

**ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА**

XCIV

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 1965 ГОДУ

**ИЗВЕДАТЬ ДОРОГИ
И ПУТИ ПРАВЕДНЫХ**

**ПЕХЛЕВИЙСКИЕ
НАЗИДАТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ**

**ВВЕДЕНИЕ,
ТРАНСКРИПЦИЯ ТЕКСТОВ,
ПЕРЕВОД, КОММЕНТАРИЙ,
ГЛОССАРИЙ И УКАЗАТЕЛИ
О.М. ЧУНАКОВОЙ**

« НА У К А »

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

МОСКВА • 1991

ББК 84(0)4
ИЗЗ

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»**

О.Ф. Акимушкин (зам. председателя), *С.С. Аревшатян*,
А.Н. Болдырев, *Г.М. Бонгард-Левин* (зам. председателя),
Г.Ф. Гирс (зам. председателя), *В.Н. Горегляд*,
П.А. Грязневич, *Д.В. Деопик*,
И.М. Дьяконов (председатель), *Г.А. Зограф*,
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*

Ответственный редактор

К.Н. Юзбашян

Редактор издательства *В.В. Волгина*

ИЗЗ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введение, транскрипция текстов, перевод, комментарий и глоссарий *О.М. Чунаковой*. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 192 с. — (Памятники письменности Востока, XCIV).

ISBN 5-02-016762-2

Книга содержит перевод двадцати назидательных текстов, сохранившихся в старейшей пехлевийской рукописи XIV в., и комментарий к ним. Эти сочинения рассматриваются как литературные памятники и как источник многих важных сведений по зороастрийской религии, культуре и этике.

И 4703020000-101
013(02)-91 Без объявления

ISBN 5-02-016762-2

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука»,
1991.

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

- XXXII, 4. Сима Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сима Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сима Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина.
- 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. Мусазяна. 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 Ясничери 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., 1988.
- 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 ад-дунья (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П. Смирновой.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр ахл ал-фирак ва-л-адьян (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М. Прокурова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. 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 прил. К.Б. Кепинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапанья). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. (Bibliotheca Buddhica. XXXVI.) М., 1989.
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадзи), или Предание о цветке (Кадзисё). 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.
- ХСІ. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1990.
- XVII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, примеч. и предисл. Е.И. Васильевой.
- ХСІІ. Великое зеркало (Окагами). Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Е.М. Дьяконовой.
- ХСV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа, вступит. статья и коммент. Н.Б. Гафуровой.
- ХСVІ. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Каранская грамматика древнееврейского языка. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н. Зислина. М., 1990.
- ХСVІІ. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М. Ермаковой. М., 1991.
- ХСVІІІ. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Пер. с персидского А.Н. Болдырева. Предисл. и примеч. С.Е. Григорьева.
- ХСІХ. Хуэй цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е. Ермакова. (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII.)

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	8
Список андарзов	30
Транскрипция	31
Перевод	67
Комментарий	105
Словарь зороастрийских терминов	128
Глоссарий	131
Авестизмы	176
Неотождественные написания	176
Приложения	177
Список сокращений	177
Издания и переводы источников	179
Литература	180
Указатель имен	186
Указатель географических названий	188
Указатель сочинений	188
Summary	190

ВВЕДЕНИЕ

Дошедшая до наших дней среднеперсидская (пехлевийская) литература представлена в основном религиозными сочинениями. Произведений светского содержания немного, и почти все они сохранились в единственной, старейшей из пехлевийских рукописей — МК.

Рукопись, известная под шифром МК (или J)¹, в начале нашего столетия находилась в Бомбее, в частной коллекции издавшего ее Дж. Джамасп-Асаны (Jamasp-Asana, 1897—1913). Из колофона на с. 16—17 известно, что текст, первоначально написанный Денпанакхом, был скопирован Рустемом Михрабаном, а затем — Михрабаном Кайхосровом. Колофон на с. 83, заключающий первые девятнадцать текстов рукописи, называет дату окончания работы Денпанакха — 324 г. эры Йездигерда (=956 г.н.э.), что и сохранено поздними переписчиками. Однако в этом месте лист поврежден, и Э. Вест, ознакомившийся с МК в 1875 г., предложил чтение 624 г. (=1255 г.н.э.) [West, 1904, с. 113.]. Эта дата подтверждается другими данными и прежде всего тем, что к этому времени относятся другие известные нам рукописи Рустема Михрабана [Hodivala, 1920, с. 136—148]. В этом же колофоне названо имя заказчика рукописи — Шахзат. Михрабану Кайхосрову принадлежат два других колофона — на с. 83 и 167—168. В них назван один и тот же 691 г. эры Йездигерда (=1322 г.н.э.), но второй, очевидно с предшествующими текстами, выполнен спустя четыре месяца после первого. За вторым колофоном следуют два кратких изречения и колофон, в котором указан только месяц исполнения списка и имя заказчика — Чахил. Затем идет список дней поминания предков Чахила и заключительный колофон МК на искаженном санскрите. В нем говорится, что Михрабан, прибывший в Индию по приглашению местных парсов, написал эту рукопись для парса Сангана, сына покойного

¹ Шифр МК дан рукописи ее первым издателем Дж. Джамасп-Асаной по имени переписчика, J — Э. Вестом по имени владельца [West, 1904, с. 111].

Чахила, в 690 г. (так!) эры Йездигерда ([Hodivala, 1920, с. 124—125], ср. [Jamasp-Asana, 1913, с. 7]).

В колофонах МК указывается, что рукописи составлялись служителями культа в храмах огня. Поскольку из генеалогий Рустема Михрабана и Михрабана Кайхосрова, зафиксированных в колофонах других пехлевийских рукописей, известно, что последний являлся правнучатым племянником Рустема Михрабана [West, 1904, с. 100], можно предположить, что рукописи сохранялись в семьях священнослужителей и передавались из поколения в поколение. С МК в разное время было сделано несколько копий, и некоторые из них, прежде всего DP (PT по Э. Весту), TD и JJ (1721 г.), содержащие все или большинство текстов из этого сборника, используются издателями для заполнения лакун МК. По мнению Б.Т. Анклесарии, автора "Введения" к изданию текстов Дж. Джамасп-Асаны, рукопись МК первоначально должна была состоять из 163 листов, из которых в начале нашего столетия был утрачен 21 лист (во время изготовления списка JJ отсутствовало всего 4), листы 126—160 были в плохом состоянии, и их издание оказалось возможным только благодаря восстановлению по спискам JJ и DP. По свидетельству Б.Т. Анклесарии, листы рукописи МК сброшюрованы в тетрадки с неравным количеством листов — от 8 до 14. Мы не имели возможности ознакомиться с оригиналами МК и рукописей, восходящих к ней. Данные о них основываются на "Введении" Б.Т. Анклесарии и на указанной работе Ш. Ходивалы.

Все тексты рукописи МК начинаются стандартным книжно-пехлевийским зачином — формулой *pad nām ī yazdān* — "во имя богов". Заключаются, как правило, словами *frazast pad drōd ud sādih ud gāmišn* — "окончено в здравии, радости и спокойствии". Все названия сочинений принадлежат издателю рукописи МК Дж. Джамасп-Асане. Из-за утраты отдельных листов рукописи не всегда легко отделить один текст от другого: ошибками в пагинации, на которые указал Б.Т. Анклесария [Jamasp-Asana, 1913, с. 1—2], можно объяснить появление случайных вставок в отдельных листах.

В состав МК входят сорок текстов и фрагментов и несколько колофонов на пехлеви, санскрите и новоперсидском. Представленные сочинения относятся к самым разным жанрам. Первые девятнадцать названы в колофоне Денпанакха "ayūdgārīhā", что, по видимому, означало любое литературное сочинение, независимо от его содержания и объема [Stern, 1970, с. 411 и сл.]. Никак не определяются авторами и переписчиками жанры остальных текстов рукописи.

Очевидно, состав сборника МК являет собой механическое соединение разнохарактерных и разновременных сочинений трех рукописей (судя по трем колофонам [Jamasp-Asana, с. 16 и сл., 83 и 167 и

сл.), бывших в распоряжении Михрабана Кайхосрова. В настоящей работе рассматриваются двадцать текстов рукописи МК дидактического характера — назидания и наставления.

