

**ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА**

CXIV

Серия основана в 1965 году

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ТЕКСТЫ

**СУЖДЕНИЯ
ДУХА РАЗУМА**
(Дадестан-и меног-и храд)

*

**СОТВОРЕНИЕ ОСНОВЫ
(Бундахишн)
И ДРУГИЕ ТЕКСТЫ**

Издание подготовлено
О.М. Чунаковой

Москва
1997

ББК 86.33
386

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О.Ф.Акимущкин (зам. председателя), *С.С.Аревшатян*,
Г.М.Бонгард-Левин (зам. председателя), *В.Н.Горегляд*, *Д.В.Деоник*,
И.М.Дьяконов (председатель), *Дж.В.Каграманов*, *У.И.Каримов*, *Е.И.Кычанов*,
Л.Н.Меньшиков, *Е.П.Метревели*, *Э.Н.Темкин* (отв. секретарь),
А.Б.Халидов, *С.С.Цельникер*, *К.Н.Юзбашян*

Редактор издательства
В.В.Волгина

386 **Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.** Издание подготовлено О.М.Чунаковой. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — 352 с. (Памятники письменности Востока. СХIV).

ISBN 5-02-017898-5

Том включает первые переводы на русский язык двух зороастрийских текстов, самых значительных произведений пехлевийской литературы — «Суждения Духа разума» (Дадестан-и меног-и храд) и «Сотворение основы» (Бундахишн). В них изложены основные принципы зороастризма, представления зороастрийцев о мире и его сотворении, а также приведены космогонические, космологические, эсхатологические и другие авестийские мифы и легенды. Второе сочинение — Бундахишн — является переложением на пехлеви одной из недошедших книг Авесты. Описание некоторых зороастрийских обрядов и ритуалов содержат несколько небольших текстов, также включенных в издание.

ББК 86.33

Научное издание

ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ТЕКСТЫ

Суждения Духа разума. Бундахишн и другие тексты

Утверждено к печати Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения РАН

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*. Технический редактор *О.В.Аредова*
Корректор *И.И.Чернышева*. Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*
Изд. лиц. № 020910 от 02.09.94. Подписано к печати 28.11.97. Формат 60×90^{1/16}
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. п. л. 22,0. Усл. кр.-отт. 22,2
Уч.-изд. л. 20,5. Тираж 3000 экз. Изд. № 7672. Зак. № 2748 «С» — 1

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография РАН
121099, Москва, Шубинский пер., 6

© О.М.Чунакова, перевод,
исследование, комментарий, 1997
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1997

ISBN 5-02-017898-5

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959—1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога и готовящихся к изданию.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1992.
- XXXII, 7. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина. Коммент. Р.В.Вяткина и А.Р.Вяткина. Предисл. Р.В.Вяткина. М., 1996.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К.К.Курдоева и Ж.С.Мусаэлян. М., 1986.
- LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской (Bibliotheca Buddhica. XXXIV). М., 1990.
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М.О.Дарбинян-Меликян и Л.А.Ханларян. Вступит. статья С.С.Аверинцева. М., 1988.
- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е.Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1987.

- LXXXI, 1–4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И.Кычанова. В 4-х кн.
Кн. 1. Исследование. М., 1987.
Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1–7). М., 1987.
Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8–12). М., 1989.
Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13–20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К.Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. 'Аджа'иб ал-дунья (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П.Смирновой. М., 1993.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адьян (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М.Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философские исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И.Рудого (Bibliotheca Buddhica. XXXV). М., 1990.
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прилож. К.Б.Кепинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапанья). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка (Bibliotheca Buddhica. XXXVI). М., 1989.
- LXXXIX. Дзаами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г.Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина (Bibliotheca Buddhica. XXXVII). М., 1990.
- XCI. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, примеч. и предисл. Е.И.Васильевой. М., 1990.
- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. М., 1991.
- XCv. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б.Гафуровой, введ. Н.Б.Гафуровой и Н.М.Сазановой. М., 1992.
- XCVI. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н.Зислина. М., 1990.
- XCvII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991.
- XCvIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с персидского А.Н.Болдырева при участии С.Е.Григорьева. Введ. А.Н.Болдырева и С.Е.Григорьева. Примеч. и прилож. С.Е.Григорьева. М., 1997.
- XCIX. Хуэй цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е.Ермакова (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII). М., 1991.
- C. Биджой Гупто. Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прилож. И.А.Товстых. М., 1992.
- CII. Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ., транслитерация и указатели З.К.Касьяненко (Bibliotheca Buddhica. XXXIX). М., 1993.
- CIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о суждях (Китаб ал-кудат). Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А.Бойко. М., 1992.
- CV. Угаритский эпос. Введ., пер. с угаритского и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1993.
- CVI. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Муд'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Ч. II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с персидск., исслед. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997.
- CVII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират Султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабского, коммент. и введ. З.М.Буниязова. М., 1996.
- CIX. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.
- CX. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей (Та'рих ихйа ал-мулук). Пер. с персидского, предисл. и коммент. Л.П.Смирновой.
- CXI. Ватсьяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.
- CXII. Джаяеда. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прилож. А.Я.Сыркина. М., 1995.
- CXIII, 1. Законы Великой династии Мин. Часть 1. Введ., пер. с китайского, примеч. Н.П.Свистуновой. М., 1997.
- CXV. Коптский манихейский трактат *Кефалайя* («Главы»). Пер. с коптского, исслед. и коммент. Е.Б.Смагиной.

СОДЕРЖАНИЕ

Суждения Духа разума

Введение	10
Транслитерация	29
Суждения Духа разума. Перевод	79
Комментарий	122
Список сокращений	128
Издания и переводы источников	129
Литература	130
Указатели	135
Summary	138

Бундахиша и другие пазендские тексты

Введение	140
Текст (факсимиле)	155
Бундахишн и другие тексты. Перевод	265
Комментарий	325
Глоссарий	347
Список сокращений	348
Литература	349
Указатели	351
Summary	352

СУЖДЕНИЯ ДУХА РАЗУМА (Дадестан-и меног-и храд)

Введение,
транслитерация пехлевийского текста,
перевод и комментарий

ВВЕДЕНИЕ

«Суждения Духа разума» (*Dādestān ī mēnōg ī xrad*) – одно из самых известных пехлевийских сочинений. Оно неоднократно издавалось [Andreas, 1882; Sanjana, 1895; Codex, 1936; Anklesaria, 1913] и переводилось на английский, гуджарати и персидский языки [West, 1885, 1–113; Noshervan, 1899; Tafazzoli, 1975, 1985], существуют также издания и переводы его пазендской и санскритской версий [West, 1871; Antia, 1909; Bharucha, 1912]. Отрывки из этого текста приводили в своих работах Ф. Шпигель, Дж. Тавадия, Х. Нюберг, М. Моле, Р. Ценер, М. Бойс и другие исследователи.

