

Проблемы и перспективы исследований персидской религии¹

Над персидской религией возвышается личность Зороастра. Даже сегодня те, кто именуют себя продолжателями этой традиции – парсы – чтят Зороастра в качестве пророка, основателя истинной веры, открывшего правоверное учение, в котором верховный и единственный бог Ахура Мазда – творец (но не *ex nihilo*) всего, что существует для человеческого счастья – помещен в центр мироздания. Сила бога проявляет себя через универсальный закон создания и устройства в двух противоположностях: первая – позитивная, Спента Майнью, вторая – негативная, Ангро Майнью; первая – активная и жизненная, вторая – разрушительная и смертоносная². Как можно видеть, Зороастр выступает здесь в качестве великого основателя религии, утвердившего подлинную истину, вращающуюся вокруг веры в единого бога и подчеркнуто этической концепции бытия человека, которому предписано следовать правилам истинной веры и непременно сражаться со всеми проявлениями дурных сил Ангро Майнью.

Потребовалось немного времени, чтобы перейти от этих представлений к ныне научно обоснованной идее о Зороастре как о противнике древнего политеизма индоиранского образца. И еще быстрее был совершен переход от этих представлений, разделяемых многими учеными, к тем, которые можно найти в средневековой маздеистской литературе. Собственно говоря, за исключением сверхъестественных свойств, приписанных пророку религиозной традицией, исследователи в основном приняли различные аспекты ортодоксальных представлений о нем. Они были поздно кодифицированы, дошли до нас в плохом состоянии, полны противоречий и недостоверных данных³. Так, многие ученые говорят о Зороастре, как если бы он был действительной исторической личностью и жил во время, более или менее соответствующее периоду маздеистской религиозной традиции⁴. Верно, что эти умозаключения выводятся на основе тех посылов, которые не относятся к данной традиции. И так же верно, что все аргументы в их пользу до известной степени слабы и даже безосновательны, с исторической точки зрения⁵.

По наиболее распространенной интерпретации ученых, Зороастр – историческая фигура, жившая между седьмым и шестым веком до н.э., основатель новой монотеистической и дуалистической религии, сознательно противопоставленной политеистической традиции, обнаруживающей свои корни в эпоху, предшествующую разделению ариев по месту их проживания по ту или другую сторону Инда. Согласно наиболее общему мнению, Зороастр понизил *дэвов* до уровня демонов и сосредоточил в одном *ахуре* – Ахура Мазде – качества верховного божества. Другие полагают, что характерной чертой зороастрийского учения был не монотеизм, а скорее явный дуализм, в смысле «протеста

¹ Перевод выполнен к.ф.н. И.Л. Крушником по публикации: Gnoli Gh. Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion // Problems and Methods of the History of Religions. Proceedings of the Study Conference Organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969: Papers and Discussions / Ed. by U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani. – Leiden: E.J. Brill, 1972. – P. 67-93.

² Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. - Paris : Presses Universitaires de France, 1962. - P. 5 и далее, где он цитирует работу J.M. Unvala из *Wörter und Sachen*, 1937, - P. 161 и далее.

³ Достаточно иметь в виду, что парсы, потеряв ключ к пехлевийским текстам, с трудом истолковывали имя самого Ормазда.

⁴ См.: Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. - P. 135 и далее.

⁵ См. ниже.

против монотеизма»⁶, и в данном случае Зороастр боролся за распространение своего учения, основанного на моральном выборе человека между Добром и Злом, именно с монотеистической, а не политеистической идеей. Развивая эту линию рассуждений, существовало также предположение, что учение Гат является результатом синкретизма. Зороастр соединил и смешал две религии: одну – монотеистическую, где *aša* (авестийский эквивалент ведического *ṛta*) является эманацией верховного божества; другую – дуалистическую, где тот же принцип является первичным⁷.

Нет сомнений, что наиболее распространенный тезис о корнях зороастризма состоит в привлечении первобытной политеистической религиозной схемы (сущностно связанной с индийскими Ведами), внутри и против которой действовал выдающийся реформатор и основатель той религии, священным текстом которой является Авеста. Чем больше развивается иранская филология, тем больше появляется интерпретаций (порой противоположных) персидской религии. Но, несмотря на различие взглядов, Зороастр за некоторыми исключениями (из которых наиболее известными остаются позиции Дармстетера⁸ и Ньюберга⁹) сохраняет за собой образ некоего революционного пророка монотеизма; пророка весьма похожего на традиционное, ныне в меньшей степени научно обоснованное, общее представление¹⁰ о пророках Израиля. После теории Шпигеля¹¹ о контактах и взаимном влиянии между еврейским и иранским миром появились концепции д'Арле¹² и Петтацони¹³ о воздействии еврейского профетизма на монотеистические и этические идеи иранского реформатора. Для Мультона¹⁴ также монотеизм является фундаментальной особенностью учения Гат, тогда как дуализм, типичный для всей персидской религии, представляется ему ничем иным как порочным наследием примитивной, основанной на суевериях позиции мидийских магов. Напротив, Бартоломе¹⁵ полагает, что дуализм, отсутствующий в первичных формулировках зороастрийской доктрины, был введен туда позже самим пророком, разочарованным в своих надеждах преодолеть сопротивление против крайне прямолинейной идеи единого бога, которое он встретил в своей родной стране – Мидии. Отталкиваясь от других оснований, прочие ученые пытались объяснить неоднородность религиозного облика Древнего Ирана и показать сложность проистекающих отсюда проблем. Так, за отдельную, отличную от маздеизма, религию принимается зурванизм. На основе анализа греческих источников и их сравнения с

⁶ Henning W.B. Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?. – London: Oxford University Press, 1951. – P. 46.

⁷ Gershevitch I. Zoroaster's Own Contribution // Journal of Near Eastern Studies – Vol. 23 (1964). – P. 12.

⁸ Darmesteter J. Le Zend-Avesta. Vol. I-III. – Paris: Ernest Leroux, 1892-1893.

⁹ Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. – Leipzig: J. C. Hinrich, 1938.

¹⁰ Из последнего см.: Rowley H.H. Ritual and the Hebrew Prophets // Myth, Ritual and Kingship: essays on the theory and practice of kingship in the ancient Near East and in Israel / edited by S.H. Hooke. – Oxford: Clarendon, 1958. – P. 236-260.

¹¹ Spiegel F. Eranische Alterthumskunde. Vol. 1-3. – Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1871-1878.

¹² de Harlez Ch. Avesta: livre sacré du zoroastrisme, traduit du texte zend, accompagné de notes explicatives et précédé d'une introduction à l'étude de l' Avesta et de la religion mazdeenne. – Paris: Maisonneuve, 1881. См. введение и особенно - P. CCV-CCVI.

¹³ Pettazzoni R. La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran. – Bologna: прим. Zanichelli, 1920.

¹⁴ Moulton J.H. Early Zoroastrianism: lectures delivered at oxford and in London, February to May 1912. – London: Williams and Norgate, 1913.

¹⁵ Bartholomae C. Zarathustra's Leben und Lehre. – Heidelberg, 1924.

иранскими Бенвенист¹⁶ предполагает, что внутри маздеизма существует важная дифференциация, которая дает право говорить об одном зороастрийском маздеизме и другом, который, согласно этому исследователю, отражен в ахеменидских надписях и не был вовлечен в зороастрийскую реформу. К тому моменту, когда Нюберг¹⁷ по-новому поставил проблему зурванизма, что стало основой для последующих исследований¹⁸, она уже была обозначена Везендонком¹⁹, Юнкером²⁰, Шедером²¹ и подхвачена Бенвенистом. Иранисты шведской школы от Нюберга²² до Виденгрена²³ и Викандера²⁴ возвысили Зрвана, Митру, Вайу и Анахиту до уровня высшего бога (Hochgötter) многих религиозных систем, отличных от маздеизма. Наряду с последним, эти различные религиозные системы могли бы помочь определить очертания древнеиранского религиозного комплекса во всей его сложности.

Ставшие ныне традиционными модели исследования персидской религии показывают, что за начальным этапом чистого, монотеистического и выражено этического зороастрийского маздеизма наступает длительный период искажения, синкретизации и восстановления древнего никогда не увядавшего язычества, что отражено, в частности, в «Ясне Семи Глав»²⁵, уже пропитанной политеизмом. Ныне некоторые недоуменно отмечают, что уже сами ученики пророка после его смерти предали его учение, вывернули наизнанку его смысл, вновь вернулись к культу божеств, который он столь яростно осуждал, и возродили культ *хаомы*. Впрочем, это предательство должно поражать не очень сильно, так как искажения, неверные интерпретации и отклонения весьма распространены в истории религий человечества. Что действительно удивляло часть ученых от Ценера²⁶ до Моле²⁷, так это то, в какой форме абсолютного презрения это предательство совершалось. Замещение культа единого бога почитанием армии божеств и духов предполагает необходимым допущением куда более очевидный контраст. То же самое справедливо и относительно приношения *хаомы*: сама идея о том, что этот ритуал, против которого Зороастр выступал столь открыто (в чем сходятся большинство ученых), стал после его смерти

¹⁶ Benveniste E. The Persian Religion according to the Chief Greek Texts. – Paris: University of Paris, 1929.

¹⁷ Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens // Journal Asiatique. – Vol. 214 (1929). – P. 193-310; – Vol. 219 (1931) – P. 1-134, 193-244.

¹⁸ См. особенно Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. – Oxford: Clarendon Press, 1955.