Назидательные сочинения рукописи МК

Сочинения этого жанра в самой рукописи не имели особых названий. Издателем они определены как андарзы (ср.-перс. *andarz* — "наставление", "назидание"). Это: "Заветы предков" ("Handarzihā ī rešēnigān", Jamasp-Asana, с. 39—40, далее — НР), "Избранные наставления первых учителей" ("Cīdag andarz ī rōgyōtkēšān", Jamasp-Asana, с. 41—50, далее — ЧН), "Наставление мудрецов зороастрийцам" ("Handarz ī dānāgān ō mazdēsnañ", Jamasp-Asana, с. 51—54, далее — НД), "Наставление Хосрова, сына Кавада" ("Handarz ī Husraw ī Kawādān", Jamasp-Asana, с. 55—57, далее — НК), "Наставление Адурбада, сына Махраспанда" ("Handarz ī Adurbād ī Mahraspandān", Jamasp-Asana, с. 58—68, далее — АМ), "Наставление Вехзад Фаррох Пероза" ("Handarz ī Wehžād Farroх Pērōz", Jamasp-Asana, с. 73—77, далее — WF), два небольших фрагмента с назиданиями (Jamasp-Asana, с. 78 и 78—79, далее — R и RI), "Несколько слов Адурфарробага, сына Фаррохзада" ("Saxwan ī ēw-čand ī Adurfarrōbag ī Farroхžādān", Jamasp-Asana, с. 79—80, далее — АФ), "Изречения Бохтафрида и Адурбада, сына Зардушта" ("Wāzagihā ī Boxtāfrīd ud Adurbād ī Zarduštān", Jamasp-Asana, с. 81—82, далее — ВА и АЗ), "Деление вещей земных" ("Nihišn ī tis ī gētīg", Jamasp-Asana, с. 82, далее — N), "Наставление Вузургмихра" ("Ayādgār ī Wuzurgmīhr", Jamasp-Asana, с. 85—101, далее — WM), "Наставление дастуров зороастрийцам" ("Handarz ī dastwarān ō wehdēnān", Jamasp-Asana, с. 121—127, далее — НДw), "О пяти чертах характера жрецов" ("Abar ranj xēm ī āsrōnān", Jamasp-Asana, с. 129—131, далее — ХА), "Несколько изречений Адурбада, сына Махраспанда" ("Wāzag ī ēw-čand ī Adurbād ī Mahraspandān", Jamasp-Asana, с. 144—153, далее — WAM), "Лекарство удволения" ("Dārūg ī hunsandih", Jamasp-Asana, с. 154, далее — ДН), "О характере и разуме счастливого человека" ("Abar xēm ud xrad ī farroх mard", Jamasp-Asana, с. 162—167, далее — ХХ).

Андарзы МК различны по объему — от полутора десятка страниц (WM) до нескольких строк (ВА, R). Большинство из них приписывается какому-либо историческому или легендарному лицу: царю Хосрову Аноширвану (531—579), кодификатору Авесты при Шапуре II (309—379), верховному жрецу Адурбаду, сыну Махраспанда, современнику Хосрова Аноширвана Бохтафриду (имя его упомянуто в "Бахман яште", "Денкарде" и некоторых других пехлевийских сочинениях), верховному жрецу Адурбаду, сыну Зардушта, современ-

нику Йездигерда II (439—457), Адурфарробагу, сыну Фаррохзада, составителю "Денкарда" при халифе ал-Ма'муне (812—833), легендарному везиру Хосрова Аноширвана Вузургмихру, сыну Бохтака. Имя одного автора, которому приписывается назидание, — Вехзад Фаррох Пероз — нигде более не засвидетельствовано. Несколько сочинений связаны с именами мудрецов, дастуров, предков. Авторы сочинений R, RI, XX, ДН и ХА не названы. Возможно, это объясняется тем, что понятие авторства в пехлевийской литературе, как и в других древних и средневековых ближневосточных словесностях, не было известно и его заменяло понятие "личного авторитета". Можно полагать, что служители культа, владевшие сложным пехлевийским письмом, были не только собирателями и переписчиками сочинений, но нередко и их составителями.

Поскольку сочинения, входящие в рукопись Михрабана Кайхосрова, до него переписывались неоднократно и на них сказалось влияние новоперсидского языка переписчиков, датировать сочинения по языку трудно. Отдельные грамматические и лексические особенности текстов, указанные в примечаниях, позволяют считать, что сочинения были записаны в послесасанидский период. Однако зарождение и расцвет пехлевийской литературы относится к эпохе Сасанидов [Бартольд, 1971, с. 383—408; Nöldeke, 1920, с. 134—136].

Происхождение пехлевийских андарзов. Влияние на новоперсидскую и арабскую дидактику. Форма андарзов

Жанр назиданий издавна известен на Ближнем Востоке. Поучения, наставления, пословицы и поговорки, называемые "литературой премудрости", были распространены от Египта до Месопотамии, о чем свидетельствует большое количество дошедших до нас сочинений [Reet, 1931]. Большинство поучений обязано своим возникновением и бытованием устной традиции, которая обусловила их форму: как правило, эти сочинения представляют собой прямую речь — монолог или диалог. С развитием приемов риторики и логики в сочинениях развивается элемент художественности, а необходимость доказательства истинности по аналогии приводит к возникновению притчи. С появлением письменности сочинения этого жанра начинают приобретать "индивидуальные" черты, они связываются с именем автора или авторитета, которому приписываются.

Произведения этого жанра с давних времен известны и в Иране. В VIII книге "Денкарда" приводятся афоризмы из авестийской книги "Баришнамак", ряд авестийских цитат встречается в других пехлевийских текстах, в том числе в сочинении НД, § 7—12 которого содержит цитаты из Авесты с пехлевийским переводом. Дан-

ный пассаж HD может служить образцом зенда — распространенного в сасанидском Иране толкования религиозных текстов².

Большая часть пехлевийских дидактических сочинений светского характера дошла до нас в составе рукописи МК, однако имеется еще несколько произведений этого жанра. Дидактика представлена в сочинении "Дадестан и меног и храд" ("Решения духа Разума"), в котором афоризмы и изречения приписываются персонифицированному Разуму [West, 1871]. В тексте содержатся советы не спорить с глупцом, не иметь дела с жадным, не брать в долг у лживых, имеются рассуждения о самых главных вещах, самых плохих и пр. Два назидания сохранились в пазендской транскрипции — "Наставление отца сыну" и "Наставление мудреца сыну" [West, 1904, с. 115], напоминающие приведенные в этой работе "Наставления Адурбада, сына Махраспанда". Дидактическим является и сочинение "Наставление мудреца Ошнара" [Dhabhaq, 1930] и "Наставление детям" [Freimann, 1918, с. 482—489]. К этому же литературному жанру относятся сочинения, построенные в форме загадок, в рукописи МК они представлены текстом "Наставление Вузургмихра".

В пехлевийской назидательной литературе следует видеть и истоки ривайатов — сводов важных сведений о религиозных представлениях, обычаях и ритуалах иранских зороастрийцев и индийских парсов, которые с XV в. пользуются новоперсидским языком. На новоперсидский переводятся пехлевийские назидания, в частности "Наставление Хосрова, сына Кавада" [Fouchécour, 1974, с. 419—431], "Поучения Бузургмихра". Отдельные изречения Хосрова и Бузургмихра имеются в новоперсидских сочинениях "Шахнаме" Фирдоуси, "Кабуснаме" табаристанского правителя Унсур-ма'али Кей Кавуса (XI в.), "Сийасат-наме" Низаму-л-мулка (XI в.), "Бустане" и "Гулистане" Саади (XIII в.). Возможно, что эти изречения и не восходят непосредственно к пехлевийским источникам, а являются произведениями своей эпохи.

Влияние пехлевийской дидактической литературы на арабскую литературу подобного рода общеизвестно [Richter, 1932]. К таким сочинениям возводятся ряд произведений по так называемому "адабу" — о достойных поступках и благопристойном поведении. В одной из глав "Фихриста" Ибн ан-Надима перечислены четырнадцать книг этико-дидактического характера, переведенных на арабский с персидского [Иностранцев, 1909, с. 15—22]. Из названных книг лишь одна — "Наставление Хосрова, сына Кавада" — может быть тождественна дошедшему до нас пехлевийскому сочинению. Пехлевийское сочинение "Джавидан храд" ("Вечный разум") лежит в

² Дидактика пехлевийских текстов как парафраз и развитие дидактики авестийской — проблема самостоятельная, и в настоящей работе мы ее не рассматриваем.

основе "Ал-хикмату-л-халида" Ибн Мискавейха, отдельные цитаты из пехлевийских этических произведений имеются в сочинениях Ибн ал-Мукаффы, Байхаки, Ибн Кутейбы и др. [Иностранцев, 1909, с. 22—40].

В наше время М. Гриньяски обнаружил в одной из стамбульских арабских рукописей XVII в. несколько фрагментов, оказавшихся арабскими переводами пехлевийских сочинений [Grignaschi, 1966, с. 1—142]. Судя по форме изложения, пехлевийские тексты подверглись не только переводу, но и определенной обработке. Все они относятся к разряду сочинений, в которых даются советы по управлению государством и содержатся правила поведения для высшей аристократии.

Среди дидактических текстов рукописи МК нет наставлений по делам государственным: возможно, это объясняется тем, что пехлевийские сочинения собирались, хранились и переписывались служителями культа, а их интересы отличались от интересов придворных.

