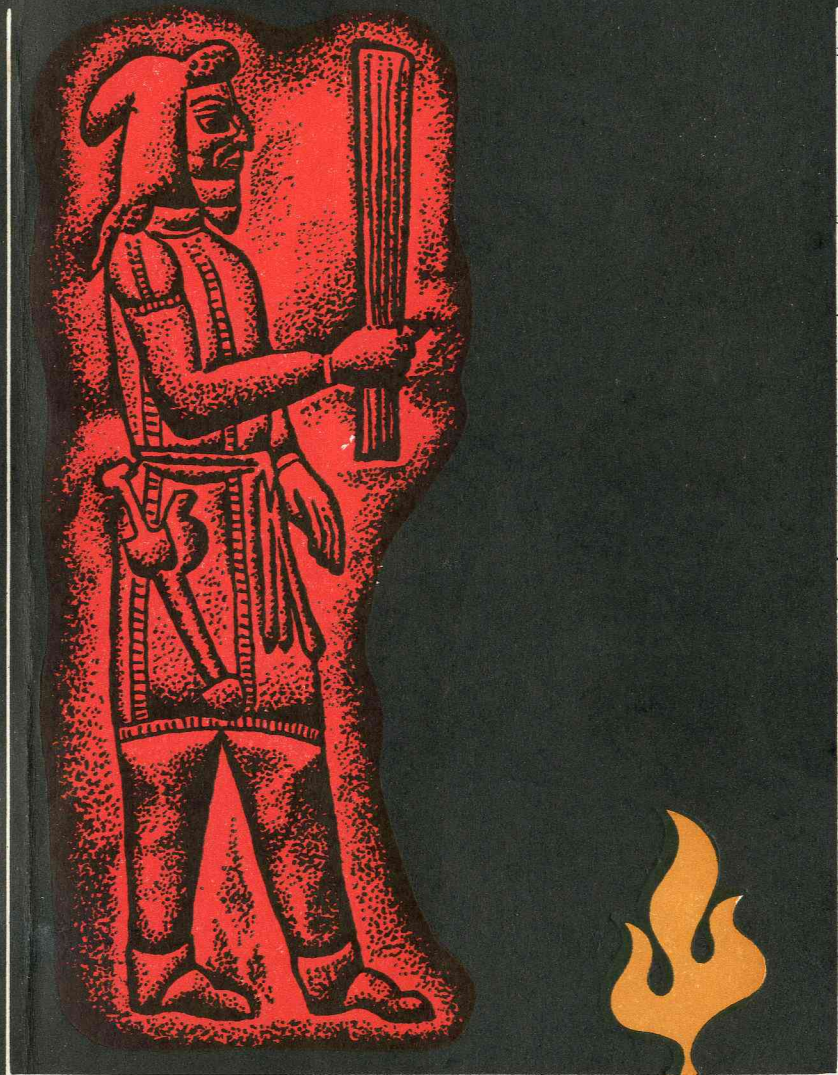


Мэри Бойс

# ЗОРОАСТРИЙЦЫ

Верования  
и обычаи





*Академия наук СССР  
Ордена Трудового  
Красного Знамени  
Институт  
востоковедения*

Мэри Бойс

# ЗОРОАСТРИЙЦЫ

Верования  
и обычаи



Издательство «Наука»  
Главная редакция  
восточной литературы  
Москва 1987

ББК. 86.31  
Б 77

Mary Boyce  
ZOROASTRIANS.  
Their Religious Beliefs and Practices  
Routledge and Kegan Paul,  
L o n d o n, 1979

*Редакционная коллегия*

К. З. АШРАФЯН, Г. М. БАУЭР,  
чл.-кор. АН СССР Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН (председатель),  
Р. В. ВЯТКИН, Э. А. ГРАНТОВСКИЙ, И. М. ДЬЯКОНОВ,  
С. С. ЦЕЛЬНИКЕР, И. С. КЛОЧКОВ (ответственный секретарь)

*Перевод с английского и примечания*

И. М. СТЕБЛИН-КАМЕНСКОГО

*Ответственный редактор и автор послесловия*

Э. А. ГРАНТОВСКИЙ

Б  $\frac{040000000-092}{013(02)-87}$  29-87

ББК. 86.31

© Mary Boyce, 1979.  
© Перевод, примечания и послесловие.  
Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1987.

---

## Предисловие к русскому изданию

Пророк Зороастр жил в такой глубокой древности, что сами его последователи забыли, когда и где это было, и в прошлом различные иранские страны претендовали на благочестивую роль его родины. Долгое время считалось, что он жил в Азербайджане, на северо-западе древнего Ирана. Современные исследования показали, что такого быть не могло. Исходя из содержания и языка сложенных Зороастром гимнов, теперь установлено, что в действительности он жил в азиатских степях к востоку от Волги. Поэтому весьма желательно, чтобы его жизнь и вероучение изучали в СССР, и мне было одновременно и лестно и радостно узнать, что моя книга переведена на русский язык. Мне особенно приятно, что этот перевод осуществлен таким способным ученым, как проф. И. Стеблин-Каменский. Ученые, сами занимающиеся исследовательской работой, редко отваживаются на столь самоотверженный поступок, чтобы сделать труды другого более доступными широкой публике, и я очень признательна проф. И. Стеблин-Каменскому за великодушно потраченные на выполнение этой задачи время, умение и терпение. Я глубоко скорблю, что покойный профессор В. Г. Лукин, который внес такой выдающийся вклад в иранистику и под чьим руководством был начат этот перевод, не дожил до его завершения. Я благодарна доктору Э. А. Грантовскому, взявшему на себя труд довести начатое дело до конца.

Русский перевод книги — по существу, новое издание, поскольку он включает целый ряд изменений по сравнению с английским оригиналом и снабжен иллюстрациями. Я крайне признательна проф. И. Стеблин-Каменскому за внесение в текст изменений, а также за сотрудничество, которое было во всех отношениях согласным и удачным.

*Мэри Бойс  
Лондон, июнь 1985*

*Светлой памяти  
профессора Кембриджского  
университета Гектора Ман-  
ро Чэдвика (1912—1941)*

---

## **Предисловие к английскому изданию**

Зороастризм среди живых религий наиболее труден для изучения. Это объясняется его древностью, теми злоключениями, которые ему пришлось испытать, и утратой многих священных текстов. Возникнув около 3500 лет назад в азиатских степях, он стал государственной религией трех могущественных Иранских империй, процветал и властвовал многие столетия. Возвышенные и оригинальные доктрины зороастризма оказывали воздействие на всем Ближнем Востоке — по территории, на которой развивался иудаизм, зародились христианство и ислам. На Востоке власть Ирана простиралась до Северной Индии, и там он внес свой вклад в развитие буддизма махаяны. Поэтому знакомство с учением Зороастра и историей его религии необходимо для любого серьезного исследования мировых религий, и современное увлечение религиями в университетах вызвало необходимость во вводном курсе по этой теме.

Настоящая книга — попытка удовлетворить эту потребность. Зороастризм рассматривается в ней не только как мощный источник влияния на другие религии, но и как религия благородная, сохранявшая на протяжении тысячелетий, несмотря на жестокие преследования, преданных приверженцев. Не останавливаясь, как это обычно делается, на утрате зороастризмом с приходом ислама мирового значения, автор старается проследить историю общины зороастрийцев в течение столетий, полных тяжелых преследований и притеснений, вплоть до наших дней.

В целях ясности и краткости изложения автор дает ссылки лишь на основные работы, что приводит иногда к использованию результатов исследований других ученых без соответствующего их упоминания. Более по-

дробный разбор тем, затронутых в первых главах книги, содержится в ранее написанных автором томах «Истории зороастризма» (Воусе, 1975; 1982). В последующих томах этой работы автор намеревается детально рассмотреть все затрагиваемые в настоящей книге проблемы с необходимыми ссылками и упоминаниями.

Зороастрийские термины даются курсивом при их первом упоминании. Наиболее часто употребляемые термины приводятся в прилагаемом словаре. Поскольку зороастризм имел не только большое временное, но и территориальное распространение, к данной работе прилагаются две карты, предназначенные в первую очередь для того, чтобы дать ясное представление о районах воздействия зороастризма и территориях, на которых он сохранялся. Не каждый город или археологическое местонахождение, упоминаемые в книге, можно найти на этих картах, но всегда удастся достаточно точно определить район их расположения.

Мне хотелось бы выразить признательность моему другу Дж. Р. Хиннелсу, главному редактору серии «Библиотека религиозных верований и обычаев», и за идею предпринять этот труд, и за практическую помощь, и за мудрые советы. Я благодарна также редакторам издательства «Routledge and Kegan Paul» за их любезность и ценные указания.

### *Примечание ко второму изданию*

При подготовке книги ко второму изданию глава V (о зороастризме при Ахеменидах) была существенно пересмотрена в связи с проведением дальнейших исследований. Целый ряд мелких изменений и исправлений внесен в основном в первую часть книги. Важные дополнения по историческому фону для глав с VI—IX опубликованы в III томе «Кембриджской истории Ирана», издаваемой Э. Йаршатером (Yarshater, 1982); опубликовано ценное исследование о Сраоше (Креуенбоек, 1985). Собрание зороастрийских текстов в английском переводе, сделанное автором этой книги, опубликовано в серии «Тексты-источники для изучения религий», издаваемой Дж. Р. Хиннелсом (Воусе, 1984).

---

## ГЛАВА I

# Предыстория

## Введение

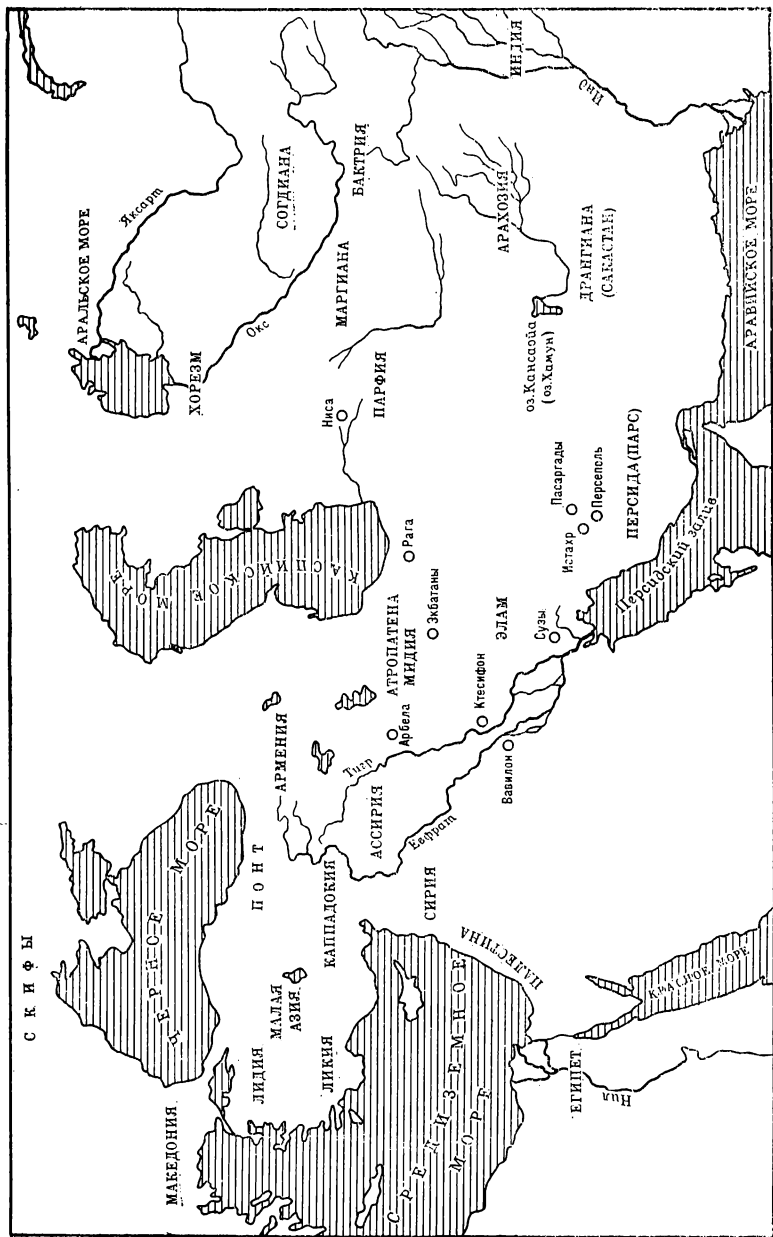
Зороастризм — самая древняя из мировых религий откровения<sup>1</sup>, и, по-видимому, он оказал на человечество, прямо или косвенно, больше влияния, чем какая-либо другая вера. Зороастризм был государственной религией трех великих Иранских империй, существовавших почти непрерывно с VI в. до н. э. по VII в. н. э. и господствовавших на большей части Ближнего и Среднего Востока. Власть и могущество Ирана обеспечили зороастризму огромный престиж, и некоторые из важнейших его доктрин заимствованы иудаизмом, христианством, исламом, а также гностическими сектами. На Востоке зороастризм повлиял на развитие северного варианта буддизма. В настоящее время, под воздействием различных внешних факторов, количество зороастрийцев сократилось, они распались на небольшие общины и проживают преимущественно в Иране и Индии, но верования, впервые провозглашенные пророком зороастризма, все еще признаются людьми во всем мире.

Зороастризм был уже стар, когда о нем впервые упоминается в исторических источниках. Корни его уходят в далекое прошлое. Иранцы так непреклонно придерживались своих традиций, что и в живом зороастризме есть некоторые элементы, которые восходят, видимо, к индоевропейской эпохе. Перемешанные с позднейшими представлениями, эти элементы делают зороастризм религией, чрезвычайно насыщенной разными компонентами. Изучение ее может способствовать

---

<sup>1</sup> Принятый в литературе термин для обозначения религий, полученных пророком от бога. (Здесь и далее примеч. пер.).





Иранские империи

лучшему пониманию духовного прогресса человечества на протяжении тысячелетий.

Кроме того — это благородная религия, отдельные ее положения уникальны и замечательны. Они давали возможность последователям вести целеустремленную и приносящую удовлетворение жизнь, что, в свою очередь, пробудило в них глубокую преданность к своей вере. Зороастризм заслуживает изучения и из-за той роли, которую он сыграл в религиозной истории человечества.

Зороастризм получил такое название на Западе потому, что его основатель — пророк Заратуштра — стал известен древним грекам под именем Зороастр. Он был иранцем и родился в доисторическое для иранцев время. Установить точные даты его жизни невозможно, но есть некоторые свидетельства, позволяющие предполагать, что Заратуштра жил в то время, когда каменный век уступал место бронзовому, то есть, по-видимому, после 1500—1200 гг. до н. э.<sup>2</sup>

## Индоиранцы

В еще более давние времена предки иранцев и индийцев-индоариев составляли один народ, который называют протоиндоиранцами. Они — ветвь индоевропейской семьи и жили, как полагают, тем, что разводили скот в южнорусских степях и к востоку от Волги. Вероятно, они были полукочевниками и пасли коров, овец и коз с помощью собак на сравнительно небольших участках рядом с поселениями (в то время лошадь еще не была одомашнена). Их общество делилось на две главные группы: жрецы-священнослужители и пастухи-воины (последние могли быть и охотниками). Условия степной жизни мало способствовали развитию и изменениям жизненного уклада. В течение столетий устойчивого, неизменного образа жизни, начиная, видимо, с IV—III тысячелетий до н. э., протоиндоиранцы сформировали такую стойкую религиозную традицию, что элементы ее сохранились до наших дней у их потомков — брахманов Индии и зороастрийцев Ирана.

Как полагают, в начале III тысячелетия до н. э.

---

<sup>2</sup> На самом деле указанные автором даты — это конец бронзового — начало железного века. Каменный век уступил свое место в Иране бронзовому ранее IV тысячелетия до н. э. (Примеч. В. Г. Луцконица.)

Протоиндоиранцы разделились на два отличающихся друг от друга по языку народа — индоарийцев и иранцев. Они все еще оставались пастухами и, по-видимому, имели торговые контакты с оседлым населением, жившим к югу от них. Из Месопотамии они заимствовали деревянные повозки, в которые запрягали волов, а затем узнали о боевых колесницах. Для того чтобы ездить на этих колесницах, они ловили арканами и укрощали диких лошадей. Примерно в то же время вошла в употребление бронза. Горы, окаймляющие степи Центральной Азии, особенно Алтай, обладали богатыми залежами меди и олова, что давало возможность производить оружие, и жители степей стали грозными воинами.

По-древнеирански *нар* значит «воин», «мужчина». Когда же вошла в употребление боевая колесница, то воина стали называть *раташтар* — букв. «стоящий на колеснице». С появлением колесницы, запряженной лошадьми, прежняя спокойная жизнь уступила место новой — более беспокойной и опасной. Начался настоящий «героический век», когда вожди и их соратники отправлялись в походы на поиски добычи и славы, готовые совершать набеги на соседние племена и грабить иноземные селения. В древних стихах зороастрийских писаний говорится, что божественные существа сражались «так же, как отважные воины на колесницах, опоясанные своим оружием, за завоеванное добро» (Яшт 13, 67)<sup>3</sup>. Иногда добычей воина становилось угнанное силой стадо. За славу великого героя приходилось платить кровью убитых и страданиями слабых и беззащитных. В то буйное и тревожное время, когда правила сила, а не закон, по-видимому, и жил Зороастр. Тогда и искал он откровения: в чем, собственно, заключается смысл беспокойного земного существования человека?

Зороастр был священнослужителем, и, для того чтобы понять суть его откровения, нужно знать все, что возможно, о той старой религии, которая его воспитала. К счастью, многое можно выяснить, сравнив наиболее архаичные элементы в зороастрийских памятниках и ритуалах с древнейшими религиозными произведениями Индии (особенно с Ригведой) и с обрядами брахманизма. Зороастрийское священное писание известно в совокупности как Авеста (название это может означать что-то вроде «Обоснованного изречения»).

---

<sup>3</sup> См. Словарь имен и терминов.

Язык, на котором написаны эти писания, обычно называют авестийским, так как он известен лишь по Авесте. Путем сравнения этих различных материалов можно восстановить основные черты протоиндоиранских религиозных воззрений и проследить их развитие в иранской среде до рождения Зороастра.

## Старая религия

### Культ

Культ, как правило, более стоек, чем религиозные представления; и действительно, основные объекты зороастрийского культа и ныне те же, что и у пастухов каменного века, а именно вода и огонь. Вода делала жизнь в степях возможной (предполагают, что до V тысячелетия до н. э. из-за недостатка дождей они были бесплодной пустыней). Протоиндоиранцы обожествляли воды рек и водоемов как богинь (*Anas*), молились и совершали им возлияния (называемые по-авестийски *заотра* — это слово позднее получило значение «приношение», «жертвоприношение»). У зороастрийцев возлияния воде состоят в основном из трех элементов, а именно из молока и сока и листьев двух растений. Число «три» было священо для протоиндоиранцев, оно и сейчас является организующим началом во многих обрядах зороастризма и брахманизма. Три составные части возлияния символизируют царства растений и животных, вскормленные водой. Возлияние, освященное молитвой, должно возвращать этим царствам ту жизненную силу, которую они отдали, и тем самым сохранять их чистыми и приносящими изобилие. Как и в традиционном зороастризме, возлияния, видимо, совершались старшим в семье ближайшему ручью или водоему, но они же составляли и часть ритуалов, совершаемых священнослужителями.

Огонь — другой объект культа — тоже был существенным для жителей степей. Он являлся источником тепла в морозные зимы, на нем готовили мясо диких или домашних животных, составлявших основу питания. В древности, когда возжигание огня оставалось тяжелой работой, люди старались хранить огонь в очаге всегда горящим (при переселении горящие угли переносили в горшке). Культ вечного огня, видимо, был распространен среди индоевропейцев, которые видели нечто

божественное в горящем пламени. Брахманы знали его под именем *Агни* (это слово родственно латинскому *ignis*, русскому *огонь*), но зороастрийцы называли огонь *Атар*. Они совершали приношения из трех элементов также и огню. Приношения состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира. (Этот третий компонент приношения и считался обычно специальным возлиянием — заотра для огня.) Таким образом, огонь, так же как и вода, набирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате). Возлияния жира совершали, видимо, тогда, когда в доме готовили мясо — огонь получал, таким образом, свою долю. От жира огонь горел ярче, растопившийся жир заставлял пламя вспыхивать.

Приношения огню и воде составляли основу ежедневных богослужений, называемых индоарийцами *яджна*, а иранцами — *ясна* (от корня *яз* — «приносить жертву, поклоняться»). В этих богослужениях возлияния для огня брались от кровавых жертвоприношений, которые, очевидно, совершали регулярно. Индоиранцы испытывали благоговейный страх и трепет, отнимая жизнь у животных. Они никогда не убивали без осквятельной молитвы, благодаря которой, по их представлениям, душа животного продолжала жить. Сознание кровного родства между человеком и животным нашло свое отражение в древних частях богослужения — *ясна*: «Мы молимся нашим душам и душам домашних животных, которые кормят нас... и душам полезных диких животных» (*Ясна* 39,1—2). У иранцев возникло представление о том, что души животных, убитых с осквятельной молитвой, поглощаются божеством, которое они почитали как *Гэуш-Урван* («Душа быка»). Иранцы верили, что кровавые жертвоприношения укрепляют это божество, а оно, в свою очередь, заботится о всех полезных животных на земле и способствует их изобилию.

Во время обряда *ясна* (*яджна*) под ноги жертвенного животного бросали траву. По этому поводу санскритский текст дает такое объяснение: «Потому что тело жертвы — это трава; поистине так он (жрец) дает жертве ее полное тело» (*Айтарея-Брахмана* II, 2, 11). Во время богослужения жрец, совершавший обряд, держал

в левой руке пучок травы (называемый иранцами *барэсман*), видимо, в качестве признания того факта, что «всякая плоть — трава»<sup>4</sup>, а человек и животное — одного происхождения. Позднее и в Иране, и в Индии пучок травы был заменен прутьями.

Ритуальные приношения воде, совершаемые в конце богослужения, готовили из молока, веток одного растения и из сока, получаемого после того, как стебли другого растения будут истолчены. Растение, которое толкли, называлось по-древнеиндийски *сома*, а по-авестийски *хаома*, что буквально значит «то, что выжимают». Неясно, какое растение первоначально употребляли protoиндоиранцы, но вполне возможно, что это могли быть разновидности эфедры (как *хом* — «эфедра», «хвойник», используемый зороастрийцами в настоящее время)<sup>5</sup>. Древние иранцы приписывали этому растению ценные свойства. Они считали, что его сок возбуждает, бодрит и вливает силы. Воины, отведав его, сразу же преисполняются боевым духом, поэты — вдохновением, а жрецы — особой восприимчивостью к внушениям божества. Главную часть ритуала богослужения составляет толчение растения в каменной ступе и приготовление из него приношения для вод. Так возникло представление о «зеленоглазом» боге *Хаома*, божественном священнослужителе, к которому обращались и как к целителю, защитнику скота, и как к божеству, которое дает силу сражающимся воинам, предотвращает засуху и голод. Как божественный священнослужитель, Хаома получал свою долю от каждого жертвоприношения. Ему посвящали и преподносили язык и левую челюстную кость каждого жертвенного животного.

Древние иранцы верили, что боги удовлетворяются ароматом жертвоприношения и довольствуются самим намерением приносящего жертву посвятить ее божеству. Посвященное мясо после богослужения делили между священниками и молящимися. Так же как и в исторические времена, домашних животных убивали лишь ради приношений богам. Охотник тоже обязан был про-

<sup>4</sup> «Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой...» (Исаия 40,6; 1 Посл. Петра 1, 24).

<sup>5</sup> О различных определениях первоначальных источников *сомы*, в частности о *соме-мухоморе*, подробнее см.: *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983. Слово *сома* (родственное русскому *сок*) — букв. «выжимаемое». Что касается эфедры (хвойника), то некоторые ее разновидности богаты алкалоидом эфедринном, который применяется в качестве стимулянта, допинга.

изнести краткую посвятельную молитву в тот миг, когда лишал животное жизни.

Священное место, на котором совершались религиозные ритуалы (позднее называвшееся зороастрийцами *пави*, то есть «чистое место»), устраивалось довольно просто, что было необходимо для полукочевого народа, не имевшего возможности устанавливать постоянные места богослужений. Оно представляло собой ровный участок земли, у иранцев — прямоугольник, который отмечался проведенными с молитвой бороздами — во избежание воздействий всяких злых сил. Чтобы отметить священное место, очерченную территорию опрыскивали чистой водой и еще раз освящали молитвами. Жрец сидел перед огнем, помещавшимся в небольшом сосуде, скрестив ноги, на земле. Все сосуды, использовавшиеся при богослужении, сначала очищали, а затем освящали. Но они не считались священными по своей природе. После совершения обряда любой человек мог свободно их трогать — сосуды необходимо было быстро собрать, уложить и перевезти в другое место. Все эти черты остаются характерными и для современного зороастрийского ритуала, а параллели им есть в обиходе брахманизма.

Индоиранцы придавали большое значение обрядам очищения и защиты от злых сил — вот почему необходимо было с предельной тщательностью мыть сосуды перед молитвами. В качестве дезинфицирующего средства после соприкосновения с тем, что считалось осквернением (например, после прикосновения к мертвому телу), использовали то, что было легкодоступно, а именно коровью мочу, содержащую аммиак. По всей видимости, детально разработанные обряды очищения, применявшиеся позднее и зороастрийцами и брахманами, восходят по своему происхождению к более примитивным ритуалам, практиковавшимся их предками в каменном веке.

### *Божества*

Богов, которым поклонялись индоиранцы, было много, а обряд богослужения всегда посвящался определенному божеству. Наряду с божествами культа (Огонь, Воды, Хаома и Гэуш-Урван) существовали и «природные» боги, символизировавшие те или иные явления природы. Это были боги неба и земли, которых иранцы называли соответственно *Асман* и *Зам*, боги солнца и

луны — *Хвар* и *Мах* и два божества ветра — *Вата* и *Вайу*. Вата был богом дующего ветра и почитался как божество, приносящее дождевые тучи. Вайу — более чудесное существо, называемое в Ригведе «душой богов». По иранским представлениям, он — дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает.

С Ватой, приносящим дождь, ассоциировалась \**Харахвати-Арэдва-Сура*, санскритская *Сарасвати* («Обладательница вод»). Она была олицетворением мифической реки, берущей начало с огромной горы, находящейся в центре мира и текущей в большое море, которое по-авестийски называется *Воурукаша* (букв. «С широкими заливами»). Из этого моря вытекают другие реки, которые несут воды во все земли. Каждый год облака наполняются дождями от воды моря Воурукаша, а обеспечивать это — задача *Тиштрйи*, божества звезды Сириус. Каждый год, рассказывается в мифе, Тиштрйа приближается к берегу моря Воурукаша в виде великолепного белого жеребца. Там его встречает *Апаоша*, демон засухи, в виде другого жеребца — черного, паршивого и уродливого, и они вступают в единоборство. Если в течение года люди недостаточно поклонялись и приносили жертвы Тиштрйи, Апаоша оказывался сильнее и отгонял его назад. Если Тиштрйа почитался как следует, он оказывался более сильным и побеждал демона. Тогда Тиштрйа бросался в море.

В этом мифе волны моря представляются в виде кобыл, которые после встречи с жеребцом Тиштрйей в изобилии производят воду. Вата подбрасывает эту воду к облакам и проливает ее над «семью каршварами». С водой смешаны семена растений, которые пускают ростки, когда идет дождь. Эти семена произошли, как думали, от «Древа всех семян», которое растет в море Воурукаша. Оно называется также «Древом всеисцеляющим». Вера в него была, видимо, связана с культом деревьев, то есть с почитанием больших деревьев, росших по берегам ручьев и источников, плоды или кора которых считались целебными.

Что касается выражения «семь каршваров», то иранцы верили, что мир делится на семь областей. Иранцы представляли себе их в виде кругов, самый большой из которых — *Хванирата* — населен людьми. Они считали, что он расположен в центре этих кругов, а остальные шесть окружают его и отделены друг от друга водами



и густыми лесами (что кажется вполне правдоподобным представлением о мире для жителей южнорусских степей). Вершина высокой горы Хары, с которой стекает \*Харахвати, поднимается в середине Хванираты, а солнце вращается вокруг нее так, что одна половина мира всегда погружена в темноту, а другая освещена.

Иранцы считали, что существует закон природы, согласно которому солнце движется равномерно, происходит смена времен года и тем самым обеспечивается порядок всего существующего в мире. Этот закон был известен индоарийцам как *рта* (в авестийском языке ему соответствует слово *аша*). Молитвы и жертвоприношения, совершаемые людьми, ощущались как принадлежность этого естественного порядка вещей, но и сами они способствовали поддержанию аша — усиливали действия самих милосердных богов и укрепляли мир, населенный людьми.

Понятие «аша» имело и этический смысл. Считалось, что аша руководит поведением человека. Истина, справедливость, верность и смелость — качества, присущие человеку. Добродетель — естественный порядок вещей, а порок и зло — его нарушение. Таким образом, слово «аша» перевести трудно, различные понятия соответствуют ему в разных контекстах: «порядок» — там, где речь идет о вещественном мире, или же «истина», «справедливость», «праведность» — там, где говорится о нравственности.

Ложь и искажение истины, которые противопоставлялись аша, назывались по-авестийски *друг* (в санскрите *друх*). Согласно нравственным представлениям, все люди делились на *ашаван* — «праведных», которые придерживаются аша, и *другвант* — «приверженцев зла». В те времена люди явно придавали большое значение общественным отношениям, которые являлись так же жизненно важными для степняков в каменном веке, как и для городских обществ, ведь племена должны были заключать соглашения друг с другом относительно границ своих пастбищ, а люди между собой — о пастьбе скота. Кроме того, они вступали в такие общечеловеческие отношения, как помолвки и свадьбы, обмен товарами и приемы гостей.

Одно обстоятельство, которому законодатели и жрецы, по-видимому, придавали огромное значение, — это святость данного человеком слова. Слово должно было вызывать почтение как жизненно важное выражение

аша. Признавались, очевидно, два рода обязательств. Во-первых, торжественная клятва, называвшаяся \*варуна (возможно, от индоевропейского корня *вер* — «связывать»), по которой человек обязывался делать или же не делать что-либо, совершать или не совершать какой-то поступок. Во-вторых, это было соглашение или договор, называвшийся *митра* (возможно, от индоевропейского *мей* — «меняться»), по которому две стороны совместно договаривались о чем-то. В обоих случаях считалось, что сила таится в произнесенной клятве. Эта сила считалась божеством, которое будет содействовать и поддерживать человека, верного своему слову, но оно же поразит жестоко лжеца, нарушившего слово.

В ордалиях — испытаниях людей, давших клятву, — эта месть проявлялась. Случалось, человека обвиняли в том, что он не держал данного слова, но он отрицал это. Тогда несчастного подвергали испытанию водой (если речь шла о клятве) или огнем (если дело касалось договора), чтобы он мог доказать свою правоту. Один из примеров испытания водой описывается в санскритском тексте *Яджнавалкья* (Яджнавалкья 2,108 и сл.). Обвиняемый должен был погрузиться под воду, держась за ноги стоящего рядом человека. Погружаясь, он произносил следующие слова: «Воистину защити меня, Варуна!» В этот момент стреляли из лука, и быстрый бегун бросался вслед за стрелой. Если бегун возвращался со стрелой до того, как обвиняемый под водой погиб, это означало, что Варуна, бог клятвы, щадил и оправдывал его. Если же несчастный умирал, значит, он был виновен, и на этом дело заканчивалось. Одно из испытаний огнем заключалось в том, что обвиняемый должен был пробежать по узкому проходу между двумя пылающими поленищами. Если он оставался живым, значит, Митра, бог договора, провозглашал его невиновным. В огненных ордалиях использовали и расплавленную медь, которую выливали на обнаженную грудь обвиняемого.

В результате судебных процедур Митра и Варуна стали более тесно ассоциироваться с теми стихиями, посредством которых они убивали или щадили. Варуна получил прозвище «Сын вод» (*Апам-Напат*), под которым он только и известен в Авесте<sup>6</sup>. Считалось, что он

---

<sup>6</sup> Предложенное М. Бойс отождествление ведийского Варуны с авестийским Апам-Напат не является общепринятым.

живет в водах моря Воурукаша. Митра же соответственно стал богом огня, и люди верили, что он сопровождает солнце, величайшее из всех огней, в его ежедневном движении по небу и следит за теми, кто хранит верность договору, а кто его нарушает. И Митру и Варуну глубоко почитали и превратили в великих богов, с которыми были связаны многие верования. Представления о них настолько расширились, что они могли соответственно рассматриваться как олицетворения верности и истины. Оба они получили звание *асура*, или по-авестийски *ахура* («бог», «господин»).

Эти ордалии, когда обращались к двум могучим божествам, были чрезвычайно опасными, и в исторические времена решение о проведении такого испытания принимали верховные жрецы или вожди общины. Образ мудрого священнослужителя, знающего законы, видимо, лежит в основе представлений о третьем из величайших богов, по-авестийски *Ахура-Мазда* («Господь мудрости»). *Ахура-Мазда* — верховное божество, стоящее гораздо выше Митры и Апам-Напата, чьими действиями он управляет и руководит. Ахура-Мазда в представлении верующих ни с какими природными явлениями не связывается, но является воплощением мудрости, которая должна управлять всеми действиями и богов, и людей. В Ригведе он именуется Асура («Господь»), и в одном из гимнов к двум меньшим божествам обращаются так: «Вы оба заставляете идти дождь с неба по божественной власти Асуры... вы оба защищаете свои законы по божественной власти Асуры. По истине-рта вы правите миром» (Ригведа 5, 63, 7). Три эти божества — высоконравственные создания, поддерживающие порядок *аша*/рта в мире и сами ему подчиняющиеся. Такие возвышенные представления были выработаны протоиндоиранцами давно, еще в каменном веке, поскольку они глубоко пронизывают религиозные верования народов, ведущих от них свое происхождение.

Протоиндоиранцы почитали также нескольких «абстрактных» божеств, у них вообще была склонность олицетворять то, что теперь мы называли бы абстракциями, и считать их могучими, вездесущими божествами. Вместо того чтобы определять божественную персону изречением типа «Бог — это любовь»<sup>7</sup>, индоиранцы начинали свою веру с того, что «Любовь — это бог», и

<sup>7</sup> «Бог есть любовь» (1 Посл. Иоанна 4, 8).

постепенно создавали на основе этого представления божество. Как далеко заходил процесс обрастания «абстрактного» божества отличительными особенностями и мифами, зависело от того, насколько это божество было связано с жизнью людей и религиозными обрядами и насколько популярным оно от этого становилось.

Так, например, Митра, сначала будучи олицетворением верности договору, стал почитаться как бог войны, сражающийся на стороне праведного (*ашавана*) и безжалостно уничтожающий нарушителей соглашения. Ему же поклонялись и как великому судье, беспристрастно оценивающему поступки людей, и как солнечному божеству, такому же великолепному, как и солнце, которое он сопровождает высоко в небе. После того как иранские вожди и воины стали использовать боевые колесницы, они вообразили своих богов на колесницах. Тогда о Митре стали говорить, что его везут по небу белые кони, подкованные серебром и золотом, не отбрасывающие тени. В колеснице — оружие и каменного и бронзового веков: он вооружен булавой, котлитой из желтого металла» (Яшт 10, 96)<sup>8</sup>, у него есть копье, лук и стрелы, клинок и праща (Яшт 10, 102; 129—131).

Вокруг Митры группировались меньшие «абстрактные» божества: *Аириаман* (по-санскритски *Ариаман*), олицетворявший дружбу, которая, скрепленная обрядом, была видом договора; *Аригат* — «Справедливость»; *Хамварэти* — «Доблесть»; *Сраоша* — «Послушание», являвшийся одновременно и блюстителем молитвы. *Хварэна* — другое божество, связанное и с Митрой, и с Апам-Напатом. Оно олицетворяет божественную благодать или славу — качество, присущее царям, героям и пророкам, но утрачиваемое ими, как только они преступают истину. Хварэна, в свою очередь, иногда соединяется с *Аши*, богиней судьбы, которая дарует свои награды лишь праведным.

Точно так же поступает и *Вэрэтрагна* — бог Победы, обладатель постоянного эпитета «Созданный Ахурами», «Ахуроданный». Большинство индоиранских божеств представлялись в антропоморфном облике, но отличительной особенностью Вэрэтрагны было его воплощение в дикого кабана, вепря, прославившегося у иранцев за свою неистовую отвагу. В виде вепря Вэрэтрагна предстает в авестийском гимне к Митре (Яшт 10).

<sup>8</sup> Авестийское *вазра*, видимо, все же не «булава», а «боевой топор», «клевец».

С острыми клыками, мощный и готовый сокрушать неверных нарушителей договора, он бросается впереди Ахуры.

Ведические индоарийцы не почитали Вэрэтрагну. У их предков древний бог Победы был замещен Индрой, божеством, которое имело своим прототипом индоиранского воина героической эпохи — доброго к своим приверженцам, храброго в бою, отчаянного, упивающегося сомой. Индра аморален и требует от своих почитателей лишь обильных приношений, за которые он щедро вознаградит их материальными благами. Разница между Индрой и нравственными ахурами поразительно ярко выражена в ведическом гимне, в котором он и Варуна по очереди высказывают свои различные претензии на величие (Ригведа 4, 42).

Варуна провозглашает: «Воистину власть принадлежит мне, вечному властелину, как все Бессмертные [признают]... Я поднимаю вверх стекающие воды, по истине-рта я поддерживаю небо. По истине-рта я — владыка, который правит по истине-рта». Индра отвечает ему, провозглашая: «Мужи, ездящие быстро, обладающие хорошими конями, призывают меня, будучи окруженными в бою. Я возбуждаю вражду. Я, щедрый Индра. Я вздымаю пыль, моя мощь несокрушима. Я делал все. Никакая божественная сила не может сдержать меня, неудержимого. Когда глотки сомы, когда песни опьянят меня, тогда устрашаются оба беспредельных пространства». Таким образом, два этих божества воспринимаются как два совершенно различных создания, которые имеют своих прототипов на земле в виде нравственного правителя, обеспокоенного поддержанием законности, от которой он и получает власть, и храброго воителя-вождя, мало чем интересующегося, кроме своей личной удали и славы.

В приведенных выше строках Варуна говорит о «бессмертных». Бессмертный (ведическое *Амрта*, авестийское *Амэша*) — одно из званий, которым индоиранцы наделяли своих богов. Другое — «Сияющий», ведическое *Дэва*, авестийское *Даэва*. Оба эти слова по своему происхождению индоевропейские. Но иранцы употребляли по отношению к богам еще и слово *Бага* — «Распределяющий (блага)». По каким-то причинам сам Зороастр ограничил употребление древнего названия «даэва», применяя его лишь по отношению к Индре и другим воинственным божествам, которые он рассматривал как

разрушительные силы, противоборствующие нравственным *ахурам*.

Хотя каждый акт богослужения, совершавшийся иранскими жрецами, посвящался одному из богов, сами обряды с регулярными приношениями огню и воде были, как кажется, всегда одними и теми же. Некоторые жрецы, очевидно, размышляли о деталях обрядов и природе материального мира, который эти обряды должны были поддерживать. Эти жрецы и создали яркую картину происхождения мира. Ее можно следующим образом реконструировать по зороастрийским писаниям. Боги создали мир в семь приемов. Сначала они сотворили небеса из камня, твердые, как огромная круглая скорлупа. В нижнюю часть этой скорлупы они поместили воду. Затем они создали землю, покоящуюся словно большое плоское блюдо на воде. Затем в центре земли они поставили три одушевленных творения в виде одного растения, одного животного («Единожды созданный бык») и одного человека (по имени *Гайо-марэтан* — букв. «Смертная жизнь»). Наконец, они разожгли огонь, как видимый, так и невидимый, в качестве жизненной силы, наполняющей одушевленные творения. Солнце, как часть огня, неподвижно сияло наверху, словно постоянно стоял полдень, так как мир оставался неподвижным и неизменным, как при создании. Тогда боги совершили тройное жертвоприношение: они истолкли растение, убили быка и человека. После этого благотворного жертвоприношения появилось много растений, быков и людей. Так был приведен в движение мировой цикл с его жизнью и смертью, за которой следует новая жизнь. Солнце стало двигаться по небу и регулировать смену времен года в соответствии с истиной-аша.

Эти природные процессы, если судить по индийским источникам, рассматривались как бесконечные. Начатые богами, они должны были продолжаться вечно, пока люди исполняют свои обязанности. Поэтому священнослужители представляли себе, что каждый день они вновь вместе с растениями и животными совершают первоначальное жертвоприношение для того, чтобы обеспечить миру продолжение его существования. Благодаря этим ежедневным ритуалам священнослужители сознательно освящали, благословляли и укрепляли каждое из семи творений, и все они были представлены в обряде: земля — в священном участке, на котором совер-

шалось богослужение, вода и огонь — в сосудах, стоящих перед священнослужителем, небесная твердь — в кремневом ноже и каменном пестике ступки, растения — в пучке прутьев *барэман* и в *хаоме*, животные — в жертвенном животном (или же в животных продуктах — молоке и масле). Наконец, сам человек присутствовал в совершающем обряд жреце, который становился, таким образом, соучастником действий богов, выполняя свой долг по поддержанию мира в состоянии устойчивости и чистоты.

### *Смерть и загробная жизнь*

Пока продолжалась такая связь между людьми и богами, не предвиделось конца ни для мира, ни для поколений людей, которые должны были непрерывно сменяться одно другим. Существовала вера в жизнь человека после смерти, и, согласно наиболее ранним представлениям, расставшаяся с телом душа — *урван* — на три дня задерживалась на земле перед тем, как сойти вниз, в подземное царство мертвых, в котором правил *Йима* (по-санскритски *Яма*). *Йима* был первым царем на земле и первым из умерших людей. (*Гайо-марэтан* скорее прототип всего человечества, чем реальный человек.)

В царстве *Йимы* души жили словно тени и зависели от своих потомков, которые продолжали пребывать на земле. Потомки должны были удовлетворять их голод и одевать. Приношения для этих целей совершали в определенное время, так, чтобы эти дары могли преодолеть материальные преграды. Чаще всего приношения умершим совершались в течение первого года после смерти. Считалось, что души усопших еще одиноки и не полностью приняты в общество мертвых. Обязанность совершать приношения ложилась на наследника покойного, обычно на старшего сына, который должен был совершать их в течение тридцати лет — три декады, то есть примерно на протяжении жизни одного поколения.

Обряды первых трех дней после смерти считались жизненно важными и для того, чтобы защитить душу от злых сил, пока она покидает тело, и для того, чтобы помочь ей достичь потустороннего мира. Существовало, как кажется, весьма древнее представление о каком-то

опасном месте, возможно броне или переправе через мрачную реку, которую душа должна пересечь на своем пути. По-авестийски оно называлось *Чинвато-пэрэту*, что, по-видимому, значит «Переход-разлучитель». Чтобы оказать возможно большую помощь умершему, семья должна была скорбеть и поститься в течение трех дней, а священнослужитель читать много молитв. Затем следовало кровавое жертвоприношение и ритуальное приношение огню. Мясо жертвы и одежду покойного освящали в третью ночь для того, чтобы душа могла отправиться в свое одинокое странствие на заре следующего дня сытой и одетой. Судя по позднейшим зороастрийским обычаям, в течение тридцати дней в честь умершего ежедневно готовили особую пищу. На тридцатый день совершалось второе кровавое жертвоприношение. После этого приношение делали раз в месяц до конца первого года со дня смерти. Через год после смерти производили третье и последнее кровавое жертвоприношение.

Считалось, что после этого душа нуждается в материальной заботе меньше, и ей предназначались только ежегодные приношения в течение тридцати лет в годовщину смерти. Тогда душа уже полностью соединялась с обществом мертвых и подкреплялась, разделяя общие приношения, которые каждая семья совершала во время «Празднества всех душ», называвшегося по-авестийски *Хамаспатмаздайя*. Этот праздник отмечался в последнюю ночь старого года, когда души возвращались в свои прежние жилища, как верили, на закате солнца, а на рассвете первого дня Нового года с восходом солнца отлетали назад.

Похоронный обряд, связанный с верой в потустороннее жилище мертвых, заключался в захоронении. Зороастрийское слово *дахма* (восходящее через \**дафма* к индоевропейскому корню *дхмбх* — «хоронить») первоначально, видимо, — «могила». Протоиндоиранцы принадлежали к одной из групп так называемых «ямных» культур степных жителей. Они хоронили членов знатных семейств на дне глубоких колодцев, покрытых земляными курганами<sup>9</sup>. Простолюдинов, вероятно, опускали в обычные земляные могилы, от которых никаких следов не осталось.

По-видимому, незадолго до того, как индоарийцы и

<sup>9</sup> В современной археологии различают «ямные» культуры и «курганные захоронения». (Примеч. В. Г. Луконина.)



иранцы отделились друг от друга, у них возникли новые представления о загробной жизни. Они заключались в том, что по крайней мере некоторые из них, а именно вожди, воины и жрецы, которые служат богам, могут избежать устрашающей участи вечного безрадостного существования на том свете, а души некоторых людей после смерти могут взлететь и присоединиться к богам в светлом раю, где они познают всевозможные удовольствия. С возникновением этих представлений «Переход-разлучитель» стал мыслиться в виде моста, один конец которого покоится на вершине горы Хары, а другой ведет ввысь, на небо. Лишь достойные, может быть, благодаря тому, что совершили много жертвоприношений богам, могут пройти по этому мосту. Души других, пытаясь перебраться по мосту, упадут вниз, в подземное царство мертвых. Среди тех, души которых считались обреченными на такой конец, были, видимо, все низкие по своему положению люди — пастухи, женщины и дети. Души, которые достигали рая, естественно, больше не нуждались в приношениях, совершаемых потомками, но по традиции, а также, несомненно, из-за неясности относительно загробной судьбы каждого человека приношения благоговейно совершались по всем умершим.

Вместе с надеждой, что существует вероятность достичь рая, развивалась вера в восстановление тела. Очевидно, невозможно было помышлять о том, чтобы только душа могла испытывать небесные радости. Судя по свидетельствам индийской традиции, считалось, что в течение первого года после смерти кости тленного тела восстанут и, одевшись бессмертной плотью, соединятся с душой на небе. Возможно, именно из-за этого представления индоарийцы постепенно сменили свой похоронный обряд кремацией, в которой тленная плоть быстро уничтожалась. После кремации кости тщательно собирали и захоранивали в ожидании воскрешения. Однако иранцы, как кажется, слишком почитали огонь, чтобы использовать его для уничтожения оскверняющего вещества. Поэтому, может, уже в языческие времена среди них вместо сжигания был принят обычай выставления тел, известный позднее у зороастрийцев. Обычай заключался в том, что труп оставляли в каком-либо пустынном месте, где стервятники и питающиеся падалью звери быстро сжирали его. Солнечные лучи становились путем, по которому душа поднималась на не-

бо, а разлагающаяся плоть быстро исчезала. После этого кости собирали и хоронили так же, как и в обрядах индоарийцев.

Изучение языческих иранских верований о загробной жизни осложняется наличием еще одного обозначения, кроме *урван*, для души усопшего, а именно \**фраварти* (авестийское *фраваши*). Этимология этого слова (так же как и слова *урван*) сомнительна. Возможно, оно происходит от того же корня *вар-*, что и *хам-варэти* — «доблесть», и обозначало первоначально душу усопшего героя, то есть того, кто больше всего может помочь своим потомкам и защитить их. Если это так, то тогда у древних иранцев должен был существовать такой же культ героев, как и у древних греков. Фраваша представлялись чем-то вроде *валькирий* — женскими существами, крылатыми, населяющими воздух. Если они были довольны жертвоприношениями, они быстро слетались на помощь людям. Они старались обеспечить каждый год дождями свои семьи, следили за тем, чтобы в их семействах рождались дети, а во время войны невидимо сражались рядом со своими потомками.

С древнейших времен, вероятно, существовало сходство между особым культом фраваша и поклонением душе, и оно способствовало тому, что верования о них несколько смешались и стали неясными. Развитие представлений о загробной жизни в раю увеличило смешение еще больше. Казалось бы, именно могущественные фраваша мыслились живущими высоко на небе вместе с богами, но в действительности в этой связи чаще всего упоминается душа-урван.

Возможно, вековая вера во фраваша как в вездесущих помощников и защитников и препятствовала тому, чтобы их мыслили живущими вдалеке. Может, трудно было также связывать этих крылатых духов с идеей воскрешения тела. Как бы то ни было, но уже в языческие времена представления о могучих фраваша и беспомощной душе-урван в большой мере слились. В авестийском гимне к фраваша (Яшт 13), содержащем древние части, они изображаются возвращающимися к своим домам в праздник Хамаспатмаэдайа в поисках приношений мяса и одеяний. Но в других стихах этого же гимна к фраваша взывают как к божественным по своей мощи духам. В зороастрийских текстах богослужения отождествление фраваша и души-урван иногда бывает полным, как это выражено в следующих словах:

«Мы поклоняемся душам (урван) умерших, которые являются фраваша праведных». Все-таки различие между этими двумя душами сохраняется до наших дней и без сформулированного обоснования, и заключается оно в том, что с молитвой обращаются к фраваша, но для души-урван.

## Заключение

Языческая религия иранцев, кажется, заключалась не только в обрядах и обычаях. Вера в богов содержала некоторые замечательные черты, которые были связаны с представлениями об истине-аша и божествах-ахурах. Эти черты восходили к традиционным верованиям, согласно которым надежды на счастливую загробную жизнь могли иметь лишь воины-мужчины. Кроме того, в старой вере к благородным элементам примешивались и некоторые безнравственные представления. Например, те, кто почитал Индру и других связанных с ним воинственных божеств, лелеяли надежды купить процветание в этой жизни и спасение в следующей благодаря обильным жертвоприношениям. И эти нравственные и безнравственные черты восходят, очевидно, к протоиндоиранскому периоду, то есть ко времени пастушеского каменного века, но последние наверняка усилились с наступлением бронзового века, когда возможности для обогащения и приобретения власти возросли.

---

## ГЛАВА II

### Зороастр и его учение

#### Введение

Пророк Заратуштра, сын Поурушаспы, из рода Спитама, известен прежде всего по Гатам — семнадцати великим гимнам, которые он сочинил. Эти гимны были добросовестно сохранены его последователями. Гаты являются не собранием поучений, но вдохновенными, страстными изречениями, многие из которых обращены к богу. Они имеют древнюю поэтическую форму, кото-

рая прослеживается (благодаря скандинавским параллелям) до индоевропейской эпохи. Гаты можно связывать с традицией мантиков-гадателей. Ее культивировали жрецы-провидцы, которые пытались выразить в возвышенных словах свое восприятие божества. Она отличается утонченностью намеков, богатством и сложностью стиля. Такая поэзия может быть полностью понята только обученным человеком, а поскольку Зороастр верил, что бог поручил ему донести откровение до всего человечества, то он должен был проповедовать простыми словами для обычных людей. Изречения его передавались последователями из поколения в поколение и были в конце концов записаны лишь при Сасанидах, правителях третьей Иранской империи. Тогда говорили уже на среднеперсидском языке, так называемом пехлеви. Сочинения на пехлеви содержат бесценные пояснения для понимания удивительных по неясности Гат.

Много ценных материалов сохранилось также и в Младшей Авесте. Язык, на котором говорил Зороастр, известен только по Гатам и нескольким другим древним текстам. Такая лингвистическая изолированность увеличивает трудности толкования гимнов, поскольку они полны слов, не встречающихся больше нигде. Из остальных частей Авесты до нас дошли литургические тексты, отражающие разные этапы развития одного и того же языка (хотя и не совсем одного и того же диалекта). Для последователей Зороастра во всех этих писаниях заключались различные части откровения, полученного пророком, и все они соответствующим образом почитались. Хотя западные ученые и определяют все тексты, составленные после Гат, совокупно как Младшую Авесту, среди них есть весьма древние фрагменты. В особенности это замечание справедливо по отношению к некоторым яштам — гимнам, посвященным отдельным божествам.

### Призвание Зороастра

Даты жизни Зороастра нельзя точно установить, так как он жил в то время, которое для его народа было доисторическим. Язык Гат архаичен и близок языку Ригведы, создание которой относится к периоду от 1700 г. до н. э. И в Гатах, и в Ригведе мы находим

представления о мире, относящиеся к древности, к обществу каменного века. Может, следует сделать поправку на консерватизм языкового стиля, а возможно, «народ Авесты» (как называют, за неимением лучшего, племя, из которого происходил сам Зороастр) был бедным и изолированным от остального мира и не столь интенсивно подвергался влиянию перемен бронзового века. Можно, таким образом, осмелиться лишь предположить, что Зороастр жил между 1500 и 1200 гг. до н. э.

Зороастр упоминает о себе в Гатах как о *заотаре*, то есть полностью правомочном священнослужителе. Он — единственный основатель религии, который был одновременно и священнослужителем, и пророком. В Младшей Авесте он именуется общим словом для священнослужителя — *атаурван*. Он сам называет себя также *мантран* — «сочинителем мантр». Мантра — вдохновенное экстатическое изречение, заклинание (санскритское *мантра*). Обучение священству начиналось у индоиранцев рано, видимо в возрасте около семи лет, и было устным, потому что они не знали письма. В основном оно состояло в изучении обрядов и положений веры, а также в овладении искусством импровизации стихов для призываний богов и их восхваления и в выучивании наизусть великих мантр, сложенных мудрецами ранее. Иранцы считали, что зрелость достигается в пятнадцать лет, и, вероятно, в этом возрасте Зороастр стал священнослужителем.

Исходя из Гат, можно предположить, что впоследствии он стремился усвоить все знания, которые получал от разных учителей. В дальнейшем он изображает себя как *ваэдэмна* (букв. «тот, кто знает») — «посвященный, обладающий вдохновенной божеством мудростью». Согласно зороастрийским преданиям (сохранившимся в пехлевийских сочинениях), многие годы провел он, скитаясь, в поисках истины. Его гимны позволяют предположить, что он был свидетелем насилий, военных действий поклонников даэва, которые нападали на мирные общины с целью грабежа, убийств и угона скота. Зная себя бессильным, Зороастр преисполнился страстного стремления к справедливости, к тому, чтобы нравственный закон божеств-ахур был установлен одинаково и для сильных, и для слабых, так, чтобы восторжествовали покой и порядок и все могли бы вести добрую и мирную жизнь.

Согласно зороастрийским преданиям, Зороастр достиг тридцати лет, возраста зрелой мудрости, когда он наконец получил откровение. Это великое событие упоминается в одной из Гат (Ясна 43) и кратко описывается в пехлевийском сочинении *Задспрам* (Задспрам 20—21). Там рассказывается, как однажды Зороастр, участвуя в сборище по случаю весеннего праздника, отправился на рассвете к реке за водой для приготовления хаомы. Он вошел в реку и постарался взять воду из середины потока. Когда он возвратился на берег (в этот момент он сам пребывал в состоянии ритуальной чистоты), перед ним в свежем воздухе весеннего утра возникло видение. На берегу он узрел сияющее существо, которое открылось ему как *Воху-Мана*, то есть «Благой помысел». Оно привело Зороастра к Ахура-Мазде и пяти другим, излучающим свет персонам, в присутствии которых пророк «не увидел собственной тени на земле из-за их яркого свечения». Тогда же от этих семи божеств Зороастр и получил свое откровение.

### Ахура-Мазда и его противник

Так впервые Зороастр увидел Ахура-Мазду воочию. Потом еще не раз он чувствовал его присутствие или же слышал слова Ахура-Мазды, призывающие пророка на служение, слова, которым Зороастр с готовностью повиновался. «Для этого (объявляет Зороастр) я стал принадлежать тебе с самого начала» (Ясна 44, 11). «Пока у меня есть силы и возможности, я буду учить людей стремиться к истине-аша» (Ясна 28, 4).

Зороастр поклонялся Ахура-Мазде как владыке аша (порядка, праведности и справедливости). Это было в соответствии с традицией, поскольку Мазда с древности почитался как величайший из трех ахур, хранителей аша. Однако Зороастр пошел дальше и, резко порывая с принятыми верованиями, провозгласил Ахура-Мазду единственным несотворенным богом, существующим вечно, творцом всего благого, включая и всех других добрых и благих божеств.

Проследить за ходом мысли Зороастра, приведшим его к этим возвышенным верованиям, невозможно. Видимо, он мог прийти к ним, размышляя о ежедневных богослужениях, которые совершал как священнослужитель.

тель, задумываясь над связанными с ними представлениями о происхождении мира. Как уже говорилось, ученые-жрецы разработали теорию о сотворении мира в семь этапов, со всеми семью творениями, участвующими в богослужении. Они утверждали о первоначальном единстве всего материального мира и всей жизни, возникшей от одного первоначального растения, животного и человека. Может, исходя из этих представлений, у Зороастра и возникла мысль приписать такое же происхождение от одного-единственного и божественному миру и считать, что вначале существовало лишь одно божество — Ахура-Мазда, всезнающий и премудрый, праведный и добрый, от которого произошли все остальные благие божества.

Скорее всего именно суровая действительность убедила пророка в том, что мудрость, праведность и доброта по своей природе отличны от порочности и жестокости; и вот в одном из видений ему предстал сосуществующий с Ахура-Маздой его противник — *Ангра-Маинью* («Злой Дух»), который тоже изначален, но несведущ и полностью зловреден. Эти две основные противоположности бытия узрел Зороастр в их изначальном столкновении: «Воистину есть два первичных духа, близнецы, славящиеся своей противоположностью. В мысли, в слове и в действии — они оба, добрый и злой... Когда эти два духа схватились впервые, то они создали бытие и небытие, и то, что ждет в конце концов тех, кто следует пути лжи (*друг*), — это самое худшее, а тех, кто следует пути добра (*аша*), ждет самое лучшее<sup>10</sup>. И вот из этих двух духов один, следующий лжи, выбрал зло, а другой — дух святейший, облаченный в крепчайший камень (то есть небесная твердь)<sup>11</sup>, выбрал праведность, и пусть (это знают все), кто будет постоянно ублаговлять Ахура-Мазду праведными делами» (Ясна 30, 3—5).

Главным элементом в этом откровении является то, что две первичные сущности, обе добровольно (хотя и в соответствии, очевидно, с их собственной природой), выбрали: одна — добро, а другая — зло. Этот акт и служит прообразом аналогичного выбора, который должен сде-

<sup>10</sup> Из древниранских словосочетаний «худшее бытие» и «лучшее житие» впоследствии возникли персидские обозначения соответственно «ада» (*дузах*) и «рая» (*бехешт*).

<sup>11</sup> Определение «облаченное в камень» может пониматься и как относящееся к истине, прочной и неизменной, как камень.

лать каждый человек в своей жизни. Именно этот выбор привел присущий двум духам антагонизм к активному противоборству, которое выразилось, по решению, принятому Ахура-Маздой, в борьбе «творения» и «анти-творения», или, как сказал пророк, к созданию «бытия» и «небытия» (то есть смерти), ибо Ахура-Мазда в своем всеведении уже знал, что раз уж он стал творцом и создал мир, то Злой Дух должен напасть на него, ибо мир этот — благ, и он станет ареной борьбы двух сил. В конце концов Ахура-Мазда выиграет великую битву и сможет уничтожить зло и достичь того, чтобы мир стал целиком благим навсегда.

### Семь божеств и семь творений

Именно идея о «семи божествах» и стала главным новшеством учения Зороастра, хотя их основой были старые представления о происхождении мира. Сначала, как полагал Зороастр, Ахура-Мазда сотворил при помощи Святого Духа (*Спэнта-Маинью*) шесть более низких божеств, тех самых «излучающих свет существ», которых Зороастр узрел в своем первом видении. С Ахура-Маздой они составили семь божеств и вместе с ним создали те семь творений, которые образовали мир. Сотворение шести божеств по-разному описывается в зороастрийских сочинениях, но во всех случаях подразумевается обязательное их единство. То говорится, что Ахура-Мазда — их отец, то сказано, что он «смешан» с ними, а в одном тексте на пехлеви их создание Ахура-Маздой сравнивается с зажиганием одного светильника от другого.

Эти шесть великих божеств, в свою очередь, как учил Зороастр, вызвали к жизни другие благие божества, которые были добрыми богами, почитавшимися еще в древнеиранском пантеоне. (Сам Зороастр в Гатах взывает к некоторым из них, в частности к «иным ахурам», то есть к Митре, Апам-Напату, Сраоше, Аши и Гэуш-Урвану.)

Все эти божества, согласно учению Зороастра, прямо или косвенно являются эманациями самого Ахура-Мазды и, будучи под его началом, в соответствии со своим назначением стремятся способствовать творению добра и уничтожению зла. В зороастризме они именуют-



ся *язата* («язата» — букв. «достойный поклонения») или *Амэша-Спэнта* — букв. «Бессмертный Святой». Последнее обозначение не встречается в Гатах — оно скорее всего было придумано самим Зороастром для того, чтобы отличить открывшихся ему благих божеств от большинства языческих богов, к которым в Ведах обращаются как ко «всем бессмертным». Ведь Зороастр смело и решительно отвергал поклонение воинственным и безнравственным демонам-даэва, то есть Индре и его соратникам, которых пророк считал «злонамеренным родом» (Ясна, 32, 3). «Даэва выбирают неправильно, потому что Обманщик<sup>12</sup> приближается к ним, пока они совещаются, так, что они избирают худший замысел». Тогда все вместе они «прибегают к Ярости, которой они поражают жизнь человека» (Ясна 30, 6). Для Зороастра даэва были злыми и по своей природе, и по содеянному выбору между добром и злом, то есть подобными самому Ангра-Маинью — лживыми богами, которым нельзя поклоняться, потому что они вызывают распри между людьми, соблазняя их на кровопролитные жертвоприношения и губительные войны.

Одним из самых важных выражений в откровении Зороастра является ключевое слово *спэнта*, используемое по отношению к Ахура-Мазде и прилагаемое ко всем его творениям. В самой своей основе оно означало, по-видимому, «обладающий силой», а в отношении благих божеств — «обладающий силой помочь», откуда, следовательно, «содействующий, поддерживающий, приносящий пользу». Благодаря постоянному употреблению в религиозных контекстах слово «спэнта» приобрело новое значение, подобно английскому слову *holy* — «святой», первоначальное значение которого также «мощный, сильный»<sup>13</sup>. Слово «святой» — близкий перевод авестийского «спэнта», но во избежание появления представлений, чуждых зороастризму, некоторые ученые предпочитали переводить авестийское «спэнта» во всех случаях как «обильный, щедрый» (по-англ. *bounteous*). У последних переводов, однако, тот недостаток, что в английском языке (и в русском. — И. С.-К.) они не имеют религиозных ассоциаций и не передают того ощущения глубокого почитания, которое подразумевается

<sup>12</sup> Здесь имеется в виду Злой Дух — Ангра-Маинью.

<sup>13</sup> Английское слово *holy* — «святой» родственно английскому *whole* — «цельный, здоровый». Авестийское «спэнта» родственно русскому «святой».

в авестийском слове «спэнта». Здесь авестийское «спэнта» переводится обычно как «святой», «благой».

Хотя название Амэша-Спэнта («Бессмертные Святые») может применяться по отношению к любым божествам творения Ахура-Мазды, оно прилагается главным образом к шести великим существам первого видения пророка, а остальные, меньшие божества именуются просто — *язата*. Понятие о шести Бессмертных Святых существенно для учения Зороастра, оно имеет далеко идущие духовные и этические последствия, поскольку эти создания воплощают качества или атрибуты самого Ахура-Мазды и могут, со своей стороны (если правильно их просить и почитать), наделить ими людей. Для каждого человека, в том числе и для самого пророка, Бессмертным Святым, указывающим путь к другим, является *Воху-Мана* («Благой помысел»). Ближайший его союзник — это *Аша-Вахишта* («Лучшая праведность»), божество, олицетворяющее могучий закон истины-аша (Зороастр упоминает его в Гатах чаще всего из шести Бессмертных Святых). Затем идут *Спэнта-Армату* («Святое благочестие»), воплощающее посвящение тому, что хорошо и праведно, и *Хиштра-Ваирйа* («Желанная власть»), представляющий собой и силу, которую каждый человек должен проявлять, стремясь к праведной жизни, а также божественную власть и царство. Заключительная пара — это *Хаурватат* («Целостность») и *Амэрэтат* («Бессмертие»). Они не только укрепляют смертное бытие, но и даруют вечное процветание и вечную жизнь, получаемую праведными в присутствии Ахура-Мазды.

Эти божественные качества были выделены, а затем им молились и почитали как отдельных богов, что характерно еще и для языческой иранской религии, как мы видели в связи с Митрой, окруженным в качестве своих спутников божествами Дружбы, Послушания, Справедливости, Доблести и Божественной благодати.

Так Зороастр использовал в своем новом учении старые формы. Он представлял себе шесть Бессмертных Святых так же тесно связанными с верховным божеством Ахура-Маздой, как и божества-спутники с Митрой. В одном из текстов Младшей Авесты Амэша-Спэнта описываются так: «Они — одной мысли, одного слова, одного действия... Они видят души друг друга, думая о благих мыслях, думая о благих словах, думая о благих делах... Они творцы, создатели и делатели, защитники

и хранители творений Ахура-Мазды» (Яшт II, 16—18).

В языческой иранской религии существовала тенденция связывать абстрактные божества с явлениями природы так тесно, что (как в случае с Митрой и Апам-Напатам) соответствующее явление рассматривалось как олицетворение самого божества. Поэтому неудивительно, что уже в Гатах происходило точно такое же объединение семи Амэша-Спэнта с семью творениями. Происхождение такой связи во всех случаях можно почать, исходя из размышлений пророка над ритуалом богослужения — ежедневным молитвенным действием, призванным укреплять и благословлять все семь творений. Обдумывая этот ритуал, Зороастр, по-видимому, убедился в том, что в каждом предмете, который он видел или трогал во время обряда, присутствовало нечто нематериальное, какое-то скрытое божество. Благодаря совершению этих обрядов, исполнявшихся главным образом ради поддержания вещественного мира, можно было бы в то же время добиваться нравственных и духовных благ. Для этого надо было попытаться посвятить их почитанию великих невидимых Амэша-Спэнта. Так обряды, имевшие вековую древность, приобрели новое измерение.

Связь между каждым божеством и соответствующим творением кажется обоснованной, потому что зороастризм, несмотря на то, принят ли он по нантию или получен в божественном откровении, можно считать рациональной религией. Так, Хшатра-Ваирйа («Желанная власть») стал владыкой небес из камня, которые защищают своим сводом землю. Расположенная внизу, земля принадлежит Спэнта-Армаити («Святому благочестию»). Вода — это творение Хаурватат («Целостности»), а растения относятся к Амэрэат («Бессмертию»). Воху-Мана («Благой помысел») является повелителем кроткой, милосердной коровы, которая для иранцев-кочевников была символом созидательного добра. Огонь, который пронизывает все остальные творения, а благодаря солнцу управляет сменой времен года, находится под покровительством Аша-Вахишта («Лучшей праведности»), то есть «Порядка», распространяющегося по миру и упорядочивающего его. Человек с его разумом и правом выбора больше всего принадлежит Ахура-Мазде. Эти взаимоотношения, на которые едва намекают Гаты, ясно излагаются в более поздних сочинениях.

Порядок, в каком упоминаются семь великих божеств Амэша-Спэнта, часто не соответствует хронологической последовательности семи творений. Это объясняется тем, что их естественно было именовать в соответствии с божественным достоинством и значимостью, начиная с Ахура-Мазды, стоящего во главе. Верующий мог обращаться с молитвой к любому из семи божеств, но ему следовало призывать их всех, если он хотел стать совершенным человеком. Двое из Амэша-Спэнта имели особые связи с двумя группами в обществе. *Армаити*, покровительница матери-земли, порождающей все, являлась покровительницей женщин. Последние должны были быть такими же плодovitыми и смиренными. Хшатра — властелин высокого неба, защищающего всех, а также всего каменного. Он годился для того, чтобы стать покровителем мужчин, которые в качестве воинов применяли свое оружие — стрелы и копья с кремневыми наконечниками, пращи и тяжелые булавы — для защиты племени или во время грабежа. Жрецы как образованный класс, очевидно, были обособлены от прочего общества и находились под покровительством Ахура-Мазды («Господа мудрости»), чье творение — человека — жрецы представляли во время богослужения. Поскольку в зороастризме власть верховного божества так всеобъемлюща, то последняя связь была не столь существенной.

Человек должен не только опекать шесть меньших творений, но и следить за собственным физическим и нравственным здоровьем, а также заботиться о своих собратьях, потому что каждый из них в отдельности является созданием бога. Зороастр дал последователям особый моральный закон — жить в соответствии с благой мыслью, благим словом и благим делом. Этот замечательный закон — распространение на всех людей тройного требования к иранским священнослужителям, которым в целях эффективности молитв следовало совершать их лишь с благими намерениями, правильными словами и тщательно исполняя все обряды богослужения.

Учение о семи Амэша-Спэнта и семи творениях обзывало, таким образом, к всеобщей нравственности и внушало верующему глубокое чувство ответственности за окружающий мир. Человек — глава творений, но его объединяет с остальными шестью общее назначение, потому что все благие творения стремятся к одной цели;

человек — сознательно, а прочие — по природному влечению, ведь все они созданы для одного — окончательной победы над злом.

### Творение и три эры

Другой аспект отношений между осязаемым и неосязаемым, содержащийся в учении Зороастра (известном лучше по сочинениям на пехлеви), заключается в том, что Ахура-Мазда совершил акт творения в два этапа. Сначала он создал все свободным от телесных оболочек, то есть в «духовном, нематериальном» (на пехлеви — *меног*) виде. Затем он придал всему «материальный» вид (*гетиг*). Материальное бытие было лучше, чем предшествующее нематериальное, потому что совершенные творения Ахура-Мазды получили в нем благо в форме чего-то цельного и осязаемого. Два эти этапа вместе составляют акт творения, называемый на пехлеви *Бундахишн* («Сотворение основы»). Тогда, когда творение стало материальным, началось сражение со злом, потому что, в отличие от нематериального бытия, материальное творение оказалось уязвимым для сил зла. На него сразу же набросился Злой Дух (Ангра-Маинйу). Согласно мифу, излагаемому в сочинениях на пехлеви, Ангра-Маинйу яростно ворвался в мир через нижнюю сферу каменного неба и погубил его совершенство. Он вынырнул из воды, сделав большую ее часть соленой, и ринулся к земле, и там, куда он проник, образовались пустыни. Затем Злой Дух иссушил растение, убил единотворного быка и первого человека. В конце концов он напал на седьмое творение, на огонь, и испортил его дымом и, таким образом, нанес материальный вред всем благим творениям.

Тогда божественные существа объединились. Амэрэтат («Бессмертие») взяло растение и истолкло его (так, как толкут *хаому* для богослужения), а прах рассыпало по миру с тучами и дождем, чтобы вырастить повсюду больше растений. Семя быка и человека, очищенное Луной и Солнцем, породило еще больше скота и людей. Так в зороастрийской версии древнего мифа благотворное жертвоприношение, относившееся первоначально к языческим богам, было приписано злодейству Ангра-Маинйу, потому что это он принес порчу и смерть в совершенный и неизменный мир, созданный Ахура-Маздой. Но Бессмертные Святые, обладая святой силой,

сумели обратить его злодеяния на пользу мира — и к этому же должны постоянно прилагать усилия все благие творения.

«Творение» — первое из трех периодов, или эр, на которые делится история мира. Нападение Ангра-Майнйу ознаменовало начало второй эры — «Смещения» (на пехлеви *Гумезишн*), на протяжении которой этот мир больше не является полностью хорошим, но представляет смесь добра и зла. Когда цикл жизни был пущен в ход, Ангра-Майнйу продолжил свои нападения на мир вместе с демонами-даэва и другими силами зла и тьмы, которые он сотворил, чтобы противиться благим божествам. Они не только причиняли материальный ущерб всему миру, но и вызывали все нравственные пороки и духовное зло, от которых страдают люди. Для того чтобы противостоять их нападкам, человек должен почитать Ахура-Мазду и шесть Амэша-Спэнта и настолько полно принять их всем своим сердцем, чтобы не осталось в нем больше места для пороков и слабостей. Он должен также поклоняться всем благим божествам-язата, некоторые из них, подобно двум младшим ахурам (к ним Зороастр дважды обращается в Гатах), помогут человеку в его нравственной борьбе, в то время как другие, такие, как Солнце и Луна, окажут содействие для сохранения материального мира прочным и согласным с истиной-аша.

По новому откровению, полученному Зороастром, человечество имеет с благими божествами общее предназначение — постепенно победить зло и восстановить мир в его первоначальном, совершенном виде. Замечательный миг, когда это совершится, называется *Фрашокэрэти* (на пехлеви *Фрашегирд*), что, вероятно, означает «Чудоделание, чудотворство». На этом вторая эра закончится, так как начнется третья — «Разделение» (на пехлеви *Визаришн*). Тогда добро будет снова отделено от зла, а поскольку последнее будет окончательно уничтожено, то «Разделение» продлится вечно, и все это время Ахура-Мазда, благие божества-язата, мужчины и женщины будут жить вместе в полном спокойствии и мире.

Обосновав таким образом не только начало, но и конец человеческой истории, Зороастр полностью порвал с предшествующими представлениями, согласно которым жизнь, однажды начавшись, продолжалась бы до тех пор, пока люди и боги выполняют свои обязан-

ности. Старая идея сотрудничества божеств и молящихся, необходимая для поддержания в мире порядка в соответствии с истиной-аша, в учении Зороастра сохраняется. Но он придавал этому сотрудничеству новое значение, видя в нем не только средство сохранения мира таким, каков он есть, но открыв, что оно имеет своей конечной целью восстановление идеала. Это открытие придавало человеку новое достоинство, так как получалось, что он создан быть союзником бога и трудиться вместе с ним для достижения победы над злом, победы, которой страстно желают оба — и бог, и человек.

Учение о трех эрах — «Творении», «Смешении» и «Разделении» — делает историю в определенном смысле циклической, так как материальный мир восстанавливается во время третьей эры в том же совершенстве, которым он обладал во время первой. А пока все печали и трудности в настоящую эру «Смешения» — часть битвы против Злого Духа. Зороастр, таким образом, не только указал благородное назначение человечества, но и разумно объяснил те страдания, которые переносит человек в своей жизни, видя в них бедствия, происходящие от Злого Духа, а не зависящие от воли всемогущего Творца страдания его тварей.

### Смерть и загробная жизнь

Главное бедствие человечества — смерть. Она вынуждает души людей в течение эры «Смешения» покидать материальный мир (гетиг) и возвращаться на некоторое время в несовершенное нематериальное (меног) состояние. Зороастр считал, что каждая душа, расставаясь с телом, судима за то, что совершала в течение жизни. Он учил, что и женщины, и мужчины, слуги и хозяева, могут мечтать о рае, а преграда времен язычества — «Мост-Разлучитель» — стала в его откровении местом судебного разбирательства, где приговор каждой душе зависит не от многих и щедрых жертвоприношений во время прошлой жизни, а от ее нравственных достижений. Этот суд возглавляет Митра, по обеим сторонам которого восседают Сраоша и Рашну, держащий весы правосудия. На этих весах взвешиваются мысли, слова и дела каждой души: добрые — на одной чаше весов, дурные — на другой. Если добрых дел и мыслей

больше, то душа считается достойной рая. Тогда, ведомая прекрасной девушкой, олицетворением собственной совести каждого (называемой *даэна* — букв. «вера», собственно «правильная вера»), она пересекает широкий мост и устремляется вверх. Если же весы склоняются в сторону зла, то мост сужается и становится словно лезвие клинка, а отвратительная ведьма, встречая душу, пересекающую мост, хватается ее и тянет вниз, в ад — в «жилище Дурного помысла» (Ясна 32, 13), где грешник переживает «долгий век страданий, мрака, дурной пищи и скорбных стонов» (Ясна 31, 20).

Представление об аде как о месте мучений, над которым надзирает Ангра-Маинйу, принадлежит, по-видимому, самому Зороастру. Оно сформировалось под влиянием его глубокой внутренней уверенности в необходимости справедливости. Те немногие души, «дурные (дела) которых уравниваются» (Ясна 33, 1), отправляются в «Место смешанных» (*Мисван-гату*), где, как и в старом подземном царстве мертвых, ведут мрачное существование, лишённое и радости, и печали.

Однако даже душам в раю в течение всей эры «Смешения» не суждено полного блаженства, потому что счастье наступит лишь во время «Чудоделания» (*Фрашегирд*). В языческие времена иранцы, очевидно, считали, подобно индоарийцам ведической эпохи, что всякая блаженная душа, достигнув рая, соединяется со своим воскресшим телом, чтобы снова вести счастливую жизнь, полную чувственных ощущений. Зороастр учил, что души праведных должны ожидать этого высшего блаженства до момента Фрашегирд, когда они получают «будущее тело» (на пехлеви *тани-пасен*), а земля отдаст кости всех умерших (Ясна 30, 7). За всеобщим воскресением последует Последний Суд, когда праведные будут отделены от грешных, как от тех, которые дожили до этого времени, так и от уже осужденных ранее. Тут Аирийаман, божество дружбы и исцеления, вместе с богом огня Атар расплавит весь металл в горах, и он потечет на землю раскаленной рекой. Все люди должны пройти сквозь эту реку, и, как говорится в тексте на пехлеви, «для праведных она покажется парным молоком, а нечестивым будет казаться, что они во плоти идут через расплавленный металл» (Большой Бундахишн XXXIV, 18—19).

В этом грандиозном апокалипсическом видении Зороастра смешались, возможно неосознанно, рассказы об



извержениях вулканов и потоках горячей лавы и его собственные впечатления о древнеиранских испытаниях-ордалиях раскаленным металлом. В соответствии с его строгим учением, тогда должна восторжествовать истинная справедливость, как это случалось и на земле при испытаниях огнем. Во время последнего испытания все грешники переживут вторую смерть и исчезнут навсегда с лица земли. Демоны-даэва и силы тьмы будут уничтожены в последнем великом сражении с божествами-язата. Река расплавленного металла потечет вниз, в ад, убьет Ангра-Маинью и сожжет последние остатки зла в мире.

Тогда Ахура-Мазда и шесть Амэша-Спэнта торжественно совершат последнее духовное богослужение-ясна и принесут последнее жертвоприношение (после которого смерти вообще больше не будет). Они приготовят мистический напиток — «белую хаому», который даст всем блаженным воскресшим, кто вкусит его, бессмертие. Тогда люди станут такими же, как сами Бессмертные Святые — едиными в мыслях, словах и делах, нестареющими, не знающими болезней и тления, вечно радующимися в царстве бога на земле. Потому что, согласно Зороастру, именно здесь, в этом знакомом и любимом мире, восстановившем свое первоначальное совершенство, и будет вечное блаженство, а не в отдаленном и иллюзорном раю.

Таким образом, эра «Разделения» является возобновлением эры «Творения», за исключением того, что не предвидится первоначальная единичность одушевленных существ. Горы и долины уступят место гладкой равнине, но там, где сначала было одно растение, одно животное и один человек, навсегда останется то большое и разнообразное множество растений и живых существ, появившихся с тех пор. Точно так же и многие божества, созданные Ахура-Маздой, продолжают свое раздельное бытие. Их обратное поглощение верховным божеством не предсказывается. Как говорится в пехлевийском тексте, после Фрашегирд «Ормазд, Амахраспанд<sup>14</sup>, все язата и люди будут вместе... повсеместно будет, как весной в саду, в котором всевозможные деревья и цветы... и это все будет творением Ормазда» (Дадестани-Диниг. Ривайат XLVIII, 99, 100, 107).

Следовательно, Зороастр стал первым, кто учил о

<sup>14</sup> *Ормазд* — более поздняя форма имени Ахура-Мазда (на пехлеви), *Амахраспанд* — пехлевийская форма Амэша-Спэнта.

суде над каждым человеком, о рае и аде, о грядущем воскресении тел, о всеобщем Последнем Суде и о вечной жизни воссоединившихся души и тела. Эти представления стали впоследствии известны религиям человечества, они были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом. Однако только в самом зороастризме они имеют между собой полную логическую связь, потому что Зороастр настаивал и на исконной благодати материального мироздания и соответственно плотского тела и на непоколебимой беспристрастности божественной справедливости. По Зороастру, спасение каждого человека зависит от совокупности его мыслей, слов и дел, в которые вмешиваться и изменять, из сострадания или же по своей прихоти, не может ни одно божество. В таком учении вера в День Суда полностью получает свой ужасающий смысл, ведь каждый человек должен держать ответ за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира. Проповедь Зороастра была и благородной, и требующей усилий от каждого человека, она призывала тех, кто принимал ее, к решимости и отваге.