Долгое время «Суждения» были известны только по пазендской версии и санскритскому переводу Нерйосанга Дхавалы, парсийского жреца, жившего предположительно в конце XI – начале XII в. в штате Гуджарат, где находилась одна из самых значительных зороастрийских общин. Пехлевийские версии этого сочинения, имеющиеся в Индии, являются обратными переводами с пазендского текста [West, 1871, X]. Пехлевийская рукопись, положенная в основу настоящего издания, была привезена Н.Л. Вестергардом в 1843 г. из Персии. В настоящее время она находится в Университетской библиотеке Копенгагена и известна под шифром K43. Эта рукопись представляет собой том in quarto в 178 листов, сочинение «Суждения Духа разума» занимает листы 2–73. Факсимильное издание текста было осуществлено Ф.К. Андреасом [Andreas, 1882], а рукописи – А. Кристенсеном [Codex, 1936]. Согласно колофону в конце текста «Суждений», он был переписан в 938 г. эры Йездигерда (=1569 г. н.э.) Михрабаном, сыном Аноширвана, с копии дастура Хваррахпероза, сына Исфандияра, последняя, в свою очередь, основана на копии дастура Шахрияра, сына Бежана, выполнен-

ной со списка Махвиндада, списка, попавшего в Персию из Индии. В тексте «Суждений» кодекса K43 отсутствуют 11 листов, эти недостающие страницы взяты нами из издания Санджаны [Sanjana, 1895], использовавшего индийские копии данного сочинения. Эти отрывки – 1 лист от начала главы I до § 28¹, 9 листов – главы XIV.1 – XXVII.49, 1 лист – главы XXXIX.31–XL.17 – вставлены нами в текст кодекса.

Ни автор «Суждений», ни время создания сочинения не известны. Предыдущие издатели отмечали, что автор был образованным зороастрийцем, хорошо знакомым с Авестой, на которую он неоднократно ссылается, приводя цитаты. Таких отсылок в «Суждениях» около двадцати², однако не все из них можно отыскать в дошедших до нас авестийских текстах, а некоторые являются парафразом известных идей [Sanjana, 1895, VI–VII]. Более ста высказываний, напоминающих изречения авестийского наска, усматривает в первом ответе Духа разума Дж. Тавадия [Tavadia, 1956, 59, 100]. Начало текста напоминает первую главу другого пехлевийского сочинения – «Объяснение, рассеивающее сомнения» (*Шканд-гуманиг визар*) – и по содержанию, и по языку³, что позволило М. Хаугу [Haug, 1878, 105] предположить для обоих текстов общий источник, которым могли быть начальные, не дошедшие до нас главы «Деяний веры» (Денкарда). «Суждения» написаны простым языком и, вероятно, предназначались для просвещения и образования мирян. Неожиданное завершение текста позволяет предположить, что конец дошедшей до нас рукописи не сохранился. Некоторые данные сочинения дают основание полагать, что оно было написано при последних Сасанидах. Так, в нем сказано о появлении множества различных сект (с. 2, XV.22), названы основные сословия – жрецов, воинов, земледельцев и ремесленников (с. 33–34, 66), правда, по сообщениям арабских и персидских авторов, в конце сасанидской эпохи сословное деление включало в качестве отдельного сословия писцов, а земледельцы и ремесленники составляли единое, четвертое [Christensen, 1944, 98]. По мнению Дж. Тавадии, в первоначальном тексте «Суждений» был именно такой список, поскольку приписанные земледельцам пороки (с. 66) скорее могут характеризовать «работников канцелярии» [Tavadia, 1956, 100]. Перечисление сословий, известных по авестийскому канону, могло быть вызвано возросшим в конце эпохи Сасанидов престижем Авесты. В «Суждениях» дается также характеристика хорошего и плохого правления (XV.12–35), напоминающая об особо популярных в это время наставлениях правителям.

В тексте «Суждений» нет сюжетного повествования: он представляет собой изложение ответов Духа разума, персонифицированного понятия, которому в зороастризме уделяется особое внимание. Понятие «разум» (xrad) многозначно⁴; мы переводим его, в отличие от некоторых других авторов, как «разум», а не «мудрость», поскольку в данном тексте собеседник мудреца имеет эпитет «врожденный» (āsn) (с. 18, 59; 3, 60), тогда как понятие «мудрость» подразумевает не только способность мыслить и понимать, но и обладание глубокими и обширными познаниями. Составляющие содержание текста ответы Духа разума на 62 вопроса мудреца, затрагивающие самые разные темы, на первый взгляд кажутся разрозненными и не связанными между собой, однако все они касаются обычаев и устоев общества и определяют правила поведения в нем человека. Последние обусловлены мировоззрением, которым в сасанидском государстве было зороастрийское учение⁵. Согласно этому учению, человек должен знать смысл своего пребывания на земле и понимать, что своими поступками он влияет на события в обоих мирах. В основе зороастрийского учения лежит универсальная оппозиция – противопоставление в окружающем мире добра и зла. В зороастризме эти противоположности представлены двумя первичными сущностями, Ормаздом (ав. Ахура-Мазда) и Ахриманом (ав. Ангра-Маинйу). Все творения созданы Ормаздом (с. 24), он желает им добра и не одобряет зла (с. 25), Ахриман, напротив, желает зла и не думает о добре (с. 25), он способен губить души людей (с. 50) и свращать их, как он поступил, например, с первым человеком Йимой и героями Феридуном и Кавусом, лишив их бессмертия (с. 25, 63). Об этом всегда следует помнить и твердо знать, что все хорошее – от Ормазда, все зло – от Ахримана (с. 39, 56). И хотя известно, что окончательная победа будет за Ормаздом (с. 25), что в последние 3000 лет каждое тысячелетие будут приходиться спасители и способствовать восстановлению на земле порядка (с. 10), человек должен сделать свой выбор. При этом за свое поведение каждый несет ответственность (XVIII.3) – а того, кто не думает об ответственности души, нельзя даже назвать человеком (с. 46), – поскольку душа умершего на четвертый день после смерти подходит к мосту Чинвад (зд. Чандвар), на котором ее встречает дева, воплощающая добрые или дурные дела умершего (с. 11–12, 16). Эти дела взвешиваются, и в зависимости от того, какие деяния перетянут чашу весов, душа умершего попадает в рай или ад (с. 13–14, 16–18).

С представлением о личной ответственности тесно связаны представления о судьбе и свободе воли. Для передачи понятий «судьба» и «предопределение» в «Суждениях» использованы однокоренные имена существительные brēh (с. 36, 37, 54, XXIII.2, 4, XXVII.10) и brēhēnišn (с. 6, XXIII.5) (< деноминативный глагол brēhēnīdan «творить, создавать»), baxt (< baxtan, baxš- «делить, распределять») (с. 24, 50, XXIV.5, 6) и bayōbaxt (с. 24, XXIV.5, 7). Этимология последнего имени существительного и контекст позволяют считать, что в отличие от других имен, употребляемых как синонимы, оно используется для обозначения предопределения, исходящего от воли богов: «За обладание богатством, свершение добрых дел и достоинства дают боги людям что-либо или нет?» – «Дают, и это то, что называют „судьба (baxt) и предопределение (bayōbaxt)“». Разделяют таким образом: то, что бывает сначала, – судьба, а что распределяют потом – предопределение» (XXIV.2, 4–7). Кроме того, говорится, что боги редко пользуются этой возможностью, и человек обычно получает воздаяние в другом мире, в противном случае Ахриман также будет действовать вопреки судьбе, обходясь недостойно с добрыми людьми. Вообще все в мире происходит не по желанию человека, а по предопределению (с. 6, 54–55); того, что не предопределено, в этом мире обрести нельзя (XXIII.2–9), но то, что предопределено, на земле приходит благодаря личным стараниям человека, а уж в том мире учитываются именно эти старания, и на небесах они приходят на помощь человеку (XXII.4–6). Признание силы судьбы и предопределения в данном сочинении не противоречит зороастрийским представлениям, согласно которым Ормазд и Ахриман договорились, что в течение 9000 лет в этом мире они действуют одновременно и никто из них не может ничего изменить (с. 24), но окончательная победа, разумеется, будет за Ормаздом (с. 24), и человек всегда должен занимать активную позицию⁶. Таким образом, несмотря на признание судьбы и упоминание в двух пассажах безграничного времени (zurwān (zamān) ī akanārag, с. 24, XXII.10), благословившего Ормазда на творения, «Суждения» нельзя относить к сочинениям, принадлежащим зурванистскому кругу (ср. [Zaehner, 1955, 117, 181, 206; Zaehner, 1961, 193; Molé, 1963, 11]): в тексте нет ярко выраженных идей об общем происхождении Ормазда и Ахримана, нейтральном отношении к обоим Зурвана, о равенстве Ормазда и Ахримана в силе и знании, о разуме и силе Ахримана, что позволили бы ему править миром в течение тысячелетий, о неумолимой власти судьбы и времени и тщетности попы-

Суждения Духа разума

ток человека решить свою судьбу путем выбора между добром и злом⁷.