Пехлевийские назидания построены как в форме монолога (HP, CH, AM, WAM и др.), так и в форме диалога (WM, HD, HDw). Отдельные фразы в разных назидательных текстах МК абсолютно идентичны или имеют незначительные расхождения в грамматике и лексике.

Некоторые фразы андарзов имеются в других пехлевийских сочинениях, прежде всего в "Денкарде". Это позволяет считать андарзы памятниками письменной литературы, а не записями бывших в устном употреблении речей и высказываний. Особенно много совпадений — они указаны в примечаниях — отмечается в текстах AM, WAM и CH. Можно предположить, что общие места этих сочинений происходят из одного источника. Следует также отметить, что одно и то же высказывание в разных произведениях приписывается разным авторам: так, знаменитые слова о том, что «каждый должен знать: "Откуда я пришел, почему я здесь, куда мне придется уйти, что боги хотят от меня?"» в CH приписываются первым учителям, в НК — Хосрову, а в "Денкарде" — Адурбаду, сыну Зардушта. Это свидетельствует о том, что тексты еще не стали "авторскими". Только в двух из представленных в этой работе андарзов — HD и XX — имеются слова, которые могли бы относиться к личности автора, однако и они скорее напоминают "общие положения" литературы премудрости: "...я много времени странствовал, много стран промчалось передо мной, многое усвоил я из священных слов религии, многое я постиг из писаний и книг" (XX 16).

Изучение андарзов рукописи МК

Андарзы МК переводились на новоперсидский, гуджарати и европейские языки парсами, иранскими и европейскими учеными. К этим текстам обращались М. Рана, Дж. Тарапур, Дж. Тавадия, Е. Канга, Ф. Мюллер, А.А. Фрейман, Р. Ценер, А. Тафаззоли, Ш. Шакед, М. Наваби, Б. Фарраваши и др.

Комплексному изучению андарзов были посвящены две неопубликованные диссертации — Э. Фихтнера [Fichtner, 1963] и Ш. Шакеда [Shaked, 1964]. К сожалению, последняя осталась нам недоступной. Согласно указанию М. Бойс [Boyse, 1968, с. 53, примеч. 1], в ней особое внимание уделено влиянию пехлевийских назиданий на арабский адаб. В работе Фихтнера, часть ксерокопии которой была нам любезно предоставлена М. Вайнрайхом, главное место занимает разбор формы и структуры андарзов (см. [Junker, 1970, с. 575]). Основные положения этой диссертации изложены в статьях [Fichtner, 1960 и 1965]. Небольшие статьи об андарзах имеются в "Кембриджской истории Ирана" [Menasce, 1983, с. 1180—1186] и в "Иранской энциклопедии" [Shaked, 1985, с. 11—16].

Особое внимание исследователей привлекала ритмическая форма некоторых андарзов. Повторение сходных сочетаний, одних и тех же лексем или омонимичных морфем в конце синтаксических периодов таких текстов, как HP и R, ведет к появлению не только аллитераций, но и рифмы, не свойственной, как правило, среднеперсидскому стиху. В андарзах AM, WAM, SN, HP I—IV, R и R I Э. Фихтнер отмечает наличие аллитерации, ассонанса, внутренней рифмы, перекрестной рифмы и конечной. По его мнению, для ритмики этих текстов характерны регулярное или упорядоченное чередование подъемов и спадов, совпадение словесных групп по числу слогов, совпадение групп по числу подъемов, по последовательности подъемов и спадов и совпадение групп в ритмическом движении [Fichtner, 1965, с. 55—70]. Эти явления действительно характерны для названных сочинений, так же как отмеченные в той же статье параллельные языковые конструкции, повторения слова, употребление пар понятий или противоположных понятий и созвучия.

В исследовательской литературе отмечалась ритмическая форма следующих пассажей: HD 17—20, WF 6—17 и XX 16—19. В.Б. Хеннинг, анализирувавший фрагмент HD 17—20, считал, что в основе его — количество и распределение силовых ударений, придающих пассажи стихотворную форму [Henning, 1950, с. 641—648]. Ш. Шакед, рассмотревший все три отрывка, полагает, что важную роль в среднеперсидском стихосложении играет мелодия, определить которую помогает цезура внутри стихотворной строки [Shaked, 1970,

с. 395—405]. А. Тафаззоли и Дж. Тавадия, издавшие соответственно тексты WF и XX, отмечают, что помимо ударения для среднеперсидского стиха характерно появление рифмы [Tafazzoli, 1972, с. 207—217; Tavadia, 1950, с. 86—92].

Не отрицая возможного ритмического характера указанных пассажей, напомним, что записаны они были в послесасанидский период, под влиянием новоперсидского языка переписчиков, и по ним трудно судить о принципах среднеиранского стихосложения.

Содержание андарзов рукописи МК

Взяв за основу классификацию афоризмов, предложенную Чадвиками [Chadwick, 1932, с. 377], М. Бойс [Boyse, 1968, с. 51] предложила следующее деление пехлевийских изречений по их характеру: 1) изречения, основанные на наблюдательности ("от старости нет лекарства"); 2) основанные на благоразумии и осмотрительности ("делай другом того, кто будет тебе полезнее"); 3) изречения, касающиеся нравственности ("лучшая защита — соблюдение долга").

Изречения такого характера составляют андарзы, которые по содержанию можно разделить на две группы:

- 1) сочинения, излагающие вопросы зороастрийского вероучения;
- 2) сочинения, содержащие житейские советы.

Такое деление андарзов достаточно условно, потому что советы могут содержаться в сочинениях религиозных, а поскольку этика андарзов — зороастрийская, о зороастризме дают сведения и сочинения второй группы.

Сочинения, излагающие вопросы зороастрийского вероучения

К таким андарзам относятся тексты SN, ND, R, RI, HDw, XA и отчасти — WM. Основные принципы зороастрийской веры излагает первое сочинение, остальные называют обязанности верующего и ритуалы, которые ему следует совершать.

Зороастризм признает существование творца Ормазда и его противника — злого духа Ахримана: "[Следует] не сомневаться в том, что первоначин две: одна — творец, а другая — разрушитель" (SN 12). Ормазд и Ахриман ведут между собой войну, которая в конце "мирового года", состоящего из трех (по другим ис-

точникам — из четырех) трехтысячелетий³, завершится победой Ормазда. Ормазд создал небо, воду, землю, растения, животных (Гошурван — "Душу быка") и Первочеловека — Гайомарда, от которого произошла первая человеческая пара ("Моя человеческая природа — от Михрие и Михрияне, которые были первыми потомками и [со]родичами Гайомарда", СН 2). Поскольку человек является созданием Ормазда ("я создание Ормазда, а не Ахримана", СН 2), его долг — участвовать в борьбе сил добра и зла на стороне творца, исполняя свои обязанности, соблюдая обычаи и ритуалы.

Согласно зороастрийскому учению, мир претерпит много бедствий, которые на него найдет Ахриман. В последнем трехтысячелетии миру явятся три спасителя — сошйанта, сыновья пророка Зороастра. При третьем спасителе произойдет восстановление обновленного мира и воскрешение мертвых. Это воскрешение будет телесным, ибо души умерших, пребывавшие в раю или аду, оправданные или осужденные на суде, явятся на землю. Они соберут свои тела, части которого перешли в землю, растения, воду, огонь. Таким образом умершие восстанут в том виде, в каком они жили на земле, и тогда праведные пойдут в рай, а грешные — в ад. Затем горы расплавятся и обратятся в металл, через потоки которого смогут пройти только праведники, а злые погибнут. Тогда же Ормазд и Сошйант свяжут и бросят в поток расплавленного металла самого Ахримана, и так будет очищен весь мир от зла, а все праведники будут жить вечно. Праведный зороастриец не должен в этом сомневаться: "И [следует] не сомневаться... в подлинности ("существовании") конечного воскрешения и "последнего тела"... и в приходе Сошйанта..." (СН 16).

Большое внимание в зороастризме уделяется суду над душами людей на четвертый день после их смерти. Душу человека божество Срош возносит к мосту Чинвад, на котором и происходит суд. Душу судит Срош, божества Рашн и Михр. Рашн взвешивает добрые и злые дела людей на весах, и если добрые дела перевешивают злые, то человек попадет в рай, но предварительно каждое злое дело, совершенное им, должно быть искуплено. Души тех людей, кто совершил много грехов, после смерти человека попадают во власть дэвов: "[А] того, у кого больше грехов, чем добрых дел, дэв Визарш возьмет за руку и отведет в ад" (НР II, 8). Души тех, кто искупил свои грехи у моста Чинвад, попадают на него. И только теперь, при переходе моста, сужающе-

³ Противоречивость и разнородность сведений, содержащихся в пехлевийских источниках, может объясняться как разными традициями, так и тем, что дошедшие до нас сочинения — не результат постепенного развития литературы, а результат последних попыток спасти ее от забвения.

гося, если веса склоняются в сторону зла, окончательно выясняется, попадет ли душа на небо или в ад, который находится прямо под мостом.