---

### ГЛАВА III

## Утверждение культа Мазды

### Введение

Хотя учение Зороастра — развитие старой веры в Ахуру, оно содержало много такого, что раздражало и тревожило его соплеменников. Предоставляя надежды на достижение рая всякому, кто последует за ним и будет стремиться к праведности, Зороастр порывал со старой аристократической и жреческой традицией, отводившей всем незнатным людям после смерти подземное царство. Более того, он не только распростиранил надежду на спасение на небесах для бедняков, но и припрозигал адом и в конечном счете уничтожением сильным мира сего, если они будут поступать несправедливо.

Его учение о загробной жизни, казалось, задумано так, чтобы вдвойне рассердить привилегированных. Что касается его отрицания демонов-даэва, то оно могло

показаться опрометчивым и опасным как богатым, так и бедным, потому что навлекало гнев этих божественных существ на все общество. Далее, величественные представления об одном Творце, о разделении добра и зла и грандиозной мировой борьбе, требующей постоянных нравственных усилий, было трудно постичь, а будучи понятными, эти представления оказались слишком выходящими для обычных беспечных политеистов.

Соплеменники Зороастра, очевидно, чувствовали естественное недоверие к знакомому им человеку, который претендовал на то, что получил удивительное божественное откровение. Годы, посвященные Зороастром проповеди среди соплеменников, были почти бесплодными — он сумел обратить в новую веру лишь своего двоюродного брата Маидйоиманха. Тогда он покинул свой народ и отправился к другому, где, будучи чужестранцем, смог добиться благосклонности царицы Хутаосы и ее мужа царя Виштаспы, которые «выступили вперед как (сильная) рука и поддержка для его веры ахуровской, веры Заратуштры» (Яшт 13, 100). Обращение в новую веру Виштаспы рассердило соседних правителей, они потребовали его возвращения к старой религии. Когда он отказался это сделать, началась война, в которой Виштаспа одержал победу. Так учение Зороастра было принято в стране Виштаспы.

Согласно преданиям, Зороастр прожил еще много лет после обращения Виштаспы, но о его жизни и до и после этого решающего события известно мало. Для того чтобы полностью отвечать своему призванию, иранскому священнослужителю следовало жениться, и Зороастр был трижды женат. Его первые две жены, имена которых до нас не дошли, родили ему трех сыновей и трех дочерей. Свадьба младшей дочери пророка, Поуручисты, воспевается в одной из Гат (Ясна 53). Мужем Поуручисты стал Джамаспа, главный советник Виштаспы, прославившийся мудростью. Джамаспа упоминается в Гатах вместе со своим родственником Фрашаострой. Третьей женой Зороастра стала дочь Фрашаостры — Хвови. Этот брак был бездетным.

### Знак зороастризма

В Гатах Зороастр выступает скорее пророком, чем законодателем. Тем не менее за годы, проведенные при дворе Виштаспы, он должен был устроить свою общину,

установить религиозные церемонии и обряды. По-видимому, это еще индоиранский обычай надевать на мужчин при инициации плетеный шнур в знак принятия в религиозную общину. Брахманы Индии носят его через плечо. Шнур завязывает жрец, но брахманы никогда его не развязывают, а просто стягивают в сторону, когда совершают обряд. Этот старый индоиранский обычай Зороастр приспособил для того, чтобы дать своим последователям отличительный знак. Все зороастрийцы, мужчины и женщины, носят шнур как пояс, трижды обернув им поясицу и завязав узлом спереди и сзади. Обряд посвящения совершается в пятнадцатилетнем возрасте, после чего верующий обязан сам развязывать и вновь завязывать пояс каждый день всю свою последующую жизнь во время молитвы. Символическое значение этого пояса (по-персидски *кусти*) вырабатывалось в течение столетий, но, по-видимому, с самого начала три его витка означали трехчастную этику зороастризма<sup>15</sup>. Они должны были сосредоточивать мысли владыка на основах веры. *Кусты* повязывают поверх нижней белой рубашки — *судра*, — в ворот которой зашит маленький кошелек. Он должен напоминать верующему о том, что человек всю жизнь должен наполнять его благими мыслями, словами и делами для того, чтобы обрести себе сокровище на небесах.

## МОЛИТВЫ

У иранцев времен язычества для молитв и богослужений предназначались три времени дня: восход, полдень и закат. Дневные часы были разделены на две поры — утреннюю (*Хавани*)<sup>16</sup>, находящуюся под покровительством Митры, и послеполуденную (*Узайара* — букв. «конец дня»), покровительствуемую его собратом-ахурой *Апам-Напатом*. Ночь, видимо, составляла третий период, называвшийся *Аивисрутра*, посвященный фраваши, душам умерших. Зороастр, по-видимому, выделил в сутках еще две поры и потребовал от своих последователей молиться пять раз в день. Один из новых периодов назывался *Рапитва* (букв. «предназначенный для

<sup>15</sup> Речь идет об основной триаде зороастрийской этики: благой мысли, благом слове, благом деле.

<sup>16</sup> *Хавани* — букв. «относящийся к выжиманию хаомы» (хаому полагалось готовить утром).

еды») и начинался в полдень — в тот самый воображаемый миг, в который время стояло на одном месте в момент творения так, как это повторится снова во время *Фрашо-кэрэти*. Пора Рапитва продолжалась после полудня на некоторое время, отторгнутое, таким образом, от поры Узайара.

В течение лета, когда господствовали благие силы, этот новый период был посвящен духу полудня — Рапитвина — и находился под покровительством Аша-Вахишта («Лучшей праведности»), владычицы огня, а также и полуденного зноя. Но зимой, когда властвовали демоны-даэва, считалось, что Рапитвина удаляется под землю, чтобы лелеять своим теплом корни растений и источники вод, и тогда посвященный ему период, так же как и утренний, отводили Митре, и тот считался Вторым Хавани. На протяжении всего лета молитвы, читавшиеся в полдень, помогали верующему думать об истине-аша и о настоящем и будущем триумфе сил добра, в то время как удаление духа Рапитвина зимой служило ежегодным напоминанием о грозных силах зла и о необходимости противостоять им. Так Зороастр использовал и деление дня, и смену времен года для того, чтобы надежно закрепить основные понятия учения в умах своих приверженцев.

Другой период суток начинался, напротив, в полночь. Зороастр разделил ночь на две части, оставив первую в распоряжении душ умерших — фраваша, но вторую половину от полночи до восхода, называемую *Уша*<sup>17</sup>, посвятил Сраоше, владыке молитвы. В то время, когда силы тьмы сильнее всего и рыщут вокруг, последователи Зороастра должны вставать и подкладывать топливо и благовоние в огонь, а также укреплять мир добра своими молитвами.

Пять ежедневных молитв считались неременной обязанностью каждого зороастрийца, частью его служения богу и оружием в борьбе против зла. Обряд молитвы, известный из ныне существующей практики, таков: сначала верующий готовит себя к молитве, омывая от пыли лицо, руки и ноги. Затем, развязав священный пояс, он стоит, держа двумя руками пояс перед собой, воображая себя в присутствии Создателя. Взгляд его устремлен на огонь — символ праведности. Верующий молится Ахура-Мазде, проклиная Ангра-Майнйу (при

---

<sup>17</sup> *Уша* — букв. «заря», «восток» (греч. Эос).

этом он презрительно машет концами пояса). Затем он вновь завязывает пояс, продолжая молитву. Весь обряд занимает всего несколько минут, но его постоянное повторение имеет огромное религиозное значение, утверждая дисциплину и приучая к признанию основных положений веры.

## Семь празднеств

Непременной обязанностью, которую Зороастр возложил на своих последователей, стало ежегодное празднование семи больших праздников, посвященных Ахура-Мазде, шести Амэша-Спэнта и их семи творениям. Шесть из них, позднее известных как *гахамбары*, следовали друг за другом, и традиция приписывала их учреждение самому пророку. В действительности по своему происхождению это были праздники скотоводов и земледельцев, которые Зороастр приспособил для своей религии. Они неравномерно распределяются по сезонам на протяжении всего года. Вот их названия, сохранившиеся в младоавестийских формах: *Маидйой-зарэмайа* («Середина весны»), *Маидйой-шема* («Середина лета»), *Паигишахйа* («Праздник уборки зерна»), *Айатрима* («Празднество возвращения домой скота с летних пастбищ»), *Маидйаурйа* («Середина зимы») и, наконец, праздник с названием неясного происхождения *Хамаспатмаэдайа*, посвященный угощению в честь фравашаи (он праздновался в последний вечер года, накануне весеннего равноденствия).

Каждая зороастрийская община отмечала эти праздники тем, что утром все прихожане присутствовали на праздничном богослужении, посвященном всегда Ахура-Мазде, а затем собирались на веселое угощение, где вместе ели пищу, благословленную во время богослужения. На празднества собирались и богатые и бедные — это было время всеобщего благорасположения: прекращались раздоры, возобновлялись и укреплялись дружеские отношения. Первое празднество — Маидйой-зарэмайа — отмечалось в честь Хшатра-Ваирйа и сотворения неба, а последнее — Хамаспатмаэдайа — посвящалось Ахура-Мазде и его созданию — человеку с изъявлением особого почитания фравашаи — душам умерших праведников, которые «сражались за истину-аша».

Седьмое творение — огонь — всегда стояло несколько

в стороне от других, будучи жизненной силой, пронизывающей все творения. Поэтому и празднество, ему посвященное, выделяется среди остальных. По-персидски оно называется *Ноуруз* (букв. «Новый день»). Авестийское название его до нас не дошло. Зороастр приурочил этот праздник к весеннему равноденствию, используя, по-видимому, древнее празднование наступления весны, которое посвятил Аша-Вахишта («Лучшей праведности») и огню. Как последнее из семи, это празднество напоминает о Последнем дне мира, когда окончательно восторжествует аша, а Последний день станет одновременно Новым днем вечной жизни. Это празднество возвещает наступление ахуровского времени года — лета — и отмечает ежегодное поражение Злого Духа. По зороастрийским обычаям, засвидетельствованным с раннего средневековья, в полдень Нового дня приветствовали возвращение из-под земли полуденного духа Рапитвина, несущего тепло и свет. После этого духу Рапитвина ежедневно поклоняются в отведенное ему полуденное время, которое теперь снова называется «Рапитва», а не «Второе Хавани», и призывают в молитвах Аша-Вахишта в течение всего лета.

Возложив на своих последователей эти две обязанности — индивидуальную пятикратную ежедневную молитву и семь празднеств, — Зороастр создал религиозную систему огромной силы и обеспечил новой вере способность сохраняться на протяжении тысячелетий. Эти религиозные обряды постоянно напоминали зороастрийцам об основных положениях веры, закрепляя их в умах и простого народа, и образованных людей. Обряды способствовали еще большему упорядочению общины и ее независимости от внешних воздействий и в то же время вырабатывали у прихожан сильное чувство общинного единства.

## Первые молитвы

Для своих приверженцев Зороастр сочинил короткую молитву, которая имеет для них то же значение, что и «Отче наш» для христиан. Называется она *Ахуна-Варирья*<sup>18</sup>, позднее — *Ахунвар*. Это первая молитва, которой обучают всех зороастрийских детей. Ее можно про-

<sup>18</sup> Название молитве дано по первым словам, означающим букв. «Как наилучший владыка...».

износить, если необходимо, вместо всех прочих молитвословий. Она составлена, естественно, на древнем диалекте Гат, на котором говорил пророк, и среди ученых было много разногласий относительно точного смысла ее почитаемых строк.

Приведенный ниже перевод основывается на последнем толковании, принадлежащем С. Инслеру: «Как наилучший владыка, так и судья, избираемый в согласии с истиной. Утверждай силу действий, происходящих от жизни, проводимой с Благим помыслом, ради Мазды, ради владыки, пастыря бедных». Слово, переводимое как «бедный» — *дригу*, предшественник персидского слова *дарвиш* — «дервиш», имеет особый смысл, означая набожного и смиренного человека, верного последователя религии.

На языке Гат есть еще одна короткая молитва. Возможно, она была сочинена одним из первых учеников пророка, поскольку, в отличие от молитвы Ахунвар, по преданию, не приписывается ему самому. Она называется *Аирйема-ишйо*<sup>19</sup> и обращена к Аирйаману, боже-ству, которое вместе с огнем очистит мир во время Фрашо-кэрэти. Молитва гласит: «Пусть желанный Аирйаман придет на помощь мужчинам и женщинам Зороастра, на помощь их благим помыслам. Чья совесть заслуживает желанного вознаграждения, для того я прошу желанной награды за праведность, которую определит Ахура-Мазда». Молитва эта до сих пор ежедневно повторяется в зороастрийских обрядах, при каждой свадебной церемонии.

## Символ веры

Зороастр создал общину, объединенную ясно сформулированным учением, общими нравственными устремлениями и совместными обрядами. Это, с одной стороны, единство, а с другой — убеждение приверженцев пророка, будто все, кто не примет его откровения, будут наверняка прокляты, вызывало раздражение у необращенных. По преданию, сам Зороастр погиб в старости насильственной смертью — его заколол кинжалом жрец-язычник. Какое-то бедствие постигло царство Виштаспы, и, по-видимому, новой религии пришлось бороться,

<sup>19</sup> Первые слова молитвы примерно означают «Желанный Аирйаман...».



чтобы уцелеть. Однако молодая религия не только нашла в себе силы, чтобы выжить, но и постепенно распространилась среди иранцев.

Символ веры зороастризма — *Фраваране*<sup>20</sup> произносится верующим ежедневно. Как кажется, он оформился сначала в те самые трудные времена. Предполагают, что символ представляет собой заявление о своей вере, которое должен был произнести каждый новообращенный. Этот древний текст начинается так: «Признаю себя поклонником Мазды, последователем Зороастра. Отрекаюсь от демонов-даэва, принимаю веру Ахуры. Поклоняюсь Амэша-Спэнта, молюсь Амэша-Спэнта. Ахура-Мазде, доброму, всеблагому, принадлежит все благое» (Ясна 12, 11). Заслуживает внимания, что слово, выбранное для обозначения верующего, — это прежде всего *мазда-ясна* («поклоняющийся, почитающий Мазду»). Оно встречается восемь раз в полном тексте символа веры (Ясна 12), и только четыре раза верующий называется словом *заратуштри*, то есть «последователь Зороастра». Очевидно, именно провозгласив богом Ахура-Мазду и посвятив ему в конечном счете весь культ, зороастрийцы отличались самым существенным образом от приверженцев старой языческой веры.

Дуализм тоже признается в первых строках символа веры отречением от демонов-даэва. Злой Дух появляется лишь в откровении самого Зороастра, а поэтому никакого отрицания его от новообращенного не требовалось. К Ахура-Мазде относится только одно благо. После стихов из Гат текст символа веры такой: «Святую Армаити, благую, выбираю я себе. Пусть она будет моей. Я отвергаю грабеж и угон скота, ущерб и разрушение домов поклонников Мазды». В последних словах говорится о страданиях и тревогах, преследующих людей в первобытном обществе.

Далее следует более подробное и настоятельное требование отречься от сил зла: «Я отвергаю... даэва и поклонников даэва, демонов, поклоняющихся демонам, тех, кто вредит кому-либо мыслями, словами, делами... Истинно я отвергаю все, принадлежащее лжи-друг, противящееся (добру)... Как Зороастр отверг даэва... во время всех встреч, когда Мазда и Зороастр говорили друг с другом, так и я отвергаю, как поклоняющийся

---

<sup>20</sup> *Фраваране* — первое слово символа веры, значит букв. «Я признаю, выбираю, объявляю...».

Мазде зороастриец, даэва... Таков был выбор вод, таков был выбор растений, таков был выбор благодатной коровы, выбор Ахура-Мазды, который создал корову и праведного человека, таков был выбор Зороастра, выбор Кави-Виштаспы, выбор Фрашаостры и Джамаспы... по этому выбору и по этой вере я являюсь поклонником Мазды...».

В последних строках подчеркивается характерная особенность зороастрийского учения, состоящая в том, что, выбирая добро, каждый человек становится союзником и скромным сподвижником бога и всего благого на земле. В этих строках Ахура-Мазда почитается как Творец. Нет никаких оснований считать, что он воспринимался так и иранцами-язычниками, ведь они приписывали созидательную деятельность всем божествам. Творцом у них, возможно, считался меньший собрат Ахуры — Варуна, как исполнявший повеления отдаленного Мудрого Владыки. Признание Ахура-Мазды Творцом, очевидно, было еще одной отличительной чертой учения Зороастра.

Символ веры заканчивается тем, что верующий обязуется соблюдать трехчастную зороастрийскую мораль и веру в целом: «Я предаю себя благой мысли, я предаю себя благому слову, я предаю себя благому делу, я предаю себя религии поклонения Мазде, которая... истинная, величайшая и лучшая из всех (религий), которые есть и будут, прекраснейшая, ахуровская, зороастрийская».

### Ритуал богослужения и *Йенхе-Хатам*

Кроме стихов Гат, наиболее почитаемых зороастрийских изречений, и текста молитвы *Ахуна-Вайри́а* для ежедневного употребления, Зороастр не установил, по видимому, для своих учеников никаких определенных религиозных богослужений. Он удовлетворился, вероятно, тем, что во всех случаях верующие могут молиться словами по своему выбору. Однако в какое-то время его последователи решили создать установленный ритуал богослужения для исполнения ежедневных служб — литургию-ясна. Это было установлено тогда, когда диалект Гат уже исчезал из употребления. Может, и сделано это было потому, что язык умирал, так как хотели,

чтобы для этого ритуала, воплотившего столько существенного из учения пророка, его община использовала слова как можно более близкие к тем, которыми молился сам Зороастр.

Результатом этого решения стало составление так называемой *Ясна-Хаптанхаити* — «Богослужения семи глав» (Ясна 35—41). Это богослужение — литургия из семи коротких разделов (один из них в стихах), в котором собрано то, что старые жрецы еще помнили из древних изречений на языке Гат, произносившихся во время ежедневных приношений огню и воде. Кажется, в изречениях есть и дозороастрийские элементы, но в своем настоящем виде богослужение посвящено, конечно, Ахура-Мазде, и именно здесь впервые встречается выражение *Амэша-Спэнта* (Ясна 39,3). К этим семи главам добавлен еще один небольшой текст — Ясна 42 — на младоавестийском языке, а затем он и *Ясна-Хаптанхаити* были окружены с двух сторон Гатами, расположенными в соответствии с поэтическими размерами по пяти группам. Собственные слова Зороастра, заключающие в себе могучую духовную силу, оказались, таким образом, поставлены словно стены по обеим сторонам текста литургии, чтобы они могли защищать всю церемонию богослужения от воздействия враждебных сил.

Одна группа Гат, известная как *Гата-Ахунаваити* (самая длинная) помещается перед семью главами, составляя Ясна 28—34. Четыре другие группы следуют за семью главами как Ясна 43—53. К *Гата-Ахунаваити* прилагалась молитва Ахуна-Ваирья (от последней эта Гата и получила свое название) и еще две короткие и святые молитвы. Одна из них, называемая по первым словам *Йенхе-Хатам*, состоит из перефразировки стиха Гаты (Ясна 51, 22), который гласит: «Чье почитание Ахура-Мазда счел лучшим для меня по истине. Тем, кто были и есть, тем я помолюсь по именам и восхваляю». Первые слова Зороастра относились, возможно, к тому именно божеству, которому только что было совершено богослужение.

Весь стих несколько неуклюже переделан в молитву. Ее можно толковать так: «Тем из существ, мужчинам и женщинам, кого Ахура-Мазда считает лучшими для поклонения по истине, — тем мы поклоняемся». Такими словами, очевидно, намеревались выразить поклонение всем божествам благого творения, не упуская ни одно-

го по небрежности, и поэтому эта молитва составляет обычную часть ритуальных молений.

### *Ашэм-Воху*

*Ашэм-Воху* — вторая по святости молитва. Ею заканчивается большинство зороастрийских богослужений. Это короткое изречение, предназначенное для того, чтобы сосредоточить молящегося на истине-аша, призвать на помощь Аша-Вахишта («Лучшую праведность»), так как слово «аша» и имя Аша-Вахишта встречаются трижды в двенадцати словах молитвы. Следующий перевод кажется, пожалуй, наименее натянутым: «Аша — благо, она — лучшее. Она — желанна, желанна она для нас. Аша принадлежит Аша-Вахишта». Эта молитва вместе с Ахуна-Вайрйа и *Йенхе-Хатам* предшествует *Гата-Ахунаваити*, в то время как другая святая молитва в Гатах — *Аирйема-Ишйо* — помещена в качестве защиты после последней Гаты (Ясна 54). Весь текст богослужения, начиная с Ахуна-Вайрйа и кончая Аирйема-Ишйо, назван *Стаота-Йеснйа*, то есть «(Слова) хвалы и поклонения», и когда текст был принят как стандартный для богослужения в ритуале ясна, знать его наизусть стало обязанностью каждого священнослужителя. Так обеспечивалась сохранность и самих Гат. Великие гимны пророка благоговейно передавались таким способом из уст в уста, из поколения в поколение на протяжении тысячелетий.

### Гимны

Другие религиозные тексты, в частности *яшты* (гимны) отдельным божествам-язата, дольше продолжали передаваться устно в неустоявшейся форме, порой заучиваемые наизусть, порой изменяемые. Некоторые отрывки, более древние, дошедшие еще со времен язычества, переработаны в свете учений Зороастра. В них возвеличивается Ахура-Мазда, а все откровение как бы вложено в уста пророка. Многие из стихов гимнов, обращенных к благим божествам, не нуждались в особых изменениях, остальные, имеющие ярко выраженный языческий характер, остались неизменными и так же чужды проповеди Зороастра, как некоторые части Ветхого завета не соответствуют христианству.

## Столетия безвестности

## Ранний период

Считается, что в середине II тысячелетия до н. э., в бронзовом веке, во времена боевых колесниц, индоарийцы двинулись из степей через Среднюю Азию на юг, где сокрушили (как открыли археологи) довольно развитые цивилизации. Затем, повернув на юго-восток, они прошли через горные перевалы и завоевали страну, по имени которой стали называться индоарийцами. Иранцы, двигаясь по их следам, отклонились на юго-запад и заняли Иранское нагорье. Народ Авесты<sup>21</sup>, видимо, был в тылу этой второй большой миграции, потому что осел в Средней Азии — в области, позднее ставшей известной как Хорезм. Нет никакой возможности проследить более точно путь передвижений древних ариев — они происходили в доисторические времена, и какая-либо датировка на протяжении многих столетий отсутствует.

Есть некоторые материалы, относящиеся к раннему периоду зороастрийской веры, в самой Авесте, но их, к сожалению, нельзя точно датировать или локализовать. Большая часть их содержится в гимне душам умерших (Яшт 13), где дается длинный список имен мужчин и женщин, чьи фравашы заслуживают поклонения. Этот список начинается с «первых учителей и первых слушателей учения» (Яшт 13, 17, 149), среди которых упоминаются Маидйоиманха, царь Кави-Виштаспа, его супруга царица Хутаоса, Джамаспа и некоторые другие, известные также по Гатам или по легендам. За ними следует много незнакомых имен, все они иранские, но принадлежат отдаленным, забытым временам. Известны также имена племен, которые приняли зороастрийскую веру, — это *аирья* (включавшие и народ Авесты), *туирья*, *саирима*, *саина* и *даха*. Упомянуты и названия некоторых стран, неизвестных в исторические времена.

Первые свидетельства, которые позволяют связать

<sup>21</sup> Этим условным обозначением автор называет те иранские племена, в среде которых бытовали древнейшие дошедшие до нас части священного писания зороастрийцев — Авесты. Локализация этих племен в Хорезме (даже в так называемом Большом Хорезме — обширной области в Средней Азии) крайне проблематична.

зороастризм с определенными местностями, находятся в одном из древних яштов, девятнадцатом, посвященном *Хварэна* («Божественной благодати»). Здесь говорится, что царственная благодать-Хварэна сопутствует тому, «кто правит у озера Кансао́йа, принимающего Хаэтумант...» (Яшт 19, 66). Хаэтумант — современная река Гильменд, а Кансао́йа должно быть озером Хамун в Дрангинане (современном Систане) на юго-востоке Ирана.

Отсюда следует, что иранцы этой области приняли зороастризм до того, как был установлен канон авестийских писаний, то есть по крайней мере около VI в. до н. э. Дополнительные свидетельства в пользу этого содержатся в прозаическом авестийском тексте, составляющем первую главу позднейшей компиляции, так называемого *Видевдата* (позднее искаженное *Вендидад*), то есть «Закона против демонов-даэва». В этой главе перечисляется семнадцать стран, начиная с Аирйанэм-Ваэджа — мифической прародины иранцев. Говорится, что каждая страна, сотворенная самим Ахура-Маздой, была прекрасна, но она страдала от какого-либо бедствия, насланного Злым Духом. Одни названия стран неясны, а другие хорошо известны: это, в частности, Сугда (Согдиана), Моуру (Маргиана), Бахди (Бактрия), Харахвайти (Арахозия) и Хаэтумант (Гильменд). Все эти страны находятся на северо-востоке и востоке Ирана. Различные предположения были высказаны по поводу этого списка. Наиболее обоснованным кажется заключение о том, что все эти страны приняли зороастризм относительно рано (и потому названия их сохранились в священных книгах). Загадочным остается тот факт, что Хорезм в список стран не вошел, а название Аирйанэм-Ваэджа кажется поздним дополнением.

### Основные положения веры

Нет никаких данных относительно церковной организации зороастрийцев в доисторическое время — неизвестно, например, существовал ли признанный глава всей общины, или же были автономные главы местных церквей на территории каждого племени или царства. Отрывочная информация может быть почерпнута из Авесты о религиозном обучении — так, в Яште 13 (стих 97) некто Саэна, сын Ахумстута, почитается как первый среди верующих, кто воспитал сто учеников. Несомнен-

но, во время завоеваний и поселений на новом месте зороастрийские жрецы продолжали сохранять свою веру, постоянно развивали ее богословские положения и обрядовую практику.

С одной богословской проблемой они должны были столкнуться достаточно рано в связи с развитием материальной культуры. Проблема эта касалась одного из Бессмертных Святых — Хшатра, как хранителя и каменного неба, и военного сословия. С распространением бронзы, за которой (начиная примерно с IX в. до н. э.) последовало употребление железа, орудия нельзя уже было представлять как изделия из камня. Все, касающееся шести Амэша-Спэнта, имело опромное религиозное и нравственное значение, поэтому ученые жрецы, видимо, упорно бились над этой проблемой, пока не нашли остроумное решение: они определили, что камень небес — это горный хрусталь и его можно классифицировать и как металл, потому что он находится в горных жилах, так же как и металлические руды. Поэтому Хшатра, владыка хрустального неба, теперь мог почитаться и как властелин металлов, а потому еще и как защитник воинов. Металлический нож сменил кремневый в ритуале богослужения. Понемногу стали употребляться металлические ступки и песты наряду с каменными (оба вида упоминаются в Авесте). Владыка металлов Хшатра продолжал олицетворять небо в церемонии ежедневного богослужения.

Другое изменение, касавшееся шести Амэша-Спэнта, заключалось в том, что вокруг них образовался целый пантеон божеств-язата. Например, Хшатра, властелин неба, имел в качестве союзников и помощников божество солнца — Хвар, дух неба — Асман и Митру, а Спэнта-Армаити, владычица земли, получала поддержку вод и божеств вод — Ардвиг-Суры и Апам-Напата. Собственно божество земли (Зам) оказывало помощь Амэрэтат, повелителю растений. Как показывают эти примеры, некоторые из божеств-язата олицетворяют то, что защищают те или другие из шести Амэша-Спэнта, а потому зороастрийский пантеон сложен, он наполнен перекрещивающимися нитями связей и взаимозависимостей.

Это не могло, однако, служить камнем преткновения для новообращенных иранцев, которые были знакомы с такими же точно взаимоотношениями божеств в прежней языческой вере. Так, например, Митра долгое время почитался как божество огня и солнца, хотя и огонь и

солнце тоже олицетворялись как божества. Поскольку все благие божества зороастризма все вместе стремятся к выполнению общей задачи — ведь они и были созданы Ахура-Маздой для того, чтобы помогать в достижении этой цели, — то между ними не могло быть никакого соперничества, чувства превосходства одного над другим. Пантеон божеств служит образцом для человеческого общества, в котором каждый человек тоже должен посылно помогать своим ближним.

### Вера в Спасителя мира

Во времена этих темных веков в истории веры произошло еще одно важное изменение в религиозных воззрениях. Оно касается развития веры в Саошйанта (грядущего Спасителя). Отдельные пассажи Гат позволяют предположить, что Зороастр предчувствовал, что конец мира неизбежен, и именно ему Ахура-Мазда поручил возвестить истину и поднять людей на решающее сражение. Он должен был, однако, понимать, что сам не доживет до Фрашо-кэрэти. Зороастр учил, что после него придет «праведный человек, благого происхождения» (Ясна 43, 3), то есть Саошйант (букв. «Тот, кто принесет пользу, благо»). Он и поведет людей на последний бой против зла.

Последователи Зороастра горячо надеялись на это, верили, что Саошйант родится от семени пророка, чудесным образом сохраняющегося в глубине вод одного озера (отождествляемого с озером Кансаойа). Когда приблизится конец времен, в нем искупается девушка и зачнет от пророка. В назначенный срок она родит сына по имени Астват-Эрэта («Воплощающий праведность, истину», в соответствии со словами Зороастра: «Моя праведность будет воплощена» — Ясна 43, 16). Несмотря на свое чудесное зачатие, грядущий Спаситель мира будет человеком, сыном людей, так что в этой вере в Саошйанта нет искажения учения Зороастра о той роли, которую род человеческий призван сыграть в великой всемирной битве между добром и злом. Саошйанту будет сопутствовать, так же как царям и героям, божественная благодать-Хварэна, о чем больше всего говорится в девятнадцатом яште Авесты. Хварэна, рассказывается в этом яште (Яшт 19, 89, 92—99), «будет следовать за победоносным Саошйантом... чтобы он



восстановил мир... Когда выйдет из озера Қансаойа Асват-Эрэта, посланник Ахура-Мазды... тогда он изгонит ложь-друг из мира истины-аша». Все верующие стремились к этому славному событию, и надежда на его осуществление придавала им силы и поддерживала в трудные времена.

Подобно тому как в представлении о грядущем Спасителе появляются элементы чуда, так же и личность самого пророка с течением времени все более и более возвеличивалась. В текстах Младшей Авесты Зороастр никогда не обожествляется, но превозносится как «первый священнослужитель, первый воин, первый пастырь... владыка и судья мира» (Яшт 13, 89, 91), как тот, при рождении которого «возрадовались воды и растения... и все существа благого творения» (Яшт 13, 99). В этот миг Ангра-Маинйу покинул землю (Яшт 17, 19), но вновь вернулся, чтобы прельщать пророка обещаниями даровать ему власть на земле и требовать отречения от веры в Ахура-Мазду, но напрасно (Видевдат 19, 6).

### Законы очищения

В тот период происходили изменения не только в религиозных верованиях, но и в исполнении обрядов. Перемены коснулись прежде всего, по-видимому, законов ритуального очищения. Эти законы являются характерной особенностью зороастризма и глубоко укоренились в дуалистическом учении пророка, в его понимании связи духовного с материальным.

Зороастр считал, что если служение Ахура-Мазде и шести Амэша-Спэнта способствует духовному спасению, то забота о семи творениях поможет достичь Фрашо-кэрэти физически. Семь творений созданы совершенными, а грязь и болезни, ржавчина, муть, плесень, зловоние, увядание, гниение — все, что портит их, — дело рук Ангра-Маинйу и его воинств. Предотвращение или уменьшение дурных воздействий способствует защите благих творений и ослаблению нападающих на них сил зла. В этом положении заключается одна из сильных сторон зороастризма, потому что оно вовлекает каждого члена общества в борьбу с силами мирового зла путем исполнения обычных обязанностей, так что никто не выглядит в своих стараниях бесполезным или эгоистичным.

Некоторые из законов очищения восходят, очевидно,

еще к индоиранской эпохе, потому что они аналогичны и у зороастрийцев, и у брахманов. Это относится и к использованию мочи коровы в качестве средства очищения. Древние законы очищения обрели силу, соединившись с новым учением. Как глава всех семи творений, человек обязан прежде всего содержать безупречно чистым себя и внутренне, и внешне. Обладая способностью мыслить и действовать, он должен тем более ревностно заботиться о чистоте остальных шести творений. Некоторые из основных предписаний зороастризма, такие, как сохранять землю плодородной и незагрязненной, выращивать растения и деревья, ухаживать за животными — рекомендуются теперь всему человечеству. Пищу необходимо готовить тщательно, соблюдая абсолютную чистоту, а есть ее нужно почти благоговейно, ведь все употребляемое в пищу относится к тем или иным благим творениям.

Особые правила, составляющие своеобразие зороастрийской веры, касаются воды и огня. Большинство людей не задумываясь используют воду для мытья, но зороастриец прежде всего заботится о чистоте самой воды, так как это святое творение, покровительствуемое Хаурватат («Целостностью»). Поэтому ничто нечистое не должно соприкасаться непосредственно с природным источником воды — озером, ручьем или колодезем. Если нужно вымыть что-то ритуально загрязненное, воду следует специально для этой цели набрать, но и тогда ее нельзя использовать непосредственно. Сначала нечистый предмет должен быть очищен коровьей мочой и осушен песком или на солнце, и лишь после этого его можно помыть водой для окончательного очищения.

Точно так же обращались и с огнем — сжигать на нем мусор для зороастрийцев немислимо. В огонь необходимо подкладывать чистые, сухие дрова, совершать ритуальные возлияния и с особой предосторожностью ставить горшки для варки пищи. От мусора приходилось избавляться иным образом. Сухой и чистый мусор, например, битые горшки, кости, побелевшие на солнце, можно закопать, потому что это не причиняет вреда благой земле. Все прочее, по принятым обычаям, собирали в небольшое помещение, имеющее в крыше отверстие вроде трубы, и периодически уничтожали кислотой. Нечистоты выносили на поля. Вообще в древности общество производило меньше отходов, чем в настоящее время.

Что касается нечистого, то в широком смысле им считалось все, что происходит от демонов-даэва или же связано с их влиянием. Все существа, вредные или неприятные для человека, начиная от хищников и кончая скорпионом, осой или уродливой жабой, являлись частью антитворения Ангра-Майнйу, а потому нечистыми. Такие существа обозначались словом *храфстра*, и их следовало убивать, так как это ослабляло мир зла. Уничтожать живые существа не было грехом, но сама по себе смерть считалась дэвовской<sup>22</sup> и отвратительной. Так, мертвое храфстра было еще более скверным, чем живое, и ни один правоверный зороастриец не притронулся бы к этой мерзости добровольно рукой. Величайшая же скверна, как доказывали жрецы, заключалась в мертвых телах праведных людей, потому что для подавления добра нужна концентрация злых сил, и они продолжали собираться вокруг трупа после смерти. С момента смерти с мертвецом обращались как с чем-то в высшей степени заразным. К нему приближались лишь профессиональные могильщики и носильщики трупов, которые знали необходимые меры предосторожности. Если это было возможно, то похоронный обряд совершался в день смерти и тело несли сразу же на место трупоположения.

Начиная со времен средневековья трупы оставляли на особых похоронных башнях, но в древности (по-видимому, еще в авестийское время) их бросали на оголенном горном склоне или же в пустынном, каменистом месте. Для верующих было важно, чтобы мертвое тело, выброшенное на пожирание птицам и зверям, не соприкасалось с благой землей, с водой или растениями. После того как кости очищались на ветру и под лучами солнца, их собирали и захоранивали в землю, где они должны были дожидаться Дня Суда. Такой похоронный обряд, возможно, имел своей первоначальной целью, как уже было сказано, быстрое уничтожение оскверняющей плоти и освобождение души, чтобы она могла подняться к небу.

Сохранилось древнее представление о том, что душа умершего задерживается на земле еще на три дня после смерти и только на рассвете четвертого дня, влекомая лучами восходящего солнца, она поднимается

<sup>22</sup> *Дэвовский* — от *дэв* — «демон», более поздняя форма авестийского слова *даэва* на пехлеви. Все в мире, по зороастрийским понятиям, делится на доброе — *ахуровское* и плохое — *дэвовское*.

вверх, чтобы предстать пред Митрой у моста Чинват. Зороастр, настаивавший на ответственности каждого человека за судьбу своей души в загробной жизни, вероятно, сократил количество традиционных обрядов и церемоний по усопшим душам. Даже если он так и сделал, все равно привычка к старым обычаям и чувство почтения к предкам привели к возрождению древних похоронных ритуалов. Прошения о помиловании умерших с многочисленными молитвами и приношениями вошли в обиход зороастрийцев.

Ритуально нечистым считалось также любое кровотечение, ведь оно нарушало идеальное состояние. Это причиняло большие затруднения женщинам, делая их ритуально нечистыми во время месячных, требуя удаления и запрещения несчастным заниматься своей обычной работой. Такой, несомненно, древний обычай широко известен и у других народов мира, но зороастрийские жрецы ужесточили запреты, которые в конце концов стали весьма суровыми. Хотя законы очищения были жестокими, женщины стойчески их выполняли, считая неизбежными в борьбе с силами зла.

Таким образом, избежать ритуальной нечистоты женщине было невозможно и очень трудно мужчине. Существовали разные обряды, помогающие восстановить чистоту, поскольку очищение для зороастрийцев — нравственный долг. Обряды очищения включали в себя омовение с головы до ног. Простейшие из них могли быть совершены мирянами в их собственных домах. Более тщательное очищение, необходимое после серьезного осквернения, совершали жрецы с произнесением священных изречений. Самый действенный из обрядов состоял из последовательного тройного очищения коровьей мочой, песком и, наконец, водой, причем этому очищению оскверненный подвергается, переходя через девять ям. Позднее зороастрийцы ямы заменили камнями, возможно для того, чтобы уменьшить риск загрязнения самой земли. Затем для очищающихся следовали девять дней и ночей уединения с дальнейшими омовениями и молитвами, чтобы очищение проникало и в тело, и в душу. Этот очистительный обряд назывался «очищение девяти ночей» (*барашноми-ношаба*). Способ, которым он должен производиться, подробно описан в Виде-дате (глава 9).

Сложные обряды очищения совершались жрецами, и они сами чаще всего им подвергались, ведь, чтобы призывать божества и молиться, необходимо самому быть абсолютно чистым. Так же как и их языческие предшественники, зороастрийские жрецы получали специальную профессиональную подготовку. Миряне полагались на жрецов при совершении обрядов посвящения, а также свадебных и похоронных, при праздновании различных семейных и общественных торжеств. Жрецам доверялось и совершение ежедневных богослужений. В свою очередь, они полностью зависели от мирян в отношении своего содержания, жили тем, что получали за каждую совершенную церемонию. Тесные связи, обычно наследственные, существовали между семьями мирян и священнослужителей, между богатыми и среди бедного люда. Браки мирян с семьями жрецов допускались. Так, сам Зороастр взял себе в жены Хвови, дочь Фрашаостры; возможно, священническое призвание передавалось только по мужской линии, как это принято и сейчас.

Вероятно, так же как и во времена язычества, обряды совершались обычно в доме жреца или же того человека, который просил об этом. Ранний зороастризм не нуждался ни в священных зданиях, ни в постоянных алтарях и не оставил никаких следов археологам. Семь главных празднеств отмечали, возможно, или на открытом воздухе, или же в доме главы местной общины — в зависимости от времени года. Один из видов общественного богослужения, почти наверняка унаследованный со времен язычества, совершался группой верующих, которые собирались вместе в определенное время года и поднимались высоко в горы, чтобы принести там жертвоприношения божествам. Этот обычай полностью соответствует духу зороастризма — богослужение посвящалось Амэша-Спэнта в сотворенном ими храме, то есть храме природы. Такой обряд сохранился у зороастрийцев Ирана до наших дней.

### Заключение

Проследить распространение зороастризма из Восточного Ирана на запад невозможно. Очевидно, авестийский язык рассматривался повсеместно как священ-

ный язык веры. До сих пор и индивидуальные молитвы, и общественные богослужения произносятся на нем. Когда и каким образом религия достигла Западного Ирана, где впервые упоминается в исторических источниках, остается неизвестным. Кажется, в то время, когда это произошло, великая мечта Зороастра о мировой религии уже была в значительной степени утрачена, зороастризм стал считаться религией, свойственной лишь иранским народам. Это было обусловлено целым рядом причин.

В источниках не сохранилось никаких сведений о судьбе прежних обитателей Восточного Ирана во времена великих переселений, но, очевидно, те, которые не были уничтожены, оказались поглощенными своими завоевателями. В любом случае миссионеры зороастризма обнаружили, что легче всего распространять новую веру среди братьев-иранцев и из-за отсутствия неодолимого языкового барьера, и из-за наличия общего религиозного наследия, облегчающего принятие новой веры. Эти соображения усиливались также еще и присущей иранцам национальной гордостью, которая у них, как у завоевателей, только увеличилась. Для иранцев все неиранцы, или *анарйа* (на пехлеви *анер*), были такими же презираемыми созданиями, как и варвары для греков. Неиранцам поэтому позволялось следовать той вере, какой они хотели, если, конечно, она миролюбива. Когда многочисленные иранские народы постепенно приняли учение Зороастра, они стали смотреть на него как на часть своего национального наследия, которое соответственно нужно бережно хранить, а не как на всемирное откровение о спасении всего человечества.

---

## ГЛАВА V

### Под властью Ахеменидов

#### Мидяне, персы и Зороастр

В древности горы, пустыни и леса были труднопреодолимой преградой между Восточным и Западным Ираном. Кроме того, иранские народы, поселившиеся в

Западном Иране (мидяне и персы), вторглись, вероятно, в страну отдельно от других иранцев через горные перевалы к западу от Каспийского моря. Они и стали первыми иранцами, упоминаемыми в письменных исторических источниках, — начиная с IX в. до н. э. названия этих иранских племен неоднократно встречаются в ассирийских источниках в описаниях военных походов на Иранское нагорье. По сообщению Геродота (Геродот I, 101), мидяне, осевшие на северо-западе Иранского нагорья, делились на шесть племен, одно из которых составляли *маги* — по-гречески *магой* (более известной стала форма латинского множественного числа — *маги*, единственное число *магус* — от древнеиранского *магу*). По-видимому, это племя было жреческим, из него происходили священнослужители не только у мидян, но и у персов.

Маги, тесно связанные между собой, вероятно, упорно сопротивлялись распространению зороастризма на западе. Кроме того, поселившись на своей новой родине вдоль восточных склонов Загроса, мидяне и персы, порой как соседи, порой как подданные, в течение столетий поддерживали связи с древними городскими цивилизациями — с Ассирией и Урарту на севере, с Эламом и Вавилоном на юге — и многому у них учились. Поэтому они могли смотреть свысока на своих братьев-иранцев на востоке и, общаясь с ними, не торопились принимать религиозное откровение, происходящее отсюда.

Мидяне еще более возгордились, когда в союзе с Вавилоном сокрушили Ассирийскую державу в 614—612 гг. до н. э. После этого они захватили северные владения ассирийцев, включая часть Малой Азии, и подчинили себе персов, которые примерно в то же время завоевали наконец царство Аншан на юго-западе Ирана. Эта область позднее стала известна как Парс (Фарс), или по-гречески Персида. Мидяне распространили свою власть также на восточных иранцев, среди которых к тому времени уже утвердился зороастризм. Мидийская держава процветала около шестидесяти лет. Вероятно, в тот период зороастризм и начал делать успехи среди западных иранцев. Усилия жрецов-миссионеров получили, наверное, поддержку восточноиранских князей, живших в качестве заложников при мидийском дворе, а также и восточноиранских княжен, которых мидийские цари брали в жены из политических соображений. С

течением времени Рага, самый восточный из мидийских городов, стал считаться у зороастрийцев священным.

В 549 г. до н. э. персы под предводительством Кира Великого из рода Ахеменидов, зятя правившего мидийского царя<sup>23</sup>, восстали, победили мидян и основали первую Персидскую державу, в которой мидяне все еще играли видную роль. Кир, продолжая завоевания, захватил Малую Азию и Вавилонию, подвластные которой страны, вплоть до Средиземноморского побережья, тогда тоже подчинились ему. Все восточноиранские народы также подпали под его начало. Сведения античных авторов позволяют предположить, что в то время, когда персы впервые столкнулись с греками в Малой Азии, они были уже зороастрийцами. Узнав от них о Зороастре, греки, естественно, сочли его персидским пророком и «великим магом». Они узнали, что он жил в глубочайшей древности. Так, Гермодор и Гермипп из Смирны относили время жизни Зороастра за пять тысяч лет до Троянской войны. Ксанф Лидийский считал, что Зороастр жил за шесть тысяч лет до вторжения Ксеркса в Грецию, а Аристотель — за шесть тысяч лет до смерти его учителя Платона. Отсюда следует, что персы рассказывали грекам о том, что их пророк жил в отдаленном прошлом, а греческие ученые уже сами приспособили эти рассказы к своим исчислениям.

Предания о почтенном возрасте зороастризма согласуются с тем фактом, что мидяне и персы, очевидно, приняли его как давно сформировавшуюся религию, с определенными установленными доктринами и обрядами и с принятым каноном священного писания на авестийском языке, в которое никакие западноиранские вкрапления, по сути дела, уже не могли попасть. Последнее особенно примечательно потому, что Авеста продолжала бытовать в устной передаче на протяжении всего периода правления Ахеменидов и дальше, а вставки в устный текст проникают, конечно, легче, чем в

---

<sup>23</sup> Победу Кира над Мидией обычно относят к 550 (или 550—549) г. до н. э. Кир был, видимо, не зятем, а внуком последнего мидийского царя Астиага. Согласно большинству сообщающих об этом античных авторов (в том числе Геродоту), отец Кира Камбис был женат на дочери Астиага. Лишь по версии Ктесия, считающейся современными исследователями неисторической, Кир (не являвшийся ранее родственником Астиага) уже после победы над мидийским царем женился на его дочери и наследнице. (Примеч. Э. А. Грантовского.)



письменный. В виде исключений они все же встречаются, но их редкость свидетельствует о том уважении, с которым мидяне и персы относились к тому, во что верили как в божественное откровение.

Авеста в то время не была записана по разным причинам, но одной из них была та, что мидяне и персы, встретившиеся в Западном Иране с несколькими системами письма, смотрели на это чуждое им искусство с подозрением (в персидском эпосе изобретение письма приписывается дьяволу). И хотя с течением времени иранцы стали использовать письменность для разных практических нужд, ученые жрецы отвергли письмо как неподходящее для записывания священных слов. При Ахеменидах главным языком письменности оставался арамейский, семитский язык со своим собственным алфавитом, ставший благодаря тому, что арамеи были великими торговцами, общеупотребительным языком на всем Ближнем Востоке. Первые Ахемениды повелели, однако, использовать родной им персидский язык для царских надписей. Самая ранняя известная запись иранского языка была сделана особой разновидностью клинописи.

## Первые Ахемениды

### *Кир*

Кир оставил только краткие надписи, выбитые на камнях его великолепной новой столицы Пасаргады, на севере Парса. Они не содержат заявлений о его вере, но около развалин дворца есть священный огороженный участок с двумя огромными каменными постаментами, предназначенный, вероятно, для общественных богослужений на открытом воздухе, в соответствии с древнеиранскими традициями. Там же открыты фрагменты трех подставок для огня. Они не могут быть названы алтарями в прямом смысле этого слова, то есть возвышениями с плоской поверхностью, на которых помещаются или приносятся жертвоприношения богам, потому что, по зороастрийским обычаям, они предназначаются для помещения на них огня, в присутствии которого верующие молятся. Приношения огню во время молитвы совершаются только для поддержания его, являясь чисто практическими по происхождению.

На протяжении всей истории зороастризма индивидуальные и семейные молитвы произносились перед огнем домашнего очага, но в VI в. до н. э., по-видимому, знакомство с государственными религиозными культурами Ближнего Востока и вновь приобретенное имперское величие побудило персидских священнослужителей приподнять на возвышение огонь, перед которым молится царь. Этот постамент кажется видоизменением подлинного алтаря, раскопанного на мидийском поселении Нуши-Джан около Хамадана. Алтарь, относящийся к VIII в. до н. э., служил неизвестному культу и состоял из массивного основания на сырцовых кирпичиках, хорошо обмазанного, поддерживающего четырехступенчатую верхушку. На последней имеется небольшое углубление со следами обугливания, возможно, от жертвенного огня. Каменные «алтари» в Пасаргадах были более изящными, но крупными. Они имели трехступенчатое основание, уравнивавшееся трехступенчатой же верхушкой (число «три» чрезвычайно важно во всех зороастрийских обрядах). Верхушка была не плоской, но, в отличие от «алтарей» из Нуши-Джана, имела глубокую впадину, так что в ней мог вмещаться толстый слой горячих углей, необходимый для поддержания вечного огня. Неизвестно, где первоначально устанавливались эти подставки для огня. Поскольку в Пасаргадах нет здания, которое было бы определено как храм, то они, вероятно, устанавливались внутри дворцов и считались личными «огнями очага» Великого царя, а потому и нуждались в возвышении в знак его могущества, для достойного совершения ежедневных зороастрийских молитв.

В дополнение к этому вещественному свидетельству религиозных убеждений Кира греческие авторы упоминают, что он назвал одну из своих дочерей Атосса (передача иранского имени Хутаоса), а этим именем звали жену царя Вишtasпы, покровителя Зороастра. Кир поступал скорее всего как верный почитатель Мазды, так как он стремился править своей новой обширной державой справедливо, в соответствии с истиной-аша. Однако он не пытался навязать иранскую веру своим иноземным подданным — и это действительно было бы совершенно бесполезно, имея в виду многочисленность подвластных народов и древность их религий. Он скорее поощрял их жить правильно и праведно, в соответствии с их собственными убеждениями.

Среди многих неарийцев, которые испытали на себе его подобающую государственному деятелю доброту, были иудеи, которым он разрешил вернуться из вавилонского изгнания и восстановить храм в Иерусалиме. Это один из многих известных великодушных поступков Кира, но он сыграл особую роль в религиозной истории человечества. После этого события иудеи стали с симпатией относиться к персам, а это сделало их более восприимчивыми к влиянию зороастризма. Кир прославлялся «вторым Исаией» (безымянным пророком периода изгнания) как мессия, то есть как тот, кто действует от имени Яхве и по его повелению. «Вот, Отрок Мой, которого я держу за руку» (что представляется собственными словами Яхве)... «[Кир] возвестит народам суд... Не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда» (Исаия 42, 1, 4).

Тот же пророк впервые в иудейской литературе воспеваает Яхве в качестве Создателя так, как Ахура-Мазда был воспет Зороастром: «Я Господь (Яхве), который сотворил все... Я создал землю и сотворил на ней человека... Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду... Я, Господь, творю это» (Исаия 44, 24; 45, 8, 12). Сходство с зороастрийскими учениями и писаниями здесь настолько разительно, что эти стихи считаются первыми свидетельствами того сильного влияния, которое зороастризм оказал на иудаизм в период после вавилонского изгнания.

Кир умер, сражаясь против своих соплеменников-иранцев — массагетов — полукочевников, угрожавших границам его державы на северо-востоке. Тело Кира было набальзамировано, привезено в Пасаргады и положено в гробницу, которая до сих пор стоит там посреди равнины. Тот факт, что его тело не было оставлено на открытом воздухе в соответствии с принятым похоронным обрядом, на первый взгляд кажется противоречащим принадлежности царя зороастрийской вере. Однако не только Ахемениды, но и их преемники — Аршакиды и Сасаниды придерживались обряда бальзамирования трупов царей и оставляли их в скальных или каменных склепах. Предписаний для такого похоронного обряда нет ни в Авесте, ни в литературе на пехлеви, напротив, о гробах для мертвых там всегда говорится с безусловным осуждением. Поэтому можно только предположить, что отказ Ахеменидов от обычая выставлять трупы явился прецедентом для царей, которые стали с

тех пор рассматривать себя как неподвластных этому частному религиозному закону. Может быть, сохранение тел царей оказалось связанным с представлениями о царственной благодати-хварэна, обитающей в гробнице царя ко благу его преемников и всех людей вообще. Имеются отрывочные данные об особом культе царственных мертвецов, а обычай бальзамирования тел, принятый западными иранцами, очевидно, от тех народов, среди которых они поселились, распространился к их степным соплеменникам-язычникам, где он хорошо известен по курганным погребениям скифских вождей.

Тем не менее гробница Кира свидетельствует о том, с какой тщательностью зороастрийские цари готовили свои склепы так, чтобы в них набальзамированные тела, хотя и не подверженные гниению, но нечистые из-за смерти, не соприкасались бы с благими творениями. Камера гробницы установлена на постаменте из шести каменных плит, которые высоко поднимают ее над благой землей. Она сделана из камня и состоит из одного помещения, окруженного толстыми стенами, без окон, с низким и узким входом, и покрыта двойной каменной крышей. Над входом вырезано изображение солнца — символа бессмертия в лучезарном раю. Камбиз, преемник Кира, установил, наряду с ежедневным жертвоприношением овец, ежемесячное приношение у гроба отца в честь его души в жертву коня как животного, посвященного солнцу (Арриан VI, 29, 7). Эти жертвоприношения совершались в течение двухсот лет, пока Александр Македонский не завоевал Персию, и гробница была взломана и разграблена. Один из тех, кто вошел в гробницу, рассказывал, что в ней было «золотое ложе, стол с чашами, золотой гроб и многочисленные одеяния и украшения с драгоценными камнями» (Страбон XV, 3, 7).

### *Камбиз*

Камбиз продолжил начатое его отцом дело — расширение Персидской империи. Он добавил к ее уже обширным владениям Нижний Египет. Тому, что сообщают о Камбизе греки — наш основной источник по истории Ахеменидов, — мало можно доверять. Что же касается его приверженности зороастризму, то Камбиз был первым известным человеком, который осуществил

*хваэтвадата*, то есть брак по ближайшему родству. Согласно пехлевийским сочинениям, эта форма брака очень похвальна, особенно если женятся близкие родственники внутри одной семьи — отец и дочь, брат и сестра или даже мать и сын. Название этой формы брака дается в зороастрийском символе веры — Фраваране. Но оно занимает в нем довольно странное место — упоминается в конце пассажа, посвященного возвышенным утверждениям общего характера, а потому, видимо, было вставлено позднее. В этом отрывке (Ясна 12, 9) говорится: «Я объявляю себя приверженцем веры, почитающей Мазду, веры, которая заставляет [врагов] сложить оружие, которая поддерживает обычай хваэтвадата, которая праведна».

Что касается первого свидетельства об этом обычае, то предполагалось, что раз и Виштаспа, и его жена Хутаоса принадлежали к одному роду, то, возможно, их брачный союз — брак-хваэтвадата; в Авесте нет, однако, никаких указаний на то, что они были кровными родственниками. То же справедливо и в отношении брака между Киром и «Кассанданой, дочерью Фарнаспа Ахеменида» (Геродот II, 1; III, 2). Первыми достоверными браками такого рода считаются женитьбы их сына Камбиза на двух родных сестрах. По сообщению Геродота (Геродот III, 31), он влюбился в одну из сестер и, желая на ней жениться, «созвал царских судей, поскольку дело, которое он задумал, было вопреки обычаю, и спросил их, нет ли такого закона, который разрешал бы сожительство с сестрой тому человеку, который этого пожелает. Судьи дали ему ответ, который был одновременно и безопасным, и соответствовавшим справедливости, сказав, что хотя они и не нашли закона, разрешающего брату сожительство с сестрой, но зато они нашли другой закон, который разрешает царю персов делать все, что он пожелает». Таким образом, Камбиз женился сначала на одной сестре, а затем взял в жены и другую (Атоссу).

Если бы сообщению Геродота можно было доверять во всех деталях, то это означало бы, что западным иранцам до Камбиза брачный союз хваэтвадата не был известен. Однако довольно странно, что обычай, возникший по капризу одного царя, стал бы вменяться всем верующим в качестве религиозного долга, тем более что Ксанф Лидийский, современник Геродота, сообщает: «Мужчины-маги сожительствуют со своими матерями.

Они также могут вступать в связь с дочерьми и сестрами». Возможно, на ранних этапах развития зороастрийской общины, когда ей приходилось бороться за свое существование, поощрялись браки между верующими, а поскольку их было мало, то в брак вступали и ближайшие родственники. Впоследствии зороастрийские жрецы, склонные к почитанию всего прошлого, пришли к убеждению, что такие браки между родственниками действительно укрепляют религию, а потому похвальны. Так Камбиз стал первым персидским царем, принявшим этот благочестивый обычай, который с тех пор упоминается в литературных сочинениях, документах и исторических источниках. Такого обычая придерживались знать, священнослужители и рядовые члены общины с VI в. до н. э. вплоть до X в. н. э. (с этих пор сохраняются браки лишь между двоюродными братьями и сестрами, считающиеся и сейчас наиболее предпочтительными в Иране).

### *Дарий Великий*

Камбиз умер в 522 г. до н. э., через непродолжительное время на троне его сменил Дарий Великий, происшедший по боковой линии из того же рода Ахеменидов. Дарий I, взявший себе в жены царицу Атоссу (Хутаосу), сестру и вдову Камбиза, сам был сыном Гистаспа (греческая передача имени Виштаспы), что свидетельствует о том, что родители его отца были, как и Кир, благочестивыми зороастрийцами. Дарию пришлось упорно сражаться для того, чтобы утвердить свою власть над империей, и он оставил клинописные надписи, повествующие о его свершениях во время борьбы за власть и после ее завоевания.

В этих надписях он заявляет о себе как о благочестивом верующем, убежденном в том, что он имеет божественное право управлять миром, и обладающем в мирских делах такими же полномочиями, как Зороастр в религиозных, поскольку они даны были ему непосредственно Ахурамаздой (в Персии к VI в. до н. э. имя и титул Господина Мудрости слились в одно слово). Дарий провозглашает так: «Ахурамазда — великий бог, создавший эту землю, создавший небо, создавший человека, создавший счастье для человека, сделавший Дария царем, одним царем над многими, одним владыкой над многими... Ахурамазда, когда он увидел эту землю

в смятении, тогда он поручил ее мне, он сделал меня царем. Я — царь. По милости Ахурамазды я восстановил [царство] на свое место... Всё, что было сделано, всё я сделал по воле Ахурамазды. Ахурамазда оказал мне помощь, пока я не сделал сделанное» (Накши-Рустам А, 1—8, 31—36, 48—51).

Разумеется, Дарий был убежденным дуалистом, он видел за каждым мятежником, восстающим против его правления, происки злых сил *лжи-друга* («обмана»). («Друга» — древнеперсидская форма *друг*, врага истины-аша, многократно прокливаемого в Гатах и символе веры — Фраваране.) «Ты, который будешь царем после,— призывает Дарий Великий своего преемника в другой надписи,— решительно защищай себя от друга» (Бехистун IV, 37—38). Все беспорядки, по его убеждению, начались тогда, когда «друга-обман процветал в стране» (Бехистун I, 34). Дарий молится так: «Да сохранит Ахурамазда эту страну от (вражеского) войска, от неурожая, от обмана-друга!» (Персеполис D, 15—18). Дарий не упоминает Анра-Маинйу (младоавестийская форма от Ангра-Маинйу), предпочитая в этих и других случаях употреблять не авестийские термины, а более знакомые персидские.

Нанеся поражение этим проявлениям друга-обмана, Дарий стремился, как он провозглашает, жить в соответствии с истиной-аша (по-древнеперсидски *арта*) и насаждать на земле справедливость. «Благодаря тому,— говорит он,— Ахурамазда оказал мне помощь и другие боги, что я не был враждебным, что я не был лживым, я не поступал лживо, ни я, ни кто-либо из моей семьи. Я поступал в соответствии со справедливостью. Ни слабым, ни сильным я не причинял зла» (Бехистун IV, 62—65). «Человека, который был превосходен, того я награждал хорошо, а того, кто был злым, того я как следует наказывал» (Бехистун, I, 21—22). «По милости Ахурамазды, я таков, что я — друг правых, я — недруг злых. Я не желаю, чтобы слабым делали зло сильные, и я не желаю, чтобы сильным делали зло слабые. Того, что правдиво, того желаю... Я не желаю, чтобы кто-либо делал зло; но я не желаю и того, чтобы кто-либо, делающий зло, не был бы наказан» (Накши-Рустам В, 6—12, 19—21). В этих словах Дарий пытается добиться строгой справедливости, которая является сутью зороастризма.

Хотя Дарий призывал по имени только Ахурамазду,

он упоминал также и «всех богов», употребляя для божественного существа традиционное слово «бага», а не предпочитаемое Авестой слово «язата» (такое словоупотребление сохранялось в Персии, преобладая также и в эпоху Сасанидов). Под неназванными богами он подразумевал просто меньших божеств, подчиненных Творцу — Ахурамазде. Другие высказывания Дария показывают, что для него «почитание Мазды» внутри Ирана было единственной правильной верой, а все остальные культы вели к волнениям и беспорядкам. Он обвиняет эламцев так: «Эти эламцы были неверными, они не почитали Ахурамазду. Я почитал Ахурамазду, по милости Ахурамазды я поступил с ними так, как пожелал... Тот, кто будет почитать Ахурамазду насколько у него хватит сил, тот будет счастлив и пока жив, и когда умрет» (Бехистун V, 15—20). Таблички, написанные на эламском языке и найденные в Персеполе, показывают, что Дарий I действительно позволял своим подданным-неиранцам, если они уже покорились его власти, продолжать поклоняться их собственным племенным божествам наравне с Ахурамаздой и даже совершать ради этого пожалования в его сокровищницу. Дарий проявлял, таким образом, такую же веротерпимость к верованиям и обычаям неирийцев, как и его предшественник — Кир.

### *Ксеркс*

Деяния, которые в одной из своих надписей описывает сын Дария I Ксеркс (486—465 гг. до н. э.), были, несомненно, направлены против соплеменников-иранцев: «Когда я стал царем... было одно место, где прежде почитались демоны-дайва. Потом, по милости Ахурамазды, я разрушил святилище демонов-дайва и я провозгласил: „Демонам-дайва нельзя поклоняться!“ Там, где прежде поклонялись демонам-дайва, там я почтил Ахурамазду надлежащими обрядами в соответствии с истиной-аша» (Ксеркс, Персеполис H, 35—41).

Древнеперсидское слово «дайва» соответствует авестийскому «даэва», и эти строки свидетельствуют, что религиозная борьба, начатая пророком в Восточном Иране, столетиями позже была продолжена его последователями на Западе. Как ни странно, но, несмотря на все признаки правоты, само имя Зороастра не встречается ни в одной из надписей ахеменидских ца-



рей. Это же любопытное упущение характерно и для царских надписей династии Сасанидов, и даже для надписей верховного их жреца — Кирдэра<sup>24</sup>.

## Дворцы и гробницы Ахеменидов

У Ахеменидов, владык великой империи, было несколько царских резиденций. Одну они сохранили в старом мидийском городе Экбатанах (Хамадан), а Дарий построил еще величественный новый дворец в Сузах, древней столице Элама. Он возвел также новый великолепный дворец в Персеполе в области Парс к югу от Пасаргад, и этот дворец стал, по-видимому, символическим домом той ветви династии, к которой принадлежал сам Дарий.

Дворец, возведенный на каменной площадке, господствовал над широкой равниной. Он достраивался и украшался на протяжении многих последующих царствований. Среди его роскошных украшений есть превосходные каменные рельефы, расположенные по краям широких лестниц, на которых изображены процессии воинов, придворных и всех народов империи, начиная от самих персов, мидян и других иранцев вплоть до далеких индийцев, египтян, вавилонян и греков. Представители этих народов несут приношения, и обычно считается, что процессии изображают ежегодные дары Царю царей по случаю празднования Нового года (Ноуруз)<sup>25</sup>. Некоторые ученые пытались найти даже религиозное значение в ориентации дворца по отношению к направлению восхода солнца в день весеннего равноденствия. На стенах дворца есть и другие прекрасные рельефы (в частности, изображения льва и его добычи), о значении которых много спорят.

Царские гробницы находятся поблизости от Персеполя. Гробница Дария находится высоко в скале на горе Накши-Рустам<sup>26</sup>, в нескольких милях от Персеполя, а гробницы трех его преемников расположены ря-

---

<sup>24</sup> *Кирдэр* — имя верховного жреца; его более архаичная форма — *Картир*.

<sup>25</sup> *Ноуруз* начинается у иранцев в день весеннего равноденствия — 21 марта.

<sup>26</sup> *Накши-Рустам* — по-персидски букв. «изображение Рустама»; *Рустам* — знаменитый герой иранского эпоса «Шахнаме».

дом. Три последовавших за ними царя этой династии похоронены в похожих гробницах в скале позади Персеполя. Величественный рельеф высечен в скале над входом в гробницу Дария, и подобные им воспроизведены над входами в остальные. На этих рельефах царь изображен стоящим на трехступенчатом возвышении с поднятой, видимо, в молитве правой рукой. Перед ним на высокой подставке ярко горящее пламя. Подставка также имеет трехступенчатое основание и перевернутую трехступенчатую верхушку (подобно алтарям огня в Пасаргадах), а колонка ее украшена тремя углубляющимися друг в друга полосками (каннелюрами). Царь стоит перед огнем на широком помосте, который поддерживают тридцать носителей. Они представляют тридцать народов, входящих в состав Персидской империи. Об этом сообщают их имена, высеченные на помосте. Эта сцена обрамлена узкими плитами, на которых выбито шесть фигур одна над другой, по три с каждой стороны. Эти фигуры изображают шесть знатных персов, которые помогли Дарию занять трон. Они находятся по бокам великого царя так же, как должны стоять по сторонам от Ахурамазды, согласно пехлевийским сочинениям, шесть Бессмертных Святых. Предполагается, что Дарий таким образом наглядно демонстрирует свою уверенность в том, что он правил как представитель Ахурамазды на земле, будучи сам главным из семи великих. Трое знатных персов, обращенных к царю с правой стороны, изображены с левыми руками, скрытыми рукавами, поднятыми ко рту в ритуальном жесте скорби (зороастрийские священнослужители и сейчас таким же образом произносят священные тексты по умершим).

Над головой царя, в правом углу главной части рельефа, высечено символическое изображение луны, состоящее из круглого диска полной луны с полумесяцем внутри его вдоль нижнего ободка. Этот символ, египетский по происхождению, ранее был заимствован ассирийцами. Немного ниже над царем и огнем парят два крыла — изображение, которое (благодаря его возрождению в наше время) стало рассматриваться как символ зороастризма. Оно тоже является египетским по происхождению (символ бога солнца Гора) и представляет круг с крыльями с двух сторон. Часто снизу изображается еще птичий хвост, а также два волнистых отростка, восходящих к священным змеям символа-прототипа.

Ассирийцы тоже усвоили этот знак, но они поместили внутри круга мужской торс. Персы последовали им и использовали изображение круга с крыльями. Этот знак в ахеменидском искусстве часто помещается над человеком, и если изображается царь, то обычно внутри круга помещена фигура мужчины, одетого и увенчанного короной наподобие царя. Правая рука его поднята в благословении. В левой руке он держит кольцо.

Самое раннее известное изображение этого знака в таком виде есть на рельефе надписи Дария на Бехистунской скале. На позднейших памятниках он многократно встречается и высеченным на каменных стенах грандиозных ахеменидских дворцов. Теперь установлено, что для иранцев это был символ Хварэна, или Божественной благодати, как вообще (переданном при помощи круга с крыльями), так и специально царственной благодати-Хварэна, символизировавшей фигурой царя внутри круга. Благодать-Хварэна сама связана каким-то образом с солнцем, и этот знак имел, очевидно, еще и солярный смысл. Следовательно, весь этот рельеф может быть истолкован так: Дарий показан молящимся перед солнцем, луной и огнем, то есть перед всеми теми объектами, которые, по зороастрийским религиозным представлениям, являются творениями огня, воплощениями истины-аша.

Основные темы скульптурных изображений гробницы Дария являются, таким образом, на удивление зороастрийскими по своей сути: царь, царственный представитель Ахурамазды, показан в окружении шести знатных помощников, смертных двойников Амэша-Спэнта; он изображен молящимся перед огнем — так, как учил этому своих последователей пророк Зороастр. Священное число «три» повторяется и в трех ступенях помоста, и в трехступенчатой подставке для огня, и в тройном углублении каннелюр на колонке подставки. Хотя иконография рельефов гробниц свидетельствует о правоверном зороастризме, цари придерживались незороастрийского обычая сохранения своих тел, но при этом старались тщательно изолировать трупы, считая их нечистыми. Геродот пишет, как Дарий огорчился, что не может пользоваться одними из ворот Вавилона, потому что над ними покоится в гробнице набальзамированное тело бывшей царицы (Геродот I, 187).

Менее знатные персы, по-видимому, постепенно перенимали обычай выставления трупов. Согласно Геро-

доту, если маги, как было известно в его время, прежде чем похоронить тела мертвых, оставляли их на растерзание птицам и собакам, то персам этот обычай не знаком. Они, по сообщению Геродота, захоранивали мертвецов в землю, «покрыв трупы воском». Старейшие археологические свидетельства зороастрийского ритуала похорон известны начиная примерно с 400 г. до н. э. Это высеченный в горах Ликии склеп в скале. Остальные могилы на этом кладбище принадлежат ликийским аристократам, но этот склеп отмечен надписями на арамейском и греческом языках. В последней говорится, что **«Артим, сын Арзифия, сделал этот оссуарий»**<sup>27</sup>.

Под именем «Артим» подразумевается, возможно, Артима, назначенный в 401 г. до н. э. персидским правителем Лидии. Оссуарий, который, как показывает греческая надпись, он соорудил для захоронения своих костей и костей потомков, состоит из двух небольших помещений, в каменном полу которых высечены прямоугольные углубления, покрывавшиеся для большей безопасности каменными крышками-плитами. В каждом углублении — кости нескольких человек, собранные после выставления мертвых тел на открытом воздухе. Может быть, Артима происходил из царского рода. Его гробница свидетельствует, что обряд выставления трупов принят знатными персами к концу V в. до н. э.

Около Пасаргад и у Накши-Рустама есть два внушительных отдельно стоящих сооружения, которые построены для погребальных целей ценой больших затрат и усилий. Эти сооружения, очевидно, были очень похожи друг на друга, но одно из них, находящееся в Пасаргадах и называвшееся позже *Зиндани-Сулейман* («Тюрьма Соломона»), разрушилось, тогда как другое, расположенное около Накши-Рустама, хорошо сохранилось и называется сейчас *Ка'бائي-Зардушт* («Кааба Зороастра»). Оно напоминает башню, поставленную на трехступенчатое основание и сложенную из массивных каменных блоков. Внутри нее находится одно-единственное помещение без окон, высоко поднятое над землей. В нем есть один узкий вход, к которому ведет крутая лестница из тридцати каменных ступеней. Детали каменной кладки свидетельствуют о том, что Зиндан относится к эпохе Кира, в то время как Кааба, сложенная, очевидно, по образцу Зиндана, построена не ранее цар-

<sup>27</sup> *Астодана* (перс.), *оссуарий* (греч.) — «костехранилище, ящик для захоронения костей».

ствования Дария I. Было высказано предположение, что великолепно построенный Зиндян был гробницей Кассанданы, любимой царицы цариц Кира, и других царевичей и царевен, а Кааба воздвигнута в качестве общей гробницы для менее знатных членов семьи Ахеменидов.

### Огни и алтари огня

Ахеменидские гробницы и погребальные сооружения (с их тщательными предосторожностями и заботой о чистоте творений) свидетельствуют о смешении зороастрийских правил с чуждыми обрядами и заимствованными символами. Хотя персы, восприняв зороастризм с востока, и подчинились великому откровению пророка, однако, будучи имперским народом, они во многих отношениях существенно изменили эту религию. Самое раннее из известных новшеств, введенных в ритуал персами, — помещение священного огня на высокой подставке. В Персеполе при первых Ахеменидах такие подставки для огня были, видимо, лишь во дворцах, поскольку нет никаких данных, что в то время уже существовали специальные священные здания — храмы огня. Греческие источники определенно утверждают, что персы презирали храмы, считая, как писал позднее Цицерон, ошибочным «запирать внутри стен богов, обителью которых является весь мир».

Два каменных постамента, сохранившихся в Пасаргадах, подтверждают стойкость традиции молиться богам под открытым небом. Страбон сообщает, что храм, основанный Киросом в Зеле (Малая Азия), первоначально состоял из большой, искусственно насыпанной возвышенности, окруженной стеной (Страбон XI, 8, 4). Это было не здание, а скорее искусственная насыпь, на которую поднимались, чтобы молиться. Вполне возможно, когда Дарий упоминает в Бехистунской надписи *айада-на* (Бехистун I, 63), то есть «места поклонения», он имеет в виду огороженные священные участки земли (хотя это древнеперсидское слово и передается в эламской и вавилонской версиях, видимо условно, как «храмы»). Еще в V в. до н. э. Геродот писал о персах, что они не возводят ни статуй, ни храмов, ни алтарей. Тем не менее ясно, что помещать огонь на подставку наподобие алтаря для первых Ахеменидов было очень важно — и как провозглашение их приверженности зороастрийской вере, и как объявление о верховной власти.

Пламя огня царского очага, поднятое таким образом, становилось символом их собственного величия. Священнослужители после перехода к оседлой жизни должны были установить постоянные священные участки для совершения обрядов богослужений и других ритуалов, и участки эти, судя по арамейской надписи, относящейся к 458 г. до н. э., назывались *брамадана* (букв. «место обрядов»).

## Божества

Другие новшества, внесенные в зороастризм персами, касались пантеона. Одно из них — введение культа иноземной богини, предположительно великой ассириовавилонской Иштар, владычицы планеты Венеры, которая одновременно почиталась как богиня любви и войны. По словам Геродота (Геродот I, 131), персы давно научились поклоняться этой «небесной богине», которую позднейшие греческие авторы называли «Афродитой-Анаитидой» или просто «Анаитидой». Очевидно, царская семья, несмотря на всю искренность своего обращения в зороастризм, сохранила культ этой иноземной богини, хотя зороастрийские жрецы и не могли одобрить принятие ее в число божеств, провозглашенных пророком достойными поклонения. Поскольку влияние царского дома было очень велико, пришли к компромиссному решению, первое свидетельство о котором относится ко времени правления Артаксеркса II (404—359 гг. до н. э.). Этот царь, подобно предшественникам, перестал призывать в своих надписях одного Ахурамазду, а обращался к «Ахурамазде, Анахите и Митре». Объяснения этому нововведению нужно искать не только в авестийских и пехлевийских книгах, но и в зороастрийских обрядах, а также в античных источниках. Совокупность данных позволяет предположить, что Иштар стала почитаться западными иранцами под именем *Анахитиш* (букв. «незапятнанная») — так они называли планету Венеру. Затем имя Анахитиш ассимилировалось с авестийским прилагательным *анахита* («незапятнанная») и стало употребляться в качестве эпитета божества \*Харахвати-Арэдви-Сура, которое с тех пор призывалось во время богослужения тремя эпитетами «Арэдви-Сура-Анахита»<sup>28</sup>, а собственное имя божества (*Харахвати*) было утрачено.

<sup>28</sup> *Арэдви-Сура-Анахита* — букв. «Влажная сильная незапятнанная», *Харахвати* — название мифической реки.

\* Харахвати была идентифицирована с Анаитидой потому, что, будучи богиней реки, она тоже почиталась за божество плодородия. Эта ассимиляция привела к соединению двух могущественных культов, и обращение Артаксеркса к Анахите свидетельствует, каким важным стало почитание богини Арэдви-Суры-Анахиты. Если сравнить формулы обращения Артаксеркса с призывами Зороастра в Гатах к «Мазде и (другим) ахурам», то кажется вероятным, что богиня Анахита, слившаяся с божеством реки, заняла в пантеоне Ахеменидов место третьего ахуры — \*Варуна-Апам-Напат («Сына вод»).

С того времени в обычных молитвах \*Варуна отходит на задний план, хотя до наших дней сохраняет свое место в особых обрядах и молитвах для зороастрийских священнослужителей. Преемники Артаксеркса следовали установленному им образцу, и последующие цари Иранских империй продолжали призывать божественную триаду: Ахурамазду, Анахиту и Митру. Эти три божества вместе с Вэрэтрагной (богом Победы) стали главными объектами народного поклонения.

Еще одним нововведением стало почитание бога, возможно восходящего к вавилонскому Набу, владыки писцов и планеты Меркурий, который назывался по-персидски *Тири* («Быстрый») и идентифицировался с авестийским божеством *Тиштрйа*. Его почитание засвидетельствовано несколькими именами собственными, относящимися к ахеменидскому и более позднему времени и включающими в свой состав элемент «Тири». Выбор авестийского Тиштрйа в качестве соответствия божеству Тири был определен, вероятно, тем, что оба они — звездные божества и призывались для того, чтобы вызвать дождь. Впоследствии празднество, посвященное Тири, ежегодное торжество под названием Тирикапа, стало большим зороастрийским праздником, но божеством, призывавшимся во время всех ритуалов и молитв этого праздника, был Тиштрйа. Оно отмечалось как празднество дождя и праздник, посвященный двум этим божественным существам.

### Статуи и храмы

Отождествление Тири с Тиштрйей, видимо, увеличило популярность авестийского божества, но оно не имело тех далеко идущих последствий для развития зоро-

астризма, какие возымело введение поклонения Анахите. По всему Ближнему Востоку существовал обычай почитать богов и богинь при помощи статуй. Беросс, вавилонский жрец, живший в начале III в. до н. э., сообщает, что Артаксеркс — первый перс, который ввел поклонение изображениям тем, что установил статуи Афродите-Анахитиде в главных городах своей империи и приказал народу их почитать. Очевидно, зороастрийцам было предписано поклоняться этим статуям как изображающим Арэдви-Суру-Анахиту. В авестийском гимне, посвященном этому божеству, есть строки, вдохновленные этими изваяниями. В начале гимна богиня предстает как олицетворение стремительной реки, движущейся в колеснице, влекомой конями — воплощениями ветра, облаков, дождя и града, но в последних стихах гимна (Яшт 5, 126—128) изображается в виде великолепной неподвижной фигуры, в богатой, усыпанной драгоценностями мантии, золотой обуви и с золотыми серьгами, ожерельем и сияющей диадемой.

Разукрашенные таким образом статуи могли устанавливаться лишь под защитой зданий, и нет сомнений, что с введением поклонения изображениям стали сооружаться и храмы. Раскопки последних лет свидетельствуют, что большой комплекс зданий к северу от Персепольской террасы, известных как Храм «Фратадара», относится ко времени Артаксеркса II, и, по всей видимости, эти сооружения построены царем в честь Анахиты. В главном зале с колоннами найдена каменная плита, которая вполне могла служить пьедесталом для статуи богини.

Эти нововведения, безусловно, требовали участия жречества, и стихи, вдохновленные видом статуи Анахиты, позволяют предположить, что новшества охотно поддержали некоторые священнослужители. Многое можно достигнуть при помощи царской власти и могущества. Однако были и такие священнослужители и миряне, которые наверняка возмущались установкой сделанных руками людей изображений в качестве объектов поклонения. Вероятно, как противодействие этому культу статуй учреждено было почитание огня в храмах. Так ортодоксы подчинились новой моде возводить специальные здания для богослужения, но вместо статуи с алтарем перед ней они помещали в святилище огонь, так, чтобы те, кто приходил туда, могли продол-



жать молиться перед тем единственным символом, который одобрял пророк, — огнем. Новые храмовые огни водружались на подставки в виде алтарей, наподобие огней, изображаемых на ахеменидских царских рельефах. Эти изменения потребовали царского разрешения, так что, возможно, устроители храмовых огней были благосклонно выслушаны правящим монархом, вероятнее всего самим благочестивым Артаксерксом II, а может, его преемником Артаксерксом III (359—338 гг. до н. э.), потому что один из двух царей и является тем Артаксерксом или Ардаширом<sup>29</sup>, которого так почитает зороастрийская традиция. Что касается точной даты создания храмов огня, то она неизвестна, но можно не сомневаться в том, что к концу правления Ахеменидов храмовые огни, так же как и сзятилища с изображениями, занимали уже законное место в зороастрийском богослужении.