¹⁹ von Wesendonk O.G. Das Wesen der Lehre Zarathustras. – Leipzig: O. Harrassowitz, 1929.

²⁰ Junker H. Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922). – Leipzig, 1923.

²¹ Schaefer H.H. Urform und Fortbildung des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925). – Leipzig, 1927.

²² Nyberg H.S., Die Religionen des alten Iran.

²³ Widengren G. Hochgottglaube im alten Iran. – Uppsala: O. Harrassowitz, 1938.; Widengren G. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. – Leiden: Brill, 1955.; Widengren G. Die Religionen Irans. – Stuttgart: Kohlhammer, 1965.

²⁴ Wikander S. Vayu : Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, I. – Uppsala: Lundequistska bokh. 1941; Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran. – Lund: Gleerup, 1946.

²⁵ О значении этой части Ясны см. Gershevitch I. Zoroaster's Own Contribution // Journal of Near Eastern Studies – Vol. 23 (1964). – P. 14-15, прим. 11; Widengren, Die Religionen Irans. – P. 94 и далее.

²⁶ Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. – London : Weidenfeld and Nicolson, 1961. – P. 85.

²⁷ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien : le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. – Paris, 1963 – P. 229 и далее.

центральный элемент зороастрийской литургической практики – абсурдна. Подобного рода искажения или вырождения происходят в пределах одной и той же формы: обычно изменяется ее истолкование, тогда как сама форма, напротив, сохраняется с почетом и заботой. Это значит, что меняется интерпретация, понимание, общепринятое значение доктрины, мифа, ритуала.

За первым периодом индоиранского язычества, идеально подходящим под социо-этнологическую теорию трехчастной идеологии Дюмезиля²⁸ и его последователей, следовал зороастризм, на смену которому пришел языческого типа синкретизм, характеризующийся повторным введением элементов, отвергнутых пророком. В этом отношении Зороастр, по всей вероятности, заместил функциональную последовательность индоиранских божеств, подставив вместо них абстрактные понятия – Амеша Спента, рассматриваемые как части или аспекты Ахура Мазды. Таким образом, в более поздний период, замещенные божества были помещены за своих заместителей: Митра за Воху Мана, Ваю за Спента или Ангро²⁹ Майнью и т.д. Цель этой революционной работы состояла, как кажется, в том, чтобы заместить индоиранскую политеистическую натуралистическую религию моральной религией, монотеистической по своему существу. И причина подмены древних индоиранских божеств системой существ – шесть Амеша Спента – состояла в том, чтобы сохранить разделение сакрального и профанного, имплицитно заложенное в политеистической теологии, где поддерживается функциональная структура. Существо и своеобразие зороастрийской революции состояло в том, что она была больше, чем просто «реформация», это была скорее «реформация реформы», реформа второго уровня, так как пророку пришлось «разрабатывать уже существовавший маздеизм и религию “Господина Мудрости”, которая уже представляла собой в сравнении с индоиранским политеизмом не эволюцию, а догматическую, нравственную революцию»³⁰. И, наконец, модальность подобного рода реформации состояла в точной, детальной, внимательной и сознательной имитации функциональной структуры предшествующей теологии. «Дело в том, что реформатор сознательно, внимательно и с умом³¹ даже в деталях имитировал политеистическую теологию, характер которой он осуждал, но которую он расценивал в качестве каркаса и средства анализа одновременно реального и сакрального»³².

Здесь мы можем отметить, что схематичное изображение развития древнеиранской религиозности (язычество, зороастризм, синкретизм) становится более сложным, так как мы согласны с тем, что в маздеизме при невыясненных обстоятельствах места и времени произошла некая первая «революция» против архаичной религии индоиранского типа. По сути, сейчас общепризнано и подтверждено рядом серьезных аргументов, что окружение, в котором жил Зороастр, уже знало культ Ахура Мазды, который представлен не только в Авесте, но и в ахеменидских надписях, а также во многом из того, что мы давным-

²⁸ Dumézil G. Naissance d'Archanges (Jupiter, Mars, Quirinus, III) : Essai sur la formation de la theologie zoroastrienne.. – Paris : Gallimard, 1945.; Dumézil G. Tarpeia; essais de philologie comparative indo-europeenne. – Paris: Gallimard, 1947; Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus, IV. : Explication de textes indiens et latins. - Paris: Presses universitaires de France, 1948; Dumézil G. Les dieux des Indo-Européens. – Paris: Presses universitaires de France, 1952; Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. – Bruxelles: Latomus, 1958.

²⁹ По поводу двух Ваю и двух аспектов Ваю в отношении Майнью см. Studi e materiali di storia delle religioni. – Vol. 36 (1965). - P. 194-198.

³⁰ Dumézil G. Naissance d'Archanges. - P. 63.

³¹ Курсив наш.

³² Dumézil G. Naissance d'Archanges. - P. 186.

давно привыкли считать специфически зороастрийским – например, особом положении *дэвов*³³.

В действительности, подстановка идеи о реформации предшествующей реформы – это крайне слабая уловка, чтобы спасти любой ценой, даже принеся в жертву ранее обоснованный тезис о революционной оригинальности пророка, саму идею реформы как таковой. Такой процесс кажется необходимым для объяснения сознательной «сублимации» божеств древнего индоиранского язычества в систему Амеша Спента.

Весьма примечательно, что именно Моле – приверженец трехчастной концепции Дюмезиля – внес изменения, отбросив идею реформы и утвердив взамен точку зрения о естественной эволюции маздеизма, берущей начало от индоиранского типа религиозности³⁴. Ясно, что такой способ формулирования проблемы истоков зороастризма приводит к еще нескольким важным следствиям: историческая фигура реформатора и пророка теряет значительную часть своего содержания, так как образ Зороастра, по сути, превращается в имя или символ специфической жреческой доктрины, тесно связанной с определенными ритуальными обязанностями; сравнение Гат и Вед даст (и, несомненно, уже дает³⁵) важные результаты для более глубокого понимания сущности первоначального зороастризма и самой структуры персидской религии; видение религиозного мира Древнего Ирана с необходимостью станет более целостным, так как будет устранена исходная предпосылка об оппозиции между зороастризмом и язычеством.

Здесь интересно отметить пусть и частичное, но сближение идей тех ученых, которые настаивают на «традиционном» аспекте Зороастра. Моле и Нюберг, к примеру, представляют фигуру Зороастра помещенной в рамки традиции, которую он хотел поддерживать, победоносно упрочивать и бороться с изменениями культа и пагубными силами *дэвов*³⁶ или также защищать своих людей и свою духовную вотчину от ужасающих нападок митраистской общины³⁷. Другие исследователи, такие как Виденгрэн³⁸, занимают промежуточное положение: с одной стороны, принимая уже ставшее классическим дюмезилево приложение трехчастного мировоззрения к Ирану, они настаивают на вероучительной и мировоззренческой оппозиции Зороастра к старой религии индоиранского типа; а затем они особо выделяют относящиеся к нему «традиционные» аспекты жреца (*заотара*), вставленные в исторические рамки арийского союза (*Männerbund*)³⁹.

Исследование исторического и культурного окружения первоначального зороастризма, которое стало отличительной чертой шведской школы, сделало большое дело, подчеркнув сложность религиозного облика Древнего Ирана. Таким образом, место, занимаемое личностью Зороастра, не исследуется изолированно, как это могло бы произойти, если бы мы рассматривали его фигуру в отрыве от исторических корней. Считать Зороастра пророком иудейского типа (причем типа, который и сам по себе все менее и менее соответствует

³³ См. Molé M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. - P. 14 и далее.

³⁴ Molé M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. - P. 5.

³⁵ См., например, интерпретацию Гат Х. Хумбахом: Humbach H. *Die Gathas des Zarathustra*, Bd. 1-2. - Heidelberg: Winter, 1959.

³⁶ Molé M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. - P. 7.

³⁷ Nyberg H.S., *Die Religionen des alten Iran*. - P. 52 и далее.

³⁸ Widengren G. *Die Religionen Irans*. - P. 79 и далее.

³⁹ Wikander S. *Der arische Männerbund*. - Lund: Hekan Ohlssons Buchdruckerei, 1938.

данным научных исследований⁴⁰) – значит совершить ошибку в исторической перспективе и в определенном смысле оставить эту перспективу вообще без должного рассмотрения. В таком случае пророк превращается в некоего персонажа, пришедшего неизвестными путями из ниоткуда и лишенного видимой связи с реальным Зороастром. Такого рода исследовательская работа способствует также лучшему определению условий еще одного большого вопроса. Она приводит к фундаментальным сомнениям в наиболее распространенной интерпретации первоначального зороастризма как такового, понимаемого как культ без жертвоприношений, ритуалов, «интеллектуальный»⁴¹ по своему существу, основанный и распространенный в глубокой древности⁴² этическим реформатором, специфические идеи которого имели близкое сходство с аналогичными идеями теологов и философов⁴³, живших гораздо позже⁴⁴. Но если мы и не можем вовсе согласиться с мнением Хеннинга⁴⁵ относительно того центрального положения, которое в зороастрийском учении занимает идея человеческого достоинства и мышления, нам кажется необходимым напомнить, что эти фундаментальные характеристики зороастризма существуют в антропоцентрических представлениях, в которых мышление, как и речь рассматриваются в сущности как «силы» или способности человека, данные ему для достижения своего рода эффективности в конкретных делах⁴⁶. И такое понимание удерживает нас от каких бы то ни было абстрактных, дискурсивных, умозрительных представлений.

