Санкт-Петербургский государственный университет

***КУТОВЫХ Данила Дмитриевич***

**Выпускная квалификационная работа**

***«Школа вероучений» как источник сведений о верованиях зороастрийцев в Могольской Индии XVII века***

Уровень образования: бакалавр

Направление 58.03.01 Востоковедение и африканистика

Основная образовательная программа CB.5035. *«Востоковедение и африканистика»*

Профиль: Иранская филология

Научный руководитель: д.филол.н., доцент,   
М.С. Пелевин

Рецензент:   
д.истор.н., проф.  
И. В. Герасимов

Санкт-Петербург

2022

**Содержание**

[**Введение** 3](#_Toc105591095)

[**Глава I. Жизнеописание Заратуштры** 18](#_Toc105591096)

[**Глава II. Божественные сущности** 32](#_Toc105591097)

[**Глава III. Зороастрийские представления о загробной жизни** 43](#_Toc105591098)

[**Глава IV. Зороастрийские эсхатологические представления** 59](#_Toc105591099)

[**Заключение** 70](#_Toc105591100)

[**Список использованной литературы** 74](#_Toc105591101)

[**Приложение.** 79](#_Toc105591102)

# **Введение**

Данная работа содержит анализ четырнадцатого раздела первой главы доксографического сочинения «Школа вероучений» (*Dabistān-i mażāhib*). Эта своеобразная «энциклопедия религий», была написана в Индии, вероятно, по заказу принца Дара-Шукуха (1615-1659), старшего сына могольского императора Шах-Джахана (пр. 1627-1666), Мир Зу-л-фикаром Ардистани, известном под *тахаллусом* «Мубад-шах». На данный момент это лишь гипотеза иранского ученого Фатхоллаха Моджтабаи, однако, весьма правдоподобная и подкрепленная фактическими доказательствами [Mojtabāʾī 2011].

Актуальность данной работы заключается в том, что книга «Школа вероучений»содержит в себе большое количество ценных сведений о религиозной жизни Индии начала Нового времени, в том числе и об индийских парсах. Эти сведения в целом известны, но требуют более глубокого и детального рассмотрения. Раздел, посвященный верованиям парсов, является главным предметом настоящего исследования.

Примерно половина книги «Школа вероучений»посвящена описанию различных парсийских общин, среди которых особенно выделяется «Азар Кайван». Этот факт, а также другие косвенные свидетельства, в том числе многочисленные ссылки в *«Дабистане»* на труды представителей общины «Азар Кайван», позволяют с большой уверенностью утверждать, что автор «Школы вероучений» сам являлся ее членом.

К сожалению, об авторе *«Дабистана»* известно немного. Мы до сих пор не можем назвать с полной уверенностью даже его имени. Дело в том, что автор нигде не назвал себя на страницах своего произведения, а упоминал о себе не иначе как об «авторе», «писце» и т.п. В связи с этим исследователям *«Дабистана»* с самого начала изучения этой книги приходилось строить догадки относительно ее авторства по косвенным намекам и указаниям в тексте, касающимся личности и жизни автора [Малек 1983: 14].

Исследование *«Дабистана»* началось в 1787 г., когда английский востоковед сэр Вильям Джонс впервые прочитал эту книгу. Вот как он описывает свои впечатления об этом произведении в личном письме: *«Большая ее часть может быть интересна любознательному читателю, но некоторые места в ней невозможно перевести. В ней содержится больше неясных сведений об учениях, занимательных историй, прекрасных образцов поэзии, изобретательности, остроумия, непристойностей, богохульства, чем я когда-либо видел собранными в одном томе; два последних [непристойности и богохульства] не авторские, но включены в главы о еретиках и язычниках Индии. В целом, это наиболее занимательная и поучительная книга из всех, что я когда-либо читал на персидском языке»* [TroyerandShea 1843: v-vi].

Скорее всего, именно по его рекомендации Фрэнсис Глэдвин в 1789 г. опубликовал в Калькутте перевод первой главы книги. В том же 1789 г. сэр Вильям Джонс на заседании Азиатского Общества Бенгалии прочитал доклад, в котором назвал автором *«Дабистана»* мусульманского путешественника Мухсина Фани Кашмири. Свое утверждение он основывал на том, что в самом начале книги помещено четверостишие-*рубаʿи«Мир словно книга, полная знаний и справедливости…»*. Известно, что это *рубаʿи* принадлежит перу Мухсина Фани. Исходя из этого, Вильям Джонс приписал ему всю книгу целиком. Фрэнсис Глэдвин сообщал следующие сведения о Мухсине Фани: он был суфием, написал сборник стихов *«Masdūral-asās»(«Источник знаков»*), его патроном являлся наследный принц империи Великих Моголов, сын Шах-Джахана Дара Шукух. По его мнению, скончался Мухсин Фани около 1081 года лунной хиджры (1670/71 г.) [Малек 1983: 20].

Эта точка зрения оставалась единственной в научном сообществе вплоть до 1818 г., когда капитан Ванс Кеннеди выступил с ее опровержением. До этого исследователи просто не затрагивали вопрос авторства. Например, в послесловии к первому типографскому изданию *«Дабистана»*, опубликованном в Калькутте при содействии Вильяма Бейли в 1809 г., сразу же после опровержения Ванса Кеннеди выдвигается новое предположение относительно авторства книги. Вильям Эрскин независимо от своего коллеги в том же 1818 г. прочитал лекцию в литературном обществе Бомбея, в которой назвал автором *«Дабистана»* Зу-л-фикара *ʿ*Али, известного по прозвищу Мубад Шах. Его главным аргументом являлись заметки на полях рукописи, принадлежавшей Вильяму Оузели. Сам Оузели поддержал позицию Кеннеди на страницах своего сочинения *«Путешествие в разные страны Востока, преимущественно в Персию».* Еще одним сторонником этого мнения стал Мулла Фируз, высказавшийся в ее пользу в предисловии к первому английскому переводу книги *«Desātīr-iāsimānī»*, изданном в 1819 году. Кроме того, он привел два новых аргумента в пользу этого предположения. Во-первых, он обратил внимание на стихотворный фрагмент кыт*ʿ*а в начале *«Дабистана»*, в котором присутствует *тахаллус* Мубад Шаха. Мулла Фируз посчитал это прямым свидетельством авторства всей книги. Во-вторых, в рукописи *«Дабистана»*, принадлежавшей ему, имелись заметки на полях, говорившие об авторстве Мубад Шаха так же, как и в рукописи Оузели [Малек 1983: 20-21].

Таким образом, в начале изучения *«Дабистана»* были сформированы две основные точки зрения на то, кто же является автором этой книги. Были названы два имени – Мухсин Фани Кашмири и Зу-л-фикар *ʿ*Али, известный как Мубад Шах. Оба предположения одинаково сомнительны и зиждутся в основном на распространении авторства стихов, цитируемых в *«Дабистане»*, на всю книгу – *рубаʿи* в случае с Мухсином Фани и *кытʿа* в случае с Зу-л-фикаром *ʿ*Али.

Следующей важной вехой в изучении *«Дабистана»* стала публикация в 1843 г. в Париже первого полного перевода на английский язык этого сочинения, произведенная Энтони Тройером и Дэвидом Шиа. В предисловии к переводу Энтони Тройер заявляет, что предпочитает называть автора Мухсин Фани и считает, что это имя наиболее вероятно принадлежит автору *«Дабистана»*, однако отмечает, что *«это имя могли носить разные люди»*. Соответственно, это необязательно тот самый путешественник и поэт, кандидатуру которого поддерживали Вильям Джонс и Фрэнсис Глэдвин [TroyerandShea 1843: vi].

В 1856 г. парс Кай-Хусрав ибн Кавус выдвинул предположение, что автором *«Дабистана»* является Кай-Хусрав Исфандйар - выходец из зороастрийской секты *«Азар Кайван»*. Это предположение впоследствии было поддержано иранским филологом второй половины двадцатого века Рахимом Резазаде Малеком в статье *«Кто является автором Дабистана?»*, приложенной к осуществленному им последнему на данный момент печатному изданию книги, опубликованном в 1983 году [Mojtabāʾī 2011].

В 1879 году Чарльз Рье составлял каталог рукописей Британского музея. В заметке об одной из рукописей *«Дабистана»* он доказал абсолютную несостоятельность авторства Мухсина Фани. Там же он впервые высказал мысль, что прямые указания на имя автора отсутствуют в тексте, и что, соответственно, исследователи могут опираться лишь на косвенные краткие указания автора о себе и своей жизни и восстанавливать его портрет, исходя из них. Также в своих комментариях он впервые высказывает мысль, что автор *«Дабистана»*, скорее всего, был парсом, а не мусульманином. Это утверждение вытекает, прежде всего, из расположения и соотношения разделов книги. Так, описанию всевозможных парсийских сект уделяется примерно столько же объема, сколько описанию других религиозных течений. Кроме того, несмотря на общую толерантность и объективность автора ко всем верам, он отзывается о зороастризме с большим теплом, чем, к примеру, об исламе. Однако Рье затруднился назвать точное имя автора и обратил внимание лишь на то, что на полях некоторых рукописей автором указан Мубад Шах или Мир Зу-л-фикар *ʿ*Али ал-Хусайни. Однако, по его мнению, этих аргументов недостаточно для установления авторства книги [Малек 1983: 22-23].

В 1971 г. Мирза Мухаммад Казвини, составляя список книг свой библиотеки, отметил, что имя автора *«Дабистана»* неизвестно, однако *«у всякого [исследователя] с богатым воображением имеются свои соображения»*. По его мнению, единственное, в чем нельзя сомневаться, так это в вероисповедании автора. Мухаммад Казвини считал, что тот был парсом. Свое мнение Казвини основывал на уже упомянутом выше факте – парсийским верованиям посвящена первая и самая большая глава. Кроме того, исследователь обращает внимание на то, что автор *«Дабистана»* в тексте книги с иронией отзывается о мусульманских святых местах, таких как Мекка, Медина, Неджеф и Кербела, в то время как о парсийских храмах луны или огня отзывается с почтением [Малек 1983: 23].

Фатхаллах Муджтабаи в своей статье 1993 года утверждает, что наиболее общепринятым ныне взглядом на авторство *«Дабистана»* является признание его за Миром Зу-л-фикаром Ардистани, более известным под своим литературным псевдонимом Мулла Мубад или Мубад Шах. Он аргументирует свою позицию тем, что эти два или похожие на них имена чаще других упоминаются в различных рукописях *«Дабистана»* как имена автора книги. Например, Мир Зульфикар *ʿ*Али или Мир Зу-л-фикар *ʿ*Али Хусайни, известный как Мубад Шах, или Мубад Шах Мухтади, или Мир Зу-л-фикар Хусейни, известный как Хушйар. Кроме того, Мирза Зу-л-фикар *ʿ*Али Азар Сасани, известный как Мубад, назван автором *«Дабистана»* в самой ранней из дошедших до наших дней рукописей, хранящейся в библиотеке *«Ганджбахш»* города Равалпинди. Он также акцентирует внимание на том, что некоторые части поэмы Мубада, хранящейся ныне в публичной библиотеке Патны, цитируются в тексте *«Дабистана»*, включая начало поэмы, которое содержит слово *«Дабистан»* и *тахаллус «*Мубад». Наконец, большая часть мест и имен, упоминаемых в поэме Мубада, встречаются впоследствии на страницах *«Дабистана»*, к тому же совпадают многие верования и мнения о них, изложенные в этих книгах. Например, прославление Заратуштры и его религии [Mojtabāʾī 2011].