Ормазда и шесть его эманаций — амахраспандов — окружали сонмы добрых божеств. Такая структура пантеона, очевидно, является результатом борьбы пророка Зороастра с политеизмом древних иранцев. Некоторые божества индоиранского происхождения названы в андарзах. Так, Михр назван в тексте HD в связи с судом над душами умерших. Возможно, это же божество имеется в виду в пассаже HDw 4 и СН 47—51, в котором Солнце (Хваршед) передает человеку слова Ормазда. В раннесасанидский период божество солнца Хваршед было отождествлено с Михром, известным в зороастрийском пантеоне в качестве посредника между Ормаздом и человеком [Shaked, 1980, с. 10—20]. Другое божество незороастрийского происхождения — священное растение Хом (ав. Хаома, букв. "выжимаемое"). Хому (им могла быть разновидность эфедры [см. Стеблин-Каменский, 1974, с. 138—139]), сок которого обладает опьяняющими свойствами, приписывается способность сохранять здоровье, продлевать жизнь и отстранять смерть [Воусе, 1970, с. 62—64]: "И им (= грешникам) каждый день три раза шепчет на ухо Хом: "Не бойтесь, я успокою вас, ибо я заберу смерть из ваших душ, и ваши души не [будут] смертны, как тела" (HDw 27). В сочинении HD 3—4 названы еще два божества индоиранского происхождения — Благой ветер и Злой ветер. Первое помогает Срошу доставить душу праведника на небо (по некоторым источникам, вместе с ними это делает и божество победы Варахран), в то время как дэв смерти Аствихад (СН 31), Злой ветер и демон Хешм пытаются ее похитить.

Другая важная идея, отраженная в пехлевийских андарзах, — это признание того, что мир делится на две сферы: идеальную, духовную (*mênōg*), и земную, телесную, материальную (*gētīg*). Первоначален мир духовный, все сотворено в нем. Прообразы добра, зла и человека впервые появились в духовном мире, а затем воплотились в материальную оболочку в мире земном. Поскольку добро и зло в этом мире производны, они не имеют самостоятельной силы и могут существовать здесь только в смешении [Shaked, 1971, с. 59—107]. Вот почему добро и зло в этом мире не могут быть испытаны в полной мере в чистом виде, и эту идею несут ответы на вопросы теодицеи, представленные в пехлевийских сочинениях. При этом существует равновесие между материальным и духовным мирами: человек не может получать вознаграждение и наказание дважды, здесь и там. Примером таких вопросов теодицеи является пассаж из сочинения WAM, основное содержание которого составляют житейские советы. WAM 26—32: "Ведь не случилось со мной, Адурбадом, сыном Махрас-

панда, беды, которая пришла ко мне и от которой я не обрел бы шести способов утешения. Первое вот что: я благодарен, что моя беда — эта, ведь могло быть [и] хуже. Второе вот что: беда постигла не душу мою, а тело — ведь телу можно легче перенести [несчастья], чем душе. Вот третье: из бед, что мне уготованы, одну я уже перенес. Четвертое вот что: я благодарен, что это случилось со мной, [ведь] если проклятый лживый Ахриман и дэвы эту беду из-за моей добродетельности именно мне причинили, [значит], я — такой хороший человек. Пятое вот: каждый, кто получает зло и беду, получает их либо сам, либо [их получают] его дети, а [беда], пришедшая ко мне, не коснется моих детей. Вот шестое: [поскольку] лживый Ахриман и дэвы раздают все беды людям ("созданиям Ормазда"), то благодаря беде, которая постигла меня, в казне Ахримана [зло] уменьшилось, и потому ее нельзя причинить какому-либо другому доброму человеку". Подобные советы, как утешить себя в несчастье, содержит еще один андарз в рукописи МК — "Лекарство удовлетворения".

Как и в других пехлевийских сочинениях, в андарзах большое место отведено роли предопределения в судьбе человека. Значение свободной воли человека невелико, хотя она не отрицается полностью. WM105—107: "То, что достается людям, бывает благодаря судьбе или в результате [их] дел? — Судьба и дела соединены друг с другом точно так же, как тело и душа. Ведь тело, отделенное от души, есть [лишь] немощная форма, а душа, отделенная от тела, есть неосязаемый эфир. Когда они соединены, они сильны и [от них] большая польза". Фаталистический характер андарзов отмечали Ценер [Zaehner, 1955, с. 181] и Бойс [Boyse, 1968, с. 53]. Ценер считает, что тексты подверглись зурванистской редакции, и в качестве примеров приводит фразы HP IV 7, WF 24, текст N, а также фразу 54 сочинения СН, где говорится о преобразовании времени. Нам кажется, однако, что в данных пассажах нет необходимости усматривать особое зурванистское влияние (см. комментарий к указанным параграфам). Представления о времени, отраженные в некоторых пехлевийских сочинениях (прежде всего в "Бундахишне" и "Меног и храд"), могут быть и маздеистскими, относящимися к дозораострийской иранской религии [Menasse, 1983, с. 1182], а относительный зороастрийский фатализм, касающийся человеческих усилий, скорее имеет отношение к тенденции рассматривать большинство сторон материального мира как опасные и к признанию необходимости убеждать человека от чрезмерного увлечения ими⁴.

⁴Пассажи из других пехлевийских сочинений, в которых речь идет о предопределении и свободной воле, рассматриваются в работах: Tavadiā, 1931, с. 119—132 и Ringgren, 1952.

Помимо изложения основных идей зороастрийского учения андарзы содержат многочисленные предписания зороастрийцам. В тексте СН говорится, что кроме признания основных идей веры (СН 4) зороастрийцу подобает жениться, обзаводиться потомством, засеивать и возделывать землю, ухаживать за скотом (СН 5—8). К этому текст R добавляет, что следует вступать в кровнородственные браки, отмечать религиозные праздники, и прежде всего дни поминовения усопших, подавать милостыню благочестивым людям, учреждать священный огонь Варахран.

Огонь — объект поклонения зороастрийцев, которому посвящен девятый день каждого месяца и весь девятый месяц (ноябрь—декабрь). Огни имели свою иерархию, самым великим и почитаемым считался огонь Варахран, являвшийся основой священных огней главных провинций и крупных городов Сасанидского государства. В одной провинции или в одном городе при этом могло быть несколько Варахрановых огней [Duchesne-Guillemin, 1962, с. 71—75; Modi, 1922, с. 227].

Ежедневно следует совершать ритуалы омовения и очищения (HDw 2), трижды в день ходить в храмы огня и на советы зороастрийцев (СН 44=WAM 70—72). Ахриман, противостоящий Ормазду, имеет многочисленную армию помощников — дэвов, являющихся воплощениями различных грехов и пороков. В андарзах перечисляются около двух десятков дэвов (WM 30, СН 27—29, HDw 2—3 и др), всего же в зороастрийской демонологии злых демонов, вместе с особой группой злых сил, друждами и злыми планетами, — около сотни [Jackson, 1928, с. 67—109]. Они пытаются проникнуть в душу человека (СН 27—28), а человек должен их побеждать: "...похоть и греховное желание побеждайте разумом. Побеждайте жадность смиренным, ярость — послушанием, зависть — доброжелательством, нужду — покорностью, враждебность — миролюбием, а ложь — правдивостью" (СН 37—38). "...от зависти и себялюбия, от вражды к добрым людям (=зороастрийцам?), от ненависти и жадности, от клеветы и лжи — от [всего] этого строго воздерживайтесь, чтобы тело ваше не стало бесчестным, а душа — лживой" (WAM 33). В андарзах описываются обычаи и ритуалы зороастрийцев, хорошо известные из других пехлевийских сочинений — "Бундахишна", "Вендидада", "Шайаст-на-шайаст" и т.д. Так, текст HDw указывает, что праведный должен уничтожать вредных животных, созданных Ахриманом и составляющих его воинство (§ 29), называет меры предосторожности, которые должен предпринять тот, в чьем доме находится покойный, — ведь в нем поселяется злой дэв Насрушт, который может повредить человеку. Однако в этом тексте есть описание ритуала, неизвестного нам из других источников. Речь идет о фразе 19, где говорится о необходимости

натирать землей зубочистки (название еще одного предмета непонятно) после совершения сакральной трапезы. Можно только предполагать, что необходимость такого действия была вызвана представлением о нечистоте любых выделений человеческого тела и очистительных свойствах земли (см. комментарий к данному параграфу).