Вероятно, тогда же выработали и ритуал учреждения династийного огня для каждого нового царя. Этот ритуал был принят потом для «возведения на престол» (по зороастрийской терминологии) каждого нового храмового огня. По существу, храмовой огонь, как и династийный царский, оставался тем же традиционным огнем очага, разведенным на возвышении. Огонь горел постоянно. Ему поклонялись молитвой *Аташ-Нийайеш*, обычной молитвой огню, в некоторых строках которой говорится о приготовлении утренней и вечерней еды. Огонь получал те же приношения, что и огонь очага, а именно сухие дрова и благовония во время пяти ежедневных молитв и постоянные подношения жира от жертвенных животных. Более того, термины, употреблявшиеся в связи с культом огня, засвидетельствованные со времени парфян и Сасанидов, были простыми и привычными. Само здание называлось «место огня» или «дом огня», а пьедестал, на котором он горел, — «подставкой для огня», «держателем огня» или «местом огня».

Эти прозаические обозначения могут отражать усилия тех, кто учреждал храмовые культы огня, избежать любых примесей идолопоклонства. Вероятно, это были люди очень консервативные и правоверные. Они стремились сохранить новые «дома огня» как места совместных богослужений, где читаются молитвы перед под-

<sup>29</sup> *Ардашр* — более поздняя форма древнеперсидского имени Артахштра, передававшегося по-гречески как Артаксеркс.

нятым на престол огнем так же естественно, как и перед огнем домашнего очага.

Храмовой огонь тем не менее неизбежно приобретал особую святость и побуждал верующих к глубокому почитанию. Его чистота, поскольку он помещался в специальных святилищах, могла соблюдаться с тщательностью, которая была невозможна для огня в домашнем очаге. Он получал специальное освящение не только в момент устройства, но и постоянно во время многочисленных молитв, которые читались перед ним. Огонь, обладая ярким и живым обликом, привлекает к себе поклонение людей гораздо легче, чем идолы из дерева или камня. Более поздние обычаи свидетельствуют, что каждый храмовой огонь прихожане наделяют своими индивидуальными особенностями и особой защитной силой (так, как это бывает со статуями и изображениями в других религиях). После учреждения храмовых культов роль огня в религиозной жизни зороастрийцев значительно возросла. Геродот упоминает о почитании персами огня (Геродот III, 16), но он не считает это отличительной чертой их веры. Только после основания храмовых культов огня представители других вероисповеданий стали называть зороастрийцев «огнепоклонниками». Огонь не упоминается Геродотом в его сообщениях о военных обычаях персов, хотя позднее Курций Руф утверждает, что Дарий III, последний царь из династии Ахеменидов, приказывал нести перед своим войском, отправляющимся на битву, горящие угли от «огня, который персы называли священным и вечным».

Мы не знаем ничего определенного о разновидностях ахеменидских храмовых огней. Вероятно, к концу правления Ахеменидов существовали два типа священных огней, известных и в более поздние эпохи. Большие, или «соборные», огни в зороастризме назывались «Победными огнями», они символизировали успех в непрерывной борьбе против зла. В позднейшие эпохи эти огни известны как *Атахши-Варахрам*, *Аташ-Бахрам*<sup>30</sup>. Они зажигались от горящих угольев многих священных огней, очищенных и освященных при помощи продолжительных ритуалов. Меньший огонь назывался просто «Огонь огней» (в позднейшем произношении: *Атахши-Адуран*, *Аташ-Адуран*) и возжигался из угольев домашних очагов представителей всех классов общества. Храмы этих

<sup>30</sup> *Варахрам* — среднеперсидская, *Бахрам* — новоперсидская форма имени древнеиранского божества Победы — *Вэртрагны*.

огней по своему значению примерно уподобляются приходским церквям у христиан. Совершать приношения храмовым огням и молиться перед ними считалось весьма похвальным, потому что, как говорится в позднейших пехлевийских сочинениях, все они — воины, сражающиеся на стороне благих творений, не только материально — против тьмы и холода, но и духовно — против сил зла и невежества. Воинственная природа этих огней символизировалась еще и тем, что на стенах святилищ висели булавы и мечи. Этот обычай, возможно, возник в подражание почитанию Иштар, а затем и Анахиты как богинь войны, святилища которых тоже украшались оружием.

Учреждение храмовых культов имело много последствий. Ранний зороастризм отличался богатством религиозных догм и многочисленными обрядами, но он налагал немного материальных требований на своих приверженцев. Приношения очагу имели и практическое значение, так как они помогали поддерживать необходимый в каждом доме огонь. Совместные богослужения на возвышенных местах или во время ежегодных празднеств не требовали сооружения специальных зданий или учреждения штата священнослужителей. В противоположность этому новые священные огни не имели практического применения. Для них, так же как и для изображений Анахиты, необходимо было строить и содержать здания, иметь жрецов для служения в храмах. Богатства Персидской империи стали расточаться на нужды религии: воздвигали великолепные храмы, разукрашенные золотом и серебром и наделенные огромными имениями. Сведения о таких храмах относятся ко времени после падения Ахеменидов, так как последний период их правления документирован плохо.

## Священнослужители

Большие храмы обслуживало много священнослужителей. Священные огни нуждались в постоянном уходе, и верховный жрец в храме огня, именовавшийся, судя по позднейшим свидетельствам, \**магупати* («господин жрецов»), имел в своем подчинении служащих-священнослужителей. Они жили и на доходы с пожертвованных имений, и на приношения верующих. Так возник новый род церковной иерархии, меньше, чем семейные

жрецы, связанный с мирянами в их повседневной жизни, но тем не менее частично зависящий от них и тем самым налагавший на общество новые заботы. Должны были существовать и учебные заведения для священнослужителей — либо независимые, либо принадлежавшие крупным религиозным организациям. Одна из форм благочестивых пожертвований (очевидно, более древняя, чем основание храмов), засвидетельствованная в эпоху Ахеменидов, — богослужения и приношения душам выдающихся усопших людей. Эти богослужения и приношения совершались как можно дольше, до бесконечности. Примером такого обычая служат жертвоприношения, назначенные Камбизом у гробницы его отца. Они совершались одной и той же семьей жрецов, живших возле гробницы, в течение более двухсот лет. Такие священнослужители, назначенные для совершения заупокойных служб, составляли еще одну группу служителей зороастрийской церкви.

На протяжении правления династии Ахеменидов можно, таким образом, проследить рост зороастризма как великой имперской религии, ставшей обладательницей храмов, гробниц и обширных имений, религии, в служении которой находилось все увеличивавшееся число жрецов. Однако ничего не известно об организации в ту эпоху религиозной общины — то ли жрецы востока и запада, *атаурван* и *магу*, составляли одно целое с общей иерархией, то ли священнослужители на местах пользовались некоторой автономией под общим руководством персов. Последнее кажется более вероятным, так как отражало бы и нецерковные отношения в Ахеменидской империи, в которой каждая провинция или сатрапия сохраняли свои обычаи и язык, а также некоторую степень независимости. Даже иранские сатрапии, которые в целом соответствовали старым племенным делениям, имели собственные языки — парфянский, согдийский и т. п., а не перенимали персидский. Происходило это, очевидно, по большей части от того, что языком письменности по всей империи продолжал оставаться арамейский, а потому персидский, хотя и был языком правящего иранского народа, не имел широкого распространения.

В начале правления Ахеменидов арамейский язык и иностранное искусство письма на нем применялись иноземными писцами, но задолго до конца ахеменидской эпохи представители образованного класса иранцев, а

именно жрецы, должны были усвоить и арамейский язык, и арамейское письмо, так как именно из среды священнослужителей (как и в средневековой Европе) происходили судьи, различные должностные и чиновные лица, необходимые во всяком развитом обществе.

Эти люди, вероятно, получали начальное образование в соответствии с наследственным призванием примерно до пятнадцати лет, а затем специально учились писать и приобретали практическое знание арамейской письменности. Писцы именовались полуиностранным словом \**дипивара*, по-среднеперсидски *дибир*, от старого аккадского *дипи* — «письмо, запись»<sup>31</sup>. Писцы получали образование в школах, которые назывались по-среднеперсидски *дибирестан* («помещение писцов»). В каждой провинции Иранской империи были свои собственные школы. Существовала естественная тенденция к тому, чтобы профессия писца становилась наследственной, так что во времена Сасанидов они уже признавались в обществе за особый класс.

От ахеменидской эпохи дошло несколько изображений жрецов. На них они предстают одетыми в доходящие до колен туники с длинными рукавами. На них широкие штаны и мантии. Головным убором им служит напоминающая шлем шапка с кусками материи по бокам, которыми прикрывали рот. Согласно традиции, можно предполагать, что шапка и одеяние были целиком белого цвета, как у священнослужителей. На этих изображениях, цвет которых не сохранился, жрецов не всегда возможно отличить от других представителей знати, потому что такая манера одеваться была обычной для многих иранцев. Она возникла, видимо, достаточно давно, когда иранские воины оставили боевые колесницы и пересели на коней. Даже знатные персы на поле боя носили такие одеяния, а на досуге — платья, ниспадающие свободными складками. На первый взгляд может показаться странным, что жрецы избрали себе в качестве одежды костюмы всадников, но этот наряд был удобным и для них. Плотные облегающие одежды подходили для торжественных ритуалов больше, чем свободные платья, так как они позволяли избежать опасности соприкосновения складок материи со священными предметами. Что касается шлемовидной шапки с боковинами для прикрытия рта, то, хотя ее

<sup>31</sup> *Дипивара* — точнее, \**дипира* — слово, по всей видимости, целиком являющееся заимствованием из эламского.

первоначальная цель — защитить от холода, жары и пыли, этот головной убор оказался прекрасно приспособлен к тому, чтобы прикрыть волосы и бороду (это необходимо в целях ритуальной чистоты) и сделать так, чтобы дыхание не могло коснуться чего-нибудь освященного. Зороастрийские священнослужители продолжали носить такую одежду на протяжении многих столетий, по крайней мере в качестве своего профессионального одеяния.

### Зурванитская ересь

В наиболее важных вопросах ясное и исчерпывающее учение Зороастра представляло мало возможностей для возникновения ереси или раскола. И тем не менее оно давало западным магам много новых материалов для размышлений. Самое поразительное в учении пророка — это его оригинальная идея о том, что история имеет конец. Она воплотилась в учении о трех эпохах — Творении, Смешении и Разделении — и привела последователей Зороастра к мысли, что все события происходят в определенных хронологических рамках.

Очевидно, маги также были знакомы с представлениями вавилонян, согласно которым история делится во времени на большие циклы и внутри каждого из них все события периодически повторяются. Сравнивая эти теории с учением Зороастра, маги стали задумываться о времени и о его происхождении. В результате и возникла зурванитская ересь, развившаяся, по-видимому, в эпоху последних Ахеменидов, но имевшая долгую историю и оказавшая большое влияние на дальнейшее развитие зороастризма.

Авестийское слово *зурван* значит «время», и в нескольких случаях в Младшей Авесте (например, Ясна 72, 10; Видевдат 19, 13) встречается как обозначение второстепенного божества, олицетворяющего время. Это словоупотребление кажется незначительной уступкой сторонникам зурванизма, которые уверовали в то, что Зурван не только как бы обрамляет все события, но и управляет ими, то есть является мыслящим существом. Зурваниты нашли подтверждение своим представлениям в зороастрийском священном писании, а именно в следующем стихе Гат: «Действительно, есть два первичных духа, близнецы, известные тем, что они враждуют...»

(Ясна 30, 3). Размышляя над этим стихом, они, со схоластической изобретательностью, пришли к выводу, что у близнецов должен быть и отец, а раз это так, то единственным возможным отцом для Ахурамазды и Ангра-Маинйу, заявили они, может быть Зурван. Сначала, видимо, это было лишь умозрительным заключением, но впоследствии предположение развилось в откровенную ересь.

Зурвана наделили властью, о нем создавались мифы. Большая часть свидетельств по зурванитской мифологии относится к сасанидскому и послесасанидскому времени, а для собственно ахеменидской эпохи можно предполагать лишь о самом существовании ереси. Согласно одному из этих относительно поздних источников, Зурван один «был всегда и будет всегда... Но, несмотря на все окружавшее его величие, никто не называл его творцом, потому что он еще не произвел творение» (Zaehner, 1955, с. 410). И вот, как рассказывается далее, он решил породить Ахурамазду и Ангра-Маинйу, хотя считают, что было множество других толкований того, почему Зурвану понадобилось произвести на свет последнего.

Лучше всего засвидетельствовано следующее толкование: до того, как родился Ахурамазда, Зурван стал сомневаться в своих силах — сумеет ли он родить достойного сына. От этого сомнения и получил зачатие Ангра-Маинйу — на свет появилось это темное и отвратительное существо, испугавшее родителя. Такой миф, естественно, дал простор различным последующим предположениям и уточнениям (например, кто был матерью близнецов?). Эта ересь способствовала также развитию дальнейших философских построений о власти времени и о предопределении. Кроме того, Зурвана считали владыкой трех времен, к нему обращались при помощи трех почтительных эпитетов (сохранившихся только в одном сирийском источнике). Затем эти эпитеты, означавшие, по-видимому, Господин роста, зрелости и упадка, стали воплощениями трех независимых божеств, а к Зурвану стали обращаться соответственно как к состоящему из четырех компонентов, и число «четыре» играло важную роль в его культе.

Однако этот культ имел, по-видимому, мало специальных обрядов, или же они вообще отсутствовали, так как Зурван представлялся в виде отдаленной первопричины. Породив Ахурамазду, он сразу же поручил ему

власть над миром. Зурван сам не вмешивается в происходящую борьбу между своими «сыновьями», а потому вера в его существование не вызвала никаких перемен в объектах и способах зороастрийских богослужений, не повлияла на нравственные и духовные цели зороастризма. Более того, приняв за основу, что Зурван создал и Ахурамазду, и Ангра-Маинйу, зурваниты затем приписывали все последующие акты творения Ахурамазде, и потому должным образом почитали его под именем *Дадва* («Творца»). Следовательно, они могли именовать себя «поклонниками Мазды» и жить в полном согласии с правочерными зороастрийцами. В действительности, наверное, можно не сомневаться, что зурваниты считали себя наиболее верными последователями Зороастра, потому что именно они разгадали точный смысл слов пророка в важнейшем отрывке из Гат.

Еще меньше может быть сомнений в том, что на самом деле эта ересь значительно ослабила зороастризм в его дальнейших столкновениях с христианством и исламом. Ведь объявляя, говоря словами позднейшего противника зороастризма, что «Ормазд и Ахриман — братья», зурваниты исказили основную идею Зороастра, утверждавшего, что добро и зло совершенно обособлено и отлично и по своему происхождению, и по своей природе. Они также преуменьшали величие Ахурамазды, провозглашенного Зороастром несотворенным богом, единственным божественным существом, достойным поклонения, существующим вечно. Зурваниты смешали ясное вероучение с нудными теоретизированиями и низменными мифами. Кроме того, зурванитские заблуждения относительно судьбы и неумолимой власти времени затемнили главное в зороастрийском учении — идею о свободе воли, о возможности для каждого человека решить свою собственную судьбу путем выбора между добром и злом.

В действительности отличия между основными положениями зурванизма и ортодоксального зороастризма настолько велики, что объяснить терпимое отношение к этой ереси, видимо, можно лишь тем, что она сразу же приобрела влиятельных приверженцев. Известно, что сасанидская царская семья исповедовала зурванизм, а Сасаниды сознательно придерживались во многих случаях ахеменидских традиций. Возможно, они следовали в этом примеру последних Ахеменидов, которые, подпав под влияние каких-то магов, утвердили зурванитскую



ересь на западе Ирана. Этим может объясняться то огромное влияние, которое оказал зурванизм на гностические секты (идеи о трех временах, о далекой первопричине, о меньшем творце этого мира были характерны для гностических вероучений). Когда зурванизм утвердился, то благосклонное отношение правителей и приверженность верующих обеспечили его сохранность на протяжении многих столетий. Однако другие члены общины продолжали стойко отвергать его, что нашло отражение в одном из пехлевийских сочинений (Динкард IX, 30, 4). Спустя несколько столетий после появления ислама зурванизм исчез окончательно.

### Зороастрийский календарь

Поскольку в ежедневных богослужениях Зурвану не отводилось никакой роли, неудивительно, что он никак не упоминается и в зороастрийском календаре, который, очевидно, возник в конце правления Ахеменидов. В раннем зороастризме использовались, вероятно, разные варианты традиционного древнеиранского календаря с годом, состоящим из 360 дней, в котором месяцы (их было двенадцать) назывались по именам празднеств или по различным сельским занятиям в каждом месяце и насчитывали по тридцать дней. О наличии таких календарей свидетельствуют древнеперсидские надписи и таблички (в Гатах и древнейших частях Младшей Авесты нет никаких упоминаний о календаре).

Таблички показывают, что писцы при первых Ахеменидах пользовались вавилонским календарем, но несколько изменили его, «переведя» названия месяцев их древнеперсидскими эквивалентами. Вавилонский календарь тоже состоял из 360 дней, и Геродот утверждает, что Дарий наложил на киликийцев ежегодную дань в «360 белых коней, по одному на каждый день года» (Геродот III, 90). Зороастрийские жрецы вряд ли применяли этот полуиноземный способ для исчисления своих священных дней. Они, вероятно, продолжали подсчитывать их по своим местным иранским календарям, которые по сути своей были одинаковыми, но отличались в названиях месяцев, а возможно, также и по временам интеркаляций (поскольку необходимо было добавлять тринадцатый месяц примерно раз в шесть лет, чтобы согласовывать 360-дневный календарь со сменой времен года).

Различия в календаре в пределах одного государства, разумеется, были нежелательны, и на каком-то этапе персы, видимо, проявили инициативу в изобретении специального зороастрийского календаря, который использовался всей религиозной общиной. Возможно, собрали выдающихся людей со всех иранских областей, чтобы обсудить это важное решение, так как в зороастрийском календаре есть некоторые черты, которые позволяют предполагать о происходивших тогда спорах и соглашениях.

Главным новшеством, принятым тогда, оказалось то, что не только двенадцать месяцев, но и тридцать дней каждого месяца в новом календаре были благочестиво посвящены кому-либо из божеств. Эта идея возникла, как кажется, внутри зороастрийской общины, потому что примеров у подвластных империи народов не имеет. Хотя иранцы по традиции делили месяц на две или на три части в соответствии с фазами луны, в новом календаре месяц распадался на четыре части, в чем можно видеть влияние (допустимое для Западного Ирана) семитской недели. Оно могло быть еще усилено зурванитскими представлениями о почитании Зурвана в его четырех воплощениях. Но влияние зурванизма было в этом случае полностью под контролем зороастрийского правосудия, так как четыре дня в месяце отводились Ахурамазде. Первый посвящался его имени и считался «днем Ахурамазды», а три других — его рангу как Творца и назывался «днем Дадва». Дни второго по седьмой посвящались шести Амэша-Спэнта и составляли первую «неделю». Восьмой день был первым «днем Дадва», а шесть последующих отдавались Огню, Водам, Солнцу, Луне, Тиштри и Гэуш-Урван. Тиштри был отведен тринадцатый день, очевидно потому что, будучи звездным божеством, он ассоциируется с луной, а следовательно, и с Гэуш-Урван. У персов его день стал известен, однако, как «день Тири», западноиранского звездного божества, отождествленного с авестийским богом.

Пятнадцатый день, начинавший третью «неделю», был вторым «днем Дадва», а шестнадцатый посвящался Митре, который, таким образом, возглавлял божества второй половины месяца. Два следующих дня передавались божествам, особенно тесно связанным с Митрой, — Сраоше и Рашну. Затем следовали посвящения Фраваши, Вэрэтрагне, Раману (связанному с Вайу, а

потому одновременно и с ветром, и со смертью) и, наконец, другому божеству ветра — Вата. Двадцать третий день был третьим «днем Дадва» и начинал последнюю «неделю», состоявшую из дней, посвященных трем женским божествам — Даэна, Аши и Арштат, — двум божествам Асман и Зам (небесам и земле), а в заключение шли дни Мантра-Спэнта («Благодатного Священного Слова») и Анагра-Раоча («Бесконечного Света» рая).

Заслуживает внимания тот факт, что, хотя западные жрецы и отвоевали место для бога Тири, но ни Арэдви-Сура-Анахита, ни великий Варуна, которого она затмила, посвященных им дней не получили. Возможно, это обстоятельство свидетельствует о тупике, в который зашли переговоры между представителями западных и восточных зороастрийцев. И те и другие одержали, однако, второстепенные победы. С одной стороны, десятый день, посвященный женскому божеству вод, мог рассматриваться и как день Арэдви, а с другой — три божества были пропущены в связи с тем, что три дня были названы по имени Творца, и среди этих божеств, к которым регулярно обращаются вместе с другими «календарными» божествами во время всех богослужений, оказался (Варуна) Апам-Напат. Двумя другими были Хаома и Дахман-Африн (последний является воплощением молитв верующих). Зороастрийские жрецы признавали, таким образом, тридцать главных божеств, достойных почитания. Ни к трем «опущенным» божествам, ни к Арэдви-Суре-Анахите не обращаются в Ясна 16, небольшом разделе более обширного текста богослужения, в котором излагаются в литургической форме все посвящения тридцати дням, совпадающие с названиями дней во всех случаях, кроме того, который отведен Тири-Тиштрии.

Месяцы были посвящены тем же двенадцати божествам, что и некоторые из тридцати дней месяца, но в Авесте нет никаких указаний на то, каким образом месяцы соответствовали временам года в эпоху Ахеменидов. Установленная символика зороастрийского священного года требовала, однако, чтобы «Новый день» каждого года праздновался в весеннее равноденствие. Вавилоняне тоже начинали Новый год весной, а потому вполне можно допустить, что Ахемениды устраивали свое празднование «Нового дня» тогда же, в начале месяца, который соответствовал бы марту—апрелю по

Григорианскому календарю. Нужно учесть также и другие традиционные празднества, чтобы понять, что наименование месяцев по определенным божествам, очевидно, было хорошо продумано.

Так, месяц в середине зимы, соответствующий декабрю—январю, когда, как считалось, силы зла становились сильнее всего, был посвящен Творцу, чтобы именно в это время постоянно призывать его благодатную мощь. Следующий по порядку месяц посвящался Воху-Мана («Благомыслию»), который всегда был близок верховному богу. Пять последующих месяцев соответственно отдавались пяти остальным великим Амэша-Спэнта, хотя и расположенным не по обычному порядку. Возможно, это обусловлено тем, чтобы четвертый месяц, считая с «Нового дня», на который приходился праздник Тирикана, был бы посвящен божеству Тири, а седьмой, осенний, когда отмечалось торжество Митракана, назывался бы в честь Митры, который приобретал все большее значение среди западных иранцев.

Оставшиеся три месяца посвящались огню, водам и фраваша. Месяц вод соответствовал октябрю—ноябрю (тогда в Персии можно было ожидать дождей), а Месяц огня приходился на ноябрь—декабрь, когда праздновался древний праздник огня Сада, отмечавшийся за сто дней до «Нового дня» (Нового года). Сам же месяц «Нового дня», совпадавший с мартом—апрелем, предназначался для поминания душ усопших—фраваша, вероятно, из-за связи между этими бессмертными существами и грядущим концом мира Фрашо-кэрэти, которое предвещалось на праздновании Нового года. Предшествующий месяц (февраль—март), когда начинало прорастать зерно, передали Спэнта-Армаити, хранительнице земли, а ее партнеру, Хшатра-Ваирйа,—месяц, предшествовавший тому, который отводился Митре, соратнику и помощнику Хшатра-Ваирйа. Месяцы, посвященные этим двум Амэша-Спэнта, отстоят друг от друга, следовательно, ровно на полгода; празднество Хамаспатмаэдаёа, или всех душ, то есть древнейший праздник в честь фраваша, приходился на последнюю ночь месяца Спэнта-Армаити, что предполагает прочную связь между землей (Спэнта-Армаити) и мертвыми. Аша-Вахишта, олицетворявшая огонь, владела месяцем, соответствовавшим апрелю—маю, когда летняя жара давала о себе знать на Иранском нагорье. Хаурватат и Амэрэат получили в свое распоряжение месяцы по обе стороны

от «владений» Тири, возможно, благодаря традиционной связи между Тиштрай и дождем, который питает творения этих двух Амэша-Спэнта<sup>32</sup>.

Религиозное значение календарных посвящений было велико, так как они не только утверждали пантеон главных божеств, но и служили гарантией того, что их имена постоянно произносились, ведь на каждом зороастрийском богослужении непременно обращались и к божеству дня, и к божеству месяца. Кроме того, тот факт, что великий праздник в честь Митры отмечался теперь в день Митры месяца Митры, а праздник Тири — в день Тири месяца Тири, послужил образцом для возникновения празднеств в честь божества соответствующего дня, праздников «имени дня», так что всякий раз, когда имя божества дня и месяца совпадали, отмечался праздник и божества-покровителя. Так, в зимний месяц, посвященный Творцу (в это время года люди из-за плохой погоды большую часть времени проводили дома и имели много свободного времени для исполнения обрядов), отмечалось четыре новых праздника в честь Ахурамазды.

Божеству огня Атар посвятили праздник накануне древнего празднества Сада, но отмечался он, в отличие от последнего, не на открытом воздухе, а в новых храмах огня. Божествам Вод и Фраваша также были посвящены праздники в дни, названные их именами, имели свои праздники и все шесть Амэша-Спэнта. Это увеличение числа священных дней, хотя и возникшее по благочестивым мотивам, таило в себе угрозу уменьшить значение религиозного года, основанного Зороастром, с семью последовательными праздниками в честь семи Амэша-Спэнта и их творений. Поскольку каждый из Амэша-Спэнта и два из их творений имели теперь и особые праздники в посвященные им дни, то появилась опасность, что религиозное значение обязательных священных дней окажется как бы в тени и они не будут напоминать верующим об основах зороастрийского вероучения.

В то же время увеличившееся число празднеств таило в себе и другую опасность. С одной стороны, оно приносило людям больше досуга и веселья, но с дру-

---

<sup>32</sup> Хаурватат и Амэрэтат покровительствуют воде и растениям. Современный порядок иранских месяцев таков: Фарвардин, Ордибехешт, Хордад, Тир, Амордад, Шахривар, Мехр, Абан, Азер, Дэй, Бахман, Эсфанд.

гой — работы у жрецов прибавлялось, поскольку каждый священный день отмечался религиозными службами. А чем больше у жрецов становилось работы, тем больше прибавлялось забот и мирянам. Опромное значение, приобретенное в зороастрийском культе божеством молитвы Сраоша, возможно, отчасти и объясняется этим увеличением количества богослужений, хотя, может, значимость Сраоша предшествовала распространению зороастризма на запад, потому что он был явно любим самим Зороастром. Пророк упоминает его в Гатах семь раз, а однажды даже называет «величайшим из всех» (Ясна 33, 5), вероятно, как покровителя молитвы — способа, благодаря которому человек может приблизиться к богу. По-видимому, именно из-за этих слов последователи Зороастра стали считать Сраоша фактически восьмым из Амэша-Спэнта, заместителем Ахурамазды на земле, обязанным особо заботиться о человеке. В какой-то период в его честь был сочинен новый гимн, дошедший до нас в главе 57 Ясны. Этот гимн составлен по образцу гимна Митре (Михр-яшт), так как, подобно Митре, божество молитвы Сраоша был могучим воином, способным поражать невидимых врагов.

### Три Спасителя мира

Еще одно изменение в зороастризме, которое может быть отнесено к эпохе Ахеменидов, касается веры в Спасителя мира — Саошйанта. Эта вера развилась в ожидание трех Спасителей, каждый из которых будет рожден девственницей от семени пророка. Такое уточнение кажется связанным со вновь разработанной схемой мировой истории, согласно которой «ограниченное время» (то есть три периода Творения, Смещения и Разделения) рассматривалось как огромный «мировой год», разделенный на отрезки в тысячу лет каждый. Обычно считается, что эта схема восходит к вавилонским представлениям о цикличности «великих годов», тех промежутках времени, которые вечно повторяются со всеми происходившими в течение них событиями.

Тексты расходятся относительно того, сколько тысячелетий составляют зороастрийский мировой год. Одни указывают общее число в девять тысячелетий (то есть три раза по три, что является излюбленным числом), другие — в двенадцать (соответственно количеству ме-

сяцев солнечного года). Однако есть основания думать, что первоначальным было число — шесть тысяч лет, но оно было затем увеличено, по мере того как жрецы изменяли свои построения. Из этих шести тысяч лет первые три тысячи были, видимо, отведены на творение, процессы смешения и на раннюю историю человечества.

Считалось, что Зороастр родился в конце III тысячелетия, а откровение получил в 3000 году. Затем последовал период добродетели и приближения к конечной цели творения, но вскоре люди стали забывать об учении пророка. В 4000 году первый Спаситель по имени *Ухшйат-Эрэта* («Растящий праведность») обновил проповедь Зороастра. Затем история повторится, и его брат по имени *Ухшйат-Нэма* («Растящий почитание») появится в 5000 году. Наконец, к концу последнего тысячелетия появится величайший из Саошйантов, сам Астват-Эрэта, который возвестит Фрашо-кэрэти. Это учение о трех Спасителях позволило ученым жрецам соединить зороастрийское откровение о будущем с древнеиранскими легендами о падении человечества из золотого века, то есть от царства Йимы, до жалкого настоящего, до периода упадка перед появлением первого Саошйанта. Учение это дало им также возможность подыскивать примеры повторяющихся в истории событий. Все эти построения, касающиеся мировой хронологии и трех Саошйантов, оставались, однако, занятием для ученых, в то время как простые люди (судя по позднейшим свидетельствам) продолжали ждать и надеяться на появление одного только Спасителя, предсказанного Зороастром.

## Религиозные обычаи

До нас дошло мало прямых данных о частностях зороастрийских обрядов в ахеменидскую эпоху. Разделы Ясны, относящиеся к новым календарным посвящениям, свидетельствуют о постоянном развитии религиозных обычаев, о сочинении новых текстов для сопровождения богослужений, в основном заимствованных из древних частей Авесты, соединенных простыми связочными формулами. Книги Геродота — наш главный источник по иранской религии этой эпохи. Будучи не зороастрийцем, он, вероятно, не допускался до сокровенных религиозных ритуалов, о которых и не упоминает.

Вот как описывает он жертвоприношение одному из божеств, совершаемое верующим на открытом воздухе: «Молиться о благах только для себя одного не позволяется приносящему жертву. Он молится о благах для царя и для всех персов, потому что считает себя одним из них. Затем он расчленяет жертву на части и, сварив мясо, расстиляет мягчайшую траву, предпочтительно трилистник<sup>33</sup>, и кладет все мясо на него. Когда он так сделает, подходит маг и поет над ним песнь о рождении богов, как повествует персидское предание, и ни одно жертвоприношение не может быть совершено без мага. Через некоторое время принесший жертву уносит мясо и использует, как пожелает» (Геродот I, 132). В этом описании можно видеть и верные сообщения о зороастрийском обряде (например, молитвы за всю общину; способ размещения мяса; присутствие жреца), и ложные (жертвоприношение совершается мирянином без предварительного освящения жертвы; содержание изречений жреца). Может быть, даже в рассказе об этом открытом обряде Геродот опирается больше на описание, не вполне к тому же понятное, а не на свои собственные наблюдения. Он сообщает также в более общем виде о жертвоприношениях, приносимых персами Зевсу, то есть Ахурамазде, на вершинах гор и добавляет, что они совершают еще жертвы «солнцу, луне, земле, огню, воде и ветрам» (Геродот I, 131).

Что касается магов, то Геродот поражен тем, что они своими руками убивают «любое живое существо, кроме собак и людей; они убивают всех одинаково — муравьев и змей, пресмыкающихся и летающих животных — и очень гордятся этим» (Геродот I, 140). Последнее кажется естественным, так как маги, уничтожая вредных *храфстра*, считали, что они ослабляют силы зла — Ангра-Маинью. Согласно Геродоту, персы «очень почитают реки. Они не мочатся, не плюют и не моют в них рук и никому не позволяют этого делать» (Геродот I, 138). Огонь же они «считают божеством» (Геродот II, 16). Об их нравах и поведении Геродот сообщает, что «они считают лгать самым подлым, а затем делать долги, последнее по многим другим причинам, но в особенности за то, что должник, как они утверждают, должен говорить неправду» (Геродот I, 138). «Правди-

---

<sup>33</sup> Видимо, имеется в виду клевер или люцерна.



вость» же, по словам Геродота (Геродот I, 136),— это то, чему персидская знать обучает своих сыновей<sup>34</sup>.

### Распространение учения Зороастра

Учение Зороастра определяло поведение его последователей. В то время оно имело сильное влияние на всем Ближнем Востоке. Никаких данных об обращении в зороастризм неиранцев при Ахеменидах нет, но персидские должностные лица вместе со своими семьями занимали видные посты во всех областях империи, в том числе и с неиранским населением, и там же находились колонии торговцев и прочих поселенцев. В местах, где жили персы, нужны были и зороастрийские священнослужители для того, чтобы совершать религиозные обряды и богослужения. Наиболее ясные доказательства этому благодаря свидетельствам греческих источников мы находим в Малой Азии.

Вероятно, и жрецы и прихожане охотно обсуждали разные проблемы веры с теми, кто этим интересовался, и постепенно многое из основных вероучений Зороастра распространилось по всем странам — от Египта до Черного моря. Это были представления о том, что существует верховный бог, который является и Творцом, и злые силы, противящиеся и неподвластные ему. Творец произвел на свет множество меньших божеств для того, чтобы справиться с этими злыми силами. Творец создал этот мир с определенной целью, и в настоящем его состоянии этот мир имеет конец, который будет провозглашен приходом Спасителя мира. Тем временем рай и ад существуют, и каждая душа подлежит суду после смерти. В конце времен произойдет воскресение мертвых и будет Последний Суд с полным уничтожением всех грешников. Затем на земле установится царство бога и праведные вступят в это царство, как в сад (называемый персидским словом *парадайза*<sup>35</sup>), и

---

<sup>34</sup> По словам Геродота, детей персы обучают только трем вещам: ездить верхом, стрелять из лука и говорить правду (Геродот I, 138).

<sup>35</sup> *Парадайза* — древнеиранское слово, к которому (через греческое посредство) восходят обозначения рая во многих европейских языках. Русское «рай», по всей видимости, тоже заимствовано из иранского.

будут наслаждаться вечным счастьем в присутствии бога, оставаясь бессмертными и телом, и душой.

Эти представления были усвоены различными иудейскими сектами в период после вавилонского плена, так как иудеи оказались одним из народов, наиболее восприимчивых к воздействию зороастризма. Они были небольшим меньшинством, твердо придерживавшимся своих верований, но восхищались, очевидно, своими благодетелями-персами, в религии которых они нашли родственные представления.

Почитание одного верховного бога, вера в приход мессии, или спасителя, вместе со следованием определенному образу жизни, соединявшему возвышенные моральные устремления со строгими нормами поведения (включая законы очищения),— во всем это иудаизм и зороастризм сходились. Схождения, усиленные, по-видимому, еще и уважением подчиненного народа к своим великим покровителям, позволили зороастрийскому учению оказать воздействие на иудаизм. Степень воздействия засвидетельствована лучше всего только источниками парфянского времени, когда и христианство, и гностические секты, и северный буддизм в равной мере несут на себе следы того глубокого влияния, которое возымели учения Зороастра во всех областях империи Ахеменидов.

---

## ГЛАВА VI

### При Селевкидах и Аршакидах

#### Александр Македонский и Иран

К IV в. до н. э. зороастризм прочно утвердился как религия иранцев и приобрел большую духовную и светскую власть. И тут последовал тяжелый удар: Александр Македонский вторгся в Малую Азию, нанес поражение Дарию III в битве в 331 г. до н. э., а затем за пять лет военных походов завоевал почти все области Ахеменидской империи. Александр Македонский стремился лишь к военным победам и славе и не преследовал никаких религиозных целей. Зороастрийская общи-

на пострадала больше, вероятно, во время самих военных действий, чем в последовавшую эпоху иноземного владычества. Поэтому не преемники Александра Селевкиды, а он сам проклиняется в зороастрийских сочинениях, в которых упоминается как «ненавистный Александр», причем определение «ненавистный» (пехлеви *гузастаг, гизистаг*) разделяет с ним один только Ахриман.

В одном из фрагментов на согдийском языке Александр Македонский помещается среди худших грешников в истории человечества. Его злодеяния заключаются в том, что он «убивал магов». В другом сочинении на пехлеви говорится, что Александр убил «много учителей, законовевов, эрбадов и мобадов» (*Арда-Вираз-Намаг* 1, 9). В третьем сочинении сообщается, что он «погасил много огней» (*Большой Бундахшн* XXXIII, 14). Преступления, видимо, были совершены тогда, когда воины Александра грабили храмы и святилища, жрецы же погибали в тщетных попытках защитить свои святыни. Мало что известно (и то преимущественно из греческих источников) об этих разрушениях. Храм Фратадара в Персеполе пострадал тогда, когда Александр разграбил столицу, а храм Анахиты в Экбатанах (Хамадан) македонцы грабили несколько раз. Они сорвали даже серебряные пластины с его крыши и золотое покрытие колонн. Материальный ущерб мог бы быть со временем возмещен, но зороастрийцы понесли невозполнимые потери, потому что погибло много священнослужителей. В те времена, когда все религиозные произведения передавались изустно, жрецы становились как бы живыми книгами религии, а с их массовым убийством многие древние произведения, как утверждают предания, были утрачены или дошли до наших дней не полностью. Значительная часть все же сохранилась, и сочиненные самим Зороастром Гаты передавались в целости, потому что их знал наизусть вместе с остальной частью текстов *Стаота-Йеснйа* каждый служащий жрец.

## Селевкиды и Иран

Александр Македонский правил семь лет. Когда он умер, его полководцы, борясь за престолонаследие, причинили еще больше страданий завоеванным им странам.

Только в 312/11 г. до н. э. один из этих полководцев — Селевк — сумел утвердить свою власть над большей частью бывшей империи Ахеменидов, включая Иран. Он правил своими владениями из Вавилонии, где построил новую столицу, названную Селевкия-на-Тигре. Александр основал по всему Ирану города, населенные греческими воинами и поселенцами, чтобы удобнее управлять страной, и Селевкиды продолжили такую политику.

Основав отдельные города, македонцы сохранили ахеменидскую административную систему нетронутой. Сатрапии были переименованы в провинции, но каждая имела во главе своего правителя, обладавшего значительной властью. При новом государственном устройстве собственно Парс, или Персия, стала уже не самой главной, а просто иранской провинцией, одной среди прочих, подпавших под чужеземное управление. Однако это оказало заметное воздействие на зороастрийскую общину. Македонцы присвоили себе всю прежнюю власть в Персии в политической сфере, но не смогли сделать того же в области религиозной. Поэтому, когда священнослужители в разных провинциях оправались после убийств и разрушений во время завоевания, они начали вести независимое существование и поддерживали между собой лишь братские отношения. Вместе с тем за период более тесного единства при Ахеменидах в зороастризме утвердились многочисленные общие обряды и культы, включая поклонение Анахите и Тири, которые сохранялись как на западе, так и на востоке Ирана, вместе с храмовыми культурами огня и статуй.

Одной из областей, упорнее всего сопротивлявшихся Александру Македонскому, оказалась Бактрия на северо-востоке. В результате эта стратегически важная сатрапия подпала под власть греческого правителя. В ней основали несколько греческих городов. Бактрия была провинцией со старыми зороастрийскими традициями, и полагают, что именно здесь Александр впервые обратил внимание на отличительную черту зороастрийского похоронного обряда — выставление трупов.

После завоевания этого последнего очага сопротивления Александр и его полководцы взяли себе в жены женщин из знатных иранских семей, частично по политическим соображениям. Селевк избрал себе плененную бактрийку Апаму, которая родила ему сына и преемника, Антиоха I. Таким образом, в жилах Селевкидов тек-

ла иранская кровь. Известно, что между греческими воинами и иранскими женщинами было заключено много браков. Тем не менее оба народа, завоеватели и побежденные, в течение всего периода правления Селевкидов жили раздельно — культура новых городов была преимущественно греческой, а старые города и деревни оставались почти чисто иранскими.

Яркое этому подтверждение — история письменностей. Известно, что македонцы принесли в Иран простой греческий алфавит, прекрасно приспособленный для передачи индоевропейского языка. Писцам-иранцам необходимо было освоить этот алфавит, а также овладеть хотя бы минимальными познаниями греческого языка, для того чтобы общаться с новыми правителями, подчиняться их предписаниям и налоговым требованиям. Несмотря на это, для всех своих внутренних нужд писцы продолжали сохранять арамейский язык и арамейское письмо, которое к тому времени стало традиционным средством письменного общения среди иранских народов.

В связи с увеличивавшимся обособлением иранцев при Селевкидах арамейское письмо стало постепенно приобретать местные разновидности, так что со временем в главных провинциях возникли различные письменности на арамейской основе. Нам известны по дошедшим до нас памятникам парфянская, среднеперсидская, мидийская<sup>36</sup>, согдийская и хорезмийская письменности. Существование этих письменностей указывает на независимость писцовых школ этих областей, а следовательно, и на самостоятельность религиозных общин, приобретенную после падения Ахеменидов.

## Возвышение парфян

Хотя Селевкиды претендовали на бывшие под ахеменидским владычеством земли к востоку от Месопотамии, то есть на все страны, вплоть до Инда и Сырдарьи, власть их над территориями, отдаленными от вавилонской столицы, была довольно непрочной. Во время правления самого Селевка (около 312—281 гг. до н. э.) или же его сына Антиоха I (около 280—262 гг. до н. э.)

<sup>36</sup> Автор имеет в виду письмо найденной на территории Грузии так называемой Армазской билингвы, датируемое II в. н. э. и классифицируемое чаще как среднеперсидское.

племя кочевников-иранцев вторглось в старую ахеменидскую сатрапию на северо-востоке Ирана — Парфию. По-видимому, это языческое кочевое племя, по сообщению Страбона, — парны, которых Страбон считает родственниками скифов, живших к северу от Черного моря. Парны осели и усвоили язык парфян так же, как, очевидно, и их зороастрийскую веру и культурные традиции, включавшие использование священнослужителей-писцов, писавших по-арамейски.

В 305 г. до н. э. Селевкиды отказались от своих владений в Индии, но они сохранили свою власть в Восточном Иране, и греческий правитель Бактрии провозгласил свою независимость лишь в 246 г. до н. э. Примерно в то же время подняли восстание парфяне, возможно, под руководством своего греческого управителя. Вскоре он был отстранен одним из вождей парнов, неким Аршаком (известным греческим авторам как Арсак), основателем династии Аршакидов. Сам Аршак, возможно, родился и был воспитан уже в Парфии, говорил по-парфянски, и Аршакиды считаются парфянской династией.

Уже до этих событий область Парс на юго-западе Ирана приобрела некоторую независимость, местные правители чеканили там свои монеты начиная примерно с 280 г. до н. э. Селевкиды сохраняли власть над Мидией, а в 209 г. до н. э. на короткое время восстановили свое владычество в Парфии. Аршакиды, однако, удержали там господствующее положение, а через несколько десятилетий Митридат I (около 171—138 гг. до н. э.) выступил на запад и в 141 г. до н. э. вошел победителем в Селевкию-на-Тигре. Под властью Митридата II (около 123—87 гг. до н. э.) Аршакиды установили свое правление на территории от границ Индии до западных пределов Месопотамии, и зороастризм снова стал религией великой Иранской империи, которой предстояло просуществовать гораздо дольше, чем империи Ахеменидов, но она никогда не была такой централизованной, как ахеменидская. Аршакиды правили как верховные цари над зависимыми царями и высшей знатью, допуская в значительной степени сохранившееся со времен Селевкидов местное самоуправление. Парфянские жрецы возглавляли религиозную общину примерно так же: они стояли во главе, но не пытались добиться подчинения во всем, не претендуя на строгий контроль над делами священнослужителей различных областей.

Под властью первых Аршакидов греческие города в

Иране продолжали процветать. Начиная с царствования Митридата I парфянские цари выпускали собственные монеты, которые чеканили обычно греческие мастера. Монеты свидетельствуют о коренных изменениях в зороастрийской иконографии — египетские и месопотамские эмблемы, заимствованные Ахеменидами, уступают место антропоморфным изображениям эллинистического типа. Судя по результатам раскопок, греки в Иране устанавливали на площадях городов прекрасные статуи богов, которые были видны всем, кто проходил мимо. Сами греки и в Иране, так же как в Сирии и в Месопотамии, отождествляли этих богов с местными божествами, рассчитывая таким образом снискать благорасположение и тех и других.

Так возникла новая зороастрийская иконография, которая распространилась благодаря монетной системе Аршакидов. На реверсах выпускаемых монет аршакидские цари благочестиво помещали изображения божеств, которые, учитывая все известные сейчас факты, можно уверенно интерпретировать как иранские божества (за иранских божеств-язата и принимали их подданные Аршакидам иранцы), но в образе греческих богов. Среди изображенных богов были Зевс и Аполлон, символизировавшие Ахурамазду и Митру. Геракл Каллиник («Победоносный») представлял божество победы Вэрэтрагну, а Ника и Деметра — Аши и Спэнта-Армаити.

На некоторых более поздних монетах парфянские цари, следуя примеру Селевкидов, притязая на собственную божественность, помещали под своими царскими портретами на аверсах надписи греческими буквами: *теос* («бог») или *теопатор* («сын бога»). Этот обычай рассматривался ранее как свидетельство того, что цари не были правоверными зороастрийцами. Однако, хотя такие претензии и кажутся поразительными для зороастрийцев, преемники Аршакидов, безусловные зороастрийцы — Сасаниды, также утверждали, что они «из рода богов», так что такие представления считались (как покладист человеческий разум!) вполне совместимыми с истинной верой.

По всей вероятности, в аршакидскую эпоху перенимали греческую иконографию и греческие титулы в первую очередь цари и знать, а не священнослужители, которые занимались проблемами вероучения. Ведь именно цари и знать чаще всего общались с эллинами и имели больше возможностей для того, чтобы увидеть и

увлечься их искусством и образом жизни. Зороастрийские священнослужители (не считая писцов), видимо, держались как можно дальше от «поганных» иноверцев, которые нанесли такой вред вере, а многие крестьяне, работая на своих полях, пожалуй, вообще не встречались с иноземцами.

### На границах Восточного Ирана. Кушаны

К концу II в. до н. э. еще одна группировка кочевников, по крайней мере в большинстве своем — иранцы, завоевала греко-иранское Бактрийское царство и осела, усвоив (как ранее парны в Парфии) значительную часть местной культуры. Пришельцы перешли на бактрийский язык, на котором они, однако, стали писать не арамейским, а греческим письмом. Использование греческого алфавита для писания на иранском языке уникально для этого региона и может быть объяснено лишь исключительно сильным тут греческим влиянием<sup>37</sup>.

Позднее, видимо в I в. н. э., Кушаны, принадлежавшие к роду вождей, начали, точно так же как ранее Аршакиды, вести завоевания и приобрели себе обширное царство на территориях, отторгнутых от Парфянской империи и от Индии, а также в странах к северу — в Средней Азии. Кушаны вели морскую торговлю с далеким Римом, враждовавшим в то время с Парфией, и выпускали монеты с изображениями зороастрийских, буддийских и греко-римских божеств, имена которых писали греческими буквами. Несмотря на некоторые фонетические и орфографические трудности, имена зороастрийских божеств удалось определить как бактрийские отражения известных авестийских язата. Всего их насчитывается четырнадцать или пятнадцать, и они составляют самую большую группу божеств в раннекушанском пантеоне. В их число входят Ашаэйхшо (Аша-Вахишта) и Шаорэоро (Хшатра-Ваирйа) — два Амэша-Спэнта, к которым, по всей видимости, царь обращался

---

<sup>37</sup> Алфавиты на греческой основе употреблялись, по сообщению китайского паломника Сюаньцзяна (VII в. н. э.), также во многих странах к востоку от исторической Бактрии, в горных княжествах Западного Памира и Восточного Гиндукуша.



публично чаще всего. Мииро (Митра) и Орланго<sup>38</sup> (Вэ-рэтрагна) тоже могут считаться достойными божествами для монет династии завоевателей. Божество Фарро (Хварэна) должно было обеспечивать им военные успехи, а Лрооаспо (Друваспа) — покровительствовать лошадям, составлявшим основу войска<sup>39</sup>. Как определить веру, которую исповедовали сами Кушаны, остается неясным, но их монетная система показывает, что даже в управлявшейся греками Бактрии они столкнулись со все еще процветающим зороастризмом.

Раскопано большое святилище ранних Кушан на холме Сурх-Котал в Восточной Бактрии. Оно, по-видимому, включало храм огня, так как в здании нашли алтарь — много древесной золы. Позднее Кушаны, индianизировавшись, утратили и бактрийский язык, и зороастрийские элементы в своей религии, стали говорить на пракрите и усиленно покровительствовать буддизму махаяны. Буддизм распространился благодаря этому в иранские пределы и в Центральную и Среднюю Азию, где он процветал и успешно соперничал с зороастризмом вплоть до прихода ислама. Хотя обе эти религии совершенно различны и по своему вероучению, и по мировоззрению, считается, что вера в Майтрею, или будущего Будду, в северном буддизме частично восходит к зороастрийским представлениям о Спасителе (Саош-йанте).

### На границах Западного Ирана. Армения

От парфянского времени до нас дошло мало археологических или письменных данных, происходящих из самого Ирана, но имеются сведения о зороастризме на территории Армении, на западных границах империи. Армения была под властью Ахеменидов и, будучи ахеменидской сатрапией, испытала персидское влияние, включая, естественно, и воздействие зороастризма. Во время правления Селевкидов страна была поделена на

---

<sup>38</sup> *Орланго* — точнее, Ошлагно. Имена Фарро и Шаорэоро заимствованы из западноиранского. Имя Ашаэйхшо, по всей видимости, является искаженным Ардохшо (Арти-Вахишта) — «Благая судьба» (ипостась римской Фортуны).

<sup>39</sup> *Друваспа* — букв. «Владычица крепких лошадей», «Имеющая здоровых лошадей».

несколько фактически независимых княжеств, правители которых носили персидские имена и платили подать. После победы римлян над войском Селевкидов в 190 г. до н. э. римское влияние распространилось на всю Малую Азию, а Армения после этого стала буферным государством между Парфией и Римом и вступала в союз то с тем, то с другим.

Парфянский царь Вологез (Валахш) в 62 г. н. э. возвел на престол Армении своего младшего брата Тиридата, и эта ветвь династии Аршакидов правила в Армении до Сасанидов. Сам Тиридат строго придерживался зороастризма (римские источники даже называют его магом), и нет никаких сомнений в том, что в позднепарфянский период в Армении преобладал зороастризм. Впоследствии Армения приняла христианство (видимо, частично, в знак неповиновения Сасанидам), и сведения о ее прежней религии дошли до нас преимущественно из неприязненных упоминаний христианских хроник и житий святых.

Эти источники свидетельствуют о том, что армяне поклонялись Арамазду (парфянская форма имени Ахурамазды) как «Творцу неба и земли» и «Отцу всех богов», провозглашали его «Подателем всех благ». Божество Спэндармэт почиталось как покровитель земли, а культ Хаурватат и Амэрэтат засвидетельствован косвенно названиями растений. Существовали храмы в честь «Михра, сына Арамазда» и «доблестного Вахагна... дарующего смелость». Очень любима была и Анахит, которая чтилась как «благородная госпожа... мать всякого знания... дочь великого и могучего Арамазда». Употребление терминов «отец», «сын» и «дочь» было, очевидно, метафорическим, и некоторые христианские святые отцы IV в. н. э. признавали, что старая вера поразительно напоминала их собственный монотеизм. Армянские зороастрийцы были тем не менее правоверными дуалистами и прибегали к имени Хараман (Анра-Майнйу), а также упоминали *дэвов* и *парика* (злых существ женского пола).

Христианские хроники указывают, что в храмах зороастрийских божеств стояли статуи, сделанные греками, «так как никто в Армении не умел делать изображений». Все эти статуи были разрушены, когда страна приняла христианство. Нашли прекрасную бронзовую голову богини, похожую на голову греческой Афродиты. Видимо, она принадлежала статуе Анахит. Знаменитая

статуя этой богини, сделанная из чистого золота, стояла в Эрэзе, и в 36 г. до н. э. ее похитил один из воинов Марка Антония.

## Храмы огня и статуи святилищ

Святилища божеств, называвшиеся парфянами, по-видимому, *багин* («место богов»), вызывали, как кажется, у христиан больше ярости, чем храмы огня, которые реже упоминаются в христианских писаниях. Именно в армянском языке сохранилось, однако, парфянское обозначение храма огня — *атурошан* (по-армянски *атрушан*), означающее «место горящего огня». В Каппадокии, области в Малой Азии, ранее тоже принадлежавшей Ахеменидам, персидские поселенцы, отрезанные македонским завоеванием от своих единоверцев в Иране, продолжали исповедовать веру своих предков. Наблюдавший их там в I в. н. э. Страбон рассказывает, что эти «зажигатели огня» имели много «святилищ персидских богов», а также храмов огня. Последние, пишет он, были «примечательными помещениями; в центре них находился алтарь, на котором было очень много золы и где маги поддерживали вечный огонь. И, входя туда каждый день, они примерно в течение часа произносили заклинания, держа перед огнем пучок прутьев, одетые в высокие войлочные шапки, которые опускались до щек так низко, что закрывали им губы» (Страбон XV, 3, 15). Последняя деталь описания соответствует и ахеменидским изображениям магов, и некоторым другим вырезанным на камнях рельефам, относящимся к селевкидскому и аршакидскому времени.

Другое описание храмов огня парфянского периода принадлежит греческому путешественнику Павсанию, который пишет о персах в Лидии, области к западу от Каппадокии. У них, писал он, есть «святилища в городах Гиерокесарии и Гипепы, а в каждом святилище есть небольшой храм, в храме на алтаре лежит зола, но цвет у этой золы необычный: Маг, войдя в храм, сложив сухие дрова на алтаре... воспевает заклинание божеству на варварском и для грека совершенно непонятном языке... Затем без применения огня дрова возгораются, и яркое пламя вспыхивает на них» (Павсаний V, 27, 3).

И этот рассказ, и сообщение Страбона основываются, возможно, на описании, данном зороастрийцами, причем неверно понятом Павсанием (так, он говорит, например, что жрец читает свое заклинание по книге). Все же обряд, о котором они сообщают, очень похож на тот, который и сейчас совершается ежедневно перед каждым небольшим священным огнем всеми зороастрийцами. Почитание мирянами священными огней в парфянское время упоминается в нескольких эпизодах из «Вис и Рамин», парфянской поэмы, дошедшей до нас в позднейшем персидском переложении. В одном случае Царь царей в ней щедро одаривает храм огня землями, стадами скота, драгоценностями и деньгами. В другом эпизоде царица посещает храм огня для того, чтобы, как она говорит, поблагодарить за выздоровление своего брата. Она совершает приношения самому огню, щедро одаривает храм и приносит в жертву скот, а мясо раздает беднякам.

К парфянскому периоду восходят не только первые описания служения священным огням, но и древнейшие сохранившиеся руины подлинного храма огня. Эти развалины находятся на горе Кухи-Хаджа (букв. «Холм хозяина»), в Систане (древней Дрангиане), на юго-востоке Ирана. Эта гора одиноко возвышается наподобие стола посреди неглубокой низменности, которая зимой затопляется водой и превращается в широкое водное пространство. Она могла служить святилищем для местных зороастрийцев задолго до того, как с запада были заимствованы храмы и алтари, так как гора расположена рядом с озером Хамун, то есть тем самым озером Кансаойа, в котором должны зародиться Спасители (Саошйанты). Воздвигнутый там храм огня перестраивался несколько раз, но древнейшие его части относятся к селевкидскому или раннепарфянскому периоду. Первоначальный план этого сооружения, насколько его можно проследить по остаткам здания, включал прямоугольный зал, который вел в небольшое квадратное помещение с четырьмя колоннами посредине, соединявшееся в свою очередь, с еще меньшим, служившим, может быть, святилищем огня. Второй храм построен на том же месте примерно в III—II вв. до н. э. Он имел тот же первоначальный план, но включал еще и коридор вокруг маленького квадратного помещения и находившегося позади него святилища. На горе найден каменный алтарь огня с колоннообразной под-

ставкой, с трехступенчатым основанием и трехступенчатой верхней частью, но алтарь этот стоял, очевидно, в третьем, сасанидского времени храме, хотя такой тип алтарей известен с эпохи Ахеменидов и, вполне возможно, использовался еще в более старых сооружениях парфянского периода.

Что касается священных огней в самой Парфии (древней Партаве), то Исидор Харакский, живший примерно в 66 г. до н. э.—77 г. н. э., сообщает (Парфянские стоянки II), что вечный огонь поддерживался в городе Асааже, где «Арсак был впервые провозглашен царем». Вероятно, этот огонь был династийным огнем Аршакидов, установленным ими по ахеменидскому образцу, может быть, для того, чтобы подчеркнуть тот факт, что они являются наследниками великих персидских царей. Видно, уже при Митридате II они даже разработали для себя генеалогию, которая возводила их происхождение к «Артахшатре, царю персов» (то есть, возможно, к Артаксерксу II, основавшему по всей стране храмы Анахите, где его ежедневно поминали).

Артаксеркс или Артахшатра значит букв. «Владеющий царством истины», и в сасанидское время Аршакиды назывались парафразом этого имени как те, «кто известны истинностью власти» (Большой Бундахишн XXXVI, 9). Парфянские жрецы переработали историю прихода Аршака к власти так, чтобы у него, подобно Дарию Великому, было шесть знатных помощников. Аршакиды, так же как и Ахемениды, признавали в своем царстве шесть великих семей. Таким образом, иранский царь снова имел на земле шесть помощников, подобно тому как Ахурамазда — шесть Амэша-Спэнта на небе. Аршакиды стали снова использовать ахеменидский титул «Царь царей», не употреблявшийся Селевкидами. Эти притязания, а также их претензии на происхождение из рода Ахеменидов, по-видимому, вызывали глубокое возмущение в Парсе, где продолжались ахеменидские традиции, как свидетельствуют об этом некоторые имена местных правителей (Дарий и Артаксеркс). Сами же Аршакиды настолько не стремились к самодержавной, единоличной власти, что разрешали этим вассальным правителям устраивать собственные династийные огни, так что количество священных огней в их владениях значительно увеличилось.

Три величайших священных огня зороастризма, а именно Адур-Бурзэн-Михр, Адур-Фарнбаг и Адур-Гуш-

насп, если они не были «возведены на престол» еще при Ахеменидах, видимо, установлены в раннепарфянский период, потому что при Сасанидах их происхождение уже окутано тайной и стало легендарным. Считалось, что все три эти огня созданы самим Ахурамаздой «для защиты мира» (Большой Бундахишн XVIII, 8), и первоначально они свободно перемещались, оказывая помощь там, где это было необходимо. Так, рассказывается, что в царствование легендарного царя Тахмору-па однажды в бурную ночь люди переправлялись из одного края в другой, влекомые мифическим **быком** Срисоком, когда жаровня, в которой они держали огонь, была вдруг унесена в море. Тогда вспыхнули три больших огня на спине быка и загорелись так ярко, что осветили переправу. Они помогли также Джамшиду (авестийскому Йима-Хшаэта) совершить многие его героические подвиги.

При парфянском владычестве огонь Адур-Бурзэн-Михр занимал, очевидно, особое положение, потому что это был их собственный огонь, устроенный на горе Реванд (по-видимому, на одном из отрогов Нишапурских гор в Хорасане, то есть в самой Парфии). Огонь был помещен в храм, как гласит легенда, самим Виштаспой, после чего «он показал много явных чудес для распространения веры и установления истины, для того, чтобы привести Виштаспу и его потомков к вере в бога» (Большой Бундахишн XVIII, 14). Парфяне заявляли, что их любимый огонь сыграл в истории обращения царя Виштасы в веру роль, ранее отводившуюся божеству огня — Атар (Динкард VII, 4, 75—8).

Благочестивая легенда, несомненно поощрявшаяся жрецами этого огня, приводила к Адур-Бурзэн-Михру на протяжении всей аршакидской эры бесчисленных паломников. Преданность самих Аршакидов священному огню отмечена и в поэме «Вис и Рамин», где говорится о том, что один из парфянских царей отрекся от престола и провел свои последние дни в уединении в храме Адур-Бурзэн-Михр. О двух других огнях больше известно по эпохе Сасанидов, когда настала их очередь пользоваться царской благосклонностью. Еще один почитаемый огонь, известный в более позднее время, огонь Каркой в Систане, возможно, тоже учрежден в эпоху Аршакидов.

Этот район Юго-Восточного Ирана, когда-то называвшийся Дрангианой, в парфянское время получил имя

Сакастан (позднее Сагестан, Сейстан), потому что в конце II в. до н. э. кочевники-иранцы саки<sup>40</sup>, оказывавшие, по-видимому, большую помощь Митридату I в его военных походах, получили разрешение или же сами поселились в этой области. Очевидно, в свою очередь они приняли местную культуру и религию и почитали священные огни. Со временем их легенды о великом воителе и герое Рустаме смешались со сказаниями о Кеянидах, предках Виштаспы, и таким образом вошли в зороастрийские предания.

Так же, как и руины храмов огня, развалины *багин*, то есть святилищ со статуями богов, известны начиная с парфянского времени. Храм Фратадара в Персеполе, по-видимому, был восстановлен и использовался как место для богослужений при Сельвкидах, так как в нем найдена votивная табличка, надписанная по-гречески с посвящением Зевсу, Аполлону и Гелиосу, Артемиде и Афине. Поклонение этим чужеземным богам, возможно, соединилось с зороастрийским культом, но затем, под властью парфян, снова уступило место правоверному почитанию божеств-язата. В оконном проеме одного из близлежащих зданий есть рельефное изображение молящегося человека: обе руки подняты, в одной он держит пучок прутьев — *барсом*. Предполагают, что этот храм стал местом богослужений для Фратарака, династии вассальных правителей этой части Персии (Парса) при Аршакидах; из-за ошибки в чтении имени династии он и стал известен как храм «Фратадара».

Более скромным свидетельством слияния эллинистических и зороастрийских культов служит небольшое придорожное святилище Геракла Каллиника, высеченное в скале горы Бехистун, рядом с большой надписью Дария. В этом святилище есть надпись на греческом языке, указывающая, что оно устроено около 147 г. до н. э., но там же имеется и неоконченная арамейская надпись. Местоположение этого святилища тоже позволяет полагать, что им пользовались и греческие, и иранские богомольцы, а Геракл Победоносный, изображенный полулежащим с чашей в руке, отождествлялся с Вэрэтрагной, божеством Победы, которое у зороастрийцев покровительствует путешественникам. Иранцы, проходившие мимо по этому великому торговому пути под Бехистунской скалой, могли совершать приношения и

---

<sup>40</sup> Сакастан — букв. «Страна саков».

молиться о защите Вэрэтрагне, в то время как греки взывали к благодетельной мощи своего бога.

Смешение культур можно заметить также в развалинах большого храма в Кангаваре в Верхней Мидии (Курдистан). Эти руины сохранили эллинистические признаки, и, по сообщению Исидора Харакского, в храме поклонялись Артемиде. Однако она — одно из отождествлений Анахиты, и в послеселевкидское время Кангаварский храм был, возможно, полностью посвящен ей. Остатки еще одного храма обнаружены в Сузах, одной из столиц Ахеменидов. Этот храм выстроен, по-видимому, или в ахеменидское время, при Артаксерксе II, или позднее, с использованием камней, взятых из дворца Артаксеркса. Неясно, было ли это довольно скромное святилище храмом огня или же содержало изваяние божества.

Для обозначения двух типов священных зданий существовало, по-видимому, два парфянских слова. Одно из них, засвидетельствованное опять-таки лишь на армянском языке, — \**михрийан* (армянское *мехеан*), или букв. «место Митры». Оно, так же как и древнеперсидское *брамадана*, первоначально могло означать просто место для совершения богослужений высшего порядка (все они, совершаемые от восхода по полудня, находятся под особым покровительством Митры). Другое — *айазан*, то есть «место поклонения», соответствие древнеперсидского *айадана*. Слово встречается в надписи на черепке из царственной Нисы, древнейшей столицы Аршакидов в самой Парфии.

Этот город с его дворцами и святилищами находился возле современного Ашхабада в советской Туркмении. Среди многочисленных объектов, раскопанных в развалинах города русскими археологами, большое количество черепков имело надписи. Это были однообразные записи поступлений вина и других продуктов, но иногда в них содержатся случайные жемчужины бесценных сведений. Среди последних и два упоминания об айазан. В одном месте говорится об «Айазан храма Нанай», что являлось, возможно, святилищем со статуей, так как Нанай была иноземной богиней, поклонение которой, пришедшее из Элама и Месопотамии, вошло в культ Анахиты и распространилось по всему зороастрийскому миру. В другом упоминается «Айазан Фрахат»; поскольку имя Фрахат (греческое Фраат) носили парфянские цари, то полагают, что в этом храме нахо-



дился огонь, посвященный душе умершего правителя. Такой обычай хорошо известен в сасанидское время. «Огни душ», или «именные огни» (как они именовались по-среднеперсидски), получали постоянные пожертвования. Документы из Нисы показывают, что многие поместья в окрестностях города назывались по именам аршакидских царей, вероятнее всего потому, что продукция этих поместий тратилась на поддержание памятных огней соответствующих царей. Так, существовало поместье под названием Фрияпатакан, видимо в честь царя Приапатия (Фрияпатия), правившего примерно с 191 по 176 г. до н. э. Поместье Михрадатакан называлось в честь Митридата I (около 171—138 гг. до н. э.), а Артабанукан — в честь Артабана I (около 211—191 гг. до н. э.) или Артабана II (около 128—124 гг. до н. э.), так как считается, что жертвования в Нисе совершались для «огней душ» первых царей династии Аршакидов. Гробницы Аршакидов находились, по преданию, около Нисы. Чисто романтической легендой является, видимо, рассказ о том, что Вис и Рамин (в одноименной поэме), выступающие как парфянские царь и царица, похоронены в царской гробнице в горах над огнем Адур-Бурзэн-Михр.

## Похоронные обряды

Хотя Аршакиды придерживались ахеменидского обычая погребения царственных покойников, их подданные продолжали оставлять своих мертвецов на открытом воздухе по ортодоксальному зороастрийскому обряду. В горах Западного Ирана обнаружено несколько высеченных в скалах камер, которые служили, очевидно, костехранилищами-астодана для знати и священнослужителей и принадлежали к тому же типу, что и сооруженное ранее Артимой в Лимире, то есть предназначались для хранения (после выставления трупов) костей целых семей.

Детали рельефов при входных отверстиях этих камер обнаруживают эллинистическое влияние, позволяющее отнести их сооружение к селевкидскому или парфянскому периоду. Только богатые люди любой эпохи были в состоянии соорудить такие изысканные оссуарии. Помпей Трог, писавший о парфянах в I в. н. э., сообщает, что «их обычный способ погребения — это

разрывание [трупа] на куски птицами и собаками; голые кости они, наконец, хоронят в земле». Археологические данные сасанидского периода из Средней Азии свидетельствуют, однако, что «захоронение в земле» происходило часто в ящичке или урне.

Некоторые оссуарии, относящиеся к более поздним временам, имеют надписи, так как, несмотря на анонимность, связанную с обрядом трупоположения, у многих зороастрийцев возникало естественное человеческое желание оставить какую-нибудь память по умершим. Завоеватели-эллы натолкнули иранцев еще на одну идею. У греков существовал обычай возводить памятные статуи в честь выдающихся людей, и этот обычай был, по-видимому, широко заимствован зороастрийцами в качестве развития почитания душ. В Нисе раскопано два величественных здания. Считают, что они оба посвящены этому культу. Одно из них — многоколонный Квадратный зал, построенный во II в. до н. э. и перестроенный позднее, имел вдоль всех стен ниши, в которых стояли статуи. Несколько небольших мраморных изваяний было найдено в руинах этого зала вместе с обломками еще большего количества раскрашенных глиняных фигур мужчин и женщин, одетых в парфянские одежды. Некоторые из этих статуй больше натуральной величины, а другие — совсем маленькие. Эти изваяния, видимо, изображали умерших членов царской семьи и знать, и предполагают, что перед ними оставлялись приношения усопшим. Во втором здании — Круглом зале — были такие же статуи.

Использование статуй в культе фравашы распространилось по всему Ирану, и фрагменты, напоминающие обломки из Нисы, найдены в руинах святилища в Шами, деревне в Хузистане на юго-западе Ирана. Здесь в 30-х годах XX в. обнаружена прекрасная бронзовая статуя больше человеческого роста, изображающая знатного мужчину в парфянских одеяниях, а раскопки холма, где она лежала, скрывали обугленные остатки необычного святилища. Оно состояло из крытой кирпичной площадки, на которой находились изваяния. На площадке и вокруг нее лежали осколки бронзовых и мраморных статуй, — гигантских и маленьких — как в Нисе. Перед основанием одной статуи был установлен небольшой изящный алтарь эллинистического времени, а сами статуи, по-видимому, делались преками. Ясно, что только царская семья или семьи знати были в со-

стоянии нанимать ремесленников для изготовления таких дорогих изваяний.

Простые люди могли пользоваться маленькими стилизованными терракотовыми статуэтками, подобными тем, что находят в большом количестве в среднеазиатских городах. Достоверные свидетельства из Армении говорят о том, что в культе фраваша использовались самые разнообразные изваяния. Агафангел<sup>41</sup> сообщает об изображениях мертвых, сделанных из «золота, серебра, дерева, камня или бронзы», и называет армянских зороастрийцев «душепоклонниками», а Св. Григорий упоминает об их обычае кланяться изваяниям мертвых. Общепринятым среднеиранским словом для изображения было *уздес*, которое, подобно греческому *эйκὼν* — «икона», обозначало просто «показывание», «представление». Несомненно, правоверные и ученые зороастрийцы воспринимали и статуи, использовавшиеся в богослужениях, и те, которые употреблялись в культе фраваша, не более как простые изображения. Однако установление почитания статуй всегда влекло за собой ту опасность, что икона могла стать идолом, и можно не сомневаться: во все времена находились зороастрийцы, которые предупреждали об этой опасности и противились этому обычаю, совершенно чуждому первоначальному зороастризму.

### Изменения в календаре и хронология

Селевкиды ввели еще одно новшество — датировку по своей эре. До них, как правило, датировали события по годам каждого правящего царя, и поэтому любое непрерывное исчисление лет было затруднительно. Селевкиды предприняли полезный и решительный шаг, начав последовательно летосчисление с года основания династии (312/311 г. до н. э.), а поскольку они претендовали, что являются наследниками Александра Македонского, то эта эра стала широко известна как «эра Александ:

---

<sup>41</sup> Агафангел — так по традиции условно называют предполагаемого автора древнейшего памятника армянской историографии — «Истории Армении», повествующего о жизни армянского первосвященника св. Григория Просветителя, о мученицах Рипсимэ и ее подругах и о принятии Арменией христианства в начале IV в. н. э.

ра»<sup>42</sup>. Аршакиды в свое время последовали этому примеру и начали счисление лет по своей эре с 248/247 г. до н. э. (предположительно год прихода Аршака к власти)<sup>43</sup>, но, как показывают документы из Нисы, датируя события, они соединили счисление лет по этой эре с зороастрийским календарем. Парфянские названия месяцев и дней соответствуют авестийским названиям, используемым при богослужениях, и в одном или двух случаях незначительно отличаются от среднеперсидских названий, употреблявшихся их преемниками Сасанидами, что лишний раз указывает на независимость местных жреческих школ. Так, авестийское *Дадва* («Творец») в именительном падеже дает среднеперсидское *дадв* (*дай*), но парфяне называли этот месяц *датуш* (форма, восходящая к авестийскому родительному падежу *датушо* — букв. «[месяц] Творца»).

Жрецы Парса, или собственно Персии, которые при Ахеменидах, возможно, взяли на себя инициативу в создании зороастрийского календаря, уже не играли в зороастрийской общине ведущей роли, и потому можно предположить, что у них стало больше свободного времени для чисто схоластических занятий. Одним из результатов исследований было, видимо, установление «исторической» даты жизни пророка Зороастра. Поиски этой даты могли быть вызваны введением эры Селевкидов, которая давала новые возможности для определения времени свершения тех или иных событий.

Однако поиски были затруднены тем, что не имелось никаких зороастрийских источников, на которых можно было бы основываться при вычислении даты Зороастра. Видимо, тогда-то жрецы и обратились к своим соседям-вавилонянам, издавна приученным к ведению исторических записей. От вавилонян они и узнали, что великое событие свершилось в Персии за 228 лет до начала «эры Александра», то есть до 311 г. до н. э. Им оказалось завоевание Вавилона Киrom в 539 г. до н. э., что для вавилонян, разумеется, было необыкновенно важным. Однако персидские жрецы это важное событие истолковали по-своему — они решили, что это и было

---

<sup>42</sup> Арабы называли эру Селевкидов «эрой Александра», в некоторых странах Ближнего Востока она сохранялась вплоть до нашего времени.

<sup>43</sup> Аршакиды в Парфии отсчитывали годы своего правления начиная с весны 247 г. до н. э., а в греческих городах Парфянского царства эта эра начиналась с осени 248 г. до н. э.

откровение их пророка, которое, в их представлении, изменило мир. Считалось, что Зороастр получил откровение, когда ему шел тридцатый год, а потому они и со считали, что Зороастр родился за 258 лет «до Александра Македонского», то есть в 569 г. до н. э. Эта дата казалась им очень далекой, но в действительности она слишком близка для того, чтобы согласовываться с другими свидетельствами, о жизни Зороастра. Тем не менее вновь «открытая» дата, удовлетворявшая тогдашним представлениям о хронологической точности, была принята учеными жрецами в Персии и в соседних странах к западу. Однако нет никаких данных для того, чтобы утверждать, что этой дате доверяли в более старых зороастрийских общинах на востоке, где, например, хорезмийцы продолжали относить время жизни пророка к гораздо более отдаленной эпохе, в соответствии с историческими преданиями ахеменидского периода.

## Авеста

Другим результатом жреческих изысканий, доставившим, так же как и искусственная дата Зороастра, много затруднений ученым 'наших дней, было присвоение магами всей авестийской устной традиции и перенесение ее на их собственную родину в Северную Мидию (в провинцию Атропатена, современный Азербайджан<sup>44</sup>), так что все лица, местности и события, относившиеся к Северо-Восточному Ирану, получили новые отождествления на северо-западе. Такое присвоение было сравнительно легко осуществить в то время, когда географические знания были не более основательными, чем исторические. Частичное перенесение зороастрийских преданий осуществлено в действительности еще раньше, когда авестийские кави, предки Виштаспы, помещались около озера Кансаоюа в Дрангиане (Систан), а место жизни и смерти Зороастра переносилось в Бактрию. Но мидийские маги были более обстоятельными в своей деятельности — они поместили и всех кави, и пророка на свою родину и даже отождествили свою страну с Аирийанэм-Ваэджа, мифической прародиной всех иранских народов.

Видимо, маги разрабатывали эти предания еще в

---

<sup>44</sup> Здесь имеется в виду и территория Иранского Азербайджана.

ахеменидское время для того, чтобы утвердить религиозный авторитет среди мидян и персов, а может, они были вынуждены сделать это уже в парфянский период для того, чтобы восстановить престиж в пределах Мидии. Терпимых Аршакидов вряд ли возмущали эти изменения в зороастрийской традиции до тех пор, пока они продолжали носить умеренно местный характер. Эта терпимость происходила, однако, совсем не от равнодушия к вопросам веры, что видно из нижеследующего сообщения о деятельности царя Валахша, или Вологеца (это имя нескольких парфянских царей в I и II вв. н. э.): «Валахш Аршакид повелел, чтобы письмо было послано во все области (с приказом) сохранить в том виде, в каком это осталось в каждой области, все, что дошло до нас в неприкосновенности из Авесты и Зэнды, и из всех учений, происшедших от них, и все, что, рассеянное из-за разорения и разрушения Александра и из-за грабежа и разбоя македонцев, осталось заслуживающим доверия и в письменной, и в устной передаче» (Динкард 412, 5—11; Zaehner, 1955, с. 8).

Это строки из рассказа, повествующего в самых общих чертах об устной передаче зороастрийских священных текстов вплоть до VI в. н. э. В них обращает на себя внимание упоминание о письменности в связи с «учениями», происходящими из Авесты, хотя смысл всего высказывания заключается, по-видимому, все же в том, что и сама Авеста, и комментарии к ней (Зэнд) в то время продолжали целиком оставаться в устной передаче.

Один авестийский текст (возможно, он был составлен из разрозненных устных традиций в результате указа Валахша) — это Вендидад, то есть «Закон против демонов». Большая часть этого прозаического произведения посвящена правилам поддержания ритуальной чистоты и восстановления ее после осквернения, что является мощной защитой против сил зла. Правила излагаются в форме вопросов и ответов (между Заратуштрой и Ахурамаздой), обычным способом передачи указаний в устной литературе. Вендидад содержит и другие материалы, в частности такие, которые вполне могли бы быть присоединены к основе — текстам о чистоте — умышленно, с целью сохранить все, «что дошло из Авесты». Так, в первой главе Вендидада помещен перечень «лучших в мире стран» (все они находятся в Восточном Иране), а во второй — переложение легенды о Йиме, в

девятнадцатой же главе рассказывается об искушении Зороастра злым духом.

Язык Вендидада — позднеавестийский, а грамматика исковеркана. Есть и еще одно основание для датировки составления Вендидада парфянским временем. Оно заключается в том, что в нем используются две системы мер — одна иранская, а другая греко-римская. В Вендидаде содержится и единственное, по всей видимости, упоминание во всей Авесте храмов огня, которые индоевропейски обозначаются как огонь, помещенный «в определенное место» (авест. *даитйа гату*, Вендидад VIII, 81 и сл.). В легенде о Йиме можно видеть влияния мифов Месопотамии (с их историями о потопе и ковчеге, приспособленными к преданиям о первом царе иранцев). Вероятнее всего, составление Вендидада осуществлено магами в Западном Иране. Несомненно, они благоговейно собрали эти тексты и сознательно не вносили никаких добавлений, так как ясно, что все чужеродные элементы усвоены неосознанно в процессе длительной устной передачи.

По-видимому, задолго до этого, судя по относительной правильности языка, была расширена древняя часть ясны *Стаота-Йеснйа* путем прибавления к ней восхвалений «календарным» божествам, наставлений к трем главным молитвам и переделок стихов яштов. Все эти дополнения равномерно расположены перед и после *Стаота-Йеснйа* так, что сама она осталась посредине и составила центральную часть литургии. Возможно, эти дополнения были начаты еще в ахеменидское время, а затем продолжались от поколения к поколению. Где и когда сделаны эти изменения, выяснить не удастся никогда, но, даже учитывая терпимость Аршакидов к различным местным нововведениям, по всей видимости, дополнения таких существенных частей богослужения, как ясна, сначала должны быть обсуждены, согласованы и приняты синодом, представляющим всю религиозную общину.

## Письменные традиции

Сепаратизм послеахеменидской эпохи усилился благодаря тому, что в конце парфянского периода арамейский язык постепенно перестал быть общим письменным языком. Арамейский язык очень медленно уступал ме-

сто во всех главных провинциях местным языкам, использовавшим местные же разновидности арамейского письма. Начало этого процесса можно проследить по документам на черепках из Нисы начиная с конца II в. до н. э. На этих черепках в кратких записях среди арамейских слов встречаются отдельные парфянские, и имеется вполне достаточно доводов в пользу того, чтобы показать, что сами арамейские слова используются как идеограммы, то есть они больше не читаются и не произносятся как семитские слова по-арамейски, но превратились в привычные начертания, написанные для передачи соответствующих равнозначных иранских слов.