На основании кратких ремарок автора *«Дабистана»*, касающихся его личности, Рахим Резазаде Малек сделал следующие выводы относительно его биографии. Автор родился около 1616 г. В 1618/19 г. Мубад Хушйар показал его Балеку Натхе Тишри. Тот помолился за него и предсказал, что мальчик в будущем станет богословом. В том же 1618/19 г. за автора *«Дабистана»* молились четверо последователей парсийской секты *«Азар Кайван».* В 1623/1624 г. Мубад Хушйар привел восьмилетнего мальчика к Чатрупе, который назначил ему в воспитатели одного из своих учеников – Каниш Мана. В 1626/1627 г. автор *«Дабистана»* встречался с несколькими известными мудрецами, среди которых был и Мубад Суруш. В 1630/1631 г. автор *«Дабистана»* все еще был в Кашмире, где встречался с Худаджуем, автором книги *«Дам-и Кай-Хусрав»*, в которой излагаются основы учения парсийской секты *«Азар-Кайван»*. В 1636/1637 г. автор встречался с дервишем *тарикатаСубхани*. В 1638/1639 г. он находился в Лахоре, где виделся с Бахрамом ибн Фуршадом, известным как Бахрам Кучак и являющимся автором книги *«Аржанг-и Мани»*. Тогда же в Лахоре он встречался с представителями различных парсийских сект, муллой ʿАдилом Кашгари, Субханатхой Ани Напти – духовным наставником движения *«Джуки»* и своим «крестным отцом» Баликом Натхой Тишри. Вскоре он покинул Лахор и направился в Кашмир, но уже в 1639/1640 г. вернулся в этот город [Малек 1983: 16-18].

В 1640/1641 г. воспитатель автора *«Дабистана»*, автор книги «*Surūd-imastān» («Песнь опьяненных»*), Мубад Хушйар покинул своего воспитанника и удалился в Акбарабад. В период между 1640/1641 и 1643/1644 г. автор *«Дабистана»* путешествовал между Лахором и Гуджаратом и встречался с представителями различных течений парсизма, ислама и индуизма. В том же году он посетил город Мешхед, где познакомился с Мухаммадом Кули. В 1645/1646 г. автор вернулся в Гуджарат и принялся за написание *«Дабистана»*. Во время путешествий по Гуджарату в 1646/1647 г. автор книги встречался с большим количеством представителей различных парсийских сект – Гуджарат традиционно является центром проживания парсов в Индии. В 1647/1648 г. автор *«Дабистана»* путешествовал в Хайдарабад, где встречался с Мухаммадом Саʿидом Сармадом. Оттуда направился в порт Сурат. В 1647/1648-1653/1654 г., автор предположительно жил в Гуджарате. В 1653/1654 г. автор *«Дабистана»* активно общался с представителями индуистских сект и, вероятно, внес ряд правок в соответствующую главу своего сочинения. Это последняя дата, которая упоминается автором в тексте [Малек 1983: 18-19].

Если принять точку зрения Ф. Муджтабаи и допустить, что автором *«Дабистана»* является Мубад-Шах, то из дивана его стихотворений можно также сделать некоторые выводы о его биографии. Скорее всего, он родился в персидской шиитской семье, но стал последователем парсийской секты *«Азар Кайван»* еще в детстве. Большая часть *«Дабистана»* была написана им во время правления могольского императора Шах-Джахана (правил 1628-1657 гг.) в ходе многочисленных путешествий по Индии с целью изучения различных верований. 1649-1653 гг. он жил в Калинге на восточном берегу Индостана, чтобы избежать преследований исламских богословов-традиционалистов. Упоминание о смерти Шах-Джахана указывает на то, что Мубад-Шах еще был жив в 1666 году. Вероятно, именно жесткая религиозная политика преемника Шах-Джахана императора Аурангзеба, запрещавшая распространение каких-либо идей, кроме исламских, послужила причиной того, что автор нигде в книге не упоминает своего имени. Он или кто-то из его близких друзей постарался исключить всякие намеки на его личность, чтобы избежать преследований [Mojtabāʾī 2011].

Автор прямо пишет в книге, что начал над ней работу в 1645/1646 г. Последней упомянутой датой является 1652/53 г., когда он встречался с представителями индуистских сект. Однако это не значит, что *«Дабистан»* был завершен именно тогда – автор мог работать над книгой еще некоторое время после этой даты. В тексте *«Дабистана»* несколько раз встречаются хвалебные упоминания о наследном принце Дара-Шукухе, который, вероятно, являлся патроном автора. Из этих восхвалений следует, что Дара-Шукух был жив во время написания книги. Соответственно, наиболее поздним годом завершения книги *«Дабистан»*является 1658/59 г., когда Дара-Шукух был убит в ходе междоусобной борьбы с братьями за могольский трон. Таким образом, написание *«Дабистана»* было начато в 1645/46 гг. и завершено в период между 1652/53 и 1658/59 гг. [Малек 1983: 19-20].

Текст *«Дабистана»* делится на 12 глав-«наставлений» (*taʿlīm*). В свою очередь, каждая из глав делится на несколько разделов (*naẓar*). В каждой главе рассказывается об одном из религиозных течений:

1. Парсы   
2. Индуисты   
3. Тибетцы   
4. Иудеи  
5. Христиане  
6. Мусульмане   
7. *«Садикия»*8. *«Вахидия»*  
9. *«Роушанийан»*10. *«Илахийя»*  
11. Философы   
12. Суфии

Наибольшей по объему главой является первая, посвященная парсам. Она примерно равна по объему всем остальным одиннадцати главам вместе взятым и в первом полном переводе *«Дабистана»* на английский язык Дэвида Шиа и Энтони Тройера для нее полностью выделен первый том, в то время как остальные главы помещены во второй. Первая глава разделена на пятнадцать разделов, посвященных различным сектам, таким как *«Сипасийан»*, *«Азар Кайван»* и другие. Убеждения последователей этих сект во многом основываются на греческой философии, сабеизме и индуизме. Лишь в последних двух разделах первой главы приводятся воззрения, характерные для зороастризма – в четырнадцатом для его «канонической» версии, а в пятнадцатом для маздакитского движения. Именно в четырнадцатом разделе первой главы книги *«Дабистан»* содержится легендарная биография пророка Заратуштры, которая является предметом исследования данной работы.

Кроме важнейшей главы о верованиях парсов стоит выделить также вторую - о воззрениях индуистов. Она представляет огромное значение для понимания состояния этой религии в середине XVII века, так как автор провел достаточно подробное и объективное исследование по данному вопросу в ходе изучения соответствующей литературы и общения с живыми носителями традиции в ходе своих путешествий. В то же время шестая глава, посвященная исламу, уже не является столь же безупречным примером беспристрастного исследования, так как в ней присутствуют различные искажения и неправильные интерпретации, проистекающие, вероятно, из недостаточной осведомленности автора в этой теме. Десятая глава *«Илахийя»* является одним из первых известных описаний новой синкретической религии *«Дин-и илахи»* - «божественной веры», созданной могольским падишахом Акбаром и объединившей в себе воззрения и обряды нескольких религий [Mojtabāʾī 2011].

В целом, *«Дабистан»* является исключительно ценным источником сведений об интеллектуальной и религиозной жизни в государстве Великих Моголов середины XVII века и содержит много полезной информации о различных конфессиях, в особенности об учениях парсов и индуистов.

Автор *«Дабистана»* регулярно делает ссылки на источники, из которых он приводит информацию, содержащуюся в разделе, посвященном зороастризму:

1. **Фарзана Бахрам ибн Фархад Йаздани** – книга *«Шаристан».*  
2. **Мубад Суруш Йаздани** – книга *«Мехин»* и книга *«Прямота вер»*.  
3. **Зартушт Бахрам ибн Пажду** – поэма *«Зартушт-нама»*.  
4. **«мудрецы благой веры»-** очевидно, что это ссылки на живых носителей парсийской традиции, с которыми автор непосредственно общался во время своего пребывания в Гуджарате – центре зороастрийской общины Индии.

Поэма *«Зартушт-нама»* является наиболее важным из всех источников автора *«Дабистана»* в отрывке, посвященном жизнеописанию Заратуштры, так как сведения из нее составляют большую часть его содержания. Заметно использование лексики, характерной для поэмы, часто из нее прямо цитируются целые *бейты* без каких-либо изменений. История пророка Заратуштры, изложенная в ней, выступает как бы стержнем повествования автора *«Дабистана»*, на который кое-где нанизаны сведения из других источников.

Несмотря на то, что автор называет автором поэмы Зартушта Бахрама ибн Пажду, на самом деле она принадлежит перу другого человека. Им является Кай-Кавус ибн Кай-Хусрав ибн Дара, а ее оригинальное название *«Mavlūd-iZartušt» («Рождение Заратуштры»*). Зартушт Бахрам ибн Пажду переписал ее, о чем прямо сказано в самом тексте поэмы. Однако эти строки были неправильно поняты читателями, и ошибочное мнение о том, что автором *«Зартушт-нама»* является именно Зартушт Бахрам ибн Пажду, прочно закрепилось в традиции, а оттуда перешло и в научную среду. Лишь в начале XXI века стало известно истинное положение вещей [Sheffield 2015: 530].

*«Зартушт-нама»* - наиболее ранний датируемый зороастрийский текст на новоперсидском языке. Кай-Кавус ибн Кей-Хусрав ибн Дара написал ее в XIII веке в городе Рей на основе среднеперсидских источников, имевшихся в распоряжении верховного зороастрийского жреца этого города. В 1278 году Заратушт Бахрам ибн Пажду в городе Бижанабад сделал самую раннюю дошедшую до нас копию. Поэма содержит примерно 1530 *бейтов* и излагает историю жизни пророка Заратуштры, изложенную простым и понятным языком. Ее композиция сильно повлияла на последующую зороастрийскую литературу на новоперсидском языке. При ее написании автор пользовался многими среднеперсидскими источниками, которые не дошли до наших дней. Именно поэтому, несмотря на слабость стиля изложения и некоторые художественные недостатки, книга содержит в себе много ценных сведений для исследователя зороастризма, которых не содержится более нигде [Sheffield 2015: 530-531].

В 1760 году первооткрыватель Авесты на Западе Анкетиль дю Перрон перевел *«Зартушт-нама»* на латинский язык, а к 1771 году на французский и включил ее в свое первое издание Авесты на Западе. Первый перевод на английский язык был выпущен Дж. Иствиком в 1843 году. Впервые печатный текст поэмы с французским переводом был издан в Санкт-Петербурге в 1904 году Ф. Розенбергом. Именно на основании этого издания Зариной Харебати был произведен перевод поэмы на русский язык [Харебати 2010: 12].

Второй важный источник автора *«Дабистана»* - книга *«Шаристан»* (полное название *Šāristān‐i Čahār Čaman(«Город четырех лугов»*). Книга написана Бахрамом ибн Фархадом (умер в 1624/1625 г.) - членом той же парсийской секты *«Азар Кайван»*, к которой, скорее всего, принадлежал и автор *«Дабистана»*. В ней содержатся сведения об иранской мифической истории, переплетенные с информацией об известных участниках секты, о том, как они вступили в нее, и об их религиозных спорах с ведущими религиозными мыслителями Сефевидского Ирана и Могольской Индии [Sheffield 2015: 539].

К сожалению, о третьем авторе Мубаде Суруше Йаздани и двух его трудах, на которые ссылается автор *«Дабистана»*, нам пока не удалось найти какой-либо информации, кроме того факта, что автор *«Дабистана»* встречался с ним лично в 1626/1627 г., о чем говорится на страницах сочинения [Малек 1983: 17].

Другим важным источником четырнадцатого раздела является поэма *«Ардай-Вираф-нама»* Заратушта Бахрама ибн Пажду, которая, в свою очередь, основана на «Книге о праведном Виразе» - хорошо известном литературном памятнике на среднеперсидском языке. Книга была написана в Иране в IX-X веках н.э., однако восходит к более ранним источникам и содержит очень древние представления о загробном существовании души, почерпнутые из недошедших до нас *насков* Авесты [Колесников 2019: 141].

Поэма *«Ардай-Вираф-нама»* была написана Заратуштом Бахрамом ибн Пажду в середине XIII века на основе прозаической версии пересказа этого сюжета на новоперсидском языке. Во многих местах поэмы наблюдаются существенные отличия от среднеперсидского первоисточника [Sheffield 2015: 531].

Важно отметить, что, хотя автор пишет об «Азар Кайван» именно как о парсийской секте, строго говоря, она таковой не является. Ее основатель, по имени которого она и была названа, родился и вырос в Иране – в Истахре – и большую часть жизни прожил среди иранских зороастрийцев. Впоследствии Азар-Кайван (р. между 1529-1533 – ум. между 1609-1618)) переместился в Индию, но не в Гуджарат – основное место проживания парсов, а в город Патна. Кроме того, учение Азара Кайвана нельзя назвать в полной мере зороастрийским, так как оно сочетает в себе зороастризм с идеями мусульманской философии ишракизма Йахйа ас-Сухраварди (1154-1191) и рассматривает как сакральные многие исламские понятия и идеи. Например, Коран почитается последователями Азара Кайвана в качестве священного писания наряду с Авестой. Несмотря на то, что автор *«Дабистана»* рассказывает в этом сочинении об ортодоксальной версии зороастризма и в основном опирается на зороастрийские источники как письменные, так и устные, тем не менее, его религиозные взгляды откладывают некоторый отпечаток на стиль изложения и некоторые идеологические аспекты содержания [Малек 1983: 18-19].