В предыдущих работах мы отмечали, что центральный культ маздеистской религии – жертвоприношение *хаомы* – неразрывно связан с фундаментальными темами учения Гат⁴⁷. Далее мы вернемся к этому рассуждению, но здесь необходимо напомнить о том, какое количество ученых пытались исправить старое мнение о зороастрийском осуждении *хаомы*. В действительности, куда более вероятно, что Зороастр в Ясне [XXXII, 14] хотел осудить отклонения от культа, нежели саму по себе пользу от жертвоприношения *хаомы*⁴⁸. С другой

⁴⁰ См. выше, сноску №10.

⁴¹ См., например, Duchesne-Guillemin J. Zoroastre : étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ. - Paris : G. - P. Maisonneuve, 1948. - P. 150 и далее. Это касается и замечаний А. Мейе: Meillet A. Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925. - P. 56.

⁴² См. справедливые рассуждения Моле: Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, - P. 4.

⁴³ См., например, Pagliaro A. L'idealismo zarathustriano // Studi e materiali di storia delle religioni - Vol. 33 (1962). - P. 3-23.

⁴⁴ Дюшен-Гийемен (Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. - P. 397) видит эту опасность, однако, мы должны отметить, что существует очень большая разница между определенным типом «греческого философа» и современным «философом» и что Зороастр был известен грекам в большей степени по прикладным магическим, нежели чисто теоретическим аспектам его учения или того, что за него выдавалось.

⁴⁵ Henning W.B. Zoroaster: Politician or Witch-Doctor. - P. 46.

⁴⁶ Эти магическо-экстатические аспекты зороастризма хорошо рассмотрены Нюберггом (Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran) и затем М. Элиаде (Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, 2nd ed. - Paris: Payot, 1968. - P. 312 и далее).

⁴⁷ Gnoli G. Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos // Antaios. - No. 8 (1967). - P. 528-549.

⁴⁸ См. работы Ценера и Моле, упомянутые в сносках №25 и 26, а также статью Моле M. Une histoire du mazdeïsme est-elle possible? Notes et remarques en marge d'un ouvrage récent // Revue de l'histoire des religions. - Vol. 162 (1962). - P. 161 и далее. М. Бойс (Boyce M. Ataz-zohr and Ab-zohr // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. - 1966 - P. 110 и далее.) расширяет критику тезиса о предполагаемом осуждении животного жертвоприношения.

стороны, сам Нюберг⁴⁹ считал возможным, что Зороастр на синкретическом и вероятно смягченном этапе своей проповеди признавал культ *хаомы*. Виденгрэн⁵⁰ не исключал такой возможности, с этим соглашались и другие⁵¹.

Давайте задержимся здесь еще на некоторое время. Единственный весомый аргумент в пользу тезиса о зороастрийском осуждении *хаомы* основывается на особой интерпретации уже упомянутой цитаты из *Гаты ахунавати*, так как было бы абсолютно необоснованно усматривать отсылки к *хаоме* в другом фрагменте из *Гаты спентамайнью*⁵², который иногда сравнивают с первым. В *Гате спентамайнью* яростно осуждается грязь некоего напитка (*tīθrēt ahuā madahuā*), используемого *карапанами*, но абсолютно ничто не доказывает, что сходные презрительные выражения могли применяться по отношению к *хаоме*. Напротив, в Ясне [XXXII, 14] есть точная ссылка на *хаому*, к которой использован привычный для нее эпитет *dūraosā* - «удаляющая смерть»⁵³. Смысл отрывка весьма туманен⁵⁴, однако, необходимо все же подчеркнуть, что абсурдно предполагать осуждение *хаомы*, когда о ней говорится с эпитетом, умножающим ее благодатную природу и силу в победе над смертью⁵⁵. Эти аргументы столь слабы, что их можно вывернуть наизнанку для обоснования прямо противоположного тезиса. И все же по меньшей мере кажется абсурдным считать, будто то, что может быть определено как центральное действие маздеистской литургии во все известные периоды ее истории, то, что по праву занимает важное место в зороастрийской идеологии (что мы пытались обосновать в другой работе⁵⁶), было осуждено Зороастром, а после него немедленно воспринято его последователями. Положение о важности культа *хаомы* должно поддерживаться больше, нежели неопределенная интерпретация двусмысленных гатических строф. Таким образом, осуждение Зороастром *хаомы* следует рассматривать в качестве одного из тех столпов традиционного истолкования происхождения зороастризма, который был разрушен более новыми исследованиями⁵⁷.

Другой столп традиционного истолкования – это так называемая «демонизация *дэвов*». Собственно говоря, при рассмотрении этой проблемы, обычно в качестве изначальной или близкой к предполагаемым арийским кор-

⁴⁹ Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. - P. 287.

⁵⁰ Widengren G. Die Religionen Irans. - P. 131.

⁵¹ См., например, Bausani A. Persia religiosa da Zarathustra a Bahâ'u'llâ. - Milano: Il Saggiatore 1959. - P. 42.

⁵² Ясна XLVIII, 10.

⁵³ Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. - Strassburg: Trübner, 1904. - P. 751-752. Бэйли (Bailey H.W. Dvara matinam // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. - Vol. 20 (1957). - P. 57) интерпретирует это прилагательное по-другому и не принимает распространенного перевода, основывающегося на пехлевийском комментарии.

⁵⁴ См. различные переводы: Bartholomae Chr. Die Gatha's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten. - Strassburg, 1905. - P. 31; Lommel H. // Wörter und Sachen. - Bd. 19 (1938). - P. 205; Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. - P. 189; Herzfeld E. Zoroaster and his World. - Princeton: Princeton University Press, 1947. - P. 348; Duchesne-Guillemin J. Zoroastre : étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ. - P. 256; Humbach H. Die Gathas des Zarathustra. Bd. I. - P. 141; Bd. II - P. 137; Zaehner R.C. The Teachings of the Magi: a compendium of zoroastrian beliefs. - London: George Allen & Unwin, 1956. - P. 127; Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. - P. 85; Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 229-230; Molé M. Une histoire du mazdéisme est-elle possible? // Revue de l'histoire des religions. - Vol. 162 (1962). - P. 161 и далее.

⁵⁵ Справедливое замечание Ценера, указ. соч.

⁵⁶ См. список №47.

⁵⁷ В особенности Ценер доказал недостаточную обоснованность традиционных положений в той интересной главе своей работы «The Dawn and Twilight of Zoroastrianism», которая посвящена культуре.

ням принимается индийская ситуация. Иран будто бы обновил ведические представления, и это обновление приписывалось сознательной работе Зороастра. Таким образом, следуя этому широко распространенному мнению, если в Древней Индии *дэвы* были положительными добросердечными божествами, а *асуры* – противостоящими им силами, в Иране в результате зороастрийской реформы *дэвы* должны были демонизировать древних политеистических божеств, тогда как один из *ахуров*, гатический Мазда, был помещен на вершину божественной иерархии и почитался как единственный высший бог. Уже Бенвенист справедливо определил, что подобная демонизация не была типичной и уникальной только для зороастризма, но имела более древнее происхождение по отношению к учению Гат⁵⁸.

Документальные свидетельства неприятия *дэвов* берутся из различных источников. Мы можем найти их в Гатах, надписи Ксеркса в Персеполе, в Вендидаде, у Плутарха в «*De Iside et Osiride*», не говоря уже о других источниках, быть может, менее значимых для рассмотрения данной проблемы в ее сущностном аспекте.

Совершенно очевидно, что ни одна интерпретация сущности *дэвов* в Гатах не может быть оторвана от обзора общеиранской проблемы *дайвов*. На первый взгляд, нам практически нечего сказать о *дайвах* в надписи Ксеркса: мы не знаем о них ничего, кроме того факта, что их особым образом чтили в многочисленных ахеменидских владениях⁵⁹. Однако найти информацию о том, кем они являлись и в каких странах внутри и за пределами Ирана⁶⁰ их почитали, не представляется возможным, что, как следствие, оставляет пространство для появления разнообразных гипотез⁶¹. Если же мы говорим о *дэвах* из Вендидада, то их демоническая сущность отрицательных или разрушительных сил в противоположность миру *ашш*, вполне очевидна: демоны лени, болезни, засухи и т.д., одним словом – общая схема, весьма сходная с комплексом месопотамской демонологии⁶². Если в традиционном маздеистском пандемониуме нам изредка удастся обнаружить немногочисленных древних арийских божеств, наподобие Индры, Саурвы, Нанхатъи⁶³ и т.д., таковые, как правило, просто называются по именам, а их образы настолько неопределенны и расплывчаты, что распознать в них предполагаемые архаические черты не представляется возможным. Но большая часть иранских *дэвов* носит новые имена («новые» в отношении их так называемых арийских прототипов), которые обычно описывают их функции в борьбе с благими силами.

⁵⁸ Benveniste E. The Persian Religion according to the Chief Greek Texts. - P. 39 и далее.

⁵⁹ Xerxes, Persepolis h, 35-41.

⁶⁰ Для Ньюберга, например, (Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. - P. 365 и далее.) *daivadāna* в надписи Ксеркса из Персеполя обозначает храм Мардука в Вавилоне. Эта точка зрения была подхвачена Виденгреном (Widengren G. Die Religionen Irans. - P. 131, прим.1, 138). См. также Duchesne-Guillemin J. Religion et politique de Cyrus a Xerxes // Persica. - Vol. 3 (1967-1968). - P. 1 и далее.