Таким образом, на этом этапе прекратился практиковавшийся ранее перевод иранской речи на арамейское письмо, и теперь писать и читать стали только по-ирански. Те арамейские слова, которые чаще всего употреблялись в официальных и деловых документах или же в письмах, сохранились, естественно, в качестве идеограмм. Более того, они зафиксированы именно в тех формах, в которых встречались наиболее часто, и, таким образом, арамейские формы, означающие буквально «этот царь», «мой отец», «его сын», стали употребляться как идеограммы для иранских слов «царь», «отец», «сын». В качестве глагольных идеограмм закреплялись чаще всего арамейские глагольные формы императива единственного числа и 3-го лица множественного числа прошедшего времени. Постепенно выработалась система дополнения этих идеограмм буквами, так называемыми «фонетическими комплементами», предназначенными для передачи истинно иранских окончаний с целью определения лица и времени соответствующей формы. Стало принятым также отмечать множественное число имен существительных и местоимений, приписывая идеограммам иранские окончания множественного числа. Так постепенно возникла система письма, которая хотя и была несколько громоздка, однако в руках обученных писцов прекрасно приспособилась к передаче живой речи. Но поскольку она лишь частично основана на существовавшем в то время произношении иранских слов, то оказалась совершенно непригодной для записи текстов на мертвом языке, таком, как авестийский, потому что правильное произнесение священных слов, записанных подобной системой письма, было бы утрачено.

По документам на черепках из Нисы можно просле-



дить зарождение такой системы письма для парфянского языка. Точно такую же систему для среднеперсидского языка и среднеперсидский вариант арамейского письма можно видеть на монетах, чеканившихся правителями из династии Фратарака в Парсе примерно в то же время, то есть начиная с конца II в. до н. э. Аналогичные процессы происходили в Согде, Хорезме и Мидии, но формы слов, использовавшихся в качестве идеограмм, а иногда и сами идеограммы в каждой области несколько отличались. Эти тенденции вместе с различиями в почерках свидетельствовали о том, что письменное общение между иранскими странами стало уже не таким простым и легким, каким было ранее. Парфянский язык, как язык правящего народа, разумеется, употреблялся наиболее широко на протяжении некоторого времени вместе с греческим. Подтверждение тому можно видеть в Авроманских пергаментях — юридических документах, найденных в 1909 г. в запечатанном кувшине в пещере около местечка Авроман в Иранском Курдистане. Два документа, датированные 88 и 22/21 гг. до н. э., написаны по-гречески, а третий (58 г. н. э.) — по-парфянски, парфянским письмом с использованием идеограмм.

## Мирские дела

### *Родственные браки*

В двух греческих документах датировочные формулы содержат имена правящего парфянского Царя царей Арсака и его главных жен. Старейший из этих двух документов гласит: «В правление Царя царей Арсака... и цариц — Сиасы, его единокровной сестры и жены, и Арйазаты, прозванной Автома, дочери великого царя Тиграна и его жены, и Азаты, его единокровной сестры и жены...» Эти формулы ясно свидетельствуют о том, что Аршакиды следовали Ахеменидам в обычае браков-хваэтвадата, и упомянутый царь, так же как и Камбиз, женился на двух своих сестрах. Браки между братьями и сестрами засвидетельствованы у подвластных Аршакидам соседей-зороастрийцев — например, Елена и Монабаз в Адиабене<sup>45</sup>, Эрато и Тигран IV из династии

<sup>45</sup> *Адиабена* — область в Ассирии на левом берегу Тигра.

Арташесидов в Армении. Царь Армении Тиридат I, исключительно благочестивый правитель, называет себя братом царицы в надписи в Гарни. Этому обычая придерживались не только правители, но и простолюдины, как об этом писал во II в. н. э. Бардэсан. В качестве примера приверженности привычкам своих предков он приводил обычай родственных браков среди персов Малой Азии.

### Духовенство

Авроманские документы свидетельствуют, что, хотя Аршакиды и не стремились к строгому контролю над всеми иранскими областями, их положение правящей династии обеспечивало им преобладающее влияние. По сообщению Страбона (Страбон XI, 515), Аршакидские цари учредили два совета: один состоял из членов царской семьи, а другой — из духовных и светских властителей царства. Возможно, все прелаты, участвовавшие во втором совете, были парфянами, а парфянские священнослужители также занимали в империи должности судей, управляющих, писцов и домашних жрецов в семьях парфянской знати.

По всей видимости, характерным титулом высших жрецов было *эрбад* (восходит к авестийскому *аэтрапати*), потому что при Сасанидах существовали уже две группы верховных священнослужителей с практически неразличимыми функциями, а именно *эрбад* и *мобад* (последнее восходит к древнеперсидскому *магупати*). В аршакидское время титул *магнат*, или *магбад* (как он засвидетельствован в парфянском), мог применяться главным образом по отношению к верховным жрецам храмов огня. Другой титул, *багнапат*, то есть «владелец *багин*», означал жреца, управлявшего храмом с изваяниями. Однако греки и римляне, для которых всякий зороастрийский священнослужитель, независимо от происхождения и занимаемого положения, оставался магом, все эти тонкости номенклатуры не различали.

Так, Псевдо-Лукиан в конце парфянского периода описывает магов как «группу пророков, посвятивших себя служению богам среди персов, парфян, бактрийцев, хорезмийцев, арейцев, саков и мидян». «У них, — пишет он, — крепкое телосложение, и живут они долго, так как их занятие магов налагает на них обязанность вести строгий образ жизни». Другие античные авторы того

времени указывают, что маги в целом занимались науками и богослужением, этикой, гаданиями и предсказаниями, заучиванием священных изречений и соблюдением правил ритуальной чистоты.

### *Иноверцы*

Аршакиды не только допускали существование различных религиозных традиций среди зороастрийцев, которыми они правили, но и проявляли, по примеру Ахеменидов, снисходительность к иноверцам внутри и за пределами своего государства. Владения Аршакидов не достигали в полной мере величины империи их предшественников, но тем не менее иранское влияние продолжало ощущаться по всему Среднему Востоку, может быть, еще в большей степени, чем ранее. Одной из причин стало то, что после македонского завоевания греческий язык распространился по всему региону и способствовал интенсивному культурному обмену. Другой, политический, фактор, благодаря которому усилилось парфянское влияние и, следовательно, воздействие зороастрийской веры, заключался в вооруженном сопротивлении парфян безжалостным и вызывавшим всеобщее возмущение нападениям римлян. Об этом влиянии свидетельствует, в частности, широкое распространение в то время зороастрийских пророческих преданий. После завоевания Александра Великого среди иранцев усилилось ожидание прихода Спасителя, и развивалась богатая апокалипсическая и пророческая литература, которая породила массу подражаний и сделала имена Зороастра и Гистаспа известными всему греко-римскому миру.

Иран продолжал оказывать влияние также на иудаизм и гностицизм. У Аршакидов были хорошие отношения с иудеями и как у правителей (над вавилонской общиной), и как у соседей. Некоторые книги иудаизма, составленные в ту эпоху, отражают зороастрийские представления. Из иудаизма, обогащенного в течение пятисотлетних контактов с зороастризмом, и возникло в парфянский период христианство — новая религия, уходящая своими корнями в обе эти древние веры: одну — семитическую, другую — иранскую. То, чему учил Зороастр за полторы тысячи лет до этого, обрело, таким образом, новых приверженцев. Но так же как и в иудаизме, учения Зороастра, приспособленные к ино-

му вероисповеданию, частично утратили свою логичность и последовательность. Ведь учения иранского пророка о сотворении мира, о небесах и аде, о Дне Суда были менее логически взаимосвязаны, когда они стали частью религии, провозгласившей существование одного всемогущего бога, чья неограниченная власть основывается не на справедливости, а на любви. Несмотря на это, даже в новом оформлении эти идеи продолжали оказывать огромное воздействие на стремления человека к добру.

Иранские верования сыграли также роль, до сих пор не совсем ясную, в формировании митраизма. Эта деятельная религия возникла, по-видимому, в Малой Азии в парфянское время и была впоследствии усвоена римскими легионерами, которые распространили ее по всей Римской империи. Проследить историю доктрин митраизма затруднительно из-за скудости письменных источников. Эта религия известна нам почти исключительно по находкам памятников и мест богослужений. Ясно, однако, что она получила свое название от иранского божества Митры, который, после забвения в ахеменидское время Варуны — Апам-Напата, правил фактически единолично в качестве младшего владыки (Ахуры) и почитался божеством энергичным, могущественным, милосердным и справедливым. Такие личные имена, как, например, *Митрадата* («Данный Митрой»), говорят о том, что его почитание распространялось среди иранцев в Малой Азии, но религия, названная по его имени, являлась, по-видимому, эклектической и включала множество неиранских элементов. Она была обязана зороастризму главным образом, наверное, представлениями о линейности времени истории человечества, а также идеями о личном и мировом спасении. Центральным в митраистской иконографии является изображение Митры, убивающего быка, очевидно, в виде искупительного жертвоприношения. Митраизм привлек к себе множество приверженцев на Западе и некоторое время был грозным соперником христианства, но до сих пор неизвестно, насколько далеко и эффективно распространился митраизм к востоку. В парфянской крепости Дура-Эвропос на Евфрате был раскопан митрэум<sup>46</sup>, но зороастризм, видимо, служил барьером для митраизма и препятствовал его распространению на территорию собственно Ирана.

<sup>46</sup> *Митрэум* — место митраистского культа, храм Митры.

Зороастризм — старейшая мировая религия, вероучения которой находили себе приверженцев, но его миссионерскую деятельность ограничивали самые разнообразные силы, превратившие его в конце концов в этническую религию и сделавшие зороастризм, по существу, верой одного народа. В свою очередь, это позволило зороастризму мирно сосуществовать бок о бок с эллинистическим политеизмом, не пытаясь на него воздействовать. Но в последние века парфянского владычества веротерпимость и независимость зороастризма подверглись угрозам сразу с двух сторон: на Востоке буддизм активно распространялся в пограничных областях между Ираном и Индией, а на Западе христианство рьяно привлекало к себе все новых приверженцев. Впервые за всю свою долгую историю зороастризм столкнулся с другими религиями, последователи которых критиковали его учения и старались склонить зороастрийцев к отречению от своей веры. В ту эпоху даже иудеи довольно успешно обращали иноверцев в свою веру. Однако их деятельность была относительно ограниченной, так же как и воздействие на зороастризм со стороны раннего христианства. Только в эпоху Сасанидов, когда христианство приобрело мощную поддержку государственной власти, миссионерская деятельность христиан стала причинять серьезные затруднения зороастризму. Аршакиды же смогли сохранить традиции веротерпимости вплоть до конца своего правления.

## Заключение

Что касается влияния зороастризма на самих парфян, то об этом можно судить лишь по враждебным свидетельствам римских историков. Но даже из этих скурых источников явствует, что в целом Аршакиды придерживались главных моральных требований своей религии, придававшей особое значение обязанности быть честным и правдивым по отношению к собратьям. Признается, что они хорошо обращались с пленными и с беглецами. Они добросовестно держали данное слово и оставались верными договорным обязательствам. В этих случаях Аршакиды проявляли себя преданными приверженцами ахуровской веры и выгодно отличались от своих закоренелых врагов — римлян. К середине III в. н. э. они были уже на протяжении многих поколе-

ний ревностными поборниками зороастрийской веры, защищая ее и на Востоке, и на Западе от враждебных войск иноверцев. Свержение династии Аршакидов, произошедшее по их собратьям-иранцам, стало событием, которое глубоко потрясло всю религиозную общину.

---

## ГЛАВА VII

### При ранних Сасанидах

#### Возвышение Сасанидов

Начало возвышения династии Сасанидов окружено мраком неизвестности. По наиболее вероятным свидетельствам, это был род наследственных хранителей великого храма Анахид в городе Истахре в Парсе (основанного в честь богини Анахиты еще при Ахеменидах). Приблизительно в начале III в. н. э. один из представителей этого рода, некий Папак, отнял власть у местного правителя, вассала парфянского Царя царей, а младший сын Папака Ардашир наследовал захваченный престол. Аршакид Ардабан V отказался подтвердить полномочия Ардашира, и последний решил утвердить свою власть в Парсе силой оружия. Он так преуспел, что сам Ардабан отправился на поле боя, чтобы сокрушить опасного мятежника, но был побежден Ардаширом и убит им в битве, вероятно, в 224 г. н. э.

Свержение долговечной династии Аршакидов неизвестным искателем приключений взволновало весь Иран, но безгранично честолюбивый Ардашир продолжил свои победоносные завоевания. В течение двух лет он подчинил себе западные области империи и короновался как «Царь царей», а в последующих военных походах и ожесточенных сражениях стал властелином также и Восточного Ирана. Ардашир был не только гениальным военачальником, но и человеком большой проницательности и государственного ума, равно готовым прибегнуть и к мирным средствам, и к военной силе для того, чтобы упрочить свою власть и создать новую Персидскую империю. Одним из путей, избранных им для этой цели, стала религиозная пропаганда. Вряд ли можно сомневаться в том, что персидские жрецы, чьи предки

руководили зороастрийской общиной при Ахеменидах сочли себя вновь вполне подходящими для осуществления такого руководства. Они ревностно принялись убеждать своих собратьев-иранцев в том, что они вместе с новой, поддерживаемой ими династией будут более благочестивыми и правочерными, более преданными поборниками веры, чем их парфянские предшественники.

### Тансар, проповедник веры

Верховным жрецом у Ардашира, к счастью, оказался человек, прекрасно соответствовавший ему и по способностям, и по предприимчивости. Его звали Тансар, или Тосар (пехлевийское письмо допускает двоякое прочтение). Он носил титул *эрбад*, которым при парфянах величали, видимо, ведущих сановников зороастрийской церкви. (Рядовые священнослужители именовались на протяжении всего сасанидского времени просто *мог* — словом, восходящим к древнему *магу* — «маг».)

Тансару в качестве сторонника Ардашира предстояло выполнить трудную задачу. Ведь если Аршакиды, захватывая власть, претендовали на роль борцов за веру против неверных Селевкидов, то Сасанидам следовало оправдать свержение своих единоверцев. Мы можем проследить, как они пытались достичь своих целей, по дошедшему до нас (в различных редакциях и переводах) письму, написанному самим Тансаром некоему Гушнаспу, бывшему вассалу Аршакидов, правившему горным княжеством Табаристан на севере Ирана. Эту область было трудно покорить силой, и Тансар от имени Ардашира написал Гушнаспу письмо, чтобы убедить его добровольно подчиниться новой власти. Дошедшее до нас письмо является ответом на одно из писем Гушнаспа. В нем Тансар отвечает на многочисленные, полные сомнений вопросы и опровергает одно за другим критические замечания, высказанные северным правителем. В религиозной сфере Гушнасп, как кажется, обвинил Ардашира «в отречении от традиций, которое, может быть, и верно с мирской точки зрения, но не хорошо для дела веры» (Тансар-наме, 36). На это обвинение Тансар выдвигает двойное возражение. Во-первых, лишет он, не все старые порядки хороши, а по-скольку Ардашир «более щедро наделен добродетелями, чем прежние правители... то его обычаи лучше ста-

рых». Во-вторых, утверждает он, вера пришла в такой упадок после разрушений, учиненных Александром, что при Аршакидах уже нельзя было точно знать старые «законы и обряды», а потому вера «должна быть восстановлена человеком правдивым и здравомыслящим... потому что до тех пор, пока вера не истолковывается разумно, она не имеет прочной основы». Ардашир притязал, таким образом, на получение полного права делать такие изменения, какие ему заблагорассудится, и изменения эти одинаково одобрялись Тансаром, невзирая на то, были ли это нововведения или же восстановление старых порядков.

То, что притязаниям Ардашира отважно противились некоторые его единоверцы, видно из протестов Гушнаспа против «излишних кровопролитий, которые совершаются по приказу Ардашира среди тех, кто выступает против его решений и указов» (Тансар-наме, 39). На это Тансар отвечал, что люди стали нечестивыми, а поэтому их самих следует обвинять в казнях и убийствах, а не Царя царей. «Кровопролития среди людей такого рода, даже кажущиеся чрезмерными, мы считаем жизненно важными и здоровыми, живительными, подобно дождю для земли... потому что в будущем основы государства и религии будут этим всесторонне укреплены...» (Тансар-наме 40).

Остается, однако, неясным, какие именно религиозные мероприятия Ардашир, по признанию Тансара, проводил в жизнь путем кровопролитий. Существует несколько источников по истории ранних Сасанидов, и можно найти в них разные меры, которыми Ардашир и персидские жрецы могли бы ущемить и рассердить своих зороастрийских единоверцев. Так, вместо прежнего братства местных общин была создана единая зороастрийская церковь под прямым и авторитарным управлением Персии; это сопровождалось установлением единого канона авестийских текстов, одобренных и утвержденных самим Тансаром. Это событие описывается в пехлевийском сочинении Динкард следующим образом: «Его Величество Царь царей Ардашир, сын Папака, следуя Тансару как своему религиозному руководителю, повелел, чтобы все разрозненные учения [то есть те, сохранить которые приказал еще Аршакид Валахш] были доставлены ко двору. Тансар встал во главе и выбрал те, которые были достоверными, а остальные исключил из канона. Он издал такой указ: впредь верны только



те сочинения, которые основываются на религии поклонения Мазде, потому что отныне нет недостатка в точном знании относительно их» (Динкард 412, 11—17; Zaehner, 1955, с. 8). В другом месте в том же сочинении предсказывается, что не будет мира в иранских землях до тех пор, «пока не признают его, эрбада Тансара, духовного вождя, красноречивого, правдивого, справедливого. А когда они признают и подчинятся Тансару... эти земли, если они пожелают, обретут спасение вместо отхода от зороастрийской веры» (Динкард 652, 9—17).

### Изменения в календаре

Событием, затронувшим каждого члена общины и отражающемся на единстве ее до сего дня, стала реформа зороастрийского календаря. Известно, что календарные изменения принадлежат к числу самых трудных для проведения реформ в любом обществе, и то, что Ардаширу удалось провести их в свое правление (первое в новой династии), указывает на его громадную власть и энергию, хотя он и не сумел сделать все точно так, как задумал.

Задолго до падения династии Аршакидов ученые жрецы в Парсе, интересуясь проблемами хронологии, задумались о точном измерении времени. Еще при первых Ахеменидах персы знали о египетском календарном годе, насчитывавшем 365 дней, поделенном на двенадцать месяцев по тридцать дней каждый (как у иранцев и у их соседей), но с пятью дополнительными днями в конце двенадцатого месяца. В парфянскую эпоху в 46 г. до н. э. римляне при Юлии Цезаре тоже приняли календарный год из 365 дней, и, может быть, это побудило персидских жрецов разработать реформу зороастрийского календаря, которую они смогли провести в жизнь при Ардашире. Они точно придерживались египетского образца, просто прибавив пять дополнительных дней к обычному году из 360 дней и назвав эти дни «днями *Гат*» или *Гах* по пяти группам гимнов Зороастра. Это было одновременно и практической, и благочестивой мерой, так как дало возможность использовать авестийские названия пяти Гат в качестве имен дней во время богослужений в эти дни, тогда как в обычные дни при богослужениях обращались к соответствующему божеству-язата данного дня.

Очевидно, предполагалось, что «дни Гат» будут оставаться вне религиозного года, чтобы не нарушать его давно уже освященных установленных обрядов, но при их введении возникло одно большое осложнение. По традиции, по всей стране возвращение усопших душ (*фраваш*) в свои прежние дома приветствовалось во время праздника *Хамаспатмаздайя* в последнюю ночь старого года (то есть, по календарю, ночью 30-го числа месяца Спэндармад). Считалось, что фраваш проводят ночные часы в домах, получая дары и пользуясь поклонением своих потомков, а затем, совершив обряд прощания на заре следующего дня, удаляются до того, как взойдет солнце первого дня Нового года. Теперь же на этот древний обычай покушались введением пяти дополнительных дней между 30-м числом месяца Спэндармад и 1-м Фравардина, что и произвело в результате страшную путаницу.

Новые дни так и называли «украденными», так как оставалось такое ощущение, будто они выкрадены из обычного года. Поэтому когда они были введены в первый раз, то их, насколько это оказалось возможным, игнорировали. Соблюдение официального Ноуруза и остальных праздничных дней, согласно новому календарю, должно было вводиться силой, вполне возможно, под страхом смерти, но народ в целом, очевидно, придерживался празднования тех дней, которые считал действительно святыми, то есть на шесть дней раньше в каждом случае. Считая дни таким образом, люди встретили 30-е Спэндармада первого года тогда, когда по реформированному календарю было еще только 25-е Спэндармада. Следовательно, должно было пройти целых десять дней с той ночи, когда они приветствовали возвращение фраваш, до рассвета первого дня официального Ноуруза, когда им разрешили открыто попрощаться с душами предков.

Даже самим реформаторам пришлось соблюдать продолжительные обряды в честь фраваш в течение пяти «дней Гат», которые и стали впоследствии именоваться *розан фравардиган*, то есть «дни фраваш» (*фравард* — это персидская форма авестийского слова *фраваш*). С этого времени дублирование празднеств продолжалось, так что основная масса населения отмечала каждый праздник дважды: один раз по официальной дате в реформированном календаре, а второй раз в тот день, который считался действительной датой празд-

нества. Такая практика, видимо, оказалась слишком широко распространенной и всеобщей, чтобы ее можно было устранить даже самым жестоким правителям, и в конце концов при Хормизде I, внуке Ардашира, персидские реформаторы пошли на компромисс и установили соединение новых и старых священных дней продолжающимися шестидневными празднествами. Только Новый год — Ноуруз, который по своей сути является праздником одного дня, не мог быть приспособлен к этому, и споры относительно того, в какой день наступает настоящий Ноуруз — 1-е или 6-е Фравардина, продолжались на протяжении всей сасанидской эпохи, что нашло отражение в пехлевийских сочинениях. Оба эти дня празднуются зороастрийцами отдельно до сих пор и называются разными именами.

Еще одна трудноразрешимая проблема возникла в связи с «днями фраваш», поскольку реформаторы настаивали на том, что этих дней всего пять, то есть приравнивали их к «дням Гат». Приверженцы же прежнего календаря считали (из-за путаницы, возникшей в первый год реформы), что дней должно быть десять, то есть с 25-е Спэндармада по 1-е Фравардина. Бируни, мусульманский автор, опиравшийся на зороастрийские источники, заметил, что люди были очень обеспокоены этим обстоятельством, «ибо оно является одним из установлений их веры, а также из осторожности, ибо они не могли установить это между собой в точности...» (Бируни, 1957, с. 236).

Продлевая празднество, люди могли в любом случае избежать опасности не исполнить своего долга по отношению к фраваш. Священнослужители-традиционалисты были настолько убеждены в правильности этого продления, что даже сделали одно небольшое изменение в одном из стихов Фравардин-яшта (стих 49), который теперь гласит: «Мы поклоняемся благим, могучим, святым фраваш праведных, которые устремляются в свои дома во время Хамаспатмаэдайа. Потом они пребывают здесь десять ночей». Первоначальным вариантом было, возможно, «целую ночь» или что-то в этом роде.

Другой замечательной чертой раннего сасанидского календаря было то, что Ноуруз отмечался 1-го Фарвардина, но не весной, а осенью. Это было наследием парфянского времени, восточноиранской традицией, которая осталась неизменной, поскольку причины первой сасанидской реформы календаря были, как кажется,

более практическими, нежели религиозными. В конце концов эта реформа, как бы в насмешку, привела к значительному увеличению религиозных обрядов и причинила, в теологическом плане, большой ущерб вере. Значимость прежнего религиозного года с семью обязательными священными днями была уже преуменьшена в ахеменидское время тем, что установили дополнительные праздничные дни в честь каждого из бессмертных святых — Амэша-Спэнта, и календарь стал таким сложным, что его воспитательные цели оказались в тени. Количество празднеств-*гахамбаров* увеличилось с шести до тридцати шести, а седьмой праздник — Ноуруз — удвоился и отмечался после десятидневного празднества в честь фраваша. Все это постепенно затмило значение великих обязательных празднеств, и позднее важная связь между Ноурузом и гахамбарами в значительной степени утратилась.

### Иконоборчество и священные огни

Не довольствуясь одними изменениями календаря, Сасаниды провели, видимо, в начале своего правления еще одну реформу, вызвавшую много споров, — запретили использование изображений при богослужениях. В эпоху Сасанидов из храмов убрали статуи и там, где это было возможно, вместо них установили священные огни. По-видимому, Сасаниды были убежденными иконоборцами еще до прихода к власти, потому что мусульманский историк Мас'уди в своих «Золотых лугах» утверждает: хотя в их храме в Истахре когда-то находились идолы, они были убраны в далеком прошлом, и вместо них там установили священный огонь. Несомненно, это был «Аташ-Бахрам», и посвящался он, по-видимому, самой Анахид, поскольку в сасанидской надписи III в. н. э. упоминается как «огонь госпожи Анахид». Сын и преемник Ардашира Шапур I (он был уже достаточно взрослым для того, чтобы сражаться рядом со своим отцом против Ардабана) назвал одну из своих дочерей, очевидно, в честь этого огня Адур-Анахид.

Можно предполагать, что огонь этот был учрежден по крайней мере еще при Ардашире. Таким образом, с почитанием изображений, введенным в зороастризм при ахеменидском Артахшатре, или Артаксерксе II, было

покончено наконец благодаря мерам, принятым, как кажется, при сасанидском Артахшатре, то есть Ардашире I (имена этих двух царей имеют одно и то же происхождение). Может, на это и намекает Тансар, заявляя Гушнаспу: «На мой взгляд, этот последний Ардашир гораздо достойнее, чем Ардашир древности» (Тансар-наме 66). Данное утверждение имело тем большее пропагандистское значение, так как Аршакиды неправомерно претендовали на то, что будто бы они ведут свое происхождение от ахеменидского Артахшатры.

Сасаниды деятельно проводили кампанию иконоборчества. В Армении внук Ардашира — Хормизд-Ардашир, как рассказывали, даже разбил статуи усопших и установил священный огонь (видимо, вместо статуй) в храме Ормазда в Пакаране. Однако эта кампания была довольно длительной (дела, касающиеся устранения статуй, упоминаются еще в своде законов VI в. н. э. — «Мадигани-Хазар-Дадестан» — «Книге тысячи судебных решений», называемой также «Сасанидским судебником»), потому что она, так же как и календарная реформа, должна была причинять множество огорчений и возбуждать упорное сопротивление. Сасаниды преследовали лишь употребление изваяний в качестве объектов культа, но сами продолжали изображать зороастрийские божества, включая Ормазда, в антропоморфном виде, согласно традициям, установившимся в эпоху Селевкидов.

Одним из замечательных образчиков наглядной пропаганды, производившейся Ардаширом, можно считать грандиозный каменный рельеф на скале Накши-Рустам<sup>47</sup> рядом с гробницами Ахеменидов, неподалеку от Истахра. На этом рельефе изображен царь-победитель верхом на коне перед лицом самого Ормазда, который тоже восседает на коне, в короне, напоминающей башенку, и держит в одной руке пучок прутьев — барсом, а другой передает царю венец верховной власти. Определить, кто царь и кто бог, можно по надписям, высеченным на боках коней на трех языках: среднеперсидском, парфянском и греческом (причем Ормазд в греческой версии, как это и должно быть, именуется Зевсом). И в то время как конь Ормазда попирает копытами существо, на голове которого вместо волос растут

<sup>47</sup> *Накши-Рустам* — позднее название рельефа на скале, возникшее в то время, когда в Иране никто не знал, что изображено на рельефе.

змеи (вероятно, Ахримана), конь Ардашира толчет распростертую фигуру, представляющую, несомненно, Ардабана V, поражение которого приравнивается, таким образом, к победе над силами зла.

На сасанидских рельефах имеется много других изображений божеств, среди них — Микр (древнеиранский Митра) в расходящейся лучами короне, роскошно одетая Ардвисур-Анахид и Вахрам все еще в виде греческого Геракла: обнаженный, с львиной шкурой и дубинкой. Следовательно, Сасаниды не порвали с иконографией парфянского периода, а лишь положили конец использованию изваяний в культовых целях. Одним из результатов этих мероприятий стало то, что среднеперсидские слова *башн* и *башнбад* (соответствующие парфянским *багин* и *багнапат*), означающие храмовое изваяние и жреца при нем, хотя они и засвидетельствованы в незороастрийских источниках, в пехлевийских сочинениях никогда не встречаются.

Одновременно с уничтожением изваяний проводились решительные мероприятия по установлению священных огней, что на первый взгляд противоречит обвинению Гушнаспом Ардашира, будто «он убрал огни из храмов огня, погасил и упразднил их, и никто до сих пор не посягал так против веры» (Тансар-наме 47). Тансар признает тяжкое обвинение, но объясняет, что это были огни правителей, зависимых от Аршакидов, не имевших на огни древних полномочий. Это, утверждает он, «явное новшество, установленное ими без санкций царей древности», а потому Ардашир и «снес храмы и конфисковал храмовое имущество». Время веротерпимого царствования Аршакидов миновало, и при Сасанидах лишь один царский огонь мог гореть в Иране. Уничтожение местных династийных огней должно было глубоко оскорбить гордость и благочестивые чувства многих зороастрийцев.

Сасаниды (которые во всем, в чем только возможно, подражали великим предшественникам Ахеменидам) придавали царским огням большое значение. Ардашир поместил изображение своего огня, поднятого на массивном пьедестале, на оборотной стороне монет, что стало впоследствии обычным для этой династии. Кроме того, предполагают, что Ардашир учредил много огней Атахши-Вахрам<sup>48</sup> (то есть великих огней) в провинции

<sup>48</sup> Атахши-Вахрам — букв. «огонь Вахрама», «огонь Вэрэтрагны».

Парс. Сам Ардашир оставил после себя только несколько кратких надписей, выполненных, как мы видели, так же как и надписи Дария Великого, на трех языках; его сын Шапур I приказал высечь большую надпись на тех же трех языках — среднеперсидском, парфянском и греческом с их тремя различными шрифтами — на гладких каменных стенах Ка'байи-Зардушт у Накши-Рустама. Первая половина надписи описывала свершения Шапура I и его победы в войнах против Рима (персы наследовали вражду со своим западным соседом от парфян). Вторая часть надписи рассказывает об учреждении священных огней и о мелких пожертвованиях в честь членов царской семьи и других лиц, помогавших установлению и укреплению правления Сасанидов.

Упоминаемые огни были «пад-нам-адур», или «поименованными огнями», наподобие тех, которые первые аршакидские цари учредили в Нисе; Шапур I, обогатившийся в завоеваниях трофеями, учредил пять священных огней: один ради своей собственной души, другой ради души своей Царицы цариц Адур-Анахид и по одному огню для каждого из своих трех сыновей, сражавшихся вместе с ним в войнах против римлян. Шапур I также назначил ежедневные жертвования, которые совершались ради душ других членов царской семьи и прочей знати. Эти жертвования включали овцу, хлеб и вино — те же самые приношения, которые Камбиз повелел совершать ежедневно у гробницы Кира.

### **Возвышение Кирдэра, второго великого первосвященника**

Установление священных огней упоминается многократно в надписях Кирдэра, который был вторым великим первосвященником эпохи Сасанидов, очень могущественным и жившим долго. Его высокое положение видно уже из того факта, что он единственный из простых людей, кому было позволено высекать надписи на манер царей; правда, его надписи высекались лишь по-среднеперсидски. Одна из принадлежащих ему надписей помещена (в правление последующего царя) под надписью Шапура I на Каабе. Вторая высечена на поверхности скалы Накши-Рустам, а третья — в Накши-Раджаб, в скалистой нише неподалеку, на другой стороне

широкой долины (рядом с ней изображение самого Кирдэра). Четвертая и самая длинная надпись Кирдэра находится в Сармешхеде, ныне глухом и пустынном уголке Парса. Во времена Сасанидов это была хорошо орошенная и плодородная местность, и Кирдэр, по-видимому владевший здесь землей, повелел высечь эту большую надпись (теперь сильно попорченную) как память о себе рядом с усыпальницей для своих костей (над надписью в отвесной скале вырублена оссуарная ниша).

Впервые Кирдэр упоминается в надписи Шапура, где он, так же как и Тансар до него, носит титул *эрбад* (строка 28-я парфянской версии, 34-я — среднеперсидской). Хотя Кирдэр был тогда еще молод, Царь царей (как повествует собственная надпись Кирдэра) уже назначил его «обладающим полной властью над духовенством при дворе и во всех областях и местностях по всей державе» (Надпись в Сармешхеде, строки 3—4). Благодаря его действиям, как говорит сам Кирдэр (Надпись в Сармешхеде, строки 4—6), «религиозная деятельность усилилась, было учреждено много огней Вахрама, множество жрецов были счастливы и процветали... Ормазд и божества-язаты получили большую пользу, а Ахриману и дэвам был причинен большой вред». Затем, объявляет он, «изваяния были разрушены, убежища дэвов уничтожены, установлены обитатели благих божеств» (Надпись в Сармешхеде, строки 30—31). Этим утверждалось, что священные огни (которые, как считалось, трижды в день посещались благими божествами) основаны вместо культовых изваяний, которые, как считали иконоборцы, населены дэвами. Дэвы могли проникать в изваяния, воздвигнутые нечестивыми людьми, и присваивать себе приносимые этим изваяниям жертвоприношения. Таким образом, благодаря разрушению этих изваяний и умножению религиозных церемоний «большое удовлетворение настало в стране для благих божеств, а также для Воды, Огня и Скота» (Надпись в Сармешхеде, строка 28).

Кирдэр упоминает лишь две разновидности священных огней: «Огни Вахрама» и просто «огни» без каких-либо определений — то есть, очевидно, «Атахши-Адуран», как назывались обычные местные огни, соответствовавшие огням приходских храмов. Однако книга сасанидских законов показывает, что в то время существовал и третий вид огня, который мог гореть в священном месте. Огонь с его постоянной потребностью в топливе



ни уходе содержать оказалось гораздо дороже, чем изваяние; поэтому когда последние удалялись из скромных мест богослужений (наподобие домашней часовни или деревенской святыни), то их замещали, может, только на время «Маленьким огнем» — Адурог, который зажигался с целью очищения помещения от злых сил, привлеченных поклонением изваяниям.

Такой огонь мог быть разожжен на месте или же зажжен от углей домашнего очага, а присматривать за ним мог мирянин, если только он находился в состоянии ритуальной чистоты. Иногда (как показывает судебный процесс VI в. н. э.) «Маленький огонь» становился таким же почитаемым, как и изваяние, которое он заменил, и поддерживался бесконечно. Полностью такой огонь назывался *Адуроги-над-дадгах*, то есть «Огонек на законном месте» (авестийские *даитя гату*), — ныне *дадгах*.

Кирдэр занял такое положение, как явствует из надписи Шалура I, потому, что он сопровождал Царя царей в его римских кампаниях. Кирдэр рассказывает, что в чужих странах, где ему пришлось побывать в этих походах, — в Сирии и Киликии, в Каппадокии и Понте, в Армении, Грузии и Албании — всюду он учреждал священные огни и назначал жрецов служить им (Надпись в Сармешхеде, строки 37 и сл.).

Эти огни (о некоторых из них, видимо, и сообщает Страбон) были основаны, очевидно, еще в ахеменидские времена и добросовестно поддерживались потомками бывших персидских колонистов. Кирдэр заявил, что он защитил храмы и их прихожан от грабежа и установил в них порядок. В следующем столетии, когда эти расселившиеся по Малой Азии зороастрийцы снова подпали под владычество Византии, христианский автор св. Василий, пытавшийся обратить их в христианство, сообщал, что они «придерживаются своих странных обычаев и не смешиваются с другими народами; заставить их образумиться невозможно, ввиду того, что дьявол улавливает их по своему желанию. У них нет ни книг, ни вероучителей, и воспитываются они безрассудным образом, усваивая свою нечестивость изустно от отца к сыну... они помешаны на незаконных браках, верят в огонь, как в бога, и в другие подобные вещи» (Избранные письма, ССLVIII). Это сообщение, хотя и составленное во враждебных выражениях, живо показывает твердость веры среди небольших общин зороастрийцев

и их зависимость от устной традиции, не подкреплявшейся письменными свидетельствами.

Кирдэр относит к числу своих многочисленных благочестивых свершений поощрение того, что Василий определяет как «беззаконные браки», то есть браки-хвэатвадата, называвшиеся по-среднеперсидски хведода (Надпись в Сармешхеде, строка 45). Такие браки заключались между членами царской семьи, видимо, еще до того, как Сасаниды пришли к власти. Так, Ардашир, сын Папака, женился на Денак, дочери Папака, а Шапур I сделал собственную дочь, Адур-Анахид, своей Царицей цариц. Кирдэр не только рассматривал этот обычай, который возмутил Василия, как добрый, но, так же как и святой, он был уверен в том, что приверженцы других религий «уловлены дьяволом», и при последующих царях предпринял решительные меры для уменьшения количества иноверцев в Иране. «Страшный удар и вред,— говорит Кирдэр,— были нанесены Ахриману и дэвам, а лжеучение Ахримана и дэвов исчезло из страны, и в него больше не верили. И иудеи, и буддисты, и брахманы, и арамеи-христиане, и говорящие по-гречески, и манихеи подверглись гонениям» (Надпись в Сармешхеде, строки 29—30).

## Пророк Мани

С возвышением Сасанидов возникло манихейство, злонамеренно проникшее к самому персидскому двору в лице пророка Мани. Мани был иранцем из благородной парфянской семьи, но его отец вступил в общину аскетов (возможно, эльхаизитов)<sup>49</sup> в Вавилонии, и Мани вырос там и говорил по-арамейски. Достигнув зрелости, он почувствовал побуждение проповедовать собственную религию, которая была эклектической и включала в себя зороастрийские элементы. Мани, видимо не имевший в юности прямых контактов с зороастризмом, усвоил некоторые его основные принципы через иудео-христианскую и гностическую традицию. Так, он верил в бога и в дьявола, в небеса и в ад, в три эпохи, в посмертный суд над каждым человеком, в конечную победу над злом, в Последний Суд и в вечную жизнь блаженных праведников среди сил небесных. Что касается

<sup>49</sup> *Эльхаизиты* — родственная ессеям иудео-христианская секта, основанная Элксаем в начале II в. н. э.

Этого мира, то его учение было глубоко пессимистическим, так как он смотрел на мир как на полное воплощение зла и считал, что для человека лучше всего возможно в большей степени отказаться от мирского, вести тихую, аскетическую жизнь и окончить ее в целомудрии, так, чтобы душа могла бы попасть на небеса, а сам человек не участвовал бы в увековечении страданий на земле.

Учение Мани было, таким образом, прямо противоположно положительным, жизнелюбивым принципам зороастризма. Тем не менее он с почтением относился к старой вере — религии великих аршакидских царей, в правление которых он родился, к религии, которую Сасаниды, в свою очередь, защищали. Мани считал, что и зороастризм, и христианство, и буддизм — это по происхождению одна и та же правильная вера, искаженная людским непониманием, и он послан восстановить ее. Поэтому, проповедуя в Персии, он готов был представить свою религию в зороастрийском облике и даже «переводил» имена многих божественных существ своего пантеона именами зороастрийских божеств-язата. Такой подход вызвал большой гнев у зороастрийских жрецов, которые называли манихеев *зандик*, или еретиками (то есть теми, кто привносит свои искаженные толкования в священные тексты).

Мани был, однако, тепло принят Шапуром I и провел много лет при его дворе, находясь под царской защитой от гнева Кирдэра на протяжении всего долгого правления Шапура I (около 240—272). Он благоговременно написал руководство к учению, которое было переведено на среднеперсидский язык для царя, и фрагменты этой книги, названной «Шабураган», а также других манихейских писаний на иранских языках найдены в начале этого столетия в погребенных под песком развалинах манихейских монастырей в Восточном Туркестане.

### Зурванизм при ранних Сасанидах

Из этих писаний видно, что манихеи передавали имя верховного бога манихейства по-среднеперсидски как Зурван, а его «сына», «первого человека» манихеев, называли Ормаздом. Это важнейшее из многочисленных современных свидетельств, которые показывают, что Са-

саниды были зурванитами (возможно, и в этом следуя примеру последних Ахеменидов). Впоследствии Мани посылал миссионеров в Парфию, на северо-восток. Они же переводили его сочинения на парфянский язык и называли манихейских божеств именами богов, принятых у местных зороастрийцев. Примечательно, что они не употребляли имени Зурвана, но просто переводили имя верховного бога манихейства как «Отец величия».

По буддийским источникам можно проследить распространение зурванизма среди согдийцев далеко на северо-восток — возможно, его принесли туда персидские сатрапы и жрецы во времена Ахеменидов, — но парфяне, видимо, устояли против ереси. По всей видимости, в том и заключалось главное различие между парфянским и персидским богословием, различие, которое сохранялось вопреки усилиям сасанидского духовенства. Потому-то армянский автор V в. н. э. и упоминает о зороастрийском жреце, который одинаково хорошо знал и персидскую и парфянскую школы богословской мысли. Сам Кирдэр, глава религиозной общины по меньшей мере при четырех царях, должен был быть зурванитом, как и другие видные персидские религиозные деятели после него, — в противном случае во времена Сасанидов не существовало бы такого поразительного согласия между персидскими правителями и священнослужителями. Мани не удалось, однако, ввести Кирдэра в заблуждение, приспособив свое учение к зурванизму.

### Вероучение и письменность

Остается неизвестным, насколько сам Шапур был увлечен манихейством в обличье реформированного зороастризма. Динкард отмечает огромный интерес царя к делам знания и веры, соединенный с приверженностью к религии «почитания Мазды». Соответствующий пассаж гласит: «Царь царей, Шапур, сын Ардашира, собрал затем те писания, не относящиеся к вере, которые были распространены в Индии, Византийской империи и в других странах и которые касались медицины, астрономии, движения, времени, пространства, субстанции, акциденции, становления, исчезновения, изменения качества, логики и прочих ремесел и умений. Все это он сличил с Авестой и повелел, чтобы со всех тех писаний, в которых нет порока, сняли копию для хранения

в царской сокровищнице» (Динкард, 412, 17—413, 2; Zaehner, 1955, с. 8). Авестой, к которой эти чужеземные писания были «добавлены» (точное значение употребленного глагола неясно), стал, очевидно, Зэнд, то есть среднеперсидский перевод с пословным толкованием и комментариями. Пехлевийские компиляции и арабско-персидские сочинения свидетельствуют, что чужеземные учения действительно проникали в религиозные предания, так, что древнее учение о семи творениях, например, иногда контаминировалось с теорией Эмпедокла о четырех элементах (земля, воздух, огонь и вода), а гиппократовские и индийские доктрины ассоциировались с традиционной иранской медициной. Подобные заимствования связаны с книгами, и зороастрийские жрецы все более и более привыкали к тому, чтобы объединять письменность с религиозной и научной деятельностью, а не считать ее пригодной лишь для практических целей, для которых она использовалась писцами на протяжении столетий.

Была ли какая-нибудь часть Зэнда записана в парфянское время, остается неизвестным, но вероятно, что обращение зороастрийцев сначала в христианство, а затем в манихейство (оба эти вероучения придавали колоссальное значение ценности письменного слова для сохранения истины) побудило зороастрийских жрецов предпринять серьезные усилия для того, чтобы зафиксировать их собственные священные тексты на письме. Однако проблема адекватной записи авестийских текстов оказалась решенной гораздо позднее.

### Кирдэр на вершине власти

Преемником Шапура I стал его сын Хормизд I (272—273) — один из тех царей, в чью честь был учрежден «именной огонь». Он, как рассказывает Кирдэр (Надпись в Сармешхеде, строки 9—11), увеличил власть этого первосвященника и присвоил ему новый титул «мобад Ормазда». В этом можно видеть подтверждение большего достоинства западных священнических званий над восточными, после этого титул эрбад, как кажется, становится несколько ниже по отношению к титулу мобад, хотя имеющиеся свидетельства и далеки от полной ясности.

По-видимому, во время краткого правления Хормиз-

да Кирдэр пришел к компромиссному решению, объединив «старые» и «новые» священные дни в единые продолжительные празднества — мера, которая должна была смягчить для мирян путаницу, возникшую после календарной реформы. Хормизда сменил его брат Вахрам I (273—276). Именно во время его правления Кирдэр замыслил убийство Мани и уговорил Вахрама пытать и казнить пророка. Парфянский манихейский фрагмент, рассказывающий об участии Кирдэра в казни, упоминает его как «магбеда Кирдэра».

За Вахрамом I последовал его юный сын Вахрам II (276—293), которого, как считают некоторые историки, возвел на престол Кирдэр. Во время его царствования Кирдэр достиг вершины величия и власти. Ему присвоили дополнительный почетный титул «Кирдэра, спасшего душу Вахрама» (*Кирдэри-бохтруван-Вахрам*), и назначили его «мобадом и судьей всей империи». Он также стал верховным жрецом священных огней Анахид-Ардашир и Анахид-Госпожи в Истахре, то есть во главе храма, который был наследственным святилищем самих Сасанидов. (История огня, именуемого «Анахид-Ардашир», неизвестна.) Именно при Вахраме, как рассказывает Кирдэр, он порастил неверных. Кирдэр повествует также о том, что наказал и осудил тех зороастрийских жрецов, чье поведение требовало этого, но «возвеличил религию поклонения Мазде и добрых жрецов и сделал их почитаемыми по всей стране» (Надпись в Сармешхеде, строки 42—43). Кирдэр объявляет, что «многие люди, которые были неверующими, стали верующими; многие из тех, которые прудерживались учения дэвов, благодаря мне оставили это лжеучение» (Надпись в Сармешхеде, строка 45). На самом деле почитание дэвов сохранялось, видимо, в некоторых отдаленных областях (особенно в горных районах Согда) вплоть до исламского завоевания, так что мы не вправе прийти на основании этих заявлений к заключению, что Аршакиды были чрезмерно веротерпимы к неверным, а первым Сасанидам удалось сразу же вычистить Авгиевы конюшни. Иран стал слишком большой и открытой многим вероучениям державой. Государственная религия не могла вытеснить все прочие вероисповедания.

На этом этапе своей долгой карьеры Кирдэр стал, разумеется, богатым человеком. Он утверждает, что учредил на свои средства множество огней Вахрама и ежегодно совершал большое количество ритуалов и

«служб божествам-язата» (Надпись в Сармешхеде, строка 47—48). Видимо, в то же время он и приказал высечь свои надписи. Около надписи в Сармешхеде он поместил впечатляющий скульптурный рельеф, изображающий Вахрама II в виде героя, протыкающего мечом прыгающего льва. Позади Вахрама II, придерживая пустые ножны, стоит женщина, как предполагают, сама Анахид, богиня-хранительница дома Сасанидов, храм которой Вахрам II поручил особым заботам Кирдэра. На заднем плане видны две мужские фигуры; возможно, одна — это наследный принц, а другая — сам Кирдэр.

В своих надписях Кирдэр почти не упоминает о проблемах вероучения, он озабочен больше соблюдением обрядов, церковной дисциплиной, обращением в веру и борьбой с иноверцами. Однако Кирдэр провозглашает о существовании небес и ада, а последняя часть надписи в Сармешхеде (строки 57 и сл.) занята сообщением, лишь частично понятным, о виденном им самим загробном мире. В своем духовном странствии он был встречен, как утверждает, своим двойником-прообразом, «хан-гирб», и женщиной, очевидно *даэна* (по-среднеперсидски *ден*), которая приветствует души умерших на мосту Чинват. В их обществе, как сообщается, он увидел золотые престолы небес и ад, полный «сов и других храфстра», и убедился в том, что его обитель, так же как и у всех верных служителей маздаяснийской веры, будет когда-нибудь наверху. Ни Кирдэр, ни кто-либо из сасанидских царей ни разу не упоминают в своих надписях о Зороастре. Они ограничиваются тем, что объявляют себя приверженцами вероучения, которое он проповедовал, то есть поклонения Мазде или *мазда-ясна*, по-среднеперсидски *маздесн*. Все это заметно отличает надписи от пехлевийских сочинений, которые полны упоминаний имени пророка.

Хотя Кирдэр и приказал высечь свои надписи и приготовить оссуарий в правление Вахрама II, но в действительности он пережил также и этого царя. После семнадцатилетнего царствования Вахрама II сменил его сын Вахрам III, но его вскоре сверг двоюродный дед Нарсе, младший сын Шапура I. Имя Нарсе является среднеперсидской формой авестийского имени *Наурйо-санха*, божества-вестника, весьма популярного в то время. Нарсе, правивший с 293 по 302 г., воздвиг грандиозный памятник на перевале Пайкули (территория совре-

менного Ирака), в том месте, где он был встречен персидской знатью, провозгласившей его царем. На массивных каменных блоках монумента высечена длинная надпись, на этот раз лишь на двух языках — среднеперсидском и парфянском, в которой описывается приход Нарсе к власти. В этой надписи (Парфянская версия, строка 15) Кирдэр фигурирует в последний раз, упоминаясь среди высших сановников под своим титулом «мобад Ормазда». В этой надписи не затрагиваются вопросы веры, однако Нарсе объявляет себя в тех же выражениях, что употреблялись и его предшественниками, «Царем царей, почитающим Мазду», «происходящим из рода божеств-язата» (Среднеперсидская версия, строка 1); Нарсе благочестиво приписывает свое возвышение воле «Ормазда, и всех божеств-язата, и Анахид, называемой Госпожой» (там же, строка 10). Нарсе приказал также высечь сцену своего восшествия на престол на рельефе в Накши-Рустаме, где он опять провозглашает о своей преданности Анахид и изображает себя получающим диадему из ее рук — из рук фигуры в просторном платье, увенчанной короной.

### **Персильский язык становится государственным языком Ирана**

В своей надписи Нарсе называет среди сторонников и парфянских, и персидских вельмож, демонстрируя этим сближение между двумя народами, начатое отцом, Шапуром I. Царская надпись является тем не менее последней, имеющей парфянскую версию. Несколько кратких неофициальных надписей на парфянском языке и парфянским письмом найдено на камнях в Южном Хорасане, то есть на территории собственно Парфии, но ни одна из них не относится, как считают, ко времени более позднему, чем IV в. н. э.

По всей вероятности, вскоре после того, как воздвигли памятник в Пайкули, Сасаниды приняли решительные меры для введения персидского языка в качестве единственного официального в Иране и совсем запретили использование в письменности парфянского. У Ахеменидов не было необходимости предпринимать такой шаг, поскольку в письме повсеместно использовался арамейский язык. Что касается Аршакидов, то аналогичное



Введение парфянского языка было бы не в характере их правления.

Для зороастризма эти меры имели огромное значение, так как привели к тому, что вся вспомогательная религиозная литература, включая Зэнд, записывалась на среднеперсидском языке, ставшем единственным признанным живым государственным языком. В ходе своего распространения и принятия по всей стране среднеперсидский усвоил большое число парфянских слов; язык зороастрийских книг — так называемой пехлевийской литературы — является, таким образом, смешанным, своего рода койне — в сравнении с чистыми среднеперсидским или парфянским языками ранних сасанидских надписей. И хотя парфянский сохранился как важный элемент в составе живого персидского языка, тот факт, что вся зороастрийская религиозная литература известна лишь в среднеперсидских версиях, способствовал утверждению неверного представления (усердно поощрявшегося самими Сасанидами), будто парфянского зороастризма, по существу, и не было и вера сохранилась лишь благодаря заботливому попечительству южного царства (то есть благодаря стараниям персов, а не парфян).

## Заключение

Распространение языка — победа персидской культуры, а факт использования в последний раз парфянского в царской надписи Нарсе можно считать вехой, определяющей конец периода ранних Сасанидов. Это было время завоеваний и нововведений, для которого характерно утверждение новой власти в религиозной сфере в меньшей степени, чем в светской. Ни одно из религиозных мероприятий этого периода — ни иконоборчество, ни поощрение культа храмовых огней, ни календарная реформа, ни установление единого официального канона писаний — не оказало влияния на само вероучение. Цари этой династии постоянно представляли себя первыми создателями и защитниками зороастрийской ортодоксии, но на деле Сасаниды ослабили веру тем, что придавали важное значение своим зурванитским воззрениям. Зороастрийская церковь, однако, укрепилась, стала единой, богатой, ее обслуживало все возрастающее число обученных жрецов. К тому же контакты с иностранными вероучениями стимулировали ее развитие.

## В среднесасанидский период

### Утверждение зурванизма

Внук Нарсе — Шапур II правил с 309 по 379 г. н. э. Он не оставил надписей, так как со временем сасанидские цари, подобно последним Ахеменидам, отказались от этого обычая. В зороастрийской истории о Шапуре II известно главным образом из двух источников. Первый — сообщение Динкарда о наставлении в вере. В нем говорится: «Царь царей, Шапур II, сын Хормизда, побудил людей из всех областей обратиться к богу и посредством обсуждений вынести все устные предания на рассмотрение и изучение. После триумфа Адурбада, при помощи проверенных речений, над всеми сектантами и еретиками, изучавшими *наски*, он сделал такое заявление: „Теперь, когда мы увидели, в чем заключается правильная вера, мы не потерпим никого, придерживающегося ложной веры, и мы будем крайне ревностными в вере“. И так он и делал» (Динкард 413, 2—8; Zaehner, 1955, с. 8).

Рассказывается также и о том, как Адурбади-Махраспанд, персидский первосвященник, доказал правильность своего толкования веры тем, что подвергся древнему испытанию — ордалии: ему на грудь вылили расплавленный металл. К сожалению, нигде не указывается, какие именно взгляды он защищал так доблестно. Однако можно предположить, что он был, видимо, зурванитом, подобно сасанидским царям и другим персидским первосвященникам. Одну из своих дочерей Шапур II назвал Зурвандухт — букв. «дочь Зурвана».

Большая часть сведений исходит из другого важного источника религиозной деятельности Шапура II — христианских памятников, в частности деяний сирийских мучеников. В правление Шапура II стала усиливаться религиозная вражда по политическим соображениям, так как в то время Константин освободил от притеснений христиан. Христианство стало фактически государственной религией Римской империи — самого заклятого врага Ирана. Шапур II наложил на своих христианских подданных двойной налог и подати, потому что

они не могли служить в его войсках, поскольку испытывали «симпатии к нашему врагу — кесарю»; в то же время страдали и зороастрийцы, жившие теперь под христианским владычеством в Малой Азии. Шапур II начал усиленные гонения на христиан в 322 г. н. э. Инициаторами этих гонений были, по их собственным словам, персидские верховные жрецы, которые жаловались царю на христиан в следующих выражениях: «Мы не можем ни поклоняться солнцу, ни очищать воздух, ни поддерживать чистоту воды, ни содержать чистой землю из-за назареев, которые пренебрегают солнцем, презирают огонь и не почитают воду» (Вгауп, 1915, с. 1).

Это обвинение перечисляет четыре неодоушленных творения зороастризма, причем солнце олицетворяет здесь, как это часто бывает, огонь, а воздух (так же как и у греков) замещает небо. Выслушав эту жалобу, Шапур II, как сообщает автор, пришел в ярость. Он приказал призвать к себе двух христианских епископов и обратился к ним с такими словами: «Разве вы не знаете, что я из рода божеств-язата? И я поклоняюсь солнцу и почитаю огонь... Какой бог лучше, чем Ормазд, и чей гнев более жесток, чем гнев Ахримана? Какой разумный человек не поклоняется солнцу?» Когда же епископы заупрямились, он повелел их убить. В другой раз, когда один перс-христианин отказался поклоняться солнцу и огню, Шапур II, как рассказывают, заявил ему следующее: «Клянусь солнцем, судьей над всем миром (то есть Михром), что если ты принудишь к этому меня, который является твоим другом, то я убью тебя и не оставлю в живых никого, кто называется этим именем (то есть христианином)» (Вгауп, 1915, с. 30).

Часто и гонители, и гонимые были одинаково непоколебимы, и пролилось много крови. Нередко упоминаются мобыды и маги, влекущие христиан на царский суд, часто ссылаются также на ведомство первосвященника. Поскольку сохранились только христианские сообщения о допросах, то мученикам всегда приписываются лучшие ответы; так, о Пусаи, одном из христиан, убитом Шапуром II, рассказывается, что он язвительно высмеял зурванитские верования царя такими словами: «Ваше величество утверждает, что солнце, луна и звезды — это дети Ормазда, но мы, христиане, не верим в брата Сатаны. По словам магов, Ормазд — брат Сатаны. Раз мы не поклоняемся брату Сатаны, то как же мы можем признавать детей этого брата?» (Вгауп,

1915, с. 67). Следовательно, последователи зурванизма коренным образом исказили учение Зороастра, соединив узам братства добро и зло, которые пророк так резко отделил друг от друга.

Гонения с перерывами продолжались в течение всего остального правления Сасанидов, причем иногда они были вызваны непримиримостью самих христиан. Столкновение двух религий выявило их различия в воззрениях и обрядах. Учение Зороастра о благой (спэнта) природе материальных творений и его предвидение о пришествии царствия божьего на земле делало зороастризм почти такой же религией этого мира, какой была вера древних израильтян, не оставляющей надежд на потустороннюю жизнь. Персидские же христиане оставались аскетами, беспокоившимися почти исключительно о последующей жизни. Они возмущали зороастрийцев своим пренебрежением к этому миру, к его обязанностям и его радостям. Безбрачие, экзальтация созерцательного образа жизни, отказ от самых невинных удовольствий, принятие не только святой бедности, но и святой нечистоты — все это формы выражения религиозных чувств, совершенно чуждых зороастрийцам.

Бездна различий была также между ними и иудеями, которые иногда тоже становились при Сасанидах жертвами гонений. Одно из их богословских разногласий можно видеть в вопросе, заданном неким магом какому-то раввину: как можно предполагать, будто бы бог создал «паразитов и ползающие существа»? Раввин ответил, что «бог создал паразитов и ползающие существа в этом мире для исцеления людей на земле». Это был ответ, вряд ли способствовавший установлению лучшего взаимопонимания между представителями двух религий. Не сохранилось никаких сведений о спорах между зороастрийцами и буддистами, и, за исключением надписей Кирдэра, нет других сообщений о гонениях на буддийские общины, так как почти все источники по истории Сасанидов относятся к Западному Ирану.

За долгим царствованием Шапура II последовало три кратких, а в 399 г. н. э. на престол вступил Йездигерд I. Первая часть его царствования отличалась явным милосердием к христианам, которые провозгласили его добрым и благословенным, но в зороастрийской традиции этот царь известен как «Грешник», возможно, как предполагают, из-за его любви к иноверцам. Одним из его великодушных деяний было разрешение христианам

хоронить покойников, то есть, по воззрениям зороастрийцев, осквернять благую землю. Похоронные обычаи самих зороастрийцев оставались, по-видимому, точно такими же, как и при двух предшествующих династиях: обычай выставления трупов применялся всеми, кроме членов царской семьи, которые продолжали помещать своих покойников, бальзамируя их, в мавзолеи. Как и в отношении Аршакидов, об этом известно, впрочем, лишь по литературным данным (зороастрийским и арабо-персидским источникам), так как ни одной гробницы сасанидских царей пока не обнаружено. У династии не имелось общеизвестного места для захоронения царей.

В конце правления Йездигерда I снисходительность царя по отношению к христианам подверглась испытанию из-за их же собственных безрассудных действий, и он принял против них суровые меры. Рассказывают, что христианский священник разрушил храм огня, находившийся поблизости от церкви, и отказался восстановить его, несмотря на приказ царя. О другом священнике сообщают, будто он дерзко погасил священный огонь и отслужил в храме литургию (Hoffman, 1880, с. 34—38). Примечательно, что даже в случае таких провокаций персы действовали вполне сознательно, проводя расследование и судебное разбирательство до того, как вынести смертный приговор.

Религиозным рвением отличалось и правление сына Йездигерда I Вахрама V (421—439), о котором сообщается: «Он прислушался к приказам проклятого Михр-Шапура, главы магов, вытащил из земли покойников, похороненных при его отце, и разбросал их под солнцем, и так продолжалось пять лет» (Hoffman, 1880, с. 39). Феодорет, писавший во время правления Вахрама V, рассказывает, что хотя персы и научились у Зороастра «выставлять своих мертвецов собакам и птицам», но тем не менее новообращенные персидские христиане «не допускают теперь этого обычая, а хоронят своих покойников в земле, не обращая внимания на жестокость законов, запрещающие погребение, и не страшась жестокости тех, кто их наказывает» (Беседы 9, 35).

Главным министром Вахрама V был Михр-Нарсе, жизнеописание которого приводит арабо-персидский историк Табари (основывавшийся, очевидно, на сасанидском источнике). Из этого рассказа известно, что Михр-Нарсе — удачливый военачальник. Он был назначен главным министром еще Йездигердом I и продолжал

занимать свой пост и при Вахраме V, и при его сыне, Йездигерде II (439—457). Михр-Нарсе изображается как просвещенный и набожный зороастриец, а его жизнь представляется наполненной благочестием и благотворительностью. Поблизости от места его рождения, в Фирузабаде (в Парсе), до сих пор стоит каменный мост, на котором видна стершаяся от непогоды надпись: «Этот мост был построен по приказу Михр-Нарсе, главного министра, на благо его души, на его собственные средства. Кто бы ни прошел по этой дороге, пусть помолится за Михр-Нарсе и его сыновей, потому что это он построил мост через эту переправу».

Все три сына Михр-Нарсе занимали высокие посты в качестве титулованных глав трех традиционных сословий государства. Так, Кардар был «Главой воинов»; Зурвандад, предназначенный, по словам Табари, для священнической и судебной карьеры (этот факт ставит вопрос о взаимоотношениях между священнослужителями и знатью), носил титул «Эрбада эрбадов»; наконец, третий сын, Мах-Гушнасп, стал «Главой пастухов». Все эти архаично звучащие титулы, включая и титул *Мобадан мобад* (то есть «Мобад мобадов» — верховный маг верховных магов), для главы зороастрийской общины, видимо, были введены в тот период.

Михр-Нарсе основал возле Фирузабада четыре селения с прекрасными полями и фруктовыми садами. В одном из них он учредил священный огонь ради своей души, а в трех других — «именные огни» в честь каждого из трех сыновей. Эти огни, очевидно, предназначались для того, чтобы быть центрами сельских богослужений, а заботиться об их поддержании и назначать обслуживавших их жрецов должны были Михр-Нарсе, его сыновья и их наследники.

Тот факт, что Михр-Нарсе назвал одного из своих сыновей Зурвандадом — букв. «Данный Зурваном», — свидетельствует о том, что он тоже был зурванитом; именно к его времени относятся единственные подробные свидетельства о принципах этой ереси, дошедшие до нас.

Йездигерд II приложил решительные усилия, чтобы вернуть Армению, принявшую христианство, к зороастризму и выпустил воззвание, призывающее население Армении возвратиться к старой вере. С другим воззванием обратился к армянам Михр-Нарсе, и основные положения этого документа сохранились в изложении

двух армянских авторов — вардапета Егише и Лазаря Парпеци.

Великий бог Зурван провозглашается в этом воззвании существовавшим прежде неба и земли, и рассказывается миф о рождении его двух сыновей-близнецов — Ормазда и Ахримана. Затем повествование Михр-Нарсе возвращается в ортодоксальные рамки. Ормазд, утверждает он, создал небо и землю и все, что есть в них благое, в то время как Ахриман сотворил страдания, болезни и смерть. «Счастье, сила, слава, почести, телесное здоровье, прекрасная внешность, красноречие языка и продолжительность жизни — все это создания Творца благого... Люди, которые утверждают, что он — создатель смерти и благое и злое одинаково происходят от него, ошибаются». В ответ на это послание армяне, не обращая внимания на происхождение добра и зла, как опытные спорщики сами перешли в нападение: «Мы не поклоняемся, как вы, стихиям, солнцу, луне, ветру и огню... Мы не приносим жертв всем этим богам, которых вы именуете на земле и в небе... Мы почитаем... единого... бога». Сирийские христиане аналогичным образом определяли веру «последователей нечестивого Зрадуш-та» как «древнее богослужение ложным богам и стихиям», на что сам Вахрам V отвечал, что «он признает только одного бога; прочие являються как бы придворными одного царя» (Hoffman, 1880, с. 42).

### Три великих священных огня

Другие религии, привлекавшие новых приверженцев, но почти неизвестные зороастрийцам до сасанидского периода, лишь на окраинах страны могли доставлять беспокойства зороастризму. Зороастризм был очень прочной и необыкновенно могущественной религией, духовная сила которой поддерживалась всей официальной мощью империи Сасанидов. Зороастрийская церковь продолжала распространяться и процветать. В то время в Парсе и в Мидии приобрели особое значение два великих священных огня, которые стали соперничать с огнем Адур-Бурзэн-Михр. Парфянский огонь был слишком священным (ведь, согласно легенде, он связан с пророком и Виштаспой), чтобы западные жрецы могли бы отказаться от поклонения ему. Однако они унизили его достоинство, установив, что огонь Адур-Фарнбаг, го-

ревший в Парсе, предназначен жрецам, а огонь Адур-Гушнасп в Мидии — воинам, в то время как Адур-Бурзэн-Михр принадлежит низшему сословию — пастухам и крестьянам. Конечно, это было не более чем схоластическим упрощением, но такая схематизация стала основой для значительного повышения достоинства двух огней на западе империи.

По происхождению огонь в Парсе, вероятно, был таким же «именным», как и два других, то есть огнем некоего Фарнбага, чье имя буквально означало «Владеющий (или преуспевающий благодаря) Фарна». *Фарна* — диалектная форма авестийского слова *Хварэна* (по-среднеперсидски *Хварра*, персидское *Хара*). Возвеличивая этот огонь, жрецы придали большое значение элементу «фарна» в составе его имени и зашли так далеко, что временами полностью отождествляли его с самим божественным Хварэна. В рассказе об Ардашире I из «Шахнаме» говорится, будто бы основатель сасанидской династии посещал храм этого огня, что, по-видимому, является анахронизмом. Все достоверные упоминания этого огня относятся, как кажется, к середине и концу правления Сасанидов. Так, в «Шахнаме» также повествуется о клятве Йездигерда I одновременно и огнем Фарнбаг, и огнем Бурзэн-Михр. Буруни сообщает, что правнук Йездигерда I Пероз молился в святилище огня Адар-Хара об окончании опустошительной засухи. Во вступительной главе пехлевийского сочинения «Арда-Вираз-Намаг», окончательная редакция которого была осуществлена в Парсе, рассказывается о великом собрании жрецов в храме «победоносного огня Адур-Фарнбаг» для совместных размышлений.

В современных источниках часто упоминается о мидийском огне Адур-Гушнасп потому, что из трех великих огней он был ближайшим к западным границам Ирана и более известным иностранцам. В то же время цари принадлежали к сословию воинов, и поэтому жрецам этого огня удалось выдвинуть его в качестве царского. В надписях ранних Сасанидов об огне Адур-Гушнасп нет упоминаний. Археологические раскопки позволяют предположить, что он был помещен в необыкновенно красивом месте в Иранском Азербайджане не ранее конца IV — начала V в. н. э. Это место, известное в мусульманское время под названием Тахти-Сулейман, то есть «Престол Соломона», — холм, на плоской вершине которого находится озеро, возвышающееся над окружающей



равниной. Он прекрасно подходил зороастрийцам для поклонения творениям бога в виде огня и воды. Вершина холма окружена толстой стеной из сырцовых кирпичей, ворота были обращены на север и на юг. От северных ворот проход для торжественных шествий вел к храму, окруженному с трех сторон другой стеной, но открытому к югу, в сторону озера. Здесь во внутреннем святилище на алтаре был возжжен огонь Адур-Гушнасп, проходили к которому минуя несколько вестибюлей и залов с колоннами.

«Огонь воинов» был так прочно связан с царской властью, что для всех царей стало обязательным совершать к нему паломничество после коронации пешком (видимо, шествие двигалось вверх от подножия священного холма к огню). Так же как Аршакиды одаривали святилище Адур-Бурзэн-Михр, Сасаниды посвящали огню Адур-Гушнасп щедрые дары — первым монархом, упоминающимся в связи с этими дарениями, был Вахрам V. Са'алиби рассказывает, как Вахрам V, вернувшись после успешного похода против «тюрок», то есть хионитов (еще одного степного кочевого народа), пожертвовал храму корону побежденного царя, а также его царицу и ее рабов для служения в храме (Са'алиби, с. 559—560). По сообщению Шахнаме, этот царь поручил верховному жрецу свою невесту, индийскую царскую дочь, для того чтобы совершить над ней обряд очищения и посвящения в веру (Шахнаме VII, 138—139).

В этой же эпической поэме упоминается о том, что Вахрам V посещал святилище в праздники Саде и Ноуруз; видимо, именно при нем, ревностном поборнике благочестия, и укрепилась связь царской семьи со священным огнем, хотя древнейшие датированные предметы, найденные в развалинах храма, относятся ко времени правления его внука, Пероза (459—484). Разумеется, верующие последовали царскому примеру в поклонении святилищу огня; так, в одном из зороастрийских текстов предписывается всем, кто молится о возвращении зрения, дать обет изготовить «глаз из золота» и послать его в святилище Адур-Гушнасп (Саддар Бундахеш 44, 18, 21); каждому, кто желает, чтобы его сын был умным, нужно послать подарок в святилище.

Есть сведения о том, что великие зороастрийские святилища были такими же центрами всеобщего поклонения и паломничества, как и великие святыни христианства, с их служителями, соперничающими друг с другом

в распространении соответствующих легенд и тем самым способствующими увеличению святости своих собственных огней. Несомненно, в древности Иран весной и осенью становился свидетелем бесчисленных верениц паломников, таких же пестрых и красочных, какие можно было увидеть и в средневековой Европе.

## Реформа богослужения

Много богослужений должно было совершаться жрецами в великих святилищах, и, по всей вероятности, в то время богослужение удлинилось для того, чтобы увеличить его выразительность. Видимо, этого достигли, добавив Стаота-Йесна (и так уже расширенного дополнением младоавестийских текстов) к другому богослужению со своим обрядом, а именно к службе, посвященной хаоме, которая хотя и являлась старой, дозораострийской по происхождению, но текст ее (в особенности Ясна IX—XI) складывался на младоавестийском диалекте. Таким образом, современное богослужение имеет две отдельные службы, посвященные приготовлению хаомы, которые отличаются друг от друга очень значительно.

В дальнейшем еще более длинное богослужение, называемое службой «Всех глав» — *Висперед* (авестийское *Виспе-Ратаво*<sup>50</sup>), развилось из расширенной ясны и предназначалось для исполнения во время семи обязательных празднеств.

Висперед посвящен Ормазду, самому главному божеству. Состоит он из богослужения-ясна, фактически неизменного, но расширенного двадцатью тремя короткими дополнительными разделами. Они включают главным образом состоящие из определенных формул повторяющиеся призывы к божествам. Расширенное богослужение-ясна и Висперед благоговейно совершаются зороастрийскими жрецами и ныне, и нет причин сомневаться в искренности благочестивых намерений, приведших к созданию служб. Все эти изменения, однако, требовали все больших трудов от священнослужителей и все больших расходов от мирян, что, несомненно, не причиняло особых забот знати и торговцам, но посте-

<sup>50</sup> *Виспе-Ратаво* — ед. ч. «рату» — трудноопределимое зороастрийское понятие, означающее и «главу», и «судью»; в каждом роде существ и предметов есть свой *рату*.

ленно ложилось тяжелым бременем на верующих бедняков, которые изо всех сил старались, как тогда, так и позднее, оплачивать более продолжительные службы, потому что им внушали, что они более ценятся и приносят душе больше пользы.

## Религиозная литература

В течение всего этого периода продолжалось и записывание среднеперсидского комментария — Зэнды, а также и другой вспомогательной зороастрийской литературы. Некоторые из сохранившихся пехлевийских текстов являются оригинальными сочинениями сасанидского и послесасанидского времени, но есть и такие, которые дошли до нас с глубочайшей древности и, должно быть, существовали некогда в параллельных версиях на разных иранских языках. Два таких произведения — *Драхт Асуриг* («Ассирийское дерево») и *Айадгари-Зареран* («Подвиги Зарера») — носят следы перевода с парфянских оригиналов. Среднеперсидские переводы являются, таким образом, часто просто зафиксированными письменностью версиями произведений, которые долгое время бытовали в устной традиции.

Персидские жрецы пытались также заполнить пробелы в скудных исторических свидетельствах о религии. В связи с этим они разработали псевдогенеологию царского рода Сасанидов для того, чтобы она могла соперничать с псевдогенеологией Аршакидов. Эта генеалогия основывалась на том, что отца Дария Великого звали Виштаспа. Сасанидские жрецы отождествляли его (вполне возможно, не помышляя об обмане) с его тезкой — Кейанидом (Кави) Виштаспой. Так они установили полностью вымышленную кровную связь между Сасанидами и их предшественниками Ахеменидами и смогли проследить происхождение правящей династии вплоть до первого царя — покровителя зороастрийской веры. Это было выгодно и в политическом отношении, так как притязание на происхождение от Кейанидов давало этим царям юго-запада Ирана право на владение северо-восточными областями. Притязание было, таким образом, совершенно аналогично поддельным генеалогическим претензиям Аршакидов, которые, будучи царями северо-востока, возводили свое происхождение к Ахемениду Артаксерксу.

Новая сасанидская генеалогия имела, однако, еще то

преимущество, что, возводя род персидских царей к Кави-Виштаспе, она делала их законными наследниками харизмы-Хварэна и их божественной благодати, а тем самым и полноправными правителями зороастрийцев, где бы они ни жили. Период правления Аршакидов мог быть теперь представлен лишь как прискорбный эпизод, перерыв в ряду законных владык Ирана. Иранские, зороастрийские правители теперь могли быть сочтены, пожалуй, не менее чуждыми захватчиками, чем сам Александр Великий; и настолько эффективной оказалась персидская пропаганда, что повлияла не только на отношение к парфянской эпохе среди самих зороастрийцев, но и на взгляды современных ученых, так что период правления Аршакидов обычно описывается как полуязыческий, а истинная вера изображается скрывающейся от гибели у Сасанидов в их персидской твердыне. Благодаря этому целая славная эпоха, длившаяся пятьсот лет, фактически вычеркивается из истории зороастризма.

Подложная сасанидская генеалогия, очевидно, существовала в IV в., она связывается с созданием обширной прозаической хроники, названной *Хвадай-Намаг* («Книга царей»). Это был, по существу, рассказ об истории мира, ограничивавшийся собственно Ираном, в котором сменяли друг друга родственные династии. Самую первую из этих династий жрецы называли Пешдакиды (перевод авестийского *Парадата* — «Первозданные») <sup>51</sup>. Династия Пешдакидов состояла из мифических «первых людей» и героев во главе с Гайомардом. За ними следовали Кейкиды (они связаны с Пешдакидами старозаветной выдумкой о брошенном царском отпрыске, выросшем в неизвестности).

Ахемениды, представленные лишь двумя правителями, считались фактически частью династии Кейкидов, встретившими свой конец во время завоевания Александра Македонского. После этого, как утверждает в хронике, Царя царей Ирана не было, страной управляло множество мелких местных правителей. Имена некоторых из них взяты от Аршакидов, включая и самого Аршака, и «Ардабана Великого», государя Шираза и Исфакана, который, по сообщению хроники, назначил

---

<sup>51</sup> *Парадата* — видимо, точнее следует переводить «Вперед поставленные», то есть стоящие во главе и т. п., что имело бы многочисленные аналогии в подобных индоиранских обозначениях, относящихся к древней знати (преимущественно военной аристократии).

Папака правителем в Истахр. Папак, увидевший вещий сон, отдал свою дочь в жены одному пастуху-горцу, последнему из древнего рода Сасана, скрывавшемуся после смерти их предка Дара, последнего царя из династии Ахеменидов. От этого брака и произошел Ардашир, восстановивший веру, возродивший власть Царя царей и приведший Иран снова к могуществу и славе.

Можно сомневаться в том, насколько глубоко верили этому искажению истории во время правления самих Сасанидов, но ясно, что, для того чтобы оказывать какое-то воздействие, оно должно было стать широко известным. Судя по некоторым признакам, эта легенда распространялась и использовалась в интересах царей начиная со времени правления Пероза, сына Йездигерда II (459—484). Будучи еще наследным принцем, Пероз стал правителем Систана. Во время правления его отца Ирану на северо-восточных границах стали угрожать орды кочевников-эфталитов, заставив Сасанидов осознать необходимость поощрять преданность своих подданных там.

Йездигерд перенес свой двор на семь лет на парфянскую территорию для того, чтобы лучше отражать нападения эфталитов. Пероз, вынужденный продолжать борьбу с ними, пожелал снискать расположение и популярность среди восточных иранцев тем, что возродил древний титул *Кави* в его среднеперсидской форме *Кей* и чеканил его на некоторых своих монетах. (Прежде этот титул использовался только правителями Северо-Восточного Ирана.) Пероз также назвал одного из своих сыновей Кавадом, в честь Кави-Кавата, первого царя из династии Кейанидов, а другого — Замаспом, в честь Джамаспы, мудрого советника Виштаспы. Так авестийские имена впервые появились в роду Сасанидов. Сын Пероза Кавад также чеканил титул *Кей* на своих монетах. Кавад, в свою очередь, назвал одного из сыновей Хосровом, в честь Кави-Хаосрава, а другого — Каусом, в честь Кави-Усана. Впоследствии появился еще один Хосров, внук первого, и второй Кавад, его сын. Так в конце правления Сасаниды, давая своим отпрыскам кеянидские имена, значительно укрепили обоснованность притязаний на происхождение от Кейанидов.

Пероз, сам будучи благочестивым зороастрийцем, так же как и его отец, проявлял религиозное рвение, преследуя иноверцев. Его гонения на христиан были от-

части ответной мерой, он обвинял византийцев в том, что они во время своего владычества притесняли зороастрийцев, запрещали им открыто исповедовать веру и исполнять обряды, не разрешали поддерживать священные югни. В конце царствования Пероз стал не так жестоко относиться к христианам в Персии, потому что последние, будучи несторианами<sup>52</sup>, не признавались Византией.

## Реформа календаря

Во время правления Пероза видных деятелей зороастризма со все возрастающей настойчивостью волновала и проблема религиозного календаря. С тех пор как при Ардашире вместо года из 360 дней ввели 365-дневный год, интеркаляций не было, и, поскольку каждый год отставание увеличивалось на четверть дня, религиозный календарь постепенно все более и более отставал, так что Ноуруз праздновался теперь в июле, что отстояло одинаково далеко и от весеннего, и от осеннего равноденствия. Потребность реформы привела к тому, что со звали (когда — неизвестно) большой совет ученых со всего государства, и они, очевидно, решили полностью восстановить празднование «Нового дня» в его традиционное время, то есть весной. Осуществить это оказалось очень сложно, и было найдено следующее решение: не переносить календарные месяцы, а вместо этого передвинуть Ноуруз с первого дня месяца Фравардина на первое число любого подходящего по времени года месяца. Эта реформа, по-видимому, была осуществлена при сыне Пероза Каваде I между 507 и 511 гг. н. э., во время правления которого весеннее равноденствие приходилось на первое число девятого месяца — Адура, и с тех пор празднование Ноуруза совершалось 1-го Адурра. Шесть праздников-гахамбаров также были передвинуты для того, чтобы они могли, как и прежде, следовать друг за другом после Ноуруза; дни же поминовения фравашы, частично совпадающие с шестым праздником-гахамбаром, перешли на конец восьмого месяца — Абана. Праздник Садэ тоже сдвинулся в связи с Ноу-

---

<sup>52</sup> *Несториане* — последователи константинопольского патриарха Нестория (V в.), учение которого распространилось на востоке христианского мира — в Сирии, Иране, Средней Азии, Китае.

рузом, а заодно и годовщина смерти пророка, отсчитываемая от первого празднества-гахамбара.

Эти празднества образовали теперь «подвижный» год, названный так либо из-за решительной передвижки празднеств в VI в. н. э., либо из-за того, что этот год намеревались передвигать путем добавления к нему целого месяца раз в 120 лет, так чтобы первое число месяца Адура не отставало бы от весеннего равноденствия больше чем на тридцать дней. Остальные праздники, имевшие меньшее религиозное значение, чем семь празднеств, основанных Зороастром, были оставлены в календаре на своих прежних местах, так что они почти незаметно перемещались назад в течение года.

Несмотря на свои благочестивые цели, вторая сасанидская реформа календаря на протяжении долгих лет произвела почти такие же разрушительные воздействия, как и первая, задачи которой были чисто практические, так как она усугубила путаницу, вызванную первой. Так, хотя народ и научился послушно отмечать религиозный «Новый день» (он назывался «Ноурузом жрецов» — первого числа месяца Адура), иранцы не смогли отказаться от празднования Ноуруза и первого числа месяца Фравардина, и этот день остался также первым днем гражданского года и днем коронации царей. Таким образом, Ноуруз праздновался четыре раза, меньшие и большие празднества отмечались 1-го и 6-го Адура и 1-го и 6-го Фравардина, что должно было еще больше затемнить восприятие народом связи между ним и праздниками-гахамбар, равно как и религиозную значимость семи великих празднеств. Празднование всех семи гхамбаров неоднократно включается в позднейшей зороастрийской литературе в число основных обязанностей каждого верующего, но они делятся на отдельные части, называемые соответственно *рапитвин* и *гахамбар*, и празднование их состоит из двух особых обрядов.

