в основе мировоззрения зороастризма, изложенного в Авесте, лежит дуализм. Мир, как он есть, является двойственным, из двух враждебных начал — доброго и злого. Все, что есть доброго в мире, происходит от Агура Мазды, все, что есть и мире злого, порождено Ангра Майнью. История мира есть история борьбы этих двух начал — добра и зла, и человеку принадлежит активная роль в этой борьбе. Когда Агура Мазда стал творить мир добрым, Ангра Майнью вмешался в это дело и испортил его.

По Видевдату противотворения Ангра Майнью представляют собой следующую картину: 1) набега врагов на занятый мирным трудом народ, 2) антиморальные поступки, 3) болезни, 4) вредители полей, 5) дурные волшебники, 6) религиозный скепсис и неверие.

В качестве центров неверия называются Нисая — столица парфянского царства и Рага, главный город Мидии в ту эпоху.

## Мораль и правовые идеи

Мораль Авесты включает в себе древнейшее ядро, идущее еще от первобытного общества и позднейшие напластования, отражающие условия общественной жизни рабовладельческой и феодальной эпохи.

С течением времени прежние моральные нормы истолковываются по-новому и в них вкладывается новое классовое содержание.

Мораль зороастризма резюмируется в известной триаде: добрая мысль, доброе слово и доброе дело. Эту триаду можно считать относящей к древности (ее заимствовал у зороастризма Демокрит). Равным образом древнейшему слою следует отнести требование чистоты прежде всего телесной, а затем и духовной. Требуется соблюдение физической чистоты в повседневной жизни. В Вендидаде (в X фаргарде) наряду с чистотой тела предписывается чистота помыслов, слов и дел.

В Ясне XIV говорится: “Я прославляю добрую мысль, доброе слово, доброту дело. Я прославляю благой маздаяснийский закон”.

Вся философия морали зороастризма выражается в трех словах Гумата (Humata — добрые мысли), Гукта (Hukta — добрые слова) и Гваршта (Hvaršta — добрые дела).

Мысли человека, его слова и дела подвергаются влиянию двух противоположных слов: Вогумана (Vohumana — “благая мысль”, являющаяся одним из аспектов или атрибутов Агура Мазды) и Акамана (Akamana — “Злая мысль”).

Под “доброй мыслью” понимается чистота помыслов, мысли в духе божественного закона, в духе благожелательного отношения к ближнему, готовности помогать в нужде и опасности, готовности активно бороться со злом за счастье и благо людей, стремлении жить в мире и согласии, со всеми, в любви и единомыслии со своим маздаяснийским братством. В своих помыслах человек не должен завидовать другим, человек с доброй мыслью не впадает в необузданный гнев и другие страсти, ибо в этом состоящий человек теряет добрую мысль, забывает о долге и справедливости и совершает необдуманные поступки. Предписывается быть умеренным в своих желаниях и стремиться жить в согласии с людьми, не предаваться ни корыстолюбию, ни жестокости, ни зависти, ни гордости, ни тщеславию, ни беззаконию.

В более позднем зороастризме под “добрыми словами” понимается соблюдение следующих предписаний: не нарушать данного слова, соблюдать договоры, соблюдать честность во всех коммерческих делах, отдавать долги, не оскорблять никого, не злословить, не клеветать.

Верующие зарекались не совершать шесть видов преступлений: не совершать воровства и грабежа, не посягать на чужую недвижимую собственность и на чужую живую собственность, не совершать преступлений против самих себя. Эта клятва восходит еще к дозороастрийскому времени. Но первоначально эта клятва ограничивалась запретом совершать указанные преступления лишь в отношении своих, исповедующих веру в Мазду. Понятие преступления не простиралось за пределы vis1. Заратустра уже преодолевает эту стадию юридических и моральных понятий. Он ставит “на место понятия преступления против социальной группы понятие грехов против морального принципа”<sup>2</sup>.

Предписание не присваивать чужого добра и воздерживаться от чужой жены свидетельствует о наличии представления собственности, свойственного эпохе разложения родового строя.

В моральном кодексе зороастризма видное место занимает забота о здоровье. В частности, предписывается заботиться о здоровье женщины во время беременности и рождения ребенка.

Для борьбы со злом Заратустра предписывает верующим гигиенические правила. Он учит соблюдать чистоту, беречься заразы и гниющих разлагающихся трупов. Гниение в Авесте персонифицируется в образе вредной мухи Друдж Насу. В Видевдате фаргарды с пятого по девятый включительно посвящены вопросам общественной гигиены.

Моральным долгом первостепенной важности признается обязанность орошать и возделывать землю, сажать плодовые деревья, заботиться о хорошем питании, о чистоте свежей воды, не загрязнять источников воды, разводить полезный домашний скот, заботиться о росте населения и с этой целью поощрять вступление в ранний брак молодежи, давать излишки своего богатства нуждающимся. Не должно лениться, должно жить своим собственным трудом. Всегда и во всем должно быть справедливым.

Мораль зороастризма не ограничивается обязанностями людей к людям, но требует также заботиться и о животных. Предписывается заботиться о полезных животных (кормить их, не бить напрасно, не мучать, не увечить, охранять их от хищных зверей). Таким образом, зороастрийская мораль выступает против жестокости в обращении с животными.

К более, позднему времени относится “видение Арда Вирафа” (на эту тему имеется стихотворение английского поэта Пота). Здесь уже выступает спиритуалистическое мировоззрение.

Здесь главное моральное предписание гласит: “Заботьтесь меньше о своем теле и больше о своей душе”. Здесь тело сравнивается с лошадью, а душа с ездоком.

---

1Герцфельд. Указ. соч., стр. 413-415.

2Там же, стр. 415.

При слабом ездоке лошадь плохо управляется, а при слабой лошади ездок плохо обслуживается. Надо заботиться, чтобы и то и другое были в порядке. Но больше надо заботиться о душе. Ведь все стали бы смеяться над тем, кто стал бы более заботиться о своей лошади, чем о самом себе.

Далее в “видении Арда Вирафа” говорится: “В юности и в начале зрелости, когда человек наделен здоровьем и крепостью, он думает, что его сила никогда не станет убывать и что навеки будут пребывать сохранными его богатства, его земли, его лошади, его почести, к что его сады будут всегда зеленеть и его виноградники всегда будут приносить плоды. Научи, Арда Вираф, людей не думать так”. Все, все проходит, как сновидение. Исчезнет счастье. Сам мир пройдет и ничего не останется, кроме бога.

Развивая пессимистический взгляд на земную жизнь, “видение Арда Вирафа” говорит, что нет удовольствия, которое бы не сопровождалось страданием: розы имеют шипы.

Более поздними, относящимися к эпохе феодализма, должно считать те моральные представления и предписания, которые высказываются в “Бундехише”. Здесь мораль преподносится в свете вознаграждения в будущем жизни за добрые дела и наказания за дурные поступки. В “Бундехише” проповедуется вера в загробную жизнь, в бессмертие души и воскресение тел и развивается идея возмездия за все сделанное в земной жизни. Бог представляется в виде бухгалтера, который ведет запись всех добрых и дурных поступков каждого человека и затем подводит баланс, устанавливая итог его жизни, соответственно чему определяется либо награда, либо наказание. Когда человек умирает, душа его в течение трех дней пребывает возле своего безжизненного друга — тела, она все видит и ощущает, а на четвертый день перед ней открывается потусторонний мир и она в сопровождении своего, ангела-хранителя “Шроса” (Shros) восходит на мост Чинват (Chinvat), чтобы дать отчет о своей жизни. Душа благочестивого человека переходит к вечному блаженству и ждет свое тело, которое воссоединяется с ней в великий день воскресения мертвых. Напротив, душа грешника получает после смерти заслуженную кару в день великого суда, когда борьба между добром и злом закончится победой добра, злой дух больше не будет иметь силы, и водворится мир и счастье для благочестивых.

Мораль парсизма в духе древнего культа Хаомы не запрещает вино, но рекомендует пить вино умеренно. Умеренное употребление вина способствует лучшему перевариванию пищи, зажигает в человеке огонь жизни, быстрее гонит кровь в организме, воспаляет цвет лица, удаляет скорбь и повышает деятельность ума. От умеренного потребления вина лучше работает память, увеличивается сила зрения и слуха, улучшается сила речи и всякая работа идет успешнее. От умеренного потребления вина и сон бывает лучше и приятнее. Вино вселяет доброту в сердце человека и укрепляет дружественные отношения между людьми. Вино выявляет отличие добронравных людей от злонравных. Добронравного человека, когда

он пьет вино, можно уподобить золотому или серебряному кубку, который становится еще чище, еще более сверкающим, чем больше его обжигают. Так и у добронравного человека от вина мысли, слова и дела становятся еще лучшими. Он становится более мягким и любезным в обращении с женой, детьми, друзьями и более усердно выполняет свои обязанности и дела.

Напротив, злонравный человек, когда пьет вино, наглет, мучит свою жену, детей, рабов и слуг, заводит ссоры и драки.

В Авесте осели моральные взгляды различных исторических эпох, начиная с первобытных времен и кончая рабовладельческим и феодальным строем. Что касается морали, проповедуемой в гатах Спитамай Заратустрой, то там говорится о моральной реформе, введенной им.

Моральная реформа Заратустры была переоценкой ценностей. В основе ее лежит этический дуализм, идея борьбы начал добра и зла во всей природе, в человеческом обществе и в самом индивиде. Мировой порядок, социальный порядок и упорядочение жизни индивида — таковы три составные, неразрывно связанные между собой части единого целого, образующего моральный мир Заратустры. “Пусть праведный порядок воплотится в нашем народе, в наших племенах”, — восклицает он (Ясна 43). “О Правда, когда я увижу тебя в моей собственной душе и в моем народе?”.

Новая этическая идея, выдвинутая Заратустрой, заключалась в мысли, что зло и страдания происходят от каприза божества, но зависят от самих людей, которые являются активными творцами своего счастья. От человека требуется “добрая мысль, доброе слово и доброе дело”. Суда надо ждать соответственно содеянным поступкам, и как небо добродетели, так и ад порока находятся в самом Сознании человека”<sup>1</sup>.

На первое место выдвигается чистота сердца и помыслов.

Обращение к верующим в Виспереди XI призывает их быть всегда готовыми к добрым делам: “Держите в готовности ваши ноги, ваши обе руки и ваши умы! — для благого совершения законных поступков в соответствии со священным Порядком и для избежания незаконных и дурных дел”.

В духе крестьянской морали учением Заратустры предписывается крайняя бережливость во всем. Ибо Агура Мазде не угодно, чтобы пропадало что-либо из движимого имущества, ни даже то, что стоит аспарену, ни то, что стоит еще меньше, ни даже такая мелочь, как обрезки, которые отбрасывает в сторону прядущая женщина (Видевдат V, § 60).

Подчинение священному закону, подчинение праведному социальному порядку — наивысший нравственный принцип зороастризма. “Аша — высшее благо”.

Высшая добродетель, по учению Заратустры, — земледельческий труд. Это есть главная форма проявления основной добродетели — повиновение закону, персонифицированному в аспекте Агура Мазды, “Аша”.

Заратустра предписывает уважать мирный земледельческий труд, любить и ценить этот труд. Мораль Заратустры есть мораль крестьянства, мораль земледельцев и пастухов.

---

<sup>1</sup>Л. Милльс. Указ. соч., стр. 427

Добродетели крестьянства у него воплощаются в образе дочери Агура Мазды Армаити (Ясна 47), характерными свойствами которой являются повиновение закону, социальному порядку и терпение.

В более поздних частях Авесты внимание верующих отвлекается от земной жизни и переносится в потусторонний мир. “Заботьтесь меньше о вашем теле и больше о вашей душе!” — такие нотки начинают звучать в религии Заратустры. Учение о бессмертии души и будущей жизни, отвлекая массы на потусторонний мир и отдавая предпочтение небесным благам перед земными, начинает служить орудием классового господства.

В моральном кодексе Заратустры видное место занимают требования чистоты физической и душевной. Со временем в Авесте появляется множество предписаний о соблюдении чистоты и создается особый, чрезвычайно сложный ритуал очищения. Все то, что может повредить чистоте тела, становится предметом мелочных предписаний и детально устанавливаются очистительные процедуры. Предписания, имевшие первоначально своей целью охрану здоровья и гигиенические мероприятия, превращаются в средство эксплуатации верующих, в средство выкачивания возможно больших доходов для духовенства.

Основы зороастрийской этики излагает “гата добра и зла” (Ясна 30).

Заратустра в противоположность аскетизму высоко ставит материальное благополучие. Так, в Яште 46, 19 Заратустра обещает своим последователем наряду с вознаграждением в будущей загробной жизни земные блага (пару коров и тому подобное).

## Социально-экономические и политические идеи в Авесте

Поскольку Авеста создавалась в течение многих столетий при различных общественно-экономических формациях, в ней отражены разнородные социально-экономические и политические идеи, выражающие интересы и чаяния различных общественных классов.

Ясно, что зороастризм, как государственная церковь сасанидов, по своему классовому характеру глубоко отличен от первоначального зороастризма с его демократическими устремлениями и защитой интересов крестьян-общинников. Господствующая религия эпохи сасанидов не тождественна и с религией ахеменидов, поскольку первая отражает интересы феодалов, а вторая — интересы класса рабовладельцев.

Что касается Спитамы Заратустры, то он выступает в качестве социального реформатора. Целью его общественной деятельности была аграрная реформа, как об этом свидетельствует Ясна 31, 9-10. Он отстаивает классовые интересы общинников крестьян, разорявшихся в процессе развития рабовладельческого строя. Реформа, за которую боролся Заратустра, была направлена на облегчение участи разорявшегося крестьянства, на укрепление социальной базы мелкого и среднего землевладения. О социальных устремлениях учения Заратустры говорится в одной из самых ранних его гат: “Вопль души коров” (Ясна 29).

Душа коров (душа народа и его стада) изливает свою скорбь, выражая глубочайшие нужды страдающего народа. Народ страдает от насилия и грабежей, от набегов врагов, от опустошения полей, от притеснений.

В этой песне, взятой из древнего народного эпоса, с необычайной силой Заратустра выразил свои самые сокровенные идеи. Об аграрной реформе, которую отстаивал Заратустра, говорят стихи в Ясне, следующие за плачем коров (31, 9—10).

Призывая к соблюдению своего закона, Заратустра говорит о тех благах, которые получит последователь его учения.

Ему будет дано следующее вознаграждение за добрые дела: участок орошенной земли, по которому дважды в день по каналам обильно будет течь вода; выгон для скота; высокий дом с террасой и молодая девушка в возрасте 15 лет. Непорочным является человек, имеющий жилище, в котором постоянно поддерживается огонь, человек, который обзавелся женой, имеет много детей, содержит семью своим трудом, хорошо обрабатывает землю, держит хороший окот и выполняет тщательный уход за ним. Такими чертами изображается счастье: мирная жизнь, изобилие пищи, любимая жена и много детей, здоровье и долгая жизнь.

Рисуя этими чертами свой социальный идеал, Заратустра гарантию осуществления его видит в признании возведенного ему Агура Маздой праведного порядка Аши. “Есть только одна дорога — дорога Аши, все другие дороги — бездорожье”. Эти слова, которыми заканчивается Видевдат (XXII 21-26), восходят к самому Заратустре так же, как и изречение “Аша — высшее благо”, которым заканчивается каждая глава Видевдата. Выдвинутая Заратустрой аграрная реформа и была главной причиной испытанных им гонений. Против этой реформы выступили крупные земельные собственники, знать и жрецы.

Именно за идею аграрной реформы против Заратустры ополчилась верхушка общества и он был осужден приговором суда. Он был, как он сам говорит в гатах, “изгнан из общества”, имущество его было конфисковано, он сам был объявлен вне закона и должен был бежать из родного города.

Ньюберг ошибочно изображает Заратустру консерватором, который “страстно утверждает то, что существует” и у которого нет никакого следа стремления к каким-либо реформам.

Заратустра выступал как реформатор, то впоследствии, когда при аршакидах и сасанидах его учение стало официальной религией, оно было преобразовано, из него был удален дух протеста и идея реформы общества, и в этом преобразованном виде оно стало служить идеологической опорой рабовладельческого и затем феодального общества.

Спитама Заратустра был защитником более бедных слоев общества, эксплуатируемых знатью.

В более поздней Авесте взгляды меняются. Там превозносятся богатство и власть. Богатый ставится выше бедняка и признается более угодным богу, наградившему его земными благами.

В Авесте вообще господствует взгляд, что политический строй общества должен быть единоначалием (вообще древнему Востоку была почти чужда мысль об иной политической форме, кроме монархии). Спитама Заратустра, занимая принципиально ту же позицию, вместе с тем предостерегает против появления деспота, который станет злоупотреблять своей властью и ставить свой личный авторитет выше всего, даже выше закона. Такой царь является несправедливым насильником.

Заратустра сохраняет царя и бога, но хочет то и другое заполнить новым содержанием.

# Религия

В идеологической надстройке авестийского общества первенствующее место занимала религия.

Религиозная реформа Спитамы Заратустры заключалась в преобразовании первоначального многобожия в единобожие. Заратустра изгоняет племенных богов и на место состоящего из них пантеона ставит единого бога Агура Мазду.

Агура Мазда не был выдумкой Заратустры. Этот бог почитался до него и культ его был уже широко распространен на Ближнем и Среднем Востоке. Устанавливая монотеизм, Заратустра многих племенных богов низводит на положение злых духов, так что слово дэва получает значение “злой демон”.

Некоторые же из бывших “дэва” сохраняются им, но они теряют свое самостоятельное существование и включаются в многогранную фигуру Агура Мазды, становясь ее различными сторонами, аспектами, “ипостасями”, как позже сказали бы творцы христианской теологии. Эти аспекты Агура Мазды получились в результате преобразования первоначального политеистического пантеона в монотеистическую концепцию. У Заратустры единый бог во многих аспектах, через которые он действует. А именно такими способами его действия являются аспекты: Рта — для судебных дел, Вогумано — для моральных, Армаити — для социальных, крестьянских, земледельческих, Хшатра — для политических.

Позднее (со времени “Семиглавой Ясны”) эти аспекты Агура Мазды стали называться амешаспента — бессмертными святыми.

Итак, религиозная реформа Заратустры заключалась в том, что он осудил прежний политеистический пантеон, ниспроверг “дэваизм”, изгнал племенных богов.

Заратустровская монотеистическая реформа религии была принята ахеменидами Дарием I и Ксерксом.

Дарий I в своих надписях, как Заратустра в гатах, называет лишь единого бога Агура Мазду. Точно также в надписях Ксеркса фигурирует лишь один бог Агура Мазда. Ксеркс налагает интердикт на почитание “дэвов”.

Ксеркс разрушил храмы племенных богов и запретил их культ. Он разрушил храмы Митры, Анахиты, Вртрагна и других древних богов.

Но эти старые боги, запрещенные Ксерксом, вновь возвращаются при Артаксерксе I и Дарий II. В надписях Артаксеркса наряду с Агура Маздой фигурируют Митра и Анахита. Несмотря на запрещение, старые племенные боги продолжали бытовать в народе и, когда Артаксеркс II разрешил древние культы, он лишь узаконил и санкционировал то, что существовало в действительности. Старые боги вернулись под новым названием язаты. В сущности это была реставрация политеизма, несмотря на первенствующую роль Агура Мазды в этом пантеоне.

Официальная религия ахеменидов Дария I и Ксеркса была “зороастризмом без Заратустры”. Расшифровка имен в мемориальном листе (Ясна 13, 103) Дария, Ксеркса и Артаксеркса, произведенная Тедеско и Герцфельдом, указывает, что эти три имени зороастрийского происхождения и что они образованы из терминов зороастровской религии, обозначающих аспекты Агура Мазды.

Таким образом, устанавливается связь между религией Заратустры и религией ахеменидов Дария I и Ксеркса.

Но почему же в религии ахеменидов отсутствует всякое упоминание о Заратустре? Объяснение этому, по нашему мнению, искать в том, что социальная реформа Заратустры, за которую он подвергся гонениям, была неприемлема для ахеменидов. Они восприняли его монотеизм, но отвергли социальную сторону учения Заратустры. На место Заратустры в качестве главы религии был поставлен сам “великий царь” и “зороастризм без Заратустры” был поставлен на служение ахеменидскому царству, а возвеличение царя и оправдание существующего рабовладельческого строя.

Таким образом, можно установить три фазы древнемидийской религии: 1) дозороастрийский политеизм, дэваизм, религия дэвов (дзваясна), 2) зороастризм, монотеизм Заратустры и 3) маздаизм в форме синкретизма религии Заратустры с прежним политеистическим пантеоном (маздаясна).

В эту третью фазу верующие называют себя “маздаясна” и зороастрийцами, но это — не подлинный зороастризм, а религиозный синкретизм более позднего времени. “Маздаясна” проклинает дэвов и молится язатам, которые суть те же самые дэвы, но лишь под новым названием.

Именно в это время вводится маздаистский, а не зороастровский, как обычно говорят исследователи хронологии, календарь (около 440 г. до хр. э.) и в это время производится маздаистская редакция Авесты, которая стремится сочетать монотеизм Заратустры с дозороастровским политеизмом. Теперь восстанавливаются древние боги, отвергнутые Заратустрой: Митра, Анахита, Тиштрия, Ртиш, Вртрагна, Хома (дозороастровский бог вина, осужденный Заратустрой). Таким образом, из синкретизма, дадаизма с зороастризмом выросла маздаясна. И если мы читаем в Авесте такое исповедание веры: “Я признаю себя поклонником Мазды, последователем порядка Заратустры, врагом злых духов (дэвов) и поклонником Митры с тысячею ушей и с мириадой глаз”, то упоминание Митры служит указанием, что здесь мы имеем дело уже с синкретической формулой.

Заратустра боролся за установление веры в единого бога Агура Мазду в целях водворения в народе его праведного порядка. Последний персонифицируется в виде личности Аша. Агура Мазда создал людей, он питает и охраняет их (Ясна 1). Амешаспенты, бывшие первоначально божествами природы, позже в учении Заратустры стали простыми абстракциями, олицетворяющими разные свойства Агура Мазды, а затем вновь превратились в самостоятельные божества.

Нельзя отождествлять (как иногда ошибочно делают) первоначальный маздаизм, собственно религию Заратустры, изложенную в гатах, религию ахеменидов, религию младшей Авесты, религию магов, изложенную в “Вендидаде”, религию сасанидов и религию современного парсизма. Несмотря на преемственную связь между ними, они отличаются друг от друга, будучи идеологиями разных исторических эпох и надстройками над различными экономическими базами.

В. В. Струве в своем исследовании “Родина зороастризма”<sup>1</sup> подверг подробному изучению вопрос об отношении первых ахеменидов к религии Заратустры и приходит к выводу, что ни первые ахемениды, ни маги не были подлинными зороастрийцами. Вопрос об отношении первых ахеменидов к зороастризму был поставлен в последнее время в связи с новым эпиграфическим памятником царя Ксеркса, сына Дария, именно с надписью, найденной в Персеполе Э. Герцфельдом и опубликованной в 1936 г. и затем переизданной в 1938 г.<sup>2</sup>

Эта так называемая “надпись о дэвах” содержит запрещение культа дэвов, древних племенных богов. В. Струве датирует эту надпись 485 г. до н. э. Борьба Ксеркса с культом

дэвов, засвидетельствованная в упомянутой надписи, дала повод немецким иранистам утверждать принадлежность Ксеркса и вообще первых ахеменидов к зороастризму (Герцфельд, уже ранее считавший зороастрийцем Дария, отца Ксеркса; Шедер, выступавший ранее до издания надписи о дэвах против мнения о зороастризме ахеменидов и др.).

Реформа персидской религии, которая была начата Дарием и закончена Ксерксом, заключалась в уничтожении культа древних племенных богов—дэвов и в предписании культа неба Агура Мазды с его окружением.

Интересно отметить различное отношение Дария и Ксеркса храмам. Дарий заявляет, что он восстановил храмы, разрушенные магом Гауматой.

В Бехистунской надписи говорится: “Я построил вновь священные здания, которые маг Гаумата разрушил”. Это можно истолковать как проявление политической реакции против временного господства мидян е лице Гауматы. Ксеркс же, как он сообщает в своей надписи, наложив запрет на почитание дэвов, разрушил их капища. В этом можно видеть влияние мидийских магов на его религиозную реформу.

---

<sup>1</sup>Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сборник 1, 1945. (Институт истории, литературы и языка ТФАН СССР), стр. 3—56 и “Советское востоковедение”, V, 1948, стр. 3—34.

<sup>2</sup>“Altpersische Inschriften”, 1938, № 14 и рецензия А.А. Фреймана в “Вестнике древней истории”, 1940, № 2, стр. 126—127.

Как явствует из Геродота (1, 131) религиозная реформа Дария и Ксеркса восторжествовала в Персии, и там водворился единственный культ Агура Мазды с его окружением, а племенные боги (дэвы) утратили свое бывшее значение и стали пониматься как силы природы.

Ксеркс стремился объединить персов путем установления единой государственной религии и цель его религиозной реформы заключалась в борьбе с сепаратизмом отдельных областей. Ксеркс провозглашает себя “саошиантом” (спасителем), несущим народу избавление от зол посредством новых религиозных установок.

Ксеркс предписывает почитать Агура Мазду через “арта” (право), под которым разумеется священный огонь. Этот культ Агура Мазды совершался не в храмах, а под открытым небом. Геродот сообщает о персах: “Ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них не допускается. Они имеют обычай приносить Зевсу (т. е. Агура Мазде) жертвы на высочайших горах”. Одним из мест почитания Агура Мазды была Бехистунская скала. Возле мест почитания Агура Мазды находились святилища огня, в которых поддерживался священный огонь.

Отрицательное отношение персов к кумирам и храмам, по Геродоту, объясняется тем, что “они не представляют себе богов человекоподобными, как эллины”.

Ритуал жертвоприношения, принятый у древних персов и описанный Геродотом<sup>1</sup> и Страбона<sup>2</sup>, по мнению акад. В. В. Струве, восходит к реформам Дария и Ксеркса.

Геродот сообщает (1, 132), что у персов при совершении жертвоприношения “маг запекает гимн о происхождении богов, как они называют свои молитвы”. Шедер отождествляет эти гимны с гатами. Страбон<sup>3</sup> говорит, что во время этих песнопений, которые являются весьма длительными, маги “держат в руках пучок тонких тамарисковых ветвей”, что соответствует тем ветвям “баресмам”, о которых говорится в Авесте. И авестийский культ “хаомы” находит отражение в верованиях и в быту персов в виде признания за опьяняющим напитком особого воздействия на человека в смысле подъема его душевных сил и применения опьянения при решении важнейших дел.

Геродот (1, 133) сообщает о персах: “Важнейшие дела они решают, будучи опьяненными. Принятое же решение предлагает на следующий день трезвым хозяин дома, в котором происходило совещание. Если оно им нравится в трезвом состоянии, они его принимают, если же не нравится, то они отказываются от него. Если же они что-нибудь решают в трезвом состоянии, то они его еще раз решают, будучи опьяненными”. Страбон<sup>4</sup> передает: “Важнейшие дела персы решают за вином”.

---

<sup>1</sup>Геродот. I гл., 131, 132 и 138.

<sup>2</sup>Страбон. XV, гл. III, §14.

<sup>3</sup>Страбон. XV, гл. III, §14.

<sup>4</sup>Там же, §14.

Между религией ахеменидов и Авестой имеется много общего: почитание Агура Мазды, борьба против культа дэвов, вера в Ахримана<sup>1</sup>, отсутствие храмов и кумиров, сходство ритуала жертвоприношения, культ священного огня и воды, песнопения во время жертвоприношений о происхождении мира и богов, особое значение, придаваемое опьяняющему напитку, общность календаря Авесты и Персии (со времени реформы календаря, произведенной Ксерксом).

Но религия ахеменидов не знает Заратустру, как посредника между Агура Маздой и людьми. Сам Ксеркс выступает в роли спасителя (саошианта). Дарий и Ксеркс сами считали себя посредниками между Агура

Маздой и народом, в их религии нет места для Заратустры.

Способ погребения ахеменидов и персов отличен от предписываемого Авестой оставления мертвых на растерзание животным.

В Авесте жрец называется атраван (т. е. “жрец огня”). У персов жрецы назывались магами (как сообщают Геродот, Страбон и др.).

По свидетельству Страбона<sup>2</sup>, в Каппадокии маги назывались также пирайфами (т. е. “жрецами огня”). Как у атраванов Авесты, так и у магов был принят обычай оставлять трупы умерших на растерзание хищных животных. Об этом Геродот (1, 140) пишет: “Это сообщается, как тайна, явно об этом не говорят, именно, что труп умершего перса погребается не раньше, чем его разорвет птица ли собака. Что так поступают маги, я знаю доподлинно, потому что они делают это открыто. Персы покрывают труп воском, а затем хоронят в земле”.