⁶¹ Christensen A. Essai sur la démonologie iranienne. - København: Munksgaard, 1941. - P. 39 и далее.

⁶² См. Dhorme E.- Dussaud R. Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Les religions des hittites et des hourrites, des phéniciens et des sytiens. - Paris: Presses universitaires de France, 1949. - P. 265 и далее. Необходимо отметить особую категорию демонов, которые имели имя илу – «бог» и не будучи злыми по природе определялись при помощи прилагательного лимну – «злой».

⁶³ Gray L.H. The foundation of the Iranian religions, being a series of the Ratanbai Katrak lectures. - Bombay: D.B. Taraporevala sons and C^o, 1929. - P. 181 и далее.

Симметричная оппозиция 24 демонов и стольких же ормаздеических существ внутри космического яйца⁶⁴, упомянутая Плутархом, идеально вписывается в маздеистскую систему⁶⁵. Фактически мы знаем, что череда демонов, составляющих свиту Ахримана, симметрично противопоставлена соответствующей черте Амеша Спента. Представление о такого рода жесткой симметрии имеет первостепенное значение для понимания иранского дуализма. Он отражен и в демонологии, и в ангелологии, и в частности, в дуальности Аша и Друг, Спента Майнью и Ангро Майнью, в двуликости Вайу, предстающего в пехлевийских текстах как *Vāy ī vēh* и *Vāy ī vattar*⁶⁶, и на наш взгляд, принципиально не отличается от гатических представлений о дне и ночи, свете и тьме⁶⁷, жизни и не-жизни⁶⁸. На самом деле, именно в этом представлении мы можем найти ключ. Все, что сотворено, имеет свою противоположность, которую можно определить как ее тень. Свет не существует без тьмы, также как день без ночи, жизнь без смерти. Все есть и существует лишь благодаря своему противоположащему, которое составляет его необходимое условие или ограничение. Все, что проявлено – *gētīg* маздеистской космологии⁶⁹ – с необходимостью имеет свою противоположность, которая в то же время, создает ее отрицание и необходимое условие определения ее бытия в конкретной форме. Однако подобное отрицание, тень не принадлежит к царству проявленных существ, не относится к реальному творению, как продукту труда Ахура Мазды. Напротив, оно соответствует «контр-творению» Ахримана, которое не может быть выражено в конкретной реальности. Вот почему творения Ахримана, следуя правилам маздеистской космологии и космогонии, не проявляют себя на уровне существования *gētīg*⁷⁰, но остаются в «идеальной» области, *mēnōg*, подобно сумеречной зоне, представляющей собой негатив чувственной реальности, мира форм и проявленностей.

Мы еще вернемся к этим вопросам. А сейчас необходимо признать, что симметричный порядок маздеистской дуалистической формулы⁷¹ не связан с попыткой классификации или теоретического упорядочения пантеона и пандемониума, но естественным образом присущ тем дуалистическим представлениям, которые сами по себе являются характерной чертой религиозной сферы доисламского Ирана⁷². В подобных представлениях, где абсолютно всё – все

⁶⁴ Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 47. См. также Bidez J., Cumont F. Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque. T. 2. Les texts. – Paris: Les Belles Lettres, 1938. – P. 71.

⁶⁵ Gnoli G. Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. – прим.С., 12 (1962). – P. 113 и далее.

⁶⁶ О Вайу вообще см. Wikander S. Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. T. 1. Texte, - Uppsala: Lundequistska bokh., 1941, а также выше сноску № 29.

⁶⁷ Ясна XLIV, 3-7.

⁶⁸ Ясна XXX, 4.

⁶⁹ О *mēnōg* и *gētīg* см.: Gnoli G. Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. – прим.С., 13 (1963). – P. 180 и далее.

⁷⁰ См.: Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. – P. 216.

⁷¹ Проблема дуализма была основательно рассмотрена У. Бьянки (Bianchi U. *Zamān i Ōhrmazd: lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza.* – Torino: Societa Editrice Internazionale, 1958. – P. 18 и далее.; 24 и далее.; 70 и далее.; 81 и далее.; 95 и далее.; Bianchi U. *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico.* – Roma, 1958. – P. 26 и далее., прим. 204). С его тезисами мы не соглашаемся здесь: Gnoli G. Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. – прим.С., 12 (1962). – P. 112-113.

⁷² Попытки обосновать социальное истолкование иранского дуализма, лишённые серьезных оснований, предприняты в работах Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-

сущности, все действия – имеет свою противоположность, легко объяснима идея выбора между двух противлежащих возможностей, типичная для зороастрийской антропологии⁷³. Было отмечено, что по мысли того, кто создал двух Майнью, сами относящиеся к ним имена Спента и Ангро не могли существовать прежде, чем ими был сделан выбор между жизнью и не-жизнью. Спента и Ангро представляют собой определения, которые обозначают результат выбора⁷⁴. Таким образом, *дэвы* являются злыми не сами по себе, но исключительно благодаря тому, что они выбрали Дурную Мысль, *ačišta manah*⁷⁵.

Но в случае с *дайвами*, как и ранее с *хаомой*, мы должны помнить о том, что невозможно и далее придерживаться традиционного представления, которое рассматривало их демонизацию в качестве свидетельства революционного труда пророка монотеизма⁷⁶. Так называемая демонизация *дайвов* – общеиранский феномен, который, строго говоря, не является с необходимостью зороастрийским. Никакие соображения и отдельные доказательства (за исключением желания вычитать в текстах то, чего они сами по себе не содержат) не могут убедить нас в том, что в том или ином месте существовали хоть какие-то различия в понимании их значения или их происхождения. Основные иранские божества и, прежде всего, Митра и Анахита – чьи культы засвидетельствованы не только «поздней» Авестой, но также всей религиозной историей Древнего Ирана, были хорошо известны античным авторам и распространились по всей территории Ирана и иранизированных государств и даже за их пределами – никогда не порицались в качестве *дайвов*⁷⁷. Их могли называть *бага*⁷⁸, *ахура*⁷⁹, *язата*⁸⁰, но никогда *дайва*⁸¹. В рамках маздеистской дуалистической концепции *дайвы* по существу являются демоническими существами, которые представляют собой симметричное противоположение божественным силам и являются пагубными и отрицательными благодаря своему плохому выбору Дурной

археологического исследования. – Москва: Изд-во МГУ, 1948. – С. 286-291; Studium Generale: Zeitschrift für interdisziplinäre Studien. – No.1 (1947-1948). – P. 38-48; Jensen A.E. Mythes et cultes chez les peuples primitifs. – Paris: Payot, 1954. – P. 271.

⁷³ Об иранской религиозной антропологии см. Bailey H.W. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. – Oxford: Clarendon Press, 1943. – P. 78-119; Duchesne-Guillemin J. L'homme dans la religion iranienne // Anthropologie religieuse: L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions, ed. C.J. Bleeker. – Leiden: Brill, 1955. – P. 93-107; Widengren G. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte – P. 30 и далее.

⁷⁴ Gershevitch I. Zoroaster's Own Contribution // Journal of Near Eastern Studies – Vol. 23 (1964). – P. 13.

⁷⁵ Ясна XXX, 6.

⁷⁶ Подробнее см. Pettazzoni R. Essays on the History of Religions. Leiden; Brill, 1954. – P. 6 и далее.

⁷⁷ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. – P. 21. По поводу оппозиции *ахуры-дайвы* Моле (Ibid. – P. 5) справедливо задается вопросом о том, где именно необходимо искать эту инновацию – в Иране или в Индии. По поводу Митры см. Boyce M. On Mithras Part in Zoroastrianism // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies – Vol. 32 (1969) – P. 10 и далее.

⁷⁸ По поводу бага см. недавнюю работу Ж. Дюшен-Гийемена в Festschrift für Wilhelm Eilers: ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966. – Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1967. – P. 157-158.

⁷⁹ Митра и Апам Напат – *ахуры*. См. Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959. – P. 59.

⁸⁰ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. – P. 5.

⁸¹ См. выше, прим. №75. Хумбах ошибается в своем переводе надписи из Сурх-Котал, где он восстанавливает «дайва Митра» (*Mitro.....deioo*). См. Humbach H. Die Kaniška Inschrift Von Surkh Kotal. – Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1960. – P. 54-55.

Мысли⁸². Демоны зимы, тьмы, ночи, засухи, лени, жары⁸³ - все они трудятся в темном творении Ахримана, негативном от самого рождения, которое не может быть перенесено в уровень реального существования - леность, невежество поддерживают духов, которые омрачают мысли человека и его силы в стремлении утвердить царство Ахура Мазды на земле.

То же самое распространяется и на Ахура Мазду, как и на *хаому* и *дайвов*. На сегодняшний день данное божество уже не считается, как это было ранее, выдумкой пророка, единым высшим богом, во имя которого Зороастр как будто боролся с древним политеизмом⁸⁴. Можно спорить о том, подчеркивается ли в Гатах (в отличие от других частей Авесты) «монотеистичность» бога, но невозможно отрицать общеиранскую сущность Ахура Мазды. В любом случае, от ахеменидских надписей, в которых ничто не выдает зороастрийской идеологии⁸⁵, до хотано-сакского до-буддийского региона⁸⁶, Ахура Мазда выделяется на вершине пантеона в качестве наиболее значительного из божеств, *maθišta bagānām*⁸⁷, *bagān abardom*⁸⁸.