Прежде чем приступить к анализу текста, необходимо кратко охарактеризовать суть учения Азара Кайвана, в идейных рамках которого была написана «Школа вероучений». Как уже было сказано выше, представления о мире Азара Кайвана опираются на сочинениях Сухраварди, в основе которых лежит убеждение в том, что мир не существует вне сознания. Мир представляет собой свет разного рода интенсивности. Божественная сущность представлена так называемым «светом светов» (*al- anvār)*. Примечательно, что первую эманацию божественного света Сухраварди называет архангелом Бахманом – именем одного из зороастрийских Амешаспентов. Следующий свет проистекает от Бахмана и от изначального «света светов» - таким образом, у него два источника. Четвертый свет проистекает уже от трех предшествующих светов и так далее. Каждый свет является завесой (*barzax*) перед светом внизу и светом наверху. Бахман в представлении Сухраварди является первичным разумом и прообразом человека [Дроздов 2015: 56-57].

Азар Кайван считал, что через *ишракизм* Сухраварди он восстанавливает исконный зороастризм, искаженный впоследствии магами. В качестве источников своего учения он использовал как зороастрийские книги на новоперсидском языке, такие как *«Заратушт-нама»*, *«Сад-дар-назм»* и *Ардай-Вираф-нама»*, так и работы суфийских мистиков, преимущественно крайне шиитского толка – орденов Нурбахши и Нуктави [Sheffield 2015: 539].

Азар Кайван был убежден, что вследствие приближения тысячного года по исламскому календарю в 1592 году нашей эры должна закончиться эпоха превосходства арабов и ислама и начаться иранское возрождение [Sheffield 2015: 539].

Кроме того, в 1622 году должен был наступить тысячный год с начала правления последнего шаханшаха Ирана Йездигерда III, с которого парсы и зороастрийцы Ирана вели летоисчисление после падения державы Сасанидов в 651 году. Парсы связывали этот год с началом десятого тысячелетия зороастрийской эры и пришествием первого из трех спасителей, которые должны родиться из семени Заратуштры, чудесным образом сохраняющимся на дне озера Хамун. Этот факт также способствовал ожиданиям иранского возрождения, присущим общине «Азар Кайван» [Boyce 1979: 181].

В основе учения Азара Кайвана лежит преимущественно мусульманская космология и философия, наложенная на иранскую мифологию и мыслимая как эзотерические знания «персидских мудрецов древности», известных персонажей зороастрийской мифологии, таких как Фаридун или Кай-Хусрав. В то же время вслед за Сухраварди члены секты признавали исламских пророков и отождествляли такие понятия как *nūr-iMuḥammad* (свет Мухаммада) и *farr*(ав. *xwarənah* – сложное зороастрийское понятие, примерно означающее «божественная харизма») в характерном для *ишракизма* понимании как основе всего сущего. Таким образом, несмотря на явное противопоставление своего учения исламу и определения его как «исконного знания» зороастрийских мудрецов, в сочинениях последователей этой секты в обилии встречаются ссылки на исламскую традицию вплоть до цитирования Корана и хадисов.

Цель работы: на основе материалов книги «Школа вероучений» проанализировать религиозные воззрения парсов Могольской Индии на рубеже Позднего Средневековья и Нового Времени.

Исходя из этого, в работе поставлены три основные задачи:

1. Провести литературоведческий анализ раздела, в результате которого разделить зороастрийские и мусульманские воззрения, отраженные в содержании текста, провести сравнение с первоисточниками, на которые ссылается автор.

2. Исследовать ключевые положения зороастрийского вероучения, в первую очередь представления о божественных сущностях и эсхатологические воззрения в интерпретации автора «Школы вероучений», сопоставив их с классической догматикой зороастризма.

3. Сравнить описанные в зороастрийском разделе «Школы вероучений» мотивы, религиозные архетипы и идеи с аналогичными концептами в иных религиозных и мифологических традициях, определить характер совпадений – заимствования или параллельное развитие.

В связи с поставленными задачами работа разделена на четыре главы. В первой представлен разбор и литературоведческий анализ первой части зороастрийского раздела «Школы вероучений», посвященной жизнеописанию пророка Заратуштры. Во второй содержится изложение и анализ информации о божественных сущностях в зороастризме, в третьей рассмотрены зороастрийские представления о загробной жизни, в четвертой – об эсхатологии, которая занимала особенно заметное место в доктрине общины «Азар Кайван».

При написании выпускной квалификационной работы использовались методы реферирования, компиляции и анализа данных научной литературы, источниковедческого и литературоведческого анализа, а также религиоведческой компаративистики. Список использованной литературы включает тридцать четыре книги и статьина русском, английском и персидском языках.

# **Глава I**

**Жизнеописание Заратуштры**

Значительную часть раздела «Школы вероучений», посвященного зороастризму, составляет агиографический материал – легендарное жизнеописание пророка Заратуштры. Местом рождения и деятельности пророка Заратуштры выступает условный древний мифологический Иран, близкий к тому, что описан поэтом Фирдоуси (ум. 1019 или 1025) в эпосе *«Шахнама»*, а до того фигурировавший в текстах Авесты. Не все называемые в ходе повествования географические места идентифицированы учеными-иранистами с полной уверенностью, то же самое можно сказать и о датировках. Согласно зороастрийской традиции, Заратуштра родился в 9 000 году от сотворения мира, что ознаменовало начало последней эпохи в три тысячи лет, непосредственно предшествующей концу света и разрешения космологической драмы борьбы Ахура-Мазды с Ахриманом. Так же как и по поводу места рождения и жизнедеятельности Заратуштры, среди ученых до сих пор ведутся споры о соотнесении сведений о времени его рождения с исторической реальностью, в данном случае – с другими известными нам календарями. Несмотря на огромное количество датировок и мест, нам, на основании мнений И. М. Стеблин-Каменского и П. О.Шерво, наиболее близкими к действительности представляются выводы о том, что Заратуштра родился и жил в Восточных областях Большого Ирана (современный Таджикистан или Афганистан) 1200 – 1000 гг. до н.э. В любом случае сведения, приведенные в «Школе вероучений» относительно жизни пророка можно лишь с большой натяжкой воспринимать в качестве исторического источника, так как они пересыпаны чудесами и пророчествами. По этой причине житие Заратуштры в *«Дабистане»* рассматривается нами прежде всего как источник религиозного знания, демонстрирующий то, как воспринимали своего пророка сами зороастрийцы Индии XVII века. В основном эта агиография опирается на поэму Фарзана Бахрама ибн Зардушта *«Зартушт-нама»*, написанную в иранском городе Рей в 1258 году, а она в свою очередь восходит к более древним источникам на среднеперсидском языке, к сожалению, не дошедшим до наших дней. Кроме того, в тексте существуют и сведения, почерпнутые из сочинений зороастрийцев парсийской секты «Азар-Кайван», а также устные предания зороастрийцев Гуджарата, среди которых автор «Школы вероучений» жил на протяжении нескольких лет. Жизнеописание Заратуштры в «Дабистане» можно четко разделить на три больших этапа: детство, откровение и проповедь.

**Детство**

Изложению истории детства Заратуштры предшествует легенда о его чудесном зачатии, а также сложные теологические построения из книги *«Шаристан»* одного из адептов секты «Азар-Кайван» Фарзаны Бахрама ибн Фархада Йаздани о природе духа Заратуштры, его «телесной субстанции» и *фарра*, то есть божественного благословления, которые различными путями вошли в чрево Дугдовы, матери Заратуштры.

Само же повествование о детстве пророка начинается со сна Дугдовы, который она увидела на пятом месяце беременности. Над ее домом появилась огромная туча, которая заслонила собой свет солнца и луны. Из нее пошел дождь из хищных и «вредных» животных. Они своими когтями вытащили Заратуштру из чрева матери и уже были готовы унести его с собой. Заратуштра оставался спокойным и уверил мать, что все будет в порядке, ведь ему покровительствует сам Бог. Затем с неба снизошла гора света, из которой вышел прекрасный юноша с ветвью света в одной руке и книгой в другой, разогнал хищников и вернул Заратуштру во чрево материи, подтвердив таким образом слова Заратуштры. Мотив падения с неба злобных животных отражает зороастрийские представления о так называемых *храфстра* – вредных созданиях Ахримана. По большей части к ним относятся хищные животные, которые истребляют скот, однако нечистыми могут считаться и абсолютно безобидные животные. Например, жаба. Истребление *храфстра* считается благим делом для зороастрийца. В противоположность им, благими животными считаются коровы, овцы, козы, то есть домашний скот. Священным животным в зороастризме также считается собака, так как она помогает этот скот пасти и оберегать [Мелетинский 1991: 595].

Далее Дугдова поспешила к астрологу, который разъяснил ей, что юноша в ее сне символизирует собой *фарр* – божественное благословление, нисходящее на ее сына, хищные животные *храфстра* – врагов праведной веры, с которыми ее сыну предстоит бороться при помощи священного писания. Это писание, символизируемое во сне книгой в руках юноши, Заратуштра получит от самого Господа. В итоге пророку удастся обратить в новую веру великого царя и при его помощи повергнуть всех врагов. *Фарр* в иранской мифологической традиции – это некая божественная сущность, которая приносит своему обладателю власть, богатство и могущество. Впоследствии в иранской эпической традиции *фарр* был главной формой легитимации царской власти. Иногда *фарр* может реализовываться не в материальном виде «божественного сияния», птицы или барана, а символически – как счастливая судьба. В этом смысле он близок греческому понятию *тиха* и римской *фортуне* [Мелетинский 1991: 569].

Далее следует широко известная в античном мире легенда о том, что при рождении Заратуштра засмеялся, что является нехарактерным для обычных новорожденных, которые обыкновенно плачут.

Вскоре слухи о рождении Заратуштры и связанных с этим событием пророчествах дошли до Дуран Саруна. Он был царем страны, в которой родился будущий пророк, и почитал закон Ахримана. Царь лично пробрался в дом, где спал новорожденный Заратуштра и замахнулся на него мечом, но его рука отсохла. Затем колдуны по его приказу бросили Заратуштру в огонь, но тот не коснулся его тела и младенец остался невредим [Дабистан 1983: 74]. Затем колдуны и дивы выкрали Заратуштру и положили его в узком проходе, где пролегал путь стада коров, в надежде, что те его растопчут. Под воздействием божественного *фарра* одна из коров встала над Заратуштрой и защитила его рогами от остальных коров, заставив их обойти младенца стороной. Когда стадо прошло, она отправилась вслед за ним. Вскоре перепуганная Дугдова нашла Заратуштру в том узком проходе и забрала его с собой [Дабистан 1983: 75].

Затем Дуран Сарун приказал выкрасть Заратуштру еще раз и положить его на пути табуна лошадей. В этот раз самая большая кобыла встала над младенцем и защитила его [Дабистан 1983: 75].

Последняя попытка Дуран Саруна избавиться от Заратуштры еще в младенчестве заключалась в следующем. Он приказал своим приспешникам пойти в логово волков. Пока взрослые волки отсутствовали, колдуны убили волчат и оставили Заратуштру в той пещере, полагая, что гнев волков обрушится на него. Действительно, когда волки вернулись и увидели Заратуштру посреди окровавленных волчат, вожак их стаи бросился вперед, чтобы растерзать младенца, но не смог разомкнуть свою пасть. Волки испугались этого чуда и сели вокруг Заратуштры. Вскоре в пещеру пришли две овцы и напоили Заратуштру своим молоком. Автор особенно отмечает поразительность ситуации – волки и овцы находились вместе в одной пещере. Интересно, что этот образ перекликается с шестым стихом одиннадцатой главы Книги пророка Исаии, являющейся частью Ветхого Завета: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их». Вскоре мать Заратуштры нашла своего ребенка в пещере и забрала его с собой. Волки не тронули ее. Вполне возможно, что этот образ не является случайным совпадением, так как иудеи активно взаимодействовали с персами как представителями зороастрийской традиции, начиная с завоевания Иудеи Киром Великим, то есть с начала VI века до нашей эры. Примечательно, что Книга пророка Исаии была написана именно в этот период, в ней содержатся критические упоминания об обрядах поклонения огню и возможная ссылка на зороастрийскую церемонию *barašnūm*. Одним из наиболее ярких примеров пересечения иудейских и зороастрийских идей является седьмой стих сорок пятой главы Книги Исаии, который в выражении идей четкого дуализма прямо коррелирует с сорок четвертой Ясной, относящейся к Гатам. Он звучит следующим образом: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; я, Господь, делаю все это». Таким образом, мы можем лишь указать на то, что образ ребенка, рядом с которым возлежат волк и овца, является общим для иудейской и зороастрийской традиций. Сказать, в какой традиции этот образ появился изначально, а в какую был заимствован впоследствии, не представляется возможным [ElmanandShaiSecunda 2015: 423].