Правильный выбор человека определяет и его поведение, предусматривающее знание принципов веры (с. 2, 3), почитание богов (с. 55), соблюдение ритуалов (с. 8, 19), в том числе почитание воды и огня (с. 56), произнесение молитв Солнцу и Михру, восхваление Луны, огней Вахрама и алтарных (с. 57), борьбу с идолопоклонниками (с. 10) и, разумеется, безусловное следование триаде – «добрая мысль, доброе слово и доброе дело» (XXXIX.36).

Особое значение в зороастризме придается понятию «разум». Небо, земля и все творения созданы, охраняются и управляются разумом, им установлены законы мира (с. 3, 61, 65). Добрые деяния и праведные поступки совершаются с помощью разума (с. 4), разумному и удовлетворенному причиняется меньше вреда (с. 36), обладающего разумом следует считать богатым (с. 36), кроме того, разум – лучше всякого богатства (с. 56) и его нельзя купить (с. 43). Разум помогает обрести знание и опыт, навыки в любом ремесле, здесь способствует обретению лучшей жизни, радости и славы, а после смерти помогает избежать ада и достичь рая (с. 46–47, 60, 63), с его помощью можно бороться с Ахриманом, дэвами и неиранцами (с. 62).

Главные черты характера, которыми следует обладать, – это доброта (с. 10, 27), доброжелательность (с. 39, 72), благородство, правдивость (с. 19, 20, 38), праведность (XIV.14), упорство (с. 46), старание (с. 8), уверенность (с. 8), благодарность (с. 72). В тексте «Суждений», для которого характерны разного рода классификации, имеется перечень из 33 добрых дел, совершение которых помогает достичь рая (с. 38–40). Кроме названных выше качеств здесь упомянуты благодарность, миролюбие, гостеприимство и удовлетворенность, уменьшающая печаль и приносящая спокойствие (с. 19).

Человек также должен бороться с многочисленными демонами, созданными Ахриманом⁸, в том числе демонами жадности (с. 5, 24, 44 и др.), злобы (с. 44), клеветы (с. 5), гордыни (с. 44, XXI.43), ереси (с. 49), насмешки (XXI.16), похоти (с. 44), нерешительности (с. 44), сомнения (с. 49), неудовлетворенности (с. 44). Список из тридцати грехов, включающих религиозные и этические проступки, которых всячески следует избегать, приведен на с. 37–38. К таким грехам относятся убийство праведного, нарушение зороастрийского обычая вступать в кровнородственный брак, разрушение алтаря огня, почитание идолов, следование ереси, ложь, лень, неблагодарность, колдовство, во-

ровство, клятвопреступление и др. О скрупулезности и педантичности автора (составителя) сочинения свидетельствует и перечень пороков, свойственных представителям четырех социальных групп сасанидского общества – жрецам, воинам, земледельцам и ремесленникам (с. 66).

Богатство и бедность также характеризуются в «Суждениях». Прежде всего, богат тот, кто совершенен разумом, здоров, живет без страха, удовлетворен жизнью, полагается на веру и пользуется доброй славой (с. 36), человека же неразумного, живущего в страхе и лжи, имеющего дурную славу, следует считать бедным (с. 36–37). Хорошо только то богатство, что обретено праведностью, умножается и сохраняется добрыми делами (XIV.13), а то богатство, что нажито нечестным путем, нельзя считать богатством (XV.4–9). Счастлив только тот, кто приобрел богатство праведным трудом (с. 54), и всегда следует помнить о бренности земного (с. 10), о том, что богатство, власть и почести уйдут (с. 11).

Что касается отношений с людьми, то они также подчиняются требованиям зороастрийской этики: только общение с добрыми людьми приносит благо, общение же с людьми недобрыми приносит зло (с. 67). С мудрыми и добрыми, а не с клеветниками и хитрецами полезно общаться и правителям (XX.4–5). В тексте даются советы, как вести себя с равными, младшими, старшими и господами (с. 5). Даже с врагами следует быть благородным, справедливым и доброжелательным (с. 5), с друзьями тем более подобает поступать по-дружески (с. 7, 14). Следует создавать семью, поскольку несчастен тот, у кого нет ни сына, ни родни (с. 37), а в жены надлежит брать ту, что с хорошей репутацией (с. 6), хорошим характером, надежная и скромная (с. 68, XIV.12).

Такое содержание текста – изложение принципов зороастрийского вероучения и изречения, представляющие собой житейские советы, – позволяет отнести «Суждения Духа разума» к кругу назидательных сочинений [Boyse, 1975, 53; Tafazzoli, 1993, 555].

Значительно меньшее место занимают в данном сочинении сюжеты иного характера, а именно изложение деяний мифических и легендарных царей, описание отдельных мифических персонажей (с. 31–32, 47–48, 57, 68–72, XXVII.12–49). Меньше внимания уделяли этим сюжетам и издатели, поэтому мы остановимся на них подробнее.

Описание героических свершений мифических и легендарных царей связано с зарождением иранского эпоса. Существует

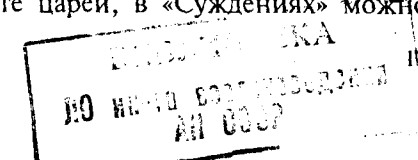
несколько теорий происхождения последнего. Согласно наиболее распространенной, в иранском эпосе различаются две традиции – религиозная («мифическая») и национальная [Christensen, 1932, 35–69]. Первую представляют пехлевийские сочинения, основанные на материале сасанидской Авесты и комментария к ней, вторую – не дошедшая до нас легендарная история иранских царей «Хвадай-намак», отраженная в некоторых главах Бундахишна: ее персидскими переводами воспользовался Фирдоуси для создания своего «Шахнаме»⁹. Эти традиции различаются генеалогиями своих героев и содержанием сюжетов: первая большее внимание уделяет сюжетам космологическим и эсхатологическим, вторая рационализирует некоторые мифы и дополняет дозораострийскую историю Ирана преданиями, относящимися к эпохе Сасанидов [Christensen, 1936, 33–34]. Такая классификация иранских эпических произведений констатирует сосуществование двух форм эпоса – ранней, источником которой являются сюжеты архаических мифов, и более поздней, героической, опирающейся на исторические предания. При этом обе формы обнаруживают мифологический слой: их герои несут черты культурных героев и выполняют их функции, поэтому сюжеты или их фрагменты воспроизводят традиционные мифологемы [Мелетинский, 1988, 665]. Само понятие «предание» (в фольклористическом, а не жанровом употреблении этого слова) означает истинность сообщения, передающегося из поколения в поколение. При этом его истинность превосходит достоверность сообщения письменного – во всяком случае, ссылка на предание в раннеисторических письменных жанрах служит гарантией достоверности. Такая ссылка на предание – *raywand* (: *raywastan* «связывать, соединять», см. [Bailey, 1943, 149]) имеется и в «Суждениях» (XXVII.12). В тех традициях, в которых нет противопоставления мирской и священной истории, т.е. религия не сменила прежнюю мифологическую систему, а использовала ее как язык, понятный мифологически мыслящим адресатам своего учения (а к таким традициям относится иранская), предание является «историческим» жанром. При этом его содержанием является не реальное (или квазиреальное) событие, а воспроизводимая мифологическая схема, приспособленная для его передачи [Левинтон, 1988, 333]¹⁰.