Обычай магов оставлять мертвых на растерзание хищным животным представляет, по мнению акад. В. В. Струве<sup>3</sup>, смягчение варварского жестокого обычая древних каспиев, обитавших на южном побережье Каспийского моря. Об этом обычае сообщает Страбон (кн. XI. гл. 11):

“Каспии, убив голодом лиц старше 70 лет, выносят их в пустынные места три этом издали наблюдают, если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверьми или собаками, то его менее почитают, если же никем, то его считают несчастным”.

Обычай оставления трупов на растерзание животных, бывший у древних каспиев, затем встречается как у магов, так и у зороастрийцев (Авеста предписывает этот обычай).

Единый общий источник, из которого вышли религия Заратустры, религия магов, религия ахеменидов, находился в Мидии (в древнем Азербайджане и древней Армении, где существовал культ бога Мазды). Надпись ассирийского царя Сайгона II от 714 г. до н. э. сообщает, что там почитался бог “Бага Мазда”.

Маздаизм был религией могущественного Урартийского государства. Преемниками культуры Урарту явились мидяне.

---

1В Бехистунской надписи Дария I засвидетельствована вера в Ангра Майнью (Ахримана).

2Страбон. XV, гл III, § 15.

3В.В Струве. Указ. соч., стр. 40.

Одно из мидийских племен, племя магов, в эпоху расцвета Урартийского Государства восприняло религию Мазды и начало борьбу против остальных племенных богов мидян. Маздаизм получал у магов новое развитие, в частности, ими был установлен ритуал жертвоприношений Агура Мазде. Когда образовался и окреп мидийский племенной союз, его политические успехи способствовали распространению религии магов в Иране (в частности, уже в VIII в. это влияние распространяется и на восточный Иран<sup>1</sup>). Маги, унаследовавшие религиозные воззрения народов Урарту, древнего Азербайджана и других прикаспийских областей и развившие маздаизм, сперва добились господства своей религии среди всех мидийских племен, а затем и распространения ее на соседние народы. Маги стали носителями религиозной мысли и культа сперва мидийского народа, а затем и персидского.

Когда образовалось мидийское государство, маги стали официальными жрецами мидийских царей<sup>2</sup>. Мидийские завоевания сильно способствовали распространению религии магов как на юго-запад Ирана, так и на его восток.

Таким образом, второй этап в развитии маздаизма имел своим центром Мидию и именно отсюда, с северо-запада, это религиозная система стала распространяться на восток (в Среднюю Азию) и на юг (в Персию). Уже в VIII в. до н. э существовала тесная экономическая связь между Мидией и Бактрией. Из Бактрии мидяне получали двугорбых верблюдов, золото и ляпис-лазурь (кениг). Согласно преданию, маздаизм был принесен в Бактрию магом Заратустрой, который был преобразователем первоначальной религии Мазды.

В В. Струве отрицает принадлежность Заратустры к магам и считает его туземцем восточного Ирана.

Что касается культовой стороны религии Заратустры, то он, исходя из соображений разведения рунного рогатого скота, игравшего существенную роль в хозяйстве оседлых скотоводческих и земледельческих племен, выступил против приношения его в жертву, протестуя против того, чтобы “жрецы и жертвователи предавали скот убийству” (Ясна 44, 20).

Предписание Заратустры, вводившее принятый у магов способ погребения и запрещавшее хоронить трупы в земле, прививалось в Бактрии с трудом, и поэтому в Авесте лежащая на востоке Ирана страна, именуемая Арахозией, обвиняется в “неискупимом преступлении” — осквернении земли трупами.

Но самым неприемлемым в религии магов для восточных племен было, как указывает акад. В. В. Струве, социальное содержание ее, поскольку она служила идеологической опорой рабовладельческой знати Мидии. В результате дальнейшего усиления знати племенной союз мидян перерос в большую державу, подчинившую себе Иран и часть Передней Азии.

---

1В.В. Струве. Указ. соч., стр. 40—41

2О роли магов при дворе Астиага говорит Геродот (I, гл. 108 и 120).

Племена Востока упорно боролись с завоевателями, наступавшими с северо-запада<sup>1</sup>. Эта борьба восточного Ирана с мидянами отражена в древнем среднеазиатском эпосе, содержание которого вскрыто акад. В.В. Бартольд<sup>2</sup>.

Акад. В.В. Струве понимает зороастризм, как религиозное течение, социальным содержанием которого была защита древней племенной демократии восточного Ирана от рабовладельческой Мидии, и он подчеркивает демократическую тенденцию зороастризма: Заратустра выступает в качестве защитника более бедных, эксплуатируемых вождями племени и знатью<sup>3</sup>.

Демократическую установку учения Заратустры акад. В.В. Струве усматривает и в том, что оно провозглашает “величие работы мирного земледелия и скотоводства”<sup>4</sup>. Принимаемая В.В. Струве концепция религии Заратустры и ее социального содержания требует приурочения времени жизни и деятельности Заратустры к эпохе расцвета мидийского государства. В определении времени жизни Заратустры В.В. Струве склоняется к мнению А. Джаксона, согласно которому он жил между последней половиной VII и серединой VI в. до н. э.

В.В. Струве решительно возражает против мнения Э Мейера, который, установив наличие маздаизма в древнейшей Мидии, отождествил с ним учение Зороастра и датировал последнее концом II тысячелетия до н. э. Зороастризм, по мнению В. В. Струве, “не имеет ничего общего” ни с маздаизмом Урарту, ни с маздаизмом мидян VIII в.<sup>5</sup>

Взгляд, что родина зороастризма на Востоке, в Средней Азии, в советской научной литературе представлен акад. В. В. Струве, К.В. Тревер, Б. Гафуровым и Н. Прохоровым<sup>6</sup>.

В Авесте Агура Мазда возвещает свое учение людям через пророка Заратустру. В Авесте почитающий Мазду (маздаясна) обязан быть последователем Заратустры (Ясна, 12). И священное имя Заратустры вместе с именем Агура Мазды должно постоянно произноситься верующим (формула Ахунавайрия).

Таким образом, в Авесте Агура Мазда Заратустра неотделимы друг от друга.

Между тем ни в Бехистунской надписи, в которой встречаются религиозные представления, родственные зороастризму<sup>7</sup>, ни в других памятниках Дария и Ксеркса нет никакого упоминания о Заратустре.

---

1В.В. Струве. Указ. соч., стр. 41—42

2В.В. Бартольд. К истории персидского эпоса Зап. Вост. Отд. Русского Археологического общества, т. XXII.

3В.В. Струве. Указ. соч., стр. 42—43.

4Там же.

5 В.В. Струве. Указ. соч., стр. 54.

6Там же.

7Как установили Герцфельд, Кениг, Хинц и др.

Точно также греческие авторы Геродот, Ксенофонт и Страбон, знакомящие нас с религией персов, не знают Заратустру. Особенно примечателен, как указывает В. В. Струве<sup>1</sup>, факт умолчания о Заратустре у Страбона (I в. до н. э.), когда после походов Александра имя Заратустры было известно в Греции. Им не упоминается имя Заратустры и при описании Каппадокии, где у живших там персов был многочисленный класс магов, называвшихся также (“пирайфами”), а также много персидских святилищ огня (“мирафеи”), в которых маги поддерживали неугасимый огонь. Страбон сообщает, что в этих святилищах ежедневно маги поют перед огнем в течение целого часа священные песнопения; во время этих песнопений они держат в руках пучок ветвей и на голову надевают войлочные шапки, от которых по обоим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы. То же самое совершается и в святилищах Анаиты (авестийской Анахиты) и Омана (авестийского Вогумана).

Сообщая все это, Страбон<sup>2</sup> не упоминает имени Заратустры. По поводу этого В. В. Струве<sup>3</sup> пишет:

“Персидское население Каппадокии принесло с собой из Западного Ирана религию Агура Мазды без Заратустры... они не знали почитания Заратустры и во время Страбона, когда в западном Иране культ Заратустры уже установился”.

По мнению В. В. Струве<sup>4</sup>, “отсутствие имени Заратустры в надписях Дария и Ксеркса, а также в трудах Геродота, Ксенофонта и Страбона не является случайностью, а обусловлено тем фактом, что в религиозной системе первых ахеменидов Заратустра отсутствовал и был заменен личностью царя”.

Итак, в религии ахеменидов мы имеем “зороастризм без Зороастра”, преобразованный зороастризм — новый этап в развитии зороастризма. Почему была устранена личность Заратустры? Это могло при Дарии объясняться антимидийскими тенденциями его политики (борьбой с магом Гауматой). Кроме того, для политики рабовладельческого общества необходимо было исключить идеи “племенной демократии”, изменить социальное содержание Зороастризма и приспособить религию Зороастра для служения целям укрепления персидской державы. Именно этими мотивами можно объяснить тот “зороастризм без Зороастра”, который мы находим у ахеменидов.

Однако как религия первых ахеменидов (маздаизм без Заратустры), так и собственная религия Заратустры в конечном счете не удержалась. В дальнейшем маги пошли по другому пути — по пути изменения социального содержания Авесты, приспособления ее к идеологии рабовладельческого общества, при сохранении внешней формы ее.

---

<sup>1</sup>В.В. Струве. Указ. соч., стр. 34

<sup>2</sup>Страбон, кн. XV, гл. III § 15

<sup>3</sup>В.В. Струве Указ. соч., стр. 35

<sup>4</sup>Там же, стр. 35

Соблюдая видимость верности учению Заратустры, маги вкладывают иное содержание в его учение. Так возник “Вендидад”. Развал и падение державы ахеменидов способствовали победе зороастризма Вендидад над религией ахеменидов.

В. В. Струве подчеркивает существенные моменты различия между религией Заратустры и религией первых ахеменидов — Дария и Ксеркса: замена в религиозной концепции личности Заратустры личностью царя, различие в терминологии надписей Дария и Ксеркса и терминологии Авесты, различие способа погребения, предписываемого учением Заратустры, и принятого у ахеменидов (трупы царей из династии ахеменидов хоронились в гробницах, а не оставались под открытым небом на растерзание хищным животным).

В. В. Струве приходит к выводу, что религиозная концепция Дария I и Ксеркса не была тождественна с учением Заратустры, несмотря на наличие у них общих моментов. Что касается терминологических различий, то прежде всего можно отметить расхождение в слове “бог” (авест. язата и древнеперсидск. бага), а также в наименовании “жрец” (авест. атраван и древнеперсид. магус в Бехистунской надписи).

В картине развития религиозных воззрений той эпохи еще много спорных моментов.

## Представление о душе

Составной частью мировоззрения Авесты является первобытный анимизм — вера в существование душ, обитающих в телах и могущих вести и самостоятельное, независимое от тел существование. По этому верованию, все полно душ, которые оказывают активное воздействие и жизнь природы и людей. Душа (фраваша, или фраварти), согласно этому воззрению, играет немаловажную роль в мире.

О том, каковы фраваша, говорят их эпитеты (Яшт, 13) Они — женского пола, с ясными глазами, с острым зрением, острым слухом, с длинными руками, высокого роста, высоко опоясаны, с широким тазом. В их внешности воплощено представление о красоте женщины.

Фраваша не упоминаются в гатах. По мнению Л. Барнета, это говорит об их глубокой древности, так как Заратустра отбросил значительную часть древних мифов, древних обрядов и доктрин, но после его смерти они вновь вошли в обиход и ложно были штампованы его авторитетом.

Фраваша — это добрый гений-хранитель или божественное существо, которое с самого начала приставлено к каждому существу, принадлежащему к созданиям. Агура Мазды, и охраняет его от злых демонов. По-видимому, вначале фраваша приписывались только низшим существам, нуждавшимся в поддержке высшей силы. Но затем это было распространено и на высших богов: на Митру, на амешаспентов и даже на самого Агура Мазду. Наконец, дошли до такого абсурда, что фраваша стали приписываться и самим фравашам. Фраваша упоминаются в гатах лишь один раз (в цитировании гат в Ясне в 4 стихе XXX главы).

В последующей Авесте принимаются бесчисленные фраваша и между ними устанавливается определенная иерархия. Так, в XXVI главе Ясны, в которой содержится богослужение им, прежде всего воздается поклонение фраваша самого Агура Мазды (как видим и Агура имеет свою фраваша), затем фраваша святых бессмертных, далее фраваша святых мужчин и женщин, потом души стада коров, затем фраваша Спитама Заратустры и, наконец, всем прочим фраваша.

В XXIII главе Ясны упоминаются фраваша домов, деревень, общин и областей, фраваша язатов, фраваша воды, земли, скота и т. д. У каждого человека есть своя фраваша.

Богослужение молитвы фраваша Заратустры Спитама дано в Ясне XVI § 2, богослужение молитвы душе стада коров — в Ясне XXXIX.

В научной литературе об Авесте высказывался взгляд, что представление о фравашах древнее представления о богах. Первоначально фраваша, по этому мнению, были обожествленными душами предков, которые почитались потомками, получали от них

жертвоприношения и в свою очередь помогали потомкам, в особенности в борьбе с врагами. В этом свете находят себе объяснения и следующие верования.

Фраваши появляются большими армиями. Они являются многими сотнями, многими тысячами, многими десятками тысяч, полками и дивизиями. Они являются на военный смотр в ночь перед новым годом. Они приходят из своего клана, они живут в “стране молчания”, в могиле под землей, вблизи их прежнего дома. Это указывает на то древнее время, когда трупы еще погребались в земле. Они сражаются в боях за фамилию, за свой класс, за свой город, свой округ и свою провинцию, говоря: “Наша страна должна процветать и преуспевать!”

В анимистической концепции Авесты фравашам приписывается большая роль в мировом процессе.

Фраваши есть внутренняя сила, обитающая в каждом живом существе. Солнце, луна и звезды были созданы неподвижными, но затем они стали двигаться благодаря деятельности фравашей. И воды текут, и растения растут, и животные двигаются благодаря фравашам. Всевозможные виды движения суть дело фравашей. Таким образом, им приписывается существенная роль космологического порядка. Но Спитама Заратустра отвергает эту концепцию. Он задает вопрос (Яшт 13, 53-58): “Кто сотворил Солнце? Кто поддерживает небо и землю? Кто владеет водами и растениями?” и отвечает, что все это — дело Агура Мазды без помощи фравашей.

Но после смерти Спита мы Заратустры фравашам вновь приписывается их прежняя роль: говорится, что фраваши действуют сами по себе без Агура Мазды и благодаря именно им воды текут, ветры дуют, растения растут, женщины беременеют и легко рожают детей.

Чрезвычайно большую роль, поучению Авесты, играет душа человека. При жизни человека именно ей принадлежит сознательная деятельность его: ощущение, мышление, речь, воля суть виды ее деятельности. Душа человека признается бессмертной. После смерти человека его душа в течение трех дней пребывает возле своего друга — тела и ощущает все происходящее вокруг него, на четвертый же день она расстается с телом и восходит на небо.

Эпитет фравашей — “окруженные лазурным сиянием”.

В XXII Яште дается описание судьбы, которая ждет душу праведника и душу нечестивца. В религии Заратустры проводится идея возмездия после смерти за добрые и злые дела, совершенные во время земной жизни, и ради этого дается учение о воскресении мертвых и о последнем суде. На последнем суде подводится баланс всех добрых и злых поступков.

Идея загробного возмездия, высказанная Заратустрой в гатах, провозглашается также в Бехистунской надписи (§§ 73 и 76) и в персепольской надписи Ксеркса “против дэвов”. Таким образом Дарий и Ксеркс усвоили зороастровскую идею воскресения мертвых в загробной жизни и загробного возмездия за поступки, совершенные при жизни.

Авеста воспроизводит древний миф, согласно которому душа каждого умершего после отделения от тела восходит на небо, проходит через узкий мост Чинвато в сопровождении прекрасной девушки, причем душа недостойного поскользывается на этом мосту и падает вниз. Этот мифический мост произошел от образа радуги.

В основе психологических воззрений Авесты лежит та же триада, что и в основе их морали. Именно, признаются три основные функции души: мыслить, говорить и действовать. В Бундехише дается такое разъяснение: “Душа есть то, что посредством органов чувств в теле видит, говорит и воспринимает” и далее говорится, что душа есть властелин ад телом,

подобно главе семьи, являющимся господином над своим домом, или подобно наезднику, господствующему над своей лошадью, она есть “попечительница” тела.

## Авеста о природе

В Авесте проявляется склонность к логическому делению и классификации явлений природы. Так, поверхность земли в ней делится на сушу и воду. Суша подразделяется на необитаемую безводную пустыню, лишенную растительности, и на обитаемую землю. В Ясне 8, 41 вода делится на стоячую и проточную. Так же дается деление вод на моря, реки, озера, источники и каналы. Иногда особо отмечаются “небесные воды”, падающие на землю в виде дождя и снега.

В Авесте имеется представление о самоочищении проточной воды (Видевдат 21). Очищению воды в море содействуют приливы и отливы (об этом говорится в Видевдате и в Бундехише).

В роли божества воды в Авесте выступают разные мифологические образы. Как богиня небесных вод, богиня плодородия, покровительница домашнего скота и всех животных упоминается Ардвиганахита. Ее эпитет — “выращивающая стада”. Золотая статуя этой богини, находившаяся в Армении, в местности, которую греки называли “Анаитиной землей” (ἡ Ἀναίτηχώρα), была увезена римлянами во время парфянского похода Антония. В Авесте, в Яште, посвященном Ардвигане, говорится, что “она нисходит со звезд к этой земле” и что она “течет с горы в Океан”.

Наряду с Ардвиганом в качестве бога небесных вод фигурирует Тиштрия (звезда Сириус). Ей посвящен в Авесте 8-й Яшт. Говорится, что именно благодаря ей растут на полях хлебные злаки и трава на пастбищах.

Точно также Сатавеса (звезда Канопус в созвездии Киль в южном полушарии) приносит с собой дожди, необходимые для растительности, и дает рост зерну (Яшт 13, 43—44). От Тиштрии и Сатавесы зависит урожай хлебов.

Упоминается в Авесте в качестве рожества воды Апам Напат, “создатель всех живых существ” (о нем говорится в гате, Яшт 19, 46-52). Этот мифологический образ возник на Ближнем Востоке в местности, изобилующей нефтью.

Апам Напат — это огонь в воде (в жидкости). В мифе об Апаме Напате выражено верование, что все источники глубоко под землей сообщаются с Океаном и все нефтяные источники также сообщаются с глубиной Океана, где находится местопребывание Апама Напата.

Из сказанного видно, насколько разноречивы в Авесте представления о божестве воды. Подобным же образом обстоит дело и с другими верованиями, приводимыми в ней. И это объясняется тем, что в Авесте механически объединены мифы, возникшие в разное время в разных местах у разных народов Ближнего и Среднего Востока.

Авеста проявляет большой интерес к растительному и животному миру. Растения в ней делятся на полезные (создания Агура Мазды) и на вредные (создания Ангра Майнью). Описываются в Авесте растения, типичные для тех стран, где был распространен зороастризм (например, колючие кустарники, как верблюжья колючка и др.). Особое внимание уделяется лекарственным растениям.

Животные, как и растения, делились на полезных и вредных, на принадлежащих царству Агура Мазды и являющихся его созданиями, и на принадлежащих царству Ангра Майнью и являющихся его творениями.

Собаки и лошади пользовались большим уважением, чем люди.

Вендидад (фаргард XVIII) говорит о святости петуха. Петух называется “барабаном мира”.

Далее животные, делились на тех, которых разрешалось употреблять в пищу, и на тех, мясо которых не разрешалось кушать (это зависело от формы зубов).

Встречается в Авесте фравардин — яшт 1, 10 и Висперед, 1) еще одна классификация животных, которая делит их на пять классов: 1) живущие в воде (urâra); 2) живущие под землей (ураста=ура=zema); 3) летающие в воздухе (fraptaryat); 4) быстро бегающие на свободе по земле (ravaskarat); 5) ходящие на копытах (karahak).

Различие между четвертым и пятым классом в том, что животные, относимые к четвертому классу, живут на свободе (ravan значит “свобода”), пятого класса — пасутся под надзором (коровы и прочий домашний окот).

В яштах встречается классификация животных по форме ног.

Авеста делит животных на диких и домашних (приученных). Корова как домашнее животное упоминается уже в древних яштах (Яшт 10, 38). Из диких животных часто упоминается волк и шакал. Льва Авеста не знает. В виде диких животных являются древнейшие боги. Так, бог Вертранг является в Виде годовалого дикого барана и каменного козла.

Отвратительными и вредными считались пресмыкающиеся (xrafst). Под это понятие ползучего гада подводились змеи и все черви (даже земляные). Черви считались змейками. Геродот (1, 140) сообщает, что маги убивали муравьев, змей и других животных, у которых способом передвижения является ползание. На червей смотрели как на вредителей полей, истребляющих растения и зерна.

К вредным животным, которых проклинаят Заратустра, относились также волки и мыши.

Большое внимание в Авесте уделяется собаке, причем родовое понятие собака там значительно шире современного. Как все животные, так и собаки, разделяются на две группы: на добрых собак, являющихся созданием Агура Мазды, и на злых, являющихся творением Ангра Майнью.

Подробно говорится о породах собак, причем к роду собак отнесены также бобры, именуемые водяными собаками, лисицы, ежи, черепахи, рысь и ласочка. Бобр считался самым священным из всех собак. Еж тоже признавался добрым созданием. Напротив, черепаха есть дурная собака и за ее убийство обещается награда (прощение грехов). Упоминается породы собак: овчарка, сторожевая собака, охраняющая стада от волков, домашняя собака, охраняющая дом, бродячая собака, которая подобна странствующему святому.

У собак различается восемь различных характеров, соответствующих различным группам людей и животных: 1) жрецов, 2) воинов, 3) земледельцев, 4) странствующих певцов, 5) воров, 6) диких зверей, 7) куртизанок, 8) детей (Вендидад, фаргард XIII).

О рыбах Яшт 14, 29 говорит, что у них зрение является чрезвычайно острым. У рыбы кара (осетр) зрительная способность столь велика, что она может воспринимать в воде вращение, будь оно столь тонко, как волосок, но всему простору широкой и глубокой реки.

## Авеста о человеке

В человеческом организме, как и в теле высших животных, первенствующее место отводится костному мозгу (Бундехиш XVI). Костный мозг признается местопребыванием жизни и спинной хребет именуется столбом и источником жизни, из него исходит сперма. Подобный же взгляд встречается в Индии и у Платона в “Тимее” (74, 91). Этот взгляд опровергает Аристотель в сочинении: “О частях животных” (III, 7).

Пищу человека Авеста подразделяет на еду и питье. Обильное питание человека и домашних животных восхваляется в Авесте как идеал, к которому должно стремиться. В Видевдате (3, 3) эта мысль выражена в форме пожелания “жирного скота, жирных пастбищ, жирных собак, жирных женщин, жирных детей, жирных (т. е. хорошо пылающих) огней”. Быть жирным, толстым, упитанным рассматривается как признак преуспевающей жизни, здоровья и сил. Это признается высшим благом для человека и потому одна из главных заповедей религии зороастризма предписывает “хорошо питаться”.

Смерть людей в Авесте делится на виды по причинам, от которых она последовала. По этому признаку различаются виды смерти: 1) от болезни, 2) от насилия, 3) от нищеты, 4) от испуга, 5) от печали, 6) от магии, 7) от волка, собаки и других животных.

Совершеннолетием считался возраст 15 лет.

Когда юноше исполнялось 15 лет, его учили закону Заратустры, причем, особое внимание уделялось моральной философии, усвоению морального кодекса зороастризма (быть благочестивым, трудолюбивым, справедливым, быть чистым в мыслях, словах и делах и т. д.).

Супружество восхваляется как одно из наиболее угодных богу дел. Каждый должен обзавестись женой и детьми. Муж обязан заботиться о собственном здоровье и здоровье семьи, быть мужественным, охранять семью от насилия, быть трудолюбивым, способным обеспечить семью средствами существования. От жены требуется целомудрие и послушание мужу. В этом главная добродетель женщины. Жена была полновластной хозяйкой в доме. Женщина рассматривается как необходимая спутница мужчины. Без нее нет в жизни радости, нет полного счастья. Любовь вне брака строго преследуется. Мужчина или женщина, провинившиеся в этом, получают 800 ударов бичом.

## Медицина

В Авесте большое внимание уделяется медицине. Медицина определяется как искусство сохранять тело в здоровом состоянии. Различаются следующие виды лечения: 1) лечение ножом (хирургия); 2) лечение травами (терапия); 3) лечение словом (заклинаниями).

В Вендидаде наилучшим и самым надежным средством исцеления болезней объявляется лечение священным словом.

Изобретателем медицины и первым врачом считался Трита (Thrita). Он первый стал изгонять болезни и смерть из людей. Агура Мазда ниспослал ему с неба 10000 лекарственных

растений, которые росли вокруг дерева вечной жизни. Этот Трита упоминается в Ясне IX, 7 и в Вендидаде (медицине в Вендидаде посвящены фаргард VII и др.).

В Ясне Трита представлен в качестве одного из первых жрецов хаомы (опьяняющего напитка). Как хаома есть источник жизни и здоровья, так его первый жрец есть первый врач.

Болезнь мыслилась приходящей от змея (т.е., как яд).

Ангра Майнью создал 99 999 болезней (Вендидад XXII). Вендидад дает 8 названий болезней.

В Фравардин-яште (131) дано имя отца медицины — Траетаона (Thraetaona). Здесь говорится, что он был изобретателем лекарств против лихорадки, чесотки, отравления ядом и других болезней.

В Авесте бытует предрассудок о дурном глазе (сглазе), причиняющем болезни, и о добром глазе, исцеляющем их.

Заратустра требует, чтобы тот, кто хочет быть врачом, сперва доказал свое умение лечить.

В Видевдате (VII, 42) приводится любопытный тариф оплаты услуг врача. Этот тариф восходит ко времени разложения первобытного общественного строя, когда еще не было денег и плата была натуральной, но когда уже установилось расслоение общества на богатых и бедных. По этому тарифу за хирургическую операцию по излечению главы дома плата взималась в виде одной головы крупного рогатого скота различного качества в зависимости от материального положения больного, а за исцеление родовой знати платой служила колесница с 4 лошадьми.

За оперирование жен плата устанавливалась в зависимости от положения их мужей: врач получал либо ослицу, либо корову, либо кобылу, либо верблюдицу.

## Очищение

В тесной связи с медициной в Авесте стоит требование соблюдать телесную чистоту и охранять себя от всего гниющего. Гниение в Авесте олицетворяется в виде вредной мухи, именуемой Друдж Насу.

В Вендидаде (фаргард V, 21) говорится, что для человека чистота есть величайшее благо. Чистота и нечистота бывают двух видов — духовная и телесная. Духовная чистота и нечистота относятся к внутреннему состоянию личности. Нечистота есть состояние личности или вещи, которые находятся в обладании демона. Для очищения необходимо изгнание демона.

Нечистота входит главным образом через смерть. Когда человек умирает, то из ада является демон Друдж Насу (Druk Nasu), который нападает на труп, и все, что прикасается к трупу, становится нечистым.

Нечистыми людей и вещи делает не только подлинная смерть, но и то, что можно назвать частичной смертью. Все, что отделяется от тела человека, мыслится как мертвое, становящееся достоянием демона. Так, считается нечистым исходящее от человека дыхание и поэтому запрещается дуть на огонь, чтобы не осквернить его. При богослужении жрецы

надевают на рот повязку, чтобы их дыхание не коснулось священного огня. Обрезки ногтей и волос тоже нечисты.

Особое внимание в Вендидаде уделяется нечистоте женщин. Женщины нечисты во время менструаций, в это время они находятся в обладании беса. Также нечиста женщина только что родившая ребенка. Больной человек тоже нечист, он находится в обладании беса. Все нечистые должны содержаться в особом месте, чтобы быть изолированными от чистых людей и чистых вещей.

Большое место в Авесте занимает верование в нечистоту трупов и много говорится о средствах удалить нечистоту, идущую от трупов, из людей вещей, бывших с ними в том или ином соприкосновении.

В связи с этим верованием большое внимание уделяется похоронам и связанными с ними обрядами очищения.

Молитвы (заклинания) при обрядах очищения, приводимые в Вендидаде (в фаргардах IX и X), взяты из гат, и это свидетельствует о том, что указанные верования и обряды восходят к самому Заратустре.

Церемонии очищения должны подвергнуться родные умершего (его родители, дети и т. д.). Это основано на вере, что, если кто-нибудь умер, то смерть входит во всех, кто находится с ним в естественной связи родства, и из них необходимо изгнать смерть особыми церемониями.

Труп находится в обладании обитающего в нем злого духа Насу.

По учению Заратустры, совершенство в том, чтобы иметь чистую душу и чистое тело. Все то, что может повредить чистоте тела, является предметом мелочных предписаний в Авесте. Верующий должен обрезать свои ногти и волосы обязательно определенным образом, произнося при этом молитвы и приняв при этом установленную позу, принимая предписанные предосторожности.

Согласно зороастровскому кодексу можно стать нечистым двумя способами:

1) не чист тот, кто вошел в соприкосновение с трупом и вообще с каким-либо нечистым объектом, с одеждой женщины, когда она в не чистом состоянии и т. п.;

2) не чист тот, кто вольно или невольно прикоснулся к человеку, указанному в первом пункте.