Конечно, многое уже было сказано по поводу истоков этого великого иранского бога, так как его сложносоставное имя не удастся обнаружить в Ведах, что таким образом препятствует простому индоиранскому сопоставлению. Тем не менее, несмотря на сложности, связанные с его именем, многими учеными различными путями при помощи разнообразных доказательств проводилось сравнение с индийским Варуной⁸⁹. В предпринятой Дюмезилем сложной реконструкции соотношения между Амеша Спента и функциональным рядом индоиранских божеств⁹⁰, Ахура Мазда связывается с Аша в его предполагаемом отношении к Варуне⁹¹. Напротив, по мнению некоторых других, сравнение Ахура Мазды с Варуной необоснованно⁹². Гершевич, основываясь на теории Хиллебрандта, отверг ту позицию, которой он придерживался в работе, посвященной Михр Яшту⁹³, и весьма склонялся к общему выведению и иранского Ахуры, «сохраненного частично в имени Ахура Мазды Зороастра», и ведич-

⁸² Поскольку речь идет о синтагме *daēva-/mašya-*, см. недавнее Benveniste E. Hommes et dieux dans l'Avesta // Festschrift für Wilhelm Eilers. - P. 144-147.

⁸³ Бьянки (Bianchi U. Zamān i Ōhrmazd - P. 25-26) близок к этой интерпретации.

⁸⁴ Об этом см. Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 5 и далее.

⁸⁵ По поводу религии Ахеменидов см. Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien - P. 154 и далее.; Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 26 и далее; Widengren G. Die Religionen Irans. - P. 117 и далее; Gnoli G. Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria // Studi e materiali di storia delle religioni. - Vol. 35 (1964). - P. 239-250.

⁸⁶ Bailey H.W. Languages of the Saka // Iranistik: Linguistik. Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., 4. Band, 1. Abschn. - Leiden: Brill, 1958. - P. 134.

⁸⁷ Это выражение можно найти в ахеменидских надписях: *Ahuramazdā hya maθišta bagānām*.

⁸⁸ DkM 8.15.1: см. Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 66-67.

⁸⁹ Об этом см. Duchesne-Guillemin, *RIA*, - P. 172 и далее.; Widengren G. Die Religionen Irans, - P. 82.

⁹⁰ По поводу критики данного соотношения и вообще самих основ трехчастной концепции Дюмезиля см. Gnoli G. // Studi e materiali di storia delle religioni. - Vol. 36 (1965) - P. 193-210. Необходимо принимать во внимание, что нет уверенных доказательств того, что тройное разделение социума является первичным аспектом трехчастной идеологии. Напротив, многие элементы не согласуются с подобным тезисом (Ibid. - P. 206 и далее.).

⁹¹ Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien, - P. 193 и далее; Widengren G. Die Religionen Irans, - P. 79 и далее.

⁹² Lommel H. Die Religion Zarathustras: nach dem Awesta dargestellt. - Tübingen: Mohr, 1930. - P. 272 и далее.

⁹³ Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. - P. 3-72.

ческого Асуры, «к которому как правило обращались с эпитетом *Варуна*», от некоего индоиранского божества с простым именем Асура⁹⁴.

Помимо вопроса об арийских истоках, наше внимание привлекает крайняя правдоподобность, если не уверенность, в том, что Ахура Мазда, по мнению большинства ученых, был верховным божеством уже в ту эпоху, которая предположительно предшествовала так называемой реформе Зороастра.

Кроме того, сама оппозиция *aša-drug* имеет четкое соответствие в индийском противопоставлении *ṛtá-druh*⁹⁵; учение о жертвоприношении по существу является единым для обеих ветвей ариев⁹⁶; дуалистическая концепция, отраженная в противопоставлении *дайвы-ахуры* и *асуры-дэвы*, присутствует и там, и там, пусть и более выражена у персов и имеет характерную окраску, связанную, быть может, с западными влияниями⁹⁷. В Индии также имел место феномен гипостазирования (как в случае с Армайти⁹⁸), сходный с тем, что мы можем видеть в более значительном и систематизированном виде по отношению к Амеша Спента. Все это, взятое вместе с предшествующими рассуждениями, с необходимостью приводит нас к заключению, что какова бы ни была революционная реформа, предпринятая Зороастром, на основе предшествующего индоиранского язычества, она оказывается лишена каких бы то ни было серьезных оснований и внутренней необходимости.

От этих рассуждений можно достаточно легко прийти к менее критическим и более конструктивным умозаключениям. Коль скоро, за исключением сомнительных и спорных гипотез, основанных на хрупких методологических предположениях, не существует никаких обоснованных данных, позволяющих продемонстрировать, что в определенную эпоху в определенной части иранского мира могло почитаться некое высшее божество, которое не носило имя «Ахура Мазда»; и коль скоро, с другой стороны, в различные эпохи в различных частях Ирана мы видим фигуру бога во главе религиозной системы, мы вполне можем (в угоду методологической точности) называть религию Древнего Ирана⁹⁹ «маздеизмом». Тем самым мы, конечно же, вовсе не хотим отвергнуть возможность, а в ряде случаев и достоверные знания о существовании в пределах иранской религиозной ситуации различных форм и течений, иногда даже противоположных друг другу. Мы также никоим образом не желаем принизить значение тех исторических перспектив, которыми в разное время одарили нас исследователи персидской религии. Напротив, мы хотим лишь отвергнуть, что маздеизм был одной из многих религий в Древнем Иране, и еще более решительно, что он был той религией, которую основал реформатор Зороастр.

Подобное понимание не может и не должно приводить к статическому нивелированию религиозной истории Персии, как это, к сожалению, произошло в блестящей книге Моле¹⁰⁰. В его оригинальном применении функциональ-

⁹⁴ Gershevitch I. Zoroaster's Own Contribution // Journal of Near Eastern Studies – Vol. 23 (1964). - P. 12, прим. 1.

⁹⁵ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 5.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Нельзя исключать влияния месопотамских представлений и на иранский дуализм.

⁹⁸ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 5; von Wesendonk O.G. // Archiv für Religionswissenschaft. – Vol. 28 (1929). - P. 61 и далее; Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. - P. 197; Widengren G. Die Religionen Irans. - P. 79 и далее.

⁹⁹ С таким единообразным взглядом на иранский религиозный мир согласны Бьянки и Моле в уже упомянутых работах.

¹⁰⁰ См. мою рецензию на работу Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: Rivista degli Studi Orientali. – Vol. 40 (1965). - P. 334-343.

ной теории Дюмезиля¹⁰¹, получившаяся конструкция, несомненно, подмяла под себя историю. Учение о трехчастной религии (*gābānīg, hādāmānsrīg, dādīg*), которое, по мнению Моле, можно обнаружить в пехлевийских текстах от внутреннего до внешнего, экзотерического уровня, и которое образовано в результате интериоризации социальных функций и их смещения на этический уровень¹⁰², используется им в пределах границ самой теоретической конструкции для объяснения любого различия в направлениях и тенденциях персидской религии в различные эпохи и контексты от Ахеменидов до Сасанидов¹⁰³.

В качестве национальной религии Древнего Ирана маздеизм является не результатом революционных или реформационных изменений, но продуктом медленного процесса преобразования более древней арийской религиозности; процесса, протекавшего по эту сторону Инда аналогично и параллельно с тем, что происходило по ту сторону в большом историческом течении Ведической религии и ее преемников¹⁰⁴. Не вызывает сомнений, что, как и в случае с развитием и существом арийской религии в Индии, где определяющее значение имел неарийский субстрат и для маздеизма огромное значение имело влияние цивилизаций и культур, которые уже засвидетельствовали себя на иранском нагорье. Коснувшись этого вопроса с исторической точки зрения, интересно попробовать определить (более качественно, чем в предпринимавшихся ранее фрагментарных и бессистемных попытках) те западные элементы – большей частью месопотамские, которые смешались с древнеиранской религиозностью.

Многие заблуждения, распространенные среди исследователей религии персов, связаны, помимо прочего, с непрекращающейся неустойчивостью употребления понятий «маздеизм» и «зороастризм», которая систематически приводит к терминологической путанице. Ее можно было бы избежать, если рассматривать учение Гат в качестве «зороастризма» как такового¹⁰⁵. Рассмотренный таким образом «зороастризм», не являясь более «религией», по существу становится особой доктриной, надстроенной над определенной религиозной традицией – маздеистской религией. Он не является религией в обычном смысле этого слова, так как у него нет собственных ритуалов, как нет и характерных черт, отличавших бы его от маздеизма. Тот факт, что в Гатах не упоминаются Митра и Анахита никоим образом не означает, что Зороастр (какого бы мнения мы не придерживались о его исторической фигуре) продвигал религию, враждебную культурам Митры и Анахиты или каких-либо других божеств. На самом деле Гаты являются не теологическим сводом зороастризма, а ритуальным текстом, сопровождающим и иллюстрирующим конкретные аспекты религиозного опыта, сосредоточенного вокруг жертвоприношения *хаомы*¹⁰⁶ и общины людей, обла-

¹⁰¹ Свообразие взглядов Моле заслуживает одобрения уже потому, что он замещает представление о реформации идеей эволюции.

¹⁰² Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. - P. 60.

¹⁰³ По поводу критики теорий Моле с позиций исторического подхода см. упомянутую выше рецензию, а также мою статью в *Studi e materiali di storia delle religioni* – Vol. 35 (1964). - P. 239-250.