В пехлевийских произведениях, сочиненных (или исправленных) после второй календарной реформы, особо подчеркивается значение весны в связи с идеями воскресения и концом мира — Фрашегирд. Так, жрец, писавший в IX в., заявлял: «Фрашегирд происходит подобно году, в котором весной деревья зацветают... Подобно воскресению из мертвых, новые листья вырастают на сухих растениях и деревьях, и весна начинает цвести» (Задспрам XXXIV, 0, 27). Для празднования Ноуруза стал теперь характерен дух обновления. В этот день лю-

Ди надевали новые одежды, готовили праздничную еду. «Среди прочих вещей, которыми считалось подходящим начинать этот день, были глоток свежего молока и кусок нового сыра; все цари Персии принимали такую пищу в качестве благословения». В это утро цари также ели «чистый сахар со свежими очищенными индийскими орехами»<sup>53</sup>; было принято к этому празднику заранее высевать семь видов семян растений, чтобы они успели взойти к священному дню. «Полагали, что для царя особенно благодатным является вид зеленеющего ячменя... Уборка (этих зеленых всходов) всегда сопровождалась песнями, музыкой и весельем» (Ehrlich, 1930, с. 99—101). В связи с Ноурузом часто упоминается о музыке и говорится, что «хотя празднество царя было великолепно, но и у других праздник проходил не хуже... Все вышли из домов и отправились за город... Изюм, сады, с полей и берегов рек радовали слух различные напевы...» (Вис и Рамин, гл. 20).

### Движение Маздака

Описания других сасанидских праздников свидетельствуют о том, что зороастрийцы в то время были такими же веселыми и искренне набожными, как и средневековые христиане. Однако их угнетало все увеличивавшееся бремя религиозных обязанностей, рост численности священнослужителей, возрастающие требования даров и поборов. В то время зороастрийская церковь стала крупным земельным собственником, принадлежавшие ей обширные площади обрабатывались рабами и крестьянами, и порой в глазах низов алчный зороастрийский чиновник мало чем отличался от жадного феодала.

Принимая это во внимание, и следует оценивать успех, сопутствовавший маздакитскому движению к концу V в. н. э. Вождь движения, Маздаки-Бамдад, усвоил, по-видимому, учение предшествовавшего религиозного проповедника — он распространял веру, много заимствовавшую у манихейства. Идеи, провозглашавшиеся Маздаком, безусловно, напоминали своим пессимизмом и аскетическими чертами учение Мани и были такими же добрыми и нравственными. Человек не должен убивать

<sup>53</sup> Скорее всего здесь идет речь о грецких орехах, а не о плодах кокосовой пальмы, называвшейся по-персидски «индийским орехом».



себе подобного, есть мясо, но он обязан способствовать возрастанию света над тьмой в мире доброты, терпимости и братской любви. В целях большего братства, для уменьшения причин жадности и зависти, Маздак добивался общности имущества, к которому, как утверждают клеветующие на него критики, причислял и женщин.

Вопреки зороастрийским воззрениям на духовное равенство мужчин и женщин, по сасанидским законам, женщины действительно считались принадлежащими своему ближайшему родственнику-мужчине — отцу, мужу, брату или сыну; маздакитское требование общности женщин, возможно, возникло первоначально из желания бедноты освободить своих дочерей и сестер, которые забирались (вероятно, часто насильно) в число жен больших семейств, содержавшихся царями и знатью.

Стремление крестьян и ремесленников к справедливости и к некоторому облегчению финансового бремени (потому что именно они являлись главными плательщиками налогов, а жрецы и знать освобождались) по большей части и объясняет то, что Маздака поддерживал народ. Среди зажиточных слоев населения в то время существовало, по-видимому, какое-то течение в сторону аскетизма вместо более здоровой зороастрийской морали. Проповеди самого Маздака были к тому же, наверное, убедительными, и он завоевал расположение сына Пероза Кавада I, подобно тому как Мани добился благосклонности Шапура I.

Пероз погиб в 484 г. н. э. в сражении с эфталитами, а в 488 г. на престол вступил Кавад. Ранее он провел два года заложником в плену у эфталитов, и предполагается, что жизнь среди кочевников с ее относительной независимостью и равенством предрасположили его благосклонно отнестись к предложениям Маздака провести в Иране социальную реформу, которая придавала бы империи силы сопротивляться прозым врагам.

Большая часть знати и видных представителей духовенства, разумеется, яростно противилась новому движению, и Маздак фигурирует в пехлевийских сочинениях как главный еретик. Его учения пользовались, однако, достаточной популярностью. В стране отмечались случаи захвата имущества и увода (или освобождения) женщин. Но государственная власть сумела объединить свои силы, движение было целиком подавлено, а сам Кавад низложен в 494 г., и вместо него воцарился его

брат Замасп. Кавад бежал к эфталитам, которые помогли ему вернуть престол, но он прекратил поддерживать Маздака и назначил своим наследником не старшего сына — Кауса, принявшего новую веру, а своего третьего сына — Хосрова, заслужившего титул Аноширван, то есть «[Обладающий] бессмертной душой», за его решительную защиту государственной религии. В конце своего правления, в 528 г. н. э., Кавад разрешил Хосрову устроить пир, будто бы в честь Маздака, закончившийся убийством пророка и многих его последователей. Фактически движение было подавлено, но воздействие его продолжало ощущаться в различных странных сектах, возникавших в период принятия ислама.

---

## ГЛАВА IX

### При последних Сасанидах

#### Хосров Справедливый

Хосров Аноширван, вступивший на престол в 531 г. н. э. и царствовавший почти пятьдесят лет, — самый известный из сасанидских царей. Это объясняется разными причинами. Он был могущественным правителем, и его правление, относящееся к концу сасанидского периода, относительно хорошо засвидетельствовано письменными источниками. Из-за маздакитского движения и связанных с ним волнений Хосров был вынужден принять целый ряд мер, благодаря которым его и запомнили. Кроме того, во время его правления родился Мухамед, что стало, конечно, зловещим событием для зороастризма, но благодаря этому событию царствование Хосрова привлекло мусульманских историков.

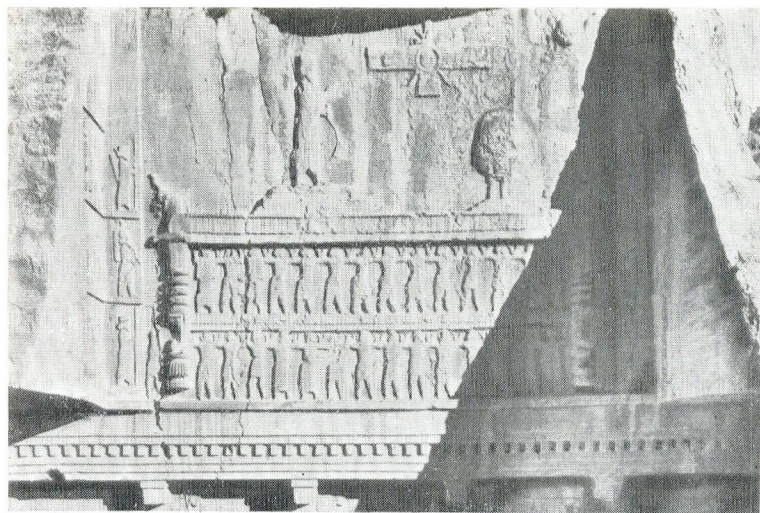
Среди арабских произведений, касающихся Хосрова, до нас дошел перевод небольшого сочинения, называемого *Карнамаги-Аноширван* («Книга деяний Аноширвана») и претендующего на то, что оно является записью его мыслей и деяний. Из этого сочинения явствует, за что он получил свой второй «титул» — «Справедливый»; оно содержит перечисление провозглашенных Хосровом принципов, на основании которых он действовал: «Я бла-



Золотая пластина из Амударьинского клада  
с изображением древнего иранца,  
державшего в руке *барсом* из длинных прутьев



Три знатных перса в скорбных позах (Накши-Рустам)



Гробница ахеменидского царя Артаксеркса I ((Накши-Рустам)



Скальный рельеф (Накши-Рустам).  
Сасанидский царь Ардашир I (слева)  
получает венец царской власти от Ормазда.  
Под копытами его коня — парфянский царь Ардабан V,  
а конь Ормазда попирает Ахримана



Сасанидский верховный жрец Кирдэр и его пехлевийская надпись  
(Накши-Раджаб возле Персеполя)





Зал для богослужений и других религиозных обрядов  
в храме огня (г. Бомбей, XIX в.)





Священнослужитель-парс, прикрыв рот покрывалом-падан,  
держит в руках короткий современный *барсом*  
из металлических стержней



Дахма — погребальная башня селения Чам возле Йезда. В небольшом конусообразном здании (крайнее слева) горело неугасимое пламя. Остальные сооружения предназначались для похоронных церемоний



Современный храм огня (г. Йезд). В центре бассейна — бюст Манекджи Лимджи Хатария. На первом плане — дрова для священного огня. Слева — гранатовые деревья (Фото Vagnaby's Picture Library)

годарю Бога... за все благодеяния, которые он мне оказал... Множество благодеяний вызывает в ответ глубокое чувство благодарности... И поскольку я считаю, что благодарность должна выражаться и словами, и делами, я стремился поступать так, чтобы наилучшим образом угодить Богу, и я понял, что, пока существуют небо и земля, горы остаются недвижимы, реки текут и земля хранит чистоту, благодарность эта заключается в справедливости и законности» (Карнамаг, перевод Гриньячи, с. 26). Если два последних арабских слова заменить на авестийское *аша*, то станет ясно, что это совершенно зороастрийское изречение, подтверждающее обязанность людей поддерживать великий мировой и моральный закон и тем самым защищать все благие творения Ахура-Мазды. По своему духу эти слова действительно напоминают Гаты, а по величавости и основной идее под стать словам Дария Великого, высеченным на камне на тысячу лет раньше.

Для сасанидского царя справедливость, однако, не имела ничего общего с социальным равенством, и Хосров восстановил прежнее общественное устройство, вернув всех бунтарей и недовольных на их старые, предназначенные им, как он считал, от бога места. Впоследствии Хосров старался защищать крестьян и ремесленников от незаконных поборов и поручил надзор за этим, по свидетельству его «Книги деяний», главе зороастрийской общины — Мобадан мобаду.

На протяжении всего правления Хосров тесно сотрудничал с духовенством, и его религиозные убеждения, а также энергичная поддержка официальной церкви обеспечили ему почетное место в истории веры, излагаемой в Динкарде. Большой пассаж, посвященный Хосрову в этом сочинении и восходящий к современному источнику, гласит: «Его нынешнее величество, Царь царей Хосров, сын Кавада, после того как подавил ересь и злые силы и дал им полнейший отпор в соответствии с откровением веры, тогда он сильно продвинул точное знание и изучение в деле всех ересей во всех четырех сословиях... И на соборе всех областей он провозгласил: „Истина религии почитания Мазды признана. Мудрецы могут с уверенностью утверждать ее действительность путем обсуждений. Но деятельная и сознательная пропаганда религии должна вестись в основном не путем обсуждений, а при помощи благих мыслей, благих слов и благих дел с вдохновением Благого духа, с поклоне-

нием божествам-язата, совершаемым в полном соответствии со священным писанием. То, что провозглашали верховные жрецы Ормазда, то и мы провозглашаем, потому они признаны у нас обладающими духовной прозорливостью... Царство Ирана продвинулось, опираясь на учение религии почитания Мазды, которое вобрало в себя знание всех, кто был до нас, (предназначенное) для всего мира. У нас нет споров с теми, кто имеет иные убеждения, потому что мы знаем столько (истины) на авестийском языке в точной устной передаче и в письменных источниках, в книгах и записях, а также в толкованиях на обычном языке, — в целом владеем всей мудростью религии поклонения Мазде“» (Динкард 413, 9—414, 6; Zaehner, 1955, с. 8—9).

Судя по терпимому тону, эти слова, видимо, высказаны в конце царствования Хосрова, когда была восстановлена неприкосновенность государственной религии, что позволило Хосрову оставить прежнюю суровость по отношению к маздакитам. Относительная мягкость проявляется и в следующем отрывке из его «Книги деяний»: «Мобадан мобад представил на наше рассмотрение [дело] нескольких человек, которых он назвал и которые принадлежат к знати... Вера этих людей была противна той, которую мы унаследовали от нашего пророка и ученых людей нашей религии. [Мобадан мобад предупредил нас], что эти люди тайно обращают в свою веру и призывают народ принимать ее... Я повелел привести этих еретиков ко мне и поспорить с ними... Потом я приказал изгнать их из моей столицы, из моей страны и моего царства и велел, чтобы все, кто разделяет их верования, последовали бы за ними» (Карнамаг, с. 18—19).

В Карнамаге (с. 19—20) Хосров также рассказывает о том, как ему добровольно покорилась часть хазар (именно тюрки угрожали теперь Ирану на севере). Он поселил их внутри страны, поручив им охрану границ в этой области. Затем он продолжает: «Я приказал построить храмы нашим жрецам. Я поручил им научить тюрок, подчинившихся нашей власти, тем прямым преимуществам, которые приносят покорность царям в этом мире и награды, следующие за это, в загробной жизни. Я повелел им внушить тюнкам обязанность любить нас, быть праведными и верными, воевать с нашими врагами; и [я попросил их] обучить молодых людей нашим верованиям и обычаям». Хотя приказ этот и

объяснялся в первую очередь политическими мотивами, очевидно, никаких возражений против принятия этих иранцев в число зороастрийской паствы не имелось, если, разумеется, они соответствующим образом были бы обучены и принимали новую веру охотно.

## Запись Авесты

В приведенном выше отрывке из Динкарда упоминается об Авесте и в устной, и в письменной передаче, потому что к тому времени неизвестный гений из зороастрийских жрецов разрешил проблему записи священных текстов, изобретя «авестийский» алфавит, отличающийся изумительной точностью. Он основывался на том пехлевийском письме, которое использовалось в середине сасанидского периода, но вместо двадцати в нем было сорок шесть букв, причем новые созданы путем модификации пехлевийских знаков.

Авестийский алфавит позволял изображать каждый гласный и согласный и, по существу, по своей точности уподобился современной «международной фонетической транскрипции». Серьезное возражение против записи Авесты, заключавшееся в том, что священные звуки ее передать точно невозможно, таким образом, было преодолено.

Используя великолепное новое изобретение, персидские жрецы принялись фиксировать все сохранившиеся авестийские тексты, очевидно, делая это под диктовку, потому что со времени Тансара именно их назначили хранителями канона священного писания. Разумеется, они пользовались тем произношением авестийских текстов священниками, которое было принято тогда в Парсе и которое немного отличалось от произношения других областей. Однако, принимая во внимание огромный промежуток времени и колоссальное пространство, отделяющее среднеперсидский не только от диалекта Гат, но и от младоавестийского, можно лишь восхищаться тем, как точно сохранился священный язык.

Конечно, неизвестно, существовали ли где-либо в VI в. н. э. авестийские тексты, оставшиеся вне сасанидского канона. Это кажется маловероятным, потому что зороастрийские жрецы были более склонны к тому, чтобы собирать и соединять тексты, а не исключать их. Неизвестно, сколько времени потребовалось для того,

чтобы все записать, но в сочинении IX в. н. э. говорится, что «на совете Хосрова Аноширвана, Царя царей, сына Кавада, Мобадан мобад, некий Вех-Шапур, „огласил двадцать юдин раздел [наск] так, как было решено и постановлено“» (Bailey, 1943, с. 173). Большая сасанидская Авеста состояла из двадцати одного наска, или раздела, в соответствии с двадцатью одним словом молитвы *Ахунвар*.

Наски, в свою очередь, подразделялись на три группы по семь в каждой. В первую группу входили Гаты и все относящиеся к ним тексты, во вторую — сочинения по ученой схоластике, а в третью — трактаты-наставления для жрецов (наподобие Вендидада), кодексы законов, различные тексты, включая яшты, в которых выискивали материал, дополнявший богослужения. Но сами по себе они не включались в ежедневные службы жрецов. Лучше всего сохранились самый длинный Фравардин-яшт, читаемый по покойнику и во время похоронного обряда, а также яшты, посвященные Михру и Анахид. Неудивительно, что гимн Ардвисуре Анахите, любимому божеству сасанидской династии, носит следы использования «блуждающих» стихов, встречающихся не только в одном яште, а также содержит заимствования из гимнов другим божествам, в особенности божеству Аши.

Упоминание об обнаружении на совете Большой Авесты из двадцати одного наска, видимо, подразумевает, что копии этого огромного труда послали главным жрецам в провинции, так что в одно время существовало по крайней мере четыре его экземпляра — в Парсе, Мидии, Парфии и Систане. Каждый список был помещен в книгохранилище какого-либо храма огня для изучения его там учеными жрецами. Письменная Авеста, видимо, оказывала мало влияния на священнослужителей, не говоря уже о простых мирянах; зороастрийская община продолжала совершать богослужения и молиться словами, которые верующие выучивали наизусть, передавая их от отца к сыну, не имея нужды и не умея обращаться к письменным текстам.

## Литература на пехлеви

Ученые жрецы сразу же воспользовались, как кажется, теми богатыми новыми возможностями, которые да-

вало им владение письменными текстами. Большая Авеста сопровождалась среднеперсидским толкованием — Зэндом, — которое тоже теперь было полностью записано (хотя и несовершенным пехлевийским письмом с его идеограммами); кроме прочих сочинений они составили извлечения и сборники из Зэнда на различные специальные темы, предназначенные для просвещения братьев, а возможно, и для обучения знатных мирян. Самое важное из этих сочинений — Бундахишн («Миро-здание»), называемое также Занд-Агахих, то есть «Знание Зэнда», — дополнялось и переделывалось на протяжении поколений, так что в конце концов превратилось в огромный труд, посвященный трем основным темам: миро-зданию, природе земных творений и Кейанидам как предполагаемым предкам сасанидской династии.

Распространение грамотности привело к тому, что в конце сасанидского периода были написаны и многие другие, менее крупные сочинения на религиозные (и светские) темы, но большинство из них известно нам лишь по названиям. Популярностью пользовались сборники афористических высказываний, приписывавшихся знаменитым мудрецам далекого прошлого или же сасанидского времени. Одни из афоризмов содержат житейскую мудрость, другие — нравственные поучения; назывались такие афоризмы по-среднеперсидски *андарз* («наставление»). Важным сочинением, написанным, видимо, в VI в. н. э. и развившимся из этого древнего вида литературы, является *Дадестани-Меноги-Храд* («Суждение Духа мудрости»).

В этом сочинении, составленном в виде вопросов и ответов, спрашивающий пытается установить истину зороастризма и получает наставления от самого Духа мудрости, который провозглашает: «Сперва я, природная мудрость, была с Ормаздом. И создатель Ормазд создал, и сохраняет, и направляет божества-язата творений земли и неба и все прочие творения благодаря силе... природной мудрости» (*Дадестани-Меноги-Храд* LVII, 4—5). Затем Дух мудрости просвещает спрашивающего относительно основных догм веры, указывает моральные принципы, которыми он должен руководствоваться в жизни, и сообщает краткие сведения о традиционных знаниях в различных областях, извлеченные из Авесты. В изложении делается особый упор на дуализм. «Божества-язата не дают человечеству ничего, кроме блага, Ахриман и дэвы — ничего, кроме зла» (*Дадеста-*

ни-Меноги-Храд LII, 15). В числе непрременных обязанностей верующим предписывается молиться трижды в день, «обратившись лицом к Солнцу и Михру, движущимся вместе», отмечать праздники-гахамбары, заключать браки-хведода, поклоняться божествам-язата и воздерживаться от почитания изображений (Дадестани-Меноги-Храд LIII, 3; IV, 5; II, 93). Это они должны делать на средства, заработанные собственным усердным трудом. Верующие из этих же средств обязаны давать приют странникам, помогать беднякам и оказывать благодеяния всем добрым людям (Дадестани-Меноги-Храд IV, 6—8; II, 42—44).

Эта книга, написанная простым и понятным языком, явно предназначалась мирянам, и есть свидетельства других источников о том, что в сасанидское время образованные миряне глубоко интересовались проблемами веры. В небольшом сочинении «Хосров-уд-Редаг» («Хосров и паж») изображается Хосров, спрашивающий юношу из хорошей семьи (он сын знатного отца, а мать — дочь первосвященника) о его познаниях для того, чтобы проверить пригодность молодого человека быть пажом.

Ответы юноши свидетельствуют о том, что он гурман, знаток музыки и поэзии, духов и цветов, любитель женщин и ценитель лошадей, и живо воссоздают обстановку изысканной роскоши. Вместе с тем молодой человек демонстрирует знакомство с религией: «В должное время меня послали в школу (*фрахангестан*), и я был очень прилежен в учении: выучил Ясну и Хадохт, Яшты и Вендидад наизусть, как священник, и прослушал Зэнд, отрывок за отрывком. А мои навыки в письме таковы, что я пишу охотно и быстро и ценю красоту письма» (Bailey, 1943, с. 160). Фрахангестан, видимо, был общей школой (*фраханг* — «воспитание»), отличавшейся от специализированной школы для жрецов — *эрабадгестан* или школы для писцов — *дибирестан*.

Слова литературного героя подтверждаются примером из действительной жизни, а именно историей о Михрам-Гушнаспе, знатном персе, принявшем христианство и под именем Гиваргиса погибшем мученической смертью в 614 г. при Хосрове II. Со стороны отца Михрам-Гушнасп связан родством с сасанидской царской семьей, а его мать — дочь первосвященника. Он рано осиротел, и его воспитывал дед по отцовской линии, который, хотя и был мирянином, с детских лет обучал



мальчика (как повествует христианский биограф) «персидской словесности и религии магов, так что уже в семь лет он мог читать наизусть Яону и держать барсом... таким образом, что рассказы о его способностях побудили Царя царей Хормазда (сына Хосрова I) пригласить его ко двору и заставить прочитать что-нибудь из религии магов. Он незамедлительно это исполнил». Царь был доволен и назначил его пажом; позднее юноша благочестиво заключил брак-хведода, взяв в жены свою сестру (Hoffman, 1880, с. 93—95).

### Религиозные обряды

Сестра Михрам-Гушнаспа вряд ли была так же образованна, как и ее брат. Женщины вообще не имели возможности учиться искусству письма, но, видимо, богатые, знатные дамы слушали не только баллады поэтов и сказки, но и назидательные сочинения, читавшиеся вслух домашним священником. Источники позволяют предполагать, что знать и видное духовенство имели много общего в отношении религии, так как первые, обладая свободным временем, могли выучить священные тексты и исполнять обряды, которые составляли профессиональные обязанности вторых. Ничего почти не известно о средних классах — о торговцах, ремесленниках и мелких землевладельцах; иногда в литературе упоминаются и бедняки, и ясно, что их религиозная жизнь, какими бы благочестивыми и осведомленными во всем они ни были, оставалась более простой. Например, они никогда не употребляли барсом, наличие которого цари и знать считали необходимым для некоторых совершавшихся ими неофициальных богослужений. Указывается, что богослужение бедняков могло тем не менее быть даже более достойным, чем у царей. Об этом рассказывается в истории о том, как однажды Хосров Аноширван пышно праздновал шестой праздник-гахамбар, пригласив на пир всех подданных — и знатных, и простых. Ему приснилось, что больше заслуг приобрел бедняк, который не смог прийти на пир. Не имея средств, он продал створку двери, чтобы отметить праздник «насколько мог хорошо», и, таким образом, лишил себя необходимого (в чем у царя не было нужды), но почтил бога (Dhabhar, с. 325).

Одним из предписаний веры, которое исполнялось

всеми, но с различным тщанием, был особый обычай, именованный «взятие *вадж*». *Вадж* (по-персидски *бадж*) значит «слово» или «изречение». Обычай заключался в произнесении авестийских *мантр* (молитв, изречений) перед тем, как заняться чем-нибудь в течение дня, например перед едой, сном или купанием, а также перед исполнением каких-либо религиозных ритуалов. За «взятием *вадж*» следовало молчание, а в конце произносилась другая мантра. Цель этого обычая — окружить любой поступок надежной защитой из священных слов, эффективность которых могла бы быть нарушена, если бы они прерывались обычной речью.

Соответствующее действие могло быть и чем-то вроде священнодействия, подобно еде или питью, или же просто таким делом, во время которого совершающий его подвергается риску попасть под влияние злых сил. От исполнявшего обычай требовалась строгая внутренняя дисциплина. Однако имеется масса свидетельств, что этот обычай неукоснительно выполнялся и царями, и простыми людьми, причем иногда даже в чрезвычайных обстоятельствах — во время бегства от врага. Как объяснил один зороастриец византийскому императору, если верующий не исполнит обычай «взятия *вадж*», то не захочет выпить ни капли воды, даже страдая от жажды (Шахнаме IX, с. 34).

Когда византийский князь пытался обманым путем заставить Хосрова II примириться с христианской религией, то царь будто бы воскликнул: «Не дай бог мне оставить веру моих предков, избранных и чистых владык земли, и перейти в веру Христа — не совершать *вадж* во время еды и стать христианином!» (Шахнаме VIII, с. 310).

Законы очищения также соблюдались, очевидно, всеми — и знатными, и простыми, хотя дошедшая до нас информация об этом отрывочна (не считая собственно пехлевийских сочинений). Мы уже упоминали о том, как Вахрам V поручил свою невесту-индианку верховному жрецу храма Адур-Гушнасп для того, чтобы она подверглась очищению (несомненно, включавшему обряд-барашном), прежде чем войти в его семью. У Сасанидов среди цариц и наложниц было много иноземных женщин, включая иудеек, христианок и тюркских язычниц, и хотя, видимо, им не возбранялось придерживаться их собственной веры, но эти женщины все обязаны были, подобно дочери индийского царя, соблюдать зороастрий-

ские законы очищения для того, чтобы не нарушать ритуальную чистоту царя. Христианские авторы сообщали, что в «религии магов» наибольшее значение придавалось тому, чтобы женщины во время месячных содержались отдельно и не смотрели на огонь или свечу. Когда сестра и жена Михрам-Гушнаспа приняла христианство, она ознаменовала свое отречение от веры предков тем, что взяла в руки жаровню с огнем во время месячных, швырнула ее на землю и растоптала угли ногами, тем самым совершив, с точки зрения зороастрийца, двойной смертный грех (Вгауп, 1915, с. 99).

Причины, по которым эта женщина сменила веру, не были ни интеллектуальными, ни духовными. Заболев, она тщетно совершала возлияния и молилась божествам-язата. Затем она решила поститься по-христиански и одновременно исцелилась и обратилась в христианство. Сам Михрам-Гушнасп был убежденным христианином и проявил себя яростным и опасным противником старой веры. Между ним и неким магом произошел будто бы निжеследующий диспут (Вгауп, 1915, с. 109). Маг заявил:

— Мы никоим образом не считаем огонь богом, мы только молимся богу посредством огня, так же как вы молитесь кресту.

Михрам-Гушнасп сказал:

— Но мы не говорим, как вы говорите огню: «Мы молимся тебе, крест, бог».

Маг заметил:

— Это не так.

Но хорошо обученный Михрам-Гушнасп привел примеры из текстов и сказал:

— Так говорится в вашей Авесте, что это бог.

Загнанный в угол, маг изменил свое прежнее мнение и сказал:

— Мы поклоняемся огню потому, что он той же природы, как Ормазд.

Михрам-Гушнасп заметил:

— У Ормазда есть все то же, что и у огня?

— Да, — ответил маг.

— Огонь сжигает помет и конский навоз, короче говоря, все, что попадает в него. Поскольку Ормазд той же природы, то истребляет ли он все так же, как огонь? — сказал Михрам-Гушнасп.

Затем Михрам-Гушнасп спросил:

— Почему вы не поклоняетесь огню, пока он нахо-

дится скрытым в камнях, дереве и других предметах? Вы же сначала зажигаете его, а потом молитесь ему. Между тем вы сперва делаете его достойным поклонения, а без вас он не таков. Но все это не имеет значения; ведь огонь не может отличать мага, который приносит ему жертвы, от человека, который не поклоняется ему, он горит одинаково для обоих.

Маг, как рассказывается далее, будто бы после этих нападков умолк, но власть была на его стороне, и в конце концов Михрам-Гушнаспа умертвили по приказу царя.

Зороастрийская церковь, пользующаяся поддержкой короны, управляла жизнями верующих во всех отношениях, а то, что духовенство и толковало, и приводило в исполнение законы, придавало ему громадное влияние. Некоторые судебные дела, приводимые в своде законов «Мадигани-Хазар-Дадестан», говорят о беззастенчивом использовании духовенством своей власти за счет мирян. Одно из таких дел (Мадиган 31)<sup>54</sup> заключается в том, что некто оставил все свое имущество жене и детям, но впоследствии — возможно, на смертном одре его уговорили ревностные священнослужители — и он сделал другое завещание, оставив все свое имущество на содержание священного огня, так что его семья должна была пользоваться в качестве попечителей только незавещанными доходами с имущества. Он умер, не успев подписать второго завещания, и его жена и дети стали наследниками.

Какие-то люди, возможно *Дивани-Кирдаган* (букв. «Совет дел» — сасанидское ведомство, занимавшееся благочестивыми учреждениями), передала дело в суд, и было вынесено такое решение: «Поскольку поддержание священного огня обязательно, имущество должно быть отобрано у жены и детей и передано в пользу священного огня... (Хотя завещание) не скреплено печатью, приговор на деле не против него». Хотя у нас нет причин предполагать, что жрецы-законоведы сасанидской Персии не стремились быть справедливыми и честными, но дела подобного рода показывают, как порой трудно было мирянам добиться объективного рассмотрения своих дел в церковном суде, который склонен отдавать предпочтение духовному.

Священный огонь, упоминаемый в судебном деле, — Адурог («Огонек»), его можно было поддерживать на

<sup>54</sup> Ср.: Сасанидский судебник. Ер., 1973, с. 92—93.

сравнительно небольшие средства. Большие же огни, такие, как Аташ-Вахрам, не только требовали ухода, но и потребляли массу топлива, потому что должны были ярко гореть на протяжении всех двадцати четырех часов. В иудейском тексте, относящемся к тому времени, единоверцы упрекают одного раввина за то, что тот продал принадлежавший ему лес храму огня. К концу сасанидского периода, несомненно, древняя государственная религия с многочисленными великими святилищами, с ее сложными обрядами и ритуалами, вкладами на заупокойные службы, пожертвованиями и приношениями стала крупным потребителем богатств страны.

### Последние годы зороастрийского Ирана

Несмотря на изнурительные войны, сасанидская Персия продолжала оставаться чрезвычайно богатой. Хосров Аноширван провел долгие годы в сражениях и добился мира на границах, положив конец нападениям эфталитов, но сам пал в бою против Византии. Считается, что его сын Хормизд IV (579—590) был еще более справедливым правителем, чем отец: он проявил полную терпимость по отношению к своим подданным-иудеям.

Ниже приводятся слова из письма, будто бы написанного им зороастрийским жрецам, когда последние убеждали его начать преследования христиан: «Так же как наш царский трон не может стоять на двух передних ножках, не опираясь на задние, так и наше государство не может быть устойчивым и безопасным, если мы будем возбуждать гнев христиан и приверженцев других религий, которые не придерживаются нашей веры. Поэтому прекратите беспокоить христиан, но прилежно старайтесь делать добрые дела, так чтобы христиане и приверженцы других религий, увидев это, похвалили бы вас за это и почувствовали бы влечение к нашей вере» (Nöldeke, 1879, с. 268).

Несмотря на всю свою справедливость, Хормизд IV разгневал, однако, одного из своих могущественнейших полководцев — Вахрама Чобена, происходившего из знатного парфянского рода Михран. Вахрам восстал, и Хормизд IV был убит. Другая партия возвела на престол сына Хормизда IV — Хосрова II, но род Михран

претендовал на происхождение от Аршакидов, и на этом основании Вахрам утверждал о своем наследственном праве на власть. Это событие, случившееся в последние полвека правления Сасанидов, показывает, как упорно противился Иран персидской пропаганде о «незаконности» Аршакидов. Вахрам получил значительную поддержку, и последовал целый год сражений, прежде чем Хосров с помощью византийского императора Маврикия сумел победить Вахрама и захватить престол. Его правление, продолжавшееся с 591 по 628 г., было последним продолжительным и прочным царствованием этой династии. Оно отличалось великолепием и щедрыми жертвоприношениями на нужды религии. Средства на это были частично получены в результате ряда успешных войн против Византии (в которые Хосров ввязался после убийства его друга Маврикия в 602 г.), снискавших царю прозвище Парвез («Победоносный»).

В гроте у Таки-Бустан возле Хамадана Хосров II высек последний сасанидский рельеф со сценой вступления на престол. Здесь он изображен принимающим диадему верховной власти из рук Ормазда. Сзади царя стоит Анахид, ставшая к концу правления Сасанидов божеством-покровителем династии, и символически льет мировые воды из небольшого кувшина. Хосров II прославился своим благочестием и усердием в учреждении священных огней, и он же (как сообщалось позднее) назначил двенадцать тысяч жрецов служить в храмах огня по всему царству. Некоторые другие его благочестивые дела приводятся в Шахнаме. Известно, что он особенно почитал огонь Адур-Гушнасп и носил горящие угли этого священного огня перед своим победоносным войском в качестве палладия<sup>55</sup>. В 623 г. Хосров II провел много дней в молитвах в святилище Адур-Гушнасп, но пока он пребывал там, счастье от него отвернулось. Император Ираклий вторгся в Иран и в результате опустожительной военной кампании захватил и разграбил храм Адур-Гушнасп. Очевидно, жрецам удалось перенести священный огонь в безопасное место, но захватчики разорили святилище и бросили в находившееся там озеро трупы людей и животных.

Иран оправился после поражения, и святилище было восстановлено. Подняли из руин и грандиозную внешнюю каменную стену. Теперь она возвышалась вдоль са-

<sup>55</sup> Палладий — в древней Греции изображение вооруженного божества, хранившего от врагов.

мого края холма на высоту 15 метров, толщина ее была около трех метров. В стене насчитывалось 38 башен, расположенных в ряд на расстоянии выстрела из лука друг от друга для лучшей защиты самого священного огня. Стоимость сооружения была огромной, его руины до сего дня свидетельствуют о богатстве и могуществе зороастрийской церкви в VII в. и о религиозном рвении последнего великого сасанидского царя.

Хосров умер в 628 г., пав жертвой мятежа своих же военачальников. В Шахнаме рассказывается о том, как царь, догадавшись, что последний час близок — его убьют, помылся, надел чистые одежды, «взял вадж», произнес формальное покаяние и, таким образом, встретил смерть телесно чистым и духовно благостным (Шахнаме IX, 34). Его любимая жена, христианка Ширин, пожертвовала всем своим имуществом на благо его души, передав храмам огня щедрые дары (Шахнаме IX, 40). Хосрову II наследовал его сын Кавад II, правивший всего шесть месяцев, а затем одно краткое царствование следовало за другим с претендентами и контр-претендентами, убийствами, кровопролитиями и внутренними распрями. Короткое время престол занимали две царицы, а в 632 г. корона была водружена на голову юного Йездигерда III; его правление вначале было многообещающим, но именно в то время зороастризм претерпел величайшее из всех бедствий — завоевание Ирана арабами.

## Заключение

Много написано западными учеными о предполагаемой бесплодности зороастризма в то время, и часто создается такое впечатление, что к седьмому столетию эта древняя религия была настолько мумифицирована обрядностью и формализмом, что потребовался лишь один удар меча завоевателей, чтобы уничтожить ее. Такое толкование в значительной степени обязано, однако, предубеждениям, возникшим благодаря последующей окончательной победе ислама. Несомненно, и средневековое христианство было бы истолковано аналогичным образом, если бы сарацины и турки сумели покорить Европу. Однако данные местных и иноземных источников свидетельствуют о том, что в то время зороастризм был сильной религией мощного государства, способной внушать преданность и богатым, и бедным, религией, ко-

торая в ясных и простых выражениях ставила перед своими приверженцами цель в жизни и давала четкие указания, как ее достичь. Зороастрийское учение придавало людям надежду и силу, оно предлагало не только правила поведения, но и полноценную духовную жизнь, включавшую много радостных обрядов, смягчавших строгость дисциплинарных требований. Это была жизнеутверждающая вера, а не религия отказа от мира. Она действительно томилась под бременем древнего возраста, обусловившего сохранение многих архаичных концепций и обычаев, которые представляли серьезные интеллектуальные проблемы для ученых и богословов. Вряд ли они волновали верующих, которых если и беспокоило что-то, то скорее всего поборы духовенства.

К концу сасанидского периода Иран, несомненно, был также переполнен духовенством, как и Европа перед Реформацией; любого — и богатого, и бедного — могли силой заставить оплачивать религиозные службы, обряды очищения и покаяния, предназначенные для спасения его души. Последующая история веры показывает, что большинством мирян эти сборы и обязательные взносы воспринимались как вклад в борьбу добра против сил зла. Но были, наверное, и такие, которые, столкнувшись с жадными и недобросовестными жрецами, стремились, так же как и многие средневековые христиане, сбросить духовенство со своей спины. После многочисленных церковных и ритуальных преобразований, происшедших в течение этого периода, зороастризм созрел для реформы. Он был готов к тому, чтобы возвратиться к более простым обычаям прежних времен, когда каждый человек мог надеяться на обретение спасения в зависимости в основном от своих собственных способностей. Но вместо живительного ветра реформации, придающего вере новую жизнь и силу, на зороастризм обрушился губительный ураган воинствующего ислама.

---

## ГЛАВА X

### Под властью халифов Завоевание Ирана арабами

Еще до того как Йездигерд III взойшел на престол, арабы-мусульмане, одержимые фанатизмом и жадной



наживы, стали нападать на богатые страны, граничившие с их пустынями. В 636 г. они опустошили византийскую провинцию Сирию и вскоре после этого двинулись в Месопотамию, где столкнулись с войсками Сасанидского Ирана при Кадисии<sup>56</sup>. Упорное сражение продолжалось с переменным успехом несколько дней, но в конце концов арабы победили и захватили прославленную сасанидскую столицу Ктесифон. Еще две ожесточенные битвы открыли арабам путь на Иранское нагорье и сокрушили сопротивление Сасанидской империи.

Иездигерд III убегал все дальше и дальше, спасаясь от преследования медленно продвигавшихся в течение нескольких лет арабских войск; отдельные провинции и города сопротивлялись арабам, подчинялись, восставали, вновь покорялись еще более жестоко и, наконец, сдавались. К тому времени, когда Иездигерд III был убит, на далеком северо-востоке, в Мерве, в 652 г. арабы владели уже большей частью Ирана, хотя сражения в более отдаленных областях продолжались до начала VIII в.

Арабы завоевывали Иран совсем не так, как это делал Александр Македонский, а в соответствии со следующими стихами Корана: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в Последний День, не запрещает того, что запретили Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истины, — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными» (Коран IX, 29). Завоевание было предпринято, таким образом, не столько для того, чтобы обратить неверных, а для того, чтобы подчинить их и расширить сферу влияния ислама.

Считается, что под «людьми писания», называвшимися также «людьми завета», или *зимми*<sup>57</sup>, Мухаммед подразумевал иудеев, христиан и сабиев<sup>58</sup>, которые имели приверженцев среди арабов. Мусульманские войска предоставляли им тройной выбор — смерть, ислам или уплата дани. Прочим неверным теоретически предлагалось только два выбора — смерть или принятие ислама. С завоеванными зороастрийцами, исходя из их большой численности, приходилось обращаться как с зимми (не-

---

<sup>56</sup> Кадисия находилась на краю безводной Сирийской пустыни, к юго-востоку от Евфрата (территория современного Ирака).

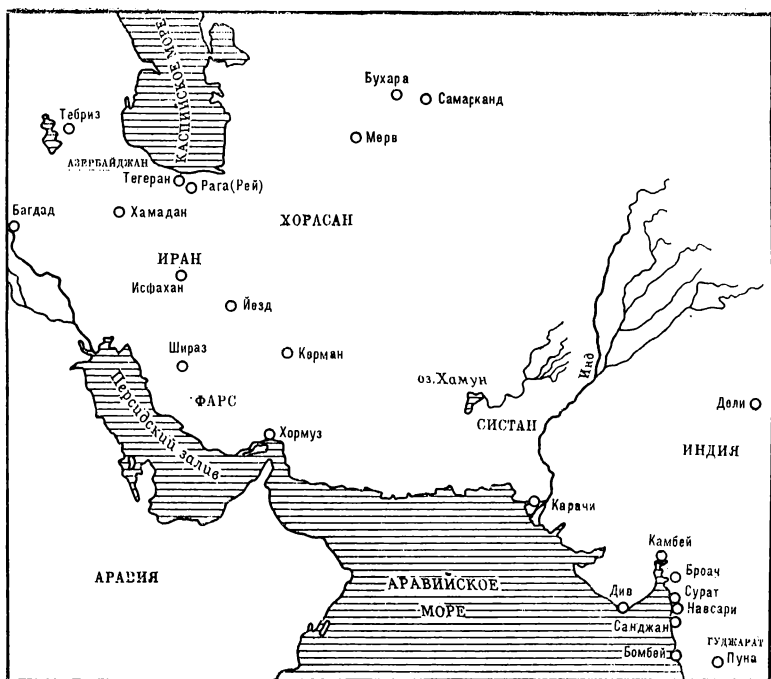
<sup>57</sup> Арабское *зимми* означает «находящийся под защитой у мусульман».

<sup>58</sup> *Сабии* — упоминаемое в Коране название точно неидентифицируемой иудейско-христианской секты.

Смотря на сомнения, что они являются «людьми писания», преобладавшие в течение столетий). Когда завоевание с его убийствами, обращением в рабство, грабежами и разрушениями закончилось, были заключены соглашения на местах, наподобие нижеследующего договора: «[арабскому предводителю] выплачено 500 тысяч дирхемов от населения Рея и Кумиса<sup>59</sup> с условием, что он не будет никого из них убивать или обращать в рабство, не разрушит ни один из их храмов огня, что они будут приравнены в налоговом отношении к жителям Нехавенда» (Балазури II, 4). Арабы переняли сасанидскую налоговую систему с ее поземельным и подушным (названным арабами *бжизйа*) налогами; последний и был превращен в специальный налог на неверных и в средство их унижения. «В руководстве обязанностей государственного служащего даются следующие указания по сбору подушного налога... Зимми... обязан стоять, уплачивая налог, а чиновник, получающий его, сидит. Зимми нужно дать почувствовать, что он занимает, когда платит налог, более низкое положение... В определенный день он лично отправляется к эмиру, назначенному для сбора подушного налога. Эмир сидит на высоком престоле. Зимми предстает перед ним, протягивая подушный налог на ладони. Эмир берет налог так, что его рука наверху, а рука зимми — внизу. Потом эмир бьет его по шее, а тот, кто стоит рядом с эмиром, грубо прогоняет зимми прочь... Народ допускается на это зрелище (Tritton, 1970, с. 227).

Постепенно выработались законы и ограничения, регулировавшие жизнь зимми и подчеркивавшие их полностью приниженное положение; все же при первых правоверных халифах, если зимми платили налоги и соблюдали законы, они были по большей части предоставлены самим себе. Так, Абу Бакр приказывал: «Если провинция или народ признают тебя, то заключи с ними соглашение и держи свое обещание. Пусть они руководствуются своими законами и установленными обычаями, собирай с них дань так, как договоришься с ними. Оставь им их религию и землю» (Tritton, 1970, с. 137). Далее законоведы утверждали, что только мусульмане могут быть полностью нравственными, а неверных можно оставить в их беззакониях, пока они, разумеется, не досаждают своим повелителям. От каждой зависимой

<sup>59</sup> *Рей* (древняя Рага) — город неподалеку от нынешнего Тегерана; *Кумис* — область к востоку от Рея.



Иран после арабского завоевания

общины требовалось избрать представителя, с которым могли бы иметь дело мусульманские должностные лица, и в такой огромной стране, как Иран, должно было быть множество таких местных руководителей. Что касается зороастрийцев Ирана, то Сасаниды, по-видимому, хорошо выполнили свои обязанности, и организованная община с верховным главой, пребывающим в Парсе, сохранялась после арабского завоевания. При последующих халифах засвидетельствован титул *Худинан пешобай* — «Глава [обладающих] благой верой» — для арабов, вероятно, просто «Глава магов» или же (более презрительно) «Глава гебров». (Слово *гебр*<sup>60</sup>, означающее, возможно, «неверный», в Иране стало применяться специально в отношении зороастрийцев.)

<sup>60</sup> Персидское слово *габр* — «гебр, неверный, зороастриец» считается старым заимствованием из арабского *кафир* — «неверный» (предлагаются и иные объяснения, возводящие слово *габр* к иранским корням). Русское *гяур* — «иноверец (у мусульман)» заимствовано через турецкий язык из персидского.

## Побуждения и препятствия к принятию ислама

Многие зороастрийцы, оказавшись подчиненными и униженными, могли продолжать по-прежнему исповедовать старую веру. Ужасы завоевания остались позади, но участь древней религии в ее столкновении с исламом была уже решена. Власть и мирские привилегии принадлежали теперь победоносным поклонникам Аллаха, и, очевидно, постоянный приток новообращенных, порой добровольно, порой насильно, присоединялся к новой вере, потому что, хотя официально проводилась политика равнодушного презрения к неверным, всегда находились мусульмане, стремившиеся обращаться в свою веру и готовые использовать для этого любые средства.

Так, сообщается, что после завоевания Бухары предводитель арабов Кутейба трижды обращал жителей города в ислам, «но они (повторно) отрекались и становились неверными. В четвертый раз, когда он сражался и захватил город, он установил там ислам с большим трудом. Он вселил ислам в их сердца, а (их религию) всеми способами затруднил... Кутейба счел нужным приказать жителям Бухары отдать половину домов арабам, чтобы те жили вместе с ними и знали об их настроениях. Тогда они были бы обязаны стать мусульманами... Он построил мечети и искоренил следы неверия и убеждений огнепоклонников. Он воздвиг большую мечеть и велел жителям молиться в ней по пятницам... На этом месте был храм... Он повелел объявить: „Кто придет на пятничную молитву, тому я дам два дирхема“» (Наршахи, 10—11). Население городов, в которых поселились арабские наместники, было особенно подвержено таким принуждениям; один за другим большие городские храмы огня превращались в мечети, а горожан заставляли принимать ислам или спасаться бегством.

Одним из обычных побуждений для принятия ислама было предоставление свободы рабу, который становился мусульманином (а многих персов арабы обратили в рабство). Других побуждала отказываться от старой веры унижительность сборов подушного налога, что вызывало негодование сборщиков. «Мне стало известно, — писал один арабский наместник местному должностному лицу, — что жители Согда... не стали искренними мусульманами. Они приняли ислам только для того, чтобы избежать подушного налога. Расследуй это дело и узнай,

кто обрезан, исполняет все предписания веры, искренен в своем обращении в ислам и может читать стихи Корана. Такого человека освободи от налога».

Сообщается, что в результате этого расследования семь тысяч согдийцев отказались от исповедания ислама (Dennet, 1950, с. 120—121). Но если человек формально становился мусульманином, отречься было уже опасно, так как законоведы считали, что наказанием за отречение является смерть. Дело, представленное на рассмотрение Худинан пешобая в IX в., начинается: «Человек, снявший свой пояс-кусти, раскаялся через год. Но он не может снова надеть кусти из-за страха за свою жизнь...» (Ривайат Адурфарнбага LII). Кусти был явным внешним признаком приверженности старой вере. Табари рассказывает, что арабские сборщики налогов в VIII в., издеваясь над зороастрийцами, срывали с них священные пояса и в насмешку наматывали им на шею.

Хотя многие обращения в ислам были вынужденными или же продиктованными личной выгодой, дети новообращенных вырастали уже в лоне новой веры, с детства учась произносить арабские молитвы вместо авестийских, и с каждым поколением число иранцев, не знающих иной веры, кроме ислама, возрастало.

Среди новообращенных, в свою очередь, были такие, которые сами становились яркими пропагандистами новой религии или для того, чтобы приобрести поддержку большего числа людей, или же просто из миссионерского рвения, ведь не все, кто принимал ислам, поступали так из корыстных соображений или по принуждению. Одни были уверены в том, что победа мусульманского оружия доказывает правильность мусульманского учения, а другие поддавались уговорам религиозно настроенных арабов. Учение раннего ислама привлекало простотой, а некоторые важнейшие представления, например вера в ад и рай, в конец мира и в День Суда, взяты из зороастризма, а потому хорошо знакомы, так же как и некоторые мусульманские обряды: пятикратная ежедневная молитва (тоже заимствованная из зороастризма), отрицание изображений, обязанность давать подаяние.

Все это сопровождалось поразительно простой религиозной жизнью, не нуждавшейся в жрецах. Принимая ислам, зороастриец разом освобождался от многих церемоний и обязательств, которые от колыбели до могилы привязывали его к жрецам; для людей мыслящих привлекательность заключалась еще и в том, что, будучи

новой религией, ислам еще не успел разработать свою собственную жесткую схоластическую догматику, а потому меньше сковывал независимое мышление. Женщины тоже, хотя в дальнейшем они во многом проиграли от ислама, сразу же почувствовали преимущества новой веры, освобождавшей их от соблюдения законов очищения, столь строго стеснявших их в обыденной жизни.

И все же многое удерживало иранцев от принятия семитской религии. На поверхностном уровне это обычаи и привычки, верность религии предков, которая по сути своего учения и нравственному значению нисколько не уступала в величии новой вере. Ислам был чужим, навязанным грубыми завоевателями, учением со священным писанием на иностранном языке. Он принес обычаи, непривычные для иранцев: обрезание, законы о чистом и нечистом мясе<sup>61</sup>, воздержание от вина, поклонение далекому священному камню — Каабе.

На более глубинном уровне обращение означало изменение дуалистической религии, заключавшейся в почитании мудрого существа, действия которого были полностью справедливы и доступны пониманию, на веру, требовавшую подчинения непостижимому, всемогущему богу, веления и намерения которого оставались за пределами человеческого разумения. Это коренное отличие мусульманского и зороастрийского богословия отражается в манерах моления: если зороастриец стоит, выпрямившись, перед милостивым господом, то мусульманин падает перед Аллахом на колени, касаясь земли лбом<sup>62</sup>.

Зороастризм с его объяснением мирских горестей, с его твердой верой в индивидуальное и всеобщее спасение в день Страшного Суда имел свои сильные стороны, и зороастрийские жрецы были в состоянии с такой же твердостью противостоять мусульманам, с какой они ранее противились проповеди христиан. Теперь ислам пользовался поддержкой светской власти, и дискуссия всегда могла внезапно закончиться казнью противника.

Даже для самого ничтожного зороастрийца, обращавшего больше внимания на привычные обряды, чем на теологию, оказалось достаточно много утрат в отказе от

---

<sup>61</sup> Имеется в виду мусульманский запрет на мясо свиней и некоторых других животных, а также птиц, то есть деление пищи на «дозволенную (по шариаду)» и «запретную».

<sup>62</sup> Во время земного поклона (*сэджде*), составляющего непрерывный элемент каждой молитвы — намаза, следующие части тела должны касаться земли: пальцы ног, колени, ладони рук, нос и лоб.

старой религии. Нужно было отречься от многочисленных добрых божеств, к которым зороастрийцы прибегали за помощью, и пренебречь их святилищами. Вместо празднования священных дней со многими радостными обрядами в обиход вошли пятничные молитвы и проповеди в мечети перед лицом каменной *кыблы*<sup>63</sup> вместо ярко пылающего пламени. Неудивительно поэтому, что Иран по большей части оставался зороастрийским при первых четырех правоверных халифах (632—661).

Затем власть в мусульманском мире захватили Омейяды (661—750), которые перенесли свою столицу в Сирию. Период их правления называют эпохой арабского империализма, и в это время не чувствовалось давления на покоренные народы с целью обращения их в ислам, исключая краткое царствование набожного Омара II (717—720). Тем не менее яркий пример насилия показал в то время арабский наместник Ирака, который назначил специального уполномоченного для надзора за разрушением храмов огня по всему Ирану, независимо от договорных обязательств. Руководствуясь полученными указаниями, уполномоченный пощадил священные огни тех храмов, прихожане которых смогли выкупиться от него достаточной суммой денег. Так, сообщается, что ему удалось набрать сорок миллионов дирхемов, что свидетельствует о большом количестве существовавших храмов огня и о преданности молившихся в них верующих.

## Ислам укореняется в Иране

Внезапный удар по старой религии был нанесен при Омейядах, когда в правительственных учреждениях использование среднеперсидского языка и пехлевийского письма заменили арабским. Это преобразование, введенное около 700 г., подчеркивало прочность арабского присутствия в стране и принуждало к широкому распространению знания арабского, священного языка ислама. Распространение арабского языка воздвигло еще одну преграду между иранцами-мусульманами, которые охотно изучали свой священный язык, и зороастрийцами, питавшими отвращение ко всему исламскому.

Арабский язык вскоре стал и языком изящной сло-

<sup>63</sup> *Кыбла* — направление на Мекку, лицом к которой следует обращаться при совершении намаза; в мечетях кыбла отмечается арочной нишей — *михрабом* (из кирпичей, камня).

вности, на него был переведен ряд среднеперсидских сочинений. Наиболее известным тружеником на ниве перевода был Розбех, сын Дадоя, прозванный «Увечным» (ал-Мукаффа) <sup>64</sup>, который неохотно принял ислам и служил в правительственной канцелярии по сбору налогов в Басре. Одним из сочинений, переведенных им на арабский язык, стала великая сасанидская хроника — *Хвадай-Намаг* («Книга царей»), которую впоследствии мусульманские историки выборочно использовали как основу для составления своих описаний мировой истории. Древние мифы и героические предания, сохраненные зороастрийскими жрецами, лишены религиозных ассоциаций, так что знатные иранские роды, принявшие ислам, могли продолжать возводить свое происхождение к героям иранских исторических хроник, не возбуждая подозрений в своей приверженности новой вере. Так было подорвано защитное прикрытие зороастризма — уникальность его связей со славным прошлым Ирана.

Еще один удар последовал, когда иранцы-мусульмане сумели создать предание, согласно которому ислам предстал как частично иранская религия (каковой он и являлся в очень отдаленной перспективе), и национальная гордость тем самым была удовлетворена. В этом предании фигурировал исторический персонаж, перс Салман ал-Фариси, который отрекся от зороастризма в пользу христианства, а затем примкнул к Мухаммеду и стал членом его семьи. Воздействие его влияния могло быть сильно преувеличено иранскими мусульманами. Еще одним важным элементом иранизации ислама стала легенда о том, что Хусейн, сын Али (четвертого праведного халифа) и внук Мухаммеда от дочери последнего Фатимы, женился на пленной дочери сасанидского царя по имени Шахрбану («Госпожа страны»). Это полностью вымышленная фигура, имя которой восходит, видимо, к культовому эпитету Ардвисуры Анахид. Шахрбану будто бы родила Хусейну сына, четвертого шиитского имама. Шииты или «партия» Али <sup>65</sup> предъявляли претензии на то, что власть в халифате по праву принадлежит Али и его потомкам, но незаконно

---

<sup>64</sup> *Розбех* — писатель и переводчик, принявший имя Абдаллаха и известный как ибн ал-Мукаффа, родился в 724 г. и был казнен в 759 г.

<sup>65</sup> Название одного из двух главных направлений ислама (суннизм и шиизм) происходит от слов «ши'ат Али», то есть «партия Али».



отобрана у них Омейядами. Многие новообращенные иранцы примкнули к шиитам, что позволило им оказывать сопротивление Омейядам с их жестокими поборами и узким арабским национализмом и поддерживать притязания сасанидского царского дома и его наследников через Шахрбану, а следовательно, не одни только зороастрийцы оставались патриотами, верными традициям прошлого.

В VIII в. движение шиитов усилилось, поддерживаемое сторонниками рода Аббасидов, соперников Омейядов, и наконец переросло в открытое восстание, которое привело к победе Аббасидов в 750 г. Новые халифы, опиравшиеся в основном на поддержку иранцев, проявляли по отношению к ним особую благосклонность. В своей столице Багдаде они возродили традиции сасанидского двора и правили с царственным великолепием, сохраняя династию, по крайней мере номинально, вплоть до 1258 г. Персы при новом правительстве занимали много государственных постов, и широкие возможности преуспеть в жизни, открывшиеся перед иранцами-мусульманами, сделали еще более явной всю невыгодность приверженности зороастризму. Антагонизм между арабами и неарабами исчез, а между мусульманами и немусульманами усилился. Тем не менее в зороастрийских книгах на протяжении столетий сохранялось прежнее выражение, что принять ислам — значит «стать неиранцем (анер)», что было своего рода ругательством.

Аббасиды не только возродили пышность сасанидского двора, но и подражали сасанидскому авторитаризму в религиозных делах. (В этом и других подобных случаях можно только догадываться о той роли, которую сыграли зороастрийские жрецы, ставшие мусульманами.) Аббасиды начали свое правление с преследования еретиков, и хотя их рвение было, разумеется, направлено больше против сектантов-мусульман, чем против презренных зимми, но более суровые меры они принимали и против иноверцев. Все же зороастрийцы оставались еще достаточно многочисленными для того, чтобы их глава Худинан пешобай продолжал пользоваться уважением и некоторым влиянием.

Позднее при Аббасидах один из зороастрийских жрецов, занимавших этот пост, даже принимал участие в религиозном диспуте при халифском дворе. Это произошло во время правления свободомыслящего халифа Мамуна, завоевавшего себе иронический титул «Повелите-

ля неверных». Но даже он энергично поощрял распространение ислама и приказывал своим военачальникам в Хорасане совершать набеги на соседние области против народов, еще не принявших новую веру. Из-за жестокости по отношению к неверным и чрезмерного покровительства мусульманам-персам Аббасиды оказались на деле смертельными врагами зороастризма, и именно в период их правления ислам укоренился и начал процветать повсеместно в иранских странах. Одновременно ислам все более и более зороастрианизировался, усваивал элементы зороастризма, заимствуя похоронные ритуалы, законы очищения, развивая культ святых вместо почитания божеств.

Шииты также придумали образ, заменивший в их мечтах и стремлениях фигуру Спасителя. Разочарованные тем, что Аббасиды не восстановили власть потомков Али, шииты продолжали рассматривать их как истинных имамов или вождей, наделенных особой божественной благодатью, наподобие царственной благодати-Хварэна. Из девяти имамов, ведших свое происхождение от Хусейна (предположительно от брака с Шахрбану), восемь погибли насильственной смертью, но девятый, как считалось, чудесным образом исчез в 878 г. Он и есть «скрытый», или «ожидаемый», имам, который, подобно Спасителю, появится в конце времен, восстановит истинную веру и наполнит землю справедливостью. Такие изменения и заимствования облегчали пути к вероотступничеству, упрощая для иранцев принятие семитской религии.

### Зороастрийцы Ирана IX в.

В IX в., спустя семь поколений после арабского завоевания, зороастрийцы все еще составляли существенное меньшинство населения, и кое-что о них сообщается мусульманскими авторами, главным образом аббасидскими должностными лицами. Так, Абу-Зейд ал-Балхи писал об области Фарс (древнем Парсе): «Зороастрийцы сохранили книги, храмы огня и обычаи времен своих царей благодаря непрерывавшейся преемственности; они придерживаются древних обычаев и соблюдают их согласно своей религии. Нет больше другой страны, где бы зороастрийцы были бы столь многочисленны, как в Фарсе, потому что эта область является средоточием их

владений, обрядов и религиозных книг» (Nyberg, 1958, с. 9).

Соседний Керман стал преимущественно мусульманским впервые при Сафаридах (869—903), и в конце X в. все еще было много зороастрийцев в области Джибал<sup>66</sup>. Далее к северу в городах Табаристана (где Гушнасп когда-то оказывал сопротивление Ардаширу) местная династия сохраняла старую религию до середины IX в., когда князь Мазьяр поднял восстание в отчаянной попытке вернуть прежние порядки<sup>67</sup>. Восстание подавили, а в 854 г. другой правитель Табаристана подчинился наконец требованиям халифа «разорвать зороастрийский пояс и принять ислам» (Ибн Исфандияр, с. 157).

В это время еще можно было увидеть храмы внушительных размеров, в которых продолжали гореть священные огни. На северо-западе страны за огнем Адур-Гушнасп, который находился в святилище, расположенном на вершине холма, ухаживали до середины X в., а на юго-востоке священный огонь Каркой поддерживался до XIII в. Географ Казвини оставил описание этого храма. Оказывается, у него был двойной купол, увенчанный рогами животного, напоминающий гигантского быка. Казвини писал о многочисленных служителях этого вечного огня. Жрецы благоговейно поддерживали его сухой древесной тamarиска. При этом они прикрывали рты и пользовались серебряными щипцами.

По истории общины IX в. имеются также и зороастрийские источники, ведь значительную часть дошедшей до нас пехлевийской литературы составляют произведения, сочиненные или переработанные именно в то время — в первые столетия мусульманского господства, когда зороастрийцы еще сохраняли средства и способности для какой-либо творческой деятельности. Ею руководили сами Худинан пешобаи, из сочинений которых их можно определить как членов одной семьи.

Представители ее занимали пост главы зороастрийской общины более ста пятидесяти лет. Первым стал известен Адурфарнабаг Фаррохзадан, выдающийся религиозный деятель, живший при халифе Мамуне (813—

---

<sup>66</sup> *Джибал* — гористая область в центральной части Ирана, включавшая города Хамадан, Рей, Исфахан.

<sup>67</sup> Восстание табаристанского князя Мазьяра относится к 839 г. Впоследствии Табаристан (современный Мазендеран) подпал под власть Тахиридов.

833) и искусно защищавший зороастризм на диспуте при его дворе. Ему наследовал его второй сын Зардушт, который, как предполагают, поверг в уныние свою общину, отрекшись во время правления Мутаваккиля (847—861) и став одним из приближенных халифа. Так ли это было или нет, но его сын Вахрамшад остался непреклонным, и он дважды упоминается в качестве авторитета по зороастрийским законам. Должность Худинан пешобая затем досталась его сыну Гошнджаму. У последнего было четыре замечательных сына, один из которых, Манушчихр (расцвет его деятельности относится примерно к 881 г.), наследовал пост отца.

Сохранилось три письма, написанных Манушчихром (к сожалению, сложным, запутанным стилем), а также его сочинение *Дадестани-Диниг* («Религиозные решения»), в котором разбираются вопросы мирян относительно религии и богослужения. «Религиозные решения» проливают свет на трудности, которые испытывала община в те времена. Так, миряне спрашивают Манушчихра: почему верующим выпало на долю столько зла и почему именно хорошие страдают? Насколько тяжелы грехи тех, кто отрекается от религии поклонения Мазде ради «чужеземной и злой веры»? Позволительно ли вести куплю и продажу с неверующими «неиранцами»? Становятся очевидными увеличивающаяся бедность общины и трудности, которые она испытывает в поисках достаточного количества ученых жрецов.

Манушчихр поучает, выносит решения и призывает верующих твердо придерживаться законов религии так, как последние были истолкованы авторитетами древности. Он глубоко убежден в том, что зороастризм сумеет выжить и исполнить свое назначение как носитель божественного откровения лишь тогда, когда будет строго хранить традиции и избегать изменений и приспособленчества. Эта его уверенность ясно выражена в письмах Манушчихра, вызванных намерением младшего брата, Задспрама, сократить обряд очищения-барашном. Основное возражение против этого нововведения, по мнению Манушчихра, заключается в том, что ему недостает законности, а потому проведенное новым способом очищение недействительно. Манушчихр был потрясен самонадеянностью Задспрама, осмеливавшегося вводить такое новшество по своей инициативе. Он настаивал на том, что в религиозных обрядах нельзя ничего изменять не только без его одобрения, но и без со-

гласия других видных зороастрийцев эпохи. Должны быть совещания и соглашения между «жрецами, являющимися главами и вождями общин... членами советов из различных провинций» (Послание Манушчхир I, IV, 12, 14). Свидетельство ясно указывает на то, что зороастрийцы еще держались вместе. Различные местные общины явно надеялись на руководство персидского верховного жреца, и Манушчхир мужественно прилагал усилия для того, чтобы отразить «наказания и несчастья» и предотвратить незаконный захват храмов огня для превращения их в мечети — но это, очевидно, безжалостно продолжалось.

Отступление Задспрама от традиций, видимо, этим и ограничилось. Он считался усердным ученым, и его единственное сохранившееся сочинение «Избранное» («Визидагиха») свидетельствует о том, что в целом Задспрам был консервативен. Это сочинение — тексты, отобранные большей частью из Зэнда, и касаются они четырех тем: космогонии и космологии, жизни Зороастра, физиологии и психологии людей и, наконец, эсхатологии. Выбирая отрывки, автор стремился привлечь такие места из источников, в которых цитировались греческие ученые, и пытался привести все в соответствие с зороастрийской схоластической традицией. Этим его космографический раздел отличается от соответствующей части Бундахишна, растянутой компиляции из Зэнда, которая была переделана и расширена племянником Задспрама — Фарнбагом Ашавахиштом. Сравнение двух этих сочинений с работами арабских географов IX в. показывает, что древние мифы препятствовали развитию зороастрийской науки.

Большая часть других дошедших до нас сочинений IX в. связана в основном с практикой. Они касаются ритуала, законов чистоты, права или повседневных обрядов, или же авторы в них пытаются дать ответ на затруднительные ситуации и проблемы своего времени. Так, есть несколько небольших книг для мирян, включающих простые положения веры или же повествующих о таких предметах, как символизм кусти, действительность и значение разных религиозных служб. В этих книгах жрецы, пытаясь укрепить мирян против тех, кто обращает их в другую веру, вновь и вновь призывают верующих повторять: «Я не должен сомневаться...» Все эти сочинения написаны на среднеперсидском языке (свободном от арабских заимствований) трудным пехлевий-

ским письмом, но если их читали вслух, то, конечно, миряне легко понимали текст.

Некоторые из них и сами писали и читали на пехлеви, и один из них, Мардацфаррох, сочинил в IX в. «Рассеивающее сомнение объяснение» (*Шканд-гуманиг-Визар*) — тщательно обоснованную книгу в защиту веры. В ней автор разъяснял, что, сравнив учение зороастризма с другими верами, он убедился в основополагающей истине откровения Зороастра, поскольку оно призывает человека поклоняться Творцу, заботящемуся обо всех своих семи творениях. Не Творец причиняет страдания своим творениям, как это, по мнению Мардацфарроха, приписывали всемогущему богу иудеи, христиане и мусульмане. Он отрицает также пессимистический дуализм манихейства и приходит к выводу, что только убеждения зороастризма приемлемы для справедливых и разумных людей.

Доказательства истинности учения приводятся и в *Динкарде* («Деяниях веры») — самом длинном из существующих пехлевиийских сочинений. Эта огромная компиляция (написанная, к сожалению, по большей части таким же трудным слогом, как и письма Манушчихра) сначала была начата известным Худинан пешобаем Адурфарнбагом Фаррохзаданом, затем переработана и расширена его потомком Адурбадом Эмеданом, который, вероятно, занимал ту же должность в конце IX в. Она содержит разнообразный материал, а в конце включает краткое изложение содержания девятнадцати книг Большой Авесты и детальный анализ трех из них.

Сасанидская Авеста включала двадцать одну книгу, но Адурбад утверждает, что в его время одна из них была полностью утрачена — то есть имеется в виду и авестийский текст, и комментарий (Зэнд), — а от другой книги сохранился лишь авестийский текст, кратко изложения которого он не приводит. Можно только предполагать, как произошла эта утрата. Персидский список Большой Авесты хранился, возможно, в библиотеке какого-либо крупного религиозного учреждения в Парсе, вероятнее всего при храме Адур-Анахид в царственном Истахре, а Истахр сильно пострадал во время арабского завоевания. Он покорился арабам только после «ожесточенного сражения, применения осадных машин и убийства вследствие этого сорока тысяч персов и уничтожения большинства знатных семейств вместе с вождями воинства, укрывшимися там» (Балазури II,

с. 389). Город остался опустошенным и безлюдным, и Масуди, посетивший его в IX в., описывал руины величественного храма огня с большими колоннами, стенами и рельефами (Масуди, с. 1403). Священный огонь, по сообщению Масуди, зороастрийцы унесли, а если им к тому же необходимо было спасти и священные книги, то нечего удивляться происшедшим утратам.

Среди двадцати сохранившихся книг Авесты был Вендидад, который претерпел теперь любопытное превращение, так что чтение его целиком стало частью ночного богослужения. Эта служба совершалась (в особенности после чьей-либо смерти) с целью изгнания сил тьмы, поэтому добавление к ней авестийского «Закона против дэвов» воспринималось, вероятно, как усиление ее действенности. Это единственный случай, когда жрецу разрешается пользоваться письменным текстом — все остальные части богослужения должны быть выучены наизусть. Возможно, обычай был введен для того, чтобы подтвердить зороастрийскую претензию быть «людьми книги» и тем самым избежать жестоких преследований. Длинное ночное богослужение стало называться просто «служба Вендидада» или, короче, «Вендидад».

### **Зороастрийцы Ирана X в.**

Это нововведение позднее и было сделано в Парсе. Такое заключение можно сделать из того факта, что, когда отцы-основатели общины парсов (происходившие из Хорасана, то есть с территории древней Парфии) в начале X в. покидали Иран, они даже не взяли с собой рукописи Вендидада. Копии были им присланы из Ирана позднее. Мало известно о том, какие события заставили эту небольшую группу зороастрийцев покинуть родину и искать свободы вероисповедания в других странах.

По-видимому, они приняли такое решение во времена особенно трудные для зороастрийцев, когда стали возникать местные иранские династии, все ревностно мусульманские и довольно независимые. Среди них были Саманиды в Хорасане (874—999), претендовавшие на происхождение от Вахрама Чобена. (Сам Саман, как рассказывают, сменил зороастризм на ислам к концу VIII в., переубежденный аббасидским наместником Хорасана.) Вероятно, во время правления Саманидов

Группа зороастрийцев, жившая первоначально в городке Санджан, расположенном на юго-западе Хорасана, отчаявшись обрести мир и справедливость, отправилась на юг к порту Хормузд в Персидском заливе, где они в конце концов раздобыли корабль, чтобы перебраться за море. Согласно парсийским преданиям, переселенцы — мужчины, женщины и дети — провели девятнадцать лет на острове Див, прежде чем в 936 г. окончательно высидеться на побережье Гуджарата.

В течение столетий контакты между этими переселенцами «парсами», или «персами» (так гуджаратцы, по давней традиции, называли всех приезжавших из Ирана), и зороастрийцами, оставшимися на родине, были эпизодическими. Однако понятно, что общие черты двух общин восходят к обычаям, характерным для всех зороастрийцев Ирана до миграции парсов. Так, религиозная терминология обеих общин (в отношении ритуальных сосудов, священных участков и т. д.) содержит примесь арабских слов, что свидетельствует об интенсивном влиянии арабского языка на разговорный персидский после двух с половиной столетий мусульманского господства. В обеих общинах слово *фэреште* («ангел») обычно заменяет слово *язад* («божество»), несомненно, в результате попыток отвергнуть мусульманские обвинения в многобожии. В обеих общинах не употребляется больше простой термин *мог* для жреца; любой священнослужитель низшего порядка, подготовленный для совершения основных религиозных церемоний, называется *эрбад* (парси *эрвад*). Звание *мобад* применяется по отношению к тем, кто прошел высшую подготовку, а верховного жреца называют *дастур* («облеченный властью»).

Обе общины воздвигают покрытые сверху камнем башни, на которые кладут покойников. Эти башни называются старым словом *дахма*. Первое упоминание таких построек встречается в письме, написанном около 830 г. Худинан пешобаем Адурфарнбагом Фаррохзаданом зороастрийцам Самарканда, которые спрашивали его, как им следует поступать, пока строится новая дахма, а старая повреждена. Он ответил: «Пока не построена новая дахма, когда кто-либо умрет, нужно положить на поверхности старой дахмы маленькие камни, в углу, и на них поместить тело с [соответствующими] церемониями» (Dhabhar, 1932, с. 104—105).

Очевидно, обычай возведения погребальных башен



имел широкое распространение в то время, но он, видимо, не древнее исламского периода, потому что, как кажется, не было никаких установленных традиций, определяющих использование этих башен. Возведение башни не позволяло видеть трупы и предотвращало возможное раздражение мусульман (которые всегда готовы были напасть на зимми); в то же время высокое сооружение защищало мертвых от осквернения. Ранние башни в Иране и Индии были простыми, массивными зданиями круглой формы с высоким парапетом, заслонявшим каменную площадку. Там не сооружали постоянной лестницы, на похоронах использовали приставные лестницы, для того чтобы затруднить доступ вверх. В Иране, в некоторых общинах, обитавших вблизи гор, вершину холма ограждали высокой глухой стеной из сырцовых кирпичей.

В X в. богатый зороастриец из Рея построил на холме дахму с большими трудностями и за немалые деньги, но в тот день, когда постройка была завершена, мусульманский слугитель ухитрился на нее взобраться и прокричал с ее стен призыв к молитве. Под этим предлогом здание присвоили себе мусульмане (Сийясат-наме, с. 172). Мусульмане никак не могли использовать сооружение, но «травля габров» стала популярным развлечением, продолжавшимся в течение столетий, ею увлекались и халифы, и высшие сановники, и невежественный люд. Так, в Хорасане находилось известное зороастрийское святилище, где рос огромный кипарис<sup>68</sup>, посаженный, по парфянскому преданию, самим Зороастром. Халиф Мутаваккил срубил это глубоководное дерево в 861 г., несмотря на отчаянные мольбы зороастрийцев, чтобы получить древесину для строительства нового дворца. Но к тому времени, когда караван верблюдов, на котором переправляли дерево, доплелся до Ирака, Мутаваккил уже умер, убитый собственным сыном, что в глазах зороастрийцев было заслуженным возмездием.

Мучить собак — тоже один из способов досаждать зороастрийцам. В первоначальном исламе нет никаких следов враждебного отношения к собаке как к нечистому животному (теперь это мнение широко распространено среди мусульман). В Иране такое отношение к

<sup>68</sup> По всей видимости, здесь речь идет о древовидном можжевельнике или арче (*Juniperus sp.*), более распространенных и аборигенных для Хорасана представителях семейства кипарисовых.

собаке, видимо, поощрялось в связи с тем необыкновенным уважением, которое проявляли зороастрийцы к этому животному. Вероятно, дурное отношение к собаке (подобно снятию пояса-кусти или плевку в огонь) являлось внешним признаком обращения в новую веру. Множество мучений, причиненных этим животным мусульманами в течение столетий, служат печальным примером жестокостей, к которым приводит религиозное соперничество.

Создание среднеперсидских сочинений пехлевийским письмом фактически прекратилось к X в. С того времени зороастрийцы писали на современном родном языке, то есть на новоперсидском, с его арабскими заимствованиями, при помощи арабского алфавита. Поздние сочинения в основном являются вторичными и состоят из повторений и новых формулировок наставлений и религиозных текстов, так как с неумолимым уменьшением численности в общине происходило истощение и материальных богатств, и интеллекта. (Был принят суровый закон, по которому один зороастриец, принявший ислам, наследовал все имущество семьи, а его собратья лишались наследства.)

Непродолжительный период, когда Буиды установили свою власть над большей частью Ирана, зороастрийцы жили относительно спокойно. Эта династия претендовала на происхождение от сасанидского царя Вахрама V и была несколько милостивее к старой вере. У Буида Адуд-ад-Доула будто бы даже некоторое время секретарем оставался маг, а арабская надпись, высеченная на камнях в Персеполе, сообщает, что, когда в 955 г. этот правитель посетил тамошние развалины, он заставил Марасфанда, мобада из Казеруна в Фарсе, прочесть ему пехлевийские надписи. В Казеруне тогда преобладало зороастрийское население, и в начале XI в. там даже был зороастрийский правитель по имени Хоршед. Однако при исламе зороастрийцы никогда не жили в полной безопасности; в 979 г. в Ширазе произошло побоище между мусульманами и зороастрийцами, «в котором многие из последних были убиты, а их дома сожжены» (Tritton, 1970, с. 131).

В X в. один иранский вельможа в Хорасане (вероятно, как явствует из имен его родословной, правнук зороастрийца) созвал четырех ученых зороастрийских жрецов для переписки версии хроники Хвадай-Намаг с пехлевийского письма на арабское, которая и была за-

вершена в 957 г. Этот переписанный текст стал основой для поэмы Фирдоуси «Шахнаме», завоевавшей огромную популярность и оживившей древние эпические предания и для зороастрийцев, и для мусульман. В результате сасанидская пропаганда распространилась окончательно по всей зороастрийской общине, так что и парсы (предки которых происходили с территории древней Парфии) стали считать, так же как и иранские зороастрийцы (происходящие в основном от персов), что Аршакиды незаконно захватили царство и предали забвению веру, которая сохранилась только благодаря «законным» и «правоверным» Сасанидам.

Во время передышки при Буидах община вновь обрела силы заняться календарем. Религиозный Ноуруз все еще праздновался первого числа месяца Адур, но добавлявшийся для совпадения этой даты с днем весеннего равноденствия дополнительный месяц, который должен был бы быть интеркалирован при Хосрове Парвезе, из-за войн и переворотов был пропущен, и Адур постепенно все отставал и отставал, так что к X в. стал зимним месяцем. Это отставание привело к тому, что в 1006 г. первый день месяца Фравардин снова фактически совпал с днем весеннего равноденствия, и в этом году религиозный Ноуруз тоже праздновали 1-го Фравардина, а пять дней *Гат* были передвинуты назад, в конец месяца Спэндармад, и соответственно перешли все празднества-гахамбары. Парсы произвели те же изменения в календаре, общаясь, видимо, по сути с зороастрийцами в Систане. Для общины зороастрийцев Ирана это были последние календарные изменения вплоть до XX в.

Несколько ранее выдающийся мусульманский ученый X в. перс Абд-аль-Джаббар (главный судья столицы Буидов Рея) усилил нападки на старую веру. Хотя в своих писаниях он вкратце упоминает об ортодоксальном зороастризме, основную полемику направляет он против зурванитов. Последние, беспомощные в своем богословии, казались более уязвимыми — ведь если, как утверждает Абд-аль-Джаббар (Monnot, 1974, с. 267), допустить, что бог (то есть Зурван) сотворил того, кто является первопричиной всякого зла (то есть Ахримана), то почему нельзя считать, что бог, как всемогущий творец, сотворил зло? Такова была его точка зрения как мусульманина.

Положение зурванитов в период после арабского

завоевания оставалось в общем трудным. Ни следа этой ереси нет в сочинениях Манушчихра и его брата Задспрама, и необходимо специальное исследование, чтобы обнаружить признаки зурванизма в каких-либо сочинениях других представителей этого семейства. Можно полагать, что руководство общиной попало к персидским первосвященникам, которые отвергли ересь, выдвигавшуюся сасанидскими царями и их верховными жрецами. Мирянин Марданфаррох также ни словом не упоминает о зурванизме. Тем не менее зурванитское учение оживленно обсуждается в «Китаби-Уламаи-Ислам» («Книге мусульманских ученых»). Этот трактат, написанный на новоперсидском языке, составлен, видимо, в начале XII в. Он содержит изложение для неких ученых мусульман зороастрийского учения в довольно темных и абстрактных выражениях, сделанное тогдашним Мобадан мобадам.

Существуют две версии этого сочинения, и в обеих из них время, называемое *Заман*, изображается как первопричина, благодаря которой «и Ормазд, и Ахриман были созданы» (Dhabhar, 1932, с. 452). Мобадан мобад признает, однако, что на этот счет среди зороастрийцев есть много различных мнений. Возможно, в наступавшие жестокие времена зороастрийцы оставили умозрительные рассуждения и община снова сплотилась вокруг первоначальных традиционных представлений о полном разделении добра и зла. Зурванизм был, видимо, неизвестен парсам (как и следовало ожидать, поскольку они происходят с парфянского северо-востока). В позднейших иранских сочинениях зурванизм едва упоминается, хотя один персидский жрец попытался окончить дело миром следующим объяснением: «Зороастр спросил Ормазда: „Когда мир был создан, что (уже) существовало?“ Ормазд ответил: „В то время Я существовал и *Ахунвар*“. Ахунваром называли Зурвана» (Dhabhar, 1932, с. 438).