Прежде чем говорить о мифологических схемах и сюжетах эпического фрагмента «Суждений» (XXVII.12–49, с. 31–32), отметим, что генеалогия двух династий, Пешдадидов и Каянидов, приведенная в нем, соответствует таковой в памятниках «религиозной» традиции. Мифические Пешдадиды представле-

ны в данном тексте Гайомардом, Хошангом, Тахмурупом, Джемшидом, Аждахаком, Феридуном, Манушчихром, Салмом, Тузом, Эраджем и Самом, легендарные Каяниды – Кай Кавадом, Кавусом, Сиявушем, Кай Хосровом, Кай Лохраспом и Кай Виштаспом¹¹. Названные цари и герои выступают в «Суждениях» в качестве первопретка (от Гайомарда как прародителя и прототипа всего человечества произошли люди и металлы¹²) и культурных героев. Они добывают и создают предметы культуры: Тахмуруп выявляет семь способов письма, скрытых Ахриманом, Джемшид (авест. Йима) строит убежище, где спасутся люди и твари от грядущего ливня, Манушчихр возвращает Эраншахру земли, захваченные Фрасиягом, Сиявуш и Кай Хосров строят чудесную крепость Кангдиз. Непримирымый враг иранцев, туранский царь Фрасияг отводит воду из озера Каянсе¹³: это тоже деяние культурного героя¹⁴. Кроме того, эти герои защищают мир от чудовищ: Гайомард убивает сына Ахримана Арзура, Хошанг – дэва Мазендарана, Тахмуруп на тридцать лет обезвреживает злого духа Ахримана, превратив его в своего скакуна, Феридун «связывает» Аждахака¹⁵ и убивает других дэвов, Сам убивает змея Срувара, некоторых дэвов, птицу Камак и др. По мнению ряда ученых, изначальная функция мифов о битве с чудовищем, прежде всего драконом и змеем, – космогоническая [Fontenrose, 1959, 164], поскольку этот персонаж связан с неупорядоченным, неустроенным, нерасчлененным миром, предшествующим сотворению космоса. По этой причине чудовища отождествляются в мифологии с «хозяевами места», с которыми должны непременно сразиться герои, призванные устроить мир [Элиаде, 1987, 60, примеч. 74].

К мифам о культурных героях примыкают близнечные мифы: следы последнего также сохранились в иранской мифологии, в том числе в тексте «Суждений». Речь идет о Йиме (вед. *yamā-* <индоевр. **ǵ*eto «близнец», новоперс. Джемшид < *yīmō* *xšaētō* «близнец-царь»), от брака которого с сестрой Йимак произошла первая человеческая пара (Бундахишн, 31.4). Возможно, отношение к этому мифу прослеживается и в двойственности героя: Йима, с одной стороны, первый царь золотого века, в котором не было ни холода, ни старости, ни смерти (еще одна мифологическая категория), с другой – первый умерший, ставший царем загробного мира [Брагинская, 1988, 361]¹⁶. Впрочем, следы близнечного мифа можно видеть и в самом противопоставлении и борьбе доброго и злого духов [Золотарев, 1964, 131].

Кроме мифа о культурном герое, представленного сюжетами о деяниях упомянутых в тексте царей, в «Суждениях» можно



выделить реликты этиологических мифов. К ним относится сюжет об убийстве Гайомардом сына Ахримана Арзура. Так как имя последнего совпадает с названием горы, на которой собираются дэвы (Вендидад, 3.7, 19.45) и которая расположена у входа в ад (Бундахишн, 12.8), легенда могла связать ее происхождение с Ахриманом и назвать этим именем его сына, которому была отведена определенная роль в битве Гайомарда с дэвами [Christensen, 1918, 53–54, 91]. Возможно, к этиологическим мифам относится известная по некоторым пехлевийским источникам (Денкард, Большой Бундахишн и др., см. [Christensen, 1934, 55–56]) история о колдуне Маркусан, именем которого в «Суждениях» (XXVII.28) назван страшный ливень (в пехлевийском комментарии к Вендидаду (II.22) – суровая зима), что в будущем вызовет всемирный потоп. Первоначально это имя (авест. *mahrkūša* – «разрушитель», *AiWb* 1147) могло быть образным определением к имени существительному, означавшему стихийное бедствие, а позже комментаторами могло быть понято как имя личное. Естественно, что этим лицом, приносящим страшное бедствие, стал отрицательный персонаж – колдун¹⁷.

Тема потопа также хорошо известна в большинстве мифологий [Фрэзер, 1990, 67–170]. В иранской мифологии морозы¹⁸ и ливни, вызвавшие потоп, посланы на людей колдуном, но первочеловек Йима был заранее оповещен о нем Ормаздом и принял меры к спасению человечества. Ливни (или снегопад) длятся 3 или 7 лет (сакрально отмеченный период времени, также характерный для мифологического сюжета), после чего люди и твари, спасенные Йимой, вновь заселяют землю. Ливень, покончивший со старым миром и положивший начало новому, может рассматриваться как древний эсхатологический мотив [Christensen, 1934, 58], а Йиме соответственно отводится эсхатологическая роль. Описание построенного Йимой для спасения мира убежища-вара Йимкард («построенный Йимой»), в котором находится все лучшее, нет болезней и несчастий, а жизнь человека длится 300 лет (с. 69), напоминает описание известного в других культурах острова блаженных как обители праведников: не случайно почти так же характеризуется мифическая прародина иранцев Эранвеж (с. 48)¹⁹. Но убежище Йимы находится в Эранвеже под землей, и это обстоятельство указывает на другую мифологему – обитель как подземное царство, в котором богом является пастух, пасущий души мертвых, в данном случае это владеющий «добрыми стадами» (Яшт 19.31) Йима²⁰.

Убежище Йимы послужило моделью для целого ряда других чудесных построек, в том числе крепости Кангдиз (с. 31), в ко-

торой, согласно другим пехлевийским текстам, царила вечная весна. В «Суждениях» основание Кангдиза приписано Сиявушу, а благоустройство – его сыну Кай Хосрову. Последнее заключалось в том, что Кангдиз был перенесен из-под земли («с голов дэвов») наверх и окружен семью стенами – из золота, серебра, стали, меди, железа, стекла и драгоценных камней (Большой Бундахишн, изд. *Anklesaria*, 1908, 210. 6–12, цит. по [Воусе, 1984, 63]). Описание Кангдиза в пехлевийских сочинениях также напоминает описание блаженного царства многих индоевропейских традиций ([Lincoln, 1980, 151–164]; цит. по [Воусе, 1984, 62, примеч. 46]).

Еще один мифологический сюжет «Суждений» – история Феридуна, победителя Аждахака (XXVII.38). Само имя героя – авест. *θraētaona* – означает «третий» – в индоевропейской мифологии «третий» – младший из трех братьев. Отсюда происходит всякая «троичность» в мифе о Феридуне: так, согласно Яшту 17.34, Аждахак, которого он одолевает, – трехголовое чудовище с тремя глотками и шестью (3×2) глазами. Феридун поделил мир между тремя своими сыновьями – Салмом, Тузом (=Туром) и Эраджем, которым достались соответственно Рум, Туркестан и Эраншахр (см., например, текст «В день Хордад месяца Фравардин», § 13)²¹. Междоусобная вражда привела к убийству Эраджа – мотив предательства братьев по отношению к третьему, младшему ([Топоров, 1977; цит. по [Топоров, 1979, 18–20]), – за которого отомстил потомок Феридуна Манушчхр (XXVII.42–43).