Чтобы очиститься, те и другие должны подвергнуться особым очистительным процедурам. Ритуал очищения — чрезвычайно сложный, и очистительные процедуры детально установлены.

Кроме молитв общего характера, имевших целью изгнать злого духа Насу, обитающего в трупах, были еще особые заклинания, предназначенные для того, чтобы очистить от него специальные предметы, как огонь, воду, дом, корову, дерево, мужчину, женщину. Общие заклинания приводятся в X фаргарде Вендидада, а специальные — в XI фаргарде. Для очищения дома было установлено тоекратное чтение гат.

Чтобы не осквернить заразой землю, воду и огонь, строго запрещалось хоронить трупы в земле, бросать их в воду и сжигать их. Предписывалось, чтобы трупы оставались вдали от мест жительства людей, вдали от источников воды, вдали от деревьев, вдали от огня. И от земли трупы должны быть отделены камнями. Для этой цели строились специальные

сооружения — дахмы. Видевдат (6, 44) дает указания, как следует строить дахмы. Как показали археологические раскопки, дахмы находились в Средней Азии и на территории Азербайджана.

Предписания о способе погребения свидетельствуют, с одной стороны, что выставление трупов в дахме на съедение птицам и собакам было распространено у зороастрийцев в аршакидский период, с другой стороны, строгие запреты с угрозами в Видевдате говорят о том, что зарывание трупов в землю и кремация все еще не исчезли у этих народов в начале нашей эры.

У магов же было принято выставлять трупы в дахмах уже в древности.

Видевдат рассматривает зарывание в землю трупов как большое преступление.

В Видевдате 3, 39 читаем: “Грех зарывания в землю собак или лошадей не может быть стерт никаким наказанием”.

При этом в следующем § 40 делается оговорка, смягчающая грех, если он совершен исповедующим религию Мазды. Далее (§ 41), это обосновывается: ибо исповедание религии Мазды стирает все проступки, какие бы ни были совершены, и удаляет всякую дурную мысль, подобно тому, как сильный ветер, дующий с юга, очищает атмосферу.

О причине введения такого способа погребения высказывалось предположение, что этой причиной были эпидемии, свирепствовавшие вследствие обычая хоронить мертвых неглубоко в земле или бросать трупы в воду. Соображениями борьбы со свирепствовавшими эпидемиями были продиктованы эти предписания о сооружении дахм вдали от населенных пунктов, вдали от храмов, вдали вообще от мест скопления людей.

Такой способ погребения издавна существовал у племени каспиев И, очевидно, маги оттуда заимствовали его.

## Право

Одной из основных идей Авесты является проповедь праведного закона, который должно соблюдать в отношениях между людьми. Этот закон возвещается Спитамай Заратустрой от имени Агура Мазды. Он охватывает все стороны общественной жизни людей. Можно говорить о наличии в Авесте права уголовного, гражданского, семенного, военного и т. д. Вначале это было обычаем, возведенным в божественное установление, имеющим религиозную санкцию, затем этот обычай превратился в государственный закон. Особенно важное значение в общественной жизни в то время имело водное законодательство.

В Видевдате (14, 13) говорится, что разрешается ежедневно два раза поливать землю. Отводить воду из канала для своей земли позволялось “столько, сколько берет лопата”.

Ирригация требовала управления, надзора и контроля. Ода требовала также организованного коллективного труда. Предписывается ценить воду и бережливо пользоваться ею.

Богом, заведующим распределением воды, признавался Апам Напат (Яшт 8, 34), который фигурирует в дозороастровской мифологии.

Первоначально распределение воды было функцией жрецов культа Апама Напата. Заратустра уничтожил культ этого бога, сохранив водное законодательство и организацию,

следившую за его выполнением. Ирригационные сооружения на Ближнем и Среднем Востоке возводились уже в бронзовом веке. Они требовали организованного и коллективного труда. Наиболее тяжелые и опасные работы возлагались на лиц, осужденных за преступления. Эти принудительные работы были одним из видов наказания.

Весьма суровы были наказания за нарушение законов о соблюдении чистоты. В Вендидаде (фаргард III) устанавливаются следующие кары.

Если кто зароет в землю труп человека или труп собаки и не выкопает его в течение полугода, тот подлежит строгому наказанию, он получает тысячу ударов бичом. Если же он не выкопает его в течение года, то наказание удваивается. И, наконец, если он не выкопает труп и в течение второго года, то уже ничто не может очистить его; нет ничего, что могло бы искупить такую вину. Кто сжигает трупы, должен быть убит.

Семейное право стояло на страже супружеской верности и защищало интересы ребенка. Нарушение супружеской верности и сожителство вне брака каралось сечением бичом.

Пережитком глубокой старины (тотемизма) был закон, устанавливавший более тяжелое наказание за убийство собаки или ежа, чем за убийство человека.

Судебная процедура отличалась жестокостью. При допросе применялись пытки (в Авесте упоминаются пытки огнем, раскаленным железом и расплавленной латуной, которую лили на грудь). В качестве наказания за содеянные преступления применялись телесные наказания (сечение бичом или ремнем).

Неусыпным блюстителем закона в Авесте выступает сам Агура Мазда. Он со своими амешаспентами (архангелами) и язатами (ангелами) бодрствуют денно и нощно над землей и охраняет ее от злого духа Ангра Майнью и его сателлитов. Его сон — хотя бы на одно мгновение мог бы причинить величайший вред его народу и равным образом его опьянение могло бы быть использовано его врагами. Как мог бы бог позволить себе заснуть или прийти в состояние опьянения? Ведь он должен непрерывно вести борьбу с царством зла и оберегать от него свой народ.

Агура Мазда все видит и все знает. Даже его имя имеет магическую силу, когда оно произносится, служит победоносным оружием против врагов и действенным средством против болезней (в латах наименование Агура Мазда, т. е. “премудрый господь”, еще не слилось, как впоследствии, в единое слово Агурамазда, откуда произошло его греческое наименование Ормузд).

В качестве бога, мстителя за неправду, в Авесте выступает также Митра, который характеризуется как тысячеглазый, всевидящий.

Авеста учит, что когда наступит конец мира, воскреснут все умершие, настанет день великого суда, на котором Агура Мазда подведет итоги всем добрым и дурным поступкам каждого человека. От него ни один поступок не скроется, и каждый человек получит справедливое воздаяние за все свои дела.

Таким образом, Авеста стремится воздействовать на умы не только страданием наказания при жизни, но и угрозами возмездия после смерти. Мораль и право она стремится подкрепить призраками райского блаженства и мучениями ада.

## ГЛАВА IX

### СПИТАМА ЗАРАТУСТРА

О времени жизни Спитама Заратустры, о месте его рождения и его деятельности и об его учении существует большое расхождение взглядов как в древних источниках, так и в науке нового времени.

Отчасти это объясняется многочисленными легендами, которыми обросло предание о жмени и деятельности Спитама Заратустры.

В древности встречается только одна форма этого имени, а именно Заратуштра (Zaratustra) Отсюда потом появились формы Зердушт и Зардушт. У греческих же авторов это имя встречается в двух формах: Зороастер (Zegoxotgys) и Затраустер (Zavpdvotys) Последняя форма встречается только у Диодора (1, 94). В русском языке установились наименования: Заратустра и Зороастр.

Следует различать мифического Заратустру, которому приписывались установления и верования, слагавшиеся в глубокой древности на востоке Ирана в странах сопредельных с Индией, и реальную историческую личность Спитака Спитама, выступавшего в VI в. до н. э. в роли Заратустры.

Что Спитама не вымышленная, а историческая фамилия, об этом свидетельствует то, что встречается не только в Авесте, но также в вавилонских, греческих и иранских источниках. То обстоятельство, что фамилия Спитама фигурирует в деловых документах банкирского дома Мурашу, сыновей Ниппура (самого крупного банкирского дома того времени) свидетельствует, что Спитама был богатый род.

К более поздней истории рода Спитама относятся два документа и сохранившаяся от сасанидской эпохи личная печать с надписью Спитама.

Более подробные сведения о роде Спитама сохранились у греческого писателя Ктесия.

Спитак Спитама происходил из богатого и знатного мидийского рода. Дом Спитама владел обширными поместьями в мидийской провинции Рагиана. Лишь находясь в изгнании, Заратустра Спитама нуждался в средствах. То место в гатах, где Заратустра Спитама говорит о недостатке у него материальных средств, Ньюберг истолковывает в том смысле, будто он был беден, причем эта бедность его была продиктована религиозными мотивами, и таким образом превращает Заратустру в родоначальника дервишей. Но это находится в вопиющем противоречии с духом учения Заратустры, которое в противоположность аскетизму высоко ставит материальное благополучие. Так, в Яште 46, 194 Заратустра обещает своим последователям наряду с вознаграждением в будущей загробной жизни земные блага (пару коров и т. п.).

Что Заратустра, о котором говорится в гатах, был историческая личность, а не мифическая, об этом свидетельствует и самое содержание гат. В них говорится о переживаниях лица, носящего имя Спитама Заратустры. Содержание гат — жизненно практическое. Здесь перед нами живые люди, их горести и радости, их волнения и страсти. Выражены чувства печали и страдания борца. Но когда от гат переходим к яштам или Вендидаду, то картина совершенно меняется, мы из реального мира попадаем в сказочную страну, переносимся в область мифов и легенд. Вместо борющегося человека, стремящегося распространить свое учение, вместо

простого учителя, каким является Заратустра в гатах, здесь перед нами совсем иная личность — фантастический полубог. В гатах — борьба и страдания Заратустры, его опасения и скорбь, а также его надежда на успех своего дела и радость по поводу успехов последнего. В частности, в гимне (цитируемом в Ясне 53) есть указание на то, что во время составления этого гимна Заратустра имел дочь-невесту.

Наряду с Ктесием, свидетельствующим, что дом Спитама был знатным мидийским домом, традиция зороастрийцев единодушно местом рождения Заратустры называет город Рагу. Город Рага первые из дошедших до нас памятников упоминается в Бехистунской надписи (521 г. до н. э.).

В Авесте город Рага встречается дважды в Ясне 19, 18, где упоминается “Рага заратустровская” и в Видевдате 1, 15, где говорится, что в качестве двенадцатой прекрасной страны Агура Мазда создал Рагу.

Есть еще указание в Бундехише, согласно которому дворец отца Заратустры Пурушаспы стоял на берегу реки Дараджа. В соответствии с данными традициями, можно считать, что дом Пурушаспы стоял в окрестности города Раги на горе Збар на берегу реки. В этом доме и родился Спитама Заратустра.

Один пехлевийский комментатор Авесты сообщает, что Рага была центром сатрапии, которая именовалась “Мидия Парайтакене”.

По свидетельству Ктесия, Спитама, глава одного из мидийских кланов женился на дочери последнего мидийского царя Астата. Их сын Спитак, называемый “юным Спитама” и был автор гат. После завоевания Экбатан Киrom мать Заратустры вышла замуж за Кира. Их дочь Атосса была сестрой Заратустры по матери.

В гатах и Авесте фигурируют следующие члены рода Спитама: Пурушаспа и его брат Дигдова, Заратустра, его 3 сына — Исатвастра, Рвагатнара и Хварчитра (Ясна 53, 2) и “самая младшая дочь Пуручиста” (V, 53, 2).

В мемориальном листе родители Заратустры не упоминаются.

Имя отца Заратустры Пурушаспа собственно значит “владеющий множеством лошадей” (греч. Πολυίλος).

Время жизни Спитама Заратустры — VI в. до н. э. Основываясь на традиции парсов, Анкетиль Дюперрон определял время жизни Спитама Заратустры 589-512 гг. до н. э.

Из новейших исследователей Альтгейм, Герцфельд, Тедеско, Мейе, Гертель датируют деятельность Спитама Заратустры временем после падения Мидии (550 г. до н. э.). За VI в. до н. э. говорят все имеющиеся указания на время жизни автора гат Спитама.

Традиционная дата Заратустры “258 год до Александра Македонского” сохранилась в летописи храма, основанного Виштаспой. Эта же дата находится в Бундехише и ее приводит также Бируни. Эта дата есть не год рождения Спитама Заратустры, а год основания его религии (maton), когда Спитама, по преданию, было 30 лет.

Еще одно указание на время жизни Спитама Заратустры, на которое обратил внимание Герцфельд, дает история кипариса, посаженного в память обращения Виштаспы. Согласно Фирдоуси (III, 1499), Заратустра в память обращения Виштаспы посадил кипарис близ храма огня в Хурасане, сделав надпись на его стволе: “Гуштасп принял благовую религию”. Халиф ал-Мутаваккиль срубил это дерево, когда дереву было более 1450 лет. Этот халиф в 235 г. хиджры издал приказ о сношении всех храмов зороастрийцев. В 239 г. эдикт был повторен в

более категорической форме. В 245 г. он дал приказ о постройке нового дворца и приказал срубить для него вышеназванный кипарис. Таким образом, кипарис был срублен в 245 г. хиджры (т. е. в 860 г. хр. э.). Эра кипариса совпадает с эрой Заратустры — 258 г. до Александра Македонского.

На основании этих данных устанавливается, что год рождения Спитама Заратустры — 569 г. до н. э. (288 г. до “эры Александра”, или селевкидской эры) и год обращения Виштаспы — 538 г. до н. э. (258 г. селевкидской эры).

О том, что жизнь и деятельность Спитама Заратустры падает на VI в. до н. э. (а не на более раннее время), говорит также его полемика с Буддой. В Яште 13 приводится диспут между двумя философами, из которых один носит имя Готама. В научной литературе шел длительный спор о том, есть ли этот Готама Будда. В этом споре принимали участие Хауг, Дармстетер, Виндишман, Герцфельд и др. В последнее время в защиту взгляда, что Спитама Заратустра — современник Будды, выступил Ф. Альтгейм, который видит в словесном состязании, приводимом в Яште 13, 16, доказательство того, что Спитама Заратустра и Будда жили в одно и то же время<sup>1</sup>.

Поскольку северо-западная Индия во время появления буддизма принадлежала персидскому царству, учение буддизма не могло оставаться неизвестным мидянам и персам, и, естественно, была неизбежна полемика между представителями двух религиозных течений — зороастризма и буддизма.

Кроме Яштов 13, 16, другие намеки в Авесте на буддизм относятся ко времени греко-бактрийского царства. В Видевдате Будда фигурирует дважды под именем “Бута” (в Видевдате 19) и “Буди” (в Видевдате 11а).

Поскольку, согласно традиции, Спитама Заратустра прожил 77 лет, то время его жизни устанавливается 569-492 г. до н. э.

Если рождение Спитама Заратустры падает на 569 г., то время жизни приходится на период царствования последнего мидийского царя Астиага и первых персидских царей Кира, Камбиза и Дария I. За этот период наиболее бурным временем, наполненным политическими и социальными потрясениями, были конец царствования Камбиза и первые годы царствования Дария, когда вспыхнуло восстание магов под предводительством Гаумата (523 г.), ставившее своей целью восстановить независимость Мидии. В этом восстании принимали участие рабы и бедняки, которых Гаумата стремился привлечь обещаниями улучшить их положение.

Каково отношение Спитама Заратустры к этим событиям? Если правильна данная Герцфельдом расшифровка слов, то Спитама ненавидел Камбиза и желал его гибели. В Яште 49 сказано “ошо вида”, т. е. “дай ему смерть”. В гатах Заратустра трижды призывает к убийству Камбиза, высказывая надежду, что ему воздается за его злодеяния. Это желание Заратустры осуществилось, и Яшт 53, 8-9 составлен уже после смерти Камбиза.

Маркварт полагал, что в качестве автора гат под именем Заратустры выступал маг Гаумата. Но этому противоречит то, что сам автор гат именуется Спитамай.

---

<sup>1</sup>Fr. Altheim Welgeschichtie Aliens im Griechischen Zeitalter, I Bd, стр. 100.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для решения проблемы генезиса Авесты весьма ценно положение В.В. Струве о том, что нельзя отождествлять маздаизм, зороастризм и магизм.

Государственная религия сасанидов была маздаизмом, поскольку в ней верховным божеством почитался Агура Мазда; она была зороастризмом, потому что пророком этой религии признавался Заратустра; она, наконец, была магизмом, так как ее жрецами были маги. Но первоначально дело обстояло иначе. С незапамятных времен в Средней Азии господствовала религия, в которой фигурировали бог Митра и Заратустра (последний изображался как первый законодатель человеческого общества и как отец трех сыновей, от старшего из которых произошли жрецы, от среднего — воины и от младшего — земледельцы).

Средняя Азия, как правильно устанавливает В. В. Струве, была “колыбелью” зороастризма.

Культ Мазды возник на Западе и бытовал сначала в Урарту и Мидии. Он должен был проникнуть на Восток, а древний мифический Заратустра — на Запад, чтобы образовалась та форма религии, в которой Мазда — верховный бог, а Заратустра — его пророк. Что касается магов, то они были официальными жрецами государственной религии сперва мидийской державы, затем персидской. Еще позднее маг примкнули к зороастризму.

В начальной стадии, когда религия обожествляла природу, у различных племен создавались свои мифы о богах, и на гой огромной территории, где впоследствии господствовал зороастризм, бытовали различные божества.

В период образования племенных союзов и государства, в связи со сближением племени начался процесс религиозного синкретизма.

Кроме цикла мифов о богах, группировавшихся вокруг Митры, и цикла, где центральной фигурой был бог Агура Мазда, имелись и другие циклы, например, культ бога Апама Напата возник в местности, богатой нефтью и близкой к морю (либо в Месопотамии, либо на Апшероне). Все эти разнородные циклы в процессе религиозного синкретизма стали объединяться в единый пантеон.

На основании изложенного можно составить следующее представление о генезисе Авесты и основных этапах развития религии, излагаемой в ней.

Прежде всего следует отметить три основных момента в Авесте, соответствующие трем первым основным этапам развития религиозных воззрений.

Самое древнее в Авесте то, что является содержанием яштов. Яшты — безымянная народная эпическая поэзия, излагающая первобытные мифы о богах. Это — верование племен на стадии доклассового общества. Яшты восходят к глубокой древности и на целые тысячелетия старше остальной Авесты. Содержание яштов — многобожие, которое представляет собой обожествление сил природы. Представление о богах здесь дается фантастическими образами.

Второй этап в развитии религиозных воззрений представляют собой гаты. В отличие от безымянного народного эпоса — яштов — гаты суть личное творчество (лирика) Спитама Заратустры. Их содержание — диаметрально противоположно яштам. Гаты содержат учение

о едином боге Агура Мазде и предадут проклятию тех племенных богов, которые прославляют яшты.

Разумеется, реформа религии, возвещенная в гатах Спитамай Заратустрой, была коренной ломкой старых верований и не могла осуществляться без ожесточенной борьбы. Эта борьба между сторонниками новой религии и приверженцами старой веры была длительной и упорной и иногда выливалась в религиозные войны. Но в конечном счете борьба закончилась своеобразным компромиссом, которым явилось вероисповедание, носившее наименование маздаясна. В этой новой форме религии первенствующее место заняло учение о верховном боге, которые теперь именуются язатами.

Маздаясна — третий основной этап в истории той религии, которая представлена в Авесте.

Если религия яштов восходит в глубокой древности (за 2-3 тысячелетия до н. э.), то религия гат возникла в VI в. до н. э. О том, что она не была более древней, свидетельствует то, что в отличие от конкретной образной мифологической формы содержания яштов, она оперирует абстракциями и отличается сравнительно большим развитием абстрактного мышления, вследствие чего Дармстетер полагал, что гаты были составлены лишь в I в. до н. э. Принимая во внимание, что борьба между религией гат и религией яштов продолжалась долго, можно полагать, что формирование маздаясны началось приблизительно в середине V в. до н. э.

Исходя из этого, можно генезис Авесты представить в следующем виде: вначале возникли яшты (в глубокой древности), в середине VI в. до н. э. — гаты, столетие спустя — маздаясна. Согласно преданию, с установлением маздаясны развивалась обширная литература, составлявшая древнюю Авесту, но эта литература в значительной своей части погибла, так как при македонском завоевании она подверглась преследованию и истреблению.

Селевкиды, видимо, относились благосклонно к многобожию яштов и при них наметился такой религиозный синкретизм, в котором отдельные древние племенные божества яштов стали отождествлять с родственными им богами и богинями древнегреческой религии.

Обширный литературный материал, входящий в Авесту перед македонским завоеванием был весьма разнороден и неодинаков по времени и по месту происхождения. Надо полагать, что в ней нашли свое выражение боровшиеся между собой направления: религия яштов, религия гат и народившаяся маздаясна.

Когда при аршакидах стали восстанавливать Авесту, господствующее положение маздаясна и с ее позиций были составлены дошедшие до нас книги Авесты. Если поставить вопрос, где были составлены эти сочинения, то наиболее правильными, по нашему мнению, должно считать веские соображения Дармстетера, что дошедший до нас текст Авесты был составлен мидийскими магами — жрецами из Раги и Атропатены. И, таким образом, все дошедшие до нас книги Авесты (Вендидад, Ясна, Висперед и Бундехиш) являются произведениями древнеазербайджанской литературы. Составление этих книг падает на время династии аршакидов, но позже они подвергались ряду исправлений, причем кое-что добавлялось, вычеркивалось, переделывалось соответственно новым условиям. В дошедших до нас книгах Авесты с позиции маздаясны переработан весь входящий туда материал. Маздаясна, прославляя Спитаму Заратустру, наделяя его личность сверхъестественными качествами и доходя иногда до прямого обожествления Заратустры, в то же время извращает его учение, вводя снова культ изгнанных Спитамой племенных богов. Висперед особенно исполнен антигатовского духа, так как он вводит огромные количества объектов культа, которым возносятся молитвы, тогда как гаты Спитамы Заратуштры допускали молитвы только единому богу Агура Мазде.

Возможно, что не все гаты вошли в дошедшую до нас Авесту; если были гаты, где автор их предавал проклятию великих богов прошлого — Митру, Вртрагну, Анахиту и другие

древние божества, которых маздаясна чтит в качестве язатов, то такие гаты не могли быть приняты в книгах, проводящих идеи маздаясны. Принимая во внимание огромное количество объектов культа в Висперде, можно думать, что яшты были более многочисленны и лишь незначительная часть их вошла в дошедшую до нас Авесту. Вероятно, что и тот факт, что в дошедших до нас гатах не упоминается Ангра Майнью, который занимает видное место в дуалистической системе Спитама Заратустры, также объясняется тем, что маздаясна не могла сохранить песнопения, где Ангра Майнью дается в окружении бывших племенных богов (Митры, Анахиты и др.), предаваемых вместе с ним проклятию. В частности, маздаясна восстановила культ огня, тогда как реформа Спитама отвергала божество огня, сохранив лишь “символические огни” Агура Мазды в ритуале богослужения.

Таким образом, правоверные последователи учения Спитама Заратустры не были огнепоклонниками, в отличие как от сторонников старой веры, так и от приверженцев последующей маздаясны, которые чтили божество огня.

То, что до нас из первоначальной Авесты, состоявшей из 21 книги, дошла, согласно преданию, только одна седьмая часть, объясняется не только преследованием зороастрийской литературы при македонском завоевании, но также тем, что авторы, восстанавливавшие Авесту при аршакидах, отбрасывали то, что не соответствовало идеям маздаясны, проводя отбор материала с точки зрения его пригодности для своих целей. Содержание Авесты приспособлялось к классовым интересам рабовладельческой знати и затем к интересам раннефеодальных эксплуататорских классов сасанидского государства.

Последним этапом в истории той религии, которая представлена в Авесте, является религия персов, преобразующая зороастризм путем устранения дуализма в его учении и исключаящая все остальные божества за исключением Агура Мазды.

Если в настоящее время парсы в Бомбее во время богослужений поют те же самые песни, которые в V в до н. э. слышал Геродот в Малой Азии, то смысл, придаваемый им в том и другом случае, далеко не одинаков.

# Л.С. Васильев

## РЕЛИГИИ ДРЕВНИХ ИРАНЦЕВ

Религиозная система древних иранцев складывалась в стороне от главных центров ближневосточной цивилизации и по характеру заметно отличалась от религиозных представлений Древнего Египта или Месопотамии, насыщенных мифологией и наполненных приключениями богов и героев. Это и неудивительно: генетически древнеиранские религии восходят к древнейшим верованиям индоевропейских народов, принадлежавших к иной языковой семье и культурной традиции. Гипотетическая прародина индоевропейцев до сих пор не вполне ясна и вызывает ожесточенные споры специалистов. В самом общем виде ее можно локализовать районами Причерноморья, включая Анатолию, и Прикаспием. Именно отсюда различные ветви индоевропейцев, преимущественно скотоводов, стали на рубеже III-II тысячелетий до н.э. энергично мигрировать на восток, юг и запад, что со временем привело к возникновению нескольких древних цивилизаций (греческой, иранской, индийской) и оказало немалое воздействие на развитие других очагов мировой культуры, вплоть до Китая.

Ранние верования индоевропейских народов достаточно хорошо запечатлены в древнеиндийских ведах и религиозных представлениях греков, германцев и славян. Сложившиеся в среде пастушеских племен еще на их прародине в III тысячелетии до н.э., если не раньше, они и после расселения сохранили между собой немало общего, что легко фиксируется в ходе их сравнительного изучения. В целом эти верования вполне соответствовали стандартам раннерелигиозного комплекса. Однако на протяжении долгих веков в процессе расселения и после него в каждом из новых регионов ойкумены, освоенных осевшими там индоевропейцами, развитие религиозных представлений шло хотя и на единой общей основе, но своим путем. При этом важную роль играла общность исторических судеб или географическая близость тех или иных племен, первоначально перемещавшихся, скажем, в одном направлении, а позже отделившихся друг от друга.

Такую близость, в частности, легко увидеть на примере индоиранской общности, мигрировавшей к востоку и юго-востоку от прародины. Не вполне ясно, как и при каких обстоятельствах эта общность, объединенная самоназванием “арии”, разделилась на части, одна из которых осела в восточной части Ирана, а вторая продолжала кочевать в сторону долины Ганга. Но близость обеих частей вполне очевидна, как достаточно заметна и их все возрастающая со временем взаимная враждебность. Можно полагать, что взаимное отчуждение было обусловлено усиливавшимся противостоянием оседло-земледельческой части общности продолжавшим кочевать скотоводам, хотя не исключено, что поляризации частей ее способствовал и раскол разросшегося коллектива на дуально-родовые группы. Однако сам факт раскола очевиден и четко фиксируется при изучении религиозных представлений и мифологии соответственно древних иранцев и индоариев. Оба комплекса представлений были знакомы с двумя противостоявшими друг другу классами божественных сил: у иранцев это были ахура и дэвы, у индоариев - дева и асуры. При этом весьма показательным, что первая группа божеств считалась благой, а вторая вредоносной.

Главой группы дэвов (дева) был один и тот же Индра, но у индоариев он был великим и почитаемым богом, а у иранцев - злокозненным демоном.

Отчетливое противопоставление благих сил (дева) и демонов-асуров в древней Индии не оказалось (как это будет видно из последующего изложения) фундаментом религиозных представлений индоариев, где на передний план вышли иные мироустроительные и космические концепции. Зато в древнем Иране именно это жесткое противостояние стало основой основ всех генеральных религиозных конструкций. Мифологическая картина мира здесь строилась на фоне противопоставления сил Добра и Света, воплощенных в этическом законе Арта и олицетворенных великим Ахура-Маздой (греч. — Ормузд), и сил Тьмы и Зла, воплощенных во лжи и олицетворенных Ангро-Майнью (Ариманом). Этот ритуально-этический дуализм стал фундаментом всех доисламских религий Ирана.

## ЗОРОАСТРИЗМ И МАЗДЕИЗМ

Религиозный дуализм древних иранцев чаще всего связывается с зороастризмом, т.е. с учением великого пророка Зороастра (Заратуштры), которое зафиксировано в древнейшей священной книге Авесте. Письменный текст Авесты - достаточно позднего происхождения (видимо, не ранее III в. до н.э.), тем более это относится к ее многочисленным комментариям. Наиболее же древние части священной книги, ее песнопения и гимны Гаты и Ясны, в том числе приписываемые самому Зороастру, датируются примерно XII-X вв. до н.э., т.е. по времени близки к ранним древнеиндийским ведам. Вся сложность проблемы состоит здесь в том, чтобы определить, что именно написал и предложил сам Зороастр и что существовало ранее и было лишь использовано пророком при проведении им своего рода религиозной реформы. А решение этой проблемы в свою очередь зависит от того, каким временем датировать годы жизни Зороастра.