Важным аспектом этих четырех испытаний является доказательство превосходства Заратуштры над представителями традиционной религии, которую ему было суждено упразднить, согласно предсказаниям, следовавшим из вещих снов и положения звезд. Все попытки чародеев погубить пророка во младенчестве провалились благодаря божьему заступничеству, проявлявшемуся напрямую, когда отсохла рука замахнувшегося на младенца Дуран Саруна, или опосредованно через природное явление – огонь, который не причинил ребенку вреда, и поведение животных – коровы, лошади, волков и овец. Интересно, что чародеи благодаря различным техникам видения будущего понимают величие Заратуштры и уготованную ему судьбу, однако пытаются идти наперекор ей вместо того, чтобы подчиниться грядущему порядку. Так, самый могущественный из чародеев Тур-и Брадаруш говорил, что в Заратуштре объединены черты трех социальных классов: священников, воинов и земледельцев, и что на Бахмане лежит задача вести его к встрече с Ормаздом [Cereti 2015: 266].

Когда Заратуштре было семь лет, колдуны пришли в его дом и произнесли страшные заклинания, так что все находившиеся в доме люди испугались и выбежали из него. Лишь Заратуштра спокойно остался на своем месте. Чародеи в разочаровании ушли из дома. Однако вскоре будущий пророк заболел. Партаруш (он же Парантаруш), услышав эту новость, принес Заратуштре лекарство, смешанное с мужским семенем, над которым чародеи прочитали темные заклинания. Однако чудесным образом ребенок обо всем узнал, вылил на землю то, что ему предложили, и публично обвинил колдунов в намерении совершить это злодеяние. Чародеи снова расстроились. В этом пассаже весьма занимательно замечание автора: «Они [чародеи] говорили, что в то время они не знали обрядов лучше, чем колдовство, демоны общались с ними открыто и непосредственно, а колдовству они научились от Иблиса». Автор уподобляет здесь зороастрийского Ахримана и мусульманского Иблиса, что является одним из примеров влияния исламской традиции на его повествование. Это очередной пример его религиозной толерантности [Дабистан 1983: 76].

Далее автор рассказывает, что отец Заратуштры Порушасп пошел по пути колдовства и злодеяний, завел дружбу с чародеями и устроил у себя дома пир для самых высокопоставленных из них. Он пригласил на него Дуран Саруна, Парантаруша и других чародеев. На этом пиру между Заратуштрой и Парантарушем произошел конфликт – последний принялся хвалить отца Заратуштры за правильный, по его мнению, выбор, а Заратуштра пригрозил адом всем поклонникам Ахримана, за что был обвинен в невоспитанности. Однако в ходе словесной перепалки ребенку удалось превзойти своим красноречием Парантаруша, так что тот опозоренный поспешил с праздника к себе домой. Ночью он заболел, а всех людей, которые пытались его исцелить, постигла смерть. Одержав победу в этой дискуссии, Заратуштра в очередной раз показал свое превосходство над сторонниками старой традиции и доказал несостоятельность их полномочий на проведение ритуалов [Cereti 2015: 266].

Часть, посвященная детству Заратуштры, заканчивается описанием добродетелей будущего пророка, когда он достиг пятнадцатилетнего возраста – совершеннолетия в зороастрийской традиции. Он с презрением относился к материальным благам, не испытывал таких негативных чувств, как гнев и похоть, служил своему Господу днем и ночью и помогал обездоленным. Благодаря своей честности и набожности он прославился среди людей, хотя не выставлял свои добродетели напоказ [Дабистан 1983: 76].

**Откровение Заратуштры**

Основное содержание текста, посвященного откровению Заратуштры, составляют не события, а указания верховного бога Ахура-Мазды и его эманаций Амеша-Спентов. Эти сведения анализируются в других частях работы, здесь же будет приведена только непосредственно событийная канва.

Спустя 15 лет после достижения совершеннолетия, то есть в возрасте 30 лет Заратуштра с семьей и последователями решил отправиться на запад. Во время этого похода путникам повстречался некий водоем, который они никак не могли преодолеть в силу того, что, согласно обычаям того времени и общества, женщинам было запрещено оголять ноги в присутствии посторонних мужчин. Однако после молитвы пророка воды озера расступились и он со своими спутниками смог переправиться на другой берег.

Затем на одной из стоянок пророку привиделся сон о том, как на поле боя сошлись две армии: одна пришла с запада, другая – с востока. Толкователь разъяснил значение сна таким образом, что с востока придет армия воинов благой веры, сразится с армией дивов, чародеев и прочих приспешников Ахримана и одержит победу. Расположение праведных сил на востоке, а злых и темных на западе является довольно распространенным мотивом в различных мифологических и религиозных системах по всему миру и легко объясняется тем фактом, что солнце, почти всегда ассоциирующееся со светом и добром, восходит на востоке, а садится на западе.

Во второй половине месяца Ордибехешт, возвращаясь с одного праздника, Заратуштра оказался на берегу длинного и широкого водоему под названием Дабати, как традиционно называли Каспийское море парсы в своих сочинениях [TroyerandShea 1843: 231].

Заратуштра стал последовательно входить в воду – сначала до голеней, затем до колен, потом до талии и, наконец, до шеи. Эти четыре уровня погружения Заратуштры трактуются как четыре этапа обновления веры различными пророками. Обновление, которое суждено совершить Заратуштре, первое. Затем последуют еще три реформатора, которые будут происходить из рода Заратуштры. Это явное указание на идеи мессианства, то есть ожидания «спасителя», широко распространенные в зороастрийском учении. Возможно, что легенда о постепенном погружении Заратуштры в воду является отсылкой к четырехкратному толчению Хома во время древней церемонии Йасны [Cereti 2015: 266].

Затем пророк вышел из воды, облачился в чистую одежду и стал молиться. Согласно *«Вендидаду»*, Заратуштра удалился в горы для общения с Богом, а именно на вершину Альборц. В учении парсов эта гора помещается в сверхъестественном мире, в который Заратуштра был перенесен. Священный Альборц – это первая сотворенная гора. Для ее создания потребовалось восемьсот лет. Она протянулась из центра мира в область первичного света и является обителью Митры. Солнце и луна каждый день начинают свой путь с этой горы [TroyerandShea 1843: 232].

Затем появился Амешаспент Бахман и после краткого диалога, в ходе которого он выяснил, что для Заратуштры в мире нет ничего более важного, чем Истина, вознес его на небеса, где пророк видел разнообразные чудеса. В оригинальных зороастрийских сочинениях подразумевается не просто «Истина», а *alhaya*, восходящая к авестийскому *arta* и родственная ведийскому *rta.* Это понятие является довольно сложной и комплексной концепцией [Cereti 2015: 266-267].

Примечательно, что здесь автор *«Дабистана»* уточняет, что Бахман является главным Амешаспентом, «а мусульмане называют его Джибрилем». Это один из ярких примеров религиозного синкретизма, которым была пропитана интеллектуальная жизнь империи Великих Моголов в период правления падишаха Акбара – автор отождествляет персонажей из двух разных религиозных традиций.

Далее следует довольно длинный теоретический пассаж, который отсутствует в *«Зартушт-нама»*. Кроме того, автор здесь ссылается не на письменные источники, а на «мудрецов Абади»*.* Соответственно, эту информацию он получил в ходе личных бесед с живыми носителями традиции. Основной сутью сложных построений является то, что вознесение Заратуштры на небо было нематериальным, как считают «простодушные зороастрийцы». То, что он закрыл глаза по приказу Бахмана, это лишь речевой оборот, символизирующий отречение от материального мира. Заратуштра путешествовал на небеса не в собственном теле, но в качестве «отделившегося духа».

Далее, как уже было отмечено выше, Заратуштра в ходе прямого общения последовательно получает наставления от Ахура-Мазды и Бессмертных Святых (о них см. в разделе работы, посвященном божественным сущностям).

Получив откровение, Заратуштра вернулся в материальный мир. Дивы и чародеи с огромным войском преградили ему дорогу и потребовали скрыть Авесту и Зенд от людей. В ответ на это Заратуштра прочитал одну главу из Авесты, дивы и чародеи от этого бежали.

Согласно нескольким источникам, душа Заратуштры возносилась на небо, в то время как телом он находился в пещере в горе Альборц. В *«Раузат ас-Сафа»* сказано, что пещера находилась в горах неподалеку от Ардебиля, то есть в Мидии, а также, что она была освящена Митрой. Плиний писал, что Заратуштра уединялся в пустыне двадцать лет, питаясь лишь сыром. За это время он не состарился. В то же время из текста *«Дабистана»* и *«Зартушт-нама»* следует, что Заратуштра получил откровение единовременно во всей полноте, однако в оригинальных зороастрийских сочинениях сказано, что его получение заняло несколько лет, а между разговорами с Богом и Амешаспентами имелись долгие перерывы во времени. Автор *«Дабистана»* также отмечает, что предписания, полученные от Амешаспентов, на самом деле являются «божьим откровением», то есть признается тот факт, что они являются лишь эманациями единого Бога, а не отдельными божествами. В то же время факт прямого и непосредственного общения пророка с Богом без каких-либо посредников признается автором высшей степенью откровения [TroyerandShea 1843: 243].

**Проповедь Заратуштры**

Со ссылкой на книгу *«Михин»* Мубада Суруша автор *«Дабистана»* сообщает о том, что, когда Заратуштра вернулся в материальный мир и отправился на встречу с царем Гиштаспом, ему на пути встретились два царя-тирана. После их отказа принять «благую веру» он помолился Господу, они были подняты в воздух силой ветра, и птицы на виду у собравшейся толпы растерзали их плоть, а кости бросили на землю.

Далее автор возвращается к *«Зартушт-нама»* и ссылается на нее при описании великолепного двора царя Гиштаспа из трех рядов мудрецов и славных богатырей. Заратуштра, появившись в собрании, поприветствовал государя и вознес ему хвалу.

Затем со ссылкой на *«Шаристан»* Фарзана Бахрама ибн Фархада автор сообщает, что в руках пророк держал волшебное пламя, которое не обжигало. Он дал его подержать Гиштаспу и остальным придворным. Оно никого не обожгло. После Заратуштра велел вылить ему на грудь расплавленную медь. Это не принесло ему никакого вреда.

После этого автор вновь ссылается на *«Зартушт-нама»* и все дальнейшее повествование опирается исключительно на эту поэму, практически не отклоняясь от изложенного в ней. Заратуштра был принят царем Гиштаспом ко двору и был посажен на самое близкое к нему место – выше остальных философов и мудрецов. С этого момента придворные философы стали завидовать Заратуштре и искать способ погубить его. Царь подарил пророку дом рядом с дворцом, чтобы тот оставался при нем большую часть времени. В последующие дни по просьбе Заратуштры и приказу царя при дворе проводились богословские диспуты, на которых зороастрийский пророк явил свое божественное послание миру и одержал верх над придворными мудрецами и знатью.

Первый диспут состоялся на третий день пребывания пророка при дворе Гиштаспа. Одолев в споре соперников, Заратуштра представил собранию Авесту и Зенд. Он также предсказал Гиштаспу великое будущее и блаженство рая, если тот поддержит праведное учение, и пригрозил бесславным концом и адом в случае противодействия ему. Царь поинтересовался, какие доводы или чудеса может привести Заратуштра в подтверждение истинности своих слов. Пророк прочитал ему одну главу из Авесты, но она не произвела на царя должного впечатления. Тем не менее царь отметил, что не следует торопиться с выводами, и приказал Заратуштре в течение нескольких дней посещать его и разъяснять содержание священной книги.