Наиболее полно и последовательно принципы зороастрийского вероучения изложены в сочинении ШН. Оно построено в форме ответов на вопросы, приведенные в § 1: "...Кто я емь? Кому принадлежу? Откуда я пришел и куда я вернусь?.." Такие же вопросы содержатся в "Наставлении Хосрова, сына Кавада" (§ 11) и в "Денкарде" (DkD 410, 22—409, 1—6 и DkD 378, 11—15). На сходство этих вопросов с основными вопросами системы гностиков: — "Кто мы? Чем мы были и чем стали? Где мы были? Откуда явится спасение?", — сохранившимися у Климента Александрийского, у Тертуллиана, Августина, в коптском Евангелии [Asmussen, 1971, с. 271—272], обращали внимание многие исследователи [Widengren, 1967, с. 1—60]. Вопрос о том, имеем ли мы дело с иранскими элементами в гностицизме [Widengren, 1967] или с гностическими мотивами в зороастризме [Asmussen, 1965, с. 35—37], до сих пор не решен однозначно. Однако взаимодействие и взаимовлияние христианства, гностических идей, неоплатонизма, космогонических и космологических идей Вавилона, иудаизма и зороастризма в первые века до н.э. и в первые века н.э. бесспорно [Hinnells, 1974, с. 271—284], что подтверждают пехлевийские тексты, в том числе и андарзы.

Андарзы, содержащие житейские истины

К этой группе сочинений относятся тексты AM, WAM, HP I—IV, N, AZ, BA, WF, XX, отчасти — WM. Назидательная часть этих андарзов нам представляется достаточно бессистемной. Их авторы либо руководствовались понятными им, но уже непонятными нам критериями, либо и не намеревались придерживаться строгой схемы в изложении, поэтому рекомендации высшего нравственного характера в андарзах чередуются с советами обыденными.

Из этих текстов можно выделить три, в которых содержатся пассажи, прославляющие разум. Это AF, WF 6—17 и XX 16—19. Два последних отрывка издавались как образцы среднеперсидской поэзии (см. выше, с. 14), и они были названы Ш. Шакедом "гимнами разуму" [Shaked, 1970, с. 395—405]. Для этих пассажей характерно, что понятие "разум" рассматривается в морально-этическом, а не религиозно-философском аспекте, в них излага-

ются житейские представления о мудрости, вынесенные из наблюдений за повседневной жизнью. Образ разума/мудрости не персонифицирован, как это имеет место в пехлевийском сочинении "Меног и храд": "...все плохое от созданий полностью можно убрать посредством разума. Благоденствие и помощь — от разума. Ибо человека к высокому положению ведет разум, и спасет его от крайнего неблагополучия — разум" (WF 6—7)⁵.

Зороастрийская этика основывается на следовании трем принципам: добрым мыслям, добрым словам и добрым делам, причем "из мыслей, речей и дел важнейшее — дела" (AM 25). Поэтому не следует причинять другим зло (AM 5, 45, WAM 38), говорить неправду, а надо быть справедливым и верным словом: "Говори правду, чтобы тебе доверяли" (AM 75), "Будь справедлив, чтобы попасть в горний рай" (AM 81).

Признание значимости разума ведет к признанию ценности обучения: "Если [у тебя] будет сын, отдай его в школу [еще] в детстве, так как учение — свет глаз" (AM 85), "Не оставляй свою жену и детей без образования, чтобы тебя не постигли печаль и тяжкое горе, чтобы ты не раскаялся" (AM 13).

По отношению к другим людям подобает быть дружелюбным, благодарным, скромным, давать приют нуждающимся, не гневаться и не быть мстительным. "Имей много друзей, чтобы иметь добрую славу" (AM 77), "Будь благодарным, чтобы быть достойным добра" (AM 73), "Говори речи учтиво, держи учтивые речи" (AM 62—63), "Из-за злобы на кого-нибудь не терзайте жестоко невинных" (WAM 46), "Насколько [тебе] позволяет имущество, проявляй щедрость" (AM 46), "Принимайте путешественников, чтобы [и] вас в этом и том мирах лучше принимали" (WAM 16).

Интересно, что при резко отрицательном отношении к демону Лени (WM 30) о прилежании и трудолюбии в андарзах говорится мало, см. WM 105—109, где речь идет о связи судьбы и дел (воли?) человека, и AM 99: "Вставай до рассвета, чтобы поспеть с делами". В андарзах нет ни слова о силе, храбрости, мужестве и отваге, но имеется такой совет: "Особенно опасайся, чтобы на тебя во время сражения не пала большая ответственность" (AM 32).

Число добродетелей, названных в качестве обязательных для зороастрийца, очень велико, и это позволяет исследователям составлять их списки [Menasce, 1958, с. 37 и сл.]. Однако главная из

⁵"Слово о разуме", открывающее "Шахнаме" Фирдоуси, не имеет текстологических совпадений с указанными пехлевийскими пассажами [Шахнаме, 1960, с. 13]. Из рассматриваемых в работе андарзов лишь "Наставление Вузургмихра" нашло отражение в персидском эпосе, о чем из последних работ см. [Grignaschi, 1978, с. 147—184].

них, о которой идет речь почти в каждом сочинении, — умеренность. Умеренность в мыслях в тексте WM названа даже “доброй мыслью” (§ 14), а объясняется она как понимание мимолетности материального богатства (§ 17). “...умеренность в еде хороша для тела, а умеренность в речах — для души” (WAM 8), “...самый бедный человек, если он умерен по природе, богат” (WAM 9). Понятие об умеренности, о делении нравственных качеств не только на плохие и хорошие, но и на их излишество и недостаточность может быть собственно иранским (см. “Денкард”, VIII, гл. 9), но их систематизация обнаруживает знакомство иранцев с Никомаховой этикой Аристотеля [Shaked, 1979, с. XL и сл.]. Согласно “Денкарду”, еще при Шапуре I (241—272) в Авесту были включены помимо зороастрийских религиозных текстов переводы сочинений по “медицине, астрологии, о движении, времени, месте, субстанции, творении, бытии, уничтожении, об изменении качества и количественном росте”, рассеянных в Индии, Византии и других странах [Bailey, 1943, с. 81 и сл.]. Такая ранняя дата, указанная в “Денкарде”, вызывает сомнения (насколько известно, среднеперсидские переводы с греческого, обычно через сирийское посредство, выполнялись начиная лишь с VI в.), однако тематика указанных в нем сочинений предполагает знакомство иранцев — прямое или опосредованное — с трудами Аристотеля [Zaehner, 1955, с. 32—33].

Принимая во внимание многочисленные призывы и советы андарзов не причинять другому зло (“Всего, что нехорошо для тебя, не делай другим”, AM 5; “Не делайте другим людям того, что не кажется вам хорошим для себя”, WAM 39), можно было бы считать выраженную в андарзах этику более совершенной, чем этика Авесты. Относительно последней известно, что проповедуемая ею любовь к человечеству не выходит за пределы общества единоверцев. Так, врачу, желающему испытать новый способ лечения, предписывалось производить первые два опыта над неверующими в Мазду, причем за последствия он не нес никакой ответственности. Лишь в третий раз он мог взяться за лечение зороастрийца, и если больной при этом умирал, врача жестоко наказывали (Видевдад, VII, 36—40). Резко отрицательные оценки иноверцам содержатся и в других пехлевийских сочинениях (“Денкард”, DkD 539, 9—19 и др.). Есть основания полагать, что такого же мнения придерживались и авторы некоторых андарзов: “...от вражды к добрым людям (=зороастрийцам)... строго воздерживайтесь, чтобы тело ваше не стало бесчестным, а душа — лживой” (WAM 33). Поскольку “добрая вера” означала “зороастризм”, то понятие “приверженцы доброй веры”, “добрые [люди]” было синонимом имени “зороастриец”.

В сочинении “Наставление Адурбада, сына Махраспанда” имеется пассаж, являющийся месящесловом (AM 119—148). Такие ме-

сящесловы, в которых дается характеристика каждого дня года и содержатся предписания, что подобает делать в такой-то день, а от чего следует воздерживаться, были известны многим народам древности и средневековья [Langdon, 1935]. Представленный в AM месящеслов, очевидно, является краткой версией существовавшего на пехлеви более полного, о чем можно судить по сохранившемуся в рукописи МК фрагменту, содержащему советы относительно дней Вахман и Ардвахишт [Jamasp-Asana, 1913, 128]. Перевод полной версии месящеслова на новоперсидский имеется в “Фарзийат-наме” [Modi, 1924, с. 57—60]. Пассаж представляет интерес для изучения народных обычаев и поверий.