Зороастр - личность легендарная, хотя многие исследователи признают его реально существовавшим деятелем. О нем нет практически никаких достоверных сведений, а время его жизни в разных древних источниках варьируется от XIII до VI в. до н.э. Более поздние легенды повествуют о преследованиях, которым он подвергался, изображают его культурным героем, великим пророком, спасителем человечества и т.п. Но в наиболее ранних персидских текстах (ахеменидских надписях) о нем не упоминается, хотя в этих текстах есть немало связываемых с его именем идей, в частности в связи с прославлением Ахура-Мазды. Неудивительно, что специалисты оказываются в затруднении. Одни вообще ставят под сомнение реальное существование пророка, другие считают, что он в свое время впал в немилость и был сознательно предан забвению, а третьи склонны видеть в религиозной системе персов времен Ахеменидов лишь предтечу зороастризма-маздеизм, т.е. первоначальную доктрину, которую впоследствии реформировал Зороастр.

Это последнее соображение заслуживает внимания, хотя оно тоже не отвечает на вопросы, когда жил Зороастр, что именно он изменил в раннем маздеизме и каким образом обновленный им маздеизм стал восприниматься в качестве зороастризма. Оставив все эти вопросы в стороне, обратимся к первоначальной основе древнеиранской религии. Будем условно именовать ее маздеизмом - по имени Ахура-Мазды.

Верховным божеством и творцом всего сущего считался Ахура-Мазда, причем его первой и основной функцией вначале было, видимо, моделирование космических элементов Вселенной. Своего рода правой рукой и земным помощником его был Митра, в функцию которого первоначально входили социальная организация людей и посредничество между миром божественного и человечеством. Позже он превратился в божество договора, согласия, а также стал богом солнца и покровителем воинов. Третьей в верховной

первоначальной триаде древнеиранских богов была Ардвисура Анахита, богиня воды и плодородия, воспринимавшаяся в качестве дочери Ахура-Мазды. Параллельно с этой троицей существовал грозный бог времени Зерван (Зурван). Хотя его подчас считают не имеющим прямого отношения к маздеизму и тем более зороастризму, более поздние мифы приписывают именно ему рождение Ахура-Мазды.

Глава мира дэвов Ангро-Майнью был вначале, видимо, сравнительно мало значившей фигурой маздеистского пантеона - тем более, что с миром дэвов, как упоминалось, ассоциировалась индоарийская ветвь ариев, уже оторвавшаяся от иранцев. Но противопоставление двух ветвей, двух групп божеств и, как следствие, двух их глав (Ахура-Мазды и Ангро-Майнью) существовало. И не только существовало, но и вследствие каких-то неясных пока причин нарастало. Не исключено, что эти причины как раз и были связаны с именем и деятельностью пророка Зороастра, годы жизни которого приходятся, скорее всего, на VIII-VII вв. до н.э. Во всяком случае, первые ахеменидские цари уже должны были быть знакомы с этим учением. И если они по какой-то причине его не приняли, то виной тому, возможно, был консерватизм касты жрецов-магов, предпочитавших новому зороастризму древний маздеизм.

Реформы Зороастра, как они запечатлены в Авесте, были достаточно радикальными и уже по одной этой причине могли быть восприняты далеко не всеми и не сразу, особенно если учесть факт существования касты магов, ревниво оберегавших основы маздеизма. Суть нововведений сводилась как к резкому возвеличению Ахура-Мазды за счет всех остальных почитаемых богов и столь же резкому противопоставлению ему злобного Ангро-Майнью, так и к приданию всем древним божественным силам явственного этического акцента, к превращению их в некую абстракцию, символизирующую тот или иной аспект великого блага, абсолютного Добра (или соответственно Зла). Высшая божественная семерка в трактовке Зороастра выглядела не просто как семеро бессмертных святых (Амеша Спента), но как аллегория благих достоинств Ахура-Мазды, его шесть эманаций - благая мысль, истина, власть (божия), благочестие, целостность (благосостояние) и бессмертие, соответственно связанные с шестью основными первосубстанциями -скот, огонь, металл, земля, вода, растения. Сам Ахура-Мазда возглавлял божественную семерку в качестве святого духа.

Перенос акцента из сферы религии в сферу этики сопровождался настоятельной апелляцией пророка к человеку, стремлением не просто выдвинуть на передний план социальную проблему добра и зла, но соединить этику с космологией и придать упомянутой проблеме божественный, поистине космический смысл. В трактовке Зороастра сама этика была превращена в религию. Мир осмыслялся сквозь призму кардинальных этических категорий, за которыми явственно проглядывала личность самого пророка - человека, мощного духом, признанного вероучителя, одного из первых в истории харизматических лидеров. В этом смысле зороастризм как доктрина принадлежит к принципиально новому типу религий - к религиям основателя, пророка.

Суть зороастризма в самом общем виде, как уже говорилось, сводится к тому, что все сущее делится на два полярно противоположных лагеря - мир света и добра и царство тьмы и зла, между которыми идет непримиримая борьба, составляющая основу мирового процесса как на земле, так и вне ее, в мире богов. Ахура-Мазде помогают в этой борьбе духи света и чистоты, истины и добра, Ангро-Майнью -силы зла. И далеко не случайно древние маздеистские божества в зороастризме стали олицетворяться высокими понятиями справедливости, благочестия, благомыслия: Зороастр как бы обращался к Человеку с призывами помочь благородным небесным силам в их непримиримой борьбе, став с этой целью лучше, честнее, чище и, сосредоточив все свои старания и чаяния на том, чтобы одолеть мир зла, покончить со всякой нечистью. Далеко не случайно в гимнах Авесты люди призывались быть доброжелательными, умеренными в помыслах и страстях, готовыми жить в мире и дружбе, помогать ближнему. Восхвалялись честность и верность, осуждались

воровство, злословие, преступление. При этом едва ли не основной идеей этической доктрины зороастризма был тезис о том, что истина и добро, равно как страдание и зло, зависят от самих людей, которые могут и должны быть активными творцами собственной судьбы.

## МИФОЛОГИЯ ЗОРОАСТРИЗМА

Мифология зороастризма не очень красочна и богата, но зато весьма интересна. В ранних текстах Авесты описывается четырехъярусная модель космоса: орбита звезд, соотносимая с благими мыслями; орбита луны (благие слова), орбита солнца (благие дела) и особая светонесущая сфера, где обитают Ахура-Мазда и его окружение. Царство Ангро-Майнью - в преисподней. Ряд мифов подробно описывает историю противостояния и борьбы добра и зла. Согласно одним вариантам, эта история, начавшись с золотого века, вступает затем в период ожесточенного конфликта, завершающегося катастрофой, причем перед концом света наступает чудовищная зима, а мир гибнет в огне, после чего все начинается заново. Другие варианты более оптимистичны и предрекают победу силам добра; здесь в функции спасителя мира выступает сам обожествленный Зороастр. Среди более поздних мифов существует такой, который соединяет зерванизм с зороастризмом-маздеизмом: бог вечного времени Зерван собирается родить сына, который сотворит мир. Ахура-Мазда в чреве отца был готов к этому и даже поделился своим знанием с братом, Ангро-Майнью. Последний, разорвав чрево отца, вышел на свет раньше брата и стал претендовать на власть. Отец в ужасе содрогнулся и родил второго, желанного. Поэтому так получилось, что сначала в мире царил зло и лишь потом наступило царство Ахура-Мазды.

Подлинным творцом всего сущего, в частности земли, неба и людей, уже в ранних текстах Авесты считался Ахура-Мазда. Что касается людей, то первочеловеком в иранской мифологии вначале считался Йима (аналог индоарийского Ямы), который по велению Ахура-Мазды занимался земледелием и скотоводством, выращивал растения, животных, птиц и, главное, творил добро. Когда ему не хватало для всего этого земли, он взмахивал бичом - и она раздвигалась. Все было бы хорошо, да возгордился Йима, перестал слушаться Ахура-Мазду, начал употреблять в пищу мясо священных быков. В наказание Йиму изгнали из райских мест; а все люди лишились бессмертия. Именно после этого закончился золотой век идиллии и началась эпоха борьбы Добра и Зла. Тексты Авесты упоминают о том, что Йима стал на сторону лжи, т.е. совершил грехопадение. В них есть и эпизод, повествующий о том, как Ахура-Мазда как-то предупредил Йиму, что миру может вскоре грозить гибель от мороза и наводнений, вызванных таянием снегов, и что ему надлежит построить крепость, в которую следовало бы поместить и тем самым спасти от гибели по паре каждой породы всех животных и птиц, а также все виды растений.

Что касается последней мифологемы, то связь ее с ближневосточной идеей великого потопа очевидна. А вот понятие о рае и идея грехопадения, хорошо известные лишь из ветхозаветных преданий Библии, ставят специалистов перед нелегкой задачей определить, кто на кого повлиял. Не исключено, что концепция райской жизни, греха и наказания, равно как и разработка проблемы бессмертия души, - древнеиранского происхождения.

Идея слияния духовной субстанции человека с высшим божеством характерна именно для индоиранских верований, как это будет показано в главах об индийских религиях. Эти верования могли быть основой для возникновения идеи о бессмертии души, особенно если иметь в виду, что упомянутая идея была в древнеиранских религиях теснейшим образом связана с самой сутью доктрины. Ведь в зороастризме судьба человека после смерти ставилась в прямую зависимость от его активности в борьбе сил добра и зла, от его веры в истинность исповедуемого им учения. Если ты веришь, если ты активен в борьбе со злом, если ты предан силам добра и света, то можешь рассчитывать на райское блаженство; если же не веришь и не борешься, то неизбежно окажешься в мире зла, среди духов тьмы и всякой

нечисти. Мифология зороастризма разработала эсхатологическое (пророческое и обращенное в будущее) учение о конце мира и своего рода “Страшном суде”, о делении всех людей на праведников и грешников: души праведников через три неба попадают в светоносную сферу, где пребывают рядом с Ахура-Маздой, а грешники оказываются в преисподней. При этом сам Заратустра помогает душам перейти через грань, отделяющую мир живых от мира мертвых, по волшебному мосту Чинват: для праведников мост широк, для грешников - узок, как лезвие бритвы.

Стоит оговориться, что некоторые детали эсхатологии зороастризма известны из текстов сравнительно позднего происхождения, что мешает делать уверенные выводы о происхождении той или иной идеи, в частности известной из Библии идеи о райском блаженстве и грехопадении, о мессианской функции пророка. Однако представления о приоритете зороастризма кажутся более предпочтительными, особенно на общем фоне истории этой религии после ее возникновения.

## ЗОРОАСТРИЗМ В ДРЕВНЕМ ИРАНЕ

Специалисты полагают, что зороастризм распространял свое влияние сравнительно медленно: вначале его идеи разрабатывались лишь немногими общинами единоверцев и только постепенно, со временем, последователями нового учения становились адепты маздеизма из касты магов. Империя Ахеменидов в VI-V вв. до н.э. во многом способствовала успеху зороастризма: были резко расширены политические границы Ирана и обеспечены контакты зороастрийцев с представителями иных доктрин, как ближневосточных (Египет, Вавилон), так и особенно иудейской. Считается, что иудаизм как религия, разрабатывавшаяся особенно интенсивно именно в годы вавилонского плена иудеев, испытал сильное влияние зороастризма. И хотя сами Ахемениды явно покровительствовали древнему маздеизму, а не зороастризму, этический пафос учения Зороастра более соответствовал духу времени, причем именно он, видимо, повлиял на иудаизм.

Мало известно об успехах зороастризма в годы, следовавшие за крушением империи Ахеменидов и тем более в период эллинизма, когда влияние греческой культуры на всем Ближнем Востоке было весьма ощутимым. Но некоторые косвенные данные позволяют полагать, что зороастризм как доктрина на рубеже нашей эры не просто существовал, но даже процветал и расширял свое влияние, причем не только в собственно Иране, но и на соседних с ним землях. При этом следует иметь в виду, что речь идет уже о достаточно зрелом зороастризме, вобравшем в себя все уцелевшее наследие древнего маздеизма и разрабатывавшемся усилиями всех его жрецов, включая и потомков древних магов.

Так, считается, что зороастризм оказал немалое влияние на формирование доктрины некоторых ранних иудео-христианских сект, в частности ессеев с их упором на идею добра и справедливости. Вообще проблема происхождения христианства не может быть полностью решена без учета влияния со стороны иранских религий. Известно, например, что культ Митры, распространившийся в восточных провинциях Рима незадолго до начала нашей эры, оказал огромное воздействие на римских легионеров после восточных походов I в. до н.э. Воитель Митра, патрон воинов, отождествлялся в рамках митраизма то с Ахура-Маздой и божеством солнца, то с Юпитером, то с тем мессией-спасителем, который упоминался в эсхатологических пророчествах иудеев. В честь Митры устраивались мистерии, строились ритуальные сооружения - митрейоны, создавались изображения и скульптуры. Ежегодно в день 25 декабря (позже - день рождения Христа) отмечали день рождения Митры. Веровавшие в Митру имели обыкновение причащаться хлебом и вином, символизировавшими его тело и кровь.

Все эти детали, как и сам культ мессии-спасителя, не оставляют сомнений в том, что митраизм сильно повлиял на некоторые стороны формировавшегося на рубеже нашей эры

христианства, а легкость, с которой это оказалось возможным, объясняется тем, что зороастризм влиял и на иудаизм, и на иудео-христианские секты еще задолго до того, как в Римской империи широко распространился и стал популярен митраизм.

Но зороастризм был активен не только на западной периферии Ирана. Не менее ярко проявилось воздействие его на религиозные доктрины и на востоке, в частности в пределах Кушанской империи, существовавшей на рубеже и в первые века нашей эры. Отголоском зороастрийского влияния следует считать некоторые элементы буддизма Махаяны, сформировавшегося в начале нашей эры. Специалисты считают, что кушаны внесли в буддизм Махаяны эсхатологию зороастризма, что своим этическим потенциалом буддизм Махаяны обязан именно зороастризму, а сам будда грядущего Майтрея в системе Махаяны - это ипостась все того же Митры.

Выход на передний план в зороастризме культа Митры в качестве своего рода alter ego Ахура-Мазды сыграл немалую роль в том, что зороастризм уже на рубеже нашей эры был прежде всего связан с почитанием солнца и огня, с культом света и сияния. Храмы зороастрийцев были храмами огня, так что далеко не случайно их стали именовать огнепоклонниками.

Огонь для зороастрийцев был символом чистоты, очищения, освобождения от скверны. Надо сказать, что физической чистоте они придавали исключительно важное значение, ритуальный смысл: всякая нечисть - это элемент сил тьмы и зла. Поэтому необходимо было остерегаться нечистоты, в том числе и трупов. Чтобы тела покойников (символ нечистоты) не соприкасались с чистыми стихиями (вода, земля, огонь, растения, металл), существовал и специфический обряд захоронения: в открытые сверху большие ступенчатые каменные ямы-башни особые служители сносили умерших. Их тела склевывали хищные грифы, а кости сбрасывались затем на дно вырытого в башне и облицованного камнем колодца. Такие сооружения сохранились и по сей день у парсов, живущих в западной Индии и исповедующих зороастризм. Нечистыми считались также больные, только что родившие женщины и женщины в определенные периоды их жизненного цикла. Всем им необходимо было пройти через специальный обряд очищения.

В процессе очищения, как упоминалось, самую важную роль играл огонь. Огонь был обязательным при любых ритуальных церемониях, в том числе и при совершении ритуалов в честь Митры или Ахура-Мазды, которые обычно сопровождались пением, жертвенной трапезой и вином и нередко отправлялись не в храме, а на свежем воздухе. Кроме огня почитались и остальные чистые стихии. Особым почтением пользовались также и некоторые виды животных - бык, лошадь, собака, пожиравшие трупы грифы.

Распространение зороастризма среди иранцев существенно изменило отношение к нему со стороны власть имущих. Если Ахемениды в свое время его как бы не замечали, отдавая явное предпочтение древнему маздеизму, то парфянские цари на рубеже нашей эры уже выдвигали его на передний план в качестве противовеса эллинско-римскому культурному влиянию, а в сасанидском Иране зороастризм стал даже официальной государственной религией (верховный жрец зороастрийцев мобедан-мобед был в числе самых высших сановников государства). Мало того, он стал идейным знаменем всех иранцев и именно в этом своем качестве оказался основой ряда сектантско-религиозных движений.

## МАНИ И МАНИХЕЙСТВО

Наиболее известным и получившим широкое распространение едва ли не во всем мире, от Рима до Китая, было манихейство, учение Мани. Сын вавилонянина и знатной иранки, Мани

(216-277) в молодости много путешествовал, посетил страны Средней Азии и Индию, где внимательно знакомился с местными религиями, включая христианство, брахманизм, буддизм, учение гностиков (распространенная в Месопотамии религиозно-философская доктрина - смесь христианства, восточной мистики и греческой философии, - провозглашавшая греховность материального мира и непричастность к нему верховного божества). Обосновавшись в Иране и взяв за основу своего учения зороастризм, Мани едва ли не впервые в истории попытался создать всеохватывающую-религиозную систему, которая вобрала бы в себя наиболее существенное из всех других.

Созданное Мани вероучение, характеризуемое в наши дни как система теософского синкретизма, оказалось достаточно жизнеспособным, просуществовав около тысячелетия и получив распространение во многих странах от Европы до Китая (в VIII в. оно стало даже официальной религией Уйгурского каганата). Суть синкретической системы Мани сводится к тому, что окружающий нас мир - арена жестокой борьбы двух начал, добра и зла, света и тьмы. Но манихейский дуализм отличен от зороастрийского в том, что мир света и добра ассоциируется с духовным началом, а мир зла и тьмы - с материальным. Отсюда явствует, что окружающий нас материальный мир - это мир зла. Цель же мирового процесса состоит в том, чтобы спасти частицы света, заключенные в человеке (точнее, в его душе), от власти материи-цель, характерная для многих индийских религий, включая буддизм. Соответственны и средства: истинные манихеи, "избранные", обязаны были вести аскетический образ жизни, не иметь собственности, семьи, жилища, не потреблять вина и мяса, даже не рвать растений, идущих в пищу. Содержать их должны были -опять-таки по индийскому стандарту - миряне, которые могли иметь семью и имущество, нормально питаться и которым давался статус "избранных" лишь перед смертью, в качестве своеобразного причастия.

Мифология и эсхатология манихейства являет собой трансформированный вариант зороастризма с весьма существенной примесью иных доктрин - от древнеиранской идеи вечного времени с ее линейным развитием событий и воплощающим эту идею Зерваном до христианских библейских представлений. Первоначально существовало идеальное равновесие сил света, воплощенного Отцом величия, иногда соотношенным с Зерваном (Зарвом), и сил зла, олицетворенного Владыкой тьмы, соотношенным с Ангро-Майнью: свет наверху - как идеальное начало, тьма внизу - как символ всего материального. Равновесие нарушилось, когда Владыка тьмы был привлечен блеском царства света.

Опасаясь нападения. Отец света (Отец величия) вызывает к жизни несколько духовных начал - его эманаций. Поражение их в борьбе с силами тьмы приводит к смешению света и тьмы. Необходимость освободить светлые элементы от примеси побуждает Отца света создать видимый материальный мир из шкур и тел поверженных демонов. Вычленение из этого мира луны и солнца было началом высвобождения светлых элементов. Звезды, ветер, огонь, вода также были созданы из светлого начала, но все же с некоторой примесью элементов тьмы. Дабы закончить процесс высвобождения сил света, Отец величия вызывает к жизни еще ряд духовных начал (всего их семь - эта цифра у манихеев была сакральной), с помощью которых демоны зла оказываются поверженными окончательно. Но материальный мир продолжает оставаться смешанным, как и воплощающие людей Адам и Ева (в Адаме преобладают светоносные элементы, а в Еве - противоположные). Наконец, вызванный Отцом света светоносный Иисус помог Адаму, вкушившему от древа жизни, познать добро и зло, вследствие чего истина была открыта и спасение оказалось рядом. Но окончательно все стало на свои места лишь с появлением самого Мани, последнего посланника истины. Только теперь люди поняли и, главное, получили реальную возможность отделить элементы света в себе от элементов тьмы и освободить свой дух от тела. Окончание этого процесса в масштабе всего человечества завершится Страшным судом, после чего земля будет объята пламенем и станет гореть 1468 лет, пока, наконец, все элементы света уйдут на небо, а материя вместе с демонами исчезнет в необъятной бездонной пропасти.

Вероучение Мани, проповедовавшее пассивные методы борьбы за спасение человечества, вначале было даже поддержано властями. Однако вскоре ситуация изменилась. Манихейство было объявлено ересью, а сам Мани казнен. Манихейские общины в основном были изгнаны из Ирана и рассеялись по всему миру, оказав существенное воздействие на некоторые религиозно-философские концепции и сектантские движения средневековья как в Европе, так и в Азии. Часть такого рода движений со временем стала отличаться социальным радикализмом, как, например, движение маздакитов.

Основатель этого движения Маздак в конце V в. возглавил выступление против зороастризма в Иране и на время заручился даже поддержкой шаха Кавада. Суть социальных лозунгов Маздака сводилась к тому, что из учения манихеев о необходимости высвободить смешанные с тьмой частицы света выводилась идея создания уравнилельно-справедливого общества (отнять у богатых - отдать бедным). Движение было жестоко подавлено Хосровом I в 529 г. Однако зороастризм в Иране в это время стоял накануне своего заката.

Исламизация Ирана положила конец зороастризму как широко распространенной и тем более официально господствующей религии. В мусульманском Иране огнепоклонники стали преследуемым меньшинством, причем значительная часть их, не выдержав преследований, стала мигрировать в Индию, где уже с VIII в. возникла, а затем в ходе последующих миграций все возростала община парсов. В самом Иране в XVII в. насчитывалось 14 зороастрийских сект, в основном небольших общин. Впрочем, многое из идей зороастризма было воспринято исламом и особенно отдельными шиитскими сектами, как, например, исмаилитами.

Зороастризм как религиозная доктрина древнего мира занимает особое место в истории религий. Несмотря на отчетливо выраженный дуалистический характер доктрины, к которому сводится вся квинтэссенция древнеиранских религий, значение зороастризма состоит, во-первых, в выдвигании на передний план этического идеала и, во-вторых, в том, что в его дуалистической структуре на первом месте был резко отделившийся от всех остальных верховный Бог-творец Ахура-Мазда. Возвышение и возвеличение Бога-творца, высшего символа Света и Добра, было в общем контексте истории религий важным шагом на пути к монотеизму.

Все ранние религии и религиозные системы были политеистическими, а существование и почитание верховного божества, своего рода первого среди равных, не мешало господству политеизма как идейно-структурной основы религиозного мировоззрения, что хорошо видно на примере и ближневосточных, и индоевропейских верований. Правда, тенденция к структурным сдвигам в сторону монотеизма уже намечалась, причем совершенно логично, что прежде всего она ощущалась там, где существовали длительные традиции централизованного государства во главе с обожествленным правителем, свидетельством чему является неудавшаяся реформа фараона Эхнатона. По-своему эта тенденция проявилась и в древнем Иране, где дуалистическая структура, выросшая на фундаменте политеизма, была своего рода вариантом монотеизма и, во всяком случае, важным шагом в его сторону.

Резюмируя, следует заметить, что идея монотеизма в ближневосточной древности на определенном этапе развития этого региона уже в буквальном смысле слова носилась в воздухе. Рано или поздно, но она должна была как-то реализоваться. В этом смысле реформы Эхнатона и зороастризм можно считать вариантами общего поиска. Наиболее же удачная, оптимальная с точки зрения результатов модель монотеизма была разработана сравнительно небольшой и находившейся к тому же на невысоком уровне развития этнической общностью древних евреев, бывшей одним из ответвлений семитских пастушеских племен.

# ДРЕВНЕПЕРСИДСКАЯ И “ЗОРОАСТРИЙСКАЯ” КАЛЕНДАРНЫЕ СИСТЕМЫ

И.В. Рак

## Древнеперсидский календарь

Официальный гражданский календарь Древнего Ирана; в качестве религиозного не употреблялся.

Год по древнеперсидскому календарю формально начинался с “вхождения Солнца в созвездие Овна” (22 марта, день весеннего равноденствия) и состоял из 12 месяцев. Названия восьми месяцев впервые засвидетельствованы в “Бехистунской” надписи Дария I, остальные четыре (5-й, 6-й, 8-й и 11-й) восстановлены по эламским источникам:

1. Адуканиш — “чистка оросительных каналов” (март—апрель);
2. Туравахара — “сильная весна” (апрель—май);
3. Тайграчиш — “сбор чеснока” (май—июнь);
4. Гармапада — “стояние жары” (июнь июль);
5. Дрнабазиш — “сбор налога с урожая” (июль—август);
6. Харапашийа — “вязка колючек [на топливо]” (август—сентябрь);
7. Багаядиш — “поклонение богу [Митре]”; по другим толкованиям — “уход за садами”, “праздничные подношения” (сентябрь—октябрь);
8. Варказана — “волчья охота” (октябрь—ноябрь);
9. Ашийадйа — “поклонение огню” (ноябрь—декабрь);
10. Анамака — “безымянный”; возможно, посвящённый верховному божеству, не называемому ввиду запрета произносить его имя (декабрь-январь);
11. Тваяхва — “лютый” (январь—февраль);
12. Вияхна — “копка” (февраль—март).

Месяцы соответствовали двенадцати сменам всех фаз Луны в течение 355 суток; начало каждого месяца совпадало с “рождением новой Луны”. Чётные месяцы состояли из 29, нечётные — из 30 дней. Дни названий не имели и обозначались числительными.

Для приведения годового цикла календаря в соответствие с продолжительностью “солнечного” года (365 1/4 суток) трижды в течение 8 лет после двенадцатого месяца вводился дополнительный “високосный” месяц (не имевший специального названия). Таким образом, день весеннего равноденствия реально совпадал с началом календарного года раз в восемь лет.

Первый год правления нового царя официально начинался в первый день календарного года, следующего за годом смерти царя-предшественника; остаток дней предыдущего года считался “годом вступления на престол” нового царя.

После 459 г. до н.э. данных об употреблении древнеперсидского календаря нет.

### **“Зороастрийский”, или “младоавестийский” религиозный календарь**

Общее условное название для различных вариантов религиозных календарей, употреблявшихся в Древнем и раннесредневековом Иране в разные исторические периоды и в разных регионах. Известны древнеиранский (“ахеменидский”), парфянский, хорезмийский, согдийский и среднеперсидский (“сасанидский”) варианты. Время и место создания “зороастрийской” календарной системы неизвестны, предположительно — начало I тыс. до н.э., северо-восточный Иран (совр. Афганистан и Таджикистан). В западном Иране самый ранний, древнеиранский вариант календаря появился не позднее периода царствования Дария I (522—486 гг. до н.э.) и использовался только в культовых целях; при Артаксерксе I (465—424 гг. до н.э.) он был официально введён и для гражданского летоисчисления. Парфянский вариант календаря существовал с III в. до н.э. по III в. н.э., хорезмийский — со II в. н.э. по VIII в. н.э., согдийский — с IV в. н.э. по IX в. н.э., среднеперсидский — с III в. н.э., существовал ещё в арабскую эпоху.

Как и в древнеперсидском календаре, во всех вариантах “зороастрийского” календаря начало года соответствовало “вхождению Солнца в созвездие Овна” (22 марта, день весеннего равноденствия). Год состоял из двенадцати месяцев, названных по именам авестийских божеств и посвящённых им (в согдийском варианте календаря названия месяцев не отражали пантеон “Авесты”). Ниже приведены названия месяцев соответственно в древнеиранском, парфянском (транслитерации с парфянского языка I в. до н.э.) и среднеперсидском вариантах календаря. Названия месяцев грамматически совпадают с родительным падежом русского языка: месяц (почитания) такого-то божества. Вопросительный знак означает, что в сохранившихся текстах название месяца не засвидетельствовано.

Древнеперсидский	Парфянский	Среднеперсидский	
1 Фравашей	Фравардин	Фравардин	март—апрель
2 Аша Вахишты	Арта Вахишты	Артавахишты	апрель—май
3 Харватат	Ауртат	Аурват	май—июнь
4 Тиштрии			

?  
Тира  
июнь—июль

5  
Амергат  
?  
Амергат  
июль—август

6  
Хшатра Вайрьи  
Хшахревара  
Шахревара  
август—сентябрь

7  
Митры  
?  
Михра  
сентябрь—октябрь

8  
Апама  
?  
Абана  
октябрь—ноябрь

9  
Атара  
Атара  
Адура  
ноябрь—декабрь

10  
Датуша  
?  
Дайя  
декабрь—январь

11  
Воху Маны  
?  
Вохумана  
январь—февраль

12  
Спента Армайти  
?  
Спандармат  
февраль—март

Каждый месяц состоял из 30 дней, также посвящённых авестийским божествам; главным праздником месяца был день, посвящённый тому же божеству, что и весь месяц. Ниже

приведены названия дней соответственно в древнеиранском, парфянском (транслитерации с парфянского языка I в. до н.э.) и среднеперсидском вариантах календаря. Названия дней, как и месяцев, грамматически совпадают с родительным падежом русского языка: день (почитания) такого-то божества. Вопросительный знак означает, что в сохранившихся текстах название дня не засвидетельствовано.