В это время у философов появился план избавления от Заратуштры. Во время его отсутствия в доме, подаренном царем, они подкупили стражника, которому пророк оставил на время ключ, проникли в дом и сложили в разных местах нечистые, с точки зрения зороастризма, вещи: кровь, волосы, головы кошек и собак, кости и прочее. Затем они направились к царю и обвинили Заратуштру в колдовстве. При обыске дома были найдены все оставленные философами вещи. Царь поверил в навет и велел заключить пророка в темницу.

У Гиштаспа был великолепный черный конь, на котором он всегда выезжал на поле боя и одерживал победы. Спустя неделю после заключения Заратуштры в темницу главный конюх обнаружил, что ноги этого коня втянулись в его живот. Узнав об этом, Гиштасп сильно расстроился и пригласил к себе искусных лекарей, мудрецов и ученых, чтобы они излечили коня. Все их старания оказались тщетны. Стражник, доставлявший Заратуштре еду в темницу, сообщил ему о происшествии. Пророк попросил передать царю, что знает средство излечения коня. На следующий день его послание передали царю, и тот велел выпустить его на свободу и привести к себе. Заратуштра сказал, что может излечить коня, но только если царь заключит с ним соглашение, что в обмен на излечение каждой из четырех ног он совершит по одному делу. Гиштасп принял это условие. После того как царь исполнял каждое из дел, Заратуштра молился и тер место, куда втянулась одна из ног, после чего она показывалась. Тогда за исцеление коня взялся Заратуштра, договорившись с Гиштаспом, что за каждую вылеченную ногу царь будет выполнять его просьбы. За излечение правой передней ноги коня пророк потребовал от царя оставить всякие сомнения в правдивости его слов и перестать подозревать его в шарлатанстве. За излечение правой задней ноги сын Гиштаспа принц Исфандийар взял на себя обязанность защищать новую веру. Условием излечения левой передней ноги было обращение в зороастрийскую веру жены царя Китабун. Последняя нога коня была вылечена Заратуштрой за согласие царя провести расследование по поводу клеветы на него. В ходе расследования выяснилась правда, виновные были наказаны, а честь Заратуштры восстановлена. После этого случая Заратуштра совершил еще другое чудо: он излечил братьев царя Гиштаспа Лохраспа и Зарира, чего не могли сделать другие лекари и ученые.

После рассказа о чудесах, совершенных Заратуштрой, автор *«Дабистана»* повествует о том, как царь Гиштасп просил зороастрийского пророка исполнить четыре его желания: увидеть потусторонний мир, получить неуязвимость от ран, познать добро и зло, получить бессмертие до дня воскресения. Заратуштра объяснил царю, что Бог не может исполнить эти четыре просьбы для одного человека, так как в этом случае тот сможет возомнить о себе, что он и есть Бог. Пророк предложил царю выбрать одно желание для себя, а другие три попросить для других трех людей. Царь согласился и на следующее утро в его дворце появились четыре великолепных всадника. Это были четыре Амешаспента – Бахман, Ордибехешт, Азархурдад и Азаргиштасп. Они заявили, что являются ангелами Господа и приказали Гиштаспу никогда не ослушиваться приказов его пророка Заратуштры. Царь, «подобный в своей отваге горе Альборц», даже упал с трона в страхе от представшего ему великолепия. Потом он извинился перед Заратуштрой за все нанесенные обиды и поклялся делать все для распространения «благой веры».

Согласно *«Денкарду»*, история обращения царя Гиштаспа в «благую веру» была описана в одном из *насков* сасанидской Зенд-Авесты *«Виштасп-Шасте»* [Cereti 2015: 267-268]. Один из главных элементов повествования об этом – присутствие Амешаспентов – имеется и в *«Зартушт-нама»*, откуда его заимствовал автор *«Дабистана»*. Заратуштра велел принести четыре предмета – вино, благовония, молоко и гранат, и прочитал над ними особые молитвы – провел службу *darūn*. Она обычно посвящалась царю или верховному жрецу и проводилась в честь божественных существ различных степеней и классов. Затем он дал вино Гиштаспу. Тот выпил его и уснул на три дня. За это время его душа побывала в раю и увидела все великолепие потустороннего мира, ожидающего праведников после смерти. Потом пророк дал испить освященное молоко Бишотуну (брат или близкий друг Исфандийара) и тот стал бессмертен. Здесь автор *«Дабистана»* приводит мнение зороастрийских мудрецов, судя по всему, полученное им в ходе живого общения с ними. Они утверждают, что желание вечной жизни – это познание самого себя и своей души. Подобно тому, как еда питает тело, так и наука питает душу. Именно поэтому упомянутое здесь освященное молоко является символом науки, так как она обеспечивает познание и, следовательно, дарует вечную жизнь. Затем Заратуштра дал Джамаспу (брат и главный советник Гиштаспа) вдохнуть аромат освященных благовоний, после чего тот познал все, что есть в мире, а также добро и зло. Сыну Гиштаспа Исфандийару Заратуштра предложил освященное зернышко граната, вкусив которое богатырь стал неуязвим для каких-либо ран - его тело стало «медным».

Когда царь Гиштасп очнулся после трехдневного сна, он возблагодарил Господа за исполнение его просьб и пересказал пророку свои видения, а после приказал своим подданным принять «благую веру». Затем Заратуштра прочитал ему несколько глав из Авесты и Зенда. Услышав звуки чтения священной книги, все дивы в стране Гиштаспа испугались и спрятались под землю. По приказу царя во всех городах его государства устроили алтари огня, назначили жрецов и установили порядок проведения праздников.

Обе эти истории – об излечении черного коня Гиштаспа и о четырех просьбах царя к Заратуштре – из всех дошедших до нас источников встречаются лишь в *«Зартушт-нама»*. Однако у нас нет поводов сомневаться в том, что это оригинальные истории зороастрийской традиции, так как автор *«Зартушт-нама»* использовал в своей поэме зороастрийские сочинения на среднеперсидском языке, не дошедшие до наших дней [Харебати 2010: 12]. В других дошедших до нас источниках о пребывании Заратуштры при дворе Виштаспы и его обращении в новую веру говорится очень кратко [Cereti 2015: 267-268].

# **Глава II**

**Божественные сущности в зороастризме**

Немецкий филолог и один из основоположников научного религиоведения Макс Мюллер (1823–1900) писал: *«Если религия опирается главным образом на веру в Высшую Силу, то наиболее характерной чертой, по которой классифицируются религии мира, по-видимому, является природа этой Высшей Силы».* Именно Макс Мюллер ввел в обиход религиоведения одну из важнейших классификаций, необходимую для базового понимания той или иной религиозной или мифологической системы: деление религий на политиестические, дуалистические и монотеистические [Мюллер: 92].

На протяжении всей истории исследования зороастризма среди исследователей существовали споры о том, к какой из трех категорий отнести зороастризм. Одни называют его первой монотеистической религией в истории, бросая таким образом вызов укоренившемуся представлению об иудаизме как первом проявлении абсолютного единобожия в истории религиозной мысли. Другие приводят зороастризм в качестве наиболее яркого примера морально-этического дуализма и видят его как извечное противостояние между двумя равными друг другу по силам первопринципами, выраженными в Ахура-Мазде и Ангро-Манью. В то же время в зороастризме существует явный пантеон как из божеств, унаследованных из политеистической индо-иранской традиции, так и развившихся из сугубо зороастрийских идей об Амеша-Спентах (Бессмертных Святых), представленной впервые уже в Гатах. Такая ситуация возникла по трем основным причинам:

1. Фрагментарность сохранившихся священных текстов зороастризма и, соответственно, отсутствие полной картины теологических представлений зороастрийцев к концу сасанидского периода (III–VII вв.), когда сложился канон их религии, а также и на протяжении предшествующих эпох.

2. Отсутствие четкой преемственной богословской традиции в связи с отсутствием у зороастрийцев Ирана и Индии государственного статуса и административно-политической поддержки, начиная с завоевания Ирана мусульманами в VII веке нашей эры. Сюда же можно отнести и отсутствие единой организованной церкви (по аналогии с христианством) или единой традиции, поддерживаемой зафиксированными письменно словами и поступками основателя религии и его ближайших сподвижников, а также трудами богословов, чей авторитет признается повсеместно (как в случае с исламом).

3. Изменение и развитие религиозной зороастрийской мысли на протяжении долгих столетий ее существования. Можно с уверенностью говорить о кардинальных различиях в понимании Ахура-Мазды и его соотношения с Ангро-Манью, а также другими божествами даже в рамках главного священного текста Авесты. Так, сведения, сообщаемые в Гатах, иногда входят в явное противоречие с той информацией, что можно почерпнуть из Младшей Авесты.

Таким образом, когда в XVIII в. европейские ученые познакомились с живой традицией и сохранившимися текстами зороастризма, они не могли увидеть четких единых представлений о сущности божественного, подобных догматам православной или католической церквей. В результате на всем протяжении истории исследования зороастризма на Западе ученые вынуждены были реконструировать эти представления на основе имеющихся отрывков из текстов, зачастую противоречащих друг другу и относящихся к разным эпохам и периодам развития зороастрйиской богословской мысли. Подводя итог, нужно сказать, что точная реконструкция единой системы зороастрийских представлений о Боге, божественных и демонических сущностях, фактически невозможна. Можно говорить лишь о взглядах конкретного ученого на богословские представления зороастрийцев в определенном месте в определенное время, а потому мы сразу перейдем к анализу сведений, предоставленных в «Школе вероучений», давая по тексту комментарии к возможным первоисточникам этих представлений и концептов и общую характеристику сущностей, которую ученым удалось почерпнуть из текстов.

**Представления об Ахура-Мазде**

В эпизоде общения с Заратуштрой Бог утверждает, что от него исходит лишь добро, в то время как все зло на земле – порождение Ахримана. В этом выражена концепция строгого зороастрийского дуализма.

Интересной особенностью речи Заратуштры в «Школе вероучений» является именно этот упор на дихотомию сущностей Ахура-Мазды и Ахримана как противоположных друг другу источников добра и зла, причем Господь обозначается через различные имена как зороастрийского (یزدان, دادار), так и исламского происхождения (باری تعلی, حق), но авестийское имя «Ахура-Мазда» или же его пехлевийский вариант «Ормазд» не встречается на страницах сочинения, хотя предводитель темного начала именуется не иначе как «Ахриман».

«Ахура-Мазда» буквально можно перевести как «Господь Мудрый». Скорее всего, изначально это имя выступало в качестве эвфемизма настоящего имени Бога, которое было запрещено произносить всуе - ситуация, аналогичная с эвфемизмом «Элохим» для иудейского Бога «Яхве». Однако в отличие от иудейской традиции изначальное имя верховного божества зороастрийцев утеряно. В отличие от большинства индоевропейских мифологий, где верховным является божество грозы (Зевс греков, Перун славян, Индра индуистов), зороастрийская традиция изображает Ахура-Мазду жрецом, творящим мир усилием воли или посредством мысли. Если в Гатах Заратуштры Ахура-Мазда изображался трансцендентным тварному миру, то в поздних младоавестийских текстах он приобретает более натуралистические черты. Так, в «Ясне семи глав» указано, что телом и видимым проявлением Ахура-Мазды является огонь (Атар). Ахура-Мазда напрямую называется отцом божеств Аша, Сраоша, Рашну и Митры. У него появляется супруга Спента-Армаити – одна из Амеша-Спентов. Если в авестийских текстах Ахура-Мазда предстает верховным жрецом, то в ахеменидских надписях и сасанидских рельефах его образ трактуется уже как царя-миродержца – он «всемогущ, велик, победоносен» [Мелетинский 1991: 77].

Таким образом, можно предположить, что использование арабских и новоперсидских наименований по отношению к верховному Богу является своего рода табуирование имени «Ахура-Мазда», изначально выступившего эвфемизмом для имени Бога, которое оказалось затеряно в веках.