¹⁰⁴ По поводу преемственности индийской религии см. Gonda J. *The Vision of the Vedic Poets*. - The Hague: Mouton, 1963; Gonda J. *Change and Continuity in Indian Religion*. - The Hague: Mouton, 1965. См. также Pensa C. // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* – Vol. 19 (1969). - P. 217-259.

¹⁰⁵ По поводу других понятий, которые можно обнаружить в исследованиях по персидской религии (*Zarathuštrianism, Zarathušttricism, Zoroastrianism* – указывающие на три «вариации» учения Зороастра) см.: Gershevitch I. *Zoroaster's Own Contribution* // *Journal of Near Eastern Studies* – Vol. 23 (1964). - P. 12, 32.

¹⁰⁶ Gnoli G. *Lichtsymbolik in Alt-Iran* // *Antaios*. – Vol. 8, 1967. - P. 542 и далее.

дающих божественными способностями и добродетелями¹⁰⁷. Настаивать на том, что Гаты – это законченная теория многих аспектов религии (доктринальных, литургических и этических) было бы абсурдно. С другой стороны, и исследование греческих источников не позволяет увидеть в зороастризме религию как таковую: для греков Зороастр был мудрецом, посвященным, а маги – жрецами, обладавшими тайными учениями, не всегда совпадавшими друг с другом¹⁰⁸. Таким образом, учение Гат, или зороастризм (если принять данную точку зрения) в своих фундаментальных текстах должно рассматриваться как одна из этих доктрин, которой определенная жреческая традиция приписала имя Зороастра. Зороастризм является внутренней стороной маздеизма, элитной доктриной, жреческим или иницирующим учением, которое содержит четкие ссылки на определенное истолкование жертвенной практики и ее использование для духовного развития человека.

Из этих рассуждений следует понимание субстанциального единства иранского религиозного мира, несмотря на те несомненные различия, которые определялись разными историческими обстоятельствами, имевшими место в Западном и Восточном Иране около 500 гг. до н.э. В сущности, очевидно, что создание централизованной монархии вначале мидянами, а затем персами, расширившими границы своей страны от Инда и Яксарта до Нила, Эгейского и Черного морей, должно было определенным образом видоизменить некоторые из первоначальных аспектов маздеизма, которые связывали его более явно с индоиранскими корнями. К этому следует добавить важность месопотамских влияний, которые вне всяких сомнений должны были быть весьма сильны при Ахеменидах. Свидетельство тому – грандиозный архитектурный комплекс в Персеполе, посвященный, как мы знаем, празднованию Нового Года, *акиту*, перенесенному в иранскую культуру с тем же превознесением правителя, которым он наделялся в Месопотамии, и с покровительством верховного божества¹⁰⁹.

Итак, лишь в том случае, если мы рассмотрим возникновение и развитие тех событий, которые привели к образованию персидской монархии и ее консолидации во всей западной Азии, мы сможем ясно увидеть те характерные черты, которые отличали так называемую «религию Ахеменидов» от тех форм маздеизма, которые процветали в восточных регионах Ирана, независимо от того, были ли эти формы более древними или просто не были включены в тот же исторический процесс. Для ахеменидского маздеизма типичны публичный культ, провозглашенный от имени Царства или самого царя, моления в адрес Ахура Мазды, не только о достижении собственных целей посредством личного жертвоприношения, но, как пишет Геродот, «за всех персов и за царя»¹¹⁰. В надписях Ахеменидов Ахура Мазда – великий бог, которому подчинен весь космос, однако, прежде всего, он царский бог, источник царской власти, приобретающей тем самым неприкосновенность. Такого рода историческое развитие маздеизма в эпоху Ахемени-

¹⁰⁷ Gnoli G. Lo stato di maga // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. – Vol. 15 (1965). – P. 105-117; Gnoli G. Manichaeism and persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus // *Antaios*. – Vol. 11 (1969). – P. 286 и далее.

¹⁰⁸ По поводу проблемы магов см. помимо прочего Messina G. Der Ursprung der Magier und die zarathuſtrische Religion. – Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1930; Benveniste E. Les Mages dans l'ancien Iran. – Paris: G.P. Maisonneuve, 1938. О различии существовавших среди магов см. также Bidez J., Cumont F. Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque. T. I. Introduction. – Paris: Les Belles Lettres, 1938. – P. 58.

¹⁰⁹ Girschman R. // *Artibus Asiae*. – Vol. 20 (1957). – P. 265-278; Pope A.U. Persepolis as a Ritual City // *Archaeology*. – Vol. 10 (1957). – P. 123-130; Erdmann K. Persepolis: Daten und Deutungen // *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*. – Vol. 92 (1960). – P. 21-47.

¹¹⁰ Геродот, I, 132.

дов, которое не могло быть осуществлено бескровно¹¹¹, не дало начало новой религии, а привело лишь к переориентации культа более повернутого с тех пор к общим целям великого государства.

Рассуждения теоретического, нежели исторического порядка не могут поставить под сомнение сущностное единство иранской религии. В более древних формах, то есть, если не во время архаического ренессанса аббасидского периода, то, по меньшей мере, на протяжении эпохи поздних Сасанидов, у данной религии не было теологии. Также невозможно представить, что персы испытывали философское беспокойство по поводу сохранения своего монотеизма «чистым», дуализма «абсолютным» или же по поводу необходимости надежного разрешения абсурдности «симметричного дуализма» и логики теогонических и космогонических представлений. Беспокойства подобного рода возникают лишь тогда, когда их контакты с другими религиями – особенно христианством и исламом – приводят к необходимости обсуждения фундаментальных вопросов монотеизма и дуализма¹¹². Однако в сущности древняя религия заключалась в наборе ритуалов, которым приписывалась магическая действенность, в предписаниях, жертвенных обрядах (умилюстивительных или апотропеических), в мифах, покоящихся на скудных и фрагментарных знаниях¹¹³, а во главе всего стояла вера в небесного бога и культ первоначал и космических светил¹¹⁴, в которых распознавались различные проявления божественной силы. Религиозные учения были жреческим наследием, как правило, тайным, предназначенным только для посвященных¹¹⁵. Маги отправляли культ, совершали требуемые жертвоприношения¹¹⁶ для удовлетворения тех или иных интересов: для мирян именно в этом и состоял окончательный смысл ритуала и культа божества, за пределами которого ничего не было. И вполне естественно, что маги могли иметь свои системы взглядов, отличавшиеся друг от друга¹¹⁷ по ряду вопросов. Столь же естественно и то, что эти учения по существу были направлены на знание законов, регулирующих и оправдывающих их деятельность в качестве жрецов. Сюда относились размышления о ритуале, жертвоприношении и его действенности, о чем уместно в связи с литургической практикой, как, например, об условиях сохранения чистоты ритуала, и только затем рассуждения о природе самого божества.

В таком едином понимании религиозного мира Древнего Ирана требуется в нескольких словах разъяснить традиционную для наших дней проблему зур-

¹¹¹ Борьба с магом Гауматой, Лжесмердисом (А.Т. Олмстед – Olmstead A.T. History of Persian Empire. - Chicago: University of Chicago Press, 1960, 3rd ed. - P. 92 и далее, 107 и далее - видел в нем настоящего Бардию, сына Кира II, отказываясь тем самым от традиционной точки зрения) должна быть помещена в те исторические рамки, которые объясняют обострение конкуренции между группировками мидийских магов, создателями зороастрийской жреческой доктрины, ахеменидским кланом и персидской военной аристократией. В своей недавней работе (Widengren G. Über einige Probleme in der altpersischen Geschichte // Festschrift für Leo Brandt zum 60. Geburtstag. - Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1968. - P. 517-522) Виденгрэн основательно исследовал данный вопрос и пришел к заключению, которое мы всецело разделяем, что маг Гаумата представлял интересы мидийского сословия жрецов.

¹¹² Мы должны отметить, что такой источник как *Škand-gumānīg wizār* следует оценивать в данной перспективе: оригинальность того, что возникает в результате реакции, всегда крайне относительна и ограничена.

¹¹³ По поводу иранского мифа: Bausani A. Il Mito in Grecia e in Iran // Atti del convegno sul tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano. - Roma: Accademia Naz. dei Lincei, 1966. - P. 413-421.

¹¹⁴ Геродот, I, 131.

¹¹⁵ См.: Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, - P. 78 и далее.

¹¹⁶ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, - P. 157 и далее, где дано также тщательное сопоставление концепций Гат и Вед.

¹¹⁷ См. выше прим. № 108.

ванизма, так как она находится в центре чрезвычайно важных и до сих пор в полной мере не разрешенных научных дискуссий¹¹⁸. На наш взгляд, так называемый зурванизм не следует рассматривать ни в качестве маздеистской «ереси» (подобное представление без сомнений можно найти лишь в достаточно поздний период иранской истории), ни в качестве некоей самостоятельной религии, но скорее, как частный аспект тех представлений магов, которые касались жертвоприношения и космогонии¹¹⁹. И в зурванизме, в котором, конечно же излишне выделять различные формы («классический», «материалистический» и еще «фаталистический», как это предлагает Ценер¹²⁰), Ормазд остается светлым активным началом, сражающимся с тьмой Ахримана¹²¹, тогда как Ограниченное Время (*Zurvān ī kanāragōmand*) есть не более чем инструмент, облегчающий победу, а Бесконечное Время (*Zurvān ī akanārag*) – первичное состояние идеального покоя, от которого происходит движение, дающее жизнь непрерывающемуся развитию материи. С этой точки зрения Время и Пространство – не верховный бог, но скорее неподвижная и бесконечная неразличимость, среда, как мы могли бы называть ее, из которой происходят сами противостоящие начала – свет и тьма¹²².