До сих пор мы говорили о мифологемах, воспроизведенных сюжетами эпического пассажа «Суждений». И хотя масса разрозненных фактов, нередко противоречивых даже в пределах одного текста, с трудом поддается систематизации и описанию как единое целое, функционировавшее в определенный период времени, тем не менее даже в «Суждениях» можно выделить следы не затронутых религиозной реформой Заратуштры первичных, архаических, мифов как попыток интерпретации окружающего мира²². Восприятие мира зависит от места обитания и социальной среды, и сохранившиеся в «Суждениях» реликты иранских архаических мифов это подтверждают.

Особое место в мифопоэтическом восприятии мира занимают космогонические мифы, описывающие вселенную, в которой протекает существование человека. В «Суждениях» имеются следы нескольких космогонических мифов. По одному из них, вселенная развилась из мирового яйца, сотворенного Ормаздом (влияние зороастрийского вероучения: Ормазд – творец), при

этом желток яйца – земля, белок – небеса вокруг нее (с. 40). По другому, зороастрийскому, мифу, земля и все, что на ней, сотворено Ормаздом (с. 39); указание на то, что небеса сделаны из блестящего металла (с. 46), – отголосок третьего мифа. Космологический образ земли (зд. семи кешваров, «стран»), окруженной водой (с. 26), является реликтом космогонического представления о возникновении земли из океана.

Одним из важнейших понятий в мифологической картине вселенной является так называемая «ось мира» в разных ее вариантах, символизирующая средину мира – центр, в котором находится человек (остальное – периферия). В «Суждениях» эта ось мира выражена священным растением хом, которое произрастает в самом глубоком месте моря Варкаш, мировом океане иранской мифологии, и охраняется от вредных тварей чудесной рыбой Кара (с. 70)²³. Ясно, что это священное растение заменило традиционную «ось мира» под влиянием зороастрийского верования. Второй вариант этой оси – «всеисцеляющее дерево со многими семенами», на котором сидят две птицы, Сенмурв и Чинамрош. Первая, садясь на дерево, ломает тысячу ветвей и раскидывает его семена, а вторая разносит эти семена по всему миру (с. 71). Две птицы, противопоставленные друг другу в некотором отношении, – типичный образ, встречающийся в разного рода текстах о мировом дереве, где он моделирует разные аспекты космологического устройства (солнце–луна, день–ночь и др.) [Wilke, 1922, 73–99]. Особый акцент данной мифологемы на разбрасывании этими птицами семян может быть связан с возникновением и развитием земледелия [Тревер, 1937, 30].

«Ось мира» – одна из важнейших категорий мирового пространства, поэтому характерной чертой древней космографии является помещение обитаемого участка земли в центре вселенной. В иранской мифологии, отраженной в «Суждениях», в центре вселенной располагается страна (кешвар) Хванирах, из которой изгнаны дэвы (XXVII.40) и в которой, естественно, находится лучшая земля – Эранвеж (с. 71). Остальные шесть кешваров (восток–запад и промежуточные, северо-восток и северо-запад, юго-восток и юго-запад) также названы в тексте в значении «весь мир» (XVI.10), два – восточный (Савах) и западный (Арзах) – как идиоматическое выражение (меризм) употреблены в том же значении (с. 70). Как и в большинстве картин мира, обитаемая земля окружена водой: пройти из одного кешвара в другой невозможно (с. 26). Окружает кешвары гора Харбурз (с. 61), аналог мировой горы других традиций. В данном случае

Харбурз является мировой горой, потому что поднимается до облаков (с. 48) и Большой Медведицы (с. 52) и, следовательно, обозначает наивысшую точку мира. Продолжение горы Харбурз вниз указывает на вход в нижний мир, поэтому задача Большой Медведицы удерживать дэвов и демонов, обитателей подземного мира, от противодействия движению звезд (с. 52). Картина мира в пехлевийских источниках противоречива: из «Суждений» следует, что море Варкаш, олицетворяющее мировой океан, начинается от горы Харбурз (с. 52), а в центре его находится трехногий осел (с. 70), произрастает Хом, охраняемый рыбой Кара (с. 70), на берегу пребывает совершающий возлияния Гопатшах (с. 70).

Хом и Гопатшах представляют в «Суждениях» дозороастрийские божества. Хом (авест. хаома, вед. сома) – божество, персонафицирующее растение, из которого изготавливали галлюциногенный напиток. Некоторые данные Авесты и Ригведы (эпитеты этого растения-божества и содержание обращаемых к нему просьб) позволяют предполагать, что первоначально Хом представлял божество, расчленяемое другими богами и употребляемое для приготовления напитка, преодолевающего смерть, т.е. входил в семантику земледельческого мифа об умирающем и воскресающем боге. В тексте Хом назван уничтожающим дэвов (с. 64), воскресителем (с. 68, 70). Другое мифическое существо – Гопатшах, полубык-получеловек, – пребывает на берегу моря в кешваре Хванирах и совершает возлияния в воду, уничтожая таким образом вредных тварей (с. 71). Очевидно, в этом описании отразилась поздняя зороастрийская легенда об этом персонаже, вызванная ложной этимологией его имени (Gbrat- <*gau-rada- «имеющий) ноги быка»). При понимании его имени как производного от *gau-rati «хозяин быка» в этом образе можно было бы видеть хозяина священного быка Хадайош, призванного участвовать в будущем воскрешении (тем более что эта же роль приписывается самому Гопату) [Воусе, 1966, 117]²⁴. И на этот образ повлияли зороастрийские представления: возлияние, совершаемое Гопатшахом, ассоциируется с очищением гомезом, коровьей мочой, широко известным очистительным средством [Тревер, 1937, 18].

Наконец, еще одно мифическое существо – трехногий осел. Безусловно, его загадочному, фантастическому облику надо искать мифологическое объяснение. Согласно «Суждениям», он стоит в центре моря Варкаш и очищает воду своим взглядом (с. 70). Более пространственный рассказ об этом персонаже содержится в Бундахишне (K20, 44.4–45.19; A151.8–153.9)²⁵; в Авесте

(Ясна 42.4) о нем лишь сказано, что он праведный (? ашаон-) и стоит посреди моря Ворукаша. Поскольку этот образ занимает особое место в иранской мифологии, мы остановимся на нем подробнее. Согласно Бундахишну, «о трехногом осле говорят, что он стоит посреди моря Фрахвард (=Варкаш)²⁶, и ног у него – 3, глаз – 6, ртов²⁷ – 9, ушей – 2, рог – 1, голова синяя, тело белое, пища – небесная (mēnōg xwarišn), и он... (ahlaw). 2 из его 6 глаз – на месте глаз, 2 – на макушке, 2 – на загривке. И силой этих 6 глаз он подавляет и разбивает. Из 9 ртов 3 – на голове, 3 – на загривке, 3 – на внутренней части тела, и каждый рот величиной с дом». Далее говорится об огромных размерах его тела, ног и ушей, дается описание его рога, на котором (?) выросло 1000 других рогов, и сообщается о размерах последних. С помощью этого рога трехногий осел уничтожает вредные существа. От его крика «все самки водяных тварей, созданных Ормаздом, беременеют, а все беременные водяные вредные твари, когда слышат этот крик, выкидывают». Морская вода всех семи кешваров очищается, когда он мочится в море. И еще: «Тиштар (=Сириус) берет из моря очень много воды с помощью трехногого осла».