Пехлевийские андарзы и ближневосточная “литература премудрости”

Многие советы пехлевийских андарзов напоминают поучения, хорошо известные из ближневосточной назидательной литературы: “Все, что нехорошо для тебя, не делай другим” (AM 5) — “Что ненавистно тебе самому, того не делай никому” (Тов. 4.15), “И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними” (Лука 6.31), “Сын, того, что кажется дурным для тебя, не делай твоему товарищу” (Ах. арм. II. 88а). “Не насмехайся над старыми, ведь и ты станешь еще более старым” (AM 56) — “Не пренебрегай человека в старости его, ибо и мы стареем” (Сир. 8.7), “И всякий раз, когда ты видишь старого человека, поднимись и встань перед ним и восхвали его, чтобы и другие делали тебе то же” (Ах. арм. II. 80b—c). “Новым другом делай старого друга, ибо старый друг подобен старому вину, которое чем старше, тем все лучше и достойнее стола правителей” (AM 101) — “Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним; друг новый — то же, что вино новое; когда оно делается старым, с удовольствием будешь пить его” (Сир. 9.12—13)⁶. Эти совпадения неоднократно отмечались в научной литературе [Nöldeke, 1913, с. 27 и сл.; Buhl, 1918, с. 14 и сл.; Christensen, 1936, с. 139—140; Asmussen, 1966, с. 5—21; 1971, с. 267—276 и др.]. Наиболее полный список совпадений поучений текстов AM и WAM с поучениями библейских текстов и изречениями из повести об Ахикаре привел в своей статье Ф. де Блуа [De Blois, 1984, с. 41-53]. Он же обратил внимание на то, что начальная фраза AM: “...у Адурбада не было собственного сына, а после того, как он

⁶ Полный перечень параллелей приводится в комментариях к текстам.

обратился за помощью к богам, не прошло много времени, как у него появился сын” — свидетельствует, что автору сочинения была знакома фабула повести об Ахикаре [De Blois, 1984, с. 44-45]. До сих пор вывод о знакомстве Ирана с этой повестью делался на основании сходства легенды о везире Хосрова Вузургмихре с историей Ахикара [Nöldeke, 1913, с. 27; Buhl, 1918, с. 14; Christensen, 1936, с. 139—140]. То, что многие поучения в андарах совпадают с таковыми из повести об Ахикаре, неудивительно, поскольку известно, что поучения, вошедшие в состав последней, долгое время бытовали самостоятельно в виде пословиц [Lindenberger, 1983, с. 19].

Особый интерес представляет текст “Наставление Вузургмихра”. Еще С. Ф. Ольденбург отмечал, что среднеперсидские названия напоминают персидские и арабские переводы всемирно известной повести о Варлааме и Иоасафе [Ольденбург, 1889, с. 240]. Д. Жимаре [Gimaret, 1971, с. 38—41] указал, что текстологические совпадения с повестью имеются в “Наставлении Вузургмихра”. Цитаты из этого пехлевийского сочинения вошли в состав не дошедшего до нас произведения “Джавидан храд” (“Вечный разум”), арабский перевод которого — “Ал-хикмату-л-халида” — выполнен Ибн Мискавейхом [Henning, 1956]. На этом основании Д. Жимаре считает “Наставление Вузургмихра” и “Джавидан храд” “праверсиями” повести о Варлааме и Иоасафе (или Билаухаре и Будасфе, как называют этих святых на Востоке) [Gimaret, 1971]. Ниже приводятся пассажи из WM и совпадающие с ними фрагменты из арабской версии повести в переводе В. Р. Розена [Розен, 1947, с. 72—83].

“Наставление Вузургмихра”

§ 2. Хотя все богатство мира [обречено на] исчезновение, разрушение и изменение, [однако] тому, кто угоден богам, они жалуют дары... Он приобретет огромное богатство, совершит выдающийся подвиг и достигнет власти. Он выкажет превосходство, заслужит высочайшую славу, совершит знаменитейшее деяние, осветит дом и отчизну. Ему [суждены] долгая жизнь, многочисленное потомство, большой род, добрая надежда, [добрые] воздаяние за дела, за справедливость и поль-

“Варлаам и Иоасаф”

с. 72 ...если человеку и будет открыт весь мир сей... и даст ему судьба сколько захочется желанных благ... и уцелеет он от врагов и завистников, и достигнет достатка в имуществе и прохлады глаз в семье своей и детей своих, и почета во власти, и любви у народа, и гор золота и серебра... и вознесется над врагами своими, и убогтворит его весь народ, и пребудет он почитаемым и уважаемым, возрастая в могуществе, так что все дела его похожи друг на друга...

зу, [которую он приносит] людям... и также все другие радости в мире, которые заступники друг за друга и похожи одна на другую.

§ 3. ...Не более чем на протяжении ста лет тело умрет, а власть уничтожится. На протяжении трехсот лет род разрушится, имя забудется и исчезнет из памяти, жилища и обители разрушатся и подвергнутся осквернению, род и потомки [будут] унижены и заслужат сожаление, старания [станут] бесплодными, труды и усилия — напрасными, власть перейдет к кратковременным правителям...

§ 5—6. Какой человек счастливее? Тот, кто менее грешен.

§ 7—8. Кто менее грешен? Тот, кто строже придерживается закона бога и больше сторонится закона дэвов.

В повести о Варлааме и Иоасафе имеют соответствия следующие фразы “Наставления Вузургмихра”: 9—17, неполное соответствие — § 19—22, 25—30, 31—51 (неполное), 63—64, 83—84, 85—104 (неполное), 105—111, 126—128, 147—148⁷.

Повести о Варлааме и Иоасафе посвящены десятки исследований. Из последних работ кроме названной монографии Д. Жимаре следует отметить работы Д. Ланга [Lang, 1957] и И. Н. Лебедевой [Лебедева, 1985]. Общепринятая ныне концепция происхождения повести представлена Д. Лангом стеммой, согласно которой буддийский оригинал через манихейские версии (среди которых

...поистине, крайний срок для него — сто лет: и тогда обещает тело его... и унижится слава его, и сотрется власть его. Крайний же предел для сотворенного — 300 лет: тогда то, что он собрал, будет рассеяно, и что он сделал, будет развеяно, и что он построил, будет разрушено, и станет имя его неведомым и память о нем забытой, и заслуга его уничтоженной, и честь потомства его и детей его презренной... и унаследуют власть его временные властители...

с. 79. Будасф сказал: “Скажи мне, кто из людей ближе всех к блаженству?”

Он сказал: “Повинующийся богу великому, славному и не совершающий грехов”.

Он спросил: “Кто из них наименее грешен?”

Он сказал: “Кто больше всех слушается повелений бога и тверже в повиновении ему и дальше всех от повелений дьявола”.

⁷ См. Комментарий.

должны были быть и среднеиранские) ведет к турфанской древнетюркской версии и одновременно арабской версии I, от которой, в свою очередь, происходят все известные на Востоке и западе редакции. При этом ни буддийская, ни среднеиранские версии не обнаружены, и признание их существования основано на сообщении Ибн ан-Надима, который называет три книги о Будде, переведенные на арабский с пехлеви [Lang, 1957, с. 24—32]. Это мнение было недавно оспорено Б. И. Кузнецовым, предположившим, что повесть могла возникнуть в одной из манихейских общин Восточного Туркестана [Кузнецов, 1979, с. 238—245].

Вернемся к пехлеви́йскому наставлению Вузургмихра. В его содержании нет ничего такого, что противоречило бы духу зороастризма — не случайно сочинение приписано знаменитому везиру. Однако форма и язык его настораживают. Первые четыре параграфа отличаются особенно сложным синтаксисом и выделяются из текста, что уже отмечалось исследователями⁹. Язык этого пассажа характеризуется нагромождением длинных периодов, частым употреблением именных форм вместо ожидаемых глагольных, необычным для пехлеви порядком слов, при котором на первое место выносятся обстоятельствоное слово с предлогом и т.д. Эти параграфы, как, впрочем, и весь текст WM, изобилуют искусственными образованиями. Это относится к прилагательным сравнительной и превосходной степени, которые в WM образованы с помощью суффикса -tar, -tom от форм с суффиксом -ihā: pāmīghātōm "знаменитейший" (§ 2), farroxihātār — "самый счастливый" (§ 211), ср. škofittōm "самый тяжелый" (WAM 20), wuzurgtom "самый большой" (AM 105) и т.д. Форма sūdihātār отмечена, правда, в тексте "О характере и разуме счастливого человека", однако этот памятник заслуживает особого разговора. В WM имеются и необычные формы имен: wardišnīgh "изменение" (WM 2) при wardišnīh в том же значении в СН § 23, wišōbišnīgh "разрушение" (§ 2) при wišōbišn в том же значении в HD 3, WM 3, 20, 28 и т.д. Для WM характерно образование степеней сравнения от имен существительных, что, впрочем, может объясняться влиянием новоперсидского языка [Lazard, 1963, с. 203—204]; ср. WM § 137: Kē rad-rāmišntar? "Кто всего спокойнее? (букв. "в самом большом покое")" и т.д. Такой искусственный характер языка WM позволяет предположить, что текст может быть не написан-

⁹ Дж. Тавадия [Tavadia, 1956, с. 104] объяснил этот факт тем, что введение к тексту могло принадлежать составителю, а М. Бойс [Boys, 1968, с. 52] — тем, что его автором мог быть сам Вузургмихр, хотя на основании анализа пехлеви́йских, арабских и новоперсидских источников А. Кристенсен показал, что мудрый везир Хосрова Аноширвана — лицо вымышленное: прообразом его мог быть придворный врач Хосрова — Бурзое [Christensen, 1929, с. 81—128].