Древнеперсидский  
Парфянский  
Среднеперсидский

1  
Ахура Мазды  
?  
Ормазда

2  
Воху Маны  
?  
Вохумана

3  
Аша Вахишты  
?  
Артавахишты

4  
Хшатра Вайрьи  
?  
Шахревара

5  
Спента Армайти  
?  
Спандармат

6  
Харватат  
Ауртат  
Аурват

7  
Амергат  
Амергат  
Амердад

8  
Датуша  
Датуша  
Дайя

9  
Атара  
Атара  
Адура

10

Апама  
Апхуни  
Абана

11

Хварны  
Хварны  
Фарра

12

Маха  
Маха  
Маха

13

Тиштрии  
Тира  
Тира

14

Геуш  
Гош  
Гош

15

Датуша  
Датуша  
Дайя

16

Митры  
Михра  
Михра

17

Сраоши  
Сруша  
Сроша

18

Рашну  
?  
Рашна

19

Фравашей  
?  
Фравардин

20

Вертрагны  
?  
Варахрана, Бахрама

21  
Рамана  
Рама  
Рама

22  
Вайю  
?  
Вада

23  
Датуша  
Датуша  
Дайя при дне Дэн

24  
Дээны  
?  
Дэн

25  
Аши Воху\*  
?  
Ард

26  
Аши (Аргы)  
?  
Аргы, Аштад

27  
Асмана  
?  
Асмана

28  
Зам  
?  
Замйад

29  
Мантра Спента  
?  
Мараспанд

30  
Анагранам Раучама  
?  
Анагран

\* “Аши благой”.

Пять “дополнительных” дней — “ангардах” (в согдийском варианте календаря они считались особым месяцем) были посвящены фравашаи. В разных вариантах календаря эти дни

назывались по-разному (в среднеперсидском — “Благая Пятёрка”) и прибавлялись к разным месяцам: в древнеиранском и согдийском вариантах — к концу года; в среднеперсидском одно время — к восьмому месяцу, затем — к концу года; в хорезмийском отсутствовали, относительно парфянского сведений нет. Ввиду разницы между продолжительностью календарного годового цикла (365 суток) и реального астрономического (365 1/4 суток), начало “зороастрийского” года сдвигалось каждые 4 года на 1 день; за 120 лет, следовательно, на месяц, — поэтому, для приведения календарного и астрономического годовых циклов в соответствие, в среднеперсидском варианте календаря 1 раз в 120 лет вводился дополнительный “високосный” месяц. Бируни (973—ок. 1050 г. н.э.) сообщает: “Итак, совокупность дней года достигала у персов трёхсот шестидесяти пяти. А четвертью дня они пренебрегали, пока из этих четвертей не накапливалось дней на целый месяц — это происходило один раз в сто двадцать лет — и тогда прибавляли лишний месяц к месяцам данного года, так что в году оказывалось тринадцать месяцев. Такой год называли високосным, а дни добавочного месяца именовали так же, как дни прочих месяцев. <...> Что же касается причины, мешавшей персам вставлять четверти дня каждые четыре года в виде одного целого дня, который они прибавляли к какому-нибудь месяцу или к андаргаху, то персы говорили, что дополнение падает на месяцы, но не на дни, ибо им не нравилось увеличивать число дней, и это было невозможно из-за замзамы [молитвы], так как по религии персов предписывалось называть ангела того дня, когда произносишь замзаму, чтобы замзама была действительной, и замзама не была бы действительной, если бы число дней [в месяце] увеличилось бы на один день”\*. Сейчас, однако, установлено, что в некоторых областях Ирана одно время вводили дополнительный день 1 раз в 4 года.

\* Перевод с арабского М. Салье.

Таким образом, вследствие неодинаковости способов введения “високосного” месяца и учёта андаргах — пяти дней, “дополнительных” к 360, зороастрийские религиозные празднества, совпадая по дням месяца во всех календарных вариантах, в действительности приходились на разные даты. Более того, даже один и тот же вариант календаря мог быть не полностью идентичным в разных областях империи и в разные периоды. Поэтому датировки исторических событий, основанные на упоминаниях в древнеиранских источниках дат этих событий по “зороастрийскому” календарю, во многих случаях не являются абсолютно надёжными.

Л.А. Лелеков

## ЗОРОАСТРИЗМ: ЯВЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ

Зороастризм — общепринятое ныне условное определение религиозных верований двух обособленных этнокультурных общин в Юго-Западном Иране и на западном побережье Индии. Мелкие группы зороастрийцев известны в других провинциях этих же стран, в Сингапуре, Гонконге и вообще в Юго-Восточной Азии. По происхождению это реликт очень древней идеологии, по форме — одна из немногих в истории человечества кодифицированных религий. Не будучи так называемой мировой полиэтнической религией типа буддизма, христианства или ислама, зороастризм тем не менее рассматривается в одном ряду с ними по причинам типологического подобия, а также оказанного им на эти вероучения длительного и глубокого влияния.

На разных этапах своей эволюции зороастризм несколько раз менял содержание, идеологическую направленность и социальную базу. Сам термин анахроничен, являя собой эвристически удобную научную фикцию, что в равной мере относится и к обозначению поздней стадии этой религии, именуемой парсизмом. Оба термина изобретены в Европе и носителями культуры ранее не применялись. Они приблизительно эквивалентны собственным понятиям культуры mazdayasna (“поклонение [верховному божеству] Мазде”, и Veh Den (“благая вера”). В зависимости от контекста последний оборот может означать

религию в целом или отдельного верующего. В контрасте с европейским ходом мысли оба эти самоназвания не связывают происхождения всей религиозной системы зороастризма с именем одного человека, древнеиранского пророка Зороастра (грецизация древнеперсидского варианта имени Зарауштра при наличии более ортодоксальной формы Зартуштра; позднее Зартушт, Зардушт и пр.), чему в литературе вопроса должного внимания обычно не уделяют.

Современная ситуация. Общее число зороастрийцев в Иране и в Индии точному учету не поддается. По подсчетам 1976 г., оно равнялось 129 тыс. человек, из них в Индии— 82 тыс., в Пакистане—5 тыс., в Иране—25 тыс. Индийские зороастрийцы делятся на две большие секты - шаханшахи и кадми. Формальным различием их позиций является смещение на один месяц календарной эры, отсчитываемой с момента гибели последнего зороастрийского венценосца Иездегерда III в 641 г. Календарь сам по себе продолжает очень древнюю модель. В нем числится 12 месяцев по тридцать дней каждый, не считая пяти особых праздничных дней. Каждым днем года заведует особый гений или божество, в чем, бесспорно, эхо старомесопотамского влияния на раннюю зороастрийскую общину. Этот календарь, впрочем, не имеет чего-либо общего с зороастрийским календарем X в. н. э., по описанию Бируни.

Для политического самоуправления зороастрийских общин типично такое же отсутствие централизации и административной иерархии, какое присуще зороастрийской церкви. Власть отправляют выборные панчаяты, в Иране анджуманы, т. е. исполнительные советы, обычно из восемнадцати лиц большей частью духовного звания. Более чем где бы то ни было, церковь здесь непосредственно сплетена с органами внутреннего самоуправления. Для полного торжества теократии, личного идеала самого Зороастра и его преемников, недостает, однако, соподчинения церковно-территориальных общин.

Индийские общины сравнительно давно перешли на местное наречие гуджарати; молодежь, по некоторым сообщениям, в быту стала преимущественно пользоваться английским. Их иранские единоверцы говорят на особом диалекте, заметно отличающемся от прочих новоперсидских. Стало быть, между самыми крупными общинами налицо языковой барьер и потребность в привлечении переводчиков в случае необходимости.

Жречество возглавляет несложную социальную систему зороастрийских общин скорее формально, нежели по существу, так как и в древности, и в настоящее время религиозная идеология куда отчетливее, нежели в иных верованиях, подчеркивала принцип автономности и личной ответственности индивида сразу перед небом, без посредства епископии, обязательнейшего, если нужны примеры, в католицизме. В отличие от последнего зороастризму всецело чужда заповедь “вне церкви нет спасения”. По этой причине жречество не обладает действенными рычагами идейно-политического давления на личность или влияния на экономику. Да и уровень интеллектуального развития жречества не таков, чтобы обеспечить беспрекословный авторитет среди мирян. Религиозное образование жречества слишком специфично. Будущие пастыри годами изучают при храмах огня сложную систему культовых и бытовых ритуалов с мелочнейшей их регламентацией. По этому разделу образования их очень придирчиво экзаменуют. Существо ритуальных манипуляций во многих случаях давно забыто, они вершатся по традиции, чисто механически, что уже не раз влекло за собой критику радикально мыслящих членов общины, особенно в Индии с ее давним свободомыслием.

Еще наиболее видные деятели парсизма в конце XIX в. К. Канга и М. Дхалла порознь пришли к необходимости упразднить самые изношенные и явно бессмысленные обряды прошлого. В целом реформисты большого успеха все же не имели. Гораздо более консервативная иранская община о каких-либо серьезных переменах не помышляла. Зато в ней сильнее и раньше выразилось характерное явление наших дней — фундаментализм. Так называют противоположную осовремениванию тенденцию, программу неукоснительного

возвращения к первоисточкам национальных религий, якобы адекватную невозвратному прошлому тотальную реконструкцию культурно-психологического климата, в котором действовали Зороастр, Будда, Мухаммед соответственно. Но если, скажем, современному исламу присущ воинствующий фундаментализм с требованием подчинить его нормам каждый жизненный шаг и даже вздох, то в зороастризме его проявления были куда умереннее. Знаменосцем фундаментализма среди зороастрийцев был Ибрагим Пур-Дауд, высокообразованный филолог, идеалист с упованиями на возврат к первичной чистоте учения Зороастра. Он вознамерился внушить глубокое знание Авесты каждому единоверцу. По иронии судьбы, которой он не ощущал, в основу своей фундаменталистской доктрины И. Пур-Дауд положил давний немецкий перевод Авесты по Хр. Бартоломэ, поскольку пехлевийскими переводами или текстами на языке гуджарати действительно руководствоваться не стоит. Научные заслуги Хр. Бартоломэ и впрямь достойны самого высокого уважения, но его перевод непоправимо устарел, а фигура пророка в нем изрядно европеизирована.

Та или иная степень европеизации среди ученой верхушки нынешних зороастрийцев, исторически понятная и эволюционно неизбежная, только в самое последнее время стала вызывать протесты фундаменталистского толка и в Индии. Раздаются требования устранить из вероучения, преподавания и образа жизни скверну ползучей христианизации. Как видится, из одной крайности некоторые идеологи новейшего фундаментализма ударились в другую, началось искусственное сближение неозороастрийской традиции с индуистской. В 1967 г. парсийская научная ассоциация Калькутты опубликовала перевод Авесты на хинди, причем переводчик тотчас объявил свое творение пятой Ведой.

Результатом тяги к фундаментализму и оживления научных исследований среди зороастрийцев явились созывы международных конгрессов приверженцев этой религии в 1960 г. в Иране и в Бомбее в 1964 и 1978 гг. Отдельно проводился в 1975 г.

Конечно, не следует преувеличивать роль науки в системе взглядов нынешнего парсизма. Как правило, это сугубо филологические изыскания касательно текстов или отдельных выражений Авесты и их спиритуалистическая интерпретация. “Парсу нет нужды усомниться в вере, если Галилей изобретет телескоп, а Ньютон откроет закон тяготения. Ему нет надобности спорить о Ноевом потопе или о порядке творения в Книге Бытия”, — гласит модная заповедь фундаменталистов. Жизненный уклад рядовых верующих очень прост. В миру это по большей части предприниматели, торговцы, коммерческие посредники. Их деловая репутация очень высока в силу общеизвестного упора зороастрийского вероучения на неукоснительное следование законам правды во всех оттенках значений этого понятия. Иранские зороастрийцы чаще живут по деревням, тогда как индийские — в большинстве своем горожане. Мужчины и женщины носят широкие нательные сорочки белого цвета и священное препоясание, именуемое кушти. Оно скручено из 72 прядей по числу глав Ясны, главного раздела Авесты, в котором излагается зороастрийская литургия. Положение женщин в общине намного лучше, чем у мусульман. Женщины пользуются уважением, лиц не закрывают. Для них хотя бы в принципе, если не на практике, открыта возможность доступа в духовное сословие, о чем, к удивлению ученой Европы, сказано в Авесте. В контрасте с Буддой Зороастр с самого начала не пытался воспрепятствовать допуску женщин в религиозную общину. Но все же в определенные моменты менструального цикла и при рождении ребенка женщина считается нечистой и должна подвергнуться очистительным обрядам. На седьмой день рождения жрец-астролог составляет гороскоп младенца. Нравственная ответственность за личные поступки начинается с достижением семилетнего возраста, когда производится священное омовение (*nirang*) коровьей мочой и ребенка впервые опоясывают поясом-кушти. Астролог же определяет и дату свадьбы. Сословных запретов на браки внутри общины нет. Правда, в XVIII в. жрецы Бомбея пытались их ввести, чтобы миряне не могли посредством брачных связей приблизиться к духовенству. Однако запрет не прижился. Зато браки с иноверцами осуждаются. На них ополчились еще авторы 18-й главы Видевдата, ритуального руководства, дошедшего до нас в поздней редакции

аршакидского времени, т. е. эпохи эллинизма. Только Авеста и Ветхий Завет в истории мировой культуры настойчиво ограничивали брачное право исповедными рамками.

Обязанности верующего до крайности просты. Обязательно для него только пятикратное зачитывание в день нескольких Молитв. Да еще в праздники полагается дополнительно молиться в кругу единоверцев вне дома. Специальные наставления в делах веры перечисляют, разумеется, много иных обязанностей, соблюдаемых, однако, не столь тщательно, в некотором роде как бы факультативных.

Среди них на первом месте признание пророческой миссии Зороастра, отказ от греховных дел и помыслов, обет добродетели. Кроме того, полагается в установление дни чтить души умерших предков, трижды в день поклоняться солнцу, чтить верховных жрецов и, между прочим, отчислять в их пользу десятину от доходов. Одна из заповедей гласит, что сельское хозяйство является наилучшим занятием для верующего, хотя, как говорилось, парсы в Индии предпочитают коммерцию. С иноверцами нельзя пить из одного сосуда. Как и в старой Авесте, сейчас запрещается оплакивать мертвых и наставлять иноземцев в делах веры. Преподобней святостью и поныне наделены собаки и петухи — лучшие помощники человека в борьбе с нечистой силой.

Далее подобных предписаний религиозные потребности и познание мирян не простираются. Они еще могут поспорить о том, надо или нет закрывать лицо покойника тканью, вытягивать ему ноги или перекрещивать, но вникать в проблематику богословского плана или в историю формирования Авесты побудительных причин у них нет, тем более что никто из мирян не имеет и понятия об авестийском наречии или правилах чтения особого авестийского алфавита. Правда, в больших тиражах Авеста издается со второй половины прошлого столетия на языке гуджарати. От оригинала этот перевод очень далек. Иранские зороастрийцы едва ли не сплошь неграмотны. По всем этим причинам реформаторы-радикалы предлагают искоренить зубрежку непонятных даже многим жрецам молитв на языке Авесты. Консерваторы-ортодоксы возражают им словами пехлевийских комментаторов IV—IX вв. н. э.: правильное произнесение молитвы на языке оригинала гарантирует ее магическую действенность даже без понимания смысла.

Короче говоря, для большинства членов общины самой живой и насыщенной стороной веры остается магия обряда и молитвы, хотя семантика того и другого утрачена ныне полностью. Упования на магию звучания священных слов в современном зороастризме мало чем отличаются от первобытных, но тем сильнее их воздействие на бесхитростную психику общинников, тем непосредственнее приверженность к культурным ценностям традиции. Таков общеизвестный парадокс религиозности: низкий уровень ее эксплицитного и дискурсивно-логического осмысления несколько не препятствует накалу ее же эмоционально-аффектных вспышек. Для современного зороастризма это, пожалуй, типичнее, чем для любой иной нынешней веры. Примерно таким же образом истинное содержание зороастрийской догматики и ее культурно-исторический фон несравненно лучше известны европейской ориенталистике, нежели ведущим религиоведам самой общины. По-настоящему владеют первоисточниками только европейские и американские иранисты, да трое-четверо их коллег из Индии, продолжатели местной ученой традиции, освященной именами К. Р. Рамы, И. Тарапорева, Дж. Тавадии.

Источники. Доктрина зороастризма бессистемно и противоречиво изложена в священной книге традиции — Авесте, якобы записанной учениками пророка с его слов, и затем в сочинениях эпохи Сасанидов (III—VII вв. н. э.). По характеру языка и письменности эти поздние тексты в редакциях IX в. н. э. принято называть пехлевийскими. В жанровом плане Авеста сводится к выборке текстов литургического назначения, молитвеннику. Композиционно—это извлечение из утраченного для науки обширного свода в двадцати одном томе так называемой сасанидской Большой Авесты. Части и разделы последней первоначально создавались независимо одни от других по времени и по месту. Дошедшая до

нас редакция Авесты, единственная ныне из примерно четырех ранее существовавших и самая последняя среди них, записана особым алфавитом, можно сказать, научной фонетической нотацией о 61 знаке ради соблюдения тонкостей литургического произношения на давно уже мертвом языке. Для профанических целей этот сакральный алфавит никогда и нигде не применялся. Возможно, что до его изобретения в IV или в VI вв. н. э. Авесту могли излагать на письме арамейского происхождения без огласовок. Менее доказательны предположения о ранней фиксации Авесты в ахеменидское время письмом типа кхароштки, в основном применявшимся в Индии и Центральной Азии.

Разнородность и разновременность сложения Авесты видна из того, что она дошла до нас на двух родственных диалектах, причем один из другого они не выводятся, что часто упускается из виду. Более архаичным выглядит диалект так называемой Старшей Авесты, куда входят пять приписываемых лично Зоро-астрю метризованных композиций в семнадцати главах под названием Гаты, затем прозаическая Ясна Семи глав с остатками бывшего восьмисложника, свидетельствами метрической формы ее протооригинала, наконец, несколько кратких молитв вместе с догматическим кредо общины. Младшую Авесту образуют главный из священных текстов зороастризма Ясна, кодекс очистительных ритуалов Видевдат, сборник календарных литаний Висперед, группа более мелких обрядовых сочинений. Неизвестно, когда к ней присоединили поздние богословские переделки Яштов, дозораострийских гимнов божествам староиранской военной знати *airya*, т. е. “арийцев”, глубоко ненавистных самому Зороастру. Он старательно избегал упоминать кровожадных божков, что воспеты в Яштах, применять термин *airya* и не раз величал главарей военной аристократии “отродьями Лжи”.

Расщепление Авесты на Старшую и Младшую чисто условно, оно продиктовано современными филологическими критериями вопреки мироощущению древней общины. Для нее, например, Яшты совсем не входили в Авесту, а Гаты были средоточием Ясны и кульминацией ритуала, чего большинство европейских иранистов не улавливало вообще до недавних изысканий Х. Ломмеля, Х. Хумбаха и М. Моле. Этому большинству представлялось, что лингвистика и филология Авесты и отдельно Гат стихийно и органично порождены бытовым обыденным словоупотреблением, отражают некую статистическую норму древнеиранского языкового состояния. На самом же деле то и другое обусловлено крайне специфическими социальными позициями составителей свода, их оппозиционной сектантской идеологией, о чем слыхивали еще в классической Греции V—IV вв. до н. э. Там уже знали, что доктрина Зороастра адресовалась узкому кругу посвященных в члены тайного религиозного сообщества, “лучшим из персов”. Этот факт удостоверяется непосредственно в Гатах то полунамеками (Ясна 29.11), то недвусмысленными утверждениями (Ясна 48.3 и 10). Идеологическую ориентацию Авесты и, как следствие, ее формальные средства выражения предопределили сословные интересы особой, притом не очень большой, группировки внутри древне-иранского жречества, инакомыслящая часть которого под эвфемистическими архаизированными обозначениями (кави, усиджи и карапаны, терминологическое эхо времен индоиранской общности) тут же в Гатах предана проклятию.

Сам пророк сектантски вещал, что его “неслыханное [ранее] слово” (Ясна 31.1), оно же “лучшая из доктрин” (Ясна 48.3) (стало быть, из нескольких соперничавших), предназначалось немногим избранным — “тем, кто знает [тайные изречения]”, “лучшим людям”, “собратьям”, т. е. духовной элите. Более чем выразительны термины подлинника *vidva* и *vaedemna* от того же общего корня, что и наше “ведать”, точные семантические аналоги русским словам “ведун” и “ведьма” в их первоначальном положительном значении и тоже с намеком на способность к мистическому сверхчувственному познанию.

Блюсти таинство веры от своих мирян и от чужеземцев, как на том настаивали Яшты 4.10 и 14.46, полагается и сейчас, но больших усилий для этого уже не требуется. Знают Авесту наизусть или хотя бы способны разобрать ее по складам одни дастуры, по рангу нечто вроде епископов. Жрецы двух более низких рангов к этому не обязаны, а уж паства и подавно

бессильна вникнуть в оригинал Авесты. Его рукопись загадочной вязью ничего не говорит верующему, да и много веков тому назад она уже не давалась начетникам и компиляторам.

если у них под рукой не оказывались пехлевийского перевода, притом отнюдь не буквального.

Приходится подчеркивать эту сторону проблемы хотя бы потому, что у нас о ней почти не писали, а в научном обиходе еще удерживается недавний востоковедный миф о зороастризме как о “пастбищном учении”, незамысловатом кредо простых восточноиранских скотоводов. Прямые утверждения обратного в Гатах и в прочей Авесте во внимание не принимаются, а во внешних источниках тем более. Между тем неграмотному скотоводу было невозможно стать “ведуном” даже по чисто техническим причинам. Скотоводы общались на племенных диалектах просторечья, любую мысль, простую или сложную, они могли воспринимать лишь в диалектном выражении, в подлинно народной форме. Других речевых средств они не знали. Это значит, что миф о “пастбищном учении” предписывает и Зороастру какое-то живое просторечье узкой диалектной определенности, иначе скотоводы его бы не поняли. Однако оба наречия Авесты ничего общего ни с каким просторечьем не имеют и несут яркие черты особой наддиалектной нормы, причем язык Гат продолжает эзотерическую “заумную” традицию сокровенной жреческой поэзии позднего общеиндоевропейского периода .

Правила этой сословной поэтики освещены в серии гимнов Ригведы (1.164 и 10.71—75), где индоиранской жреческой речи, нарочито противопоставленной бытовому словоупотреблению, приписаны магическое всемогущество, даже творение бытия нарицанием тайных имен и способность “нести богов”, т. е. наделять их формой и функциями. На овладение тонкостями позднеиндоевропейской поэтики и репертуаром священных текстов у неофитов в той же Индии, Лациуме, кельтском мире уходило по десять, а то и по двадцать лет, как и в первобытном Иране. Скотоводу этих десяти и более лет было взять неоткуда, их заполнял труд для обеспечения собственных потребностей и выработки прибавочного продукта на содержание жречества с теми же самыми неофитами и нобилитета. Вкратце, полностью уразуметь загадочные речения Зороастра, профессионала отвлеченного мышления и потомка поколений жрецов, никакому скотоводу не было дано из-за социолингвистического расщепления речевых средств на профаническо-бытовые и сакрально-культовые. Овладеть последними были в состоянии лишь те, кто-либо совсем не участвовал в общественном производстве, либо не был им серьезно занят.

Помимо необычного плана выражения Авесте присущ такой же план содержания, свидетельством чему в первую очередь служат Гаты. При всей краткости настоящего очерка их разбора миновать нельзя.

Гаты подразделяются на пять неравных по объему групп, искусственно включенных в чуждую им инодиалектическую Ясну. Первую из пяти, Гату Ахунавайти, образуют главы Ясны с 28-й по 34-ю; вторую, Гату Уштавайти,—с 43-й по 46-ю; третью, Гату Спентамайнию,— с 47-й по 50-ю; четвертую, Гату Вохухшатра,—глава 51-я и пятую, Гату Вахиштоишти,— 53-я. Жанр этих архаичных произведений в самом источнике определяется как *manthra*, магически действенное обрядовое заклинание. Соответственно этому Зороастр выведен в Ясне 32.13 и 50.5 как *manthran* — изрекатель таких мантр, вещун-заклинатель. Индоиранская семантика данных терминов исключала претензию на единоличное авторство. Сакральные мантры разумелись существовавшими всегда, от начала времен, их не сочиняли, но “провидели” те самые *vidva* и *vaedemna*, к числу каковых Зороастр относил себя и своих адептов, да еще непременно в экстатическом трансе под действием наркотиков. Шведская школа авестологии настаивает, что доктрину Зороастра нельзя правильно истолковать без надлежащего учета ее галлюцинаторного происхождения.

Гата Ахунавайти излагает доктрину крайне абстрактно, недомолвками, усеченными оборотами, без отсылок к обстоятельствам места и времени действия, чего в настоящих

архаических текстах не бывает. Язык ее лапидарен и сух, не без привкуса известной рациональности сообразно с развиваемой в ней квазифилософской теорией происхождения зла и реальности предикатов. То и дело вскрываются целые гроздья бесспорных аналогий к предметам размышлений Гераклита, Парменида, Эмпедокла; притом, к изумлению историков мировой культуры, в некоторых отношениях они идут намного дальше, чем у названных греческих мыслителей и даже у самого Платона. До него, в частности, Эллада не отделяла сферы духовной от материальной, еслзд не считать Пифагора и орфиков. По крайней мере, этот раздел терминологически не выражен у Гераклита и отсутствует у Парменида. Тем более они оба не вдавались в проблему предсуществования духовного начала личности телесному. Но для авторов Ясны 31 представлялось несомненным, что в начале времен бог сперва “посредством мысли Твоей изготовил для нас явления, помыслы и намерения”, а потом “облек их плотью и наделил дыханием, создал возможность действовать и говорить, дабы каждый по воле своей мог выразить свои убеждения” (31.11). Задумывался обо всем этом только Платон, хотя окончательного решения не нашел, что, впрочем, не помешало Ж. Дармстетеру, М. Лагранжу и П. Альфарикю порознь объявить о зависимости идеологии Гат от философских концепций Платона.

Первую из глав Ахунавайти завершает риторический вопрос о происхождении бытия и его моральных первооснов. Ответом на него служат четыре следующие главы, с 29-й по 32-ю. Глава 29-я, как это было независимо установлено несколькими учеными, излагает очередную (после десятков предыдущих) вариацию на темы общеиндоиранского мифа о конфликте жречества с военной знатью за право распоряжения общественным скотом. Сюжетно это рассказ о предстательстве Зороастра— еще до его телесного воплощения — перед небожителями в защиту угнетенной “отродьями Лжи” и их приспешниками Души скота. Строфа седьмая содержит свернутую в полстроки легенду о телесном рождении первожреца (т. е. Зороастра) из капель священного напитка. Опустили это важнейшее свидетельство полной мифологизации образа Зороастра непосредственно в Гатах немецкий иранист Х. Ломмель и его французский коллега М. Моле. Стоит напомнить, что в Ригведе именно эта же легенда соотнесена с первожрецом Васиштхой (7.33.9—14).

Введение фигуры обожествленного Зороастра в первобытный индоиранский сюжет проделано в Гатах, дабы утвердить право его преемников, зороастрийского папства, на идеологическое и даже политическое господство в социуме, якобы предрешенное волею небес. Это — вопиющая сюжетно-тематическая инновация на основе очень древней мифологической модели.

Далее в самой известной главе Гат (Ясна 30), “Гате дуализма”, возвещено кредо зороастрийской ортодоксии о вечно актуальном, воспроизводимом в каждом очередном сознании решающем выборе между добром и злом на всех уровнях, от личностно-индивидуального до вселенского. Затем глава 31-я комментирует последствия этого выбора для судеб мира в целом и для загробной участи индивида. В этих программных главах речь ведется об истинном и ложном познании, как у Парменида, притом в довольно близких выражениях, об источнике морального императива и о судебных функциях наделенного сознанием и волей огня, как у Гераклита. Затрагивается проблема отношений двух взаимоисключающих религиозных доктрин (Ясна 31.14—17). Сравнения ради надо добавить, что в столице ахеменидской державы Персеполе мирно уживались любые боги и доктрины, свои и чужие, как и во всем античном мире, не говоря уже о временах родо-племенного уклада. Во всем индоевропейском язычестве от Индии до Скандинавии требования религиозной исключительности были неведомы, чтобы не сказать нелепы. Раздавались они единственно в Ветхом Завете и, как видим, в Гатах вопреки стабильной индоевропейской типологии. Опять перед нами ультрасектантская инновация, возможно, не без отдаленного эха ветхозаветных образцов, как-то подозревал Ш.дАрле. Колоритна ее фразировка в главе 44.11: “Всех иных ненавижу!”