Сведения о природе Ахура-Мазды можно почерпнуть также из раздела, посвященного описанию зороастрийского загробного мира. По приказу Суруша, Ардай-Вираф вознес молитву сиянию Бога. Здесь автор *«Дабистана»* в очередной раз проводит параллели между зороастрийской и исламской терминологиями и приравнивает ورخ و خوره یزدان (*varax-u xvarra-yi yazdān*) к نور حق (*nūr-i ḥaqq*). Ардай-Вираф испугался величия Господа, но его успокоил некий голос, предложив вкусить порцию особого масла, которое является пищей обитателей небес. В *«Ардай-Вираф-нама»* Заратушта Бахрама содержится название этого масла – *медйозарм* [Ястребова 2010: 210].

После вкушения масла появился Бахман, который и отвел Ардай-Вирафа к «золотому престолу». Здесь Ардай-Вираф увидел души праведников, которые приветствовали его как странника, вернувшегося на родину. По приказу Суруша, Ардай-Вираф помолился у престола Господа. Также он указывает, что изумился свету, исходившему от золотого престола. В этом месте повествование не отходит от текста *«Ардай-Вираф-нама»* Заратушта Бахрама, а в среднеперсидском первоисточнике эта сцена отсутствует. Можно с большой долей вероятности предположить, что представления о «Престоле Бога» почерпнуты автором «Школы вероучений» из исламской теологии (подробно этот вопрос разобран в разделе данной работы, посвященной устройство загробного мира).

**Ахриман**

Ахриман – пехлевийский вариант авестийского имени Ангро-Манью, которое переводится как «злой дух». В зороастризме он является противником Ормазда, предводителем дэвов и верховным божеством зла. В среднеперсидских текстах для его наименования используются такие имена как «враг» и «противник», в чем можно увидеть сходство с кораническими обращениями к Иблису как к «врагу людей». По отношению к нему также используются такие эпитеты как «проклятый», «лживый», «желающий зла». Отличительные черты Ахримана – невежество, отсутствие ума, растерянность перед праведниками, он в отличие от Ахура-Мазды не является всемогущим и одержим страстью разрушения. Интересной характеристикой является и то, что «он был, есть, но не будет», в отличие от Ахура-Мазды, существующего извечно. Из среднеперсидских сочинений следует, что Ахриман телесен и пребывает в аду. Также Ахриман является создателем дэвов.

На страницах «Школы вероучений» Ахриман впервые появляется во время общения Заратуштры с Ахура-Маздой в момент получения откровения. Господь объясняет пророку, что от него исходит исключительно благо, в то время как все злое является порождением Ахримана. Здесь можно увидеть то, что автор сочинения придерживается дуалистической картины происхождения добра и зла. Затем в том же месте текста Заратуштра видит Ахримана заключенным в аду, который предлагает ему отказаться от Бога за исполнение всех желаний и получение благ в материальном мире. В тексте *«Заратушт-нама»* на его месте был Джамшид (подробно этот вопрос разобран в разделе данной работы, посвященной устройству загробного мира).

Имя Ахримана встречается еще в разделе, озаглавленном «Наставления Заратуштры царю и другим». Пророк утверждает следующее: «Если ты избрал путь Йаздана, цветущий рай станет твоим уделом, а того, кто этот путь отверг, Ахриман забирает в ад и радуется этому» [Дабистан 1983: 86]. Из этих слов следует, что Ахриман не только находится заключенным в аду, но еще и забирает в него грешников, радуясь при этом. Таким образом, ему можно приписать функции совращения людей и их посмертного наказания, аналогичные функциям христианского Сатаны и мусульманского Иблиса.

**Бессмертные Святые**

Амеша-Спенты (ср. перс. Амахраспанды) – шесть высших божеств в зороастризме, наиболее приближенных к Ахура-Мазде, которого иногда рассматривают как седьмого Бессмертного Святого в качестве Святого духа. В изначальной проповеди Заратуштры Бессмертные Святые рассматривались как качества Бога, что можно сравнить с 99 именами Аллаха, упомянутыми в Коране. Однако позднее эти качества получили персонификацию и стали восприниматься как отдельные сущности. В тексте «Школы Вероучений» они занимают положение ангелов – самостоятельных, отделенных от единого Бога сущностей, не являющихся, однако, полноправными божествами. В состав Бессмертных Святых входят Бахман, Ардвахишт, Шахривар, Спандармад, Хордад и Амурдад [Чунакова: 25].

В «Школе Вероучений» Амеша-Спенты фигурируют в разделе, посвященном жизнеописанию Заратуштры, а конкретно той его части, которую в рамках данного исследования мы определили как «откровение». Во-первых, проводником Заратуштры в потусторонний мир является не кто иной как Амеша-Спент Бахман. После беседы с Ахура-Маздой и прохождения серии испытаний Заратуштра по очереди беседует с остальными Бессмертными Святыми.

**Бахман**

Бахман (ав. Воху-Мана) – является персонификацией «благой мысли», входящей в зороастрийскую морально-этическую триаду. Бахман – первое создание Ахура-Мазды, при помощи которого он создал все остальные творения. «Благая мысль» всегда сопровождает праведника и руководит его поведением. Кроме того, Бахман является покровителем скота, поэтому, хорошо обращаясь со скотом и защищая его, можно ублажить самого Бессмертного Святого. Бахману посвящен одиннадцатый месяц зороастрийского календаря. Его цветком является желтый жасмин [Чунакова: 59-60].

Как уже было сказано выше, именно Бахман встретил Заратуштру на берегу реки Дабати и отвел его к Ахура-Мазде. В разделе «Школы вероучений», посвященном описанию загробной жизни, Бахман выступает проводником души Праведного Вираза. Таким образом, можно видеть, что Бахман выступает своего рода посредником между мирами, «психопомпом». В тексте *«Дабистана»* он напрямую сравнивается с архангелом Джибрилем (Гавриилом), выполняющем аналогичную функцию в авраамических религиях (ниспослание Мухаммаду Корана в исламе, Благовещение в христианстве).

Затем уже на обратном пути от Господа Заратуштра вновь встречает Бахмана, который назван «владельцем и предводителем всех баранов». Он читает Заратуштре краткую речь о правильном обращении со скотом. Прежде всего, он просит передать людям, чтобы они не убивали ягнят, телят и детенышей любых четвероногих, ведь в них содержится польза для людей. Кроме того, он запрещает бесцельное убийство скота, то есть без намерения получить мясо или шерсть.

**Ардвахишт (Ордибехешт)**

Ардвахишт (ав. Аша-Вахишта, перс. Ордибехешт) – Бессмертный Святой, чье имя переводится как «наилучшая истина», покровитель порядка, истины, закона и праведности. Материальным воплощением Ардвахишта является огонь. Ардвахишту посвящен второй месяц зороастрийского календаря. Его растение – майоран[Чунакова: 30-31].

В тексте «Школы Вероучений» Ардвахишт велит Заратуштре передать царю Виштаспе, чтобы тот заботился об огне, устроил в стране храмы с воженными на алтарях огнями и определил жрецов-хирбедов, которые бы поддерживали их горение. Он отмечает, что очень важно поддерживать огонь сухими и чистыми дровами, а также возжигать благовония – в таком случае огонь будет издавать приятный аромат, в то время как от неприятного топлива и запах будет соответствующим. Из данного сравнения Ардвахишт выводит мысль, что огонь открывает истину, проявляющуюся в характере запаха, издаваемого благовониями при сжигании. Так же и люди получат по своим делам – праведники вознаграждение, а грешники наказание. В этом и состоит очистительная функция огня во время Судного дня. Кроме того, Ардвахишт обращает внимание на то, что огонь от людей не требует ничего, кроме дров, в то время как в обмен обогревает людей и помогает готовить еду.

**Шахривар**

Шахривар (ав. Кшатра-Ваирья) – Бессмертный Святой, чье имя переводится как «Власть Избранная». В Гатах является олицетворением силы Ахура-Мазды, в поздних пехлевийских текстах становится также покровителем металлов и неба, которое, согласно зороастрийским представлениям, металлическое по природе[Чунакова: 265].

В тексте «Школы вероучений» Шахривар дает Заратуштре краткое наставление – бережно заботиться об оружии, держать его в хорошем состоянии и наточенным, не бросать на поле боя и проявлять отвагу. Таким образом, в тексте «Школы вероучений» Шахривар рассматривается скорее как покровитель оружия и воинов. Такой переход стал возможен через оружие, сделанное из металла.

В то же время в более ортодоксальном зороастризме для ублажения Шахривара верующим следует хорошо заботиться о расплавленном металле, что может пониматься и буквально как призыв к кузнецам, и в метафорическом смысле как приготовление к Судному дню путем очищения сердца и освобождения его от пороков. В Судный день огонь уничтожит сердце и тело грешника, а праведник никак не пострадает, поскольку сможет выдержать испытание расплавленным металлом. Помимо этого, в качестве хорошего отношения к металлу рассматривается и отказ от передачи в руки грешников серебряных и золотых монет, которые могут быть осквернены их нечистыми руками.

Шахривару посвящен шестой месяц зороастрийского календаря и четвертый день каждого месяца, в который следует быть веселым. Его растением является базилик [Чунакова: 266].

**Спандармад (Асфандармаз)**

Спандармад (ав. Спента Армаити) – Бессмертная Святая, чье имя переводится как «Святое Благочестие». Эта сущность изображается в образе женщины. Она покровительствует земле и религиозному благочестию, а также женщинам-праведницам. Обитает в земле, которая и является ее проявлением в материальном мире. Следовательно, ублажение Спандармад возможно через правильное возделывание земли и заботу о скоте на этой земле. От нее зависит пропитание каждого человека. Плохое обращение с землей рискует обернуться неурожаями или падежом скота, так как Спандармад испытывает боль и тяготы от нецелесообразного использования посевных площадей или неуважительного к ним обращения. Спандармад испытывает боль также от того, что по земле ходят воры, насильники и неверные жены. В позднем зороастризме Спандармад стала рассматриваться в качестве супруги Ахура-Мазды. Так, каждый зороастриец должен помнить, что «его род и племя – от Гайомарда», Ахура-Мазда – его отец, а Спандармад – мать. Такое восприятие земли как матери-кормилицы является крайне распространенным мотивам в различных мифологиях по всему земному шару, особенно в религиозных системах оседлых народов (ср. русское «мать сыра земля»).

Спандармад посвящен двенадцатый месяц года и пятый день каждого месяца, в который полагается возделывать землю и можно особенно успешно заговаривать вредоносных тварей-*храфстра*. Растительным символом Спандармад является лимонная мята [Чунакова: 209-210].

На страницах «Школы вероучений» Спандармад дает Заратуштре краткое указание о том, чтобы люди содержали землю в чистоте, не допускали ее соприкосновения с кровью, нечистотами и трупами во избежание осквернения. Этот запрет является обоснованием для специфической зороастрийской традиции похорон умершего – в ранние эпохи их относили в горы и оставляли на камнях, чтобы те были съедены хищными зверями, а уже обглоданные кости хоронились в специальных оссуариях. Позднее для этих целей стали возводиться специальные «башни молчания» - *дахмы,* которые по сей день можно встретить в окрестностях Йезда в Иране. В тексте *«Дабистана»* приводится также двустишие, в котором Спандармад утверждает, что лучшим из царей является тот, кто заботится о земле.

**Хордад**

Хордад (ав. Хаурватат) – Бессмертная Святая, чье имя переводится как «целостность», покровительствующая воде. Так же как и Спандармад представляется в образе женщины. Часто упоминается в паре с Амурдад.

Для того, чтобы не оскорблять Хордад, необходимо совершать перед едой церемонию *бадж* (освящения еды)и не болтать во время приема пищи. случае человек будет плодить полчища демонов, а после смерти мучиться в аду от голода и жажды. Хордад оскорбляется если люди загрязняют водоемы, а также моют свои голову, лицо и руки в них. Эти запреты во много можно объяснить, с одной стороны, угрозой распространения болезней и инфекций в сухом и жарком климате, а с другой, малым количеством рек и озер в Средней Азии и Иране, ранних центрах распространения зороастризма. Хордад посвящен третий месяц зороастрийского календаря и шестой день каждого месяца, в который следует рыть каналы. Символом богини выступает лилия, так как она произрастает в водоемах [Чунакова: 242-243].

