

# **ВОСТОК**

**ЖУРНАЛ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ И ИСКУССТВА**

**КНИГА ПЯТАЯ**

**„ВСЕМИРНАЯ ЛИТЕРАТУРА“  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА — 1925 г. — ЛЕНИНГРАД**

в Бейруте (стр. 112). Еще более близко связана с Востоком глава седьмая, посвященная Эгейской культуре (стр. 152—181), этой „первой великой культуре в Европе“ (стр. 171). В кратких, но выпуклых чертах автор указывает на связь ее с древним Востоком вообще, ближайшие точки соприкосновения с культурой Малой Азии, Месопотамии, Сирии и Палестины (стр. 172). Осторожно он отмечает, что относительно Египта чаще можно говорить о взаимодействии, чем о прямом влиянии или заимствовании (стр. 175). Не забыто и про недавно выдвинутую роль яфетидов в образовании Средиземно-морской культуры (стр. 179). Эта глава может считаться едва ли не лучшим на русском языке изложением всех вопросов, связанных с недавно открытым Эгейским миром; вместе со всей книгой ее можно рекомендовать востоковедам, желающим выработать общий взгляд на строй древнего мира в его целом и взаимоотношения отдельных частей.

*И. Кр.*

◆ *Chr. Bartholomae, Zarathustra's Leben und Lehre. Akademische Rede.* (Heidelberg, 22 November 1918). Kultur und Sprache, 4. Band. Bei C. Winter, Heidelberg, 1924. Хр. Бартоломе. Жизнь и учение Заратустры. Академическая речь.

В годину сильнейших политических потрясений Европы крупнейший современный иранист, секретарь Гейдельбергской Академии Наук, проф. Бартоломе темою для академической речи избрал новое освещение жизни и учения Зороастра, появление которого в свое время произвело радикальный переворот в религиозной и политической жизни древней Персии.

Личностью великих людей, повлиявших на историю своего народа, часто еще при жизни овладевает легенда. Пышно растущие предания окружают ее густой стеною, проникнуть за которую исследователю далеко не всегда удается. Обилие преданий о Зороастре чрезвычайно. Кроме местных иранских источников имеются греческие, латинские, армянские, сирийские, китайские и даже германский (Snorra Edda). Они, конечно, далеко не одинаково ценны; многие из них сами собою отпадают. Если признать за источник ассирийскую надпись, упоминающую имя мидянина Маздаку (Саргон, 713 г. до нашей эры), то они обнимают период времени более чем в два тысячелетия. Не менее поразительно, чем количество источников, их расхождение по вопросу о времени жизни Зороастра. Ряд классических писателей

дает дату 6000 л. до нашей эры; вычисления, основанные на иранской традиции, определяют, как год его смерти, 583 г. до нашей эры.

Весьма различного достоинства также местные иранские источники, т. е. тексты на древне-иранских, средне- и ново-персидском языках, покрывающие период не менее 2500 лет. Подлинно исторического в них чрезвычайно мало, так что проф. Бартоломе считает нужным ограничиться исключительно древне-иранскими источниками и в их пределах, собственно говоря, только самой древней частью Авесты — „гатами“, ритмическими проповедями, восходящими, по его мнению, к самому Зороастру. В более поздних частях даже Авесты, не говоря о литературе на средне-персидском языке, уже чувствуется многое, чуждое первоначальному рационалистическому учению с его строгим единобожием, учению, обращенному к разуму интеллигенции, скорее чем к чувству масс. Здесь уже проглядывают уступки, которые, по мнению автора, в целях успеха учения приходилось делать всемогущим в народных массах представлением старой, восходящей к арийскому периоду, веры с ее очеловеченными богами и учениями, иногда прямо противоречащими первоначальному воззрению Зороастра. Так, например, один из наиболее почитаемых богов позднейшей Авесты, древнеарийский Митра, в гатах совершенно отсутствует, культ другого божества Гаома (инд. Сома), не менее популярный в поздней Авесте, в гатах встречается вное осуждение. Что касается ахеменидских клинописных надписей, то в древнее время в надписях Дария встречается имя высшего божества Ахурамазды, имя Митры впервые упоминается в надписи Артаксеркса II (404—358), из чего автор заключает, что при дворе этот бог был признан только с того времени.