Гата Ахунавайти, плод изошренного доктринерства и большой учености, содержит абстрактную теорию зороастризма и тем как бы исчерпывает ниспосланное через Зороастра откровение. Никаких сюжетных линий они не подразумевают. Тем не менее приемлема для нашей логики Гата Уштавайти, несложная по содержанию, без теологических абстракций, в которой, что важнее всего, Зороастр еще не занимает центрального места в судьбах вселенского бытия, препорученных ему легендой Ахунавайти. Четыре главы Уштавайти излагают житийное предание о пророке, *Vita Zoroastris*, примерно так же, как оно рассказывается пехлевийскими версиями. Начинает его эпизод встречи с “архангелом” Вохуманом, горним глашатаем высших истин. При этом сообщается без ложной скромности, что небожитель трижды совершил молитвенное обхождение вокруг персоны пророка (Ясна 43, рефрен нечетных строф, начиная с пятой). Понятно, что здесь вновь очевиден вторичный теологический миф, еще одна сюжетная инновация, непринужденно вложенная в уста ее же героя.

Весьма примечательны два серьезных идеологических расхождения с Ахунавайти. Во-первых, все труды творения, в том числе ночи и мрака, приписаны лично Мазде (Ясна 44.3—5) ради вящей славы монотеизма, тогда как в “Гате дуализма” заметна дань теории двух творцов, а не одного. Уштавайти закономерно рисует свет и тьму морально нейтральными, ибо у них один источник, но Ахунавайти (Ясна 31.20) более привычным для нас образом соотносит тьму с отрицательными последствиями происков нечистой силы. Два эти противоречия фундаментальны. При всех скидках на логическую непоследовательность древних мировоззрений отнести различие идеологических установок между Гатами Ахунавайти и Уштавайти к метаниям теологической мысли одного лица более чем затруднительно.

Если первые две главы Уштавайти опять толкуют о даровании Зороастру откровения свыше, то третья (Ясна 45) содержит единственную в Гатах несомненную проповедь, т. е. передачу откровения пастве. Поразительно, но вместе с тем бесспорно, что порядок упоминания небожителей в этой главе идентичен их же расстановке в младоавестийском календаре, очевидно, уже существовавшем до приведения Ясны 45 в знакомый нам вид. Смысл и тон проповеди вроде бы подразумевают триумф над идеологической оппозицией, над лжеучениями. Однако следующая, 46-я, глава внезапно открывается горестным восклицанием: “Куда бежать?” На этой фразе издавна покоятся упования исторической школы. Но строфы десятая и одиннадцатая в этой же “Гате отчаяния” переносят сцену действия в потусторонний мир, где возникает мистическая фигура загробного Зороастра, распорядителя судеб умерших на волшебном Мосту судного разбора<sup>7</sup>. Там пророк-психопомп помогал душам праведников перейти в удел блаженных, а душам нечестивцев предоставлял падать в ад. В индоиранской мифологии хозяевами на волшебном мосту бывали разные персонажи. Первочеловека и первоцаря йиму (он же Яма в Ригведе и в той же самой роли) сменяли то Митра, то дева с двумя сторожевыми псами, ближайшими родичами греческого Кербера. Появление в рамках архидревнего общеиндоевропейского мифа лично Зороастра приходится отнести на счет вторичного теологизированного мифотворчества вместе с младоавестийской календарной схемой из предыдущей главы. Перечень явно поздних и тенденциозных инноваций в Гатах разрастается. По новейшему толкованию, эпизод пропуска Зороастром праведников на тот свет призван служить учительной аллегорией ритуала зороастрийской инициации, приема неофитов в сообщество посвященных.

Третью Гату, под названием Спентамайню, отличают демонстративно заостренные социальные аспекты. Короткая вводная глава для тех самых неофитов, что были допущены в ряды ортодоксии на том свете, менее двусмысленна, чем все предыдущие, в ней понятна каждая строка. В ней сказано, что идеалам праведности внемлют одни малые мира сего, но богачи держатся кривды (Ясна 47.4). До известного высказывания Евангелиста Луки (16.19—24) весь древний мир не видел устойчивой связи между социальным положением человека и его моральным обликом. Соотнесение критериев добра и зла с полюсами

социального антагонизма может принадлежать единственно рубежу нашей эры. Ранее, скажем, в конце бронзового века, подобная идеологическая инновация совершенно немислима, например, в устах “доисторического” Зороастра англоязычной иранистики.

Из главы 48-й вопиют о себе строфы третья и десятая. От имени преемников Зороастра они требуют подчинения социума жречеству ортодоксии. Укрывшись за невыразительным местоимением “мы”, наследники пророка адресуют воинам и скотоводам прямой ультиматум без всяких аллегорий и недомолвок. Отпадают любые сомнения в том, что “зороастрам” на самом деле грезилось идейно-политическое господство над всеми остальными сословиями, включая скотоводов.

Можно подвести первые итоги. Гаты явно пронизаны исторически и типологически новой идеологией. Она предполагает далеко зашедшие конфликты групповых убеждений, как бы ни толковать их конкретно. В резком контрасте со всеми достоверно датированными системами древневосточной мысли Зороастр вовлекал индивида в идеологическую и вытекавшую из нее политическую борьбу на нравственных основаниях. Впервые в истории пророк указывал на социально обусловленный диссонанс между порядками земным и небесным, тогда как все иные цивилизации его времени, разве что за вычетом ветхозаветной, еще усматривали, подобно Пифагору, между ними гармонию, игру тонких соответствий и мерцающих подобий. Эта центральная инновация увязана в Гатах с несложной, но впечатляющей теорией происхождения зла. Кстати, последняя не давалась самому Платону.

У иранского пророка источник зла помещен в глубинах человеческой психики, в феномене свободной личной воли (Ясна 32.15, 45.2 и 46.6), там, где его усматривали Будда, Христос и апостол Павел. Высокая степень абстракции выражена в Гатах даже грамматически. Добро и зло в Ясне 30.3, как и три первых по счету “архангела” — Вохуман, Аша и Хшатра, обозначены нейтральным грамматическим родом, т. е. это не лица и не существа, но отвлеченные принципы или символы. Наряду с Упанишадами, но много определеннее, Гаты трактуют проблему пред- и постсуществования индивидуального и судимого за его моральный выбор сознания, эмансипация какового у Зороастра и есть тот краеугольный камень, что держит все величественное здание его доктрины. В обрисовке Гат личность противостоит окружающему ее миру и первобытным культам несравненно рельефнее, нежели у самого Эсхила, чья мысль, как полагают, впервые коснулась драмы морально ответственного сознания.

Зороастризм как культурно-исторический феномен. Документальной опорой собственно зороастризма как доктрины и течения мысли с конца XIX в. принято считать Гаты, и только Гаты, а во всем прочем видеть их вульгаризацию, что не вполне отвечает букве и контексту источников. Однако нельзя отрицать того, что Видевдат и Яшты действительно ориентированы на совсем иную культовую норму. Их отличают очень глубокие противоречия с установками Гат, большей частью стихийные и едва ли преднамеренные, но для гипердуалистического Видевдата в его первой и третьей главах вполне осознанные, даже нацеленные против тенденции к монотеизму. Это заметно по обвинению Видевдатом (1.16) восточномидийской Раги, места, где учение Гат получило его окончательный облик и было резюмировано в восхваляющей этот город Ясне (19.1—18), обвинению очень тяжелому и чреватому последствиями. Составители Видевдата приписали обитателям Раги, престола зороастрийского папства, греховные сомнения, т. е. некое религиозное нечестие. Убежденные дуалисты пытались бросить тень на рагианскую доктрину монотеизма. Сами они радикально изменили расстановку сил мирообразующего конфликта. Если в Гатах и в Ясне 19 “оба духа изначальных” объявлены порождениями Мазды, каковой пребывает над ними вне их противоборства, в мире неколебимого горнего совершенства, то, по Видевдату, Мазда опущен на один уровень теологической систематики ниже и вынужден лично тягаться со вторым из двух духов в преходящей и потому недостойной его участия схватке добра и зла. Для сравнения можно вспомнить, что у Гераклита расстановка всецело идентична той, что у Зороастра: бог выше наших иллюзий добра и зла (фрагмент 102).

Если выделить главное в идейной программе Гат и лично пророка, таковым окажется вполне теоретическая и лишенная подобий даже в греческой философии концепция личности, субъективного Его, чьи решения и предпочтения воздействуют непосредственно на исход мировой драмы. Успех небожителей в их побоищах с легионами тьмы объявлен не причиной, но следствием морального выбора смертных людей. Зороастризм был и формально остается единственной религией в истории общества, которая последовательно изображала внешние события функцией индивидуальной психики. О том, например, слышал еще Ксенофонт, в чьей передаче дошла притча о мидийце Араспе (Киропедия 6.1.41). Этот персонаж рассуждал о том, что в нем борются две души, хорошая и плохая, вслед за чем следуют те или иные его поступки. На склоне лет воздаст должное этой предберклианской концепции и Платон, а его комментаторы в наши дни ожесточенно спорят, надо видеть в ней след маздеистского влияния или нет. Личность у Зороастра была облечена прерогативами небывалого размаха: ее персональный нравственный выбор реализовался очень высоко, на небесах, где полыхал конфликт между богами и культурами (Ясна 32), тот самый, которого почему-то не замечали на земле в Персеполе.

Второй отличительнейшей и “неслыханной” по крайности среди всех прочих индоевропейцев чертой умозрительного схоластического зороастризма была телеология, понятие об изначальной целевой запрограммированности акта творения с предвидением его конечного результата. Телесный мир в зороастризме был создан по образцам нематериальных предсуществовавших в сознании божества архетипов вполне платоновского толка, что не давало покоя Ж. Дармстетеру и его последователям. Этому преходящему миру предназначалось стать ареной противоборства добра и зла, иначе оно длилось бы вечно. Ни в одной другой религии вопрос о целях творения, о причинах, побудивших высшее божество самому или через посредников-демиургов, “духов изначальных”, приступить к малоподобающим для него трудам ремесленного производства, даже не ставился — кроме ветхозаветной, где мотивировки все же примитивнее и с моральными принципами индивидуальной психики не увязаны. До становления гностицизма даже философам Греции не приходило в голову спросить, кому и зачем потребовалось запланировать наперед акт творения. Вместе с ними не помышляли о мотивировках творения и древнеиндийские коллеги, рассматривая таковое как стихийное биологическое следствие некоего брачного союза. По той же причине ни те, ни другие не удостаивали разработкой проблематику свободы воли, а вот Зороастр был попросту одержим ею, что правильно уловил, но довел до гротеска Ф. Ницше.

Третьим из фундаментальных аспектов учения Гат надо выделить социальный. Зороастр рьяно заострял вопрос социального зла, накопившего уже в обществе его дней. Бороться с ним по убеждению личной воли, по велению морального долга, вот чего требовал пророк от своей паствы, в самом пекле раннеклассовых антагонистических конфликтов, конечно, намного после истечения эпохи бронзы. Как образно подметил советский востоковед Э. О. Берзин, даже для общественного сознания эпохи Ахеменидов зороастризм был религией “на вырост”, стадийно “преждевременной”. Это обстоятельство не замедлило обнаружиться в последующем развитии зороастризма. Исторически новые формы вероучения начали удаляться от идеалов Зороастра, слишком суровых и ригористичных, непосильных для слабого духом человека, т. е. для большинства общины. Да и культовая практика, видимая и эмоционально ощущаемая массами сторона религии, никогда не отвечала этим квазифилософским идеалам, что нетрудно понять из собственных слов Зороастра. Как и все доктринеры, он переоценил действенность своих убеждений и пренебрег вязким месивом традиционного образа мыслей, прочностью тысячелетних стереотипов, впоследствии выдававшихся за его наследие.

Зороастр жаждал внушить пастве, что небеса и солнце сотворены нерожденным извечным Маздой, никоим образом с ним не тождественны (Ясна 44.3—4), космогонически вторичны и потому поклонению не подлежат. Зато в далеком Хотане и на Памире собственным именем

Мазды как раз при Зороастре обозначали непосредственно солнце, отождествляя бога со светилом вопреки настоянию пророка, как это сделано и в примитивнейшей Ясне Семи глав (36.3 и 6). Еще удивительнее, что это делается и в наши дни. С простодушной наивностью Ясна Семи глав разоблачает архаичную культовую подоснову зороастризма, состоявшую в незамысловатом почитании огня и воды. Любые проявления божественного начала вкупе с самим Маздой, не мудрствуя лукаво, она замыкает внутри чувственно осязаемого мира, в телесных или по крайности видимых оболочках, как у Гомера или в древнейших гимнах Ригведы, выражаясь речениями последней, “по эту сторону бытия”. Боги здесь всего лишь часть вечного природного мира и следствие его эволюции, не всегда самое важное. Так полагали все первобытные индоевропейцы, кроме одного только Зороастра. У него, наоборот, природный мир был совсем не изначален, являлся преходящей фазой эволюции бесплотного космического интеллекта, по сути прихотью всецело трансцендентного божества.

Ныне мало что изменилось. Стоит отвеять словесные потоки мертвых уже цитат из Авесты, как в современном зороастризме вскроется первобытное поклонение огню и воде, такое же, по определению М. Бойс, “как в неолите”. Да, слова Зороастра еще звучат перед алтарями священных огней, но пониманию верующих они недоступны в подлинном их смысле. Убеждать кого-либо теперь, что пророк отрицал внешние силы и признавал только внутренние, бесполезно. Как за века до Геродота и Агафия, простой зороастрийский люд возлагает заветные упования не на дух блага в себе, а на внешние силы, на божков вроде Митры или Анахиты, тем паче что под ведомством первого еще в индоиранскую пору и пребывал жизнедарующий огонь, а вторая заведовала благодатными водами. Столь же действенными представляются магические заклинания жрецов, в какие обратилось возвышенное слово Зороастра, подавленное сейчас жестким, почти юридическим формализмом и механистичной неморальной ритуалистикой. Ни пастыри, ни паства не чувствуют более, что сам пророк ополчался именно на нее в главах 31-й и 32-й. Былой смертный учитель превращен ими в сверхъестественное полубожество, подателя того внешнего по отношению к индивидуальной психике чудесного спасения, которое он же при жизни отрицал в Гатах (31.11—12).

Короче, произошла нормальная в истории мировых религий инверсия главных догматических принципов сообразно с изменениями культурно-психологической действительности и с потребностями масс в фигуре божественного избавителя. Если Зороастр, Будда и Христос наставляли человека спастись личным усилием духа без вмешательства извне, то идеологи гностиков, Симон Волхв, наконец Мани уже добровольно рядились в лучезарные нимбы посланников неба, приписывали себе власть над демонами и процессами вселенной, обещали приверженцам автоматически достигаемое преуспевание на небесах без тех могучих усилий личного духа, что ожидалось Зороастром от каждого из живущих. Фантасты и гипнотизеры оказались большими реалистами, чем он, проявив снисхождение к слабостям человеческим. В одном ключе с ними действовали и наследники пророка, “зороастры” позднеэллинистического периода, извратив его подлинные заветы.

Тут уместно еще одно отступление. Оно связано с потребностями конкурировавших вероучений в адептах, в улавливании душ. Одной из решающих для истории зороастризма стадийных характеристик были его миссионерская направленность и агрессивный прозелитизм, совершенно неведомые при Ахеменидах и тем более до них. Все это ярко выражено прямо в Гатах, что попросту ошеломляет (31.3, 44.10—11, 47.6, 49.6), в Ясне Семи глав (42.6), Яштах (8.7, 13.143—144, 16.17), Вис перед 3.3. и др. Само явление бесспорно, загадочна его эпоха, которой по всем стадийным меркам надлежит быть постахеменидской. Но и при этом условии зороастризм, как минимум, делит с буддизмом притязания на роль первого миссионерского вероучения.

Ясна — основание, система и конечная цель культа. Древнеиранское слово Ясна (= древнеиндийское Яджня с той же семантикой) первоначально означало коллективное

жертвоприношение крупного рогатого скота перед большим общинным очагом с распеванием примитивных молитв и ритуальным потреблением галлюциногенов в жидком виде. Собственно религиозных идеалов в первобытной Ясне не улавливается. На первой стадии ее эволюции профессионального жречества не было, ходом магического обряда заправлял патриарх общины.

На втором этапе появились узкие специалисты культа, шаманы и ритуальные эксперты, знатоки таинств общения с потусторонними силами. Монополия культа освобождала их от участия в производительном труде и облекала ореолом таинственной сопричастности к успеху магических манипуляций. К их загадочным речениям прислушивались сами боги — небосвод, светила, воды, деревья, животные. Тогда-то жречество ухитрилось отделить себя от наивных соплеменников самоопределениями вроде *vidva*, *vaedemna*, *saosiant* (тот, кто принесет спасение). Возникли мистика и эзотерия, некогда единые родоплеменные интересы разобшились. Жрецы завели свой особенный язык с небывало сложной поэтикой на основе громоздких метрических схем в одиннадцать, двенадцать, а то и шестнадцать слогов, сочиняли и переиначивали мифы, усложняли и мистифицировали ритуалистику. Раньше все общинники получали равные доли обрядовой трапезы вокруг большого костра и одинаково улавливали смысл обеспечивших такое благо заклятий. Однако с прошествием веков они попали в зависимость к техническому искусству жрецов. Почти тотчас же подобная участь постигла и богов. Искусно ублажая всех богов подношениями и гимнами, жрецы быстро дошли до претензии на повелевание ими и всеми стихиями космоса. От правильного в техническом отношении хода Ясны стали зависеть миропроцессы. “Яджня есть условие становления всего существующего”, — гласит знаменитое изречение Ригведы (1.164.35). Вчера еще всемогущие боги не своей волей отодвинулись на второй план, ибо желаемый результат магической стимуляции животворящих сил природы теперь достигался помимо них одним профессиональным умением жрецов. Если бы они вообще не допускали мелких технических погрешностей, в мире исчезли бы старость, болезни и смерть.

При Ахеменидах Ясну правили тайно, причем магическое предназначение обряда вполне осознавалось. Как сообщали древнегреческие авторы IV в. до н. э., маги похвалялись зависимостью миропроцессов от их песнопений (известие дошло в выписках Диогена Лаэртского: *Prooem.*, 9). Это важнейшее и недооцененное еще наукой свидетельство функционирования позднеахеменидской Ясны. О ее последующей эволюции ничего пока неизвестно, кроме того, что при основателе династии Сасанидов якобы “завелся обычай читать главы, именуемые иснад (арабское искажение термина Ясна)”. То определенно было какое-то возобновление института Ясны после краха эллинизма, но уже едва ли с прежней крамольной антицезаристской направленностью.

Сказанного, видимо, достаточно, чтобы с полным на то правом охарактеризовать доктрину Зороастра как предельную и эсхатологически ориентированную сублимацию первобытной Ясны. Бессмертия за гробом и с ним наилучшего желаемого порядка вещей достигнут “те, кто знает” — члены тайного религиозного сообщества. Обеспечат эту оптимальную ситуацию будущего искусные манипуляции жрецов, недаром от их имени Зороастром провозглашена претензия вселенских масштабов:

“Да будем мы теми, кто обновит бытие!” (Ясна 30.9a). Возможно, греческие информаторы IV в. до н. э. слышали именно эту фразу в передаче магов либо же нечто тождественное по смыслу. Она со всей определенностью доказывает, что под проповедью Зороастра мерцает идейный комплекс архаической Ясны, условия возникновения и смены форм бытия. Нет нужды ни в деяниях, ни даже в наличии богов — вот что разумеется в изложенной Зороастром претензии жрецов. Конечная цель человечества, изнемогшего под гнетом пустых культов и тиранией их венценосных приверженцев, будет дарована милостью праведного жречества, “нами”, безошибочным отправлением заключительной Ясны.

Прошедшие столетия ничего не изменили в порядке отправления Ясны, внешне она сегодня та же, что при Зороастре; вырождения семантики потребители обряда, видимо, даже не подозревают. Для них Ясна, как встарь, магическое средство исполнения надежд. Разница в природе и масштабах такова. Теперь они скромны, совсем непритязательны и сводятся к быту, политики в них уже нет. Схема развертывания современной зороастрийской литургии как бы нанизана на индоиранское в его истоках жертвоприношение священного растения хаомы. В первобытную пору то был некий алкалоидный стимулятор-галлюциноген. Его пили воины, чтобы войти в состояние исступленного боевого безумия, какого сходными средствами достигали скандинавские берсерки и галльская военная элита фианна. В помрачающем галлюциногенном угаре индоиранская военщина была неуправляема на поле боя, где ей полагалось обходиться без доспехов (фианне же и совсем без одежды). Жрецы поглощали этот же напиток с иной, но не менее ответственной целью—ради того, чтобы впасть в наркотический шаманистский транс и тем войти в общение с духами и божествами. Хаому чаще всего готовят из эфедры или хвойника, но могут употребляться, о чем сказано в Авесте, и другие растительные стимулянты.

На протяжении литургии хаому растирают в ступке дважды и пьют только жрецы, тем более что в большинстве случаев другие лица к обряду не допускаются и поныне, хотя с конца прошлого века из этого жесткого правила стали наблюдаться исключения, былой ригоризм жречества поутих. Первый раз хаому пьют в момент оглашения так называемого Хом-яшта, глав Ясны с 9-й по 11-ю. Тем знаменуется первое духовное рождение Зороастра на небесах, где его сущность до поры пребывала в стволе небесной протохаомы. Второй раз жрецы готовят порцию выжатого и смешанного с молоком сока по ходу рецитации Гаты Ахунавайти, ибо она повествует в главе 29-й о земной реализации Зороастра в телесном облике для защиты общественного скота и передачи человечеству откровения. Греки не понимали толком авестийской легенды о двух рождениях пророка — горнем духовном и дольнем телесном с интервалом между этими фазами в 6 тыс. лет, но удержали цифру в предании о том, что Зороастр родился за 6 тыс. лет до Платона, ибо ученикам великого мыслителя их наставник казался вторичным воплощением Зороастра. Так, по всей видимости, думал Гермодор, а впоследствии и Евдокс Книдский. Должно быть, оба они лучше других были осведомлены в тонкостях иноземной легенды и остро улавливали моменты действительно загадочного сходства между философскими основами учений Зороастра и Платона.

Приготовленную порцию священного напитка, гаранта и символа бессмертия, жрецы перед питьем показывают неугасимому огню на алтаре, но в пламя, как это полагалось по древнеиндийскому варианту обряда, не капают. Что касается зачитывания Гат в обряде Ясны, то оно символизировало три центральных момента мировой истории: прошлое, когда Зороастр справил этот обряд впервые; настоящее, в котором жрец текущей литургии отождествляется с Зороастром; будущее, когда последний из преемников пророка безупречно исполнит Ясну, низвергнет тем смерть и остановит конечное земное время.

Ясна заканчивается выливанием освященной воды обратно в колодец, откуда ее брали, т. е. огонь и вода непрерывно присутствуют от начала до конца обряда. Союз этих стихий, в общеиндоевропейское, да и в индоиранское время грубовато мыслившийся в качестве брачного, знаменуется тем, что освященной водой моют основание алтаря огня, хотя сексуальные

коннотации теперь не в чести, не то что в Ясне Семи глав и тем более по всей древнеиндийской традиции, где они изобиловали до излишества. Зороастр же по возможности обходился без них, чем его учение радикально отличается от перегруженных чувственными метафорами и образами ведических доктрин. По ходу Ясны огонь преобладает на первых стадиях литургии, вода на последних. Если добавить, что во время читки главе 3-й по 8-ю едят освященный хлеб, сразу возникает мысль об очень близком сходстве зороастрийской литургии с христианской, где залогом духовного бессмертия

изображается вино, пусть не галлюциноген, но все же хмельной напиток со слабым воздействием на психику, возжигают огни, святят воду и поедают особый хлеб. Столь разительные совпадения давно останавливают внимание специалистов за рубежом, но, должно быть, пиетет перед собственными их религиями мешает им рассмотреть причины данного положения в необходимых подробностях.

Частные изменения все же порой заметны: сейчас из второй порции священного напитка стали уделять небольшую долю присутствующим мирянам, хотя вообще-то они не обязаны посещать храм на протяжении всей жизни. Можно довольствоваться сугубо домашней, бытовой обрядностью и слыть набожным верующим, не ступив и разу через порог храма огня. Новорожденному младенцу или умирающему тоже выделяют каплю напитка из второй порции, первая же по-старому пребывает в безраздельном пользовании жрецов. Литургию заканчивают славословия не богу или пророку, но бесконечному времени, каковое долженствует воцариться после истечения земных сроков брэнного бытия, и пространству, арене противоборства добра и зла, торжества первого и падения второго с истечением тех же сроков. При желании можно усмотреть тут зачатки современных идей насчет пространственно-временного континуума. Важнее для темы данного очерка, впрочем, другое. Концовка Ясны, что видели многие ученые, кажется прямой иллюстрацией к сообщению Евдема Родосского (IV в. до н. э.) о почитании магами двух высших космогонических начал — пространства и времени, первоисточников всего сущего, света и тьмы, из коих потом выделились боги. Это—второе свидетельство отправления позднеахеменидской Ясны какими-то сектантами близкого к ортодоксии, но не вполне тождественного ей толка.

Так в тысячелетиях от Ахеменидов до современности первобытная магия тлеет под абстрактной фразеологией пророка. Давно исчезла память первобытнообщинного уклада, когда Ясна способствовала культурно-психологической адаптации к суровым условиям рукопашной борьбы за выживание. Почти забыто время покушений жречества на власть в социуме средствами той же литургии, остались одни невнятные отголоски. Смутно сохраняется представление о связи магических потенций Ясны с эсхатологическими чаяниями, не столь обостренными ныне, как в пору конфронтации с “отродьями Лжи”, но проблема выживания, теперь культурно-идеологического, остается сопряженной с ними и питает Ясну содержанием, обновляет ее способность вселять иллюзию магического воздействия на течение независимых от общины событий. Едва ли в какой иной традиции кодифицированных религий можно найти сходный пример того, как духовные потребности современности с ее морально-этическими запросами весьма высокого уровня отображаются, к удовлетворению верующих, крайне первобытным ритуальным сценарием эпохи неолита.

Погребальная обрядность зороастризма. Вот уже два столетия в ориенталистике господствует прочное, но на самом деле априорное убеждение в том, что зороастрийцы во все эпохи хоронили мертвых только одним специфическим образом, а именно выставлением трупа на растерзание собакам и хищным птицам. Делалось это по-разному, часто (но не всегда) на особом архитектурном сооружении, “башне молчания”, дабы предотвратить осквернение чистых стихий мироздания разлагающейся плотью, смрадной реальностью смерти, вошедшей в мир из-за происков Ахримана. Проникнутые этим убеждением археологи ищут на карте точку, где такой обряд отмечен впервые: уж там-то, конечно, и быть месту первичного возникновения зороастризма.

Действительно, для позднего и современного зороастризма это предпочтительный, но отнюдь не единственный обряд погребения. Сверх того, он описан в Ригведе (8.51.2), Атхарваведе (18.2.34), много раз в Махабхарате, дхармасутрах, джатаках, а совсем еще недавно его практиковали кафиры Гиндукуша, сугубые язычники. Получается, что выставление издавна было присуще различным индоиранским племенным группировкам и вошло в устойчивую связь с идеологией зороастризма исторически поздно. Во времена Геродота (1.140) оно было характерно только для магов, а вот по Юстину (41.3.5) и

предписаниям Видевдата веков пять спустя превратилось в обязательное для всех верующих. Сам Зороастр насчет погребальной обрядности не высказывался, но одна из его тирад (Ясна 30.7) явно предполагает допустимость обычной ингумации, погребения в земле, что по Видевдату есть ужасный, “неискупимый грех”, если полагаться на его ритуальные главы (с 4-й по 17-ю). Однако в нем же, в мифологических главах (3.35 и 18.51), допускаются та же ингумация определенно и, может быть, кремация.

По всему этому достоверная находка археологами бесспорных признаков выставления еще не доказывает с однозначностью распространения и уж тем более происхождения зороастризма в данном месте. Для подобных утверждений может являться надлежащим основанием только комплекс источниковедческих данных. Первые вероятные признаки действительно зороастрийской погребальной обрядности засвидетельствованы на рубеже V—IV вв. до н. э. в сатрапиях Малой Азии и чуть позже в Бактрии, на запад и на восток от Мидии, где, по Геродоту, располагался первичный очаг обряда выставления столетием ранее. Речь, конечно, идет о выставлении зороастрийском, догматическом, а не первобытном индоиранском, как будто бы (в чем нет должной уверенности) предполагаемом в некоторых памятниках степной Евразии второй половины II тысячелетия до н. э. вроде Синташты.

Заслуживает внимания одна типологическая особенность зороастрийского погребального ритуала, унаследованная нынешней общиной от глубокой древности. В отличие от большинства старых и новых религий зороастризм формально не имеет культа предков, единственную аналогию чему дает опять-таки Ветхий Завет. В догматике и литургии современного зороастризма души предков совсем не представлены. Ничего не говорится о них и там, где уж никак нельзя было бы обойтись без таких упоминаний, — в своде погребальных предписаний Видевдата. Контраста ради напомним, что в массовых верованиях Индии и Рима души умерших предков признавались более значительными и насущными для благополучия живущих, нежели самые боги. Погребальная обрядность и культ предков в этих странах, как и во всем остальном индоевропейском мире, были нерасторжимо увязаны.