На этот персонаж обращали внимание и предыдущие исследователи. Дж.Дармстетер считал этот миф метеорологическим, понимая образ осла как символ грозовой тучи, а его крик как раскаты грома [Darmsteter, 1877, 148–151], Э.Вест полагал, что это мифическое существо может быть божеством иной религии, принятым зороастрийскими жрецами [West, 1880, 61, примеч. 4], того же мнения придерживался Х.С.Нюберг [Nyberg, 1938, 285]. Последняя интерпретация этого образа предложена В.Скалмовским, по мнению которого изложенная в Бундахишне мифологическая история есть описание макрокосма, построенного по аналогии с микрокосмом, человеческим организмом. В этом случае трехногий осел должен соответствовать треугольной по форме печени, играющей важнейшую роль в очистке организма [Skalmowski, 1984, 277].

Нам кажется возможным предложить другое объяснение этого образа. Во-первых, описание осла – голова синяя, а тело белое – напоминает о подобных образах других традиций, например о космической корове Атхарваеды (X.10.30), о которой сказано, что она есть небо и земля (цит. по [Кейпер, 1986, 106]). Во-вторых, расчленение его тела (голова–туловище–ноги–глаза–рот–уши–рог) вызывает ассоциации с многочисленными образами антропоморфных существ и животных разных мифологий, из частей тела которых создана вселенная. Это прежде

всего Пуруша из знаменитого гимна (Ригведа X.90.14): «Из (его) пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног – земля, стороны света – из уха» [Ригведа, 1972, 261]. Развитие этого мотива отмечается в Упанишадах, где с объектами космоса отождествляются части тела жертвенного коня (Брихадараньяка-упанишада, I.1). Кстати, в последнем тексте о коне сказано: «Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется дождь» (цит. по [Елизаренкова, Топоров, 1984, 24]). Подобное объяснение происхождения мира имеется в позднем пехлевийском риваяте, сопровождающем сочинение *Дадестан-и дениг*: из головы человекоподобного тела было сотворено небо, из ног – земля, из слез – вода, из волос – растения, из правой руки – бык, из разума – огонь [Дрезден, 1977, 343]. В основе подобных космогонических мифов лежит представление о первом жертвоприношении, давшем рождение миру: все элементы неупорядоченной вселенной заключаются в теле жертвы, и жертвоприношением сотворяется космос упорядоченный. На этом представлении основываются все последующие жертвоприношения, воспроизводящие сотворение мира [Элиаде, 1994, 42]²⁸, при этом жертвенным животным становится то, которое играет определяющую роль в экономике²⁹.

Таким образом, трехногий осел может мыслиться как образ космоса: его голова – небо, туловище – воздушное пространство. Поскольку он стоит в центре моря, то очевидно, что при сотворении мира он поднялся из водного пространства, т.е. первоначально принадлежал нижнему миру³⁰. А все мифологические существа, принадлежащие нижним слоям мироздания, с которыми связано все уродливое и плохое, наделяются ушербными ногами: таков трехногий конь дьявола в одном из якутских мифов [Пропп, 1946, 162], конь чудовища нартского эпоса Эмиже и др.

Описание расположения 6 глаз и 9 ртов осла на голове, загривке и туловище напоминает очертания хорошо известных звездных скоплений созвездия Тельца – Плеяд и Гиад, невооруженным глазом в них видно соответственно 6 и 9 звезд. Видеть в описании именно эти скопления позволяет упоминание во фрагменте звезды Тиштар (=Сириус, α Большого Пса), с которой они появляются на небе одновременно, знаменуя начало сезона дождей [Filliozat, 1962, 327]³¹. В Центральной Азии и прилегающих к ней районах дожди обычно начинаются вскоре после осеннего равноденствия, когда Сириус восходит на закате Солнца и остается над горизонтом всю ночь [Кука, 1900, 59]³².

Возможно, с появлением Сириуса в древнем Иране связывалось наступление нового года: известно, что у многих народов древности оно ассоциировалось не с Солнцем или Луной, а с определенной звездой [Nilsson, 1941, 3] или созвездием, в частности, во многих традициях начало года знаменует восход Плеяд [Dictionary, 1950, 875]. В любом случае, описание ситуации, соответствующей критическому моменту – переходу от старого года к новому, – одно из наиболее часто мотивируемых мифом событий, раскрывающееся в главном празднике архаичных традиций. В этой связи определение данного персонажа – ahlaw – можно было бы понимать как нечто имеющее отношение к принятому закону, который был «в начале» [Топоров, 1988, 24–29]. Этимология авест. aša- (=вед. ṛtá-) такому понятию соответствует, и тогда к набору определений мифического животного можно добавить: «голова синяя, тело белое, пища – небесная»³³, и (сам) он – (принадлежащий) истинному порядку».

Мы рассмотрели не все мифологические аллюзии данного пассажа³⁴, однако сказанное, на наш взгляд, позволяет считать миф о трехногом осле самой архаической из дошедших до нас иранских космогонических концепций – не случайно в ней не назван создатель вселенной: мир мыслился сакральным и существующим сам по себе. Но и этот миф в зороастрийском сочинении «Суждения Духа разума» подвергся переосмыслению: в том, что осел очищает воду мочой, можно видеть влияние знакомого зороастрийцу круга понятий (гомез, коровья моча, как очистительное средство).

Несколько слов о характере и структуре вопросов «Суждений». Во-первых, некоторые из этих вопросов напоминают загадки, содержащие основные признаки, с помощью которых описываются элементы космоса [Топоров, 1971, 40]: что холоднее – что теплее, что светлее – что темнее (с. 40, 43–44) и др., ср. особый вид загадок (брахмодья), использовавшихся в определенном ритуале [Елизаренкова, Топоров, 1984, 14–46]. Во-вторых, построение вопросов и ответов выдает их мифологическую природу: использование разного рода упорядочивающих мир классификаций свойств, признаков и особенностей явлений и объектов, а также замена причинно-следственной связи явлений их описанием [Топоров, 1982, 28–33].

Таким образом, зороастрийские пехлевийские тексты содержат интересный материал для изучения иранской мифологии – как вторичной, с тенденцией к ее историзации и наделянием этическими религиозными значениями, так и архаической, особенно важной для типологического исследования мифологии

других древних культур. В этом – значимость обращения к пехлевийским сочинениям, и в том числе к такому, казалось бы, хорошо изученному, как «Суждения Духа разума».

* * *

При издании текста нами использованы следующие обозначения: в круглые скобки заключены пояснения, в круглые скобки и кавычки – буквальные значения пехлевийских слов, крестик перед словом означает, что в рукописи оно представлено в искаженном написании.

При транслитерации текста мы пользовались традиционными знаками, за исключением буквы /Н/: мы использовали ее для арамейских 𐎠 и 𐎡. Мы считаем, что это не вызовет особого затруднения при чтении транслитерации, поскольку последняя, как правило, употребляется лишь в конце арамейских идеограмм.

Сочинение «Суждения Духа разума» на русский язык переводится впервые³⁵. Мы благодарим всех, кто своими ценными советами и замечаниями помог нам выполнить эту работу, и прежде всего Я.В.Василькова и И.М.Стеблин-Каменского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нумерация глав и параграфов по изд. Д.П.Санджаны.

² Авеста называется при этих ссылках abestāg (I.27, XVI.15) и dēn (с. 25, 27, 29 и др.).

³ Цитаты из *Шканд-гуманиг визар* см. в Комментарии к переводу, примеч. 3.