ным, а переложением (переведенным) на пехлеви с какого-то другого текста, с другого языка⁹. В этой связи уместно вспомнить, что арабское сочинение "Ал-хикмату-л-халида", написанное на материале пехлеви́йского сочинения "Джавидан храд", содержит более полную версию наставлений Вузургмихра [Menasce, 1958, с. 53, примеч. 3] и, по мнению Ж. де Менаша, именно арабский текст лучше помогает понять смысл пехлеви́йских слов наставления Вузургмихра [Menasce, 1983, с. 1185]¹⁰. Какой текст лежит в основе "Наставления Вузургмихра", определенно сказать нельзя, однако уже в 1900 г. Н. Я. Марр предположил, что пехлеви́йская версия могла произойти из сирийской [Марр, 1900, с. 101], а в 1960 г. К. С. Кекелидзе выступил с новой теорией происхождения повести, согласно которой она впервые появилась в Индии в VII в. на сирийском языке и создана в индийской митрополии восточной несторианской церкви как документ в борьбе за независимость от персидского католикосата [Кекелидзе, 1960]¹¹. Точку зрения, что повесть могла быть создана в Индии в христианских кругах, а использование нескольких биографий Будды, истории буддизма наряду с христианскими источниками (среди которых, возможно, было и "Деяние Фомы") могло служить для пропаганды тезиса христианство — реставрация первоначального буддизма, — отстаивает У. Мазинг [Masing, 1968, с. 123—139]. У. Мазинг полагает, что нет особых оснований допускать посредничество манихеев в распространении повести от Индии до Аравии [Masing, 1968, с. 132]. Если эти предположения справедливы, то можно полагать, что повесть о Варлааме и Иоасафе была переведена на пехлеви с сирийской версии (о многочисленных переводах с сирийского на пехлеви при Сасанидах см. [Baumstark, 1922, с. 114, 120—121]). Один из пассажей этого пехлеви́йского перевода мог послужить основой для полной версии наставлений Вузургмихра, представленной в "Джавидан храд", и краткой — в сочинении WM.

Самый поэтический текст из всех представленных в рукописи назиданий — "О характере и разуме счастливого человека". Его начало не сохранилось, и название, данное издателем, не совсем точно, поскольку в сочинении говорится не только о характере и разуме, но и о многом другом. Язык этого текста также сложен:

⁹ О том, что некоторые языковые особенности пехлеви́йских текстов помогают выявить их переводной характер, свидетельствует работа Г. Виденгрена [Widengren, 1967a, с. 278—287], обнаружившего авестийские пассажи в "Бундахишне" и "Затспраме".

¹⁰ Издание арабского сочинения "Ал-хикмату-л-халида" [Badawi, 1952] оказалось нам недоступным.

¹¹ Работа К. С. Кекелидзе осталась нам недоступной, изложено по [Лебедева, 1985, с. 24].

то же нагромождение длинных периодов, порядок слов, при котором на первое место выносятся дополнение с предлогом (§ 4), использование именных форм вместо ожидаемых глагольных (§ 6), нечастое в пехлеви использование энклитического местоимения для обозначения принадлежности (§ 10). Этот "манерный, малопонятный стиль" [Bartholomae, 1922, 17] затрудняет перевод и понимание сочинения, § 16–19 которого были изданы Дж. Тавадией и Ш. Шакедом [Tavadia, 1950, с. 88–90 и Shaked, 1970, с. 400–401]. При переводе § 3 Дж. Тавадии пришлось предположить значительные вставки и пропуски в тексте, чтобы привести синтаксис фразы к среднеперсидскому [Tavadia, 1950, с. 91–92]. Попытка дать полный перевод текста была предпринята Дж. Тарапуром [Tarapore, 1932, с. 9–11, 20–23], однако ее нельзя считать удавшейся. Настоящее сочинение отличается от остальных андарзов тем, что в нем имеются по крайней мере две притчи (§ 20–22 остались непонятными), служащие иллюстрацией высказанных положений. В одной из них (§ 8–10) самоуверенный человек сравнивается с онагром, который храбрился до тех пор, пока не увидел приближающегося к нему льва. Это история напоминает басню, а о наличии этого жанра в пехлевийской литературе хорошо известно: он представлен тенцоной "Драхт и асуриг" ("Спор козы с пальмой"), являющейся одним из свидетельств в пользу литературных контактов Ирана и Месопотамии [Brunner, 1980, с. 191–202]. Во второй притче знающий и несведущий сравниваются с двумя деревьями: "...а смысленый и знающий человек столь хорош и хвалым, так сильно [его] хвалят повсюду, так сильно превозносят во всех краях. [Он] плодоносен подобно виноградной лозе, ветви которой не сухие, и [в] тени [ее] всегда видны сладкие гроздья, [и] всегда [от нее] польза и плоды, повсюду она восхвалена и превознесена. А вот несведущий и заблуждающийся не похож на эту лозу — он подобен такому дереву, у которого ветви без влаги, которое не приносит побегов и плодов, [так что оно] бесполезно. От него берут, во-первых, то, что [нужно, чтобы] росли здания и дома, во-вторых, [для] крепостей и хороших балок" (§ 6–7). Такое сравнение нередко для ближневосточной литературы: с плодоносящим деревом сравнивается благочестивый в Пс. 1.3 и уповающий на Господа в Иер. 17.8, а в "Поучении Аменемопе" имеется следующее сравнение: "Человек горячий в храме — он как дерево, растущее в саду: в один миг утрачивает оно плоды, конец ему приходит в воде, оно плывет далеко от своего места, и огонь — его гробница. Молчаливый [же] держится в стороне. Он как дерево, растущее в поле, оно пред ликом своего господина, плоды его сладки, сень сладостна, конец его наступает в саду" [Grumach, 1972, с. 42]¹². Такое явное совпа-

дение пехлевийского и египетского поучения неудивительно, если вспомнить о том, что ряд сюжетов перешел в иранскую литературу из Египта [Brunner-Traut, 1955, с. 30], но особенно замечательно, что таким египетским текстом стало "Поучение Аменемопе". Как известно, у этого поучения много общего с Книгой Притчей Соломоновых, что позволяет постулировать общий для этих сочинений источник [Oesterley, 1927, с. 9–24; Grumach, 1972, с. 182–183]. Этот источник мог иметь распространение и в древнем Иране, поскольку в период господства Ахеменидов контакты между различными частями государства были регулярными, что способствовало интенсивным процессам этнического смешения и синкретизму культур [Дандамаев, Луконин, 1980, с. 280–305]. Следует отметить, что текст "О характере и разуме счастливого человека" — самый "светский" из всех представленных в рукописи назидательных сочинений, в нем не содержатся религиозные идеи и представления, в том числе идеи и представления зороастрийские. Все эти данные позволяют предполагать, что настоящий текст может являться переводом какого-то назидательного сочинения, имевшего хождение на Ближнем Востоке.

Мы указали текстуальные и сюжетные совпадения в пехлевийских назиданиях и памятниках ближневосточной литературы, которые свидетельствуют об их общности. Выяснение характера этой общности — типологического, генетического или контактного — задача самостоятельная, нами не ставилась.

В заключение несколько слов о художественном уровне среднеперсидских назиданий. Эти сочинения, выполнявшие, как видно из их содержания, практическую и одновременно пропагандистскую функцию, написаны в большинстве своем простым языком. Однако и в них можно обнаружить некоторые тропы и фигуры речи, такие, как метафора, параллелизм, сравнение, эпаналепсис, позволяющие считать отдельные пассажи текстов образцами художественной речи: "Тот, чьи глаза зашило время, его так взял сон, что он не встанет; сердце его поразила такая боль, что оно не бьется, его рука, которая сломана, не срстется, и нога, которая сломана, не двинется. Пришло вьючное животное — и не уйдет без груза; пришла судьба, и ее нельзя отвратить" (WF 23–24). "Не кичитесь этим миром и многими желаниями в этом мире, ведь этот мир не остался никому, [не остались] ни дворец, ни мысль (?), ни дом, ни радость, которая смеется и поет в сердце" (HD 18). "Будь мудрым, чтобы иметь много друзей, имей много друзей, чтобы иметь добрую славу, имей добрую славу, чтобы достойно прожить" (AM 76–78). Хочется надеяться, что и современный читатель оценит не только содержательную сторону среднеперсидских назиданий, но и их своеобразную красоту.

Все сочинения на русский язык переводятся впервые.

¹² Мы благодарим О. Д. Берлеву, указавшего на данный перевод Поучения.