Однако недаром принято думать, что развитые религии так или иначе возведены на краеугольном камне культа предков. Этнографы и востоковеды, посещающие современный Иран, с удивлением обнаруживают, что если для идеологических нужд жречества культ предков как бы не существует, то миряне попросту одержимы им. Ритуальный праксис зороастрийского быта сейчас во многом сводится к открытым и полумаскированным формам культа предков. Из полумаскированных стоит выделить обряд Афринаган, поднесение освященных плодов, хлеба и вина божествам и душам предков. Поднос с яствами ставят перед священным огнем и произносят серию молитв вместе с обрядовыми формулами, по сути первобытными заклинаниями, цель которых состоит в том, чтобы склонить божество либо души предков к разделению ритуальной трапезы с участниками церемонии. Разница между объектами поклонения выражается числом повторов сакральных формул. Если вкусить от подношений приглашают не менее как самого Ормазда, полагается огласить десять повторов, если гения религиозной дисциплины Сроша, то пять и т. д. В литургической Авесте Ормазд объявлен чисто духовным существом и, следовательно, в пище нуждаться не может, однако из архаичной фразеологии достаточно телесным, чтобы наслаждаться поднесенным ему мясом. Теперь же это нехитрое мировидение воскресло вновь, только вместо убоины Ормазду подносят фрукты и хлеб, дары трудов земледельца, как мы помним, священных для зороастризма. И души предков почти на равных с небожителями ублажаются снедью.

Но и при всем этом первоначального двуединства погребальной обрядности с почитанием предков в зороастризме наших дней не просматривается. Еще виден след насильственного их размежевания в далеком уже прошлом.

Зороастризм и культ огня. По стародавней традиции Европа упорно именует зороастрийцев огнепоклонниками. В самом деле, они и по сию пору поддерживают на жароупорных

алтарях негасимое пламя священных огней и не жалеют для того дорогой сандаловой древесины. Даже зола этих очагов священна и хранится особым образом. Внутри настоящего парсийского храма нет ни статуй, ни икон, никаких условных символов. Один только вечно живой огонь свидетельствует о присутствии в полумраке тесной молельни божественного начала. Авеста именует огонь “сыном божьим”, отделяя его от личности творца, а Ясна Семи глав, как отмечалось, путает две эти отдельные для Зороастра сущности, отождествляя Мазду с огнем и светом.

При всем том в десятках свидетельств классической античности сами зороастрийцы не числят себя огнепоклонниками и выражают недовольство, когда это позволяют себе другие. На их взгляд, религиозное поклонение в подлинном значении термина подобает одному лишь безначальному творцу, распорядителю судеб вселенной, но никому более. Огонь сотворен, имел начало во времени, телесен, подвержен угасанию, стало быть, он есть нечто обусловленное извне, тварь, но не творец, с необходимостью неизменный, всегда равный самому себе, предшествующий всем причинам вместе с их следствиями. Посему, уверяют зороастрийские схоласты, огню оказывается только почитание как символу божественных потенций и субстанция, противоположной тьме, но не более того. Почитание отнюдь не тождественно поклонению. Вдобавок иногда они указывают на действительно интригующий факт: во всей Авесте нет ни слова о культе огня, кроме одного-двух глухих намеков в иносказательной форме. Только из контекста становится ясно, что вся 34-я глава Ахунавайти представляет собой молитву перед алтарем огня, а ее строфа четвертая даже выдает первобытную пиромантию, гадание по огню и дыму. Но термины “алтарь” или “храм огня” из Авесты неукоснительно вычищены по каким-то идеологическим мотивам. Как тут не вспомнить, что и Геродот почему-то не заметил в Иране культа огня, хотя о нем знали лет через тридцать с небольшим, не меньше, Ксенофонт и Дион. Раскопаны многие храмы огня, в том числе ранние, предахеменидские, ритуалы у алтарей огня без счета изображались на рельефах и в глиптике, описывались древними путешественниками и хрониками, но два главных по значению источника, Авеста и Геродот, безмолвствуют. Зато поздние, например Бундахишн (17.1—9) и мусульманские авторы, должно быть, не без оснований уверяют, что культ огня, притом в его храмовом уже виде, возник задолго до Зороастра, в языческую пору. Подчас этот культ принимал зловещие формы. Царскому священному огню Сасанидов в храме Анахиты в Истахре приносились человеческие жертвы. Да и раньше, в парфянской время, божеству огня в зороастрийском храме Адиабены раз в году подносили в жертву младенца.

Последовательную историю зороастризма можно только реконструировать, что делалось сотни раз, всегда в остро дискуссионном порядке. Впервые древнеиранскую религиозную типологию младоавестийского толка фиксируют ассирийские источники IX—VII вв. до н. э. По их сведениям, уже тогда в Мидии почитались Мазда, Митра, персонажи Видевдата Кунда, Тарви, Зарича, но еще в качестве вполне уважаемых богов, а не демонов, как то будет впоследствии, в собственно иранских документах. Один из мелких древнемидийских царьков, по записи 716 г. до н. э., носил то же самое имя Ra-zi-is-tu, каким наделена авестийская богиня Razista. Все известные нам имена царей из династии Дейокидов получают хорошую младоавестийскую этимологию, например, имя Астиаг являет собой инверсию младоавестийского антропонима Vaiga. rsti, что буквально означает “потрясающий копьём” (ср. внутреннее значение родового староанглийского имени Шекспир, Shakespeare). Зато ни одно тронное имя царей из династии Ахеменидов параллелей в Авесте, Младшей или Старшей, не находит вообще.

На самый конец VII в. до н. э. падает первое упоминание магов в оригинале Ветхого Завета (Кн. Иеремии 39.3 и 13). Десятилетие спустя их опишет Иезекииль (7.18). Далее вступают в силу разднгреческие документы. Еще в первой половине VI в. до н. э. Анаксимандр, Анаксимен и Ферекид неизвестно откуда, но зато вполне определенно почерпнули уже давно систематизированное и схоластически отшлифованное содержание младоавестийской космологии в безукоризненном согласии с Ясной и Яштом (12.25). Только в этих текстах и у

Анаксимандра сфера звезд расположена вопреки наблюдаемой реальности — ближе к земле, чем орбиты луны, солнца и некоей бесконечности, имеющей божественную природу. В зороастризме возрастание свечения по мере удаления от земли, арены противоборства добра со злом, аллегорически отображало идею космического восхождения праведной души к месту райского блаженства. В том же Яште 12.25 светила вращаются вокруг мировой горы параллельно земной плоскости, как у Анаксимена. Само по себе данное воззрение в обоих случаях уводит к общему древнемесопотамскому первоисточнику. Факт вторичной иранской передачи опознается у всех трех греческих мыслителей, особенно у Ферекида, по отзвукам морализованной онтологии, т. е. полускрытому либо же явному признанию зависимости миропроцессов от сил добра и зла.

Среди внешних источников последней трети VI в. до н. э. звездой первой величины блещет свидетельство Второисайи (глава 45 и др.). В одних с Зороастром выражениях ветхозаветный пророк превозносил идею монотеизма над дуализмом. Совпадают даже фразеологические обороты и несущие их громоздкие синтаксические построения. Беспредельное и непонятное единоверцам Второисайи преклонение перед Киром Великим, “орлом с Востока” и ниспосланным волею небес мессией, с полной очевидностью указывают на источники его вдохновения.

Осложняет ситуацию следующий век, эпоха Геродота и Ксенофонта. Оба выдающихся античных историка ничего не слыхивали ни о Зороастре, ни о доктрине Гат. Впрочем, все, что Геродот знал о верованиях Персиды, на удивление близко Ясне Семи глав, а его рассказ о мидийских магах словно извлечен непосредственно из Видевдата.

Положение резко меняется в царствование Артаксеркса II (404—359 гг. до н. э.). При нем Эллада наперебой заговорила об архимаге и крайнем дуалисте Зороастре, о его тайной мудрости, поучениях царям, его сочинениях, его последователях и т. п. и т. д. Кроме того, в обиходе ахеменидской знати еще раньше стали появляться сугубо зороастрийские имена с элементами острохарактерной лексики Гат в их составе. Таким именем Пишишьяотоа, в греческой передаче Писсуфн, был, в частности, наречен будущий сатрап Лидии, двоюродный дядя царя Дария II. Источники застают его уже при всех регалиях наследнической власти за несколько лет до 440 г. до н. э.

Общий контекст всех источников второй половины I тысячелетия до н. э. вынуждает вслед за авторитетами французской школы в лице А. Мейе, Э. Бенвениста, Ф. Кюмона, Ж. де Менаше, М. Моле и других предполагать, даже настаивать, что зороастризм V—IV вв. до н. э. отнюдь не был всеобщей и тем более официальной религией Ирана, а лишь узким сектантским течением. Недаром самый рьяный в Элладе апологет зороастризма Евдокс Книдский назвал его полезнейшим учением *inter sapientiae sectas* (среди сект, взыскующих истины). Имеются большие основания думать, что и потом, при Сасанидах, положение оставалось почти таким же. Мусульманские авторы дружно вторили Евдоксу Книдскому. Для них собственно зороастризм оставался сектой, одним из минимум трех различных направлений иранской религиозной жизни. Согласен с этим и пехлевийский Денкарт, а ведь его сочинили два зороастрийских “папы”, первосвященники ортодоксальной общины. Им было лучше знать действительное состояние дел в стране. К несколько более раннему времени, чем итоговая редакция Денкарта, относится первостепенной важности заявление другого пехлевийского текста, так называемого “Завещания Ардашира”. В нем утверждается, что в истории Ирана не было такого периода, когда бы глава церкви, преемник Зороастра, как мы помним, не оспаривал бы права на полноту политической власти у царствующей династии.

Другими словами, на умонастроения масс, рядовой паствы Авеста никакого влияния оказывать не могла. Уже тогда, точно так же, как ныне, они довольствовались устным преданием общего с Протоавестой происхождения, но без тонкостей оппозиционной к нобилитету идеологии жречества. Тот же Денкарт (ДкМ 455.11. и 459.10) уже не скрывал,

что “язык Авесты загадочен и неведом”. Таким же он казался еще раньше Павсанию (V.27.5—6) и компиляторам Талмуда в III в. н. э. Последние даже издевались над тем, что маги сами уже не понимали смысла произносимых ими же молитв.

Из внешних источников перед рубежом нашей эры решающее значение исстари отводится Страбону. Он застал в уже готовом виде ритуал модернизированной Ясны с отдельными жертвоприношениями стихиям огня и воды под крышей святилища, чего не было ранее, в V—IV вв. до н. э. Достоверность обрисованной им культовой практики вытекает из ее принципиального тождества с нынешней парсийской в корреляции один к одному. Это значит, что современный парсизм в ритуальном аспекте не претерпел заметной эволюции с раннепарфянского времени, а сасанидское религиозное возрождение — не более чем благочестивый миф.

Под сокрушающей железной пятой ислама в VII в. н. э. пала не только династия Сасанидов, но и соглашательский клир на ее службе, “магупаты Ормазда”, предавшие враждебному забвению имя и доктрину пророка, якобы злостного шарлатана, по характеристике государственных анналов, выписки из которых попали в руки Агафия (11.24). Иными словами, пали социальные и культурные преграды между рассеянными и организационно обезглавленными позднезороастрийскими общинами и мифологическим к тому времени Зороастром. Правда, верующих все равно не допускали к Авесте, да и понять ее при отдельных нарушениях некогда строжайшего запрета уже было некому, но зато каждый член общины, пусть и неграмотный, стал наследником пророка. Чем фантастичнее вскипали домыслы вокруг полубожественного Зороастра, тем значительнее казалась причастность к его речениям, сколь угодно фальсифицированным. Начали раздаваться речи о “хорошей” Авесте и о “плохой” (шайастне-шайаст, 9.10). Это знак усиленной работы над средствами культурного самосохранения при неблагоприятных внешнеполитических обстоятельствах. Очень жаль, что нам известна только одна Авеста из нескольких соперничавших, как, к слову, и одна Ригведа из минимум двадцати одной ее редакции.

Разгром церковной иерархии, т. е. уязвимого нервного узла, оказался своего рода благом для духовной автономии средневекового зороастризма и поворота его к насущным потребностям рядовых общинников. С прорастанием корней вероучения глубже в народную психологию закономерно возросла его живучесть после трагического конца староиранской цивилизации. Тот прежний, кастово замкнутый и схоластически изощренный зороастризм доисламской эры потому и рухнул без особого сопротивления, что за него мало кто стоял.

Утрата национального и религиозного суверенитета в Иране VII—X вв. естественно повлияла на существо зороастризма, хотя внешние его формы остались теми же, что при Страбоне. Низвергнутый с высоких уровней престижной идеологии, он распался на мелкие очаги, как бы осел на самое дно непритязательной повседневности, совпал с мелочной бытовой ритуалистикой. С иной стороны тому способствовало вымирание живой традиции Гат. Их содержание окаменело до полной непроницаемости. Распевались Гаты только ради магического эффекта их чудодейственных звуков.

Главной чертой постсасанидского зороастризма явилось его немыслимое для Зороастра слияние с культом предков. Собственно Гаты и вся литургическая Авеста загадочным образом для древнего мира игнорировали культ предков, первооснову всех иных существовавших тогда вероучений. Это было определено как-то увязано с тем, что Авеста — опять в вопиющем контрасте со всеобщей типологией древности — изображала институты духовной и светской власти в полном отрыве от родоплеменной структуры социума, от общины, ориентируясь только на эмансипированное сознание индивида. Сообразно этому и литургию правили вне общины, только для жреческой потребности. Всемогущим предкам, в Лациуме и в законах Ману более значительным, чем сами боги, в зороастризме делать было нечего, ибо судьбы мира вершились в этически просветленном сознании индивида, как на том стоял сам Зороастр, либо же чародеями магического ритуала, саошьянтами-жрецами, как

учила Младшая Авеста. Вкратце, предельная идеологическая специализация Ясны и ее повелителей упраздняла нужду в молитвенных обращениях к духовным ценностям традиционной общины, первое место среди которых всегда занимал культ предков. Но для рядового общинника круг родовых связей держался тогда и стоит ныне именно на культе предков. Ему не могло быть особого дела до бормотания жрецов на неведомом для них же языке за глухими стенами храмов огня. С потусторонним миром его связывали отнюдь не те жреческие претензии на эсхатологическую переделку неудовлетворительной социальной действительности, что изъявлял сам Зороастр (Ясна 30.9а), но память об ушедших туда отцах и дедах, тех, к кому и сам он должен был вскоре примкнуть.

Разгром завоевателями жреческой верхушки и ее твердынь в Раге, Парсе, Хорасане, Балхе оставил рядового общинника наедине с дорогими ему предками. Больше не у кого было искать защиты и поддержки в трудную пору, когда слово Зороастра обратилось в пустой звук, а “зороастры” текущего момента лишились если не головы, то средств воздействия на общину. Тогда-то, в годину невзгод, попранные было теократией предки явились во всей былой славе и завладели наследием Зороастра. При Сасанидах еще помнили, что зачитывать Гаты над покойником почему-то нехорошо, но теперь душа праведника трое первых суток по смерти непрерывно распевает Гату о встрече с Вохуманом (Ясна 43). А душа нечестивца скорбно исполняет “Гату отчаяния” (Ясна 46), ту, что начинается со слов “куда бежать?”. Так Гата Уштавайти вошла в репертуар культа предков наших дней.

Если прежде средоточие религиозной жизни удерживалось князьями церкви недосягаемо высоко над общиной, то теперь оно стало зависеть от пятикратного зачитывания в день обязательных молитв каждым верующим и от скудной оплаты сельским жрецам за отправление брачных церемоний и похоронных обрядов. Раньше у жрецов водились совсем иные, подчас изрядные доходы, как это застал в IV в. н. э. Аммиан Марцеллин; особой нужды считаться с неграмотными общинниками и с душами их голодных предков, требовавшими мяса в дни поминовения, тогда не было. Это лишь мешало бы жрецам тешить себя домыслами о низвержении “отродий Лжи” и о личном общении с небожителями, претензия на что записана в Виспереде (1.9). Но стоило церкви лишиться экономических привилегий и встать на постой к общине, как тотчас же пришлось снизить и до общинных идеологических потребностей, несущественных для Зороастра, но зато на диво прочных, неистребимых, как сама жизнь, как огонь и вода, ее свидетельства.

На этом скромном уровне бытовой ритуальности зороастризм, когда-то пленявший своей теоретической изощренностью Платона и Аристотеля, теплится по настоящий день. От тех времен в нем уцелели, пожалуй, достаточно высокие требования к моральному облику личности в этой “первой” жизни, к неукоснительной чистоте души и тела, ради чего справляется большинство сохранившихся от прошлого обрядов. Их действенность простирается в сознании верующих на всю природу, арену непрестанного противоборства между добром и злом, о чем поведано в 43-й главе пехлевийского трактата Меног-и Храт, кстати, почти теми же словами, что в посланиях апостола Павла (Ерп., 6.14—17).

В полусумраке чадных молелен еще пылают на алтарях священные огни и звучат те же, что две тысячи лет назад, заклинания облаченных в белое жрецов. Но смысл их неведом, либо толкуется заново. Если к литургии допускаются миряне, они порознь бормочут молитвы, какие знают. Коллективное распевание общих сакральных текстов не принято, в чем лишний раз сказывается установка зороастризма на индивидуальное общение верующего с божеством и персональную ответственность каждого за его личные деяния. Но празднества веры справляются вместе, в том числе ритуальные трапезы того же рода, из каких возник сам институт Ясны. Таково любопытное возрождение первобытной архаики при смене социальных устоев религии, исторически вторичная актуализация исходных форм в развитии массовых верований на новом витке эволюции.

Историко-культурные изменения зороастризма не просто глубоки. Сколько бы ни отрицали это апологеты парсизма, они необратимы. Вкладчику крупных капиталов совсем некстати немедленное пришествие мессии и Страшный суд. Этого теперь боятся, а не алчут, как Зороастр. В большом почете искупительные молитвы и покаяния, неведомые пророку. Обычно это вариации на темы Ясны 57.25: "...о, дивный праведный Срош! Охрани нас в двух этих жизнях, в двух этих мирах, в сем мире телесном, в том духовном...". Такими пассивными упованиями проникнут весь нынешний парсизм, в чем его эволюция закономерно следует за настоящими мировыми религиями. Все они отошли от начальных установок Зороастра, Будды, Христа с упором на принцип внутренней психологической борьбы добра со злом в каждом отдельном сознании, на идейную убежденность и потребность в обязательности личного духовного противостояния силам тьмы и нечестивости. Слабому духом большинству эти заповеди так называемого узкого пути спасения во все времена были не по плечу, оно предпочитало широкий путь с чудесным вмешательством извне какого-нибудь божества, на чью долю перекладывались тяготы непосильной для людей войны со злом. Измену подлинным учениям своих пророков мировые религии маскировали их обожествлением. Выпала эта участь и Зороастру.

Под гнетом религиозной нетерпимости часть зороастрийцев мелкими группами покинула Иран в VIII—IX вв. Мало помалу беглецы перебрались на западное побережье Индии, укоренились там, их община постепенно разрослась и относительно благоденствует. Довольно строгая эндогамия способствовала консервации расово-антропологического типа пришельцев, а также их культурно-бытового уклада. Тем не менее многовековое общение с инокультурным окружением дало знать о себе переходом индийской общины зороастрийцев на язык гуджарати, отдельными штрихами повседневной обрядности. Так, издревле полагалось молиться лицом на юг, спиной к северу, стороне обитания нечистых сил. Иранская община, или гебры, и сейчас следует этому правилу, но индийская, или парсы, поменяла ритуальную ориентацию по индуистскому образцу с юга на север. Гебры вопреки настояниям пророка "не губить скот" продолжают практику ритуальных закланий коров и быков, но в Индии этого давно уже нет. Там допускаются жертвоприношения только коз и овец. Священного для древних общин кровнородственного брака в крайних его формах теперь избегают в обеих странах, причем парсы отказались от него совсем. В своих научных публикациях они даже пытаются объявить существование этого неприглядного брачного обычая стихийным заблуждением европейской науки. Однако более консервативные гебры еще лелеют этот идеал старины, правда, в подновленном и лишенном непосредственного поощрения прямого инцеста виде. У них кровнородственные браки дозволены между двоюродными братьями и сестрами. На более близкие степени родства данный обычай уже не распространяется.

За непритязательностью современных форм религиозной жизни зороастрийских общин, в большей мере иранских, подчас обнаруживаются поразительные архаизмы и красочные пережитки, из которых явствует, что история реального зороастризма основательно извращена Авестой и пехлевийскими книгами. В живых поныне ритуалах иранских гебров выявились многочисленные признаки их культовой ориентации не на Ахура-Мазду, а на Митру как на главное лицо в пантеоне. Эту-то самую черту пылко осуждал пророк (Ясна 32, четные строфы после восьмой) в весьма жестких выражениях. Но его же собственные последователи, конечно, не отдавая себе в том отчета, сейчас попирают этот завет. Призывы Зороастра отступить от кровопролитных закланий неповинного скота в угоду не названному, но подразумеваемому им Митре оказались гласом вопиющего в духовной пустыне. С другой стороны, тщательно маскируемый литургической Авестой приоритет Митры очевиден в общем наименовании всех зороастрийских храмов огня прошлого и настоящего *dar-i Mihr* ("врата Митры"). Несколько озадачивающая грубой прямоотой дань этому приоритету принесена в первых строках третьей главы Видевдата. На риторический вопрос пророка к Мазде о том, где наиболее всего счастлив дух обожествленной земли, вседержителя унижительным для него образом заставляют ответить: "Там, где превыше всего

чтут Митру”. Вложить столь демонстративную тираду с умалением достоинства Мазды в его собственные уста можно было только намеренно.

На протяжении тысячелетия с лишним две общины, персидская и индийская, жили разобщенно, поддерживая эпизодические контакты. Поначалу из Ирана присылали священные книги и комментарии к ним, а то и наставников в делах веры, но к XVIII в. положение изменилось. В утомительной борьбе за культурно-идеологическое выживание зороастрийцам Ирана не хватало сил и возможностей для поддержания традиции на былом уровне. Тем временем их парсийские собратья в Индии освоились с методами европейской ориенталистики и мало-помалу углубились в научную разработку запутанных проблем историографии их собственного вероучения. Жречество Йезда и Кирмана уже не пыталось скрывать прискорбного неведения узловых проблем древнего и современного зороастризма. В конце XIX и начале XX в. оно без стеснения отсылало любопытствующих зарубежных путешественников и востоковедов за необходимыми разъяснениями прямо в Бомбей, как это было рекомендовано известному биографу Зороастра американцу Э. Джексону. Да и поныне именно в Бомбее сохраняется главный очаг зороастрийской канонической экзегезы. Примерно так же не преуспели “у себя” буддизм и христианство, тоже укоренившиеся на чужих поначалу культурно-исторических почвах.

Сейчас с обострением религиозной нетерпимости в Иране для местной зороастрийской общины вновь наступили трудные времена. Изнутри устойчивость традиции начинает разлагать молодое поколение. Ему не по душе священные для старших обрядовые установления, вроде нескончаемых и, видимо, нудных очистительных ритуалов, обязательного ношения белой рубахи и старинного препоясания, запрета употреблять табак. По множеству причин ускоряется заметная уже на глаз перестройка сознания общины, под угрозой ее вековые институты. Есть чему тревожиться и столпам более благополучной парсийской общины. Ее тоже сотрясают беспокойные ритмы современности и разъедает ползучая американизация бытового уклада. Правда, до серьезных кризисов еще далеко, да и сам зороастризм, что он не раз доказывал, все же весьма живуч, иначе не было бы нужды писать о нем. Но в Иране, на его изначальной родине, судьбы этой своеобразной идеологии как будто почти сочтены, если только на них не повлияют какие-нибудь новые социально-политические факторы.

Йезиды и мандейцы. Помимо собственно зороастризма и митраизма, двух наиболее цельных и специфичных своих проявлений, древнеиранская религиозная мысль выразила себя в доктрине Мани и прочих сектантских учениях, частью доживших до нашего времени. На севере Ирака в горах Курдистана их представляют йезиды, а на юге этой же страны— мандейцы. Отдельные группы тех и других отмечены на прилегающих территориях Ирана. Происхождение обеих сект совершенно различно и подернуто сумраком исторической неопределенности. Общее же у них то, если учитывать главное, что те и другие не знают ничего достоверного о своем прошлом, почти целиком неграмотны, их священные книги в отличие от Авесты не употребляются для целей ритуала и потому религиозной нормы почти не обуславливают.

Всеобщую известность йезидам снискало поклонение сатане. Обычно их так и зовут почитателями дьявола. Сам термин “йезид” носителями культуры не употребляется, это арабское иноназвание. По одной версии, оно повелось от халифа Язида ибн Муавии, по другой— от персидского топонима Йезд, по третьей—от среднеиранского *yazd*, *yazdan* (“божество”). Говорят йезиды на курдском диалекте с примесью арабских и персидских слов, но этнически курдами себя не считают. Численность общины достигает 60 тыс. человек, их основным занятием является земледелие.

Если наставники верующих более или менее грамотны, то прочие члены этого религиозного сообщества чтению и письму не обучены, содержания священных книг совсем не знают и даже не слышат: читать что-либо из этих книг на сходках общины не полагается. Подобно

Авесте йезидское писание служит вместилищем потаенной жреческой премудрости, ручательством сакрального права наставников отправлять земную власть. Магия письма освящает социальные претензии духовной верхушки и оберегает их от приобщения к ним тех, кому надлежит повиноваться. В главной из этих книг по названию ал-Джалва от имени всевышнего утверждается: “Я существовал до [начала времен], существую ныне и пребуду до конца времени... Во всех деяниях, кои приписываются иноверцами злему началу, участвовал и я... Прочие боги не в силах помешать мне или противиться моим предначертаниям. Книги, что пребывают в руках инаковерующих, хотя бы и написанные пророками или апостолами, уклоняются от истины, греховны, искажают суть вещей. Ты можешь убедиться, что каждая из них отрицает другую... Я наставляю на путь истинный без помощи книги...”

Космогонические легенды йезидов собраны в другом сочинении, так называемой Черной Книге. Там повествуется, как в начале веков бог сотворил из своей собственной души “белый перл”, зародыш бытия. Потом был создан ангел Исраил, он же “князь тьмы”, и воплощен в облике павлина. Изображение сатаны-павлина можно найти почти в любом йезидском доме. Имя ему Таус Малик (Всеобщий Повелитель), он распоряжается течением событий в сем дольном мире, насылает и отвращает, если задобрить его молитвою, болезни, напасти всех мыслимых видов, грехи и т. п. Как видим, Таус Малик—тварь

и агентура божья, отнюдь не супостат творцу, поэтому его родоначальнику и приписана декларация о причастности ко всем деяниям злого начала. Тут с жесткой определенностью, даже демонстративно, изложена расстановка того же типа, что глухо подразумевается, как это чувствуют парсы, в Гатах Уштавайти и Спентамайнью, да и в Ясне 19, где всевышний изображен отцом “двух духов изначальных”, включая “менее благодетельного”, т. е. Ангро-Майнью (Ахримана). Словом, йезиды продолжают незапамятные традиции иранского дьяволопоклонничества, которому одно время был предан сам царь царей Ксеркс вместе со своей супругой Амстридой (Геродот, 7.43 и 114) и которое клеймили авторы Денкарта полтора тысячелетия спустя. А птичий облик Таус Малика как будто наследует древнеавилонским обыкновениям наделять демонов крыльями и перьевым покровом. Поклоняться таким птицеподобным божествам запрещало ветхозаветное Второзаконие (4.16—17):

“Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений... птицы крылатой, которая летает под небесами...”

Надежные упоминания секты йезидов начинаются с 1167 г., но она несомненно старше, возникнув до арабского завоевания. До каких-либо новейших открытий сложившиеся в науке представления о ней едва ли претерпят большую ревизию. Зато недавние эпиграфические находки заметно обогатили историю мандейства, единственной в наши дни настоящей гностической секты из десятков некогда существовавших. Самые ранние сведения о ней теперь надежно относятся к III в. н. э., а предположительно — ко II в. Подобно многим иным гностикам мандейцы превыше всего уповают на обряд крещения непременно проточной водой как на главное условие спасения души на том свете. Поэтому Иоанн Креститель считается у них пророком, тогда как в Иисусе они видят еретика и лжеучителя, повинного, между прочим, в том, что он выдал профанам эзотерическое таинство веры. Мандейское жречество, как бы подражая зороастрийскому, оберегает сакральное наследие от мирян передачей его внутри священнических родов “из уст в уста” в духе предписаний Яштов (4.10 и 14.46). Кроме того, оно приписывает себе оккультное умение прорицать будущее по гомону вороньих стай, по цвету и форме облаков, по треску углей.