Проф. Б. в согласии с местным преданием полагает, что родину Зороастра следует искать на северо-западе Персии, действительность же его, главным образом, относится к восточным областям. Язык Авесты более или менее точных указаний о месте ее составления не дает, ясно только, что это не язык крайнего юго-запада, т. е. Персиды. Немного больше можно извлечь из содержания, хотя вообще географические сведения Авесты весьма смутны и неопределенны и даже известный список стран мира, кроме имен, мало что даст. Исключение составляет Сеистан, область пограничная с нынешним Афганистаном и отчасти входящая в него; она описывается сравнительно подробно, и с ней

связан ряд характерных для маиздеизма культовых и эсхатологических представлений. Поэтому автор полагает, что именно здесь в Сеистане протекала главная деятельность учителя. Традиционную дату смерти Зороастра 583 г. до нашей эры автор считает необходимым отодвинуть по меньшей мере до 900 г. до нашего летосчисления, т. е. до периода, когда иранцы и западные индийцы жили еще бок-о-бок в тесном бытовом и культурном общении, поклоняясь и жертвуя многочисленным и кровавым богам.

Здесь может быть небезынтересно напомнить о гипотезе Hüsing'a, высказанной в статье Die Inder von Boghazköi, Kraków, 1920 (Сборник в честь И. А. Бодуэн де Куртене), где в тот же Сеистан переносится „ведический период“ того индоевропейского народа, впоследствии названного индийцами, который, появившись в начале II тысячелетия до нашей эры в Передней Азии и оставив свои следы на языке митанни, отошел на юго-восток и вслед за которым двинулись иранцы.

Соображения проф. Бартоломэ о самом учении Зороастра и его постепенном развитии своей новизною и оригинальностью заслуживают особого интереса. Автор подчеркивает, что они не претендуют на непогрешимость, а являются выводом из того, что он лично вычитал из старейшего слоя Авесты. Создатель или, скорее, реформатор иранской религии отнюдь не выступал с законченной, готовой во всех отношениях, религиозной системой. Новое учение еще при жизни пророка подвергалось разным изменениям, оно прошло три фазиса, три ступени развития, которые хотя не вполне отчетливы и не для всякого глаза, но все-таки различимы даже уже в гатах. Эти ступени развития проф. Б. называет маздистской, дуалистической и социально-экономической (volkswirtschaftlich). Основным новшеством в учении Зороастра является замена **общеприванного** до него многобожия одним божеством „мудрым богом“ (mazdah ahura-инд. asura). Остальные божества, за исключением огня, не что иное, как отвлеченные понятия; все они создания Мазды и представляют как бы подобие министров, посланников и придворных восточного царя. Ахура многим похож на арийского и индийского Варуна, но в целях оппозиции Зороастр для него восстановил старое, полузабытое название божества вообще—„ахура“, применяя обычное название богов — „дайва“ — исключительно к божествам, почитаемым приверженцами старой веры, с которой он боролся, т. е.

для обозначения ложных богов; противоположение это постепенно разрослось до понятий „бог“ и „дьявол“. Такое же разграничение нового и старого, т. е. истинного и ложного, было распространено также на весь новый теократический государственный строй. Дальнейшее логическое развитие и расширение этой двойственности и вытекающих из нее умозрений о благе и зле привели к характерному для второго фазиса учения дуализму, прямо противоречащему первоначальной идее единобожия. Вселенная распадается теперь на мир истины и мир лжи, проявляя себя наружу в виде света и тьмы. Оба мира сосуществуют вечно; их предводители, изначальные близнецы, дух святой и дух лукавый, изначально борются за власть. Противоречие между вторым и первым фазами учения Зороастр старался загладить, ставя духа святого в тесную связь с создателем-хранителем вселенной Маздою, вследствие чего поражение злого духа оказалось предрешенным. Позднейшие спекуляции зерванитов, поклоняющихся богу безначального времени, родившего из себя духов-двойников, восходит к периоду составления младшей Авесты, которой божество беспредельного времени уже известно.

До этой степени дозрело, полагает автор, религиозно-философское учение Зороастра, пока он жил и учил на своей западной родине. Непризнанный, преследуемый как еретик, вынужденный бежать на чужбину, он нашел приют и деятельную поддержку у Сеистанского владетельного князя Виштаспы. Культурные условия здесь не те, что на западе: вместо давно и прочно окрепшей оседлости, кочевой быт с грубым кровавым культом старого арийского многобожия. Среди некультурных кочевников тонкие спекуляции Зороастра успеха, конечно, иметь не могли, поэтому делом первостепенной важности являлось насаждение оседлой культуры. В ее преимуществах для укрепления своей политической власти князь Виштаспа, надо думать, еще до появления у него Зороастра имел основание убедиться. И вот теперь наступает тот третий фазис развития учения пророка, который проф. Бартоломэ называет социально-экономическим. Хотя учение Зороастра в первую голову обращается к интеллигенции, т. е. к духовенству и воинам, но надо полагать, что и раньше на западе учитель не пренебрегал элементом земледельческим, ибо все сословия одинаково должны помогать при строительстве вечного царства света. Однако, под влиянием условий, встреченных Зороастром на востоке, третья со-

словие и его труд выдвигаются в центр учения. Земледельцы-крестьяне, эти „праведные неимущие“, более всех других подвержены бедствиям, вследствие хищнических нападений кочевников. Защитить их — значит защитить культуру оседлости. „Земледелец“ и „кочевник“ то же, что „сторонник истины“ и „пришпешник лжи“; насаждение и усиление земледелия и скотоводства провозглашается религиозной обязанностью всех, а, с другой стороны, беспощадная борьба с кочевниками, закатаемыми врагами культурной оседлости и священного порядка.