### Завоевание Ирана тюрьками и монголами

«Книга мусульманских ученых» была сочинена накануне нового страшного бедствия, до того, как над Ираном разразилась еще более ужасная буря. IX и X века называют персидской интермедией, периодом «между арабами и тюрками». В начале XI в. тюрки-

Сельджуки вторглись из Средней Азии в Хорасан, затем наводнили Иран и свергли все местные династии. Утвердившись в Иране, они с энтузиазмом приняли ислам. О зороастрийцах под владычеством Сельджукидов (1037—1157) известно мало, но многие, наверное, погибли во время завоевательных войн или же были насильно обращены в ислам в эти жестокие времена, когда «все пути были закрыты, кроме пути Мухаммеда». После этого последовало еще более жестокое монгольское завоевание, покончившее и с Сельджукидами, и с поддерживавшимися ими аббасидскими халифами в Багдаде.

Монгольские орды безжалостно уничтожали все, что попадало им под руку; мусульман, зороастрийцев, иудеев и христиан убивали поголовно и без разбору. Это была катастрофа, «искры от которой разлетались вдаль и вширь, а боль была всеобщей». О разорении Ирана монголами современный историк писал: «Потери, понесенные мусульманской шаукой, никогда вновь не достигшей прежнего уровня, не поддаются описанию и превосходят все, что можно представить: были не только полностью уничтожены тысячи бесценных сочинений, но из-за большого количества ученых людей, либо погибших, либо едва спасших свои жизни, сама традиция истинной учености... была почти разрушена» (Browne, 1906, с. 463). Зороастрийцы пострадали не меньше, и именно тогда, должно быть, пропали последние большие собрания священных книг, включая все копии сасанидской Авесты. Все еще сохранявшиеся большие храмы огня, наподобие огня Каркой в Систане, были разрушены тогда же.

Через полстолетия после завоевания монгольский хан Газан (правил с 1295 по 1304 г.) стал мусульманином, и новообращенные монголы снова пополнили ряды последователей ислама, которые их деды так беспощадно сократили. Для зороастрийцев, ставших убывающим меньшинством, когда уже разразилась буря, такого пополнения поредевших рядов не последовало, им пришлось испытать лишь новые страдания от религиозного пыла новообращенных. К счастью, Фарс во время его покорения монголами избежал разгрома<sup>69</sup>. Вокруг го-

<sup>69</sup> Правитель Фарса атабек из династии Салгуридов Абу-Бакр ибн Саад Занги (правил во второй четверти XIII в.) спас свою вотчину, откупившись от монголов огромной суммой. Фарс остался единственной областью Ирана, уцелевшей во время монгольского нашествия.

родских оазисов на севере этой области, около Йезда и Кермана, и группировались теперь зороастрийцы, находя здесь последние бастионы, в которых они могли бы еще сохраниться, проживая в бедности и безвестности.

---

## ГЛАВА XI

### При ильханах, раджах и султанах

#### Спасение зороастрийцев

При монгольских ильханах для иноверца лучшим способом спастись было не привлекать к себе внимания. Вероятно, в конце XIII или начале XIV в. Мобадан мобад со своими жрецами нашел убежище в возможно более далеком месте — маленьком селении под названием Туркабад, расположенном на краю равнины к северо-западу от Йезда. Это был самый отдаленный населенный пункт, расположенный в неприветливой, окруженной горами местности вдали от города Йезда с его мусульманским правителем. Неподалеку, в горах, находилось святилище, посвященное «Госпоже Парса», то есть Ардвисуре Анахид, что могло повлиять на выбор именно этого места.

Кроме того, два огня Аташ-Бахрам перенесли в соседнее селение Шарифабад и поместили в небольшие дома, построенные из сырцового кирпича, ничем не отличающиеся от обычных сельских. (С этих пор все священные огни, какими бы святыми они ни были, содержались скромно, а величественные купола возвышались теперь лишь над мусульманскими мечетями.) Один из них известен до наших дней как огонь Адур-Хара, что является новоперсидской формой имени Адур-Фарнабаг, и нет никаких причин сомневаться в том, что это и есть действительно один из трех великих огней древнего Ирана. Другой огонь, называемый просто Аташ-Бахрам, был даже более любим и почитаем, и, может быть, это Адур-Анахид, спасенный, по сообщению Масуди, из храма в Истахре и помещенный в этом глухом укрытии. В III в. Адур-Анахид отдали на попечение Кирдэра, и, возможно, он оставался с тех пор по наследству

под присмотром сасанидского верховного жреца, так что этот огонь поместили неподалеку от убежища, избранного Мобадан мобадом (который теперь стал, с упадком своего мирского величия, известен верующим под еще более почетным титулом первосвященника Дастуран дастура). Эти два огня (ныне объединенные) — древнейшие из сохранившихся зороастрийских священных огней и, вероятно, непрерывно горят значительно более двух тысяч лет.

Впоследствии селения Туркабад и Шарифабад образовали вместе духовный центр зороастрийцев в Иране, и, очевидно, о них писал в XVIII в. французский купец Шардэн (Chardin, 1735, с. 183): «Их главный храм находится около Йезда... Это великий храм огня... и также оракул и академия. Там они передают свою веру, свои поучения и упования. Первосвященник их живет там всегда, не покидая его. Его зовут Дастур дастуран. У первосвященника есть несколько жрецов и учеников, составляющих нечто вроде семинарии. Магометане позволяют, потому что это не привлекает внимания, и им дают щедрые подарки». Эти «подарки» делались, возможно, от имени всей общины зороастрийцев; позже сообщалось, что «паломничество в Йезд — это обязательный долг, и никто из них [зороастрийцев] не может не исполнить его по крайней мере раз в жизни. Тогда они подносят подарки верховному жрецу» (Drouville, 1828, с. 210).

Для удовлетворения нужд паломников в Шарифабаде были учреждены два великих святилища в честь божеств-язата. Одно, расположенное поблизости от священных огней, посвящалось Михру, владыке огня и покровителю культа, а другое, находившееся в поле, — Тештару (Тиштри), божеству дождя. Святилища были пустыми, поскольку сасанидское иконоборчество победило еще до прихода арабов. Ежегодно в определенное время совершалось паломничество к святилищу «Госпожи Парса» (Бану-Парс). Оно представляло собой священную скалу на берегу горного потока, рядом с неиссякаемым источником. Здесь совершались жертвоприношения и моления в соответствии с древней традицией молиться на возвышенных местах, описанной Геродотом в V в. до н. э. В горах вокруг Йезда находилось еще четыре святых места, служивших объектом ежегодных паломничеств.

Селения в округе оставались, должно быть, еще пре-

имущественно зороастрийскими, когда Дастуран дастур основал здесь свою резиденцию. Большое число зороастрийцев обитало и в самом городе, и в оазисе вокруг Кермана, в 150 милях к востоку, в местности, лишь чуть-чуть менее изолированной и пустынной, чем окрестности Йезда. В керманской общине имелся свой собственный Дастуран дастур, который признавал верховную власть первосвященника в Йезде. Далее, к востоку от Кермана, зороастрийцы жили еще в Систане, но из-за последовавшего позднее исчезновения систанской общины никаких сведений о них не сохранилось. Еще удивительнее то, что по-прежнему зороастрийцы обитали в Хорасане, этом постоянном месте вторжений и массовых расправ, но после X в. ничего уже не слышно о старой религии в Азербайджане, на северо-западе, по всей видимости, община прекратила свое существование при Газан-хане, сделавшем своей столицей Тебриз.

### Переписывание и хранение рукописей

Историю общины зороастрийцев того периода можно, разумеется, лишь предположительно реконструировать, ведь начиная с этого времени мусульманские историки не упоминают о зороастрийцах, численность которых уменьшилась до того, что они не имели более никакого политического или общественного значения. Архивы самих зороастрийцев в основном умалчивают о монгольском времени, и главным источником информации служат колофоны рукописей.

Жрецы, удалившиеся в Туркабад и Шарифабад, очевидно, забрали с собой все книги, которые им удалось спасти, а затем прилежно переписывали их, и зороастрийцы Кермана поступали аналогичным образом. Из Авесты они сумели сохранить в основном литургические части, то есть те разделы, которые постоянно использовались при богослужениях, вместе с их пехлевийским переводом и толкованием (почти во всех случаях). Литургические тексты целиком включали теперь Вендидад, и древнейшая дошедшая до нас авестийская рукопись — копия Вендидада, переписанная в оплоте парсов — Камбее в Гуджарате в 1324 г. с рукописи, написанной в Систане в 1205 г., то есть до монгольского нашествия, специально для приезжего парсийского жреца.



Одна из старейших и важнейших групп рукописей Ясны с пехлевийским переводом восходит к копии, сделанной Хошангом Сиявахшем из Шарифабада в 1495 г., а он, в свою очередь (если колофон правильно расшифрован), переписал ее с рукописи, сделанной в 1280 г. Авестийский текст последней рукописи может быть прослежен (опять же не обращая внимания на неясности пехлевийских колофонов) до копии, сделанной неким Дадагом Махйаром Фаррохзаданом, возможно, как полагают, племянником Худинан пешобая IX в. Такие рукописи, очевидно, передавались в семьях по наследству, а потому они избежали уничтожения, постигшего собрания рукописей при храмах. Точно так же сохранялись и пехлевийские сочинения. Так, некий Рустам Михрабан переписал Арда-Вираз-Намаг в 1269 г., а его праправнук Михрабан Кей-Хосров скопировал эту и другие принадлежавшие прапрадеду рукописи в XIV в. Оба эти жреца посетили парсов в Индии, так что упоминание их имен служит хорошим поводом для того, чтобы оставить иранских зороастрийцев, переживавших тяжелые времена, и обратиться к более счастливой участи их переселившихся собратьев.

### Основатели общины парсов

По парсийским преданиям, отцы-основатели их общины высадились на побережье Гуджарата на западе Индии в день Бахман месяца Тир, в 992 г. эры Викрамы<sup>70</sup>, что соответствует 936 г. н. э. (Hodivala, 1920, с. 70—84). В местной письменности X—XI вв. цифра 9 могла изображаться знаком, очень похожим на современную цифру 7, а потому дату читали как эра Викрамы 772 (716 г. н. э.), что и привело к путанице в хронологии парсов. (Неверная дата, т. е. 716 г. н. э., все еще широко распространена.)

До этого парсы провели почти два десятилетия на острове Див, где местные жители говорят на гуджарати, и затем сумели изложить свою просьбу местному радже из династии Силхара, правители которой славились веротерпимостью и приглашали чужеземцев селиться на их землях и заниматься торговлей и ремеслами. Раджа разрешил парсам жить на морском побере-

<sup>70</sup> Эра Викрамы, летосчисление по которой было наиболее популярно в Северной Индии, начиналась в 56 г. до н. э.

режье, там, где они высадились. Парсы и основали на том месте поселение, которое называли Санджан, в честь своего родного города в Хорасане. Главным источником по истории небольшой общины является «Киссаи-Санджан» («Сказ о Санджане»), эпическая поэма, сочиненная на основе устных преданий парсийским жрецом Бахманом в 1600 г. [переведена в (Hodivala, 1920, с. 94—117)]. В поэме рассказывается, как спустя некоторое время после высадки парсы смогли возжечь священный огонь Аташ-Бахрам. Они послали гонцов по суше назад в Хорасан, чтобы доставить ритуальные предметы, необходимые для церемонии освящения огня, в частности *ниранг*<sup>71</sup> и пепел от горящего огня Аташ-Бахрам. Таким образом их новый огонь получил связь со священными огнями родной страны. В «Сказе о Санджане» утверждается, что жрецы, бывшие среди первых поселенцев, оказались хорошо подготовленными для выполнения своих обязанностей, потому что «несколько жрецов и мирян праведной жизни прибыли сюда» (Hodivala, 1920, с. 106).

Поселение Санджан, несомненно, привлекало других зороастрийцев, возможно и из Ирана, и тех, кто еще раньше нашел себе убежище в Индии. Санджанский огонь Аташ-Бахрам оставался единственным священным огнем у парсов в течение последующих примерно 800 лет, но в основном жрецы и миряне молились и исполняли обряды перед огнем своих домашних очагов так, как это делали их предки в древности до введения храмовых культов огня. Отчасти это можно притисать бедности и, возможно, хорасанским обычаям, потому что в Хорасане местные священные огни не играли такой большой роли, как в Западном Иране.

«Затем, — как вкратце излагает „Сказ о Санджане“, — прошло около трех сотен лет». За это время парсы выучились говорить на гуджарати как на родном языке, усвоили индийскую одежду, хотя и с небольшими отличиями. Парсийские жрецы продолжали одеваться во все белое, носили на голове белые тюрбаны, и миряне тоже надевали белые одежды во время религиоз-

---

<sup>71</sup> *Ниранг* — самое действенное, по убеждению зороастрийцев, средство ритуального очищения, приготовлявшееся из мочи белых бычков, которых в течение семи дней поили чистой водой и кормили свежей травой, произнося над ними специальные молитвы. Затем семь жрецов в течение шести ночей читали над мочой священные тексты. Освященный *ниранг* сорок дней хранили под землей.

ных церемоний. Женщины завели цветные сари, но головы прикрывали платком и дома, и на улице. По мере того как колония в Санджане все более процветала, группы мирян стали ее покидать и селиться в портах и других небольших городах, преимущественно, вдоль побережья. В числе основных центров зороастрийцев предание упоминает Ванканер, Броач, Вариав, Анклесар, Камбей и Навсари.

Когда зороастрийское население в этих местах увеличивалось, они обращались в Санджан с просьбой прислать священнослужителей для совершения богослужений. Впоследствии число служителей увеличилось и они поделили работу между собой — каждый взялся обслуживать определенную группу семей мирян. Группа эта называлась *пантхак*, а служитель — *пантхаки*, и между ними была наследственная связь. Гуджаратские термины были новы, но сама система индивидуальной связи между жрецами и мирянами в основе своей была традиционной. Затем, когда жрецы объединились в свои местные ассоциации, примерно в XIII в., они решили поделить Гуджарат на пять групп, или *пантх*. Все побережье с севера на юг в первоначальных местах поселения обслуживали *санджаньы*. *Бхагарии* («дольщики») обосновались в небольшом портовом городке Навсари, где парсы впервые поселились, видимо, в 1142 г. *Годавры* служили в обширном сельском районе, включавшем городок Анклесар. В более известном порту Броаче были *бхаручи*, а в Кхамбате, или Камбее, — *кхамбатты*; оба эти порта древние и богатые. Каждый жреческий пантх имел свой совет и управлял своими делами, но все они были связаны со своим исконным поселением Санджан благодаря наличию там священного огня Аташ-Бахрам, пепел которого необходим для обрядов очищения, да и сам огонь с первых же дней своего существования стал объектом постоянного паломничества.

Единство парсов на протяжении этих смутных столетий видно из того факта, что на каком-то этапе, очень возможно между 1129—1131 гг., когда весеннее равноденствие совпало (из-за отставания<sup>72</sup>) с первым днем второго календарного месяца, они вставили дополнительный, тринадцатый месяц для того, чтобы вернуть на место первый день первого месяца Фравардина. Тринадцатый месяц они назвали просто «Второй Спэндар-

<sup>72</sup> Здесь имеется в виду отставание 365-дневного календарного года от солнечного, составляющего примерно 365<sup>1</sup>/<sub>4</sub> дня.

мад». Реформа была проведена через 120 лет после того, как иранские зороастрийцы произвели такую же при Буидах в 1006 г. н. э., и она служит единственным подтвержденным примером фактической интеркаляции дополнительного месяца после первой, разрушительной сасанидской календарной реформы при Ардашире (хотя существуют и зороастрийские и арабо-персидские ученые труды, в которых приводятся расчеты, основывающиеся на предположении, что такие интеркаляции имели место ранее). Проведение такой реформы в Гуджарате в XII в. свидетельствует и об авторитете и просвещенности тогдашнего парсийского духовенства, а также о сплоченности общины. Подобное мероприятие более никогда не повторялось, и с того времени календари парсов и иранских зороастрийцев отставали от солнечного года, причем парсийский календарь отставал от иранского еще на месяц.

### Парсы XII—XIV вв.

В XII в. среди парсов были ученые жрецы, о чем свидетельствуют сочинения Нэрийосанга Дхавала, санджанского священнослужителя. Расцвет деятельности этого ученого жреца приходится, как полагают, на конец XI — начало XII в. Поскольку языком общины стал гуджарати, санскрит сделался легкодоступным для ученых парсов, а благосклонное отношение индийцев привело к тому, что парсы не испытывали к санскриту такого отвращения, как иранские зороастрийцы к арабскому. В связи с этим Нэрийосанг взялся за перевод зороастрийских религиозных текстов на санскрит, опираясь в своей работе на среднеперсидские версии.

Для Ясны он пользовался рукописью, которая восходила к тому же оригиналу, что и рукопись, переписанная Хошангом Сявахшем в XV в. (Geldner, 1896, с. XXXIII—XXXIV), но как он достал копию этого редкого труда — неизвестно. Парсы при переселении взяли с собой, видимо, только *садэ* — чисто авестийские тексты, без Зэнды — для Ясны, Висперета и Хорд-Авесты («Малой Авесты»). Именно эти тексты были нужны для богослужений и молитв. Все остальные писания сохранялись иранскими зороастрийцами и постепенно передавались ими своим собратьям в Индии. Санскритский перевод Ясны, сделанный Нэрийосангом, неполон,

но он перевел также часть Малой Авесты и пехлевийское сочинение Меноги-Храд и труд Марданфарроха Шканд-гуманиг-Визар. Еще он транскрибировал первоначальный среднеперсидский текст ясным авестийским алфавитом, потому что допускающий различные толкования пехлевийский шрифт парсам стало читать еще труднее, поскольку среднеперсидский язык этих текстов, без труда понимавшийся носителями языка новоперсидского, теперь стал для парсов мертвым церковным языком. Поскольку такое переписывание пехлевийского текста авестийскими буквами было своего рода толкованием, то его называли *па-зэнд* — «по толкованию», а потом просто *Пазэнд*.

Санскрит Нэрйосанга оказался, как и следовало ожидать, примитивным, Будучи скорее жрецом, чем сочинителем, он придерживался буквальных переводов (сохраняя также много специальных зороастрийских терминов). Его труд тем не менее демонстрирует весьма обширные познания и санскрита и среднеперсидского и является одним из больших достижений парсийской науки. После этого последовал упадок в изучении санскрита, совпавший с приходом в Индию войск мусульман. В 1206 г. в Дели был установлен мусульманский султанат, и в 1297 г. войска отправились оттуда для завоевания Гуджарата. Область была опустошена, при этом более всего пострадал богатейший порт Камбей. «Жителей застигли врасплох, и возникла страшная паника. Мусульмане начали убивать и резать безжалостно направо и налево, и кровь потекла потоками» (Commissariat, 1938, с. 3). Небольшая община парсов, находившаяся там, слишком маленькая для того, чтобы о ней упоминать, должна была пострадать наравне с остальными.

Теперь Гуджаратом управляли наместники, назначавшиеся в Дели; начался период религиозной нетерпимости с введением джизьи, использовавшейся наиболее ревностными султанами как средство для обращения в ислам. Тем не менее парсам даже и тогда жилось лучше, чем их собратьям по вере в Иране, потому что они составляли лишь немногочисленную группу среди огромного количества неверных, которые могли оказывать значительное сопротивление правителям одной своей численностью. Дело осложнялось еще и тем, что завоеватели принесли с собой арабо-персидскую культуру, а парсы, хотя они и полностью акклиматизировались на

новом месте, очень гордились своим персидским происхождением и иранскими традициями и относились к персидскому языку как к части своего наследия. Распространение персидского в Гуджарате в качестве языка учености в то время, возможно, и способствовало упадку знания санскрита среди парсийских жрецов. Более того, в то время они стали создавать гуджаратские версии авестийских и пехлевийских произведений, основывая их на существующих санскритских переводах, и эти легко понятные тексты на разговорном языке постепенно заменяли все прочие в общем обиходе, точно так же как ранее в Иране на среднеперсидские переводы полагались больше, чем на более трудные авестийские оригиналы.

Несмотря на все невзгоды, парсы продолжали заботиться о своем священном писании. Перед мусульманским завоеванием Гуджарата иранский жрец Рустам Михрабан, переписавший на родине в 1269 г. Арда-Вираз-Намаг, посетил Индию. Сохранилась рукопись Висперета, переписанная им в 1278 г. «в Анклесаре, в стране индийцев». Рустам, очевидно, вернулся в Иран. В его семье сохранялись и другие переписанные им копии, доставшиеся наконец его внучатому племяннику Михрабану Кей-Хосрову, самому известному из жрецов — переписчиков рукописей. Михрабана (с его драгоценными манускриптами), в свою очередь, пригласил в Индию один мирянин, по имени Чахил, благочестивый торговец из Камбея. Первым списком, который Михрабан там переписал, было уникальное собрание разных пехлевийских сочинений, называемое обычно «Пехлевийским Шахнаме», потому что оно включает эпическую поэму *Айадгари-Зареран* («Памятка о Зарере») и прозаическую повесть *Карнамаги-Ардашир* («Книга деяний Ардашира»). Судя по колофону, Михрабан переписал эту рукопись в 1321 г. в порту Тхана, где «торговец-парс Чахил оказал ему много почестей, уплатил за работу и снабдил бумагой». Оттуда Михрабан отправился на север в Навсари, а затем в Камбей, где его деятельность как переписчика может быть прослежена на протяжении последующих тридцати лет.

В то время, когда Михрабан еще продолжал работать, сколо 1350 г. христианский путешественник, монах-доминиканец Йордан остановился в Гуджарате по дороге на Малабарское побережье и обратил внимание на парсов, о которых написал: «Есть в Индии еще один

языческий народ, который поклоняется огню; они не хоронят своих мертвецов и не сжигают их, но бросают их посреди юсовых башен без крыш и оставляют их там совершенно неприкрытыми для птиц небесных. Они верят в две первоосновы, а именно в зло и добро, тьму и свет, предметы, о которых в настоящее время я рассуждать не намереваюсь» (Jordanus, 1863, с. 21).

Вскоре после этого Делийский султанат начал распадаться и был окончательно уничтожен тюрком Тимуром (Тамерланом). Тимур, исповедовавший ислам, вторгся в Иран в 1381 г., захватив сначала Хорасан, а затем опустошил всю страну. О Систане, разоренном Тимуром в 1383 г., сообщалось: «Все, что имелось в этой стране, от глиняных черепков до царских жемчужин и от изящнейших изделий до гвоздей в дверях и стенах,— все было сметено вихрем разграбления» (Brown, 1920, с. 187). Среди пострадавших оказались и зороастрийцы, все еще проживавшие там, и походы Тимура, как утверждают предания, заставили многих из них бежать за море, в Гуджарат. Сам Гуджарат располагался, к счастью, слишком далеко на юге и непосредственно не пострадал, когда Тимур в 1398 г. направился в Индию. Он захватил Дели, опустошил страну и удалился, нагруженный добычей.

В 1401 г. мусульманский наместник Гуджарата Музаффар-шах объявил свою независимость, и начался период междоусобной борьбы, пока он и его преемники не утвердились на престоле. Возможно, именно в этот период (точная дата неизвестна) парсы из Варава, селения района Годавра, были убиты, согласно одному сообщению, местным индийским раджей за то, что отказались платить непомерные налоги. Богослужение памяти душ погибших — мужчин, женщин и детей — до сих пор торжественно совершается ежегодно.

В беспокойные годы начала правления Музаффаринов два хорошо известных парсийских писца, Рам Камдин и его сын Пешотан, умудрились продолжить свои мирные труды. Второй из них переписал знаменитый список Авесты в Броаче, а в 1410 г. его отец скопировал рукопись, содержащую пазэндскую и санскритскую версии Арда-Вираз-Намаг. Через пять лет он переписал список различных пазэндских текстов, некоторые из них сопровождалось санскритскими и старогуджаратскими переводами. Рам не владел большими познаниями в среднеперсидском, и его труды показы-

вают неуклонное ухудшение понимания этого ставшего иностранным языка по мере перехода на местное наречие.

## Парсы XV в.

Сопrotивление индийцев власти Музаффаридов продолжалось с перерывами до середины XV в., когда на престол взoшел Султан-Махмуд-Бегада (1458—1511). В 1465 г. он послал войска для подавления некоторых наиболее упорных очагов сопротивления, и считается, что именно во время этой кампании селение Санджан было разорено и разрушено. Парсы участвовали в битве. Они героически сражались бок о бок со своими индийскими благодетелями, о чем рассказывает в «Сказе о Санджане» (Hodivala, 1920, с. 108—113). Многие из парсов погибли, но жрецам удалось спасти огонь Аташ-Бахрам и благополучно перенести его в пещеру на «горе по имени Бахрот», уединенно возвышавшейся в четырнадцать милях от Санджана. Здесь, под защитой джунглей и моря, жрецы хранили огонь в течение последующих двенадцати лет, а затем, когда страсти поутихли, перенесли его в Бансда, городок, расположенный в пятидесяти милях от побережья, но все же в пантхе Санджана, где маленькая община парсов почтительно и радостно приняла его. Там огонь оставался в течение двух лет, и зороастрийцы приходили к нему на поклонение «из всех областей, где жили люди этой чистой веры. Так же как раньше люди отправлялись... в прославленный Санджан, точно так же парсы приходили теперь в Бансда... с многочисленными приношениями» (Hodivala, 1920, с. 113).

Среди паломников был и один из известных в парсийской истории людей, богатый мирянин из Навсари, по имени Чанга-Аса. Автор «Сказа о Санджане» величает его древним иранским титулом *дахйувад* — «владыка страны», переводя так, очевидно, гуджаратское слово *десаи* (как если бы оно значило «землевладелец»). Автор называет его также *давар* — «судья», «магистрат» — и пишет, что «он не мог перенести того, чтобы вера оказалась преданной забвению... Он дал денег из своих богатств тем, у кого не было рубашки-судра и пояса-кусти». Чанга-Аса совершил паломничество в Бансда во время сезона дождей, когда туда было трудно пройти



через джунгли. Вскоре после возвращения он созвал собрание анджомана Навсари и предложил пригласить жрецов Санджана перенести священный огонь в Навсари, на побережье. (Поддерживать сообщение по морю тогда было легче, чем по суше.) Жрецы Санджана согласились. Тогда служители пантха Бхагариа в Навсари приготовили «прекрасный дом» для огня, где благополучно его установили. Описанием этого события Бахман, приходящийся прапрапраправнуком одному из жрецов Санджана, хранившему священный огонь, и заканчивает «Сказ о Санджане».

Огонь Аташ-Бахрам около четырнадцати лет не имел, таким образом, постоянного обиталища. В течение этого времени его, видимо, держали в металлическом сосуде, так называемом *афринагане*; последний используется обычно для горящих углей при богослужении. Так была нарушена традиция водружать священный огонь на каменный алтарь в виде колонны, а вместо этого для огня сделали большой металлический сосуд, напоминающий по форме афринаган, и в нем поместили Аташ-Бахрам в новом храме в Навсари. Этот случай послужил прецедентом, и в дальнейшем такие металлические сосуды использовались для всех священных огней, которые учреждались парсами.

Теперь Навсари стал центром религиозной жизни парсов: здесь горел священный огонь и вместе, в одном городе, жили видные жрецы двух старейших пантх, в целом же дела общины под руководством Чанга-Аса процветали. Этот человек явно тщательно заботился о достойном сохранении традиций. Он уговорил своих единоверцев отправить в Иран посланника, чтобы посоветоваться там со жрецами относительно некоторых частных обрядов и богослужений, в которых были какие-то сомнения. Отважный посланец, по имени Нариман Хошанг, отправился морем из Броача в Персидский залив, проник в глубь страны в Йезд, а оттуда его привели к Дастуран дастуру в Туркабад. Там посланника тепло приняли, но из-за языкового барьера (пришелец плохо знал персидский язык) он вынужден был прожить целый год в Йезде, занимаясь мелочной торговлей, прежде чем смог достаточно изъясниться на языке, чтобы получить указания (Dhabhar, 1932, с. 593). В 1478 г. Нариман Хошанг вернулся назад и привез с собой два пазэндских манускрипта, переписанных специально для «жрецов, руководителей и старшин Хиндустана» двумя

жрецами из Шарифабада, и длинное письмо к парсам. Впоследствии было еще несколько подобных миссий, и парсы в Навсари не только сохранили, к счастью, полученные тогда и позднее рукописи, но и собрали письма и все трактаты, или *ривайаты*, с указаниями, написанные для них персидскими жрецами. Подписи под письмами, а также и их содержание проливают свет на условия, в которых существовали обе общины с XV по XVII в., а сами ривайаты показывают, что и парсы и иранцы оставались полностью ортодоксальными и очень заботились о том, чтобы с предельной верностью соблюдать веру, ради сохранения которой они столько претерпели.

Между общинами не существовало различий в учении, советы спрашивались и давались по вопросам соблюдения обрядов, таких, как точное исполнение сложной церемонии получения ширанга, освящения дахмы или совершения ритуального очищения-барашном. Много внимания уделялось деталям соблюдения законов чистоты. Жрецы-парсы, видимо, изучали эти сочинения частично для того, чтобы найти подтверждение соблюдавшимся обычаям, но также и для дополнительного подкрепления требований, с которыми они обращались к мирянам. Очевидно, они также использовали описания подробностей тех обрядов, которые забылись их предками в трудные времена переселений. Зороастрийцы продолжали отправлять посланцев с расспросами, несмотря на опасности путешествия, и все это были миряне, потому что священнослужители не хотели утратить свою ритуальную чистоту, путешествуя по морю в судах иноверцев. (Иранские зороастрийцы подвергали всех посланцев по их прибытии обряду очищения-барашном.)

Пребывание парсов в Индии привело к изменениям в обрядах в одном или двух случаях. Так, они не могли доставать растение хом — эфедру, которая в таком изобилии росла в горах Ирана. Что они использовали в качестве заменителя — нам неизвестно. (Теперь иранские зороастрийцы посылают парсам запасы растения хом при каждом удобном случае.) Далее, в то время как иранские зороастрийцы сохранили старые обычаи жертвоприношений (поскольку кровавые жертвоприношения предусматриваются и мусульманскими обрядами, по этому поводу разногласий с завоевателями не происходило), парсы, продолжая приносить в жертву коз, вынуждены были, поселившись среди индийцев, прекратить

убивать коров и быков. Теперь, спустя несколько столетий, они были поражены, когда узнали, что их иранские собратья настаивали в определенных случаях на совершении жертвоприношений.

Вероятно, под влиянием индийского почитания коровы у парсов возник обычай держать священного быка для получения волосков из его хвоста — эти волоски, будучи освященными, использовались для изготовления вараса, или фильтра, через который процеживали сок хома. Бык, именовавшийся варасйа, должен был быть белого цвета, без пятен, с розовой мордой и розовым языком. Его же использовали и для получения ниранга. Такой обычай в Иране неизвестен, там с древности волоски брались, по-видимому, из хвоста быка, приносимого в жертву, а ниранг получали от любого здорового животного, которое предварительно кормили чистой пищей, а затем, собрав мочу для ниранга, отсылали назад на пастбище.

Возникновение таких слов, как варасйа, оказалось частью постепенно происходившего процесса расхождения в терминологии между парсами и иранскими зороастрийцами. Парсы сохранили некоторое количество персидских и арабо-персидских слов, а по письменным источникам знали их еще больше, но в обыденной жизни они, естественно, заимствовали все больше и больше гуджаратских слов, а несколько старых терминов употребляли иначе, чем иранцы. Так, последние называют церемонию посвящения жреца *нозуд*, а парсы именуют ее *навар*, используя термин *нозуд* (или, в их произношении, *наоджот*) для обозначения обряда вступления в общину ребенка, который у иранцев зовут *седра-пушун* — досл. «надевание священной рубашки». Обе общины тем не менее, исходя из общих обрядов и верований, продолжали понимать друг друга очень хорошо.

Жертвоприношения коров стало теперь не единственным различием в воззрениях двух общин. Другое отличие заключалось во взглядах на обращение в веру. Парсов начали рассматривать как своего рода касту в индийском обществе. Это привело к тому, что они стали считать свою религию наследственной, ведь парсы очень гордились своим иранским происхождением. Чтобы стать зороастрийцем, нужно быть иранцем по крови.

В целом зороастрийцы оказались склонны к такому образу мыслей, как мы видели, с древних времен, но никогда это не было неукоснительным правилом. Поэто-

му, когда парсы спросили иранских зороастрийцев, могут ли они, например, позволить своим слугам-индийцам, если те пожелают, принять религию, они получили следующий ответ: «Если слуги, мальчики и девочки, верят в благую веру, им надлежит повязать пояс-кусти, а когда они будут обучены, внимательны к исполнению религиозных предписаний, стойки в вере, тогда их следует подвергнуть обряду очищения-барашном» (Dhabhar, 1932, с. 276).

Парсов затруднял также вопрос о браках-хведода, потому что индийцы не одобряли даже кросскузенные брачные союзы. Так, Нариман сообщал иранцам, что парсы «не заключают браков между родственниками, но задают по этому поводу много вопросов» (Dhabhar, 1932, с. 294). Иранские зороастрийцы отвечали, что «зороастрийская женитьба... между родственниками — это похвальный поступок, и да будет известно, что это одобряется Ормаздом». В пехлевийском тексте XI в. сообщается о помолвке, нарушенной до женитьбы, между братом и сестрой (Ривайат Адурфарнбага CXLIИ). Но в XIV в. жрецы требовали только, чтобы «старались сына одного брата женить на дочери другого». Это, указывали они, теперь легче, потому что парсы подпали под власть мусульман, а такие браки были излюбленными среди арабов. Действительно, с тех пор, как существуют сведения о парсийских браках (начиная с XVIII в.), кросскузенные браки стали наиболее распространенными и среди парсов.

### Иранские зороастрийцы XVI в.

В своем первом письме жрецы из Йезда жаловались парсам, что со времени Гайомарда, то есть с начала истории человечества, не было ни одного периода, включая и нашествие Александра Македонского, который был бы более горестным и трудным для верующих, чем это «тысячелетие демона Гнева» (Dhabhar, 1932, с. 598). Тогда иранцами правили туркмены, которые отняли власть у сына Тимура, но в 1499 г. шах Исмаил, первый правитель из династии Сефевидов, победил их и стал правителем Ирана. Он и его преемники, стоявшие у власти до 1722 г., принадлежали к шиитам и безжалостным притеснением заставили почти всех мусульман

Ирана последовать этому направлению ислама. Шиизм содержит больше элементов зороастризма в правилах очищения и в других обычаях, чем суннизм, что сделало шиитов лишь более чувствительными к нечистоте неверных, и жизнь для приверженцев древней религии при Сефевидах была тяжелой.

## Парсы XVI в.

Тем временем в Гуджарат пришла новая беда, и на этот раз в образе португальцев, которые, обогнув мыс Доброй Надежды, искали торговые базы на Востоке. Махмуд-Бегада умер в 1511 г., не оставив ни одного музаффаридского правителя, способного противостоять новой угрозе. В течение четверти века султаны все же сдерживали постоянные нападения португальцев, которые ради устрашения и грабежа совершали набеги на побережье. В 1534 г. правитель из династии Великих Моголов, шах Хумаюн, правивший в Дели, вторгся в Гуджарат, и султан в отчаянии заключил союз с португальцами, уступив им в благодарность за помощь порт Бассейн и острова вокруг него (включая крошечный островок Бомбей) и обязав все суда, покидающие порты Гуджарата, платить дань португальцам. Последние на деле мало помогли султану за эти щедрые уступки, и бедствия Гуджарата продолжались. Хумаюн опустошил север страны. Броач и Сурат с их парсийскими колониями подверглись разграблению.

В 1547 г. португальцы снова напали на Броач и предали его огню и мечу. Они получили от султана еще больше территориальных уступок, включая «округ Санджан», и, где бы ни утверждали свою власть, всюду усиленно стремились обратить местное население в римский католицизм. Португальский доктор по имени Гарсиа д'Орта заметил парсов в Камбее и Бассейне и описал их как торговцев и лавочников, происходящих из Персии.

В 1572 г. император Акбар, сын Хумаюна, вторгся в Гуджарат и за один год овладел всей страной, положив конец ее независимости. Во время осады Сурата, ставшего тогда главным портом, Акбар встретился с несколькими парсами и обошелся с ними милостиво. Правление Моголов началось, таким образом, благоприятно для общины, и оно действительно ознаменовало нача-

ло движения парсов к процветанию, в то время как Сефевиды стали еще больше угнетать их собратьев в Иране, приведя последних в состояние еще большей нищеты и лишений.

---

## ГЛАВА XII

### Под властью Сефевидов и Моголов

#### Иранские зороастрийцы при шахе Аббасе: их верования и обряды

С XVI по XVIII в. сохранилось гораздо больше и записей самих зороастрийцев, и заметок о них иностранных путешественников. В Иране шах Аббас Великий, самый знаменитый из Сефевидов, вззошел на престол в 1587 г. и правил до 1628 г. Его блестящий двор в Исфахане привлекал европейских посланников, торговцев и даже христианских миссионеров, некоторые из них интересовались проживавшими неподалеку зороастрийцами. Последние попали сюда в 1608 г., когда шах Аббас переселил «очень большое число *гауров*» (как произносили тогда оскорбительное *габр*) из Йезда и Кермана для работы в столице и вокруг нее.

Зороастрийцев поселили в пригороде, где находилось около трех тысяч домов, все «низкие, одноэтажные, без каких-либо украшений, соответствующие бедности их обитателей» (Pietro della Valle, 1661—1663, с. 104). Там зороастрийцы трудились сукновалами, ткачами и ковровщиками или же отправлялись в город (стараясь не сталкиваться с мусульманами) работать конюхами или садовниками, а также нанимались в окрестные хозяйства или на виноградники. «Они считают сельское хозяйство, — писал Ж. Шардэн, — не только хорошим и безвредным, но и благочестивым и благородным занятием, они верят, что это первейшее из всех призваний, которое „Верховный бог“ и „меньшие боги“, как они говорят, одобряют больше всего и вознаграждают наиболее щедро» (Chardin, 1735, с. 180).

«Эти древние персы, — продолжает он, — ведут ти-

хий и простой образ жизни. Они живут мирно под руководством своих старейшин, из которых избирают своих судей, утверждаемых на их постах персидским правительством. Они пьют вино и едят всякое мясо... но в других отношениях очень обособлены и почти не общаются с другими людьми, особенно с магометанами». Другой путешественник заметил, что «их женщины совсем не избегали нас, как прочие персидские женщины, были очень рады видеть нас и говорить с нами» (Daulier-Deslandes, 1926, с. 28). Эти женщины отличались от своих мусульманских сестер тем, что ходили с открытыми лицами, но их одежда была очень скромна — длинные широкие штаны по щиколотку, длинное платье с широкими рукавами и несколько платков, внутренний из которых полностью закрывал волосы, наподобие чепца монахини. Одежания их были обычно ярко-зеленого и красного цвета. Мужчины, как и прочий рабочий люд, носили штаны и рубахи, но оставляли ткань (домотканую суконную или хлопчатобумажную) непокрашенной, и это выделяло их повсюду, где бы они ни появлялись.

Будучи дружелюбными, зороастрийцы все же скрывали от окружающих свои религиозные ритуалы и обычаи, как заметил один любознательный путешественник: «Нет таких других людей в мире, которые были бы столь скрытными в своей вере, как гауры» (Tavernier, 1684, с. 163). Это объяснялось, очевидно, тем, что зороастрийцы пытались воздвигнуть возможно более непроницаемую стену между собой и мусульманами, прибегавшими к насмешкам в качестве действенного оружия, а иностранцы могли выдать их секреты правителям-мусульманам. Вот почему некоторые иностранцы пришли к неверному заключению о том, что зороастрийцы на самом деле невежественные, «простые люди, столько столетий проведенные в рабстве, что забыли все ритуалы, сохранив лишь поклонение солнцу на рассвете, пристрастие к огню, который они называют вечным, и прежний способ обращения с мертвыми» (Figueroa, 1669, с. 177). Все это сообщалось, однако, в то время, когда жрецы Йезда и Кермана писали своим братьям по вере — парсам трактаты, полные мельчайших указаний, касающихся самых разных древних обычаев и ритуалов. Еще одна преграда, воздвигнутая зороастрийцами в своей самозащите, — это языковая. О ней упоминают западные путешественники. В своих сельских твердых

Зороастрийцы усвоили местный диалект, непонятный носителям литературного персидского языка, названный ими *дари*<sup>73</sup>, а мусульманами — *габри*. На этом диалекте общались друг с другом (но почти никогда не писали) все зороастрийцы.

Ж. Шардэн тем не менее сумел благодаря истому упорству каким-то образом проникнуть в «тайны» зороастрийской веры. Он писал об их учении: «Они полагают, что есть две основы вещей, и невозможно, чтобы основа была одна, потому что все вещи бывают двух видов или двух сущностей, то есть добрые или злые... Эти две основы, во-первых, свет, который они называют Ормоус... и тьма, называемая Ариман... Они считают, что есть ангелы, которых они называют меньшими богами (*dieux subalternes*), предназначенные охранять неодушевленные творения, каждое в своей области» (Chardin, 1735, с. 182). Далее Ж. Шардэн замечает, что зороастрийцы устраивают празднества в честь «стихий», что явно указывает на празднества-гахамбары. Он не упоминает о кусти, так как никогда не видел зороастрийца во время молитвы, но он узнал (Chardin, 1735, с. 183), что каждая семья молилась пять раз в день перед огнем своего домашнего очага, который всегда содержался зажженным и чистым.

Ж. Тавернье, посетивший зороастрийцев в Кермане, тщетно пытался увидеть их храмовой огонь. Они оправдывали свой отказ тем, что рассказали ему, как мусульманский правитель заставил их допустить его к огню. «Он, видимо, ожидал увидеть необыкновенную яркость, но, узрев не более того, чем то, что он мог бы видеть в любой кухне, он так набросился на огонь с руганью и плевками, как будто сошел с ума» (Tavernier, 1684, с. 167). В ривайатах содержатся указания об очищении священного огня, если это будет необходимо из-за подобных происшествий. К XVII в. иранские зороастрийцы стали обычно прятать все священные огни в небольшом, скрытом помещении внутри храма, построенного из сырцовых кирпичей, без окон, с маленькой, как у шкафа, дверцей, в которую входили только следившие

---

<sup>73</sup> *Дари* — происхождение этого термина точно не установлено (по всей видимости, букв. «придворный»). В настоящее время так называют разновидность персидского языка, бытующую в Афганистане (прежде именовавшуюся фарси-кабули, кабули) и являющуюся наряду с афганским языком — пашто — официальным языком страны.



за огнем жрецы. В другом, большего размера помещении стоял пустой алтарь в виде колонны, на котором помещали горящие угли для уединенных молитв или общественных празднеств. Следовательно, миряне лишались радости смотреть на свои любимые священные огни, стараясь получить защиту их.

Европейцы, так же как и до них Геродот, заметили, что зороастрийцы воюют против зловредных существ — храфстра. «С невероятным отвращением, — писал Пьетро делла Валле, — они относятся к лягушкам, черепахам, ракам и другим тварям, которые, как они думают, портят и загрязняют воду; они настолько их ненавидят, что убивают так много, сколько найдут» (Pietro della Valle, 1661—1663, с. 107). Ж. Тавернье заметил, что «в один день в году в каждом городе и каждом селении все женщины собираются убивать всех лягушек, которых они могут найти в полях» (Tavernier, 1684, с. 166). Несколькими строками далее он добавляет: «Есть некоторые животные, которых гауры весьма почитают и которым они оказывают очень много уважения. Есть и другие, к которым они питают отвращение и стараются уничтожить, сколько их ни на есть, считая, что они не сотворены богом, а появились из тела дьявола, чью злую сущность и сохраняют» (Tavernier, 1684, с. 168).

Европейцы также очень заинтересовались, как и все, кто сталкивался с зороастрийцами, их способом обращения с мертвыми. Даже будучи бедными, исфаханские гауры построили величественную круглую башню в уединенном месте за городом «из больших тесаных камней... около тридцати пяти футов высотой и девяносто футов в диаметре, без всякой двери или входа», чтобы никто не пытался «осквернить место, которое они почитают гораздо больше, чем магометане или христиане могилы своих умерших» (Chardin, 1735, с. 186). Зороастрийцы клали своих покойников на эти башни одетыми, а не обнаженными, как полагалось по традиции, несомненно, из-за вмешательства мусульман. Ж. Шардэн рассказывает, что в пятидесяти футах от башни находилось небольшое здание из сырцового кирпича, в котором поддерживался огонь для утешения душ умерших. Обычай этот был общим и у иранцев, и у парсов.

Другой обычай, на который обратил внимание Тавернье, касался законов очищения. Он писал: «Как только женщины или девушки почувствуют приближение природного обыкновения, они сейчас же покидают

свои жилища и остаются одни в поле, в маленьких домиках, сплетенных из прутьев, с куском материи, служащим дверью. Пока они находятся в таком положении, им каждый день приносят еду и питье, а когда освобождаются, они посылают, в соответствии со своим достатком, козу, или курицу, или голубя в качестве приношения, после чего моются, а затем приглашают нескольких родственников на небольшое угощение» (Tavernier, 1684, с. 166). Это неудобное уединенное затворничество должно было очень тяжело переноситься женщинами, особенно летом, в жару, и зимой, в холод, а иногда оно становилось просто опасным, и с XIX в. места для удаления женщинам отводили под защитой дворов или конюшен. Заканчивая это испытание «небольшим угощением» с друзьями, зороастрийцы демонстрируют свою способность использовать любую возможность для того, чтобы повеселиться.

Тавернье сообщает о гаурах, что «они любят празднества, хорошо есть и пить» (Tavernier, 1684, с. 167). Он же упоминает о том, что «день рождения их пророка празднуется с необычайной торжественностью, и, кроме того, в этот день они раздают много милостыни» (Tavernier, 1684, с. 166). День рождения пророка, или Великий Ноуруз, отмечался 6-го Фарвардина, что могло с таким же правом считаться днем рождения Зороастра, как 25 декабря днем рождения Христа. Тогда еще в Кермане, очевидно, были состоятельные зороастрийцы, которые могли щедро благотворительствовать. Сохранился изящно высеченный мраморный камень, сообщающий о строительстве *Ханеи-Михр* («Дома Михра») неким Рустамом Бундаром в правление шаха Аббаса. («Дом Михра», обычно *Дари-Михр* или *Бари-Михр*, — так всегда называлось в позднее время место богослужения, или храм огня.)

Люди, обладавшие достатком, подобно Рустаму Бундару, вероятно, и были «судьями», или даварами, в местных общинах (как Чанга-Аса в Навсари). Видимо, они без труда правили делами общины, но если между двумя ее членами возникал спор и старшины не могли решить дело в чью-либо пользу, тогда, как излагается в ривайатах (Dhabhar, 1932, с. 39 и сл.), «судьи» могли потребовать, чтобы обвиняемый торжественно поклялся в храме огня и выпил ритуальную серную воду (что было разновидностью древней ордалии огнем).

После произнесения молитвы *Хоршед-Михр-Нийайеш*

(«Моление солнцу-Михру»), в которой солнце и Михр призываются в свидетели, дающий показания человек должен был призвать семь *Амахраспандов* и их творения, а затем сказать клятвенную формулу, включающую следующие слова: «Если я нарушаю клятву, то все мои добрые дела, которые я сделал, передаю тебе (обвинителю), а за все прегрешения, совершенные тобою, я понесу наказание на мосту *Чинват*. *Михр*, *Срош* и праведный *Раши* знают, что я говорю правду...» Зороастрийцы были убеждены, что всякий нарушающий клятву будет вскоре поражен богом, но в целом они стремились, чтобы дело не доходило до такого разбирательства, а соблюдалась честность, потому что нарушитель договора уже подпал «под власть Ахримана и демонов» (Dhabhar, 1932, с. 41).

Даже будучи честными, миролюбивыми, работающими и живущими, насколько это возможно, сами по себе, зороастрийцы все равно не могли избежать притеснений. Ж. Шардэн рассказывает (Chardin, 1735, с. 179), что шах Аббас услышал молву о чудесном содержании книг гауров, и в особенности об одной из них, будто бы написанной Авраамом и содержащей предсказания обо всех событиях, которые произойдут до конца времен. Он настойчиво искал эту книгу и заставлял зороастрийцев приносить ему свои рукописи. Шардэн слышал о двадцати шести томах, хранившихся в царском книгохранилище в Исфахане, но фантастическую книгу Авраама, естественно, достать не могли, и в конце концов раздосадованный шах приказал убить *Дастуран дастура*, а вместе с ним еще нескольких человек.

В письме к парсам, относящемся к 1635 г., иранские жрецы с горечью пишут об этих событиях. Скорь их в это время усиливалась от еще одного разочарования. Они пришли к убеждению, что десятое тысячелетие «мирового года» началось с воцарением Йездигерда III, и поэтому ожидали его славного окончания с пришествием Спасителя (Саошйанта) через тысячу лет, то есть в 1630 г. За четыре года до этого они писали парсам: «Тысячелетие Ахримана окончилось, наступает тысячелетие Ормазда, и мы ожидаем увидеть лик славного Царя Победы, и Хушедар и Пешотан непременно придут» (Dhabhar, 1932, с. 593—594). То, что год оказался ничем не примечательным, было для них жестоким ударом, и хотя зороастрийцы никогда не переставали надеяться на приход Саошйанта, их мечты с тех

пор стали более неопределенными. Ж. Шардэн заметил, однако, что «одно из неизменных убеждений зороастрийцев заключается в том, что вера их опять станет господствующей... а верховная власть снова будет принадлежать им. Они поддерживают себя и своих детей этой надеждой» (Chardin, 1735, с. 184).

После шаха Аббаса Великого дела зороастрийцев пошли еще хуже. Аббас II (1642—1667) переселил исфаханских гауров в новый пригород (желая старый приспособить под место для отдыха), а при последнем сефевидском шахе, Султан-Хусейне (1694—1722), зороастрийцы жестоко пострадали, потому что вскоре после восшествия на престол он издал закон об их насильственном обращении в ислам. Христианский архиепископ оказался свидетелем принятых для этого безжалостных мер: зороастрийский храм разрушили, большое число гауров под угрозой смерти принудили принять ислам, а те, кто отказался это сделать, окрасили реку своей кровью. Немногие спаслись бегством, и до сих пор в районе Йезда есть семьи, ведущие свое происхождение от таких беглецов.

### Парсы XVI—XVII вв.

В то время парсам жилось лучше. Они постепенно богатели и приобретали положение в обществе. Император Акбар интересовался религиями, и когда в 1573 г. он расспрашивал парсов Сурата, они пригласили ученого жреца из пантха Бхагариа, некоего Мехерджи Рана, для того, чтобы он разъяснил ему их верования. Через пять лет Мехерджи позвали ко двору Моголов на дискуссию между приверженцами разных религий, о чем один из мусульманских историков сообщает следующее: «Огнепоклонники тоже пришли из Навсари в Гуджарате и доказали Его Величеству истину учения Зороастра: они называли огнепоклонничество великим культом и произвели на императора такое хорошее впечатление, что он разузнал у них религиозные обычаи и обряды парсов и приказал... чтобы священный огонь при дворе поддерживался днем и ночью по обычаю древних персидских царей» (Commissariat, 1938, с. 222). По своей веротерпимости, Акбар отменил подушный налог-*джизья* и даровал всем свободу вероисповедания. Благодарные парсы из Навсари, принявшие участие во всеобщем ли-

ковании, пожаловали Мехерджи Рана и его потомкам на вечные времена должность своего верховного жреца, или Великого Дастура. (До сего дня пантхом Бхагариа руководит Дастур Мехерджи Рана.)

Позднее, возможно по совету парсов, Акбар попросил шаха Аббаса Великого прислать ему ученого зороастрийца, чтобы тот помог составить персидский словарь. Поэтому Дастур Ардашир Ношираван из Кермана провёл 1597 г. при дворе Акбара. Два других парсийских жреца были удостоены императором титула *мулла* за их познания в религии, и, подобно Дастуру Мехерджи Рана, им были пожалованы земли, о чем сохранились документы с печатями. Начиная с того времени письменные архивы парсов становятся постепенно более обширными и включают юридические документы, реестры религиозных принадлежностей и взносов, списки посвящённых жрецов, соглашения между жрецами и мирянами, описи пожертвований на благотворительные нужды. Все такие документы вместе с надписями на дахах и храмах огня собраны в XIX в. ученым парсом Баманджи Байрамджи Пателом в сочинении, написанном на языке гуджарати и названном *Парси Пракаш* («Парсийское сияние»), являющемся бесценным источником по истории общины.

У европейцев, торговых соперников португальцев, сохранилось также несколько сообщений о парсах XVII в. Некоторые из них уже знали гауров после посещения Исфахана. Большинство парсов в то время, как они сообщают, были, так же как и иранские зороастрийцы, «в основном земледельцами, а не торговцами и не желали отправляться за границу» (Fryer, 1915, с. 295); хотя большинство из них жило на побережье, но древнее почтение к творениям не позволяло им путешествовать по воде. «И если они когда-либо путешествуют на корабле, они не облегчаются в море или же в воду, но имеют для этой цели сосуды; если их дома горят, пожар они тушат не водой, а предпочитают засыпать огонь пылью или песком» (Streynsham, 1888, с. CCCXV). Они жили в жалких одноэтажных жилищах, маленьких и темных, таких же, как у гауров в Исфахане; дома эти содержались как оплоты веры, и иноверцы в них не допускались. Жители их были «очень трудолюбивыми и прилежными, они старались обучить своих детей труду и ремеслам. Они — первые ткачи во всей стране, и большая часть шелка и сукна в Сурате производится их

руками» (Övington, 1929, с. 219). Тем не менее эти люди не утратили зороастрийской склонности к развлечениям и стали большими любителями *тодди*<sup>74</sup>, заменив этим возбуждающим напитком вино своей родной страны.

Когда европейцы (с разрешения Моголов) основали в Гуджарате торговые фактории, то индусы и парсы охотно нанялись к ним на работу. В 1620 г. служащий-парс английской фактории в Сурате был переводчиком между жрецом своей веры и одним любопытствующим английским священником, неким Генри Лордом, который записал то, что ему удалось узнать (Lodg, 1630, с. 29 и сл.). Жрец-парс, описывая общину, сказал, что на мирянина, «отвлеченного мирскими заботами от богослужений, накладываются менее тяжелые предписания». Однако ему следует всегда опасаться, как бы не лишиться райского блаженства, и, «когда бы он ни делал что-нибудь, он должен думать о том, хорошо или плохо то, что он собирается совершить».

Обыкновенный священнослужитель, «называемый ими эрбуд», должен знать, «как молиться богу, соблюдая обряды, предписанные в книге „Зандавастав“, потому что богу больше нравятся те виды молений, которые он дал в своей книге». Священнослужители должны быть внутренне дисциплинированы, правдивы, «известны только по своей профессии и не могут интересоваться мирскими делами; лишь им приличествует учить других тому, что угодно богу. Вследствие этого *бехдин*<sup>75</sup>... должен следить, чтобы он (священнослужитель) ни в чем не нуждался, и предоставить ему все, и он не будет просить лишнего». Наконец, он обязан «хранить себя чистым и неоскверненным... потому что чист бог, которому он служит, и от него ожидается то же». Что касается верховного жреца, то, «поскольку он выше остальных достоинством, он обязан быть выше других и по святости... Он никогда не имеет права прикасаться к кому-либо из чужой касты или секты... и даже к кому-либо из рядовых приверженцев своей веры, и ему следует омыться... Он должен делать все, что ему подобает, своими собственными руками.. чтобы лучше сохранять чистоту... Он не может пользоваться рос-

<sup>74</sup> *Тодди* — перебродивший сок винной пальмы (или пальмиры), в прошлом основной алкогольный напиток Индии.

<sup>75</sup> *Бехдин* — букв. «[принадлежащий] благой вере», то есть зороастриец.

кошью или излишествовать, так, чтобы те большие доходы, которые он ежегодно получает, не накапливались бы в конце года, но тратились бы на благие нужды — либо на благотворительные пожертвования для бедных, либо на строительство храмов богу... Дом, в котором он постоянно живет, должен примыкать к церкви... *Дастур* должен знать все учения, содержащиеся в „Зандаваст“... Ему не следует бояться никого, кроме бога, и ничего, кроме греха... так, чтобы... если кто-либо сопрешит, он сказал бы этому человеку о его грехе, как бы ни был велик этот человек».

Относительно обычаев парсов Г. Лорд узнал (Lord, 1630, с. 46—47), что через некоторое время после рождения родители приносят ребенка в храм, где жрец дает ему немного хома, «произнося следующую молитву: „Пусть бог очистит его от нечистоты его отца и от месячного осквернения его матери“». В возрасте около семи лет (вместо традиционных пятнадцати, несомненно, под влиянием брахманизма) жрец учит ребенка «произносить некоторые молитвы и обучает его религии». Затем над ребенком совершается полное ритуальное омовение, и жрец надевает ему священную рубашку и пояс, «который он с тех пор носит на себе, сплетенный... самим проповедником». О праздниках Лорд сообщает (Lord, 1630, с. 41—42), что есть только гахамбары, «празднуемые пять дней подряд, и каждый из них посвящен одному из шести творений». Празднование гахамбаров было уменьшено до пяти дней по образцу «пяти дней Гат» в начале исламского периода.

Джон Овингтон, посетивший парсов после Лорда, наблюдал в 1689 г., что «на их торжественных празднествах, куда собираются иногда сто или двести человек, каждый приносит с собой, по своему вкусу и достатку, яства, которые делят поровну и вкушают сообща все присутствующие» (Ovington, 1929, с. 218). Лорд далее сообщает, что «их закон допускает большую свободу в еде и питье... Когда они едят что-либо из дичи или мяса, то немного несут в *агиари*, т. е. в храм, в качестве приношения для умиротворения бога за то, что ради пропитания они вынуждены отнимать жизнь у его тварей» (Lord, 1630, с. 40). Здесь, несомненно, упоминается приношение огню — *аташ-зохр*.

Молодому немецкому аристократу де Манделсло, посетившему Сурат в 1638 г., приписывается знакомство, возможно косвенное, с парсийскими учениями. Он заги-

Сай, что парсы верят «только в одного бога, хранителя мира», но «весьма почитают» также и «семь служителей бога», которые имеют «более низкое назначение». Помимо этих «подчиненных духов... обладающих очень высоким положением, у бога есть двадцать шесть других прислужников, каждый из которых имеет свои особые обязанности» — и автор перечисляет по именам календарные божества-язад. Парсы верят, пишет он, что эти существа «обладают полной властью над тем, чем бог поручил им управлять, поэтому они беспрепятственно и поклоняются им» (Mandelslo, 1669, с. 59—60). Из свидетельств этих независимых очевидцев явствует, что верования парсов и иранских зороастрийцев были в то время идентичными и традиционными.

Лорд описывает две дахмы, построенные около Сурата на земле, пожалованной Акбаром, — «круглые, довольно высоко возвышавшиеся над землей, достаточно вместительные и большие; изнутри они были вымощены камнем». Ученые парсы исследовали несколько старых башен и сумели проследить их постепенные усовершенствования, такие, как устройство с внешней стороны каменных лестниц, разделение внутренней каменной площадки специальными перегородками на три концентрических кольца. В плодородном Гуджарате трудно было найти пустынные местности для устройства башен, но парсы делали все возможное, используя удаленные от домов и дорог возвышенности.

В начале XVII в. колония парсов в Камбее исчезла, возможно в 1606 г., когда там расположился последний музаффаридский султан. Торговое процветание старого порта перешло к Сурату, и в течение последующих полутора столетий Сурат стал крупнейшим зороастрийским центром в мире. В 1774 г. голландский мореплаватель Ставоринус оценил количество парсов в Сурате в сто тысяч душ, что составляло одну пятую всего населения, и заметил, что «они умножаются числом изо дня в день и построили и населили целые кварталы в пригородах» (Stavorinus, 1798, с. 494).

У парсов были, в общем, прекрасные отношения с индусами, но веротерпимость Акбара не пережила его царствования. Его преемник вновь ввел подушный налог-джизья, и с тех пор мусульмане «получили преимущество перед остальными благодаря своей религии» (Ovington, 1929, с. 139). Иногда это приводило к насилию. Примером насилия в отношении парсов является



происшествие с одним ткачом из Броача, неким Кама-Хома, которого какой-то мусульманин обозвал *кафиром* («неверным»). Кама дерзко возразил ему, назвав самого обидчика *кафиром*. Мусульманин пожаловался на это оскорбление местному судье, который постановил, что никто из иноверцев не смеет так обращаться с поклонниками Аллаха, а потому Кама сам должен либо принять ислам, либо умереть. Кама предпочел смерть и был обезглавлен в 1702 г.

Несмотря на подобные сообщения о религиозном пыле и отваге парсов, в целом в описаниях путешественников они предстают такими же, как и иранские зороастрийцы, — добрыми, спокойными и трудолюбивыми. Рассказывается, что они жили «между собой в полном согласии, делали совместные пожертвования в пользу своих бедняков и не допускали, чтобы кто-нибудь выпрашивал подаяние у приверженцев других религий» (Niebuhr, 1792, с. 429). «Их всесторонняя доброта, проявляющаяся и в найме на работу тех нуждающихся, кто может работать, и в раздаче своевременной щедрой милостыни немощным и несчастным, не оставляет никого лишенным помощи» (Ovington, 1929, с. 218). Такое общественное попечение нуждалось в организации, и парсами, так же как и иранскими зороастрийцами, руководили их старшины или судьи, должности которых передавались обычно по наследству. Эти старшины-акабиры могли быть мирянами или же людьми жреческого происхождения, но светских профессий.

Жрецы сами непосредственно мирскими делами не занимались, как объяснил это Лорду *эрбуд*, но у них имелись свои объединения для управления делами веры. То же самое было в Иране. Однако жрецы сотрудничали со старшинами в наблюдении за нравственностью. Они осуществляли свою власть так: «если какой-либо парс плохо себя вел, его исключали из общины» (Niebuhr, 1792, с. 428), то есть он отлучался от всех религиозных церемоний и лишался общинных благодеяний. Жрецы отказывались совершать для него богослужения, он не имел права войти в храм огня, а тело его после смерти не могло быть помещено на дахме. Фактически он становился отверженным, «вне касты». Случалось, что на совершивших проступки налагались и прямые наказания. Ставоринус отмечает, что «прелюбодейние и блуд они наказывают сами и иногда даже приговаривают к смерти; но они обязаны тем не менее уве-

домить о каждой смертной казни мусульманское правительство. Казнят тайно: либо забивают камнями, либо топят в реке, а иногда отравляют ядом» (Stavorinus, 1798, с. 496). «Такие тяжкие преступления, — добавляет он, — как мне сказали, очень редки среди них». Суровость наказания может показаться противоречащей приписываемой парсам в большинстве сообщений мягкости и доброте, но ведь зороастрийцы и Ирана и Индии, несомненно, не могли бы сохранять свою веру и образ жизни вопреки всем неблагоприятным обстоятельствам, если бы они не обладали твердостью характера.

Решительность парсов проявлялась и в обыденной жизни. В «Сказе о Рустаме Манеке» прославляются отвага и добродетель одного из «старшин» Сурата. Рустам Манек, богатый *фактор*<sup>76</sup> и торговец, доблестно боролся с невзгодами, которые обрушились на общину в конце XVII в., когда маратхи Декана повели против Моголов целый ряд войн, во время которых Гуджарат несколько раз подвергся опустошению. В «Сказе о Рустаме Манеке» превозносятся его благодеяния: постройка дорог и мостов, устройство общественных колодцев, уплата подушного налога-джизья за бедняков, и за индусов, и за парсов, для того чтобы избавить их от жестокого обращения с ними сборщиков налогов.

Все возрастающее процветание выдающихся парсов приводило к тому, что они все больше общались с людьми других вероисповеданий и нанимали слуг-индусов. Их дома становились все менее надежными оплотами зороастрийской чистоты, и, видимо, в связи с этим, а может, из-за настоятельных требований их иранских единоверцев они стали учреждать менее священные местные огни. Первый из них зажгли, возможно, в Сурате, но более полные сведения дошли до нас об огне, учрежденном в соперничавшем с Суратом порту Бомбей. Последний стал британским владением в 1661 г., и Ост-Индской компании было поручено управлять им из Сурата. Компания заявила, что превратит его в «самый процветающий порт Индии», и, для того чтобы достичь этого, провозгласила в нем полную свободу вероисповеданий. В результате на остров постоянно переселялись индусы и парсы, стремившиеся избежать притеснений Моголов и португальцев.

В 1671 г. Хирджи Вачча построил там Дари-Михр,

---

<sup>76</sup> *Фактор* — мелкий чиновник Ост-Индской компании.

а немного позже и дахму; в 1709 г. в Бомбее был освящен огонь Аташи-Адаран. Начиная с этого времени в источниках обычно различаются три типа парсийских священных учреждений: храмы Дари-Михр без постоянно горящего огня (его обычно приносили из дома жреца на время богослужений), храмы Дари-Михр со священным огнем *Дадгах* и, наконец, Дари-Михр с огнем Адаран. В просторечии, однако, все три могли называться гуджаратским словом *агиари* — «место огня».

В течение XVIII—XIX вв. все больше и больше священных огней основывалось отдельными верующими и в новых местах поселений парсов, и в старых колониях в Гуджарате. Самый старый сельский огонь — Адаран — тот, который находится в Сиганпуре, неподалеку от Сурата. Здесь родился Ловджи Нассарванджи, Вадиа («Кораблестроитель»), который в 1735 г. переселился в Бомбей и способствовал организации там больших верфей. Он разбогател и не только пожертвовал средства родному священному огню, но и учредил ежегодный праздник — гахамбар — в память своей души. Новые храмы огня парсов, подобно храмам огня иранских зороастрийцев, невозможно было отличить от обычных домов на улицах, где они находились, потому что за пределами Бомбея было еще небезопасно. Так, Стрейншам Мастер сообщает, что у парсов был храм огня в Сурате, но в 1672 г. «разъяренная толпа фанатичных мусульман разрушила и отняла его» (Streynsham, 1888, с. ССХV).

### Религиозные споры парсов в XVIII в.

В течение всего этого периода у парсов имелся только один священный огонь Аташ-Бахрам — огонь Санджана в Навсари. На протяжении нескольких поколений жрецы Санджана жили там в согласии со жрецами пантха Бхагариа, существуя на средства от пожертвованных, приносившихся их огню. По мере того как их численность увеличивалась, жрецы Санджана стали посягать на права жрецов Бхагариа совершать все религиозные обряды в городе. Разногласия усилились в XVII в. и привели к передаче дела в индийский суд, который вынес постановление, что жрецы Санджана должны соблюдать первоначальное соглашение и служить

только огню. Они же решили покинуть Навсари и в 1741 г. так и сделали, прихватив огонь Аташ-Бахрам с собой. Годом позднее они водворили его в новом храме в селении Удвада, на побережье, немного южнее Санджана, где он и горит до сего дня.

Удаление священного огня расстроило жрецов Бхагариа, и они решили освятить свой собственный Аташ-Бахрам. Ведущие жрецы изучили «Пазэнд, пехлевийские и персидские рукописи», чтобы выяснить ритуалы, необходимые для такого великого дела, а другие общины парсов оказали помощь, в особенности община Сурата. Сто жрецов, «хорошо знавших Авесту», совершили обряд очищения и посвящения многих меньших огней, которые были нужны для этого, и в 1765 г. новый «Царь огней» был «возведен на престол». Жрецы Санджана, естественно, немного ревновали к этому сопернику их огня, имевшего восьмисотлетний возраст, и опасались, что меньше паломников будет теперь приходиться в дальнейшем селение Удвада. Тогда они создали легенду для того, чтобы возвеличить свой огонь. Ранее, пока он был единственным, его называли просто Аташ-Бахрам или же «*Шри-Аташ-Сахэб*» (букв. «Уважаемый господин огонь»), но теперь для него стало использоваться имя *Ираншах* (букв. «Царь Ирана»). Про него стали говорить, будто первые переселенцы-парсы принесли его с собой из Ирана и он как-то связан с благодатью-*Хварэна* персидских царей древности. Парсы очень верят этой легенде и продолжают преданно совершать паломничества к святилищу этого огня.

Еще одним поводом для разногласий между разными группами жрецов стал Бомбей, который оказался за пределами старого территориального деления на пантхи. Сурат находился на территории жрецов Бхагариа, но, когда община парсов там сильно возросла, жрецы ее, которых стало слишком много, порвали отношения с Навсари и образовали независимую, самоуправляющуюся группу, названную *Суратйа*. Но Бомбей, рост которого искусственно поощрялся, привлекал парсов со всех концов Гуджарата, поэтому жрецы самых различных пантхов следовали сюда за переселенцами-мирянами, чтобы совершать для них богослужения и обслуживать основанные ими храмы огня. В южном порту у духовенства не существовало, таким образом, единого руководства.

В Сурате же впервые возникло и серьезное разногласие в начинавшей процветать общине. Споры велись

о том, следует ли завязывать падан, то есть повязку на рот, на лице умерших и как нужно укладывать мертвых на дахме — с вытянутыми или же со скрещенными ногами. В 1720 г. жрецы Суратиа пригласили ученого жреца из Кермана Дастура Джамаспа Вилайти (последнее означает букв. «из родной страны») для вынесения решений по этим вопросам. Он высказал мнение, что падан необходимо повязывать, а ноги нужно скрещивать так, как это делается в Иране, и приступил к иным делам.

Дастур Джамасп Вилайти привез с собой некоторые рукописи, включая Вендидад, и пригласил трех молодых жрецов — Дараба Кумана из Сурата, Джамаспа Аса из Навсари и третьего, из Броача — изучать с ним Авесту по пехлевийским переводам (парсы ими пренебрегли в пользу гуджаратских толкований). Через некоторое время Дастур Джамасп возвратился домой, оставив парсов ожесточенно спорить не только относительно похоронных обычаев, но и о судьбе календаря.

Переписка между Индией и Ираном давно уже позволила жрецам двух общин понять, что между их системами летосчисления есть разница в один месяц, но, будучи не в состоянии объяснить это обстоятельство, они просто приняли его к сведению. В 1746 г. группа жрецов и мирян из Сурата решила перенять иранский календарь, посчитав его *кадими*, то есть более «древним». Так образовалось среди парсов движение *Кадми*, отдающее предпочтение иранским обычаям перед персидскими на основании того предположения, что обычаи иранских зороастрийцев отражают более древнюю, а не просто несколько отличную традицию. Большая часть парсов, однако, упорно придерживалась календаря и обрядов предков, называя себя *Расими* («традиционалистами») или же, чаще, *Шаршаи* или *Шеншаи* (словом неясного происхождения, иногда ошибочно передававшимся позднее как *Шаханшахи* — «роялисты»)<sup>77</sup>.

Споры между разными группировками стали носить весьма ожесточенный характер и продолжались по крайней мере целое столетие. Несколько богатых мирян примкнуло к маленькой партии Кадми, и один из них поручил главному жрецу Кадми из Броача, некоему «мулле» Каусу, посетить Иран в поисках решительных доказательств в их пользу. Каус отсутствовал в течение

<sup>77</sup> *Расими* — букв. «обычный», «привычный»; *Шаханшахи* — «шахиншахский», «царский».

двенадцати лет. Он вернулся в 1780 г., привезя с собой массу арабо-персидских рукописей и документов. Приверженцы партии Шеншай тем временем изучали труды, доступные им в Индии, так что спор этот пробудил интерес к религиозным сочинениям не только у жрецов, но и у мирян, потому что последние благодаря своим торговым занятиям тоже начали усваивать грамотность, которая до сих пор была привилегией жрецов.

Таким образом, в XVIII в. вырос спрос на гуджаратские переводы ежедневных авестийских молитв и на такие популярные сочинения, как Меноги-Храд и Арда-Вираз-Намаг. Жрецы изготовляли списки этих сочинений, но продолжали также и свои труды по переписке авестийских и пехлевийских рукописей. Большая часть сохранившихся зороастрийских рукописей относится к этому времени. Известно, что только один жрец пантха Бхагариа сделал в XVIII в. около тридцати копий Вендидада; яшты тоже переписывались с уникального кодекса, списанного в Навсарии в 1591 г., вероятно, с утраченной иранской рукописи.

В самый разгар споров между Шеншай и Кадми произошёл такой глубокий раскол, что для богослужений пришлось назначить отдельные места. В 1783 г. богатый филантроп Дадн Сетх освятил в Бомбее огонь *Аташ-Бахрам* для Кадми, с муллою Каусом в качестве первого верховного жреца, и учредил там же два огня *Адаран*, которым служили приезжие иранские жрецы. В 1823 г. два соперничающих огня *Аташ-Бахрам*, один для Шеншай, другой для Кадми, были зажжены в Сурате. Одним из результатов этого раскола стало то, что раздражение Шеншай было частично направлено против иранских зороастрийцев, обычаи которых отстаивали приверженцы партии Кадми. С тех пор парсы в основном перестали обращаться за советами к иранским зороастрийцам в вопросах веры.

### Иранские зороастрийцы XVIII в.

Такое изменение в отношениях, о котором иранцы, погруженные в свои заботы, возможно, не подозревали, усилились еще из-за положения обеих общин: парсы преуспевали, в то время как иранцы боролись за существование. В 1719 г. в Иран вторглись афганцы, кото-

рые прошли через Сиястан и неожиданно напали на Керман. Зороастрийский квартал Габр-Махалле находился за пределами городских стен, и его жители — мужчины, женщины и дети — почти все были убиты. Дастуран дастур и другие видные зороастрийцы жили в городе, около храма огня Аташ-Бахрам, под присмотром мусульманских властей, и потому они спаслись, но в живых осталось так мало людей, что единственное, что они смогли сделать для погибших, — это собрать все тела вместе на поле и окружить их земляным валом. Эту импровизированную дахму до сих пор можно видеть на некотором расстоянии от развалин квартала Габр-Махалле, который так и не восстановили.

Афганцы свергли Сефевидов, но через семь лет были изгнаны Каджарами (тюркским племенем из Северного Ирана, претендовавшим на происхождение от Тамерлана), и военачальника из пашников Надир-кули в 1736 г. провозгласили шахом. Спустя два года Надир вторгся в Индию, разбил войско Моголов и разграбил Дели, но победы, кажется, делали его только более жестоким и алчным, сам же Иран при нем лежал в развалинах. Надира убили в 1747 г., и власть досталась одному из его полководцев — Керим-хану Зенду, правившему с 1750 по 1779 г. со столицей в Ширазе. Именно во время его либерального и справедливого царствования Мулла Каус и посетил Иран. Он нашел Дастуран дастура переселенным из Туркабада в Йезд (хотя два древних огня Аташ-Бахрам остались в Шарифабаде) — несомненно, для того, чтобы мусульманские власти могли за ним лучше следить.

Для встречи с Каусом в Йезде была созвана всеобщая ассамблея зороастрийцев, которым он задал семьдесят восемь вопросов. Ответы их составили *Иттогер-Ривайат* («Ривайат семидесяти восьми»), последний из иранских ривайатов. Приверженцы партии Кадми высоко его ценили, но Шеншан, конечно, относились к этому сочинению с подозрением. Каус затем занялся изучением астрономии и других наук в Кермане, где застал зороастрийцев, изнывающих под тяжким бременем налогов, потому что у выживших вымогали такую же сумму подушного налога-*джизья*, какая взыскивалась со всех до учиненной афганцами резни. Каус сумел обратить внимание Керим-хана на тяжелое положение зороастрийцев, и он немедленно пожаловал им освобождение от платежей.

Правление династии Зендов продолжалось недолго, и в 1796 г. ее последний представитель попал в осаду в Кермане. Каджар Ага-Мухаммед захватил город и жестоко отомстил его жителям за укрывательство врага. В том же году Ага-Мухаммед был коронован в качестве шаха, и вплоть до 1925 г. Каджары правили Ираном из своей северной столицы — Тегерана. Иранским зороастрийцам никогда не приходилось так плохо, как в начале периода правления Каджаров.

### Панчаят парсов Бомбея

После того как Надир-шах нанес смертельный удар империи Моголов, на обладание Гуджаратом претендовали мусульманская знать, маратхские князья и торговцы-европейцы. В 1759 г. Ост-Индская компания завладела Суратом, но, поскольку сельские районы страны были все еще охвачены смутой, она продолжала поощрять перемещение населения и коммерции на свое более безопасное островное владение Бомбей.

Как коммерческое предприятие, Ост-Индская компания хотела уделять как можно меньше времени управлению и поэтому предложила различным «народностям» избрать собственных представителей для управления своими внутренними делами. Поскольку индусов было подавляющее большинство, то англичане называли советы таких представителей индийским термином *панчаят*<sup>78</sup>. Видимо, панчаят парсов образовался в 1728 г. и, несмотря на свое новое название, по существу, оставался традиционным зороастрийским советом старейшин. Среди его первых девяти членов не было ни одного священнослужителя. Поскольку в Бомбее не имелось соответствующего жреческого органа для руководства церковными делами общины, такими, как уход за дахмами (что в Навсари, например, находилось в ведении жреческого анджомана *Бхагарсатх*), то этими делами там и занялся светский орган — панчаят. Даже храмы огня в Бомбее, содержавшиеся за счет богатых мирян, находились под надзором светских попечителей, происходивших обычно из семьи основателя храма, которые и назначали жрецов, в то время как старые огни пантхов Санджана и Бхагариа оставались в распоряжении

<sup>78</sup> *Панчаят* — от слова *панч* — «пять», о совете, состоявшем первоначально, как правило, из пяти представителей.



самих жрецов. Ответственность жрецов, а следовательно, и их власть ослабевала в Бомбее более, чем где бы то ни было.

В основном обязанности бомбейского панчаята парсов были теми же, что и у совета старейшин прежних времен, но задача теперь осложнилась. Необходимо было попытаться сохранить строгую нравственность в перенаселенном, растущем, многонациональном городе, где парсы не жили больше отдельными кварталами, как в Сурате, и где все увеличивавшееся разнообразие их занятий и различные интересы постепенно подрывали общинное единство. Это единство и общность служили опорой для панчаята, который в качестве крайней меры наказания объявлял правонарушителя отверженным, «вне касты». Кроме того, панчаят мог лишь увещевать и налагать штрафы, надеясь, что они будут уплачиваться, так как телесные наказания были запрещены англичанами. В этих условиях необходимо отдать должное личным качествам членов парсийского панчаята, поскольку они сумели приобрести значительный авторитет не только в XVIII в., пользовались большим влиянием на протяжении всего XIX в., да и сейчас еще для любого крупного предприятия парсов необходимо добиваться одобрения панчаята.

В области общественных отношений в XVIII в. панчаят стремился поддерживать стабильность брака и упорядочить разводы, которые допускались, хотя и неохотно, по довольно разнообразным обстоятельствам. Двоеженство разрешалось лишь в том случае, если первый брак был бездетным. Панчаят старался препятствовать любым посещениям индуистских святынь и поддерживал все установления зороастрийской веры, в частности, празднования гахамбаров. Вместе с тем панчаят пытался не допускать и чрезмерных излишеств во время празднеств, а также при соблюдении похоронных церемоний, для того чтобы вновь приобретенные богатства не приводили к соперничеству в расточительности. (Попытки эти были по большей части тщетными.)

Панчаят настаивал на соблюдении законов чистоты; так, еще в 1857 г. одному парсу вместе с его дочерью запретили входить во все места богослужений до тех пор, пока они не подвергнутся очищению-барашном за то, что съели пищу, приготовленную мусульманином. В целях сохранения общины в обособленности и чистоте панчаят решительно противился обращению в зоро-

астризм и приобщению к вере *джуддинов* (людей других религий), опираясь при этом на утверждение, приписываемое первым поселенцам из Санджана, что парсы относятся к тем, «в чью касту никогда не принимаются приверженцы другой религии». Панчайт был также против опоясывания священным кусти детей парсов, родившихся от индийских матерей.

Еще одна сфера деятельности панчайта заключалась в управлении фондами и в благотворительности, что также было в традициях прежних старшин-акабиров. Панчайт имел в своем распоряжении значительные фонды, накапливавшиеся от сборов за совершение обрядов бракосочетания и похорон, штрафов и пожертвований по завещаниям. В 1823 г. четыре члена панчайта были назначены попечителями для управления фондами. С помощью этих средств панчайт содержал дахмы, устраивал угощения на празднествах-гахамбарах, посещавшихся и бедными, и богатыми совместно. Из этих же фондов обеспечивались больные, неимущие, вдовы и сироты. Был учрежден также специальный фонд для оплаты похорон и заупокойных служб для шуждающихся.