Окидывая взглядом проблемы истории персидской религии, которые обсуждаются последние годы и имеют, на наш взгляд, большую важность, мы ограничили себя определением и истолкованием исторического значения зороастризма в религиозной среде Древнего Востока. Поэтому я попытался дать четкие определения терминов «маздеизм» и «зороастризм», указав предварительно, что многое свидетельствует в пользу единообразного видения доисламской иранской религиозности и ее постепенного развития от древнейших арийских истоков до тех форм, которые известны нам на сегодняшний день. Но мы еще ничего не сказали о весьма важной сугубо исторической проблеме, о которой нам кажется целесообразным сказать сейчас, так как те выводы, которые мы предложим для данной проблемы, уточнят тот абрис рассуждений, который мы вычерчиваем с самого начала статьи.

Есть также и еще одна причина, по которой мы до сих пор откладывали обсуждение данного вопроса. Тогда как в предыдущих рассуждениях наш собственный вклад в исследование был не особо выдающимся и, в сущности, ограничивался синтезом и классификацией данных и различных гипотез, в данном случае мы основываем наши последние рассуждения на собственных изысканиях, результаты которых были опубликованы два года назад¹²³.

В последние годы иранисты в основном соглашались друг с другом в том, что родина Гат, несомненно, находится в Восточном Иране¹²⁴, северо-восточном пограничном регионе, носящем название Хорезм или лучше сказать «Великий Хорезм»¹²⁵. Естественно, помимо этой гипотезы существуют и другие, которые предполагают локализацию в Согде¹²⁶ или Бактрии¹²⁷, что до сих пор

¹¹⁸ Исследование Моле о зурванитской проблеме является фундаментальным: Molé M. Le problème zurvanite // Journal Asiatique. – Vol. 247 (1959). – P. 431-469.

¹¹⁹ Моле (Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien - P. 130) цитирует сообщение, сделанное П.Ж. де Менаш (P.J. de Menasce) в 1953 году в Société asiatique: «Le Diable né du doute: Mythologie et rituel».

¹²⁰ Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, Part II.

¹²¹ Bianchi U. Zamān i Ōhrmazd, cit., passim.

¹²² По поводу Времени и Пространства как первоначал см. Bianchi, U. Zamān i Ōhrmazd. - P. 112 и далее., где разобрано свидетельство Дамаския, основывающегося на Евдеме Родосском.

¹²³ Gnoli G. Ricerche storiche sul Sistān antico. – Roma : IsM. E. O., 1967.

¹²⁴ Widengren G. Die Religionen Irans, - P. 60.

¹²⁵ Henning W.B. Zoroaster: Politician or Witch-Doctor, - P. 42 и далее.

¹²⁶ Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran, - P. 251 и далее; P. 252, прим. 1.

иногда признается возможным¹²⁸. Однако, именно хорезмийская гипотеза, уже подготовленная Марквортом¹²⁹ и Бенвенистом¹³⁰, предложившими отождествления для Ариана Вэджа, постепенно берет верх над всеми другими с того момента, как Хеннинг выразил ее максимально точно и аккуратно в небольшой брошюре, нацеленной на опровержение теорий Херцфельда и Ньюберга¹³¹.

И здесь, не вдаваясь в детали чрезвычайно сложной дискуссии (каковыми являются все споры об исторической географии Древнего Ирана), с которыми подробно можно ознакомиться в моем вышеупомянутом исследовании, можно обозначить ее основные результаты, касающиеся проблемы определения первоначального «гатиического» или «зороастрийского» окружения.

Прежде всего, критическое исследование перечня стран из первого фрагмента *Вендидада* должно привести к логическому выводу, осознанному еще Гершевичем¹³², о том, что «зороастрийскую Рагу» следует искать не на западе, а на востоке Иранского нагорья. К этому мы можем добавить уточнение: в юго-восточной зоне, близ Хаэтуманта, в бассейне реки Хильменд. Это означает, что традиционное отождествление с Реем в Мидии должно быть решительно отвергнуто. Более того, сообщение Диодора Сицилийского, возводимое к заслуживающим доверия источникам из среды историков Александра (Гекатей Абдерский или Мегасфен¹³³), формулировкой *παρὰ ... τοῖς Ἀριανοῖς Ζαθραύστῃ...* явно обращается к иранской идее Зороастра в Ариана Вэджа¹³⁴, но также, как мы пытались показать¹³⁵, содержит указание более точное, чем считалось ранее, так как *Arianoi* должны быть отождествлены не с иранцами вообще, а с людьми, жившими на территории юго-восточного Ирана, которая со времен Александра была известна грекам под названием *Ariand*¹³⁶. Кроме того, если при обращении к фрагменту Диодора Сицилийского мы предпочтем *lectio difficilior* – *Arimaspoi* вместо *Arianoi*, что можно обнаружить в одной из наиболее древних и заслуживающих доверия рукописей, тогда указание будет еще более точным¹³⁷. В действительности, известно, что Диодор Сицилийский¹³⁸, Юстин¹³⁹, Курций Руф¹⁴⁰ смешивают *Ariaspai* *Euergétai*, которых Александр встретил во время своей экспедиции близ южной части Хильменда, с *Arimaspoi*, «одноглазыми» людьми, опи-

¹²⁷ Moulton J.H. Early Zoroastrianism: lectures delivered at oxford and in London, February to May 1912 - P. IX, 83 и далее, 90.

¹²⁸ См., например, Widengren G. Die Religionen Irans, loc. cit.

¹²⁹ Markwart J., *Erānšāhr nach der Geographie des ps. Moses Xorenač'I.* – Berlin: Weidmann, 1901. - P. 118, 155.

¹³⁰ Benveniste E. // *Bulletin of the School of Oriental Studies.* – Vol. 7 (1933-1935). - P. 265-274; Gnoli G. *Postilla ad Ariyō šayana* // *Rivista degli Studi Orientali.* – Vol. 41 (1966), - P. 67-75; Там же. - P. 329-334.

¹³¹ Henning W.B. *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor.*

¹³² Gershevitch I. *Zoroaster's Own Contribution* // *Journal of Near Eastern Studies* – Vol. 23 (1964). - P. 37.

¹³³ Gnoli G. *Ricerche storiche sul Sīstān antico.* - P. 53-62.

¹³⁴ Так, согласно Гершевичу: *Zoroaster's Own Contribution* // *Journal of Near Eastern Studies* – Vol. 23 (1964). - P. 28, прим. 49.

¹³⁵ Gnoli G. *Ricerche storiche sul Sīstān antico.* - P. 85.

¹³⁶ Gnoli G. *Ricerche storiche sul Sīstān antico.* - P. 81 и далее.

¹³⁷ Vogel F. *Diodori Bibliotheca Historica, I. - Lipiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1888.* - P. XVI.

¹³⁸ Свидетельство см. Gnoli G. *Ricerche storiche sul Sīstān antico.* - P. 49; *Diodorus Siculus, XVII, 81, 1.*

¹³⁹ *Justin, XII, 5, 1.*

¹⁴⁰ *Curtius Rufus, VII, 3, 1.*

санными Геродотом¹⁴¹, которых греческие авторы помещали к северу от скифов и исседонов¹⁴². Если мы заменим *Arianois* на *Ariaspōis*, тогда наши источники будут соотносить Зороастра с систанцами-ариаспами¹⁴³ (*Agiaspai*). Это предположение не только объясняет замену «*Agiaspai-Arianoi*» (ведь тогда получается, что *Arianoi* является более широким термином по отношению к *Agiaspai*, тогда как последний указывает только на одну из групп людей *Ariand*¹⁴⁴), но также может продемонстрировать типическое своеобразие этих систанских людей, с которыми столкнулся Александр, чьи описания мы можем найти в греческих источниках¹⁴⁵: как утверждает, ариаспы, которым за помощь Киру II в скифской кампании был дарован титул *еврегеты* (*euergétai*)¹⁴⁶, управлялись гражданским правом, что возвышало их над соседними народами, и во всем были сходны с лучшими из греков¹⁴⁷. И здесь тот факт, что Зороастр упомянут Диодором Сицилийским в знаменитом фрагменте о законодателях (Менес, Минос, Ликург, Залмоксис, Моисей)¹⁴⁸, кажется мне чрезвычайно важным¹⁴⁹.

Прочие аргументы, выдвинутые нами, укрепляют это умозаключение¹⁵⁰. Здесь можно упомянуть о том, что теория о «Великом Хорезме» (то есть, о хорезмийском государстве до Ахеменидов, чье могущество простиралось до Маргианы и Арехи¹⁵¹) не имеет под собой серьезных оснований, и, как нам кажется, уже было продемонстрировано, что она должна считаться определенно ошибочной¹⁵².

И таким образом рушится предпринятая Хеннингом реконструкция фигуры Зороастра и его исторического окружения, в основе которой лежит идея о хорезмийской конфедерации, во главе с Вишгаспой как политическим и Зороастром как религиозным лидером; идея о некоем государстве, которое растворилось, не оставив никаких следов, поскольку было разрушено Кирием II через одно поколение после Зороастра¹⁵³. Весьма и весьма удивительно, что Хенниг, который разрушил теорию Херцфельда о жизни Зороастра, сам создал гипотезу, незащищенную (пусть и не столь явно) от аналогичной критики.