В заключение автор посвящает несколько скептических слов основанному современным последователями Зороастра, бомбейскими парсами, обществу Gatha Society, имеющему целью восстановление в первоначальной чистоте и совершенстве древнего вероучения, — попытка несомненно обреченная на неудачу, ибо — и этими словами проф. Бартоломэ заканчивает свою речь — „время сильнее всех религиозных систем“.

*Ф. Розенберг.*

◆ *Абдулла Тукаев.* Узюльган Умид. (Разбитая надежда). Избранные стихотворения в переводе П. Радимова. Казань. Госиздат. 1920. 16°, стр. 28.

◆ *Его же.* Коза и баран... Шурале. (Сказка). Перевод с татарского П. Радимова. Иллюстрации рисовал И. Плесчинский. Казань. Госиздат. 1921. 16°, стр. 15+15.

◆ *Захида Ифат.* Зора Юлдуз. (Звезда Венера). Перевод с татарского В. Клюевой. Казань. Госиздат. 1922. 16°, стр. 13.

Как-то незаметно прошли эти небольшие аккуратненькие книжки, открывавшие серию „Народной библиотеки“<sup>1)</sup>. В первых трех обрисован национальный татарский поэт Абдулла Тукаев; его тон, то грустно-мечтательный, то игриво-забавный, и эквивалентный ритм, то тягуче-медленный, то быстрый, как стук фабричной машины, — переданы прекрасно П. Радимовым (местами он подражает, как будто, стиху Кольцова). Сборнику стихотворений предпосланы вводные статьи (Вл. Бахметьева и Г. Шарфа), выдвигающие также современные, социальные мотивы поэзии А. Тукаева. Примечания П. Радимова могли бы быть точнее; очевидно, переводчик языком татарским не владеет, а пользуется объяснениями татар. Некоторые из ве-

щей Тукаева (Разбитая надежда, Шурале, Униженной), прозой, были уже переведены Н. Ашмариним и Г. Акчуриним (Восточный сборник в честь А. Н. Есеевского. М. 1914 г., стр. 268, след., стр. 278). — В. Клюева перевела менее удачно (нам, по крайней мере, менее понравилась) поэму-легенду о девушке, обращенной в звезду. Иллюстрации свободно могли бы быть отброшены, а за их счет мог бы быть увеличен объем тетрадочек.

Желание познакомить русскую публику с творчеством соседей, восточных народов, входящих в жизнь через русскую культуру, заслуживает всяческой похвалы; хочется надеяться, что задуманный сборник „Песни народов Поволжья“ и переводы из поэтов: С. Рамеева, Гафури, Бурнашева и др. также увидят, наконец, свет. *Вл. Гордлевский.*

◆ *Виктор Шкловский.* Лазарь Зервандов. Эпиграмм. Петроград. 1922. 16°, стр. 47.

Брошюру В. Б. Шкловского трудно отнести к определенному роду беллетристики — она представляет завершение его очерков „Революция и фронт“. Для востоковедов она интересна потому, что в ней из уст двух очевидцев (самого Шкловского и бывшего командира конной батареи айсоров Л. Зервандова) дается живая картина героической борьбы айсоров в Азербейджане и северной Персии после отхода русских войск в 1918 году. В вихре событий Россия уделила до сих пор мало внимания этому народу, хотя интерес к нему пробуждается не впервые: в конце 90-х годов, когда шла речь о религиозном присоединении их к России, появилась довольно обширная литература о них на русском языке. Некоторое внимание со стороны автора к этой литературе (хотя бы в объеме статей энциклопедического словаря Брокгауз-Ефрона) извбило бы его от довольно многочисленных недоразумений, в роде фантастического титула айсорского патриарха, данных об их шрифте (стр. 24) или отнесения к ним маронитов (стр. 5), на самом деле живущих в Сирии. Значение книжки, конечно, не в этих деталях: ее сила в простом и ярком изображении судьбы айсоров, в конце войны попавших снова точно между жерновов среди своих более крупных соседей. В пестрой смеси встают перед читателем не только сами айсоры с их удивительным, ходившим в атаку патриархом, но и курды, турки, персы; проходят русские и английские солдаты и офицеры. На фоне этой жестокой борьбы в величественном свете выде-

<sup>1)</sup> К этой серии принадлежит и перевод П. Радимова вотской сказки „Старик и липа“ или „Отчего по свету пошли медведи“ (Казань, 1922).