Почти сорок лет в Бомбее горел только один священный огонь — Аташ-Бахрам, учрежденный партией Кадми, но вскоре после того, как два огня Аташ-Бахрам были установлены в Сурате, три брата из семейства Вадиа зажгли в Бомбее огонь для Шеншаи. Освящение его осуществили в 1830 г. жрецы Бхагариа, и первым верховным жрецом его стал Дастур Эдалджи Санджана (принадлежавший, несмотря на имя, к пантху жрецов Бхагариа). Главным жрецом кадмийского Аташ-Бахрама был тогда Мулла Фирозэ, сын Муллы Кауса. Оба эти жреца сыграли активную роль в дискуссиях, развившихся в годы британского правления.

### Изучение европейцами в XVIII в. зороастрийских верований

Внешним фактором, усугубившим разногласия среди парсов, послужили европейские исследования зороастрийского вероучения. Сообщения путешественников пробудили в Европе научный интерес к религии Зороастра,

и первые плоды его появились в 1700 г. в виде сочинения на латинском языке «Истории религии древних персов, парфян и мидян» Томаса Хайда, ориенталиста из Оксфорда. Он не только изучил греческих и латинских авторов в поисках сведений об иранской религии, но и использовал арабские сочинения и те персидские зороастрийские тексты, которые сумел достать.

Великое уважение к зороастризму привело его, богослова XVIII в., к поискам сходства между этой религией и христианством. Более того, он был введен в заблуждение тем неправомерно большим значением, которое придавалось в источниках Зурвану, а также ошибкой Ж. Шардэна (чьи сообщения из Исфахана читал Т. Хайд), что бог, почитаемый гаурами, отличен от Ормуса, первоисточника света. Таким образом, Хайд пришел к заключению, что Зороастр — последовательный монотеист, посланный богом донести до древних иранцев заветы Авраама, но его учение искажено многобожными греками, а позднее теми, кто, познакомившись с дуалистическими ересями манихейства и маздакизма, ошибочно приписал их старой иранской религии. Пионерская работа Хайда во многих отношениях превосходна, и положения ее оставались незыблемыми три четверти столетия. В течение этого времени его иудео-христианская интерпретация зороастризма так прочно утвердилась в научном мире, что лишь с трудом была опровергнута после открытия истинных учений Зороастра.

В середине XVIII в. молодой французский ученый Анкетиль-Дюперрон отправился в Индию в надежде заполучить зороастрийские рукописи и побольше узнать об этой религии. Он провел 1759—1761 гг. в Сурате, где уговорил Дараба Кумана, бывшего ученика Джамаспа Вилайати, ставшего видным жрецом партии Кадми, перевести ему Авесту. В своем изложении Дараб основывался в основном на гуджаратских и пехлевийских толкованиях, но благодаря ему у Анкетилья-Дюперрона составилось довольно правильное представление о содержании всего памятника в целом (хотя и несовершенное для Гат). Поступок Дараба юстальная община осудила как предательство. Анкетиль получил также от Дараба авестийские и пехлевийские рукописи и, вернувшись в Европу, опубликовал полный французский перевод сохранившихся авестийских текстов вместе с рядовыми наставлениями и многочисленными ценными

личными наблюдениями об обычаях парсов, а также перевод пехлевийского Бундахишна.

Перевод Авесты потряс Европу, потому что в нем предстала явно политеистическая, связанная с обрядностью вера, совершенно непохожая на реконструкцию Т. Хайда. Тем не менее Анкетиля пытался утихомирить враждебных критиков, отстаивая ту точку зрения, что собственное учение Зороастра действительно «чистый теизм», но «уже во времена Авраама испорченный еретическими убеждениями». Очевидно, это было голословное допущение, поскольку в то время еще не знали, что Гаты — это собственные слова пророка, и не имелось поэтому никаких оснований для того, чтобы рискнуть предположить, чему он на самом деле мог учить.

Тем временем возникло сравнительное языкознание, которое позволило ученым изучить вновь открытый авестийский язык в сопоставлении с санскритом и, используя этот метод, определить вскоре, что перевод Дараба неточен и свидетельствует о недостаточном понимании авестийской грамматики. Большая часть этих ученых были протестантами, привыкшими рассматривать Библию скорее как длинное предание, а не как источник религиозных убеждений. Открытие того, что понимание парсами их древних писаний несовершенно, вместе с рассказами путешественников о явном невежестве гауров привело европейских ученых к заключению, что современные зороастрийцы не понимают собственную веру. Это неверное представление облегчило принятие предположений Анкетиля, что такое положение дел существовало и в отдаленном прошлом. Так, в Европе сохранилось хайдовское толкование первоначального зороастризма как иранской формы идеализированного иудаизма, с необходимым добавлением того вывода, что он издавна извращался своими приверженцами. В результате возникли представления, доставившие потом столько затруднений западным ученым, которые посвятили следующие почти сто лет попыткам подтвердить эту теорию, не считаясь с беспощадно противоречившими ей фактами. Но еще более серьезные последствия возымели эти превратные представления для самих зороастрийцев.

## При Каджарах и англичанах

### Христианские миссионеры и верования парсов

В XIX в. парсы-горожане переживали большие перемены, в основном из-за роста торговли и промышленности, а также воздействия европейского образования и протестантского христианства. Ост-Индская компания запрещала миссионерскую деятельность, но под сильным давлением «возрожденческих» обществ Британии в 1813 г. права и привилегии компании были возобновлены лишь при условии, что этот запрет будет отменен. В 20-е годы XIX в. первые миссионеры прибыли в Бомбей, сменивший к тому времени Сурат в качестве главного центра средоточия парсов. В то же десятилетие началась организация там школ с преподаванием на английском и на гуджаратском языках.

В 1827 г. был основан Элфинстонский колледж для обучения «языкам, литературам, наукам и нравственной философии Европы». В 1840 г. колледж объединился со школой для организации Элфинстонского института, в котором парсы составляли большую часть учеников в течение всего XIX века. Так в Бомбее сложился получивший западное образование средний класс парсов, включавший докторов и юристов, учителей, журналистов и лиц других профессий.

В 1834 г. британское правительство приняло на себя управление владениями Ост-Индской компании и стало править на большей территории Индии. (Из парсийских центров лишь Навсари не входил в британские владения, а оставался по соглашению частью индусского государства Барода.) В отношении религии официальная политика была беспристрастной, и никакого религиозного обучения не проводилось ни в одной из государственных школ. Все же изучение английской литературы неизбежно познакомило учеников с христианскими идеями, а западная наука в то же время вступила в противоречия со многими традиционными индуистскими и зороастрийскими убеждениями. Молодые парсы были

сначала обижены и потрясены неосведомленностью их священных писаний. Они знали основные положения веры и были обучены обрядам, но сама Авеста с ее большим запасом древних знаний и преданий оставалась принадлежностью дастуров и была для мирян окутанной такой же тайной, как Библия на латинском языке для римских католиков. Поэтому в общине произошло великое смятение, когда шотландским миссионером Джоном Уилсоном отрывки из священных книг внезапно были предложены вниманию верующих.

На Уилсона, прибывшего в Бомбей в 1829 г., искренний и прямой нрав парсов произвел большое впечатление. Он обнаружил, что они составляют «очень влиятельную часть» городского населения, и стал тщательно готовиться к тому, чтобы привести их в лоно христианства. Изучив переведенные Анкетилем Авесту и Бундахиши, а также другие европейские сочинения, Уилсон ринулся в атаку с проповедями, памфлетами, со статьями в газетах, обратившись к новому способу пропаганды. Уилсон набросился с нападками на зороастрийский дуализм и резко высмеял древние космогонические и мифические сведения в Бундахиши, а заодно и предписания Вендидада относительно законов очищения, недобросовестно сопоставив последние не с ветхозаветным Левитом, а с Новым заветом. (Из самих Гат в переводе Анкетиля он, разумеется, мало что сумел извлечь.)

Большинство парсов никогда не слышали о Бундахиши и были настолько же поражены изложением его содержания Уилсоном, насколько был бы потрясен и христианин в XX в., впервые познакомившийся с некоторыми наиболее примитивными разделами Ветхого завета. Один мирянин тут же поспешил отречься от Бундахиши как книжки «совершенно лживой» и сочиненной, вероятно, «каким-то врагом нашей религии» (Wilson, 1843, с. 37). Подобная защита оказалась затруднительной, когда торжествующий Уилсон доказал, что многие данные Бундахиши происходят из самой Авесты, которую община целиком считала словом бога, переданным им в откровении пророку Зороастру.

В замешательстве парсы убедили трех жрецов принять вызов, но те лишь добавили путаницы, представив различные по своей сути оправдания. Двое из них предали традиционные убеждения и обратились за помощью к сочинению *Десатир* («Постановления»), которое сейчас считается литературной подделкой, создан-

ной, возможно, внутри какой-то персидской суфийской секты и имеющей весьма далекое отношение к зороастризму. Рукопись сочинения привезена из Ирана Муллой Каусом. Его сыном Муллой Фирозэ в 1818 г. она опубликована в Бомбее, где вызвала большой интерес. Этот труд состоит из текста на искусственном языке (со словами, взятыми из индийских и иранских диалектов, но грамматикой по большей части персидской) и из «персидского» перевода этого текста, скрупулезно очищенного от арабских слов. Сочинение претендует на то, что в нем содержатся изречения четырнадцати пророков, начиная с «Махабада» (деятельность которого проходила в далекую доисторическую эпоху) и кончая «Пятым Сасаном» (жившим незадолго до арабского завоевания). Утверждается, что эти пророки не умерли, но удалены из мира в качестве скрытых «Учителей», а религия, которой они учили, торжествовала в Иране на протяжении веков, отличаясь от той, которую обычно приписывают Зороастру, лишь тем, что в Авесте он облачал свое учение в аллегорические выражения.

Когда зороастрийцы признали эти претензии, они получили полное право свободно толковать Авесту заново в свете учений «Махабада», которые, согласно Десатиру, включали веру в далекого безликого бога, всемогущего и непостижимого, в ряды промежуточных «Разумов» и в перевоплощение с продвижением через цепочку существ, достигаемое при помощи самоотречения, поста и уединенного созерцания.

В Десатире содержались также подробнейшие указания молитвенных поз, показывающие знакомство с практикой индийских аскетов, и в целом это сочинение по своему духу совершенно чуждо разумному и практичному вероучению традиционного зороастризма. И все же оно явилось, как сформулировал Уилсон, «иносказательным прибежищем» для тех, кому неожиданно пришлось без всякой подготовки и предварительного обучения встать на защиту старой веры. Два жреца, занявшихся этой защитой, прибегли к Десатиру, объявив, что «то, что написано в Вендидаде о Хормазде и Ахримане... все это иносказания нашего пророка Зартушта. Суть учения провозглашена им в тайном знании» (Wilson, 1843, с. 150). Так открылись ворота для оккультизма, который сильно влияет на парсов до наших дней.

Третий жрец, преподобный Дастур Эдал Саиджана, служивший огню Аташ-Бахрам, учрежденному семейст-

вом Вадиа, представил в защиту зороастризма традиционные по своей сути убеждения и не был поколеблен упреками в дуализме или же в многобожии. Он настаивал, что Ахриман — особое зловредное существо, а язды действительно призваны богом господствовать «над всеми вещами на земле и в небесных мирах» (Wilson, 1843, с. 198—199). Однако он выдвинул давно уже укоренившееся смещение концепции о семи творениях, содержащейся в Гатах, со старой греческой теорией четырех стихий, что дало Уилсону возможность сразу же подвергнуть это критике с научных позиций, при этом насмешливо заметив, что Дастур Эдал жил «долгие годы почти в полном уединении по законам храмов огня и поэтому, по-видимому, в значительной степени оказался не затронутым неумолимым развитием разума» (Wilson, 1843, с. 9). Верховному жрецу так и следовало вести себя, и, разумеется, Дастур Эдал, так же как и все тогдашние зороастрийские жрецы, прошел лишь обычное традиционное обучение своей профессии, и нечего было ожидать от него отражения критики, использовавшей массу ему совершенно неизвестных знаний.

Хотя Уилсон на деле обратил в христианство лишь немногих парсов, его деятельность усилила разлагающее влияние Запада на зороастрийскую общину. Образованные миряне поняли, что жрецы не оправдали их ожиданий, — таким образом были посеяны семена пренебрежения, которое на протяжении XIX в. привело к смене вековому отношению к духовенству как к ученым людям. Миряне, в особенности в Бомбее, ощутили свое превосходство над жрецами и потому, что здесь не имелось никакого руководящего органа жрецов, и потому, что отдельные верующие приобретали огромные состояния, в то время как их семейные жрецы продолжали довольствоваться весьма скромными доходами за совершение различных обрядов. Так священнослужители лишь из-за того, что они оставались верны образу жизни своих предков, оказались отсталыми, невежественными и бедными, а миряне, пользуясь благами прогресса, стремились к знаниям и материальному процветанию.

### Религиозные реформы парсов

Не состоятельные, а парсы среднего достатка провели в жизнь религиозные реформы. Первые были больше



обзабочены тем, как заработать деньги и как их потратить, часто употребляя их на благотворительность. С начала XIX в. они обычно смолоду приучали своих сыновей к коммерческой деятельности, вместо того чтобы занимать их неприбыльной книжной ученостью. Те изменения, которые они ввели, были в основном случайными и связаны с тем, что им пришлось постепенно отказаться от соблюдения законов очищения либо в интересах коммерции, либо просто по недостатку терпения и времени.

Парсы-коммерсанты предпринимали продолжительные морские путешествия, жили и питались с джудди-нами, приобрели первые пароходы и паровозы, а ведь в них обрекался на тяжелую работу огонь и люди разных вер ездили вместе. Но когда богатые и предприимчивые подают пример, то остальные обычно следуют за ними, так что сегодня только небольшая группа жрецов (обслуживающих главным образом огни Аташ-Бахрам) и несколько благочестивых и крайне консервативных миян продолжают соблюдать старые законы очищения, но даже и они не могут придерживаться их с прежней строгостью, потому что не живут уже больше отдельными, почти полностью изолированными общинами.

Постепенные преобразования начали люди среднего достатка, которых родители послали учиться в школы в надежде, что западное образование позволит им преуспеть в жизни. Возможностей получить такое образование становилось все больше благодаря стараниям благотворителей-парсов, в частности сэра Джамшетджи Джиджибхая (первого парса, удостоившегося дворянского звания за благотворительную деятельность). Он основал школы для общины в Бомбее и Гуджарате. Однако большая часть первых реформаторов — выпускники Элфинстонского института, в котором преподавало несколько увлеченных учителей. Среди них выделялся Наороджи Фирдунджи. Еще мальчиком приехал он в Бомбей из Броача. Наороджи организовал «Молодую бомбейскую партию», а в 1851 г. общество «Рахнумаи Маздаяснан Сабха», известное также как «Зороастрийское реформаторское общество». Цель его Наороджи сформулировал так: «Бороться с ортодоксией, но без всякого озлобления и ожесточения... порвать с тысячью и одним религиозным предрассудком, которые замедляют движение общины к прогрессу и культуре». Это общество заботилось о решении социальных проблем.

Про основателя общества говорится, что «главным образом ему обязаны парсы открытием первых школ для девочек, первой национальной библиотеки, первого литературного общества, первого дискуссионного клуба, учреждением первой политической ассоциации, первого общества по улучшению условий жизни женщин... первой юридической ассоциации и выпуском первых просветительских периодических изданий. Последствия всех этих нововведений много лет спустя проявлялись в религиозной, общественной и семейной жизни парсов». Список нововведений свидетельствует о том, что парсы жили современной городской жизнью, совершенно отличной от той, которую они вели в парсийских кварталах Сурата лет сто назад, но усилия и забота Наороджи о своих единоверцах были полностью в духе старых традиций зороастризма.

Реформаторское движение вызвало сильное сопротивление консерваторов и традиционалистов, и, несмотря на благие намерения Наороджи, с обеих сторон было высказано много резких слов. Реформаторы расходились во мнении относительно степени модернизации веры. Сторонники самых крайних взглядов, опираясь на труды Хайда и Анкетиля (о которых поведал Уилсон), заявили, что Зороастр проповедовал простой монотеизм, фактически лишенный обрядности, к чему парсам и следует вернуться. Один из представителей этой группы, Дошабхой Фрамджи, журналист и писатель, учившийся в Элфинстонском институте, чрезвычайно восхищался западной культурой. В 1858 г. он опубликовал книгу под названием «Парсы» с целью ознакомить Европу с «историей, верованиями и обычаями» общины. В ней он авторитетно разобрал все вопросы верований и обрядности на основе предположений об изначальном монотеизме зороастризма. Подобные сочинения убедили западных ученых в том, что толкование Хайдом учения Зороастра правильно. При этом были забыты сообщения путешественников о верованиях парсов и иранских зороастрийцев до западных влияний, и европейские филологи пришли к полному соглашению с «просвещенными» парсами, пренебрегая существующими традициями и содержанием будто бы искаженных зороастрийских писаний. Однако сравнительно немного парсов оставались «просвещенными», в основном члены общины прилагали все усилия к тому, чтобы заработать на жизнь. Они «весьма прилежно продолжали» (сокрушался Уилсон)

Верить и молиться по-старому, в то время как реформаторы и традиционалисты ожесточенно спорили, а европейские ученые туманно разглагольствовали.

Необходимость больших знаний остро ощущалась традиционалистами так же, как и реформаторами. Последователи партии Кадми в 1854 г. основали в Бомбее школу *Мулла-Фироз-Мадресса* для обучения молодых священнослужителей. Сначала обучение оставалось только традиционным с изучением сочинений наподобие «Персидских ривайатов» и механическим зазубриванием основных авестийских текстов. Некий Харшедджи Кама, мирянин из партии Кадми, осуществил соединение такого традиционного обучения с западной школой. Ни один служащий жрец не мог еще осмелиться нарушить свою ритуальную чистоту, отправившись в морское путешествие, но Харшедджи, отличившийся во время обучения в Элфинстонском институте, по делам торгового дома своей семьи поехал в Китай, а затем в Европу. Там он оставил коммерцию и весь 1859 год провел в посещениях видных ученых-иранистов.

Обладея пронизательным умом и прекрасной памятью, за короткий срок он усвоил достаточно знаний, чтобы, вернувшись в Бомбей, продолжить изучение авестийских и пехлевийских текстов на западный манер. Он собрал вокруг себя небольшую группу, состоящую из молодых одаренных жрецов. В течение последующих двенадцати лет они регулярно встречались. Один из них, Шериарджи Бхаруча, позднее писал, что «с каждой встречей они чувствовали, будто пелена невежества спадает с их глаз... Не довольствуясь изучением лишь авестийских и пехлевийских книг, г-н Кама приступил к занятиям сравнительной грамматикой... Конечно, нелегко было изучать... старые парсийские представления, учения и взгляды на историю... И учителю, и ученикам каждый день приходилось забывать многое из того, что они уже усвоили ранее». Тут снова сказалось европейское воздействие: открытия в области лингвистики западных ученых послужили невольным подтверждением западных взглядов на зороастрийскую теологию.

Молва о занятиях Харшедджи распространялась. Это привело к основанию приверженцами направления Шеншай на средства сэра Джамшетджи Джиджибхая своей школы — *Зартушти-Мадресса* — «для обучения авестийскому, пехлевийскому, санскриту, английскому и другим языкам сыновей парсийских жрецов... чтобы они могли

как следует понимать зороастрийскую религию». Большинство учеников Кама смогли жить на стипендии и работая учителями в этой школе и в Мулла-Фирозэ-Мадресса, потому что ни один из них, познакомившись с научной критикой Авесты, не захотел остаться жрецом.

Община остро нуждалась в образованном духовенстве, но тот факт, что зороастрийское богослужение совершается без книг, означает, что каждый служащий жрец должен в юности потратить огромное количество времени, чтобы наизусть выучить длинные литургические тексты, а затем постоянно освежать их в памяти на протяжении всей жизни. Постепенно было достигнуто соглашение, по которому сыновья жрецов рано утром, с восходом солнца, отправлялись в традиционную духовную школу, а затем в течение дня получали светское образование вместе со своими сверстниками-мирянами. Впоследствии все меньше и меньше детей духовенства желало стать жрецами, посвятить свою жизнь изобилующей повторениями службе, получая за нее довольно скудное материальное вознаграждение, тем более что положение жрецов в общине становилось все более униженным. Так, вместо наиболее способных детей профессии жрецов-отцов стали следовать тупицы, и престиж духовенства еще больше понизился.

### **М. Хауг и Э. В. Уэст о верованиях зороастрийцев**

Блестящий молодой немецкий филолог Мартин Хауг сделал открытие, которое многое изменило. По его мнению, Гаты написаны на более старом диалекте, чем другие части Авесты, и лишь они могут считаться подлинными изречениями Зороастра. В свете этого открытия он заново перевел исключительно трудные тексты, пытаясь найти в них подтверждение установившемуся научному убеждению о строгом монотеизме пророка. Подтверждение тому он обнаружил в повторяющихся в Гатах осуждениях демонов-даэва, которые он и истолковал как отречение от всех божественных существ, кроме Ахура-Мазды. (Что было естественной ошибкой для ученого, знакомого с ведами, в которых родственное слово «дэва» является обычным для обозначения божества.) Дуализм, столь очевидный в Гатах, М. Хауг трактовал таким образом, что выявил тонкое различие

между теологией Зороастра, «по которой он признавал лишь одного бога» (то есть Ахура-Мазду), и его «чисто философским учением» о наличии двух первичных причин (то есть Спэнта и Ангра-Маинью). Амэша-Спэнта, заявил он, — «не что иное, как абстрактные имена и идеи». М. Хауг изложил эти толкования по-английски в «Эссе» (Haug, 1862, с. 300 и сл.). Что касается ритуалов, то умалчивание (как он полагал) о них в Гатах означает, что Зороастр «не верил в них и не считал их существенной частью религии».

60-е годы XIX в. застали М. Хауга в Индии, где он преподавал санскрит в университете в Пунае. Там Хауг прочитал парсам много лекций о своем открытии, которым глубоко поражал их. То, что из всех священных писаний только Гаты являются действительными словами Зороастра, было для парсов большим потрясением, и до сих пор некоторые из традиционалистов не считают возможным признать этот факт, но реформисты, как только в это поверили, очень обрадовались, потому что М. Хауг предоставил им как раз то, что они искали, — научное оправдание для отказа от всего в их религии, что не согласуется с просвещенностью XIX в. Теперь лишь Гаты нужно было защищать среди всех текстов, которые критиковал Уилсон, а М. Хауг к тому же показал, что эти священные слова могут быть поняты как учение именно того типа простого теизма, которое они вслед за европейцами уже приписали своему пророку. Харшедджи Кама заметил: «С того дня христиане больше не спорили с парсами, а парсы говорят: „Мартин Хауг оказал нам большую услугу“ — и почитают его за великого зороастрийского ученого».

Находясь в Индии, М. Хауг сотрудничал с англичанином Э. В. Уэстом, служившим главным инженером на одной индийской железной дороге. Тогда на железных дорогах работало много парсов, и Уэст предпринял изучение их пехлевийской литературы, которая благодаря его тщательным изданиям и переводам стала известна в Европе. Каждое пехлевийское сочинение противоречило теориям о зороастрийском монотеизме и отсутствии обрядности, но все эти расхождения были отвергнуты вместе со свидетельствами Младшей Авесты как искажение первоначальной веры. Сам Уэст, однако, погруженный в изучение пехлевийских сочинений, благодарно и невозмутимо доказывал их важность для понимания зороастризма.

Комментируя и трактуя сочинения, Уэст неизбежно должен был размышлять над этими постоянными противоречиями, и об одном из них писал следующее: «Религия парсов издавна изображалась ее противниками как дуализм, и это обвинение... выдвигалось так настойчиво, что часто признавалось самими парсами в отношении средневекового состояния их веры. Но ни одна из сторон совершенно не учитывала, что любая религия, признающая существование злого духа... не может не стать до известной степени дуализмом. Если же пользоваться этим термином в дискуссии, то тем, кто его употребляет, надлежит с большой точностью определить пределы этого предосудительного дуализма, так, чтобы не включить в него большую часть религий мира, в том числе и их собственную. Если для дуализма необходимо, чтобы злой дух был вездесущим, всеведущим, всемогущим или вечным, то тогда религия парсов — это не дуализм» (SBE, Vol. 5, с. 69).

### Теософия и парсы

В 1885 г. в Бомбей прибыл Генри С. Олкотт, участвовавший десятью годами ранее в основании Теософского общества в Нью-Йорке. С. Олкотт был высокого мнения о зороастризме, который он, подобно М. Хаугу (чьи работы С. Олкотт знал), считал «одной из самых благородных, простых и возвышенных религий мира». Однако он считал Десаиир таким же авторитетным источником, как и Гаты, и когда он стал читать парсам лекции, то сообщил, что их вера покоится на «природной скале оккультного знания», потому что их пророк «определенным путем мистического постижения проник во все скрытые тайны человеческой природы и окружающего мира» (Olcott, 1885, с. 303, 305). Эти тайны он и его последователи, маги древности, передавали «под надежным укрытием внешней обрядности». Следовательно, парсы должны не отказываться от своих обрядов, но, наоборот, сохранять их аккуратно, с педантичностью, пока не отыщется утраченная разгадка их истинного значения. Как красноречиво выразился С. Олкотт, «туда собирается над алтарем огня, и некогда благоуханное древо истины сыреет от смертоносной росы сомнения» (Olcott, 1885, с. 311). Он убеждал общину не обращать внимания на бесплодные открытия европейских

филологов, которые ищут истинность «в иссохших ко-  
стях слов» и отрицают дуализм, составляющий суть ве-  
ры. «Дуализм определенно является законом мирозда-  
ния... и персонализация (его) противоборствующих сил  
Заратуштом была полностью научным и философским  
утверждением глубокой истины» (Olcott, 1885, с. 314—  
315). Поэтому его учение, по словам Г. Олкотта, «соот-  
ветствовало самым последним открытиям современной  
науки... и только что окончивший Элфинстонский кол-  
ледж выпускник может не краснеть за „невежество“ За-  
ратушта» (Olcott, 1885, с. 303).

Заявления Г. Олкотта доставили оккультистам та-  
кую же поддержку и удовольствие, как и толкования  
М. Хауга реформаторам-теистам, да и некоторые тради-  
ционалисты тоже были довольны тем, что европеец рас-  
хваливает обрядность. Теософия еще больше импониро-  
вала индуистам, поскольку она пыталась примирить все  
вероисповедания на основе индуизма Веданты, и вскоре  
в Бомбее возник процветающий филиал теософского об-  
щества, среди членов которого оказались индуисты и  
парсы. Последние выпустили для распространения своих  
идей много книг и брошюр, утверждая, что теософии  
учил скрытым образом сам Зороастр, которого они при-  
знавали божественным существом, воплощенным Ама-  
шаспандом, а потому даже более великим, чем тайные  
«Учителя». Вслед за Г. Олкоттом они объясняли рели-  
гиозные обряды псевдонаучными терминами, заявляя,  
например, что ритуалы поклонения огню предназначены  
для получения «термоэлектричества». Несмотря на боль-  
шое значение, которое они придавали древним обычаям,  
теософы-парсы имели склонность фальсифицировать зо-  
роастрийские обряды и создавали в своих домах новые  
ритуалы, обремененные излишним символизмом.

### ***Илми-Хшнум:*** **зороастрийский оккультизм**

Теософов осуждали приверженцы *Илми-Хшнум*, иск-  
лючительно зороастрийского оккультного движения. Оно  
получило свое название, долженствующее означать  
«Наука (духовного) знания», от слова *хшнум*, дважды  
встречающегося в Гатах. Движение было основано  
Бехрамшахом Шроффом (он родился в 1858 г. в Бом-  
бее в семье жреца). Родители его были очень бедными,  
и он сам не сделался жрецом и даже не получил како-

го-либо приличного образования. Когда Бехрамшаху исполнилось семнадцать лет, он отправился к дяде в Пешавар, но по пути, как гласит предание, его подобрала группа людей, с виду одетых как мусульмане, но тайно носивших кусти. С ними он проследовал в Иран и был приведен в чудесное место, расположенное на горе Демавенд, где его просветили «Учителя», объяснившие тайный смысл Авесты.

Затем Бехрамшах вернулся в Индию и стал жить в Сурате, храня молчание в течение тридцати лет. В 1902 г. он начал проповедовать, толкуя Авесту на «возвышенном» уровне. Его учение отличалось далеко зашедшим приспособлением теософии к вере в одного безликого бога, в стадии существования и перевоплощения, в планетарные доктрины, но с полным забвением реальных текстов и истории. Этому туманному оккультному сопутствовало строгое соблюдение обрядности и законов очищения. Постепенно Бехрамшах приобрел в Сурате и Бомбее некоторое число последователей и, что более удивительно, склонил на свою сторону нескольких жрецов пантха Санджана в Удваде. Два святилища-агиари Илми-Хшнум имеются в Бомбее и один в Удваде, и выпущена масса литературы по Илми-Хшнум, в которой пропагандируются вегетарианство и аскетический образ жизни.

Один обычай, который отстаивали приверженцы Илми-Хшнум, требовал, чтобы миряне могли подвергаться обряду очищения-барашном, подобно жрецам. Это очищение было общепринятым для всех парсов вплоть до XVIII в., когда (по какой-то причине) в Бомбее жрецы начали отказывать мирянам в проведении такого обряда. К концу XIX в. для парсов-мирян стало обычным проходить обряд очищения лишь косвенным образом через доверенное лицо, платя жрецам за то, что они выполняли роль представителей, в то время как иранские зороастрийцы совершали очищение над мирянами — и над мужчинами, и над женщинами — еще в 70-х годах нашего столетия.

Уважительно относясь к обрядности, приверженцы Илми-Хшнум в спорах, возникших в XIX в. о способах произнесения молитв, занимали четкую позицию. Реформисты под влиянием обычаев протестантов-христиан требовали, чтобы авестийские молитвы были переведены на родной язык и молящиеся могли понимать, что они говорят. Традиционалисты считали, что авестий-



Ский язык — священный и произнесение на нем молитв относится к вековым религиозным традициям общины, порывать с которыми нельзя. Оккультисты поддержали их в этом споре на том основании, что древние слова производят благотворные колебания в эфире. Реформисты выпустили молитвенник на языке гуджарати, но не смогли ввести его во всеобщее употребление. Таким образом, община осталась единой в манере моления.

### Парсы и печатное слово

До XIX столетия заучивание авестийских молитв велось путем терпеливого повторения их учителем и обучаемым, но в 20-х годах мобад Фердунджи Марзбанджи, «Бомбейский Какстон»<sup>79</sup>, начал печатать Авесту гуджаратскими буквами. Вскоре копии этого издания стали широко доступны благодаря их низкой цене. Этот шаг, предпринятый мобадом, явился еще одним ударом по статусу жрецов. До сих пор они были хранителями священных слов. Зная тексты наизусть, они умели читать загадочную авестийскую и пехлевийскую графику; но теперь, переписанные должным образом знакомым гуджаратским шрифтом, эти слова мог прочесть любой школьник, и то, что было профессиональной тайной, стало доступным многим. Позднее один из самых одаренных учеников Харшедджи Кама, жрец пантха Годавра — Техмурас Анклесариа установил станок для печатания Авесты и пехлевийских сочинений оригинальными шрифтами. В 1888 г. он полностью напечатал Ясну и Висперед с ритуальными указаниями, а также огромный том Вендидада большими буквами, так, чтобы жрецы могли его легко читать при искусственном освещении во время ночных служб. Тем временем истинное понимание авестийских текстов было продвинуто вперед его соучеником Кавасджи Канга, опубликовавшим в течение ряда лет исправленный гуджаратский перевод всей Авесты, грамматику авестийского языка (в 1891 г.) и подробный авестийский словарь (в 1900 г.). При подготовке этих изданий он полностью использовал работы европейских филологов.

---

<sup>79</sup> Уильям Какстон (1422—1491) — английский первопечатник, издавший в 1477 г. первую английскую книгу.

## Религиозные обряды парсов

В 1898 г. вышло исследование парсов Гуджарата, проведенное по поручению британского правительства двумя правочерными парсами — Харшедджи Сирваи и Баманджи Пателом (издателем сочинения «Парси Пракаш»). Эта удивительно лаконичная работа описывает верования, обычаи и повседневную жизнь «провинциальных» парсов в конце XIX в. и показывает, как мало перемен произошло по сравнению с прежними временами. В Бомбее община парсов также продолжала держаться вместе, не только как этническое целое, но и как группа людей, объединенных общими религиозными обычаями. Споры, волновавшие общину, касались главным образом вероучения, и даже реформисты обращались, как правило, к жрецам для совершения привычных обрядов бракосочетания, посвящения детей в общину, а также для совершения заупокойных служб по родителям.

Хотя реформисты разумом решительно отвергали дуализм, но нравственные их убеждения оставались теми же, выработанными долгой традицией дуализма, и заключались в том, что зло ощущалось как нечто враждебное, с чем нужно бороться. То же можно сказать и об оккультистах: несмотря на рассудочное признание далекого безликого бога, реальным для них продолжало оставаться почитание Ормазда и отречение от его противника. Фактические религиозные верования (то есть те, которые влияют на поведение) в целом оставались одинаковыми у парсов всех убеждений, и просто поразительно, как часто в биографиях выдающихся парсов конца XIX в. перед нами предстают люди одного склада — добрые, великодушные и в основном сдержанные, ведущие простой образ жизни, собранные и суровые в воспитании своих горячо любимых детей, неутомимо деятельные, оптимистичные и полные страстного желания служить своим ближним, способствовать добрым делам и искоренять зло и пороки, будь то невежество, бедность, болезнь или социальная несправедливость.

Женщины в начале XIX в. еще сохраняли свое традиционное положение в доме, где они играли важную роль в исполнении семейных религиозных ритуалов — присматривали за огнем домашнего очага, каждый вечер на закате окуривали дом благовониями, варили в строжайшей чистоте ритуальную пищу для семейных церемоний, готовили детей к выполнению религиозных

обязанностей. Во второй половине XIX в., когда реформисты открыли школы для девочек, женщины постепенно стали участвовать в общественной жизни общины и присутствовать на торжествах, куда прежде допускались лишь мужчины, например на праздниках-гахамбарах. К тому времени, однако, праздники-гахамбары, в течение многих столетий собиравшие вместе и бедных, и богатых, в Бомбее уже больше не служили поводом для общего сбора всех парсов. Дома их были слишком разбросанны, а богатые переняли чужеземные обычаи и не желали больше сидеть за одним столом с бедняками. Древний обычай хотя и соблюдался, но превратился в нечто вроде совместных или общественных угощений с некоторыми религиозными элементами.

Ранее празднование гахамбаров входило в круг обязанностей панчаята парсов, но к концу XIX в. этот орган уступил британским судам или отдельным филантропам многие из своих прежних функций. В других отношениях, однако, власть и престиж панчаята возросли. В 1834 г. панчаят располагал относительно небольшими активами и не имел собственного помещения. С 1875 г. панчаят помещался в величественном здании, а его попечители управляли фондами, достигавшими 44 млн. рупий и были банкирами для многих небольших организаций парсов. По мере того как община распространялась и основывались новые колонии, сначала вдоль морских путей Британской империи, а затем и в глубь Индии по железным дорогам, возникало множество новых панчаятов и анджоманов (индийское и персидское обозначения могли употребляться попеременно).

Один парс написал о них так: «Где бы ни жили в Индии или за границей человек пять-десять парсов или больше, там вскоре возникал панчаят или анджоман, собиравший средства на общественные религиозные или благотворительные цели. Деятельность этих организаций быстро распространялась и на удовлетворение иных запросов, таких, как помощь беднякам, содействие в получении образования, обеспечение медицинским обслуживанием, жильем, и на другие социальные нужды. Вершиной местных анджоманов был панчаят парсов Бомбея, хранивший фонды большинства индийских и нескольких зарубежных панчаятов. Эта огромная пирамида сотрудничества парсов была оплотом их мощи, образуя незаметную структуру уникальной системы со-

циального обеспечения... Хотя, разумеется, не все потребности нуждающихся членов общины могли быть удовлетворены надлежащим образом, можно утверждать, что ни один достойный парс не умирал с голоду и не жил впроголодь, ни один маленький парс не рос без минимального образования и ни один большой парс не страдал без медицинского ухода» (Bulsara, 1969, с. 9).

Считается, что в конце XIX в. существовало около 120 местных анджоманов, примерно такое же количество дахм или «башен молчания» (это выразительное название придумали английские журналисты) и 134 малых храма огня. (В старых центрах часто было более одного агиари и одной дахмы, а в некоторых новых ни того, ни другого, и по необходимости там приходилось хоронить покойников.) В Бомбее осыятили еще два огня Аташ-Бахрам — один, принадлежавший направлению Кадми, установленный братьями Ковасджи в 1844 г., и другой — огонь партии Шеншай, учрежденный анджоманом Бхагариа в 1898 г., который стал восьмым и последним у парсов священным огнем Аташ-Бахрам. Его верховным жрецом стал Джамасп М. Джамасп-Асана, потомок Джамасп-Аса, который вместе с Дарабом Кумана обучался у Дастура Джамаспа Вилайати.

Из другой ветви этого рода вышел жрец, на попечении которого находился один из храмов огня в Пуне и которому присвоили в конечном счете внушительный титул «Дастур парсов Шеншай в Декане, Калькутте и Мадрасе», в то время как парсы Карачи называли в 1909 г. своего верховного жреца «Дастуром парсов Северо-Западной Индии». Эти титулы (возникшие, вероятно, под влиянием христианских епископских санов) мало что значили на деле, потому что за пределами старых пантхов власть дастура ограничивалась его собственным храмом (служить в котором его избирали попечители), и если жрец пользовался иногда большим авторитетом, то это зависело в целом от его личных качеств.

### Иранские зороастрийцы XIX в.

В то время как парсы процветали и распространялись, их иранские собратья по вере плачевно сокращались числом и жестоко страдали. Жизнь их всегда была тяжелой, но самое опасное время наступало тогда,

когда после смерти одного правителя и перед восшествием на престол другого на местах не признавалось никакой власти. Тогда в Йезде и Кермане фанатики и головорезы совместно «набрасывались на бедных зороастрийцев, издевались над ними, даже убивали некоторых, грабили их, отбирали у них... их книги, чтобы сжечь» (Petermann, 1865, с. 204).

Теперь зороастрийцам было официально запрещено передвигаться, но в 1796 г. один керманец ухитрился тайно сбежать в Бомбей со своей красавицей дочерью по имени Голестан, которую хотели насильно увести. В Бомбее она стала женой торговца Фрамджи Пандайя, ради нее помогавшего «материально и духовно» другим иранским беженцам. В 1834 г. их старший сын основал фонд помощи иранским беженцам в Индии, а спустя двадцать лет другой сын способствовал основанию «Общества улучшения положения зороастрийцев в Персии». Это общество первым делом послало в Иран своего представителя, и, к счастью, выбор пал на доблестного Манекджи Лимджи Хатариа.

Манекджи — мелкий торговец — много путешествовал по Индии. Это был человек, преданный своей вере и общине, уверенный в себе и изобретательный. К тому же он обладал тактом и терпением, необходимыми для того, чтобы вести переговоры в защиту своих угнетенных единоверцев. Сначала Манекджи пришел в смятение, найдя зороастрийцев столь сократившими свою численность. Согласно его сообщениям «Обществу», в 1854 г. 6658 зороастрийцев проживало в Йезде и окрестных деревнях, лишь 450 человек в Кермане и его округе и 50 человек в Тегеране и незначительное число в Ширазе. В то же десятилетие в Бомбее находилось 110 544 парса (что составляло двадцать процентов населения города), примерно 20 тысяч человек жило в Сурате и, вероятно, 15 тысяч в остальных районах Гуджарата и других частях Индии.

Тем не менее, несмотря ни на что, иранские зороастрийцы, подобно парсам, сохраняли тот же высокий моральный дух и предприимчивость. Как только Манекджи удалось несколько уменьшить оказывавшееся на них давление, зороастрийские акабиры, или старшины, занялись совместно с ним восстановлением полуразвалившихся храмов огня и дахм (прежде им запрещали их ремонтировать) и стали делать все возможное для самых нуждающихся членов общины. Смелым нововведе-

нием, сильно осуждавшимися местными мусульманами, явилось основание школ, предназначавшихся для начального обучения зороастрийцев по западному образцу. Манекджи приступил к организации школ еще в год своего прибытия в Иран, и вскоре на средства парсов были учреждены в Иезде, Кермане и во многих зороастрийских деревнях начальные школы, а в 1865 г. небольшая школа с пансионом открылась в Тегеране.

Манекджи содействовал увеличению маленькой колонии зороастрийцев в столице, потому что здесь они страдали меньше, чем в своих старых центрах, где предубеждения против них укоренились слишком глубоко.

Манекджи боролся против любых притеснений зороастрийцев, добиваясь, например, того, чтобы убийцы их представляли перед судом. Наказанием обычно был небольшой штраф, потому что смерти иноверца особого значения не придавалось. Однако основной целью, которую он преследовал своей деятельностью в течение многих лет, оставалась отмена подушного налога-джизья, и в 1882 г., к безграничной радости и благодарности иранских зороастрийцев, его усилия увенчались наконец успехом. Много неравенства в их положении сохранилось наряду с огромными трудностями на местах, но с этого момента иранские зороастрийцы, так же как иранские парсы, начали свое движение к благополучию с помощью коммерции, чему способствовали их одаренность и трудолюбие, а также репутация людей безупречно честных.

До этого на протяжении многих десятилетий иранские жрецы украдкой отправлялись в Бомбей, чтобы послужить в Дадисетх Агиари, и в 60-е годы XIX в. к ним зачастил Техмурас Анклесариа для изучения персидского и языка дари. Позднее, издавая пехлевийский текст Дадестани-Диниг, Техмурас попросил своего иранского друга мобада Ходабахша Фарэда навести справки о рукописях этого сочинения, когда он вернется в Персию. Через несколько лет, к удивлению Анклесариа, Ходабахш возвратился из Персии и привез с собой рукописи не только этого сочинения, но и списки «Посланий Манушчихра», пехлевийский ривайат *Визидагиха*, написанный Задспрамом, часть судебного *Мадигани-Хазар-Дадестан*, более обширную версию *Бундахишна* и *Нирангестан*. Некоторые из этих рукописей были уникальными, содержавшиеся в них сочинения могли погибнуть

даже в то время, и, как объяснил Ходабахш, владельцы их согласились расстаться с ними только потому, что знали: у парсов рукописи сохраняются лучше. Техмурас издал и опубликовал часть текстов сам, а остальные были изданы в XX в. его сыном Бехрамгором и одним из лучших ученых-парсов, жрецом Боманджи Н. Дхабахаром. Техмурас вместе с одним иранским жрецом сделал персидский перевод Авесты для общины в Персии. Это издание вместе с требниками персидским и авестийским шрифтом напечатали в Бомбее и малыми партиями доставили в Иран.

Иранские зороастрийцы, жившие в обществе, еще совсем не затронутом цивилизацией, разумеется, были более консервативны, чем бомбейские парсы, но в целом по своему мировоззрению и образу жизни они мало отличались от своих единоверцев в Гуджарате. Манекджи, выросший в деревне неподалеку от Сурата, обнаружил лишь один обычай, который расстроил его, — жертвоприношение коров, древний обряд приношений богине Анахид, совершавшийся в святилище Бану-Парс. Благодарность иранских зороастрийцев Манекджи была так велика, что по его настоянию они отказались от этого кровавого ритуала. Он не возражал против того, чтобы коров заменяли овцами и козами (тогда их еще приносили в жертву парсы даже в Бомбее и делали это вплоть до середины XIX в.). Постепенно, под нажимом реформистов, от этого обряда отказались. Этому последовали и в Гуджарате. Сегодня многие парсы искренне отрицают, что их религиозные обряды включали когда-то кровавые жертвы.

Обычай парсов Бомбея стали проникать в Иран начиная с конца XIX в., но в течение периода правления Каджаров они оказывали слабое воздействие на иранских зороастрийцев. Полвека, последовавшие за отменой налога-джизья, во многих отношениях стало счастливым временем для зороастрийцев Ирана. Старые традиции еще серьезно не подвергались сомнению по мере распространения образованности и новых идей, и все возраставшие средства тратились по большей части на нужды религии. Однако в это время подули новые ветры, предвещавшие перемены. Точно так же как и в Индии, сыновья жрецов шли в новые школы, вслед за сыновьями мирян, успешно там учились и во все большем количестве отказывались от профессий отцов ради светских занятий. Тегеранская община, так же как когда-то

бомбейская, быстро росла, и, по мере того как отдельные ее члены богатели, общинная солидарность прежних лет угнетения ослабевала, а новый образ жизни начинал разрушать вековую обрядность.

Еще одно бедствие постигло иранских зороастрийцев в то время, когда жизнь их, казалось бы, изменилась к лучшему. Относительно большое число их увлеклось проповедью бехаизма. Веками зороастрийцы печалились о своих братьях, которых уступали исламу, но те по крайней мере добивались своим отречением лучшей доли в этом мире. Теперь же они вынуждены были оплакивать своих родных и друзей, которые, принимая новую религию, обрекали себя на преследования еще более жесткие, чем те, что испытывали сами зороастрийцы в худшие времена угнетений. Нелегко объяснить, почему новообращенных в бехаизм зороастрийцев оказалось так много, но ряд соображений приходит на ум. Основателя бабизма (предшественника бехаизма) некоторые считали *Саошйантом*, потому что движение его было чисто иранским и явно направлено против ислама. Впоследствии бехаизм стал претендовать на роль мировой религии, предлагая иранским зороастрийцам, так же как и теософия парсам, участие в более обширной общности, в которой они к тому же занимали бы почетное место. Мусульмане же рассматривали бехаизм как зловредную ересь, и принятие этой религии приводило порой к страшной смерти.

### Календарные и религиозные реформы парсов в начале XX в.

В Бомбее тем временем происходили изменения, направленные на то, чтобы устранить разрыв между партиями Шеншай и Кадми. Харшедджи Кама был обеспокоен календарными проблемами, разделявшими общину; он пришел к убеждению, что поскольку первоначальный зороастрийский календарь должен был соответствовать смене времен года, то он мог быть по своей сути только григорианским. Кама предположил, что интеркаляцией лишнего дня каждые четыре года в смутные исторические времена в прошлом просто пренебрегали. Поэтому в 1906 г. было основано *Зартошти-Фасли-Сал-Мандал* («Общество зороастрийского сезонного года»),



задачей которого было убедить всю общину принять новый календарь с установленным весенним Ноурузом и добавочным днем через каждые четыре года. Однако члены этого общества, называвшие себя *Фасли*, увеличивали свою численность весьма медленно.

К тому времени парсы внесли крупный вклад в изучение своей религии, особенно изданием и публикацией пехлевийских текстов, но в теологических исследованиях недостаток прогресса ощущался. Тогда группа реформистов, тоже во главе с Кама, послала молодого жреца пантха Бхагариа — Манекджи Дхалла учиться в Нью-Йорк у американского ираниста Уильяма Джексона. Как заявляет Дхалла в автобиографии, он покинул Индию совершенно правоверным, но, проведя три с половиной года за границей, научился сочетать свои традиционные убеждения с западными научными понятиями и стал пренебрегать обрядами. По возвращении он был избран верховным жрецом передовой и меркантильной общины парсов Карачи, а впоследствии написал несколько книг по теологии и истории зороастризма. В них содержится много ценных материалов, но никогда строго не анализируются противоречия, возникающие от смешения традиционных убеждений с чуждыми идеями.

Так, однажды Дхалла заметил: «Мне кажется, что мы вступаем на довольно скользкий путь, когда отбрасываем как незороастрийское все, что не встречается в Гатах» (Dhalla, 1914, с. 77—78). Фактически он продолжал почитать божеств-язата так же, как и его предки, добивался их помощи в этой жизни и ожидал, что после смерти его будут судить Михр, Рашн и Срош. Тем не менее в своих книгах он описывал эти существа как «дозороастрийские божества», вера в которых была «привита» чистому монотеизму, проповедовавшемуся Зороастром. Дхалла мог уживаться с такими противоречиями, видимо, потому, что не придавал серьезного значения логической последовательности, и из-за того, что духовная жизнь для него была важнее интеллектуальной, а религиозные обычаи значительнее, чем богословие. Поэтому естественно, что среди его сочинений есть чисто религиозное произведение под названием «*Хвала Ахура-Мазде*», которое имело широкий круг читателей и использовалось парсами. В этом произведении Дхалла открыто принял новую переделку Хаутом старой зурванитской ереси, согласно которой сам Ахура-Мазда

является гипотетическим «отцом» двух духов-близнецов из Ясны (Ясна 30, 3), отождествляемых теперь как Слэнта-Маинйу (рассматриваемого как совершенно отличного от Ахура-Мазды) и Ангра-Маинйу. Но хотя Дхалла под влиянием иностранцев отказался от основополагающего положения о полном разделении добра и зла, от его книги все же веет стойким и неколебимым духом традиционного зороастрийского дуализма. «Как солдат дает клятву верности правителю, так и каждый зороастриец должен вести упорный бой, отважную схватку... против... лжи, несправедливости, порока и зла... Я буду сражаться с Ангра-Маинйу врукопашную и швырну его навзничь» (Dhalla, 1943, с. 135). «Пусть я, — молится он, — не буду фантазером или мечтателем» (Dhalla, 1943, с. 246); Дхалла стремился быть одним из тех, кто без устали работает на дело истины-аша. Зороастризм, заявлял он, — это «самая жизнерадостная, оптимистическая, многообещающая и юная религия» (Dhalla, 1943, с. 241), «потому что ты, Ахура-Мазда, — это сама надежда... Заратуштра дает нам твоё откровение Надежды — надежды на конечную победу добра над злом, надежды на разрушение Царства зла и на пришествие Царства Праведности!» (Dhalla, 1943, с. 117).

Несмотря на нововведения и неясности в построениях, сочинение Дхалла оставалось по своему духу традиционным. Тем не менее он расходился с традиционалистами во взглядах, критиковал то, что считал устаревшими обычаями, в частности произнесение молитв наизусть (не понимая смысла) и недопущение незороастрийцев на религиозные церемонии. По всем этим вопросам он выражался со свойственной парсу решительностью. «Пусть дыхание Воху-Мана, — молился он, — сдует пелену суеверия и легковерия, порождаемых традициями, с моего разума и озарит его лучами зари насущных преобразований... Позволь мне распознать признаки эпохи, в которую я живу. Позволь мне быть с ней в ладу» (Dhalla, 1943, с. 276, 277).

В соответствии с этими стремлениями Дхалла стал инициатором учреждения ежегодной Зороастрийской конференции для продолжения работы реформистов XIX в. Первое ее заседание в 1910 г. было бурным, но впоследствии организаторы концентрировали свои основные усилия на решении практических и не вызывающих споры проблем, таких, как промышленные и образовательные проекты по улучшению благосостояния об-

щины. Индустриализация тогда уже достигла Бомбея, и парсы стали владельцами фабрик и начали работать на них, что в обоих случаях нарушало старый образ жизни. Поэтому относительное спокойствие царило на последующих заседаниях конференции, и в 1913 г. президент с удовлетворением открыл ее следующими словами: «Наша религия... на редкость свободна от догм и так проста по своим принципам, что мало отличается от рационализма», коренным образом расходясь, по притязаниям президента, со всеми прочими вероисповеданиями.

При этом один наблюдатель заметил, что опасность такой позиции заключается в акцентировании отрицания: «Парсы-реформаторы так заняты отрицанием и разоблачением, что затрудняются в утверждениях» (Moulton, 1917, с. 175). Но в это же самое время в Бомбее приезжие путешественники сообщали о том впечатлении, которое на них производили вечерние молитвенные собрания парсов на берегу моря. «Они приходят и уходят, все молчаливые и совершенно непринужденные, молятся вместе и каждый поодиночке. По праздничным дням тысячи их выстраиваются вдоль берега, а каждый день количество их достигает сотен. Некоторые из них стоят только пять или десять минут, другие полчаса и больше... иные читают дополнительные молитвы по молитвенникам... или же сами слагают свои молитвы... Купол вечных небес служит им храмом, заходящее солнце является алтарем, и... вечернее небо, склоняющееся над бесконечными просторами Индийского океана, обрамляет картину» (Pratt, 1916, с. 335—336). Несмотря на всю мощь изменений, религиозная жизнь общины продолжалась даже в промышленном Бомбее и безмятежно проходила по древним законам, с молитвами, обращенными в назначенное время к Творцу перед лицом его собственных творений и заключавшими в себе то, что одинаково могли одобрить и реформисты, и традиционалисты.

---

#### ГЛАВА XIV

#### XX век

#### Парсы-горожане

Для обеих общин главными оплотами простого, не затронутого изменениями традиционализма оставались деревни и провинциальные города, но в XX в. произошел

перелом — во второй его половине большинство зороастрийцев стали городскими жителями. Для парсов процесс урбанизации, сильно продвинувшийся уже к 1900 г., ускорился благодаря стремлению Индии к независимости. Парсы всячески поддерживали это движение, среди них были даже основатели партии Национальный конгресс. Однако порой наблюдалось и враждебное отношение индусов к общине, так как сложилось мнение, будто она под британским правлением непомерно процветает.

В 30-е годы XX в. в Гуджарате фермы парсов подверглись бойкоту, что вынудило владельцев продать их. Другие хозяйства пострадали от запрещения торговать спиртными напитками (такой закон был введен в Гуджарате в 1937 г.), в связи с тем что некоторые селения парсов занимались выращиванием винной пальмы. Начался массовый уход сельских жителей в Бомбей. Но и там золотой век процветания для парсов уже прошел, потому что индусы и мусульмане теперь соперничали с ними в тех областях, в которых ранее парсы их опережали. Однако панчаят парсов еще располагал значительными средствами, и его попечители всячески старались отогнать от своих единоверцев «демона безработицы» путем создания различных учебных программ, а также предоставляли жилье, принадлежащее общине, нуждающимся. Некоторые наиболее консервативные благотворители неохотно занимались такого рода новой деятельностью, но она была всего-навсего расширением тех функций, которые в течение столетий выполнялись старшинами-акабирами, заботившимися о более бедных членах общества.

Парсы-филантропы в благотворительности придерживались, подобно попечителям панчаята, традиционных направлений, и только один из них, предприниматель Джамшедджи Тата (бывший жрец младшего сана в пантхе Бхагариа), еще ранее порвал с традициями и учредил стипендии способным юношам любых вероисповеданий для изучения естественных и прикладных наук. Не нашлось никого, кто пожаловал бы такие суммы денег на изучение гуманитарных наук, и за пределами двух мадресса мало сделали для изучения зороастрийской истории и религии, а те, кого привлекали эти сюжеты, должны были заниматься ими в свободное время.

Со свойственной парсам энергией и религиозным рвением некоторые так и поступали, и среди них два

превосходных историка — Шапуршах Х. Ходивала и Дара Мехерджи Рана. Более известен во всем мире Дживанджи Дж. Модии, наследственный жрец, хранитель храма огня в Бомбее. Он окончил и Элфинстонский институт, и школу мадресса сэра Джамшетджи Джиджибая. В течение пятидесяти лет Дживанджи исполнял обязанности штатного секретаря панчаята парсов. Дж. Модии написал много книг и статей об обычаях и обрядах, истории, верованиях и фольклоре парсов и завоевал широкое признание среди иностранных ученых. Его главная работа — «Религиозные обряды и обычаи парсов» (Modi, 1922) — написана на английском языке и опубликована в 1922 г. Он написал ее, в частности, для того, чтобы зафиксировать ритуалы, исчезавшие под натиском развития промышленности.

Тем не менее основывались все новые храмы огня. Один из них был учрежден в 1937 г. партией Фасли и назывался Атеш-кадэ («Дом огня»). Его первый верховный жрец, явный реформист, оказался вовлеченным в ассоциацию Маздазан, еще одну эклектическую оккультистскую группу в США. Основатель ее — некий Отоман Ханиш. Он заявил, что его посетило видение. Ему попал в руки английский перевод Авесты, изданный в серии «Священные книги Востока» (SBE). У него в голове перемешалось все то, что он усвоил из этой книги о зороастризме, с тем, что знал об индуизме и христианстве. Он использовал огонь в качестве символа культа и добавил еще дыхательные упражнения, песни и танцы.

В 30-е годы его последовательница, одна богатая дама, называвшая себя «Матерью Глорией», прибыла с несколькими приверженцами в Бомбей с намерением восстановить у парсов истинное откровение Зороастра, которое они утратили в «вековых заблуждениях». Однако полную благих намерений даму встретил яростный отпор правоверных зороастрийцев. Решительность, с которой они это сделали, видимо, потрясла ее. Тем не менее она осталась в Бомбее на несколько лет, а затем вернулась в США, где эта оккультистская группа имеет незначительное количество приверженцев.

### **Зороастрийцы в современном Иране**

К середине XX в. иранские зороастрийцы тоже в основном стали городскими жителями. Тегеран для их общины играл ту же ведущую роль, что и Бомбей для

парсов. В 1900 г. подавляющее большинство зороастрийцев, около 10 тысяч человек, проживало в Йезде и окрестных селениях, и там же по традиции продолжалась активная религиозная деятельность — ремонтировались старые храмы огня и святилища, создавались новые, сооружались резервуары для воды и производились другие общественно полезные работы. Деньги от частных пожертвований тратились на устройство празднеств гахамбаров. Было отремонтировано внушительных размеров Гахамбар-ханэ (букв. «Дом гахамбара»), в котором проводили общинные религиозные службы и устраивали угощения. Построили новые школы, и среди них первую в Иране школу для девочек, учрежденную в начале века Сохрабом Кайанианом, главой анджомана зороастрийцев Йезда. В 50-е годы XIX в. под руководством Манекджи, представителя парсов, традиционные советы старшин и в Йезде, и в Кермане превратились в избираемые анджоманы со своими секретарями и письменными протоколами, но, так же как и в панчяте парсов, в них сохранялся принцип наследственности. В Йезде жрецы организовали собрание во главе с Да-стуран дастуром. Оно пользовалось значительным авторитетом.

Хотя отдельные торговцы и стали богатыми, а потому влиятельными людьми, однако в основном зороастрийцы Йезда и Кермана все еще оставались презируемыми, над ними часто издевались, а иногда их жестоко истязали. В Тегеране им жилось легче, но в 1900-е годы дороги были трудны и опасны, и зороастрийцы Южной Персии предпочитали поддерживать связи с Бомбеем. Тогда община в Тегеране насчитывала около 325 человек и имела только одно место общественного богослужения — небольшое святилище в честь Бахрам-Изд, божества дорог (построено примерно в 30-е годы XIX в., когда крестьяне-зороастрийцы летом приходили пешком с юга на сезонную работу в садах столицы).

Тегеранский анджоман был учрежден в 1898 г., а спустя десять лет тегеранские зороастрийцы организовали священный огонь Адаран, который поддерживали жрецы из Йезда. Для этого огня храм строили по плану парсов. Священный огонь поместили в металлической емкости в центральном святилище, видимом для всех, кто входил в храм, что свидетельствует о том, что жить в то время в Тегеране было безопасно, и об изменивших-

ся отношениях между двумя общинами: в благодарность за помощь иранские зороастрийцы уступили парсам тот авторитет, который парсы ранее присваивали единоверцам на своей давней родине.

Еще до того, как зажгли огонь при анджомане, священный огонь Дадгах поддерживал в своем собственном доме крупный торговец и банкир Джамшид Бахман Джамшидиан. Он стал одним из самых богатых и влиятельных людей в Иране. Этот человек обладал свойственной зороастрийцам любовью к справедливости и добивался ее торжества не только для своей общины, но и для всех угнетенных в стране. Он поддерживал движение за конституционные реформы. После многочисленных трудностей в 1906 г. созвали парламент — меджлис, и Джамшидиан стал одним из первых депутатов. Так более чем через тысячу лет голос зороастрийца вновь зазвучал в правящем совете Ирана. В 1909 г. было решено, что каждое национальное меньшинство Ирана должно избрать одного представителя в меджлис.

Первым официальным депутатом зороастрийцев стал Кей-Хосров Шахрох. Этот замечательный человек происходил из старой ученой керманской семьи. Мальчиком он был послан Манекджи учиться в Бомбей, где его глубоко поразили и успехи самих парсов, и то, что он узнал о былой славе древнего Ирана. (Преподаватели Элфинстонского института, воспитанные в традициях классической науки, могли много рассказать об этом своим ученикам, и именно в XIX в. имя Кир распространилось среди парсов, а крылатый диск из Персеполя был принят в качестве зороастрийского символа и гордо предстал перед всеобщими взорами на воротах храмов огня и зороастрийских школ.) Когда Кей-Хосров вернулся из Индии, его обуяли два честолюбивых замысла — способствовать развитию своей общины и помочь восстановить Ирану утраченное им величие. Он много сделал для достижения этих двух целей, потому что он был зороастрийским депутатом тринадцати сессий меджлиса и одним из самых неутомимых и самоотверженных общественных деятелей Ирана на протяжении более тридцати лет.

В 1925 г. меджлис под воздействием Шахроха одобрил употребление зороастрийских имен для названий месяцев солнечного календаря. В том же году меджлис низложил последнего представителя династии Каджаров и возвел на престол вместо него Реза-Хана, бывшего

премьер-министра. Воцарившись под именем Реза-Шаха Пехлеви, он стремился увеличить благосостояние Ирана путем модернизации и в то же время усилить чувство национального самосознания и национальной гордости, пробуждая интерес к необыкновенному величию имперского прошлого. Цели шаха и зороастрийского депутата, таким образом, совпали.

Благодаря эпической поэме Фирдоуси «Шахнаме» в Иране всегда сохранялись симпатии к домусульманской эпохе. Разумеется, религиозные элементы в эпосе были незначительны. Теперь, в связи с новым подъемом патриотических чувств, пробуждался интерес не только к прошлому, но и к прежней религии. Одним из выдающихся деятелей в этой области стал Ибрахим Пур-Давуд, бывший, подобно Шахроху, горячим патриотом и идеалистом. Будучи по рождению мусульманином, он уверовал в то, что Персия скорее восстановит свое былое величие, если ее население оставит философию покорности судьбе и, так же «как «доблестные и правдивые предки», научится смотреть на жизнь как на вечную борьбу между добром и злом в соответствии с вероучением Зороастра. Для этого он решил познакомить своих сограждан с Авестой и взялся за тяжкий труд — перевод Авесты на персидский язык.

Работая над переводом, он обращался к работам европейских ученых, и в первую очередь к трудам великого немецкого лексикографа Христиана Бартоломэ, а представляя зороастризм мусульманскому Ирану, конечно, был рад подчеркнуть мнение о строгом монотеизме Зороастра, не содержащем даже примеси богословского дуализма. «Спор идет только между духом добра и зла внутри нас в мире... — писал Пур-Давуд. — Благие мысли, благие слова, благие дела — вот основные принципы религии Заратуштры. Для Ирана и иранцев вечным источником славы и гордости должно быть то, что когда-то один из сыновей этой страны передал человечеству свое великое откровение — воздерживаться даже от дурных мыслей» (Pur-Davud, 1927, с. 48, 50—51).

Зороастрийцы горячо приветствовали усилия Пур-Давуда, направленные на то, чтобы снискать признание благородства их древней религии у тех, кто издавна презирал ее как многобожие и огнепоклонничество. Его перевод Гат при содействии парсов напечатали в Бомбее, а его труд в целом они провозгласили предвестником наступающего взаимопонимания между всеми жите-



лями Ирана. Несомненно, труд этот способствовал пробуждению чувства уважения к старой религии со стороны образованных и либеральных иранцев. Некоторые из них даже обратились к другим сочинениям, написанным иранскими зороастрийцами для просвещения общины. Среди подобных сочинений два принадлежали Кей-Хосрову Шахроху — «Айини-Маздеснан» (букв. «Вера зороастрийцев») и «Фуруги-Маздеснан» (букв. «Сияние зороастрийцев»). В них автор пытался показать иранским зороастрийцам, как парсы-реформисты представляют себе свою старую религию (характеризовавшуюся будто бы первоначально простым вероучением, высокими нравственными законами и не имевшую фактически никаких обрядов).

Поскольку идеи реформистов происходили первоначально из Европы, то толкования Шахроха полностью соответствовали изложению Пур-Давуда. Эти представления имели, однако, меньшее воздействие на верующих в Иране, чем ранее в Индии, потому что большая часть иранских зороастрийцев продолжала проживать в провинции, где сохраняла прежний образ жизни. Иранских зороастрийцев не волновали новые интерпретации религии.

В 30-е годы одно планировавшееся нововведение вынужденно привлекло внимание всей общины. В Индии на Кей-Хосрова подействовали доводы в пользу календаря Фасли, и он считал принятие его само по себе желательным явлением и необходимым для согласования зороастрийского летосчисления с новым общенародным. Он убедил Сохраба Кайаниана (Иезд) и Соруша Сорушиана, главу зороастрийского анджомана (Керман), и в 1939 г., после долгих лет объяснений и увещаний, реформаторы заставили всю общину иранских зороастрийцев принять новый календарь Фасли, названный ими *Бастани*, то есть «Древний» (потому что они на самом деле считали его древним). Труднее всего было уговорить жителей Иезда, многие люди там были обеспокоены тем, что поступают неправильно, используя чужой, светский способ летосчисления для подсчета своих священных дней. Поэтому вскоре, ведомые жрецами, они вернулись к календарю Кадими, то есть к «Старому». Таким образом, с 1940 г. небольшая иранская община следовала двум календарям, так что в 70-е годы тегеранские и керманские зороастрийцы отмечали религиозный *Ноуруз* (1-е Фарвардина) в марте, а большая

часть зороастрийцев Йезде праздновала его в конце июля. Парсы продолжали использовать три календаря, то есть два те же, что и в Иране, и собственное летосчисление партии Шеншаи (с Ноурузом в августе).

Тегеранские реформисты под нажимом шаха выразили готовность отменить древний обычай выставления трупов, как не соответствующий современному образу жизни. В 1937 г. они основали *арамгах*, или кладбище (букв. «место упокоения»), и забросили дахму на склоне горы, построенную Манекджи. Вопреки заповедям священных писаний (заключавшихся в том, что мертвых нужно оставлять в пустынных местах), арамгах имел проточную воду, деревья и зелень. Однако были приняты меры для того, чтобы изолировать трупы от благой земли посредством гробов, помещаемых в могилы, изнутри выложенные цементом (что было, разумеется, гораздо дороже трупоположений на общинной башне). Спустя два года Соруш Сорушиан организовал арамгах также и в Кермане, но дахму там продолжали употреблять по желанию вплоть до 60-х годов, а в Йезде кладбище начали использовать лишь в 1965 г. Через десять лет дахма продолжала поддерживаться и использоваться только в Шарифабаде, сохранившем давние жреческие традиции правоверия. С начала века парсы тоже стали предпочитать погребение выставлению трупов, а в перенаселенном Бомбее возникло движение за использование крематория. Это огорчало традиционалистов, и большинство жрецов отказывались в таких случаях совершать похоронные обряды. «Башни молчания» продолжают использоваться в прекрасных садах на Малабарском холме, но это некогда пустынное место окружено теперь высокими жилыми домами, и масса протестов раздается против древнего обычая и в самой общине, и за ее пределами.

На юге Персии в правление Реза-Шаха происходило относительно меньше перемен, но с упрочением безопасности численность зороастрийцев в Йезде увеличилась до 12 тысяч человек. В 40-е годы в Иран вошли британские и русские войска<sup>80</sup>. Началось интенсивное строительство дорог и большое автомобильное движение. Когда иностранные войска покинули страну, часть автомашин продали на местах, и вскоре автобусы и ма-

---

<sup>80</sup> Здесь автор имеет в виду ввод в Иран союзных войск в августе 1941 г.

шины уже колесили между провинциями и Тегераном, так как столица стала усиленно развиваться. Здесь находился единственный в стране университет, промышленность процветала, а быстрая модернизация делала жизнь в столице более разнообразной и привлекательной. Для зороастрийцев жизнь в столице обладала еще и тем преимуществом, что здесь они фактически не подвергались дискриминации. Кроме того, упадок торговли с независимой Индией и многолетняя засуха сократили доходность крестьянских хозяйств. Поэтому происходило постоянное переселение на север страны, и между 1945 и 1965 гг. численность зороастрийцев в Йезде уменьшилась примерно наполовину, а в Тегеране соответственно на столько же увеличилась. Число служащих жрецов упало еще более резко, так что с двух сотен в 30-е годы оно сократилось до десяти. Среди них не было больше признанного верховного жреца, Дастуран дастура. Они утратили свою былую власть в Йезде и не приобрели взамен никаких новых прав в Тегеране, потому что большая часть жрецов и их сыновей, уехавших в столицу, занялась светскими профессиями. Керман тоже уступил большое число своего зороастрийского населения северной столице. Последняя крестьянская семья зороастрийцев покинула округу в 1962 г., а в самом Кермане в то время оставалось лишь три или четыре служащих жреца.

Таким образом, миряне в иранской общине приобретали власть даже быстрее и полнее, чем в общине парсов, и в Тегеране по мере концентрации средств и предприятий зороастрийский анджоман стал играть такую же руководящую роль, как и панчайт в Бомбее. Тегеранский анджоман тоже был светским органом, занимавшимся в основном поощрением общественных и благотворительных мероприятий, и среди избравшихся в него членов были как традиционалисты, так и реформисты, так как во время переселения с юга в столицу попало значительное число традиционно правоверных зороастрийцев, многие из которых изо всех сил старались сохранить старые обычаи в условиях новой городской жизни. Реформисты, наоборот, стремились к тому, чтобы убедить общину достичь «разумной религиозности» и отменить многие обряды и обычаи. Они организовывали общества для дискуссий и исследований, публиковали книги и периодику, посылали лекторов в Йезд и Керман, чтобы убедить единоверцев в необходимости

прогресса, а с 70-х годов стали привозить оттуда детей в летние лагеря, чтобы поближе познакомить их с современной жизнью.

### Парсы в независимой Индии и Пакистане

Конец британского владычества в Индии в 1947 г. сулил парсам большие перемены, угрожая тем связям, которые соединяли вместе всю общину. Пять тысяч парсов Карачи, Лахора и Кветты оказались в мусульманском государстве Пакистан и обязаны были вместо гуджарати учить урду. Часть парсов эмигрировала оттуда и из Индии по большей части в Англию, Канаду и США, но большинство остались, став либо индийцами, либо пакистанцами. Они играли важную роль в жизни двух государств, так как из их числа вышло поразительное (соразмерно величине общины) число общественных деятелей, военных, летчиков, ученых, промышленников, издателей газет. Общественная деятельность и государственная служба давно уже считались парсами религиозным долгом, частью обязанностей каждого человека, в соответствии с его возможностями, заботиться о своих ближних.

Поскольку Индия — светское государство, то никакой речи не могло быть об умышленной дискриминации против парсов, и если они вообще терпели какие-либо притеснения как религиозная община, то происходило это случайно. Так, меры по экономии, принятые во время войны 1939—1945 гг. и продленные после получения независимости, включали запрет на все общественные угощения, что фактически положило конец вековой традиции празднования общинных гахамбаров. Стало трудно также ввозить шерсть для плетения поясов-кусти (в то время оно было обязанностью жен жрецов в Индии и мирянок в Иране), и панчяг парсов вынужден был заявить протест для получения особой квоты. Религиозные школы оказались вынуждены открыть свои двери всем посетителям, и в парсийских школах стало невозможно сохранять по-настоящему зороастрийскую обстановку. Кроме этих правительственных акций материальный прогресс продолжал производить свое безжалостное разрушающее действие. С угасанием домашних очагов (на смену дровам пришли

электричество, жидкое топливо и газ) в зороастрийских домах и в Бомбее, и в Тегеране исчезало и место семейных богослужений. В то же время новые интересы и занятия способствовали увеличивавшемуся пренебрежению религией и безразличию к ней, более убийственному, чем столкновения любых противоречий.

### Современные толкования зороастрийских верований

У парсов, проживающих в Индии и продолжающих оставаться искренне верующими и в то же время пытающихся толковать свою старую религию, теперь, естественно, возникло желание отбросить христианский подход и искать сближений с индийскими религиями. Одни из них, приученные теософией соединять различные верования, добавили к своему зороастризму почитание современных гуру (духовных наставников, учителей), таких, как Мехер-Баба, предлагавших самые различные пути духовного спасения. Портреты этих мудрецов украсили дома парсов наряду с вымышленными изображениями их собственного пророка. Другие пытались истолковать Авесту с точки зрения вед, и Ассоциация парсов Калькутты дошла даже до того, что в 1967 г. опубликовала перевод Гат, сделанный одним индийским ученым, который определил Гаты как утраченную «пятую веду»<sup>81</sup> и увидел в собственных словах Зороастра самое раннее священное писание культа Чишти<sup>82</sup>.

Более основательная работа — «Божественные гимны Заратуштры» — принадлежит Ирачу Тарапоревале и опубликована в 1951 г. Автор (по профессии адвокат) сначала привел буквальный перевод каждой Гаты, который, так же как и перевод Пур-Давуда, следовал пониманию Бартоломэ, а затем, вслед за пояснительным комментарием, дал второй, свободный перевод, предназначенный для передачи «мысли», скрытой за фактическими словами, и для того, чтобы показать: «все те великие идеи, которыми я так восхищался в санскритских священных писаниях, можно обнаружить и в Авесте» (Taraaporewala, 1951, с. XI). Хотя Тарапоревала отверг европейские переводы как слишком буквальные, он, безусловно, принимал исходную европейскую посылку,

<sup>81</sup> Кроме четырех наличных вед: Ригведы, Яджурведы, Самаведы и Атхарваеды.

<sup>82</sup> *Чишти* — по-авестийски «учение, верование».

что «было бы, конечно, совершенно неправильно вчитывать в Гаты идеи позднейшего зороастрийского богословия» (Тагарогewala, 1951, с. XII); но это сделало второй перевод почти таким же свободным и субъективным, как и толкования оккультистов. Затем другие переводы Гат публиковались мирянами — и парсами и иранцами, — причем все они поступали точно таким же образом и, отталкиваясь от существующих переводов, перетолковывали их в свете своих собственных вдохновенных мыслей.

Верховные жрецы анджомана и священников огня Аташ-Бахрам, учрежденных семейством Вадиа, дастур Кайхосро Джамасп-Аса и дастур Фирозэ Котвал, продолжали многотрудную работу по изданию и публикации пехлевийских текстов — эта деятельность заслужила признание международной научной общественности, — однако изучением Авесты ученые-парсы в последнее время пренебрегали, возможно не имея необходимых филологических знаний.

Проблема понимания Гат является ключевой в тех богословских разногласиях, с которыми сталкиваются современные зороастрийцы. Ясно, что, чему бы ни учил пророк более трех тысяч лет назад, учение нужно заново объяснить современным его последователям, так, как это делается с вероучениями пророков у остальных народов. В зороастризме же необычно то, что мнения относительно того, чему первоначально учил пророк, слишком разнообразны, не говоря уже о самых различных толкованиях того, как это учение следует понимать сегодня. В этой путанице повинны в основном западные, чересчур самоуверенные ученые и миссионеры XIX в.

Догматы веры, лишь слегка намеченные в Гатах, разъяснялись в традиции, хранившейся в дошедших до нас авестийских и пехлевийских книгах, но вплоть до XIX в. их свидетельства, недоступные в общине большинства, дополнялись руководством действовавшей зороастрийской церкви. Внезапное воздействие западной культуры поколебало доверие парсов к своему духовенству и заставило их, подобно иноверцам-джуддинам, сосредоточиться на Гатах и именно в них искать открытие самого Зороастра, но без ключа, который могла дать традиция, эти древние религиозные тексты оставались загадочными, и различные варианты их толкований, предлагавшиеся парсами, иранцами и западными учеными, настолько отличались друг от друга, что

вызывали замешательство. Дело осложнялось еще и тем, что западные ученые отказались от предположений XIX в., постепенно распознав в смутных намеках Гат и указания на связи между Амахраспандами и их творениями, и упоминания меньших божеств, и предписания относительно основных обрядов. Так западные ученые сами разрушили ту основу, которую первоначально они предоставили парсам-реформистам, хотя этот факт общине еще предстоит осознать. Несмотря на все это, незначительное количество правоверных зороастрийцев сохранило невозмутимое спокойствие, а многие зороастрийцы в наш образованный век жаждут получить простое, благородное и ясное священное писание, чтобы основывать на нем единую веру. Но этому страстному желанию, видимо, не суждено осуществиться из-за непомерной древности зороастрийской религиозной традиции.

Нападки западных ученых на эту традицию наносили ущерб не только единству вероучения, но и общинной гордости, ведь как только реформисты признали теорию о том, что учение пророка в древности было искажено, они должны были предположить, что предки веками жили с ложными убеждениями, а иногда даже за них страдали и умирали. Вместо того чтобы чтить предков за преданность, им пришлось упрекать их за заблуждения. Согласно этой теории, учение Зороастра не могло иметь никакого влияния на историю религий, потому что почти сразу же было утрачено. Реформистам, таким образом, пришлось отказаться от великого наследия. Традиционалисты не были лишены этого наследия, но, подвергнувшись критике, они предпочли укрыться за обрядностью и вели бой скорее за соблюдение обычаев, чем за вероучение. Поэтому они тоже не задумывались о том влиянии, которое их религия оказала на другие вероисповедания — и действительно, подобные соображения совершенно неуместны для тех, кто уверен, что именно они заняты сохранением человечеству истинного божественного откровения. В то же время знание исторических фактов может стать источником силы и настоящей гордости общины, которая борется против поглощения ее в общечеловеческой массе.

### **Расселение зороастрийцев**

По разным причинам зороастрийцы чувствуют, что их общность в XX в. находится под особой угрозой.

Парсы расселились по всему миру, а связи между теми, кто остался в Бомбее и Гуджарате, и живущими за границей ослабли. Вследствие этого много браков заключается вне общины, что вместе с резко упавшей рождаемостью сводит на нет ее численность. Эти проблемы касаются и иранских зороастрийцев, и обе общины сталкиваются со все возрастающим отходом верующих от религии. Таким образом, статистика не учитывает, сколько верующих зороастрийцев проживает в мире, но в 1976 г. в общине насчитывалось более 129 тысяч человек, из них 82 тысячи проживали в Индии, 5 тысяч — в Пакистане и 500 человек — на Цейлоне (Шри Ланка), 25 тысяч — в Иране (из них около 19 тысяч — в Тегеране), 3 тысячи — в Великобритании, Канаде и США и 200 человек — в Австралии. Небольшие группы зороастрийцев были еще в Гонконге и Сингапуре, но старые колонии в Адене, Шанхае, Кантоне и в других местах зороастрийцам пришлось покинуть, иногда почти полностью потеряв все личное и общинное имущество. Однако Иран стал поощрять переселение парсов и предоставлял им иранское гражданство, так что некоторое количество верующих поселилось в Иране.

Разбросанные по всему миру, зороастрийцы сохранили свою энергию и предприимчивость, каждая местная община выдвигала своего старшину, который находил способы решения социальных, благотворительных и религиозных задач. Старые колонии в таких местах, как Лондон и Гонконг, имели зороастрийские ассоциации на протяжении многих десятилетий, а в новых они быстро создавались. В 70-е годы парсы организовали Федерацию зороастрийских анджоманов Индии, в 1975 г. в Торонто был созван I Северо-Американский симпозиум зороастрийцев. налаженное воздушное сообщение позволило в 1960 г. созвать I Всемирный конгресс зороастрийцев в Тегеране с последующими конгрессами в Бомбее в 1964 и 1978 гг.

Эти конгрессы были призваны установить контакты между различными зороастрийскими группировками, а также обсудить вопросы, представляющие взаимный интерес. II Северо-Американский симпозиум зороастрийцев состоялся в Чикаго в 1977 г. На этих конгрессах и симпозиумах обсуждались следующие основные проблемы: численность духовенства (его становилось все меньше и меньше, даже в Бомбее); роль обрядов и це-



ремоний в религиозной жизни общины; методы изучения веры и обучения ей; воспитание детей в духе религии; принятие веры супругами и потомством в случае смешанных браков (с иноверцем-джуддином); возможность обращения в веру джуддинов; погребальные обряды. Перечисленные проблемы вызывают много споров, и почти всегда мнения расходятся — от крайне реформистских до строго традиционалистских (даже в самых новых местах обитания). Одно обстоятельство теперь поддерживает зороастрийцев и придает им силы — убеждение в том, что их община ныне не одинока в своих затруднениях (как в XIX в.). Прилив обмирщения сейчас угрожает и всем прочим религиям, какое бы большое число приверженцев они ни имели. Эти религии тоже должны сопротивляться, а потому верующим приходится по-новому истолковывать свои учения и пересматривать ритуалы.