**Амурдад** (ав. Амертат) – Бессмертная Святая, чье имя переводится как «бессмертие». Обычно выступает в паре с упомянутой выше Хордад. Покровительствует растениям и пище. В тексте «Школы вероучений» она, как и Хордад, просит Заратуштру передать людям, чтобы они соблюдали церемонию *бадж* и не болтали за едой. Чтобы ублажить Амурдад, необходимо почтительно относиться к растениям и ухаживать за ними, возделывать сады, правильно сажать и убирать урожай. Этой Бессмертной Святой посвящен пятый месяц календаря и седьмой день каждого месяца, в который принято сажать деревья. Ее символом выступает цветок *чамбаг* (вид жасмина, произрастающий на территории современного Пакистана) [Чунакова: 27-28].

# **Глава III**

**Зороастрийские представления о загробной жизни**

Загробный мир в мифологических и религиозных представлениях разных народов представляет собой обитель душ умерших. В наиболее архаических традициях загробный мир по сути не был отделен от мира живых. К примеру, по верованиям австралийских аборигенов после смерти люди перерождались в других живых существ – зверей, птиц, животных. Вероятно, развитие этого представления можно наблюдать в индуистском и буддийском учениях о цикле перерождений. Помимо принятия зооморфного облика, мертвые могли являться живым в виде бесплотных духов. Из этого убеждения впоследствии развился культ предков, занимающий значимое место в Китае и по сей день [Мелетинский: 663].

В традициях с развитой космогонией мир мертвых помещается уже в иное измерение и отделяется от мира живых непреодолимым для последних препятствием, каким, например, является река Стикс, выступающая границей между Аидом и нашим миром в древнегреческой мифологии. Для преодоления этой преграды необходимо воспользоваться каким-то транспортным средством (лодка Харона у греков или конь Слейпнир в скандинавской мифологии). Вместо транспортного средства может выступать какая-либо переправа, к примеру, мост. Мир мертвых воспринимается либо как безрадостное место, где бродят душим умерших (Аид греков или Шеол раннего иудаизма) или же место всеобщего благоденствия (египетские поля изобилия Иалу). Причем попадание в этот мир изначально не зависит от поведения человека при жизни. Однако позднее появляется мотив суда, через который проходят лишь души тех, кто вел себя при жизни определенным образом – совершал необходимые обряды и действия, поддерживающие миропорядок. Ярким примером является суд Осириса, описанный в древнеегипетской «Книге мертвых» - сердце покойника взвешивается вместе с пером, и в случае если оно оказывается тяжелее последнего, то скармливается чудовищу Аммут, то есть душа прекращает свое существование в принципе. При благополучном же исходе суда он отправляется благоденствовать на полях Иалу [Мелетинский: 664-665].

Позднее место уничтожения души занимает альтернативный загробный мир для душ, не следовавших данному на земле закону, причем в начале на первом плане в этом законе выступают именно исполнение обрядов и соответствующее поведение, а не морально-этический аспект. Ярчайший пример такого подхода – обитель падших в бою воинов Вальхалла и мрачное царство теней Хель для умерших своей смертью в скандинавских представлениях. Наконец, морально-этический аспект становится преобладающим во многих системах в эпоху так называемого Осевого времени (IV – Vвв. до н.э.), когда душу в большей мере судят за ее поведение с точки зрения морали, а не следования обрядам. Эти идеи особенно ярко проявляются в зороастризме и иудаизме периода Второго храма, возможно, не без взаимного влияния, и далее наследуются христианством и исламом, где тема Страшного суда над душой умершего приобретает наиболее законченный характер – от поступков человека на земле зависит его посмертная судьба – вечное пребывание в Раю или Аду [Мелетинский: 666].

**Зороастрийские представления о загробной жизни**

Намеки на посмертное существование души содержатся уже в Гатах, самом раннем зороастрийском тексте. Здесь еще нет четкой системы представлений о Рае и Аде, процедуре суда над душей, однако в отдельных гимнах уже обозначены общие концепты. Среди них можно выделить Йасны 30 и 31. Первая из них, известная как «Гата выбора» четко постулирует морально-этический дуализм учения Заратуштры и прямо обещает различное посмертное воздаяние всем людям в зависимости от их выбора в ходе земной жизни:

«Когда веленья Мазды   
вы, смертные, поймете:   
Блаженство или долгие   
мучения для лживых,   
А праведным спасенье, -   
По воле вам так будет» [Стеблин-Каменский 2009: 56].

В Йасне 31 впервые появляется образ Даэны, буквально «Веры» (или «Совести») человека на авестийском языке:

«И к праведным сиянье  
небесное нисходит;  
Но к долговечной тьме,   
дурной еде и стонам, -   
Лжецов по их деяньям  
вас Вера приведет» [Стеблин-Каменский 2009: 56].

В дальнейшем образ Даэны будет развит и персонифицирован в виде женского образа, встречающего умершего на мосту Чинвад – праведнику его Вера предстанет в виде прекрасной пятнадцатилетней девушки, а грешник встретится с уродливой старухой. Интересно, что Вера как таковая присуща и праведникам, и грешникам. Это объясняется тем, что праведник верит в Ормазда и ведет себя в соответствии с морально-этической триадой (благие мысли, благие слова, благие дела), в то время как грешник тоже верит, но в Ахримана и дэвов, а религию подменяет колдовством [Чунакова 2004: 64].

Избирающие праведный путь люди называются в Гатах «мудрецами», избирающие же зло «глупцами». Первые благоденствуют уже на этом свете, а на том получают вознаграждение. Вторые же страдают на этом свете и подвергаются вечным мукам на том. Таким образом, положение человека напрямую определяется именно его Совестью-Даэной. Кроме того, можно отметить, что у колеблющегося между добром и злом человека Даэна может изменяться, так что на протяжении жизни у грешника всегда остается возможность встать на праведный путь [Pavry 1929: 42-44].

Типологически Даэну можно сравнить с Хароном. В зороастризме Даэна переводит душу через мост Чинвад, а Харон в древнегреческой мифологии перевозит душу умершего на лодке через реку Стикс. В обоих случаях можно наблюдать мотив пересечения преграды между миром мертвых и миром живых при помощи проводника. Однако если у греков Харон встречал каждого в одинаковом облике и перевозил через Стикс в любом случае, то в зороастризме облик Даэны и результат переправы зависел от поведения человека на земле – Даэна-старуха не переводила душу грешника до конца моста Чинвад, и он падал с него в бездну ада [Мелетинский 1991: 175].

Наконец, вышеупомянутый мост Чинвад также впервые появляется именно в Гатах как место, у которого происходит суд над душей умершего. В 13 стихе Йасны 51 говорится следующее:

Так мерзавец ошибется  
в Вере правильной взаправду  
И душою содрогнется   
на Мосту Чинвад за злое,   
Что творил и говорил он,   
сбившись с истины пути [Стеблин-Камнский 2009: 152].

«Чинвад» с авестийского можно перевести как «разделяющий». Это мост в потусторонний мир. Собственно в Гатах и Младшей Авесте о нем сообщается не так много подробностей. Известно лишь, что душа праведника проходит его беспрепятственно, в то время как душа грешника сваливается. Трактовать это падения можно как прекращение какого-либо посмертного бытия, так как душа вообще не достигает потустороннего мира. Поздняя традиция утверждает, что свое бытие душа все же продолжает, но в отрицательной версии потустороннего мира, то есть аду. В пехлевийских сочинениях сообщается, что для праведника ширина этого моста составляет девять копий, для грешника же он сужается до ширины волоса. Также их них становится известно, что мост одним своим концом опирается на гору Чикат-Даити, а другим на гору Альбурз, имеющую сакральное значение в зороастризме, так как, согласно преданию, именно там Заратуштра получал свое божественное откровение. Другими важными подробностями, которыми оброс образ моста Чинвад в поздней традиции, является суд над душой, который вершат божества Срош, Рашн и Михр, а также сопровождение души Даэной. Эпитетами моста Чинвад являются «страшный, высокий», а также «хорошо защищающий праведников, созданный Ормаздом» и «путь плача» [Чунакова 2004: 256-257].

В дальнейшем доктрина загробной жизни получила развитие в Младшей Авесте и в пехлевийских сочинениях. Так, сведения об устройстве потустороннего мира и судьбе души умершего можно почерпнуть из *«Хадохт-Наска»* и *«Виштасп-Йашта».* Менее важные авестийские тексты, затрагивающие эту тему – *«Нирангастан», «Аогемадаэчу» и «Вичекарт-и Деник».* Современной науке точно неизвестно время сложения текстов Младщей Авесты, они сильно разнятся друг от друга как стилем, так и темами, однако в целом можно говорить об их появлении в Ахеменидскую эпоху (558-323 гг. до н.э.), хотя многие части могут принадлежать и к последующим периодам вплоть до прихода к власти в Иране Сасанидов [Pavry 1929: 14-15].

Эпоху Сасанидов (226-323 гг. н. э.) по праву можно назвать временем торжества зороастризма на всей территории так называемого «Большого Ирана». Получив государственную поддержку, его последователи развили прежние религиозные представления, изложенные в авестийских текстах, в том числе и доктрину загробной жизни. Пехлевийская литература уделяла большое внимание этому вопросу. Ее можно разделить на две большие группы:

1. Переводы авестийских текстов на среднеперсидский язык. Вероятно, начало этой работы было положено еще в парфянский период (250 г. до н.э. – 226 г. н.э.), а закончилось в эпоху Шапура II (309-380 гг. н.э.). Эти переводы во многом дополняют наши сведения о содержании Авесты, в том числе и том, что касается загробной жизни.

2. Собственно пехлевийские трактаты, посвященные религиозным вопросам. Зачастую в них сохранились многие сведения из ныне утраченных частей Авесты. Кроме того, они представляют собой развитие религиозной зороастрийской мысли. Следует отметить, что среди них есть тексты, записанные в IX в. н.э., уже после падения державы Сасанидов. Особенную важность в отношении доктрины загробной жизни представляют такие сочинения как *«Бундахишн»*, основанный на утерянном *«Дадат-Наске»* Авесты, религиозная энциклопедия *«Денкард»,* а также *«Датастан-и Деник»,* пехлевийский *«Ривайат», «Датастан-и Менук-и Кхрат», «Шаист-на-Шаист»* - тексты, излагающие религиозные заповеди и комментарии богословов к ним [Pavry 1929: 16-17].

Особняком среди этих сочинений стоит «Книга о праведном Виразе», написанная в Иране в IX-X веках н.э., однако восходящая к более ранним источникам и содержащая очень древние представления о загробном существовании души, почерпнутые из недошедших до нас *насков* Авесты. Многими исследователями эта книга сравнивается с «Божественной комедией» Данте, так как по структуре представляет собой путешествие души еще живого человека по загробному миру в сопровождении проводника – в пехлевийском сочинении роль Вергилия выполняет божество Суруш [Колесников 2019: 141].

Поэма была написана в середине XIII века зороастрийским поэтом из Рея Заратуштом Бахрамом ибн Пажду. Она основана на прозаической версии пересказа этого сюжета на новоперсидском языке. Во многих местах поэмы наблюдаются существенные отличия от среднеперсидского первоисточника, однако в целом она дает исчерпывающее представление об устройстве потустороннего мира в зороастризме [Sheffield 2015: 531].

Раздел четырнадцатой главы «Школы вероучений», полностью посвященный описанию загробного мира озаглавлен «Сведения Ардай-Вирафа о Рае и Аде» и начинается со слов «Заратушт Бахрам сообщает», из чего можно сделать однозначный вывод о том, что автор полностью основывается на новоперсидской поэме [94].

Кроме того, отдельные сведения об устройстве Рая и Ада можно почерпнуть из прочих фрагментов той же главы «Школы вероучений», где Заратуштра беседует с Ахура-Махздой, задавая ему вопросы о вере и мироздании.

Поскольку *«Ардай-Вираф-нама»,* на которой основан соответствующий раздел «Школы вероучений» дает исчерпывающее представление о зороастрийском видении Рая и Ада, мы сразу перейдем к анализу сведений, приведенных в исследуемом нами источнике.

**Представления о загробной жизни в «Школе вероучений»**

Первый раз описание потустороннего мира встречается в разделе, посвященном мифологической биографии Заратуштры, а именно в том месте, где описывается его божественное откровение. Так, в тексте сказано, что Ахура-Мазда в ряду чудес и тайн бытия, открытых Заратуштре, показал ему также и Ахримана в Аду, который, в свою очередь, предложил Заратуштре отринуть веру и получить исполнение желаний и всевозможные блага в материальном мире.