В жреческом предании нет никакой фигуры провозвестника веры. Бируни относил Зороастра к одному из локальных течений мандейства, но по каким причинам — сказать трудно. Оснований типологического плана для сближения доктрины Гат и вообще Авесты с

гностицизмом вполне достаточно, о чем, по всей видимости, великий ученый знал или догадывался хотя бы интуитивно. Например, любая оговорка или техническая ошибка в отправлении мандейской литургии воспринимается как трагически гибельная, из чего нетрудно понять, что данный обряд развился на той же древнейшей основе, что и зороастрийская Ясна. Мандейцы тоже не оказывают почтения планетам, хотя все иные идеологии Востока, кроме зороастрийской, признавали в них благое начало. Все это относится и к духам тьмы, завладевшим умами йезидов. Вместе с последователями Зороастра мандейцы рьяно отрицают безбрачие, хотя остальные гностики смотрели на него благосклонно, в том числе и Мани. В согласии с учением Гат превозносятся животворящие силы, особенно персонификация Великой Жизни, довольно туманное понятие, ради пушечей загадочности и непостижимости выраженное безличным множественным числом. С той же целью творца "описывают только отрицательными предиктами: он недоступен пониманию, неантропоморфен, недостижим, неизобразим. Все эти определения содержатся и в Авесте, но в соседстве с некоторыми позитивными.

На молитве и перед смертью мандейцу полагается взирать на Полярную звезду. Солнце рисуется верующим как золотая ладья, в ней два благодетельных гения света Зарун и Шамиш (месопотамский бог солнца Шамаш, семитский двойник индоиранского Митры) пересекают небесный свод. Отдельно от них олицетворяется Свет вообще как таковой, как элемент мироздания и жизнеутверждающее начало, изъясляющее себя в огнях любого рода. Весь космос предстает мирозерцанию общины живым мыслящим существом с даром речи, что по отдельности свойственно его стихиям: воде, земле, огню, атмосфере, светилам.

Незапамятные предки мандейцев якобы спустились на юг Двуречья откуда-то с севера. По данным эпиграфики вероятнее, что они вышли из Палестины или Трансиордании, затем на самом деле оказались где-то к северу от Антиохии и там попали под влияние известного гностика Менандра. Именно он навязал мандейцам доктрину сотериологического крещения. Потом они сместились на восток, в междуречье Евфрата и Тигра, в лоно древнейших цивилизаций, и там основательно приобщились к тысячелетнему наследию местных культур. Тому же Бируни мандейство казалось смесью учения магов и иудаизма, за который он, судя по всему, принял старосемитскую культуру Месопотамии. Впрочем, касательно магов он так или иначе был прав, тем паче что в его время, не говоря уже о более раннем, типология зороастризма ощущалась в мандействе, конечно, куда явственнее, чем сейчас.

изложение наделяется особым духом-покровителем. Не так важно уметь читать, как знать порядок молитвенных обращений к этим духам. Остальное они сделают сами. Гении сакральных текстов общины явно одного происхождения с зороастрийскими фравашами, незримыми покровителями "всех творений Спента-Майнью". Фравашами имелись не только у живых созданий, но и у неодушевленных предметов вроде гор, полей, единиц всяческих классификационных систем, у родовых поселков, у дорог и, конечно, у культового инвентаря, включая священные книги. К тому же раньше гении письменных текстов населяли месопотамские верования, откуда скорее всего заимствовалась общая концепция фравашами. Далекое эхо речений Зороастра напрашивается также из запрета употреблять для письма пергамент, ибо для этого губили много скота, в чем пророк видел особый грех. Писать полагалось на папирусе или на медных и свинцовых полосах.

Главная книга мандеев Гинза Рба (Великое Сокровище) осенена святостью предания, но мало что дает для исторических разысканий даже в сугубо культовой части, поскольку вместе с прочими мандейскими текстами к отправлению старинных ритуалов ее не привлекают. Строго говоря, собственно мандейских текстов, если вникнуть, вообще не существует. Термин *mandaiia* обозначает одних только поголовно неграмотных мирян. Жрецы от них обособлены и называются иначе — *nasuraiia*, т. е. "назарейане". Откуда повелось такое прозвище, пока неизвестно. Важнее, однако, что книжная мудрость присуща одним лишь "назарейанам", тогда как их паства, собственно "мандейцы", во все времена обходилась без нее.

Иначе говоря, у мандеев, точно как у зороастрийцев, но в отличие от привычной для нас культурно-исторической ситуации в буддизме, христианстве, исламе, массы верующих не допускались к письменной версии писания. Их чаяния удовлетворяло текучее, даже аморфное, устное предание, отчасти подправленное краткой выборкой обязательных молитв.

Знакомую нам нынешнюю Авесту выбрало из Большой и перекомпоновало для нужд магически действенной ритуалистики ущемленное историей жречество, дабы использовать ее в идеологических целях, в активной политической борьбе против “отродий Лжи”, чего ни йезидам, ни мандейцам не требовалось. Социальные противоречия в их сектах не достигали тех же масштабов, что в зороастрийской, на установление общенациональной теократии они совсем не покушались. По тем же причинам у них нет нужды в героизированном образе первооснователя веры вроде Зороастра, в нормативной модели общественного идеала. Наша литургическая Авеста тем и отличается от йезидских или мандейских писаний, что представляет собой вторичную выжимку узко целевого назначения с задачей воздействия на общество и на идейных противников от имени зороастрийского понтификата, каждый очередной глава которого официально выступал наследником Зороастра и по меньшей мере оппонентом династической идеологии. Прослышать в ней глас народа можно, наверное, разве что в таком же экстатическом трансе, в каком Зороастр воочию узрел господя, неизобразимого и невидимого даже для прочих небожителей, чем авторы данных пассажей (Ясна 31—43) поставили их ниже пророка.

Конечно, времена меняются, современные дастуры уж не помышляют всерьез о торжестве теократии и зачитывают куски из Авесты единственно ради предполагаемой в них магической потенции, дабы отвратить повседневное зло, отнюдь не вселенское или политическое. С начальным их смыслом они не в ладах подобно “назарянам”. За смирением гордыни былого зороастризма, его опрощением и поворотом к общинному быту закономерно последовала исторически новая близость к несложной типологии одного уровня с йезидской или мандейской. Теперь сходства, пожалуй, не меньше, чем заметных когда-то различий, особенно сходства культурно-социологического. Все три общины обратились в идеологические и этнографические заповедники-изоляты на пепелищах ископаемых вероучений. Зато наука еще может наяву заглянуть в глубь давно прошедших веков и хотя бы фрагментарно восстановить исторические связи между архаикой и настоящим, в том числе оценить наш культурный долг былым поколениям. Если немного поступиться органическим уже для нас всех европоцентризмом и снисхождением к якобы неглубокой экзотике старого Востока, из раздумий над этим долгом можно будет даже извлечь некоторую пользу.

## ЗОРОАСТРИЗМ: РЕЛИГИЯ КОСМОЛОГИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА

Ранние религиозные идеи иранской мифологии и основатель религии зороастризма

Религия, известная под названием зороастризма, зародилась в Древней Персии. Население Персии, или Ирана, как эту страну называют теперь, имеет арийское происхождение. Около 1000 лет до Р.Х. одна часть арийских кочевых племен вышла из Европы и, начав вторгаться

на территорию этой страны с севера и северо-востока, полностью овладела ей к 800 г. Другая часть арийских племен прошла дальше в юго-восточном направлении и заняла территорию Северной Индии. Поэтому еще до возникновения зороастризма между персами и жителями Индии наблюдалось сходство не только в речи, но и в верованиях. Священные книги древних индусов и персов свидетельствуют о том, что в их странах существовал политеизм. Так, и персы, и индусы поклонялись богу солнца Митре, их древнейшим религиям были свойственны культ огня, почитание священного напитка, который у персов назывался хаома, а у индусов – сома, и некоторые другие одинаковые обычаи. Даже религиозные термины указывают на их общий корень. Например, у индусов Индра и Нанхайтхайя считались богами, а персы соответствующими им именами Андра (Индра) и Нанхайтхайя называли злых духов. Словом “агура” персы почтительно называли высших богов, а индусы словом “асура” называли демонов. Таким образом, разница заключалась в том, что духи, известные под одними и теми же именами, в древнеиранской и индийской мифологии наделялись прямо противоположными функциями.

Зороастризм берет свое название от имени основателя Заратуштры, латинизированным именем которого является Зороастр. Согласно традиционной пехлевийской хронологии, он родился в Персии в 660 г. до Р. Х. В раннем юношеском возрасте брал уроки у учителя. В возрасте 20 лет он оставил родителей и жену и ушел бродить по свету в поиске ответов на религиозные вопросы.

### Видение Зороастра

Главной причиной основания этой религии, по словам Зороастра, было данное ему откровение, или видение, в возрасте 30 лет. Первое и самое удивительное видение было дано ему на берегу реки Дайть, недалеко возле дома, где он жил. Перед Зороастром предстала фигура ростом “в девять раз выше человека”. Это было главное божество верховной триады иранского пантеона богов – архангел Вогу-Мано (“благая мысль”). Вогу-Мано задал Зороастру вопросы, а потом повелел ему сбросить с себя “одеяние” материального тела и как бесплотная душа взойти в присутствие Ахурамазды, “Мудрого Господа” и Всевышнего существа, беседовавшего с собравшимися ангелами. Интересной деталью в рассказе является то, что с тех пор, как Зороастр появился в небесном собрании, он больше не видел своей тени “по причине яркого света ангелов”, окруживших его. На том собрании Ахурамазда дал Зороастру наставления по поводу учения истинной религии и призвал его быть своим пророком. Далее сказано, что в течение последующих восьми лет Зороастр встречался в видениях с каждым из шести главных архангелов в отдельности. И всякий раз новая встреча вносила определенное дополнение в его первоначальное откровение. Так, говорится в традиционных преданиях, после видения Зороастр сразу стал проповедовать. Однако он не имел успеха. В момент глубокого разочарования его посетил злой дух, Анхра-Майнью, который уговаривал отказаться от служения Ахурамазде. Однако Зороастр не поддался искушению и продолжал проповедовать веру.

Однажды Зороастр пришел в Восточную Персию, где получил возможность говорить о вере во дворе арийского царя Виштаспы.

Этот правитель был хорошим человеком и интересовался новой религией. Однако среди его придворных большой авторитет имели кави – сторонники первобытных политеистических культов, враждебные культу Ахурамазды, языческие жрецы, занимавшиеся магией. Они стали преследовать Зороастра и добились его тюремного заключения. Несмотря на трудности, Зороастру удалось обратить в новую веру Виштаспу, который сначала принадлежал к сословию жрецов кави. Этому способствовало чудесное исцеление Зороастром любимого царем черного коня. К тому же жена Виштаспы Хутаоса с самого начала разделяла религиозные взгляды Зороастра, содействуя ему во всем.

После обращения царя его высокородные подданные тоже приняли новую религию. Особенно важно было обращение Зайна, брата монарха, и его сына Исфендира. Кроме них большое значение для Зороастра имело обращение двух дворян по имени Фрашаоштра и Джамнаспа. Первый выдал за него свою дочь Хуови, а второй женился на его дочери Поуруцисте. С этих пор слово “кави” изменило свое значение и стало восприниматься как титул царя, правителя, откуда пошло название династии Кейянидов.

Дальнейшие годы Зороастра сопровождались успехом в распространении его религии в Персии. Однако сторонники Зороастра вынуждены были вести войны в защиту новой религии: очень было сильно сопротивление северных кочевых племен. Особенным геройством отличался Исфендир. Однажды враги неожиданно напали на Зороастра. Они убили его в тот момент, когда он совершал богослужение у алтаря, на котором горел священный огонь. Однако смерть Зороастра не помешала дальнейшему успеху основанной им религии. Друзья продолжили его дело.

## Учение Зороастра

Для нас важно знать не только суть самого учения Зороастра, но и то, что произошло впоследствии с его учением. Все данные о нем содержатся в “Авесте” – священной книге зороастриан, состоящей из трех частей. Только часть первая “Авесты”, известная под названием “Ясна” (книга гимнов и молитв), считается написанной самим Зороастром. В ней содержатся пять гимнов, называемые гатами. Вторая и третья части “Авесты” были написаны значительно позднее.

В основном учение Зороастра можно истолковать как попытку устранить грубый древний политеизм и установить монотеистическое вероучение. Как мы сказали выше, Зороастр жил за шестьсот с лишним лет до пришествия на землю Христа. В то время народ Израиля в Палестине исповедовал религию, основу которой составлял монотеизм, хотя многие израильтяне часто отходили от Господа и служили языческим богам. Закон Божий и пламенные речи пророков являлись средством борьбы верных Господу людей против распространения языческого политеизма среди народа Божия.

Трудно определить, до какой степени быстро распространялись идеи среди стран Древнего мира. Историки Древней Греции свидетельствуют о своем знании обычаев и религий разных стран, распространенных в то время. Таким образом, если культы Иштар и Осириса переходили из одной страны в другую, то сведения об израильском монотеизме тоже должны были бы быть широко известны, так как он был установлен в Палестине за семь столетий до начала деятельности Зороастра. То, к чему стремился Зороастр, было уже давно известно и практиковалось недалеко от Персии. Поэтому можно допустить, что именно знания о монотеизме Израиля и о его превосходстве над политеизмом привели Зороастра к идее установления монотеизма на его родине.

Как бы мы ни истолковали видение Зороастра, его монотеизм заключался в следующем. Во-первых, он признавал существование единого, всевышнего и доброго Бога, которого он называл именем Ахурамазда, т.е. мудрый господь. Однако у Зороастра мы видим монотеизм довольно расширенного типа. Зороастр верил, что Ахурамазда проявляет свою волю через добрых духов. Именно они действуют от его имени в мире людей (Ахурамазда называет их еще “бессмертными святыми”), одновременно олицетворяя собой то или иное нравственное начало. К добрым духам относятся: Вогу-Мано (“благая мысль”), Аша-Вагишта (“праведность, наилучший распорядок”), Хшатра Вайрья (“прочная власть”), Гарватат (“целостность” физического существования), Спента Арманти (“святое благочестие”, аллегория благодетельного сельскохозяйственного труда) и Амртат (“бессмертие”). Добрые (или светлые) духи – амеша-спента – считаются дарами Ахурамазды человечеству.

Как мы уже видели, один из них, по имени Вогу-Мано, явился Зороастру и повелел ему предстать перед Ахурамаздой на небе. Воспринимал ли Зороастр этих добрых духов как отдельных личностей или считал их ипостасями Ахурамазды – трудно сказать. Если иметь в виду детали описываемого явления Зороастру Вогу-Мано, можно сказать, что он воспринимался Зороастром как отдельная личность. Кроме идеи о “бессмертных святых” Зороастр выдвинул также идею о существовании сонма добрых духов более низкого порядка – агуров и язатов, как, например, Сраоше (“послушание”), Геус У рве (дух-Бык, защищающий коров) и т.д.

Главной особенностью учения Зороастра является его основная концепция нравственного дуализма. Он учил, что несмотря на верховность Ахурамазды, ему как самому главному доброму богу противостоит самый главный дух зла Анхра-Майнью, принесший в сотворенный Ахурамаздой мир прегрешения, болезни и стремящийся уничтожить добро. Впоследствии он стал именоваться у зороастриан Ахриманом. Джеффри Парриндер в книге “От истории Древнего мира к современности” так определяет истоки космологического дуализма Зороастра: “Зло является таким же естеством, как и добро, и оба они исходят от своих первоначальных причин – Бога и дьявола. Дьявол Ахриман, который всегда существовал, является ответственным за все зло в мире, болезни и смерть, гнев и алчность. Так как они совершенно противоположны друг другу, то неизбежно вступают в конфликт”\*.

\* Geoffrey Parrinder ed. *World Religions: From Ancient History to the Present*. New York, N.Y.: The Hymlyn Publishing Group Ltd., 1985, p. 179.

На этом основании в религии зороастризма Аше (правде) противостоит Друг (ложь), против жизни борется смерть и т. д. Так как тело умершего человека связано со смертью, оно является религиозно нечистым. Таким образом, мы видим, что Зороастр предложил людям учение о двух вечных противоположных космических принципах добра и зла.

Относительно человека Зороастр учил, что его душа является средоточием борьбы между добром и злом. По своей природе человек ни добр, ни зол, но он находится под влиянием духов света и тьмы – богов добра и зла. Добрый дух наставляет всякого человека на добро, а злой побуждает делать зло. Тот, кто мудр, будет творить добро.

Интересно, что Зороастр считал добрыми тех людей, которые занимались земледелием. Земля для него была воплощением добра, потому что она дает жизнь. И поэтому земледельцы поступают правильно, выращивая зерно, овощи и плоды. Особенно хорошими он считал людей, которые по-доброму относятся к животным, в частности, к коровам. В упоминании о коровах просматривается связь зороастризма с индуизмом, где корова почитается как священное животное.

К злым людям Зороастр относил кочевые племена, которые сопротивлялись его учению и устраивали набеги, разоряя поля добрых земледельцев. Они, с его точки зрения, были особенно ужасными потому, что перед набегами приносили в жертву рогатый скот.

Зороастр очистил обрядовую сторону своей религии от политеистических ритуалов. Его учение запрещает идолопоклонство, жертвоприношения животных и употребление напитка хаома. Одна ко он оставил ритуал огня как символ Ахурамазды, но не с целью поклонения ему. Как мы видели выше, Зороастр был убит у алтаря, на котором горел священный огонь.

Что касается конца мира, Зороастр проповедовал победу добра над злом. Он верил во всеобщее воскресение мертвых, как добрых, так и злых, и в то, что все они пройдут испытание в огне расплавленного металла. Для злых это будет страшным мучением, а для добрых будет подобно прикосновению “теплого и целительного молока”.

Потом всякая душа должна будет перейти через “мост возмездия”, который висит над адом. Тот, кто перейдет мост, попадает в рай. Перед тем как переходить, душе читают запись всех свершенных ею, когда она была в материальном обличий, дел. В зависимости от того, что перевесит, зло или добро, Ахурамазда решит, куда ее послать. Зороастр не говорит об окончательной судьбе демонических сил и злого духа, Анхра-Майнью. Может быть, они будут сожжены расплавленным металлом и таким образом исчезнут, а может быть, будут брошены навечно в “место лжи”, как называется в зороастризме ад.

### Дальнейшая история зороастризма

К сожалению, об этой религии сохранилось немного исторических данных, особенно за тысячелетний период, начиная с 300 г. до Р.Х. и до 700 г. по Р.Х. Этот период был важным в дальнейшем развитии зороастризма. Но мы имеем о нем только отрывочные сведения.

О том, как происходило становление этой религии в указанный период времени, существуют альтернативные мнения. С одной стороны, возможно, что из Восточной Персии учение Зороастра постепенно распространилось в западную часть страны, а оттуда перешло в Месопотамию, сделав в процессе своего движения определенные уступки политеистическому мировоззрению, характерному для этих районов. А с другой стороны, возможно, что в Западной Персии, благодаря усилиям священников-магов, параллельно была проведена монотеистическая реформа, которая склонила на свою сторону царя Дария и его наследников.

Если правильно первое мнение, то это значит, что в процессе обращения к зороастризму населения Западной Персии и Месопотамии эта религия была принята влиятельными священниками-магами (кави), которые стали способствовать ее распространению. Если правильно второе мнение, то вначале кави сопротивлялись зороастризму, а потом, увидев его силу, приняли учение Зороастра и сделали его главными проповедниками.

Весьма возможно, что царь Кир, который в 539 г. до Р. Х. победил Вавилон, исповедал зороастризм. Однако он не был строгим его последователем, потому что ради политических выгод поклонялся также вавилонскому богу Мардуку. После него Дарий I и Ксеркс I почитали Ахурамазду как всевышнего Господа неба и земли. Эти Персидские цари расширили свои владения на запад до Египта и Греции. Поход Ксеркса против греков окончился поражением. В 479 г. до Р.Х. персы отступили назад. А через полтора столетия Персию завоевал Александр Македонский.

После Александра почти пятьсот лет Персией правила династия Аршакидов (250 г. до Р.Х. – 226 г. по Р.Х.). Они были из 1 восточной Персии и говорили на языке пехлеви. Их свергли Сасаниды из Центральной Персии, которые правили до 661 г., когда страну завоевали мусульмане. Сасаниды были ревностными зороастрианами. Они притесняли евреев и христиан.

Мусульмане вначале сравнительно терпимо относились к последователям Зороастра. Однако сто лет спустя приверженцы зороастризма стали подвергаться притеснениям и начали переселяться в Индию, где получили название персов. Особенно интенсивным движение беженцев было в VIII в. Те же зороастрийцы, которые не выехали из Персии (Ирана) в Индию, пережили много трудностей. После мусульманских завоеваний приверженцы зороастризма не занимались миссионерской деятельностью. Их численность стала постепенно сокращаться. В настоящее время их насчитывается в обеих странах – в Иране и Индии – не более 100 тысяч человек.

### Изменения в зороастризме

В процессе исторического развития в зороастризме произошли существенные перемены. Причина изменений, которые претерпела религия зороастризма, отчасти заключалась в недостаточной четкости некоторых положений самой этой религии, но в большей мере вызвана довлеющим влиянием на нее политеизма. Мы знаем из Библии, что до покорения Самарии ассирийцами в 722 г. до Р.Х. и разрушения Иерусалима вавилонянами в 586 г. до Р.Х., израильский народ постоянно подвергался искушению со стороны окружающих его народов-идолопоклонников. Даже постоянные и сильные выступления пророков не могли избавить его от этого. Лишь трагедия разорения государства и вавилонский плен исцелили израильский народ от идолопоклонства. Монотеизм Зороастра, не обладая столь сильной духовной динамикой, какая была свойственна иудаизму, и имея расплывчатое учение о Боге, не смог противостоять влиянию политеизма. Неопределенность идей Зороастра относительно “бессмертных святых”, выполняющих на земле волю Ахурамазды, заключающаяся в том, являются ли они отдельными, самостоятельно существующими божественными личностями или представляют собой ипостаси одного доброго бога-творца Ахурамазды, завела зороастризм обратно в политеизм.

Укажем на признаки политеистичности, появившиеся в религии зороастризма. Во-первых, последователи этой религии сделали самого Зороастра богоподобной личностью и начали почитать его почти как бога. Много легенд появилось о его чудесных делах. Во-вторых, вера в божественность ангельских существ (“бессмертных святых”) оттеснила веру в Ахурамазду на задний план. Постепенно место единого Бога стали занимать древние языческие боги. Особенно популярным сделался опять бог Митра. Вслед за этим пришло поклонение богу ветра Вайю и богине воды и плодородия Анахите. Последняя ничем не отличалась от вавилонской богини Иштар. Вместе со всем этим сильно развилось почитание духов предков, называемых фравашами. Распространилось верование, что даже сам Ахурамазда приносит жертвы Митре и Анахите.

В вопросе этического дуализма зороастрийские учителя дошли до крайности. Они стали учить, что этот мир является одновременным творением как Ахурамазды, так и злого духа Анхра-Майнью. Первый сотворил добрых тварей и то, что несет в себе добро, а второй – змей, муравьев, саранчу, злых волшебников, человеческие пороки и т.д.

Поворотом религии зороастризма в сторону политеизма вызвано появление учения зерванизма, которое утверждало, что как всевышний Ахурамазда, так и злой дух Анхра-Майнью произошли от одного существовавшего изначально верховного бога Зервана. Точнее говоря, в зерванизме Бог и дьявол оказались равными, хотя конечная победа все равно должна быть на стороне доброго бога. В зерванистском течении зороастризма Ахурамазда стал называться Ормаздом, а Анхра-Майнью – Ахриманом.

Переменилось также понятие о природе борьбы человека со злом. Пришло новое понимание проблемы грехопадения: оно заключается не в борьбе добра и зла в сердце человека, а в старании злых духов привести человека в состояние церемониального осквернения. Для избавления от него нужно пользоваться заклинаниями и вообще употреблять всякие магические средства. Особенно популярны были мантры, выдержки Зороастровых гимнов, которые использовались теперь как заклинания.

Самой страшной скверной стали считать тело умершего человека. Поэтому до сих пор персы не хоронят своих умерших в земле, а также не сжигают. Земля и огонь считаются у них святынями. Зороастрийцы выносят тела в построенные из камней “башни молчания”, над которыми нет крыш. Прилетают орлы, и через два часа после того, как тело было положено в башню и люди разошлись, остаются лишь голые кости. Через определенное время персы собирают кости и сбрасывают в яму внутри башни.

Что касается конца мира и будущего суда, то новый зороастризм не поставил предела своему воображению. Люди начали думать, что при последнем суде “мост возмездия” сделается

острым мечом, который будет становиться вверх острием для злых и ложиться плашмя для добрых. В момент перехода через него совесть доброго человека обернется прекрасной девицей и поведет его в рай, а совесть злого человека превратится в отвратительную женщину, которая низвергнет человека в пучину ада. На доброго человека подует из дверей рая ветром благовоний, а на злого из ада – зловонным воздухом. Люди, у которых добрые и злые дела окажутся на весах в состоянии баланса, пойдут в Хаместан, являющийся промежуточным местом между землей и звездами. Добрые и злые будут двигаться после суда в разных направлениях: праведные – наверх, на небо, в рай, злые – вниз, под землю, в ад.

Зороастрийцы разработали теорию, согласно которой вся хронология мира состоит из трех периодов времени, каждый из которых составляет 3000 лет (всего 9000 лет). Основатель вероучения Зороастр явился в начале последнего периода. Потом после каждой тысячи лет этого периода будут являться спасители. Их имена: Аушетар, Аушетармах и Сошьян. Они будут сыновьями Зороастра, потому что его семья чудесным образом хранится в одном из озер Персии. После каждой тысячи лет в озере искупаются чистые девы, которые и родят спасителей.

С появлением последнего спасителя Сошьяна совершится воскресение всех мертвых, а за ним свершится суд – испытание расплавленным металлом, которое окажется страшно болезненным для злых и очень приятным для добрых. Огонь металла очистит всех злых людей. Злой Ахриман и его ангелы будут брошены в огонь и совсем сгорят. После этого все люди, даже бывшие злыми, постигнут блаженство на новом небе и новой земле.

## Заключение

Происхождение зла всегда было трудно разрешимой проблемой как для верующих, так и для неверующих. И учение Зороастра тоже не решило ее. Если сказать, что зло в этом мире существует потому, что оно всегда параллельно добру, то это ничего не объясняет. Наоборот, возникает вопрос: “А почему?” Почему зло должно быть наравне с добром, если добро лучше зла? Почему добро должно, в конце концов, одолеть зло, если они одинаковы? Почему когда-то победит Ахурамазда, а не Анхра-Майнью, если они одинаково вечны? Зороастризм не может дать убедительный ответ на эти вопросы. Его дает только Библия.

Слово Божие говорит, что Бог не имеет равного себе, а зло существовало не всегда. Противник Божий, дьявол, несколько не равен Богу, хотя хотел не только сделаться равным Ему, но и превзойти славу Божию. В этом и заключается причина появления зла. Бог ценил свободу своего творения настолько высоко, что пошел на риск, допустив бунтарство: разрешил ему восстать против Себя – Бога любви и совершенного добра.

Мы понимаем, что этот ответ не исчерпывает всей глубины проблемы. Но нужно помнить, что абсолютно верный ответ известен Богу, человеку же Он лишь приоткрывает завесу над истиной, ибо грешно и невсеведуще это смертное создание рук Его. Мы хотим только показать, что ответ учения зороастризма менее удовлетворителен, чем ответ библейский. Добро победит в итоге, потому что Бог любви и добра имеет все могущество, все знание и всю славу.

Смешно выглядит в зороастризме и учение о “спасении”. Согласно ему, решение, попадет душа в рай или в ад, будет принято при помощи механического взвешивания. Значит, если человек совершил добра на 51%, а зла – на 49%, то он попадет в рай, а тот, чей процент составляет обратное соотношение (49% добра и 51% зла), пойдет в ад. Неужели нельзя будет проявить милосердие к человеку ради разницы на один или два процента?!

Но если начать жалеть человека, то возникает новая проблема: а где тот оптимальный допуск, который дает право на милосердие? Да и потом – на каком основании тот, кто

сотворил много зла в мире (49%), должен быть в раю? Не требуется ли от каждого человека, чтобы он сделал добра на все 100%? Ведь вора не избавляют от наказания (земного возмездия в мире людей) за то, что он оставил хозяину миллион рублей (т.е. Большую часть), а украл только тысячу (т. е. Меньшую часть). Человека называют вором, сколько бы он ни украл: он вообще не должен был воровать.

Поэтому библейское учение о спасении намного совершеннее (милосерднее и логичнее), чем зороастрийское. Мало ли, много ли человек нагрешил – он все равно считается грешником и поэтому достоин осуждения. Но если грешник искренне покается, веруя во Христа как в своего Спасителя (Рим. 3:23–25), Бог милует его и дарует ему как прощение грехов, в которых он кается, так и надежду на спасение его души. И прощает и милует Бог не на основе процентного соотношения добрых и злых дел, совершенных человеком, а по своей любви, явленной в смерти Христа, который взял на себя вину людей и умилился Своими страданиями правосудие Божие.