Зороастрийцев отличает уверенность в своих силах, и в преодолении превратностей судьбы они могут рассчитывать на те качества, которые учение Зороастра на протяжении столетий воспитывало в своих приверженцах, — то есть мужество, надежду на будущее и готовность творить добро.

---

## СЛОВАРЬ ИМЕН И ТЕРМИНОВ<sup>1</sup>

- Авеста — собрание священных книг зороастризма на авестийском языке
- агниари — у парсов святилище, храм огня
- акабир — букв. «старейшины» (араб. мн. ч.), означает старейшину, старшину, руководителя общины
- Амэша-Спэнта, Амахраспанд — букв. «Бессмертный Святой», название зороастрийского божества, вызванного к жизни Ахура-Маздой; употребляется чаще в отношении шести величайших из этих божеств
- анджоман — ассамблея, собрание или местный совет зороастрийцев
- аташ-зохр — приношение огню
- аташ, аташ — огонь
- Атахши-Адуран, Аташ-Адуран — букв. «Огонь огней», священный огонь второго ранга
- Атахши-Варахрам, Аташ-Бахрам — букв. «Победный огонь», «Огонь Варахрама (Бахрама)», священный огонь высшего ранга
- Ахуна-Ваирйа, Ахунвар — самая священная молитва зороастрийцев, соответствующая «Отче наш» у христиан
- Ахура — господин; родовое наименование одной из групп индоиранских божеств, враждебной даэва
- Ахура-Мазда — верховное божество зороастризма (более поздние формы этого имени — Ахурамазда, Ормазд)
- аша — порядок, истина, справедливость (принцип, правящий всем миром)
- ашаван — праведный, благочестивый
- барашном — ритуальное омовение, часть обрядов очищения
- барэсман, барсом — пучок прутьев, которые жрец держит в руке во время богослужения
- бехдин — букв. «(исповедующий) благую веру», то есть зороастриец
- Вахрам — см. Атахши-Варахрам
- Видевдат, Вендидад — букв. «Закон против демонов», одна из книг Авесты, читаемая во время ночных богослужений
- Висперед — «(Богослужение) всех глав», книга Авесты, читаемая главным образом во время празднования гахамбаров и в Ноуруз
- габр, гаур — мусульманский термин, означающий, вероятно, «неверный» и применяемый в Иране по отношению к зороастрийцам
- Гаты — гимны, сложенные Зороастром
- гахамбар — один из шести священных дней, обязательное празднование которых было предписано общине Зороастром
- гетиг — физический, материальный, осязаемый, телесный (в противоположность меног)

---

<sup>1</sup> Иногда в книге слово приводится в разном написании в соответствии с изменениями на протяжении истории, в этих случаях первой дается более старая форма.

**Дадгах** — священный огонь третьего ранга  
**дастур** — главный, верховный жрец  
**дахма** — могила, позднее место для трупоположений, «башня молчания»  
**дазва, дэв** — злое божество, отвергнутое Зороастром; позднее демон  
**джизья** — подушный налог, платившийся немусульманами  
**джуддин** — иноверец, незороастриец  
**друг** — ложь, зло, беспорядок (принцип, противоположный истине-аша)  
**зимми** — люди писания, иноверцы, находящиеся под защитой мусульман  
**Зэнд** — комментированный перевод Авесты на среднеперсидский язык  
**Йенхе-Хатам** — короткая древняя молитва  
**кави, кэй** — титул Виштаспы, царственного покровителя Зороастра, и других правителей из его династии  
**кусти** — священный шнур, который зороастрийцы носят в качестве пояса  
**маг** — латинская форма древнеперсидского слова *magu* — «жрец, священнослужитель»  
**меног** — духовный, нематериальный (в противоположность гетиг)  
**мобад** — главный жрец, в современном словоупотреблении жрец, более квалифицированный, чем эрбад  
**Ноуруз** — букв. «Новый день», самый священный день зороастрийского религиозного календаря, седьмое обязательное празднество.  
**Пазэнд** — запись текстов на пехлеви авестийским алфавитом  
**пехлеви** — язык позднейших зороастрийских сочинений, среднеперсидский  
**Саошйант** — грядущий спаситель мира  
**спэнта** — святой, полезный, растящий (эпитет, характеризующий благие творения)  
**Стаота-Йеснйа** — центральная и старейшая часть Ясны  
**судра, сэдра** — ритуальная рубашка белого цвета  
**урван** — душа  
**фраваша, фравахр, фравард** — дух, существовавший до этой жизни и остающийся после смерти человека, часто синоним души  
**фрашо-кэрэти, фрашегирд** — окончание нынешнего состояния мира, Последний День (букв. «Чудо-делание»)  
**хаома, хом** — священное растение, сок которого выжимается во время главного зороастрийского богослужения  
**хварэна** — харизма, божественная благодать и божество, олицетворяющее ее  
**хvaeтвaдaтa, хвэдoдa** — брак между кровными родственниками  
**храфстра** — вредное существо, принадлежащее миру зла  
**Худинан пешобай** — букв. «Глава исповедующих благую веру». титул главы общины зороастрийцев в период раннего ислама  
**эрбад, эрвад** — обозначение зороастрийского жреца, менее квалифицированного, чем мобад  
**язата, язад** — букв. «достойное почитания, поклонения», зороастрийское обозначение божеств, созданных Ахура-Маздой  
**Ясна** — букв. «богослужение», главная зороастрийская религиозная служба  
**Ясна-Хаптанхаити** — букв. «Ясна семи глав», часть Стаота-Йеснйа  
**Яшт** — гимн отдельному божеству

---

## ИСТОЧНИКИ<sup>1</sup>

- Арда-Вираз-Намаг* — Arda Viraz Namag. Ed. and transl. by H. Jamasp Asa and M. Haug. Bombay and L., 1872.
- Балазури* — Baladhuri. Futuh al-Buldan. Transl. P. K. Hitti and F. C. Murgotten.— The Origins of the Islamic State. Vol. I. N. Y., 1916.
- Бируни*, 1957—Бируни Абурейхан. Памятники минувших поколений.— Избранные произведения. Т. I, Таш., 1957.
- Бундахшн* — Zand-Akasih. Transl. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1956.
- Вендидад* — [Darmesteter, 1895].— Darmesteter J. The Zend-Avesta. Pt. I. The Vendidad.— SBE. Vol. IV. Oxf., 1895; Delhi, 1965.
- Визидагишаи-Задспрам* — Wizidagiha i Zadspram. Ed. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1964.
- Дадестани-Диниг* — Dadestan i Dinig. Pt. 1. Transl. by E. G. West.— SBE. Vol. XVIII.
- Дадестани-Меноги-Храд* — Dadestan i Menog i Khrad. Ed. and transl. by E. W. West.— The Book of the Mainyo-i-Khrad. Stuttgart and L., 1871.
- Динкард* — Dinkard. Ed. by D. M. Madan. Vol. I, II. Bombay, 1911.
- Ибн Исфандияр* — Ibn Isfandiyyar. History of Tabaristan. Transl. by E. G. Browne. L., 1905.
- Карнамаг* — Kār-nāmak i Artaxsīr i Pāpakān. Ed. by E. K. Antia. Bombay, 1900; Ed. D. P. Sanjana. Bombay, 1896.
- Мадигани-Хазар-Дадестан* — Bulsara S. J. The Laws of the Ancient Persians. Bombay, 1937.
- Масуди* — Mas'udi. Les Prairies d'Or. Ed. by Ch. Pellat. Vol. II, P., 1965.
- Наршахи* — Narshakhi. History of Bukhara. Transl. by R. N. Frye. Cambridge, Mass., 1954.
- Послания Манушчихра* — Epistles of Manushchihhr. Transl. by E. G. West.— SBE. Vol. XVIII.
- Саддар Бундахеш* — Saddar Bundahesh. Transl. by B. N. Dhabhar. Bombay, 1932.
- Са'либи* — al Tha'ālibī. Histoire des Rois des Perses. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. P., 1900.
- Сийасат-наме* — Siyosat Name. Transl. by H. Darke as The Book of Government of Nizam al-Mulk. L., 1960.
- Тансар-наме* — Tansar Name. Transl. by M. Boyce. Rome, 1968.
- Шахнаме* — Firdausi. Shahname. Transl. by A. G. and E. Warner. Vol. VI—IX. L., 1912—1925.

---

<sup>1</sup> В настоящем издании источники и литература приводятся в том виде, в каком они даны в оригинале.

- Шканд-гуманиг-Визар* — Shkand-gumanig Vizar. Transl. by P. J. de Menasce. Freiburg-in-Switzerland, 1945.
- Ясна* — Yasna [Mills 1887]. Mills L. H. The Zend-Avesta. Pt. III. The Yasna, Visparad, Afrinagān, Gahs and Miscellaneous Fragments.— SBE. Vol. XXXI. Oxf., 1887; Delhi, 1965.
- Яшт* — Yasht [Darmesteter 1883].— Darmesteter J. The Zend-Avesta. Pt. II. The Sirozah. Yashts and Nyayesh.— SBE. Vol. XXIII. Oxf., 1883; Delhi, 1965.

---

## ЛИТЕРАТУРА<sup>1</sup>

- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Изд. 2-е. М., 1983.
- Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980.
- Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). М., 1982.
- Дрезден М.* Мифология Древнего Ирана.— В кн.: Мифологии Древнего Мира. М., 1977, с. 337—365.
- Дьяконов М. М.* Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961.
- Луконин В. Г.* Культура сасанидского Ирана. М., 1969.
- Периханян А. Г.* Сасанидский судебник. Ер., 1973.
- Периханян А. Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.
- Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972.
- Bailey, 1943 — Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxf., 1943, 1971.
- Boyce, 1975 — Boyce M. A. History of Zoroastrianism. Vol. I (Handbuch der Orientalistik). Leiden, 1975.
- Boyce, 1977 — Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Oxf., 1977.
- Boyce, 1982 — Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. II (Handbuch der Orientalistik). Leiden, 1982.
- Boyce, 1984 — Boyce M. Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Manchester, 1984.
- Braun, 1915 — Braun O. Ausgewählte Akten persischen Märtyrer.— Bibliothek der Kirchenväter. Vol. 22, 1915.
- Browne, 1906 — Browne E. G. A Literary History of Persia. Vol. II. Cambridge, 1906, 1928; Vol. III, 1920.
- Bulsara, 1969 — Bulsara J. F. Bird's Eye Picture of the Parsis. Bombay, 1969.
- Chardin, 1735 — Chardin J. Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Vol. II. Amsterdam, 1735.
- Commissariat, 1938 — Commissariat M. S. A History of Gujarat. Vol. I. Bombay, 1938.
- Darmesteter, 1883 — Darmesteter J. The Zend-Avesta. P. II. The Sirozah, Yashts and Nyayesh.— SBE. Vol. XXIII. Oxf., 1883; Delhi, 1965.
- Darmesteter, 1895 — Darmesteter J. The Zend-Avesta. P. I. The Vendidad.— SBE. Vol. IV. Oxf., 1895; Delhi, 1965.

---

<sup>1</sup> Кроме работ, цитируемых в книге, в список включены также работы советских и иностранных ученых на русском языке, рекомендуемые для дополнительного чтения.

- Daulier-Deslandes, 1672 — *Daulier-Deslandes A.* Les Beautez de la Perse. P., 1672.
- Dennet, 1950 — *Dennet D. C.* Conversion and the Poll-tax in Early Islam.— Harvard Historical Monographs, XXII, 1950.
- Dhabhar, 1932 — *Dhabhar B. N.* The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others. Bombay, 1932.
- Dhalla, 1914 — *Dhalla M. N.* Zoroastrian Theology. N. Y., 1914.
- Dhalla, 1938 — *Dhalla M. N.* History of Zoroastrianism. N. Y., 1938.
- Dhalla, 1943 — *Dhalla M. N.* Homage unto Ahura Mazda. Karachi, 1943.
- Drouville, 1828 — *Drouville G.* Voyage en Perse fait en 1812 et 1813. Vol. II. P., 1828.
- Ehrlich R., 1930 — *Ehrlich R.* The Celebration and Gifts of the Persian New Year (Nawruz) According to an Arabic Source.— Dr. J. J. Modi Memorial Volume. Bombay, 1930, c. 95—101.
- Figueroa, 1669 — *Figueroa S.* L'ambassade de D. Garcias de Silva Figueroa. P., 1669.
- Fryer, 1915 — *Fryer J.* A New Account of East India and Persia, 1672—1681. Vol. II. L., 1915.
- Geldner, 1896 — *Geldner K. F.* Avesta. Vol. I. Stuttgart, 1896.
- Gershevitch, 1959 — *Gershevitch I.* The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959, 1967.
- Haug, 1862 — *Haug M.* Essays on the Sacred language, Writings and Religion of the Parsees. Bombay, 1862.
- Hodivala, 1920 — *Hodivala S. H.* Studies in Parsi History. Bombay, 1920.
- Hoffman, 1880 — *Hoffman G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880, 1966.
- Insler, 1975 — *Insler S.* The Gathas of Zarathushtra. Leiden, 1975.
- Jordanus, 1863 — *Jordanus.* The Wonders of the East. Transl. and ed. by H. Yule. L., 1863.
- Kreyenbroek, 1985 — *Kreyenbroek G.* Sraoša in the Zoroastrian Tradition. Leiden, 1985.
- Lord, 1630 — *Lord H.* A Display of Two Forraigne Sects in the East Indies. L., 1630.
- Mandelslo, 1669 — *Mandelslo A. von.* Supplement to the Voyages and Travels of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein to the Great Duke of Muscovy. L., 1669.
- Mills, 1887 — *Mills L. H.* The Zend-Avesta. Pt. III. The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gāhs and Miscellaneous Fragments.— SBE. Vol. XXXI. Oxf., 1887; Delhi, 1965.
- Modi, 1922 — *Modi J. J.* The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1922; 2nd ed., 1937.
- Monnot, 1974 — *Monnot G.* Penseurs musulmans et religions iraniennes. P., 1974.
- Moulton, 1917 — *Moulton J. H.* The Treasure of the Magi. A Study of Modern Zoroastrianism. Oxf., 1917, 1971.
- Niebuhr, 1792 — *Niebuhr K.* Travels through Arabia and Other Countries. Edinburgh, 1792.
- Nöldeke, 1879 — *Nöldeke Th.* Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1879.
- Nyberg, 1958 — *Nyberg H. S.* Sassanid Mazdaism according to Moslem Sources.— Journal of the K. R. Cama Oriental Institute. 39, 1958, c. 3—63.
- Olcott, 1885 — *Olcott H. S.* Theosophy, Religion and Occult Science. L., 1885.

- Ovington, 1929 — *Ovington J.* A Voyage to Surat in the Year 1689, ed. H. G. Rawlinson. Oxf., 1929.
- Perron, 1771 — *Perron Anquetil du.* Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre. P., 1771.
- Petermann, 1865 — *Petermann H.* Reisen im Orient. Vol. II. Lpz., 1865.
- Pratt, 1916 — *Pratt J. B.* India and its Faiths. L., 1916.
- Pur-Davud, 1927 — *Pur-Davud I.* Introduction to the Holy Gathas. Bombay, 1927.
- SBE — Sacred Books of the East, ed. by Müller.
- Streyntsham, 1888 — *Streyntsham Master* (Quoted by H. Yule, ed.). The Diary of William Hedges Esq. Vol. II. L., 1888.
- Stavorinus, 1798 — *Stavorinus J. S.* Voyages to the East Indies. Vol. II. L., 1798.
- Taraporewala, 1951 — *Taraporewala I. J. S.* The Divine Songs of Zarathushtra. Bombay, 1951.
- Tavernier, 1676 — *Tavernier J. B.* Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes. P., 1676; L., 1684.
- Tritton, 1970 — *Tritton A. S.* The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. L., 1930, 1970.
- Valle, 1661—1663 — *Valle Pietro della.* Fameux voyages de Pietro della Valle, gentilhomme romain. Transl. into French by E. Carneau and F. le Comte. P., 1661—1663.
- Wilson, 1843 — *Wilson J.* The Parsee Religion... unfolded, refuted, and contrasted with Christianity. Bombay, 1843.
- Yarshater, 1982 — *Yarshater E.* (Ed.) Cambridge History of Iran. Vol. 3. Cambridge, 1982.
- Zachner, 1955 — *Zachner R. C.* Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Oxf., 1955.
- Zachner, 1961 — *Zachner R. C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. L., 1961, 1976.

---

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Имя пророка Зороастра — в этой греческой форме, передающей древнеиранское Заратуштра,— и название основанной им религии «зороастризм» известны достаточно широко. Нельзя, однако, сказать того же о подлинной истории этого религиозного учения и жизни его основателя, о сущности зороастрийской религии, ее догматах и обрядах.

В Европе учение Зороастра вызывало большой интерес уже в античную эпоху, когда многие греческие и римские писатели, философы и историки писали о Зороастре, религиозных и философских взглядах этого вероучителя и считавшихся его последователями магов — жрецов древнего Ирана: Мидии и Персиды. В одних сообщениях содержатся сведения, которые могут отражать информацию об обрядах и учении собственно зороастризма, другие относятся скорее к иным иранским верованиям, а еще некоторые вообще не имеют прямого отношения к этим религиям или передают положения античных религиозно-философских школ и сект, прибегавших к авторитету восточной мудрости и фактивно ссылавшихся на Зороастра (его, например, считали также учителем Пифагора и некоторых других древнегреческих философов).

В основном из тех же сообщений античной литературы исходили в суждениях о зороастризме европейские ученые и мыслители конца средневековья — начала нового времени. Тогда Зороастру тоже нередко приписывались разные религиозно-философские положения и предписания, имеющие к нему на самом деле самое отдаленное отношение или вообще не связанные с его учением. Между прочим, это нашло яркое выражение еще во второй половине XIX в. в сочинении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». К тому времени, однако, европейская наука уже располагала различными материалами для изучения зороастризма, включая сочинения самих его последователей (многие из них написаны на среднеперсидском языке и составялись в эпоху державы Сасанидов, III—VII вв., и в последующие столетия); существовало и несколько европейских переводов Авесты — священной книги зороастризма и его наиболее древнего памятника. Авеста написана на одном из древнеиранских языков —



авестийском (на его более архаичном диалекте составлены Гаты — 17 песен пророка Заратуштры).

Первый европейский перевод Авесты вышел в 1771 г. Он был выполнен Анкетиль-Дюперроном, проведшим до этого несколько лет в Индии и учившимся там у зороастрийцев-парсов. Со временем эту работу оценили как жизненный подвиг французского ученого. Но появление перевода Авесты было встречено в Европе с разочарованием и недоверием. Вместо приписывавшихся Зороастру философских положений и догматов пророческой монотеистической религии в опубликованном переводе читатели увидели прежде всего однообразное и утомительное перечисление культовых и ритуальных предписаний, славословий в адрес многих богов авестийского пантеона. Высказывались и мнения, что Авеста имела на самом деле иное содержание, неверно истолкованное Анкетиль-Дюперроном или уже парсами.

Однако дальнейшие исследования подтвердили, что понимание Анкетиль-Дюперроном Авесты было в основном правильным. Новый этап в ее интерпретации и переводе связан с изучением авестийского языка в сравнении с другим известным древнеиранским языком — древнеперсидским (его памятники дешифрованы к середине XIX в.), древнеиндийским (ведийским и санскритом), наиболее близким к древнеиранским среди индоевропейских языков, а также с этими последними, что позволило исправить перевод многих отрывков Авесты и поставить на научную основу изучение самого авестийского языка и его грамматики. Это направление в исследовании Авесты и ее языка, основанное на привлечении данных различных родственных языков — от современных новоиранских (в частности, их лексики, находящей соответствия в Авесте, некоторых фонетических черт и пр.) до индоевропейских в целом, — можно назвать «этимологическим». Оно, однако, не дает возможности определить реальное содержание всех текстов Авесты и все особенности ее языка, а имеющие соответствия в лексике родственных языков авестийские слова и термины могли иметь в ней отличное или вновь развитое значение.

При толковании неясных мест Авесты значительную роль часто играют ее более поздние (среднеперсидские и иные) переводы и комментарии, нередко существенно расходящиеся с «этимологической» интерпретацией. Но «традиционное» понимание зороастрийцами священных авестийских текстов могло отличаться (и в ряде случаев так это и было) от смысла этих текстов в период их сложения. Конечно, при различиях в этимологическом и более позднем значении отдельных слов и понятий нелегко установить, когда произошли такие изменения — уже к авестийской эпохе или позднее.

В целом современные переводы Авесты основаны на сочетании обоих методов, «этимологического» и «традиционного» (при преобладающем значении первого). Но и теперь еще далеко не все места Авесты поддаются надежному толкованию. Это тем более отно-

сится к Гатам, причем помимо буквального перевода тут особое значение приобретает интерпретация того реального содержания, которое вкладывалось в образную и иносказательную речь пророка. От соответствующего понимания текста Гат зависит, между прочим, решение вопроса о том, содержалось ли в учении Заратуштры положение, по которому от высшего бога произошли и доброе, и злое начала. Судя по имеющимся данным, с сасанидской эпохи и позднее это волновало и руководителей зороастрийской общины, особенно в их полемике с адептами соперничающих религий — христианства, манихейства, ислама и др.

Кроме этих и других догматических проблем современные исследователи решительно расходятся и во мнениях по поводу конкретной истории зороастризма, его происхождения, времени и путей проникновения его идей и пр. Исторические судьбы зороастризма, и прежде всего то обстоятельство, что на обширных пространствах, где он был распространен в древности, уже в раннем средневековье его в основном сменил ислам, привели к утрате большей части зороастрийской и иной иранской литературы предшествующего времени, в том числе около  $\frac{3}{4}$  свода Авесты, существовавшего при Сасанидах. Все это сильно затрудняет воссоздание истории зороастрийской религии и церкви. Впрочем, и утраченные части Авесты едва ли содержали определенное указание на страну, где возник зороастризм, и тем более на время, когда жил Заратуштра (дошедшие авестийские тексты очерчивают, однако, широкий географический горизонт, в пределах которого можно искать области раннего распространения зороастризма, — это районы в Средней Азии и на востоке Иранского нагорья). Сведения о религии иранцев, преимущественно «западных» — мидян и персов, имеются в надежно датированных античных источниках, но остается спорным, какую стадию в развитии зороастризма они отражают, не говоря о том, что, по мнению части ученых, упомянутые западные верования вообще независимы от собственно зороастризма.

Специалистам по истории древнеиранских религий и зороастризма, независимо от принимаемых ими положений, хорошо известны иные точки зрения по спорным вопросам. Но эти контroversы далеко не всегда учитываются в иных работах, привлекающих данные о зороастризме и его истории. Между тем сама тема вызывает большой интерес и имеет важное значение при изучении ряда общих историко-культурных проблем. Назовем некоторые из них.

Если иметь в виду прежде всего саму историю религий, то независимо от различных выводов о времени возникновения зороастризма и его распространения представляется очевидным, что религия Заратуштры и близкие ему иранские учения занимают важное место в истории религиозно-философских систем древнего мира. Зороастризм — одна из древнейших «пророческих» религий (в частно-

сти, предшествовавшая по времени возникновению буддизма и по крайней мере частично сочинений библейских пророков). В нем и родственных ему иранских религиях развивались идеи о происхождении зла и его месте в мире, роли и деятельности человека в развитии мирового процесса, посмертном воздаянии и т. п. Эти идеи оказали бесспорное — хотя, по разным мнениям, большее или меньшее — влияние на иудаизм и его секты, христианство и гностицизм, буддизм или прежде всего его «северные» школы (махаяна и др.), на ряд положений античных философов и тем более на такие религиозные течения поздней древности, как манихейство, распространившееся в то время от западных провинций Римской империи до Китая и претендовавшее на роль мировой религии.

Вообще древнеиранские верования сыграли большую роль в процессе развития религий древнего мира от племенных и местных культов к «национальным» религиям, общегосударственным культам и религиозно-философским учениям больших древневосточных и западных государств и «империй», а затем к возникшим и распространившимся в поздней древности — раннем средневековье «мировым» религиям (хотя сам зороастризм не стал одной из мировых религий с их выраженным интернациональным характером и во многом сохранил «национальные» — конкретно «иранские» — особенности).

Процесс смены форм древних религий тесно связан с общим направлением политического развития стран Древнего Востока и античного мира — от небольших племенных образований и номовых городов-государств к крупным централизованным царствам и затем к «империям». Одним из ранних великих государств или первой «мировой державой» была созданная иранцами империя Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.), объединившая под своей властью страны Ближнего и Среднего Востока и некоторые греческие города-государства.

Позже большие восточные государства с центрами в Иране и соседних районах Средней Азии — Парфянское (III в. до н. э.— III в. н. э.) и сменившее его Сасанидское (III—VII вв.) — являлись главной политической силой, противостоящей эллинистическому и затем римскому «Западу». Вместе с тем это было время активных связей между различными странами и народами, оживленных культурных контактов и обмена идей.

С начала ахеменидской эпохи греческие путешественники, ученые, философы имели возможность ознакомиться с верованиями иранских народов, учением магов, религиозно-философскими концепциями, развивавшимися сторонниками этих верований и учений. Иранские культы распространились в ряде областей Ближнего и Среднего Востока — Египте, Сирии и др., особенно в Малой Азии. Бесспорно иранское влияние на развитие иудаизма в период после Вавилонского плена, со времени присоединения Вавилонского царства

к империи Ахеменидов при Кире, восстановления в результате этих событий Иерусалимского храма и позже. Продолжение этих связей в парфянскую эпоху документируется, в частности, отдельными среднеиранскими лексическими заимствованиями в литературе кумранитов. В первые века I тысячелетия н. э. характерные черты иранской идеологии прослеживаются в ряде гностических и христианских сект, в митраизме, широко распространившемся в Римской империи и одно время являвшемся опасным соперником христианства, в манихействе.

В сасанидское время в Иране и в римско-византийских областях распространялись религиозно-этические учения с характерными для той эпохи идеями социальной справедливости, в чем нашли отражение и некоторые древние иранские социальные обычаи, декларируемые также в Авесте. Эти ее положения использовались и в маздакизме, возникшем при связях с римскими сектами, а затем ставшем знаменем широких народных движений в Иране и соседних странах (к иранским представлениям частично восходит также идеология павликиан и тондракитов в раннесредневековой Армении и Малой Азии, богомилов, катаров, альбигойцев в Европе). Интересный пример таких связей «Востока» и «Запада» дают малоизвестные в литературе, относящиеся ко времени около середины I тысячелетия, надписи из Кирены (Триполитании) в Северной Африке, где среди наставников оставившей эти надписи секты названы Зороастр и Маздак вместе с греческими философами и легендарными деятелями раннего христианства<sup>1</sup>.

После завоевания Сасанидской державы арабами в Иране и примыкающих странах зороастризм постепенно уступил место одной из мировых религий — исламу, на обширных пространствах Старого Света пришедшему на смену политеистическим и языческим религиям и учениям древней эпохи. Широкое распространение ислама, как уже ранее христианства, могло, однако, иметь место лишь в результате завершения процессов изживания таких древних религий и многочисленных местных культов. В самом же осуществлении этих процессов на Среднем и Ближнем Востоке, как уже говорилось, важное место принадлежит зороастризму и связанным с ним религиям. Вместе с тем зороастризм и манихейство наряду с христианством и иудаизмом оказали воздействие на сложение ислама. Более значительна роль зороастризма и родственных ему иранских верований при возникновении мусульманских сект, особенно связанных со складывавшимся шиизмом. Позднее, когда число последователей зороастризма в Иране сильно сократилось, а часть их нашла прибежище в Индии, зороастризм и его догматика продолжали интересоваться

---

<sup>1</sup> Ср. перевод этих надписей в кн.: Хрестоматия по истории средних веков. Т. I, М., 1961, с. 190.

богословов и историков Востока, а в Индии верования парсов имели определенное значение в создании при Акбаре (1556—1605) новой «божественной религии» (дини-илахи).

Однако сами зороастрийцы на протяжении средних веков и позже уже составляли лишь сравнительно небольшие религиозные общины. Примечательны и характерны для истории Ирана и Индии во многом различные судьбы зороастрийцев в этих странах. В Иране, где зороастризм некогда был государственной религией, его последователи в течение ряда веков подвергались гонениям и погромам, что привело к резкому сокращению их числа и районов расселения, к упадку материального благосостояния; положение несколько улучшилось с конца XIX — начала XX в. и затем при последней иранской династии — Пехлеви. В Индии еще со времени средневековья зороастрийцы оказались в более благоприятных условиях; община парсов достигла значительной численности (так, по данным М. Бойс, в середине XIX в. они составляли около 20% населения Бомбея).

Парсы играли немалую роль в социально-экономической жизни Индии XIX—XX вв.; из их среды вышли крупнейшие представители индийского торгово-промышленного капитала (семья Тата и др.). Помимо Ирана и Индии, а также Пакистана и Цейлона (Шри-Ланка) немногочисленные группы зороастрийцев живут сейчас также в Гонконге и Сингапуре, Англии, США и Канаде.

В теоретическом плане история зороастрийцев в средние века, новое и новейшее время может рассматриваться как вариант истории малых религиозных общин, рассеянных в инокультурной среде. И в этом отношении представляют большой интерес судьбы зороастрийского религиозного меньшинства, следующего возникшим в глубокой древности верованиям, адаптация этой общины, ее религиозных представлений и обрядов в современных условиях. При контактах с культурами иных народов, с европейской цивилизацией, знакомстве с религиозными представлениями и философскими учениями в зороастрийской среде, прежде всего среди парсов Индии, оживились споры по догматическим и культовым проблемам. В этой дискуссии стали широко прибегать к аргументам из истории зороастризма и Авесты, в том числе к выводам по этим вопросам, полученным при их исследовании в европейской науке. И в этом случае современные проблемы оказываются тесно связанными с древностью и ее изучением.

Возвращаясь к древней эпохе, следует подчеркнуть, что в связи с характером многих источников на древне- и среднеиранских языках исследование различных вопросов ранней истории Ирана, Афганистана, Средней Азии затруднено или невозможно без учета религиозного, часто основного для этих текстов, содержания. Сказанное тем более касается Авесты, являющейся не только священным пи-

санием зороастрийской религии, но и основным источником по истории иранской древности, по культуре, социальному и политическому строю, экономике древнеиранских племен и народностей.

Это относится и к ираноязычным племенам, обитавшим к северу от Средней Азии, в евразийских степях, включая скифов Северного Причерноморья, хотя эти племена не были зороастрийцами и продолжали следовать верованиям, восходящим к «языческим» религиозным представлениям их предков. Однако имеющиеся фрагментарные свидетельства античных авторов о скифах, их языке, культуре, социальных институтах могут быть конкретно поняты лишь в свете сравнительных данных иранистики, и прежде всего материалов Авесты.

Политеизм Авесты, в конце XVIII в., как говорилось, породивший разочарование и сомнение в правильном понимании ее текста, имел глубокие корни в верованиях ираноязычных племен. Соответствующие данные Авесты играют первостепенную роль в исследовании религиозных представлений и ритуалов различных ираноязычных народов, включая скифов; в сопоставлении же с материалами вед и других древнеиндийских текстов они составляют основу для реконструкции верований и обрядов предков иранцев и индийцев в индоиранскую (арийскую) эпоху. Иные историко-культурные данные Авесты вместе с древнеиндийскими источниками позволяют установить ряд особенностей культуры, общественного строя, хозяйства древних ариев.

Арийские и затем ираноязычные племена занимали обширные территории в северных степях от Причерноморья до Южной Сибири и Средней Азии. В тех же пределах, как полагают большинство ученых, находилась родина этих племен. Поэтому сравнительные индоиранские и иранские данные служат важным источником для исторической интерпретации археологических материалов с указанной территории, относящихся к III—II тысячелетиям до н. э. и к последующему времени, включая скифскую эпоху. Вместе с тем зороастризм в древности и раннем средневековье был широко распространен в Средней Азии с примыкающими районами и также в Восточном Закавказье, а его родину часто ищут именно в Средней Азии (или даже в степных районах к северу от нее, как считает и М. Бойс).

Несмотря на значение зороастризма и данных Авесты для истории народов СССР, в отечественной науке до сих пор не существует — если не считать статей в энциклопедиях и справочниках — цельных очерков и обобщающих исследований, посвященных зороастризму, его истории и Авесте как культурно-историческому источнику, хотя в работах советских ученых о древнем Иране, Средней Азии и Азербайджане рассматриваются (и по-разному решаются) отдельные вопросы, касающиеся места и времени проис-

хождения Авесты и зороастризма, его соотношения с религией Ахеменидов, проблем зороастрийского календаря и т. п.<sup>2</sup>

Учитывая возросший интерес наших читателей к проблемам истории религий, представляется вполне своевременным и полезным издание русского перевода книги М. Бойс «Зороастрийцы. Верования и обычаи». Несмотря на сравнительно ограниченный объем, книга содержит богатую информацию о зороастризме, дает последовательное изложение его истории, приводит и учитывает многочисленные факты по этой сложной теме. Работа не перегружена ссылками на источники и не содержит детального разбора спорных проблем, дискутируемых среди специалистов; вместе с тем в ней собран многообразный фактический материал по длительной истории зороастризма, его догматов, обрядов и пр. Книга М. Бойс, крупнейшего специалиста по зороастризму, безусловно, привлечет внимание широкого круга читателей и ученых различного профиля. Достоинства данной работы определяются, в частности, еще и тем, что она включает общую историю зороастризма.

В зарубежной литературе имеется значительное число исследований, посвященных зороастризму, и прежде всего древней эпохе в истории иранских религий. Из работ последних десятилетий можно было бы упомянуть труды известного французского ираниста и индоевропеиста Э. Бенвениста, бельгийского профессора Ж. Дюшен-Гюймена, шведских иранистов Х. Нюберга и Г. Виденгрена, датчанина К. Барра, немецкого ученого В. Хинца и др. Первостепенное значение в исследовании зороастризма приобрели работы М. Бойс, тем более если иметь в виду, что в них рассматривается история этой религии в целом.

В настоящее время М. Бойс — заслуженный профессор Лондонского университета, один из ведущих современных иранистов, автор многих работ по истории и культуре Ирана и соседних стран<sup>3</sup>. Большой вклад внесен ею в изучение зороастризма, в том числе

---

<sup>2</sup> См.: статьи В. В. Струве в кн.: Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968; а также кн.: Дьяконов И. М. История Мидии. М., 1956; Алиев И. История Мидии. Баку, 1960; История таджикского народа. Т. I. М., 1963; Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963; Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980; Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970; История Ирана. М., 1977; статьи В. И. Абаева по проблемам раннего зороастризма и В. А. Лившица о зороастрийском календаре и т. д. Общие вопросы истории зороастризма затрагиваются в работе: Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (историко-этнографический очерк). М., 1982.

<sup>3</sup> Ср.: Bio-bibliographies de 134 Savants.— Acta Iranica. Vol. 20. Leiden, 1979, с. 61. Недавно вышли посвященные М. Бойс два тома «Acta Iranica» (vol. 24, 25: Papers in Honour of Prof. Mary Boyce. Leiden, 1985).

его истории в средние века и новое время. Следует также особо отметить значение проведенных М. Бойс «полевых исследований» этнографии и религиозно-обрядовой практики иранских зороастрийцев в городке Шарифабаде-Ардекан на севере долины Йезда в 1963—1964 гг.<sup>4</sup> Данные о ритуалах и верованиях современных зороастрийцев нашли непосредственное отражение и в выводах М. Бойс о древних формах зороастризма. Вместе с тем ей принадлежит ряд конкретных штудий по истории раннего зороастризма, древнеиранского пантеона и пр.

М. Бойс подготовлено и частично уже осуществлено фундаментальное издание общей «Истории зороастризма» в четырех томах. Первый том<sup>5</sup>, вышедший в 1975 г., посвящен ранним этапам в развитии этой религии и по охваченному периоду в целом соответствует четырем первым из 14 глав настоящей книги на русском языке (вышедшей в свет на английском в 1979 г.). Одной ее пятой главе примерно соответствует содержание опубликованного в 1982 г. второго тома «Истории зороастризма», трактующего сложные и спорные проблемы эпохи Мидийской и Ахеменидской держав, соотношения религии западных иранцев в ту эпоху и зороастризма<sup>6</sup>. Третий том охватит период до сасанидской эпохи включительно (то есть до времени, пока зороастризм с его разновидностями оставался господствующей религией больших иранских государств), чему в обобщающей работе, издаваемой теперь в русском переводе, посвящены главы 6—9. Последующая история зороастризма должна составить содержание IV тома; но уже сейчас главы 10—14 переводимой книги «Зороастрийцы. Верования и обычаи» представляют наиболее надежный и авторитетный очерк судеб зороастризма и зороастрийских общин после падения державы Сасанидов и до настоящего времени.

Книга «Зороастрийцы...» и капитальная «История зороастризма» (судя по ее вышедшим томам) содержат непротиворечивый в рамках общей концепции автора очерк развития зороастризма, его догматов и обрядов в целом. Правда, далеко не все отдельные положения, на которые опирается общая концепция М. Бойс, выглядят одинаково убедительными. Но само по себе это обстоятельство едва ли может быть поставлено в упрек автору, ведь и другие общие схемы истории зороастризма, особенно на ранних этапах его развития, основываются в значительной части на спорных или сомнительных по-

---

<sup>4</sup> См.: *Bouce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbai Katrak Lectures. 1975. Oxf., 1977.*

<sup>5</sup> *Bouce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. The early Period. Leiden—Köln, 1975 — in: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Bd VIII; Religion. 1. Abschnitt. Lieferung 2. H. 2A.*

<sup>6</sup> *Bouce M. A History of Zoroastrianism. Vol. II. Under the Achaemenians. Leiden—Köln, 1982.*



лжениях (что во многом определяется характером дошедших источников для изучения этих проблем).

Контroversы по ряду таких дискуссионных вопросов и более подробные аргументы М. Бойс можно найти в вышедших томах ее «Истории зороастризма» (однако и там приводимая аргументация по тем или иным проблемам не всегда может быть признана доказательной). Обобщающая работа, каковой является книга «Зороастрийцы. Их верования и обряды», не могла вместить всех этих деталей (хотя «скрытая» полемика по ряду спорных вопросов в ней присутствует). Читателю, не являющемуся специалистом по данной теме, следует помнить, что часть отстаиваемых и выдвигаемых М. Бойс положений отнюдь не является общепризнанной в специальной литературе, а решение некоторых вопросов не кажется, в свете имеющихся данных, достаточно убедительным.

Определенные возражения вызывают методологические принципы при определении особенностей зороастризма в ранний период его развития. При этом предполагается, что поздние авестийские и относящиеся к сасанидскому и последующему времени среднеперсидские тексты в целом правильно отражают основные черты зороастрийской религии в более ранние эпохи вплоть до времени Заратуштры. Это близко к уже упоминавшейся выше «традиционной» интерпретации Авесты. Особое значение М. Бойс придает более поздним и современным (в том числе изученным ей самой) данным о ритуале, который, как она считает, должен обладать большой устойчивостью и вместе с тем отражать иные, связанные с ним черты соответствующих религиозных верований, включая особенности пантеона.

И в ряде других случаев известное по поздним данным переносится на более ранние периоды истории зороастризма (или же относящиеся к ним спорные свидетельства трактуются в свете упомянутых поздних данных). Правомерность такого подхода или его расширительного применения вызывает существенные сомнения, что уже отмечалось оппонентами М. Бойс. Так, известный французский иранист Ф. Жинью полагает, что основной недостаток ее исследований о зороастризме (имеется в виду первый том «Истории зороастризма», 1975 г.) — перенесение в иранское прошлое того, что известно по более поздним данным, и априорное допущение длительного религиозного консерватизма без резких изменений<sup>7</sup>. Немецкий иранист и авестолог Х. Хумбах, говоря о мнении М. Бойс, по которому религиозные воззрения и практика современных зороастрийцев, описанные ею по наблюдениям в Шарифабаде, точно представляют древние зороастрийские обычаи, отраженные в Авесте, считает, что в действительности можно говорить лишь о сохранении ритуалов и обычаев сасанидской эпохи, и отмечает конкретное частное расхож-

---

<sup>7</sup> Journal Asiatique. T. 267, 1979, с. 69.

дение в обрядах зороастрийцев Шарифабада и предписаниях Авесты<sup>8</sup>.

Многие проблемы истории зороастризма зависят от датировки времени жизни Заратуштры и соответственно возникновения древнейших частей Авесты. Исследователи самым различным образом решают этот трудный вопрос. М. Бойс предлагает, по существу, наиболее ранние из встречающихся в литературе даты для этих событий. Она не принимает выводов авторов, основывавшихся на «традиционной дате Зороастра» (встречающееся в поздних источниках сообщение, что Зороастр жил за 258 лет до Александра Македонского), согласно которой его жизнь могла бы быть отнесена к концу VII—первой половине VI в. до н. э. Другие ученые, не придающие особого значения этой дате или — очевидно, обоснованно — отвергающие ее достоверность<sup>9</sup>, полагают, что пророк жил предположительно в VIII—VII вв. до н. э.<sup>10</sup> или между X—VII вв. до н. э.<sup>11</sup>. Высказывались и мнения, что Заратуштра жил на рубеже II/I тысячелетий до н. э., как полагал еще Эд. Мейер<sup>12</sup>; по сходным основаниям подобное положение отстаивается Г. Ньоли<sup>13</sup>. Эта датировка связана с предположением, что мидяне и персы ко времени своего появления на исторической арене в Западном Иране в начале I тысячелетия до н. э. уже были знакомы с зороастризмом или принесли с собой верования, восходящие к учению Заратуштры.

М. Бойс не принимает этого тезиса, полагая, что ранние верования мидян и персов не были связаны с зороастризмом. Ее мнение кажется вполне оправданным. И тем не менее она относит деятельность Заратуштры к еще более раннему времени: в «Истории зороастризма» (т. I, 1975, с. 3 и 190) — к периоду после 1700 г. до н. э. и ранее 1000 г. до н. э., скорее всего между 1400—1000 гг. до н. э., в английском оригинале книги «Зороастрийцы...» (1979) — к 1700—1500 гг., что для русского перевода исправлено на 1500—

<sup>8</sup> *Humbach H.*: (Rev.) Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism.— *Orientalistische Literaturzeitung*. 79. Jahrgang, 1984, № 2, с. 172.

<sup>9</sup> См. также: *Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980, с. 307 и сл.

<sup>10</sup> Такого мнения придерживаются И. М. Дьяконов, В. А. Лившиц и др.; ср., например: *Лившиц В. А.* Зороастрийский календарь.— в кн.: *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1975, с. 320.

<sup>11</sup> См.: *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965; *История Ирана*. М., 1977, с. 39.

<sup>12</sup> *Meyer Ed.* Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion.— *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1908, Bd. 70.

<sup>13</sup> *Gnoli Gh.* Zoroastrer's time and homeland. A Study of the Origins of Mazdeism and related Problems. Naples, 1980, с. 199 и сл. Во многом по иным аргументам сходную дату Заратуштры отстаивает *Х. Хумбах: Humbach H.* A Western Approach to Zarathushtra. Bombay, 1984.

1200 гг. до н. э. (см. с. 27),— в любом случае речь идет о периоде, когда предки иранских племен жили еще в северных степях (до продвижения в более южные районы Средней Азии и на восток Иранского нагорья).

Уже сами эти расхождения в датировке, достигающие у современных исследователей тысячи лет и более, отражают и подчеркивают то обстоятельство, что в дошедших источниках нет надежных конкретных данных для определения времени жизни Заратуштры. При решении этого вопроса приходится исходить из более общих соображений, основанных на данных Авесты в их сравнении с иными историческими и археологическими свидетельствами. Так, следует согласиться с тем, что основные, более ранние части Авесты возникли до завоевания Ахеменидами в третьей четверти VI в. до н. э. восточноиранских и среднеазиатских областей (в основном охватываемых географическим горизонтом Младшей Авесты).

Хотя сама Авеста не содержит конкретных свидетельств для определения даты Заратуштры, все же она не дает оснований для столь большого, как у М. Бойс, удревления этой даты и, очевидно, не позволяет допускать, что Гаты — песни пророка — и примыкающие к ним по времени и языку разделы Авесты сохранялись сначала в степных областях с их быстро изменявшимися и нестабильными политическими условиями, и затем на юге Средней Азии и востоке Иранского нагорья в течение тысячи лет или более до начала исторического периода и создания более устойчивых и сильных держав — Мидийской и Ахеменидской. Трудно поверить и в существование также очень длительного (хотя и меньшего) временного разрыва между созданием Гат и периодом, когда составлялись основные тексты Младшей Авесты.

Приводимые М. Бойс аргументы в пользу упомянутой ранней датировки Гат не кажутся убедительными. Она, в частности, обосновывает такую дату путем сопоставления данных Авесты и Ригведы с археологическими материалами из северной степной зоны при предположении, что эти данные указывают на сильное влияние традиций каменного века и начало эпохи бронзы и будто бы в таких условиях еще жил народ Авесты во время Заратуштры. Само помещение предков ариев в северные степные области и соответствующие положения, подробно развиваемые М. Бойс в первом томе «Истории зороастризма», вполне согласуются с историко-лингвистическими данными о культуре и социально-экономическом строе индоиранцев (а также с выводами других иранистов и индологов, специально занимавшихся этим вопросом).

Однако, судя по тем же сравнительным индоиранским данным, уже общеарийский период должен относиться к эпохе бронзы, индоиранские племена еще до распада арийского единства знали почти все основные металлы (вероятно, кроме железа). Так, например, бое-

вая колесница (бесспорно, уже общеарийская реалья) изготавливалась с применением металлических орудий. Между тем время жизни Заратуштры и создания Гат, составленных на одном из сформировавшихся иранских языков, к тому же с восточноиранскими диалектными особенностями, относится к гораздо более поздней (чем арийская) эпохе — после времени арийского единства, формирования иранской языковой группы, а также ее распада.

Вместе с тем материалы Авесты, включая Гаты, отнюдь не дают оснований для хронологического приближения к эпохе каменного века — на любых территориях, к которым относят сложение ариев, иранцев и «авестийцев». Даже предлагаемые М. Бойс различные даты жизни Заратуштры попадают в пределы развитого бронзового века и в степной зоне («степная бронза»). Конечно, и в период бронзы, на ранних этапах железного века, да и позднее роль камня продолжала сохраняться, как и возможное метафорическое использование эпитета «каменный» (например, для определения неба, ср. иран. *асман* — «камень», «небо», что известно, однако, не только по авестийскому, но и также по древнеперсидскому и индоарийскому, так что само представление о небе как о каменном своде восходит еще к индоиранскому или более раннему времени и Авеста лишь следует этому архаизму).

В технологии камень продолжал применяться и в бронзовом, и в железном веке. Это относится и к некоторым видам оружия (как каменные наконечники палиц, в Средней Азии и соседних районах употреблявшиеся до середины I тысячелетия до н. э. и позднее), и к орудиям производства, например ступам и пестикам. Каменные ступы и песты, как известно, использовались в ритуальных целях в Персеполе в VI—V вв. до н. э.; в частности, применявшиеся с той же целью каменные ступы упоминаются в Младшей Авесте (*асмана хавана*). Между тем основная часть Авесты составлена определенно уже в железном веке; об этом говорит и встречающееся в ней определение «стальной»: *хаосафнаена* от *ху-сафна* (из *ху-спана*) — «хорошее, лучшее железо», — от названия железа, общего для иранских языков или по крайней мере для их восточноиранской группы<sup>14</sup>. Данное обстоятельство показывает также, что составление Гат (как отмечалось, в эпоху после восточноиранского единства) относится ко времени, когда соответствующая группа иранских племен уже была в известной мере знакома с железом. Как уже говорилось, основные части Младшей Авесты и Гаты не могли быть разделены большим промежутком времени. В целом же и по рассматриваемому критерию Гаты должны относиться ко времени не позднее конца периода бронзы — начала эпохи железа.

<sup>14</sup> Из последних работ по этому вопросу см.: *Абаев В. И. Avestica. — Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch. Innsbruck, 1985, с. 12 и сл.*

Сама по себе вполне оправданная посылка М. Бойс — относительно типа хозяйства, характерного для общества Гат. Данные Гат и ранней традиции, еще частично повторяемой в Младшей Авесте, действительно свидетельствуют о преобладании скотоводства, большой роли пастушеского хозяйства в обществе, черты которого отражают эти данные. Указанное обстоятельство не должно означать, что Гаты возникли во II тысячелетии до н. э., когда предки всех иранских племен еще обитали в северных степях, хотя хозяйство иранцев — и ранее всх ариев — в то время (как и племен «степной бронзы», по данным археологии) на самом деле было пастушеским или скотоводческо-земледельческим с преобладанием скотоводства, а Младшая Авеста свидетельствует о возросшей роли земледелия и рисует черты оседло-земледельческого общества. Причем в большей части упоминаемых областей, по археологическим данным, в первой половине — середине I тысячелетия до н. э. существовали оседлые земледельческие центры.

Однако, во-первых, распространение иранских племен в этих областях юга Средней Азии и востока Иранского нагорья и их переход от «степного» к более развитому земледельческому типу экономики могут быть отнесены примерно к концу II — началу I тысячелетия до н. э., так что тогда часть иранских племен, позднее прочно обосновавшихся в упомянутых земледельческих районах, еще могла вести преимущественно скотоводческое или пастушеское хозяйство. Во-вторых, другие ираноязычные племена продолжали обитать в северных степных районах, включая области на севере Средней Азии, также охватываемые географическим горизонтом Младшей Авесты, и жили там вплоть до скифской эпохи (и позже); именно с этими северными районами, и иногда непосредственно со «скифским миром», связывает племя Заратуштры часть исследователей, относящих время его жизни к первым векам I тысячелетия до н. э. или даже следующих «традиционной дате Зороастра». В-третьих, следует напомнить, что между концом II — серединой I тысячелетия до н. э. ранее в целом однородные по хозяйственно-культурному типу иранские племена постепенно разделились на перешедших к более развитому земледельческому хозяйству с постоянным оседлым бытом и тех, которые продолжали вести преимущественно скотоводческое хозяйство и частично стали кочевниками; причем эти процессы проходили в различных частях ираноязычного мира, в том числе на Иранском нагорье, включая Западный Иран. Итак, по данному критерию деятельность Заратуштры тоже может быть отнесена ко времени между концом II — серединой I тысячелетия до н. э. (и, если исходить из типа хозяйства, к различным частям ираноязычного мира того времени).

Не является доказательным и еще один аргумент в пользу ранней датировки Гат, состоящий в том, что по архаичности своего

языка и его близости к языку Ригведы они могут относиться примерно к тому же периоду, что и последняя. При этом М. Бойс датирует Ригведу временем от 1700 г. до н. э. (с. 26). Но далее (с. 51) говорится, что около 1500 г. предки индийцев двинулись (из северных степей) к югу через Среднюю Азию; однако гимны Ригведы составлялись, безусловно, после того, как индоарии проникли в Индию и какое-то время уже обитали там. Данные о языке переднеазиатских ариев середины — третьей четверти II тысячелетия до н. э. указывают на языковое состояние более раннее, чем в Ригведе. По различным соображениям часть индологов датирует Ригведу XII—X вв. до н. э. (причем не исключены и несколько более поздние даты). Поэтому архаичные черты языка Ригведы и его священного поэтического стиля, могущие восходить к арийской эпохе, должны были сохраняться в течение ряда веков после распада индоиранского единства.

То же следует предполагать и для Гат (время которых к тому же определено было отделено от арийской эпохи общеиранским периодом, а затем еще «восточноиранской» эпохой или ее началом). В связи с этим вовсе не обязателен и вывод о примерной синхронности Ригведы и Гат, которые могут быть и значительно моложе Ригведы. Долго удерживавшиеся, особенно в священных памятниках, те или иные архаичные черты языка в определенных конкретных условиях могли сохраняться различное время. Как известно, еще язык древнеперсидских надписей VI—V вв. до н. э. сохраняет ряд особенностей архаического «высокого» стиля и древнеиранский языковой тип в целом, хотя уже в VIII—V вв. до н. э. многие иноязычные передачи западноиранских имен указывают на различные отступления от обычных древнеиранских языковых норм. Так что и упомянутые данные не противоречат датировке жизни Заратуштры в пределах конца II — первой половины I тысячелетия до н. э. (что можно предполагать по иным историческим основаниям в сопоставлении с авестийскими данными).

Одна из основных проблем истории зороастризма и древнеиранских религий в целом сводится к вопросу о соотношении учения Заратуштры и ранней Авесты с западноиранской «религией Ахеменидов». М. Бойс считает последнюю зороастрийской. Но выдержанная в этом плане трактовка данных о религии западных иранцев при Ахеменидах, особенно в раннеахеменидский период (или, частично, и в непосредственно предшествующее время), может выглядеть убедительной лишь в свете взглядов тех исследователей, которые уверены, что Ахемениды были зороастрийцами с начала существования их державы или стали ими вскоре после ее создания. Хотя такая точка зрения весьма распространена в настоящее время, она отнюдь не является общепризнанной.

По другому, не раз высказывавшемуся мнению, религия Ахеме-

нидов, в том числе отраженная в надписях Дария I и Ксеркса, независима от собственно зороастризма. В этом случае те же данные о западноиранской религии, которые при упомянутом выше подходе рассматриваются как свидетельство зороастризма, обычно легко находят иное объяснение как отражающие сходные черты, унаследованные обеими религиями из общего источника (а некоторые особенности, известные для зороастризма по более поздним данным, могли быть восприняты из религиозной, изобразительной традиции Западного Ирана уже после его распространения там). Вместе с тем неоднократно указывалось на принципиальные различия между религиозными верованиями западных иранцев до середины I тысячелетия до н. э., с одной стороны, и положениями Гат и Младшей Авесты или ее более ранних разделов — с другой.

Соответственно характерные сходства и различия между этими формами маздеизма (по имени верховного бога Ахура-Мазды) могут объясняться тем, что он возник ранее зороастризма, являвшегося первоначально лишь одной из его разновидностей, а в религии западных иранцев культ Ахура-Мазды существовал независимо от зороастрийского влияния при первых Ахеменидах и уже ранее (следует подчеркнуть, что для Западного Ирана культ Мазды засвидетельствован с VIII в. до н. э. ономастическими данными ассирийских текстов). По иному мнению, всякая религия с пантеоном, возглавляемым Ахура-Маздой, восходит к учению Заратуштры, и тогда к зороастризму, естественно, относятся религия Ахеменидов, а также западноиранский маздеизм предшествующей эпохи. На этих посылах основана упоминавшаяся теория, по которой Заратуштра жил в конце II — начале I тысячелетия до н. э., а мидяне и персы при своем появлении на западе Ирана уже были зороастрийцами (см. в работах Эд. Мейера, Г. Ньюли и др.). Даже если допустить, что культ Мазды восходит к учению Заратуштры, как и другие черты западноиранских верований, имеющие аналогии в зороастризме, то ряд других важных особенностей ранней религии персов и мидян не соответствуют положениям Авесты и ее терминологии и не могут быть возведены к ним. Поэтому усвоение в Западном Иране многих положений «истинного» зороастризма, а также соответствующей терминологии все равно пришлось бы относить к более позднему времени (например, на протяжении ахеменидской эпохи или позже). Однако предположение о двух этапах распространения зороастризма на западе Ирана сталкивается с большими, или, вернее, непреодолимыми трудностями, тем более если допустить, что эти два этапа отделены друг от друга многими веками (рубеж II—I тысячелетий и начало второй половины I тысячелетия до н. э.).

М. Бойс, как уже говорилось, не принимает положения о раннем зороастризме мидян и персов. По ее мнению, они продвинулись на запад Ирана (как предполагается, между 1200—1000 гг. до н. э.),

еще не будучи затронуты влиянием зороастризма, которое достигло их много позднее того, как он стал преобладать на востоке Иранского нагорья, до этого у них бытовали верования, представляющие разновидность раннеиранской «ахуровской» религии, еще не реформированной пророком. Его идеи, согласно М. Бойс, постепенно проникали на запад в эпоху Мидийского царства или к концу его существования, сначала в восточную часть Мидии, в область Рага (район Рея — Тегерана), упоминаемую и в Авесте; распространение зороастрийского учения осуществлялось через торговцев и миссионеров с востока, добравшихся до Раги или далее к западу, а позже и через восточных князей, живших при мидийском дворе, и принцесс, попадавших в Мидию в результате политических браков<sup>15</sup>. Можно заметить, что эти заключения о времени, путях и способах, которыми распространялся на запад зороастризм, предположительны и не подкреплены конкретными фактами, в том числе данными об указанных случаях из политической истории Мидии. Источники не содержат и сообщений о том, что Ахемениды стали зороастрийцами в позднеахеменидскую эпоху, хотя — по тем же положениям М. Бойс — еще последний мидийский царь оставался верен древнеиранской вере своих предков, а Кир в борьбе с ним выступил как сторонник зороастризма, что принесло ему поддержку сторонников этой религии среди мидян и персов<sup>16</sup>.

Согласно иному мнению, зороастризм был введен на западе Ирана Киrom Великим после его завоевания восточных областей, где эта религия уже была распространена; таково, например, мнение В. Хинца<sup>17</sup>, но постулируемые им при этом обстоятельства жизни Кира и Заратуштры (якобы умершего в конце 550-х годов в районе Нишапура) также являются результатом чисто умозрительных построений. По другим соображениям, ни Кир, ни Камбиз еще не были зороастрийцами. Многие ученые полагают, что зороастризм был принят в Западном Иране уже после Камбиза, при (Лже)бардани-Гаумате или, как чаще считают, при Дарии I<sup>18</sup>. После публикации в 1930-х годах «антидэвовской» надписи Ксеркса именно его иногда признавали первым ахеменидским монархом, принявшим зороастризм (так, например, полагал Х. Нюберг, ранее считавший, что и Ксеркс не был зороастрийцем); но и эта надпись не дает ос-

<sup>15</sup> Об этом см., с. 61—62 настоящего издания; *Boyce M. History of Zoroastrianism. Vol. II, с. 15 и сл., 40 и сл.*

<sup>16</sup> Там же, с. 41—43.

<sup>17</sup> *Hinz W. Reichsgründer Kyros.— Festgabe Deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Stuttgart, 1971, с. 56 и сл. 60—63.*

<sup>18</sup> *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963, с. 249, сл. и др.; Gershevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959, с. 13 и сл.; он же. Zoroaster's own contribution.— Journal of Near Eastern Studies. Vol. 23, 1964; Zaehner R. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. L., 1961 и т. д.*



нований для такого вывода и, более того, также содержит противоречия, противоречащие авестийским и следующие аналогичным предписаниям в надписях Дария I<sup>19</sup>. Наконец, полагали, что зороастризм был официально признан при Артаксерксе I, ибо именно к его правлению относили введение «зороастрийского» (младоавестийского) календаря (в 441 г., по вычислениям С. Тагизаде); но и это положение с обосновывающими его вычислениями оказалось бездоказательным<sup>20</sup>.

Таким образом, среди правителей, занимавших ахеменидский трон в первой половине существования державы, почти все рассматриваются как претенденты на введение зороастризма (исключение составляет Камбиз — видимо, в результате его дурной репутации в исторической традиции; но имеющиеся данные о нем при желании позволили бы приписать ему важные преобразования в религии). Уже эти расхождения подчеркивают отсутствие убедительных аргументов в пользу мнения о введении зороастризма кем-то из этих правителей, как и о том, что зороастризм исповедовался при ахеменидском дворе до любого из них.

М. Бойс пишет, что греки, наблюдавшие персов с VI в., не сообщают об изменениях в их религии в течение ахеменидской эпохи и знали их жрецов, магов как последователей зороастризма; это должно указывать на то, что зороастрийцами были все цари династии<sup>21</sup>. Очевидно, учение магов первоначально не носило каких-либо специфически зороастрийских черт; это были жрецы западноиранской религии, во многом отличной от зороастризма. В специальной литературе на основе различных данных в магах чаще видят противников, а не сторонников зороастризма и в мидийский, и в раннеахеменидский периоды; да и сама М. Бойс считает их вместе со старыми религиозными верованиями силой, скорее противодействовавшей распространению зороастризма.

Вместе с тем даже дошедшие источники позволяют говорить о религиозных реформах при целом ряде ахеменидских правителей, в том числе при «Бардии»-Гаумате, Дарии I, Ксерксе, а также, по данным античных авторов, восходящим к вавилонскому историку Бероссу, при Артаксерксе II (404—358 гг. до н. э.). Сведения античной литературы о Зороастре относятся определенно лишь к последнему периоду существования Ахеменидской державы — не ранее первой четверти IV в. (390—375 гг. до н. э.) или чуть позже<sup>22</sup>. До кон-

<sup>19</sup> *Grantovsky E.* Westiranisch šyāti «Prosperität», «Gedeihen», «Reichtum» in keilschriftlichen und anderen Quellen.— *Archiv für Orientforschung*. Beiheft 19, 1982, с. 201 и сл., 204.

<sup>20</sup> *Bickerman E.* The «Zoroastrian» Calendar.— *Archiv Orientalní*. T. 35, 1967; там же см. литературу по этому вопросу.

<sup>21</sup> *Boyce M.* History of Zoroastrianism. Vol. II, с. XI и сл.

<sup>22</sup> Ср., например: *Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика древнего Ирана, с. 307 и 330.

ца V в. до н. э. античные авторы вообще не знали о Зороастре<sup>23</sup>. Геродот не упоминал о нем и, судя по сообщениям отца истории о религиозных деятелях или прославившихся мудростью лицах у других народов, его информация о религии персов и магов не содержала сведений о Зороастре. Пожалуй, еще более показательно, что и Ктесий, проведший ряд лет в Иране и при дворе Ахеменидов, не сообщал о древнеиранском пророке, хотя, если бы знал о нем, очевидно, не преминул бы упомянуть об этом (тем более что Геродот не писал о Зороастре), а восходящие к Ктесию авторы, безусловно, отразили бы это. Предполагают, правда, что Ктесий называл имя Зороастра — как царя Бактрии, побежденного некогда ассирийцами<sup>24</sup>. Впрочем, чаще считают, судя по данным Диодора, тоже восходящим к Ктесию, что царь этот назывался у него Оксиартом. Но если у Ктесия в указанном эпизоде упоминалось имя Зороастра, данное обстоятельство свидетельствовало бы, что Ктесий слышал что-то о Зороастре, которого связывал с Бактрией (или вообще с восточноиранскими областями), но вовсе не считал его пророком религии, исповедовавшейся персами и мидянами, и это лишь подчеркивало бы, что религия, господствовавшая при ахеменидском дворе, до конца V в. до н. э. не была «зороастрийской».

<sup>23</sup> Считают, что о нем сообщал Ксанф Лидийский, как полагали, современник или даже предшественник Геродота. Но он, очевидно, писал не ранее Геродота, а скорее после него (см.: *Drews R. The Greek Accounts of Eastern History. Cambridge, Massachusetts, 1973, с. 100—103*). Кроме того, текст Ксанфа рано подвергся обработке, которая позже и использовалась другими античными авторами. Остается поэтому неясным, упоминался ли в действительности Зороастр у Ксанфа. Подлинность упоминания Зороастра со ссылкой на Ксанфа у Диогена Лаэртского (II—III вв. н. э.) сомнительна. К Ксанфу возводят еще рассказ Николая Дамасского (I в. до н. э.) о завоевании Киром Лидии и чудесном спасении ее плененного царя Креза, которого персы намеревались сжечь; одновременно отмечается, что это противоречило персидским обычаям почитания огня по предписаниям Зороастра. Нельзя утверждать, что этот рассказ или его указанные детали восходят к Ксанфу или непосредственно к нему. Реплика о Зороастре и приписываемом ему обычае могла быть сделана в любое время, когда было известно, что персы не сжигали трупы. Главное же, что этот эпизод из истории Креза вымышлен, на самом деле он погиб при взятии Сард (видимо, в результате самосожжения в своем дворце), что было известно и в античной литературной традиции (в том числе поэту Вакхилиду до Геродота) и нашло отражение уже ранее в греческой вазописи. Упомянутая же неисторическая традиция о судьбе Креза после гибели его царства представлена уже у Геродота, но соответствующий рассказ Николая Дамасского отражает дальнейшее литературно-фольклорное развитие сюжета, более позднее, чем у Геродота (однако еще не упоминавшего в Зороастре). Это подтверждает, что упоминание о Зороастре у Ксанфа — Николая Дамасского относится к последующему времени.

<sup>24</sup> Пьянков И. В. Ктесий о Зороастре.— Материальная культура Таджикистана. Вып. I. Душ., 1968, с. 55—68.

О том же говорят и данные Ксенофонта, в своих сочинениях, включая «Киропедию» и «Анабасис», ни словом не упоминающего о Зороастре; между тем он был хорошо знаком с обстановкой в Ахеменидской державе конца V — начала IV в., с жизнью иранцев в Малой Азии и при дворе Кира Младшего, с принятыми там обычаями и ритуалами. В своей совокупности данные Геродота, Ктесия и Ксенофонта, видимо, достаточны для утверждения, что в VI—V вв. до н. э. Зороастра в Западном Иране отнюдь не считали основателем господствовавшей там в то время религии. Напротив, с IV в. до н. э. и позже Зороастр считался учителем западноиранских жрецов-магов и признанным пророком исповедовавшейся в Иране религии, в том числе ее различных форм в парфянскую и сасанидскую эпохи.

Поэтому представляется возможным предполагать, что широкое распространение на западе Ирана или официальное признание там учения Заратуштры (очевидно, уже в сильно реформированной или «младоавестийской» форме) произошло не ранее конца V — начала IV в. до н. э. (например, в рамках религиозных реформ Артаксеркса II или после них). Зороастризм должен тогда рассматриваться не как религия, к которой восходит ахеменидский (и более ранний западноиранский) зороастризм, а первоначально как одна из разновидностей маздеизма, существовавшего до зороастризма. Распространение последнего в Западном Иране или прежде всего среди части магов, а также превращение в «государственную» религию должно было иметь свои причины, связанные с особенностями учения Заратуштры и его определенными отличиями от иных течений маздеизма. Эти особенности и следует тогда рассматривать как результат «собственного вклада» Заратуштры в развитие древнеиранской религии. Сюда можно отнести определенные формы культа Ахура-Мазды, включая учение об Амэша-Спэнта, последовательное проведение дуалистических представлений о борьбе добра и зла, тесно увязанных с концепцией мирового процесса и роли человека в его развитии, в конфликте доброго и злого начал, идею свободного выбора — представленной каждому возможности встать на любую сторону в этой борьбе. Иные положения маздеизма, включая культ Ахура-Мазды как верховного бога, сами дуалистические представления и пр., существовали независимо от Заратуштры и до него.

Вместе с тем, как отмечалось, существуют многие важные отличия между религией первых Ахеменидов и Авесты (как времени Гат, так и более поздних разделов). Это касается разных данных в описаниях древнеиранской религии у античных авторов, свидетельств надписей Дария I и Ксеркса, их терминологии, часто принципиально отличающейся от авестийской, в том числе при обозначении одних и тех же или близких понятий, и, напротив, в использовании не-

которых слов в различном значении и употреблении и т. д. На этом и основано мнение, что религия первых Ахеменидов и тем более верования западных иранцев предшествующей эпохи независимы от зороастризма. Подобная точка зрения представлена в работах Э. Бенвениста, А. Кристенсена, Х. Ньюберга, В. В. Струве, Дж. Кэмерона, Г. Виденгрена, ряда других ученых<sup>25</sup>.

Эти положения выдвигались, в частности, до публикации богатых ономастических материалов «табличек крепостной стены» — эламских документов из Персеполя конца VI — начала V в. до н. э. Как отмечал при первом анализе этих материалов Э. Бенвенист<sup>26</sup>, кроме репертуара одинаково унаследованных от далекой древности понятий, имена данного собрания и отраженные в них религиозно-идеологические представления не содержат ничего общего с ономастикой Авесты, идеологией зороастризма и его влиянием. Хотя позже высказывалось мнение, что эти материалы не дают основания для столь категорических выводов<sup>27</sup>, кажется вполне оправданным заключение, по которому состав имен персепольских документов подтверждает, что население Персиды и соседних областей Ирана не следовало зороастризму в период составления этих текстов. Огромное число содержащихся в них ономастических данных, видимо, достаточно не только для выводов о том, что в них имеется, но и для заключений из того, чего в них нет. Практически отсутствуют (не считая единичных имен с сомнительной этимологией) специфически зороастрийские понятия и имена (широко представленные в некоторых других ономастических собраниях, например в документах из парфянской Нисы I в. до н. э.).

По сути признавая резонность таких заключений на основе имен из эламских и иных источников конца VI — середины V в., М. Бойс и В. Хинц высказывают близкие мнения о том, что зороастризм в то время сделал большие успехи в Западном Иране и поддерживался царями, но ономастический материал не показывает этого, отражая особенности более ранней персидской религии, еще успешно противостоявшей новой зороастрийской вере, или также консервативность семейных традиций в наречении имен, соответствующих верова-

---

<sup>25</sup> Ср., например: *Benveniste E. The Persian Religion According to the Chief Greek Texts.* P., 1929; *Nyberg H. Die Religionen des Alten Irans, 1938; Струве В. В. Родина зороастризма.* — Советское востоковедение. V. М.—Л., 1948, с. 5—34; *Widengren G. Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, с. 111 и сл., 134—149;* к истории вопроса см. также: *Duchesne-Guillemain J. La Religion de l'Iran ancien.* P., 1962; *он же. La Religion des Achemenides.* — *Historia. Einzelschrift.* 18, 1972, с. 59—82.

<sup>26</sup> *Benveniste. Titres et noms propres en iranien ancien.* P., 1966, с. 97—99.

<sup>27</sup> Ср.: *Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана,* с. 321.

ниям предшествующей эпохи<sup>28</sup>. Такое объяснение если и применимо, то лишь частично для правления самого Дария I и Ксеркса и, очевидно, не может быть распространено на более ранний ахеменидский период и тем более неприменимо к религиозной ситуации доахеменидской эпохи. Если бы зороастризм уже в те времена был широко принят в Западном Иране, это нашло бы соответствующее выражение в упомянутом ономастическом материале конца VI—середины V в.

В том же материале представлены имена и входящие в них термины, не имеющие соответствия в Авесте или противоречащие ее представлениям и терминологии, свойственные западноиранской религии понятия, отраженные в дошедших древнеперсидских текстах. Вместе с тем эта ономастика и терминология ахеменидской эпохи в значительной части находят соответствия уже в иранских именах, известных по ассирийским текстам IX—VII вв. до н. э., что указывает на прямую преемственность религиозно-идеологических представлений от ассирийской до ахеменидской эпохи. Сведения античных авторов об идеологии и религии Мидийского царства также подтверждают предположение о преемственном развитии верований и религиозно-политической идеологии западных иранцев от ассирийской до раннеахеменидской эпохи. Все эти данные могут рассматриваться как свидетельство того, что упомянутые процессы в Западном Иране в первой половине I тысячелетия до н. э. проходили независимо от зороастрийского влияния.

М. Бойс, как мы видели, исходит из иных посылок при решении вопроса о распространении зороастризма среди мидян и персов. В посвященных древней эпохе главах книги имеется и ряд иных положений, которым могут быть противопоставлены другие мнения. При существующем состоянии разработки проблемы и самих источников для ее исследования трудно предпочесть те или иные из этих точек зрения. Возможность иного решения таких вопросов ни в коей мере не снижает ценности предлагаемой советскому читателю книги М. Бойс, излагающей концепцию одного из крупнейших современных специалистов по сложной истории зороастризма. Как уже отмечалось, в рамках этой единой последовательной концепции работа включает обширный и разнообразный материал по данной теме, о судьбах зороастрийской религии, верованиях и обрядах ее последователей, многие оригинальные толкования известных ранее, а также введенных в науку автором фактов. Публикуемый перевод книги английской исследовательницы, несомненно, окажется полезным для широкого круга читателей, интересующихся культурой и религией древнего мира, историей стран Ближнего и Среднего Востока, народов СССР.

Э. А. Грантовский

---

<sup>28</sup> Ср.: Boyce M. History of Zoroastrianism. Vol. II, с. 14.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию . . . . .	3
Предисловие к английскому изданию . . . . .	4
<b>Глава I. Предыстория</b>	<b>6</b>
Введение . . . . .	6
Индоиранцы . . . . .	8
Старая религия . . . . .	10
Культ . . . . .	10
Божества . . . . .	13
Смерть и загробная жизнь . . . . .	21
Заключение . . . . .	25
<b>Глава II. Зороастр и его учение</b>	<b>25</b>
Введение . . . . .	25
Призвание Зороастра . . . . .	26
Ахура-Мазда и его противник . . . . .	28
Семь божеств и семь творений . . . . .	30
Творение и три эры . . . . .	35
Смерть и загробная жизнь . . . . .	37
<b>Глава III. Утверждение культа Мазды</b>	<b>40</b>
Введение . . . . .	40
Знак зороастризма . . . . .	41
Молитвы . . . . .	42
Семь празднеств . . . . .	44
Первые молитвы . . . . .	45
Символ веры . . . . .	46
Ритуал богослужения и <i>Йенхе-Хатам</i> . . . . .	48
<i>Ашэм-Воху</i> . . . . .	50
Гимны . . . . .	50
<b>Глава IV. Столетия безвестности</b>	<b>51</b>
Ранний период . . . . .	51
Основные положения веры . . . . .	52
Вера в Спасителя мира . . . . .	54
Законы очищения . . . . .	55
Служители и культ . . . . .	59
Заключение . . . . .	59
<b>Глава V. Под властью Ахеменидов</b>	<b>60</b>
Мидяне, персы и Зороастр . . . . .	60
Первые Ахемениды . . . . .	63
Кир . . . . .	63

Камбиз . . . . .	66
Дарий Великий . . . . .	68
Ксеркс . . . . .	70
Дворцы и гробницы Ахеменидов . . . . .	71
Огни и алтари огня . . . . .	75
Божества . . . . .	76
Статуи и храмы . . . . .	77
Священнослужители . . . . .	81
Зурванитская ересь . . . . .	84
Зороастрийский календарь . . . . .	87
Три Спасителя мира . . . . .	92
Религиозные обычаи . . . . .	93
Распространение учения Зороастра . . . . .	95
<b>Глава VI. При Селевкидах и Аршакидах</b> . . . . .	<b>96</b>
Александр Македонский и Иран . . . . .	96
Селевкиды и Иран . . . . .	97
Возвышение парфян . . . . .	99
На границах Восточного Ирана. Кушаны . . . . .	102
На границах Западного Ирана. Армения . . . . .	103
Храмы огня и статуи святилищ . . . . .	105
Похоронные обряды . . . . .	111
Изменения в календаре и хронология . . . . .	113
Авеста . . . . .	115
Письменные традиции . . . . .	117
Мирские дела . . . . .	119
Родственные браки . . . . .	119
Духовенство . . . . .	120
Иноверцы . . . . .	121
Заключение . . . . .	123
<b>Глава VII. При ранних Сасанидах</b> . . . . .	<b>124</b>
Возвышение Сасанидов . . . . .	124
Тансар, проповедник веры . . . . .	125
Изменения в календаре . . . . .	127
Иконоборчество и священные огни . . . . .	130
Возвышение Кирдэра, второго великого первосвященника . . . . .	133
Пророк Мани . . . . .	136
Зурванизм при ранних Сасанидах . . . . .	137
Вероучение и письменность . . . . .	138
Кирдэр на вершине власти . . . . .	139
Персидский язык становится государственным языком Ирана . . . . .	142
Заключение . . . . .	143
<b>Глава VIII. В среднесасанидский период</b> . . . . .	<b>144</b>
Утверждение зурванизма . . . . .	144
Три великих священных огня . . . . .	149
Реформа богослужения . . . . .	152
Религиозная литература . . . . .	153
Реформа календаря . . . . .	156
Движение Маздака . . . . .	158
<b>Глава IX. При последних Сасанидах</b> . . . . .	<b>160</b>
Хосров Справедливый . . . . .	160
Запись Авесты . . . . .	163
Литература на пехлеви . . . . .	164

Религиозные обряды . . . . .	167
Последние годы зороастрийского Ирана . . . . .	171
Заключение . . . . .	173
<b>Глава X. Под властью халифов</b> . . . . .	174
Завоевание Ирана арабами . . . . .	174
Побуждения и препятствия к принятию ислама . . . . .	178
Ислам укореняется в Иране . . . . .	181
Зороастрийцы Ирана IX в. . . . .	184
Зороастрийцы Ирана X в. . . . .	189
Завоевание Ирана тюрками и монголами . . . . .	194
<b>Глава XI. При ильханах, раджах и султанах</b> . . . . .	196
Спасение зороастрийцев . . . . .	196
Переписывание и хранение рукописей . . . . .	198
Основатели общины парсов . . . . .	199
Парсы XII—XIV вв. . . . .	202
Парсы XV в. . . . .	206
Иранские зороастрийцы XVI в. . . . .	210
Парсы XVI в. . . . .	211
<b>Глава XII. Под властью Сефевидов и Моголов</b> . . . . .	212
Иранские зороастрийцы при шахе Аббасе: их верования и обряды . . . . .	212
Парсы XVI—XVII вв. . . . .	218
Религиозные споры парсов в XVIII в. . . . .	225
Иранские зороастрийцы XVIII в. . . . .	228
Панчяят парсов Бомбея . . . . .	230
Изучение европейцами в XVIII в. зороастрийских верований . . . . .	232
<b>Глава XIII. При Каджарах и англичанах</b> . . . . .	235
Христианские миссионеры и верования парсов . . . . .	235
Религиозные реформы парсов . . . . .	238
М. Хауг и Э. В. Уэст о верованиях зороастрийцев . . . . .	242
Теософия и парсы . . . . .	244
<i>Илми-Хшнум</i> : зороастрийский оккультизм . . . . .	245
Парсы и печатное слово . . . . .	247
Религиозные обряды парсов . . . . .	248
Иранские зороастрийцы XIX в. . . . .	250
Календарные и религиозные реформы парсов в начале XX в. . . . .	254
<b>Глава XIV. XX век</b> . . . . .	257
Парсы-горожане . . . . .	257
Зороастрийцы в современном Иране . . . . .	259
Парсы в независимой Индии и Пакистане . . . . .	266
Современные толкования зороастрийских верований . . . . .	267
Расселение зороастрийцев . . . . .	269
Словарь имен и терминов . . . . .	272
Источники . . . . .	274
Литература . . . . .	275
Э. А. Грантовский. Послесловие . . . . .	278



**Бойс М.**

**Б77** Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского. Послесл. Э. А. Грантовского. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

303 с. с ил. («По следам исчезнувших культур Востока»).

Одна из древнейших религий мира — зороастризм был государственной религией трех великих иранских империй с VI в. до н. э. по VII в. н. э. и оказал большое влияние на христианство и ислам. В книге известного британского ираниста Мэри Бойс, автора многих книг о зороастризме и манихействе, прослеживаются исторические судьбы зороастрийских общин в Иране и Индии от их возникновения вплоть до наших дней.

**Б** 0400000000-092 29-87  
013(02)-87

ББК. 86.31

**Мэри Бойс**  
**ЗОРОАСТРИЙЦЫ**  
**Верования и обычаи**

*Утверждено к печати  
Редколлекцией серии «По следам  
исчезнувших культур Востока»*

Редактор Э. О. Секер  
Младший редактор М. С. Грикурова  
Художник В. Г. Дударев  
Художественный редактор Э. Л. Эрман  
Технический редактор Л. Е. Синенко  
Корректоры Л. Н. Дегтярева  
и А. В. Шандер

ИБ № 15627

Сдано в набор 19.12.86. Подписано к печати 13.04.87. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 2. Вкл. отпечатана на мелованной бумаге. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,96+0,42 вкл. Усл. кр.-отт. 16,70. Уч.-изд. л. 17,78. Тираж 15 000 экз. Изд. № 6258. Зак. № 1207. Цена 1 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



1 р. 20 к.



Зороастризм — одна из древнейших религий мира. Она оказала огромное влияние на духовное развитие человечества. Ее основатель — пророк Заратуштра (Зороастр) — жил в глубокой древности в азиатских степях к востоку от Волги. По Зороастру, человек должен держать ответ за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира...



ПО СЛЕДАМ  
ИСЧЕЗНУВШИХ



КУЛЬТУР ВОСТОКА