⁴ Авест. xratav-: духовное стремление и умение; 1) воля, намерение, замысел, решение; 2) сила ума, пронизательность, разум; сила памяти (Gedachtniskraft), мудрость, AirWb 535–536.

⁵ В авестийских и пехлевийских источниках приверженцы этой веры называют себя mazdēsn «почитающие Мазду, маздаяснийцы».

⁶ О предопределении и свободной воле в других пехлевийских сочинениях см. [Tavadia, 1931, 119–132; Ringgren, 1952, 1–134].

⁷ Проблема взаимоотношения зурванизма и зороастризма, представлявших скорее всего два течения в официальной сасанидской религии [Воусе, 1957, 308–309], посвящен целый ряд работ. Краткое изложение основных теорий см. [Duchesne-Guillemin, 1962, 302–307].

⁸ Как правило, для обозначения демонов в тексте используется имя существительное druz, но ср. с. 5, 24, 48, где демон жадности назван dēw («дэв»).

⁹ Из других теорий можно выделить такую С.Хартмана о четырех традициях (традиция гат; отраженная в некоторых разделах Ясны и яштах зурванистская традиция; зурванистские тексты, составленные и отредактированные с позиции монотеизма и представляющие национальную традицию; религиозная

традиция, основанная на гатах и текстах трех других традиций, позже передаваемая пехлевийскими сочинениями [Hartman, 1953]; И. Гершевича о традициях «зороастрийского» и «кочевого» эпоса [Gerschevitch, 1953, 56] и т.д.

¹⁰ Соотношение мифологического и исторического описания — особая проблема, являющаяся одной из постоянных тем научного анализа. История как таковая начинается с описания человеческих деяний, лежащих в «историческом» (а не мифологическом) времени, что подкрепляется ссылками на память поколений, генеалогические схемы и т.д. В первых исторических описаниях господствуют мифологические схемы, но в дальнейшем, со сменой мифологического типа мышления историческим, происходит отделение истории от мифа. В разных традициях этот процесс имеет свои особенности: создание квазиисторической схемы внутри космологической и сохранение сакральных ценностей в зороастрийской историософии объясняется отношением этого учения к человеку как цели творения и особым вниманием к категории времени [Топоров, 1971, 21; Топоров, 1973, 145, примеч. 117].

¹¹ Вопрос об историчности династии Каянидов не решен однозначно: одни исследователи полагают, что легенды о царях этой династии основаны на исторической действительности (см., например: [Christensen, 1932, 27—35]), другие считают, что легенды о них вымышлены зороастрийским жречеством для противопоставления праведных Каянидов подлинным неправедным царям разных эпох [Kellens, 1976, 42—47].

¹² Конкретные сюжеты, требующие пояснения, рассматриваются нами в Комментарий к переводу.

¹³ Установление того, чему соответствует топоним из мифологического сюжета в современной географии, не столь важно: выходя из мифологического пространства и включаясь в раннюю историческую традицию, герой нередко меняет место действия, привязывая его к какой-либо местности, тем самым превращая ее в значимое в мифопоэтическом плане.

¹⁴ Интересно, что враг связан с отводом воды, устройством каналов: обычно в поздних мифах так переосмысливается связь с водой (плодородием) змея (дракона) [Пропп, 1946, 236].

¹⁵ Возможно, это «связывание» является метафорой, описывающей действие используемого в ритуале наркотического вещества (хома). Его употребление вызывает оцепенение — состояние «временной смерти» [Васильков, 1988, 104]. При таком понимании данный эпизод — один из немногих сохранившихся в позднем тексте «Суждений» примеров связи мифа и ритуала.

¹⁶ «Царем мертвых» является одноименный персонаж (Яма) в ведийском пантеоне. Целый ряд понятий и персонажей двух культурных традиций может быть сопоставлен как на лингвистическом (вед. *ṛtá-*, авест. *aša-*; вед. *soṃa*, авест. *haoma*; вед. *Gandharva*, авест. *Gandarewa* и т.д.), так и на функциональном уровне (ср. функции ведийского бога Варуны (иначе — Асура и Медхира) и авест. Ахурамазды и др.), хотя в них и отмечается инверсия некоторых характеристик и атрибутов.

¹⁷ Уже Дж. Дармстетер [Darmesteter, 1880, 16, примеч. 1] связал пехл. *malkōsân* с авест. *mahrka-* «смерть»; Э. Вест [West, 1871, 134] сравнивал данное имя с евр. («халдейским») *malkōs* «сильный дождь».

¹⁸ Мысль о полном уничтожении мира суровыми морозами могла зародиться в северных краях, откуда, как полагают, начали движение на юг индоиранские племена [Christensen, 1934, 60—61].

¹⁹ Несмотря на то что «Ормазд сотворил Эранвеш лучше, чем все остальные места» (с. 48), он отличается суровым климатом и в нем десять месяцев длится

зима и только два — лето. По мнению М. Бойс, приписывание такого странного климата лучшей из земель может объясняться устойчивой традицией считать, что родина Зороастра лежит далеко на севере [Boyse, 1992, 3].

²⁰ В «Суждениях» не сказано о форме убежища, но данные Авесты, хоть и противоречивые (*вар* как квадратное сооружение, Вендидад 2. 25, 33, и крепость из трех concentрических кругов стен, Вендидад 2. 30, 38), позволяют соотнести это представление с представлениями о блаженной обители как о святом городе, отражаемом своим геометрическим, регулярным планом строение вселенной [Аверинцев, 1988, 364 сл.]. (Согласно другой точке зрения, речь идет не о квадратной форме строений, а об их делении на четыре части, символизирующие четыре направления космического пространства [Элиаде, 1994, 36 сл.].)

²¹ История раздела мира между тремя сыновьями не сохранилась в Авесте, однако три названных имени наряду с двумя другими фигурируют в Яште 13.143, ср. также скифскую легенду о Таргитае и трех его сыновьях [Раевский, 1977, 81—86]. Индоевропейские истоки мифологической истории о трехчастном делении мира несомненно своим геометрическим, регулярным планом строения вселенной используются для датировки (ср. [Christensen, 1936, 29]), где высказано мнение, что легенда отражает политическую ситуацию в Иране времен Аршакидов).

²² К архаическим мифам, которые, в свою очередь, делятся на ранние и поздние, можно отнести мифы ранних земледельцев и скотоводов: для иранского племенного единства это приблизительно середина III тысячелетия до н.э. [Дьяконов, 1971, 125]. Разумеется, эти мифы мы можем изучать только по их следам в письменных источниках, культура которых восходит к раннему периоду и сохраняет характерное осознание мира древнейшими народами [Дьяконов, 1990, 30, 75]. Некоторые пехлевийские сочинения являются переложениями или переводами книг Авесты (например, Бундахишн — не дошедшего до нас *Lamdad-naska* [West, 1880, XXIV]), датируемой доахеменидским периодом, до V в. до н.э. [Дьяконов, 1971, 142], но содержащей фактический материал, восходящий к индоиранскому единству. Архаические мифы отличаются от поздних тем, что их содержанием является определение человеком своего места в космосе и отношение между человеком и силами природы [Дьяконов, 1990, 179], тогда как вторичные, идеологизированные отражают то, что является значимым на данном этапе социального развития [Дьяконов, 1977, 30 сл.]. Разумеется, мы отделяем архаические мифы от вторичных в значительной степени условно.

²³ О возможном понимании имени собственного Кара как прилагательного «большой» см. [Боголюбов, 1969, 91—93].