Список андарзов

* * *

Нами использованы следующие обозначения: в прямые скобки заключены предполагаемые восполнения, в круглые скобки — пояснения, в круглые и кавычки — буквальные значения пехлевийских слов, в угловые скобки — слова, которые, как кажется, ошибочно внесены в текст переписчиком. Крестик перед словом означает, что слово представлено в искаженном написании, звездочкой отмечены гипотетические формы. Курсивом выделены слова, вошедшие в Словарь зороастрийских терминов. Глоссарий включает всю лексику представленных в работе пехлевийских андарзов. Отсылки к текстам даны лишь при словах, редко употребляемых.

Мы глубоко признательны В.А. Лившицу, взявшему на себя самоотверженный труд прочитать транскрипцию и перевод всех текстов, чьи замечания в немалой степени способствовали тому, что переводы, как нам кажется, позволяют ощутить литературные достоинства пехлевийских сочинений. Разумеется, ответственность за ошибки несет только автор этих строк. Особую благодарность мы испытываем к И.М. Стеблин-Каменскому за его ценные советы, полезные замечания и неизменную доброжелательность. Мы также благодарны за помощь К.Б. Старковой и К.Н. Юзбашяну.

ТРАНСКРИПЦИЯ

Список андарзов

Тексты	Страницы		
	Транскрипция	Перевод	Комментарий
HP I—IV — Handarzihā ī pēšēnigan	31—33	68—69	106
ČH — Čīdag handarz ī pōryōtkēšān	33—37	69—74	106—109
HD — Handarz ī dānāgān ō mazdēsān	37—39	74—76	109—110
HK — Handarz ī Husraw ī Kawādān	39—40	76—77	110—111
AM — Handarz ī Ādurbād ī Mahraspandān	41—45	77—82	111—114
WF — Handarz ī Wehzād Farrox Pērōz	46—47	82—83	114—115
R — R I — Rādīh kardan...	47	83—84	115
AF — Saxwan ī ēw-čand ī Ādurfarrōbag ī Farroxzādān	48	84	115
BA — Wāzagihā ī Buxtāfrīd	48	85	116
AZ — Wāzagihā ī Ādurbād ī Zarduštān	48	85	116
N — Nihišn ī tis ī gētīg	49	85	116—117
WM — Ayādgār ī Wuzurgmīhr	49—56	86—93	117—120
HDw — Handarz ī dastwarān ō wehdēnān	56—58	93—95	120—121
XA — Abar panj xēm ī āsrōnān	59	96—97	121
WAM — Wāzag ī ēw-čand ī Ādurbād ī Mahraspandān	60—63	97—101	121—123
DH — Dārūg ī hunsandīh	64	101	123—124
XX — Abar xēm ud xrad ī farrox mard	64—66	101—104	124—127

SUMMARY

Consider the Righteous Ways and Paths. Most of the Pahlavi secular writings are contained in the 14th century manuscript, the oldest of the living monuments of the Pahlavi epoch, which is known under the code MK and published by J. Jamasp-Asana (J. Jamasp-Asana. *Pahlavi Texts*. I-II. Bombay, 1897-1913). It consists of forty texts and fragments of works of different genres, and a number of colophons. This book deals with twenty didactic texts.

The writings of this genre do not have a name of their own in the manuscript and are designated by the publisher as *handarzes* "admonitions, exhortations". The didactic genre, or the so-called "wisdom literature", has long been known in the Middle East. Works of this kind were common in Iran, which is indicated by Avestan quotations contained in a number of Pahlavi texts. The Pahlavi didactic literature forms the basis of the New Persian *rivayats* compendiums of knowledge on religions beliefs, customs and rituals of Iranian Zoroastrians and Iranian Parsees. *Shah-name* by Firdousi, *Bustan* and *Gulistan* by Saadi and other New Persian writings contain admonitions and exhortations. The Pahlavi didactic writings also influenced the Arabic literature of this genre, called *adab*.

The Pahlavi *handarzes* are attributed to an historical or mythical personality, to wise men, dasturs, and ancestors. They are different in volume and form, being either dialogues or monologues. Some of the phrases in different texts are absolutely identical or have minor variations in grammar and vocabulary and are attributed to different authors. The identical passages of the work might have had a single source. In the texts published in this book there is a particularly great number of correspondences (noted in the Commentary) in the texts AM, WAM and ĆH. The presence of didactic metaphors, parallelisms, similes etc. makes it possible to consider them samples of the artistic language (see WF 23-24, HD 18, AM 76-78). The rhythmic form of some *handarzes*, alliteration and even rhyme have been noted by earlier scholars (W.B. Henning, E.Fichtner, Sh. Shaked).

In terms of their contents the *handarzes* may be classified into two groups: writings on the Zoroastrian religious dogma, and writings providing instructions for everyday life. The first group expounds the basic principles of the Zoroastrian religion, and mentions the duties of the believer and the rituals one has to perform. Thus the Pahlavi *handarzes* reflect a major concept of Zoroastrianism, that the universe consists of two spheres: ideal, non-sensual (*mēnōg*) and the earthly, material (*gētīg*). The spiritual one is primary, the prototypes of the good and the evil first appeared in it, and then materialized. The good and the evil are secondary, they do not have a force of their own and exist on the Earth only as a mixture and cannot be experienced in their pure form. This idea is contained in the answers to the questions of theodicy, which are presented, in particular, in the text WAM 26-32. The writings WM 105-107, HP IV 7, WF 24, text N and others discuss the role of predestination in the man's life and also his free will. A particularly comprehensive and consistent account of Zoroastrian principles is given in the text ĆH. It contains answers to the eternal questions: What am I? Whom do I belong? Where do I come from and where will I return? (§ 3). These are the questions which are found not only in the Pahlavi writings (see also HK 11, DkD 410, 22-409, 1-6), but also in the works by Gnostics. It is not yet clear whether these are the Iranian elements in gnosticism or gnostic elements in Zoroastrianism. But the interaction and mutual influence between Christianity, gnosticism, neo-Platonism, Judaism and Zoroastrianism at the beginning of the first millennium A.D. is beyond doubt. Praise of moderation as one of the principal virtues (WM 14, 17, WAM 8-9 etc.) reveals an influence on the Pahlavi didactic writings of the ethics of Aristotle. A passage, retained in the text AM 119-148 is an example of menologies which were popular among many peoples of the antiquity and Middle Ages.

Many of the recommendations of the Pahlavi *handarzes* resemble utterances which are known from the "wisdom literature" of the Middle East, including those from *The History of Ahīqar* and *The Bible*. Of particular interest is the writing entitled, *Ayadgār ī Wuzurgmihr* (WM) in which there are textological correspondences with the Arab version of *The History of Barlaam and Joasaph* (the quotations from the Middle East writings correspondent to utterances found in the Pahlavi *handarzes* are given in the Commentary). The most poetic work of those contained in the manuscript MK, is the text entitled, *On the Character and the Mind of a Happy Man* (XX). It contains at least two parables (unfortunately, §§ 20-22 of the text have not been deciphered). In one of them (§§ 8-10) an arrogant man is likened to an onager, and in the other (§§ 6-9) a knowledgeable man and the ignorant are likened to trees. Such a comparison is typical of the Middle East literature (*The Psalms* 1,3; *The Book of Jeremiah* 17, 8). It is noteworthy that

Summary

this Pahlavi parable has much in common with the passage from the Egyptian *Instruction of Amenemope*. As it is known, the latter has much in common with *Solomon's Book of Proverbs*, which gives the researchers a basis to believe that these writings had a common source. This source could have been known in the Achaemenian Iran, with regular contacts between its parts promoting the syncretism of cultures. The Pahlavi text *On the Character and the Mind of a Happy Man* might be an interpretation (a translation?) of such a didactic writing. This book shows correspondences in the text and plot of the Pahlavi admonitions and writings of the Middle East "wisdom literature", pointing to their common origin. However, investigation of this fact stands separately and is not considered in this book.

In addition to the introduction into the study of the Pahlavi didactic texts, this book contains their transcription, their first translations into Russian, a Commentary to the texts, a complete glossary and dictionary of Zoroastrian terms.

ДОПОЛНЕНИЯ

На с. 151 после местоимения *harwisp* следует читать: *haspān-war* — место отдохновения (?), КН₁

На с. 185 после: *Shaki, 1987: Shaki, 1988 — Shaki M. Pahlavica. — Ac Ir. 1988, 28, с. 93—99.*

Научное издание

ИЗВЕДАТЬ ДОРОГИ
И ПУТИ ПРАВЕДНЫХ

Пехлевийские назидательные тексты

Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР

Заведующий редакцией С. С. Цельникер
Редактор В. В. Волгина
Младший редактор Н. Е. Серегина
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор М. П. Горшенкова
Корректор Г. В. Стругова

ИБ № 16394

Сдано в набор 06.06.90. Подписано к печати
11.04.91 Формат 60×88^{1/8}. Бум. офсетная № 1.
Печать офсетная. Усл. п. л. 11,76. Усл. кр.-отт.
11,88. Уч.-изд. л. 12,0. Тираж 10 000 экз.
Изд. № 6837. Зак. № 189. Цена 3 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51. Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143. Открытое шоссе, 28