В действительности сама проблема историчности Зороастра, которую многие иранисты оставляют без внимания, в свете доступных ныне источников должна быть вновь подвергнута систематическому и непредвзятому обсуждению. Мы, конечно же, не собираемся погружаться здесь в эту проблему, но счи-

¹⁴¹ Геродот III, 116; IV, 13, 27.

¹⁴² Sitzungsberichte der K.K. Akademie der Wissenschaften zu Wien. – Vol. 116 (1888). – P. 715-780; Philips E.D. The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia // *Artibus Asiae*. – Vol. 18 (1955). – P. 161-177; см. также Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 49-50.

¹⁴³ Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 60.

¹⁴⁴ О понятии *Ariand* см. Gnoli G. // *Rivista degli Studi Orientali*. – Vol. 41 (1966), – P. 329-334; Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 81 и далее.

¹⁴⁵ Обзор источников см.: Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 47 и далее.

¹⁴⁶ По поводу иранского эквивалента (возможно, как утверждает Маркворт (*Wehrot und Arang: untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen landeskunde von Ostiran*. – Leiden: Brill, 1938. – P. 24) *urvaθa-* плюс суффикс *-nk*) см. Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 48, прим. 2.

¹⁴⁷ *Arrian, Anabasis*, 111, 27, 5.

¹⁴⁸ См.: Gnoli G. Ricerche storiche sul Sīstān antico. – P. 59 и далее.

¹⁴⁹ Там же. – P. 60.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Согласно Хеннигу: Henning W.B. Zoroaster: Politician or Witch-Doctor – P. 42 и далее.

¹⁵² См. также Daffina P. *Arai, Caspio, Tanais* // *Rivista degli Studi Orientali*. – Vol. 43 (1968). – P. 2.

¹⁵³ Так у Хеннига: Henning W.B. Zoroaster: Politician or Witch-Doctor, – P. 43.

таем необходимым обозначить перспективу, которая может полностью изменить нынешние представления, если будет подтверждена будущими исследованиями.

При нынешнем положении дел, конечно же, было бы чрезмерно утверждать, что «Зороастр никогда не существовал». Однако мне кажется, что вопрос о его историчности неизбежно должен быть поставлен под сомнение¹⁵⁴. Позиция, которой придерживался Дармстетер (не та, что изложена в *Ohrmazd et Ahriman*¹⁵⁵, а содержащаяся в его *Zend-Avesta*¹⁵⁶), согласно которой Зороастр – древний жрец магов «soit historique, soit légendaire»¹⁵⁷¹⁵⁸, или более новая концепция Моле, который не отрицал априори историчность Зороастра, однако не признавал существования достаточных оснований для точного и однозначного признания этого¹⁵⁹, заслуживают теперь особого внимания.

Теперь, когда отброшена идея реформы; когда признано значение традиции, развивавшейся в различных, но не обязательно противоположных формах; когда фигура Зороастра помещается в среду юго-восточного Ирана, который долгое время был в отдалении от культурных и политических конструкций западных иранских монархий – мидийских или персидских¹⁶⁰; когда признано фундаментальное единство маздеизма в качестве этнической религии и ее по существу жреческое элитарное происхождение; когда исследованы греческие источники, которые относят Зороастра к почти мифологическому времени (6000 лет до Платона и 5000 лет до Троянской войны) и изображают его мудрецом, чародеем и заклинателем, основателем секты магов, первым в последовательности Остана, Астрампсиха, Гобрия и Пазата¹⁶¹; если мы держим в уме ритуальное и мифическое значение различных предполагаемых форм, которые (как проницательно подметили Дармстетер¹⁶² и Моле¹⁶³) основываются на теории и практике жертвоприношения *хаомы*¹⁶⁴ – тогда мы с необходимостью должны будем отказаться от общепринятой теории историчности. На наш взгляд, тезис, согласно которому, Зороастр – всего лишь имя, мифическая и ритуальная фигура, символ жреческой школы, лидеры которой, как мы знаем, назывались тем же именем *zaraθuštrōtama*¹⁶⁵, открывает перспективу, которая действительно может быть новой и инновационной для истории религии не только Ирана, но всего Ближнего и Среднего Востока, от начала первого тысячелетия до н.э. до утверждения и распространения гнозиса¹⁶⁶.

¹⁵⁴ Ср., впрочем, мнение Дюшен-Гийемена (Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. - P. 141).

¹⁵⁵ Darmesteter J. Ohrmazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire. - Paris: F. Vieweg, 1877.

¹⁵⁶ Darmesteter J. Le Zend-Avesta. Vol. 3, Origines de la littérature de la religion Zoroastriennes. - Paris: Ernest Leroux, 1893.

¹⁵⁷ Фр. «либо исторический, либо легендарный» - Прим. пер.

¹⁵⁸ Там же. - P. LXXXVII.

¹⁵⁹ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, - P. 531 и далее.

¹⁶⁰ На них нет ссылок в Авесте, и, с другой стороны, многое из того, что мы анализируем в данном исследовании подталкивает нас к четкому разделению между концепцией царства у Ахеменидов и идеей власти, представленной в Авесте.

¹⁶¹ Diogenes Laertius, Vitae philosophorum, Prooemium, 1-2.

¹⁶² Darmesteter J. Le Zend-Avesta. Vol. 3. - P. LXXIX.

¹⁶³ Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, - P. 533, а также см. выше.

¹⁶⁴ См. также наш вклад, упомянутый в прим. №106.

¹⁶⁵ «Высокий жрец». См. Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. - P. 265 и далее.

¹⁶⁶ Вклад Виденгрена, который был опубликован в Origini della Gnosticismo (Colloquio di Messina, 1966), Leiden: Brill, 1967, необходимо рассматривать как имеющий огромное значение.

Эта перспектива сулит и другие возможности развития, если мы по-новому оценим экстатический и магический аспект зороастрийской и вообще иранской традиции в рамках персидской религии. Заслуга Нюберга и Шведской школы состоит в наиболее тщательном исследовании этих аспектов. По тому же поводу недавно была начата новая дискуссия в связи с нашей попыткой вновь подтвердить наличие характерной черты «активного» транса, которая была типична для *мага* в Гагах, в ее концепте реального «состояния» бытия¹⁶⁷. С другой стороны, те исследования, которые проводились в отношении другой ветви арийцев, приходят к аналогичным результатам: достаточно вспомнить здесь о фундаментальных работах Гонда¹⁶⁸ по поводу ведических теорий и практик внутреннего зрения и непрерывности этих магических и экстатических мотивов в индийской традиции¹⁶⁹. Все это, таким образом, сходится в одном направлении, постепенно приводящим нас к обнаружению некоего измерения в индийской и иранской традиции, которое является не религиозным, а скорее магическо-религиозным. Как нам кажется, эти новые ракурсы уже сами по себе показывают, куда должны двигаться будущие исследования, следуя за уже достигнутыми результатами - к изучению магических, экстатических, мистериософских, гностических элементов иранской религиозности, основанному на новой системе классификации и определения. Помимо религии мирян, стремящейся к удовлетворению сиюминутных жизненных потребностей и поддержанию царской власти, существовала религия жрецов, содержащая передаваемое из поколения в поколение учение и ритуалы, которые служили усовершенствованию духовного развития личности. Итак, в Иране мы видим три религиозных движения, которые могут быть отнесены к данному типу: зороастризм, митраизм и манихейство. Первый - находится между антропософией и мистериософией; второй - мистериален; третий - гностичен. Рассматривать мистерии Митры как созданный магами, мигрировавшими в Малую Азию, западный плод документально неосвященной древней иранской народной религии, богатый аграрными элементами¹⁷⁰ и оппозиционный по отношению к зороастризму, значит решать проблему на том основании, которое ни в коей мере не может быть подтверждено исторически. И также не верной стратегией будет считать доказанным приписываемые мобедам осуждения манихейства как «ереси» и рассматривать его как «еретическое», а религию мобедов, служивших персидской короне как «ортодоксальную» по отношению к аутентичному зороастрийскому учению и маздеизму вообще¹⁷¹. Если верно, что Иран внес вклад в гнозис, то должно быть также верно, что иерархизированная жреческая ортодоксия Картира и Тонсара¹⁷² далеко отклонилась от изначального духа древнего учения магов. Именно проблема преемственности в зороастрийской традиции и оформления митраистского и манихейского течений, на наш взгляд, репрезентирует новые перспективы исторических исследований персидской религии.

¹⁶⁷ Gnoli G. // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. - Vol. 15 (1965). - P. 105-117.

¹⁶⁸ См. выше прим. №104.

¹⁶⁹ Ср. Pensa C. // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* - Vol. 19 (1969). - прим. 102.

¹⁷⁰ Такова мысль Петтацони (Pettazzoni R. *Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*. - Bologna: прим. Zanichelli, 1924. - P. 269 и далее.), которую мы уже обсудили 21 января 1967 в рамках сообщения, озаглавленного «Размышления о Мистериях Митры» («*Considerazioni sui Misteri di Mithra*»).

¹⁷¹ *Le Origini dello Gnosticismo* - P. 281-290.

¹⁷² По поводу Картира и Тонсара см. недавнюю работу М. Бойс: *The Letter of Tansar*. - Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968. - P. 9-10.