²⁴ Существуют иные толкования имени данного персонажа: Дж. Унвала видел в нем чужеземное божество [Unvala, 1928—1930, 505], Х. Бейли понимал его как **gava-rati-* «господин Гавы», т.е. Согдианы [Bailey, 1930—1932, 945—953, и др.]. Сводку см. [Gnoli, 1980, 121—126].

²⁵ Перевод данного пассажа в пазендской версии Бундахишна см. ниже, с. 290—291.

²⁶ *Frahwkard* — пехл. перевод авест. *Vouru.kaša-* «(море) с широкими заливами», *AirWb* 1429.

²⁷ Так — по пазендской версии; в пехлевийских рукописях — *gund* «яичко».

²⁸ Может быть, не случайно число выделенных частей космического ослы равно 21 (3+6+9+2+1) — ритуальному числу, характеризующему как части космического тела, так и количество жертвенных столбов в ряде архаических традиций [Иванов, 1974, 97 сл.].

²⁹ Многочисленные археологические материалы азиатских поселений показывают, что до конца III тысячелетия до н.э. таким животным был осел, позже

вытесненный конем [Кузьмина, 1977, 32]. Такая датировка — до III тысячелетия до н.э. — вполне отвечает архаическому характеру рассматриваемого мифа.

³⁰ См. характеристику Вишну, одного из божеств ведийской мифологии, сотворившего дуальный мир: Вишну первоначально принадлежал нижнему миру [Кейпер, 1986, 110].

³¹ Возможно, это описание представляет собой следы архаического астрального мифа. К древнейшим иранским астральным мифам относится представление о враждебном характере планет, вызванное странностью и кажущейся неравномерностью в их движении относительно неподвижных звезд [Jackson, 1921, 86]; по этой причине планеты считаются порождениями Ахримана (с. 25, 28, 41, XXIV.9). Представление о звездах как душах всех творений Ормазда (с. 52, 53) — еще один поздний астральный миф «Суждений».

³² М.Н. Кука в своей работе рассмотрел сезонные явления природы для времени совместного существования индоиранских племен, приблизительно IV тысячелетие до н.э. Разумеется, климат за это время существенно изменился, но вид созвездий в основном остался прежним.

³³ Не случайно особое выделение в мифе пищи: космогоническая семантика еды — смерть и обновление вселенной [Фрейдберг, 1936, 68]. Пища осла — «небесная», но тем не менее описаны и ее компоненты («влага из жидкой пищи проникает в (его) тело по сосудам, а... (пропуск?) с мочой и экскрементами выбрасывается», что имеет аналогии в Упанишадах [Древнеиндийская философия, 1963, 115]. Противопоставления в пищевом коде (земной — небесный, мирской — сакральный и др.) хорошо известны, но в настоящее время истолковать эту метафору в данном пассаже мы не готовы.

³⁴ В частности, остается в стороне интерпретация рога осла, которым он уничтожает вредные существа. С одной стороны, рог описан как «золотой, имеющий отверстия», что совпадает с описанием в других текстах музыкального инструмента, флейты (о последней см. [Duchesne-Guillemin, 1980, 539—549]). В этом случае можно отметить, что звук рога во многих традициях идентифицируется с криком чудовища и используется для изгнания нечистой силы [Dictionary, 1949, 395]. С другой стороны, его описание напоминает вазру (вед. ваджру) с 1000 зубцами (гипербола), оружие многих богов и героев, в том числе в иранском эпосе, связанную к тому же с дождем и плодородием [Иванов, 1974, 148—150]. Впрочем, вполне можно допустить, что в данном случае мы имеем дело с несколькими метафорами, объединенными для выражения одного понятия: подобного рода «противоречия» характерны для архаических мифов, являющихся не логическими объяснениями феномена, а выявляющих его сущность на образной модели [Дьяконов, 1990, 46 сл.]. Для понимания мифологических сюжетов хорошим подспорьем является этимология — нередко сюжет проясняется сходным языковым кодированием понятий (ср., к примеру, в древнекитайском языке этимологическую связь понятия «удар грома» с понятием «забеременеть» [Рифтин, 1980, 654]). В данном пассаже пехл. wāng («крик») может означать, помимо прямого значения, звук музыкального инструмента и «гром», ср. новоперс. bāngdāg «гремящая» (о грозовой туче). В любом случае этот пассаж мифа дает богатый материал для дальнейших размышлений.

³⁵ Правда, переводы отдельных фраз «Суждений», посвященных толкованию понятия «судьба», взятые из монографии Р.Ценера [Zahner, 1955], в последнее время широко цитируются в разного рода астрологических брошюрах.

SUMMARY

The present book contains an edition of the Pazend manuscript, i.e., the transcription of the Pahlavi manuscript into Avestan characters that was acquired by the Asiatic Museum, in St. Petersburg (currently the Institute of Oriental Studies), from the legacy of Dr. E. W. West in 1906. The MS was written in Navsari by the ervad Shahpuhr, son of the dastur Shahrabji, in 1243 AY (*anno Yazdegird*), which corresponds to 1873 AD. Though the handwriting of the MS is neat and fine (the “Indian hand”), it is written in a very illiterate manner.

The MS seems to be related to the Pazend MS. No. 22 of the India Office Library in London. It contains the so-called “short” or “Indian” version of the *Bundahišn* (“Creation of the Beginning”), which is one of the most important Pahlavi works and whose three main topics are the Creation, the nature of earthly creatures, and genealogy of legendary Iranian kings and Zardusht. The text is a compilation of a lost Avestan *nask* (book) known as the *Damdad Nask*. The MS contains some other texts, viz. four chapters from the treatise *Šāyast na-šāyast* (“The Allowed and Not Allowed”, a work containing instructions in ritual and religious observances), *Čim ī drōn* (“The Symbolism of the Darun”), and two admonitions that have no Pahlavi versions. One of the MS colophons has been copied from a manuscript of the *Bundahišn* written by Asdin, son of Kaka in 1566 AD.

The language of the present MS is rather corrupted. Excepting the common faults committed by the Gujarati Pazendists, such as the normal confusion between *i* and *ī*, *u* and *ū*, there are many other mistakes that make the reading of the MS a very difficult task. Some of the blunders can only be explained as misapprehensions of the Pahlavi language. Thus the Pahlavi suffix *-ih* is often rendered as Pazend *-š*, the Pahlavi suffix *-ag* as Pazend *-a* and *-ahe*, etc. Many spelling errors may be reasonably attributed to later copyists, and I suspect that the MS may well represent a corrupt Gujarati pronunciation of Pahlavi. If so, we can decipher corrupted words and attain a better understanding of our text via mere comparison of the Pazend manuscript to some other Pahlavi MSS containing the same text(s). For the *Bundahišn*, I consulted an edition of the MS.TD₂ (Anklesaria, 1908) containing a much more extensive text of the *Bundahišn*, the so-called “Iranian” version, and an edition of the extremely old K20 codex (Westergaard, 1851) which has the “Indian” version of the text, though the Pazend versions of the *Bundahišn* come from the MS.51 (formerly M6). This is obvious from the arrangement of the chapters and the beginning of the MS: it begins with the chapter about the Gokirn tree. The MS.51 was not available to me. For the *Šāyast na-šāyast*, I consulted the edition by F. Kotwal (Kotwal, 1969), and for the *Čim ī drōn*, the Pahlavi text published by K. Jamasp Asa (Jamasp Asa, 1918).

The present book begins with an introduction in which a description of the MS and its texts is given, and some peculiar features of the texts’ spelling are detailed. The book contains the first complete translation of the MS into Russian, as well as a commentary including mostly the spellings of corrupted words. We also adduce a glossary of some major terms bearing on Zoroastrianism.