Из этого фрагмента текста можно сделать вывод, что Ахриман находится в Аду, подобно Люциферу, заключенному в ледяном озере на последнем кругу Ада в «Божественной комедии» Данте, то есть он уже наказан за свой выбор темной стороны. Впрочем, это сложный вопрос, связанный с соотношением земного времени и его фактического отсутствия в мире потустороннем. Отсюда же вытекает проблема понимания времени суда над душой – с одной стороны, он наступает на третий день после смерти человека, с другой, все умершие будут осуждены после конца материального мира и обновления мира в целом – «фрашокерети», когда все мертвые восстанут во плоти и будут судимы путем испытания раскаленным железом, которое разольется по всей земле. Кроме того, эту сцену можно типологически соотнести с искушением Христа в пустыне, описанному в трех из четырех Евангелий (кроме Евангелия от Иоанна), когда Сатана предлагает Иисусу различные блага земного мира в случае отступления последнего от праведного пути.

Важно отметить, что появление в этом фрагменте Ахримана является добавлением автора «Школы вероучений», так как в «Заратушт-нама», откуда явно заимствован этот эпизод, вместо Ахримана пророк Заратуштра видит заключенным в ад некоего человека, «который делал добро и зло». Скорее всего, имеется в виду Джамшид, который был праведным царем, но к концу жизни возгордился и потребовал поклоняться себе как Богу. С чем связана замена его в тексте «Школы вероучений» на Ахримана до конца не ясно [TroyerandShea 1843: 237].

Другой фрагмент, где можно увидеть явное сообщение о потустороннем мире, содержится в разделе, озаглавленном «Советы Заратуштры царю и прочим»:

«Если ты избрал путь Йаздана, цветущий рай станет твоим уделом, а того, кто этот путь отверг, Ахриман забирает в ад и радуется этому».

Из этого фрагмента можно почерпнуть важную деталь – Рай воспринимается как «цветущее» место, что, впрочем, является распространенным во многих религиозных и мифологических системах эпитетом, особенно в тех, которые возникали в жарких и пустынных климатических областях (авраамические религии наиболее яркий пример). В данном случае подобная характеристика легко объясняется засушливым климатом Средней Азии, где возникло учение Заратуштры, и Ирана, где получил распространение зороастризм. Долины, орошаемые реками, посреди степей или гор, служили ярким образом хорошего места, где приятно находиться.

Также из фрагмента ясно, что в ад грешников забирает сам Ахриман, получающий от этого удовлетворение, что является иллюстрацией его прямой функции одновременно как оппозиции Ахура-Мазде, так и своего рода карательной инстанции, по сути исполняющей волю верховного божества по наказанию грешников и лжецов. В данном случае видны четкие параллели с образом Сатаны в христианстве или Иблиса в исламе.

Как можно заметить, качества Рая и Ада противопоставлены друг другу с присущей зороастризму симметрией – каждое качество Ада является антонимичным качеством Рая.

Один из разделов четырнадцатой главы «Школы вероучений» полностью посвящен описанию загробной жизни, сделанному на основе поэмы «Ардай-Вираф-нама» Заратушта Бахрама, который с небольшими отклонениями пересказывает среднеперсидскую «Книгу о праведном Виразе».

По сюжету царь Ардашир Папакан, укрепившись на престоле Ирана, решает восстановить утерянные в ходе упадка зороастрийской веры сведения и с этой целью собирает сорок тысяч *дастуров* и *мубадов*, которые выбирают из своего числа наиболее праведного – Вираза. Тот, испив вина, на семь дней погружается в сон, его душа отделяется от тела и совершает путешествие по загробному миру. Он сообщает жрецам то, что увидел там, с тем, чтобы они рассказали об этом верующим. Интересно, что в «Книге о праведном Виразе» тот совершает свое метафизическое путешествие под воздействием наркотика *манг,* изготавливаемого из конопляного семени и белены. Однако уже в тексте новоперсидской поэмы Заратушта Бахрама это вещество заменяется на вино. Возможно, эту замену можно объяснить своего рода «цензурированием» некоторых реалий, неприемлемых для мусульманского окружения зороастрийцев в Средневековье и Новое время. Мы еще столкнемся с подобными заменами или опущением отдельных деталей оригинального среднеперсидского текста.

Как уже было сказано выше, проводником души праведного Вираза является Суруш. В зороастрийской традиции Срош – это божество религиозного послушания и порядка. В среднеперсидских текстах вместе с богами Адуром, Рашном и Михром он выступает одним из судей души после смерти. Согласно зороастрийской эсхатологии, во время окончательного обновления мира он станет вторым жрецом после Ормазда. Животными-помощниками Сроша являются петух и собака. Срош следит за благочестием и покровительствует душам праведных не только на том свете, но и в мире живых [Чунакова 2004: 211-212].

Суруш в зороастризме признается божеством, однако автор «Школы вероучений» специально дает пояснение, в котором называет его «райским ангелом», то есть проводит параллель с исламом и не допускает какого-либо многобожия в своем видении зороастризма.

Первым, что Суруш показывает Виразу в потусторонне мире, становится мост Чинвад. Мы уже писали выше о его роли границы между мирами, которую необходимо преодолеть душе умершего и о его функции разделения праведников и грешников, так что перейдем сразу к описанию его особенностей в тексте «Школы вероучений».

В «Школе вероучений»опущено подробное описание моста, приведенное в «Ардай-Вираф-нама» Заратушта Бахрама, где этот мост сравнивается с деревом или ларцом, обладающими множеством сторон, причем некоторые из них острее бритвы. [Ястребова 2010: 208].

При этом автор «Школы вероучений»отождествляет мост Чинвад с исламским понятием «Сират» (صراط), также обозначающем мост над преисподней, по которому должны будут пройти души после смерти – праведники с быстротой молнии перейдут по нему к источнику Каусар, грешники же низвергнутся в преисподнюю. В Коране более сорока раз встречается упоминание этого термина в значении «прямой путь» (الصراط المستقیم). Также, согласно шиитской концепции Судного дня, души перед мостом будут встречать пророк Мухаммад с правой стороны и ʿАли ибн Абу Талиб с левой. Пройти в рай смогут лишь души тех, кто получит на то указание от ʿАли ибн Абу Талиба. Вероятно, образ моста Сират происходит от зороастрийского Чинвада. Пророк Мухаммад и имам ʿАли таким образом берут на себя функции зороастрийских божеств-судей [Прозоров 1991].

Другие интересные детали описания моста Чинвад в «Школе вероучений», отсутствующие в среднеперсидской книге и новоперсидской поэме, следующие: помимо того, что этот мост тоньше волоса и острее бритвы, сказано, что он подвешен на тридцати семи веревках. Кроме того, не поясняется, что мост расширяется для праведников – описан лишь его «узкий» внешний вид для грешников.

По традиционным представлениям, на мосту есть отдельный участок, где находится множество людей с поднятыми вверх руками. Суруш поясняет, что это души людей слабых в вере: они вынуждены оставаться в таком положении до дня Воскресения. Если бы они имели хотя бы «на одну ресницу» добрых дел больше, чем злых, то не оказались бы в подобной ситуации. В «Книге о праведном Виразе» и *«Ардай-Вираф-нама»* сообщается название этого места – *hamastakān* («Чистилище») в версии Заратушта Бахрама и *hamiyastagān* в среднеперсидском тексте, - и поясняется, что здесь содержатся души людей, совершивших при жизни одинаковое количество добрых и злых дел, а также описывается наказание, которому они подвержены – постоянная смена жары и холода [Ястребова 2010: 209]. Все эти детали отсутствуют в тексте «Школы вероучений».

Также важно отметить, что из проповеди Заратуштры в Гатах и сохранившихся до наших дней фрагментов Авесты нельзя почерпнуть какую-либо информацию о Чистилище, из чего следует, что это нововведение было добавлено в зороастрийскую доктрину загробной жизни в Сасанидскую эпоху

Рядом с мостом Чинвад Вираз увидел на востоке гурию с прекрасным лицом, подобного которому он никогда не видел. Он спросил у нее, кто она, на что получил от нее ответ, что она – его дела. В «Книге о праведном Виразе» и *«Ардай-Вираф-нама»* дается более детальное описание внешнего вида прекрасной девушки и перечень добрых дел, которые она олицетворяет: пение Гат, почитание воды и огня, благодеяния праведникам и странникам и другие [Ястребова 2010: 208].

Здесь автор «Школы вероучений» вновь проводит параллель между зороастрийскими и исламскими понятиями. Он называет прекрасную девушку гурией (حور). Гурии – черноокие райские девы, которые будут супругами праведников в раю. Образ гурий получил развитие в мусульманской богословской и народной литературных традициях, где их изображают как существ различных цветов, созданных из шафрана, мускуса, амбры, имеющих прозрачные кожу и тело, усыпанных драгоценными камнями. Позднее в суфийской традиции образ гурий трактовался как символ мистической любви и экстатических наслаждений. Согласно одной из точек зрения, образ гурий имеет зороастрийское происхождение [Пиотровский 1991].

Очевидно, что в данном случае под гурией понимается Даэна, то есть персонифицированная вера человека, переводящая его душу по мосту Чинвад на тот свет. Мы уже говорили о ней выше.

Затем Ардай-Вираф сообщает о том, что он увидел Михр-Йазата с весами, праведного Рашна и Суруш-Йазата, а также ангелов вокруг них. Далее он поясняет, что Михр-Йазат – это ангел, которому поручено воздаяние и наказание людей, Рашн – это господин справедливости, а Суруш – господин послания.

Согласно зороастрийской доктрине загробной жизни, душу на мосте Чинвад будут судить три бога – Митра, Сраоша и Рашну, причем Митра - главный из них, Сраоша и Рашну - его помощники на суде. Митра является древним индо-иранским божеством-воплощением солнечного света, покровителем договора и клятвы, следящим за их исполнением. Что касается Сраоши, то в одном из ранних гимнов, посвященных ему (Йасна 57), упоминается, что он был первым, кто стал почитать Ахура-Мазду, «Надзирающего» и «Судью». Вероятно, под «Надзирающим» здесь подразумевается Митра, а под «Судьей» - Рашну. Таким образом, Сраоша призывает на суд двух заседателей – Рашну, божество справедливости, и Митру, бога клятвы и договора. В одном из ранних гимнов в честь Рашну (Йашт 12) он призывает прийти и вершить суд, на котором он выступает в качестве верховного судьи. Таким образом, наделение Митры и Рашну судебными функциями восходит еще к раннеавестийским текстам [Parvy 1929: 83].

После демонстрации Вирафу моста Чинвад, его Даэны, в «Школе вероучений» названной «гурией», и суда над душой Суруш последовательно проводит его по различным областям Рая и Ада. Здесь Ардай-Вираф видит души праведников и грешников, разбитых на группы сообразно тем благодеяниям или грехам, что они совершали при жизни. Категории душ будут подробно рассмотрены в разделе «Этика и обрядность». Ниже мы постараемся структурированно описать строение Рая и Ада, данное в тексте «Школы вероучений».

Итак, Рай состоит из трех сфер – Звездной, Лунной и Солнечной. В каждой из них располагаются праведники, поощренные за определенные благодеяния при жизни. Чем выше сфера, тем значительнее их праведные дела. Кроме того, указано, что души, находящиеся в Звездной сфере, сияют подобно звездам. Обитатели Лунной сферы сияют подобно солнцам. Души Солнечной сферы восседают на золотых тронах.

Описание трех сфер и их обитателей полностью совпадает с аналогичным в среднеперсидской «Книге о праведном Виразе» [Колесников 2019: 148-149].

В «Школе вероучений» говорится, что Господь также восседает на золотом сияющем престоле, окруженный душами праведников, которые приветствовали Вирафа как вернувшегося на родину. Вираф поразился сиянию, исходившему от престола, и помолился у него. Местоположение престола относительно сфер Рая не указано. Возможно, он находится в Солнечной сфере, а может быть и за ней.

Важно отметить, что описание престола Господа отсутствует в среднеперсидской «Книге о праведном Виразе» и появляется только в поэме на новоперсидском языке. Учитывая, что для определения «престола Господа» в тексте использовано арабское слово *ʿarš* (عرش), вполне возможно, что это понятие было заимствовано из ислама, где оно является важным аспектом божественного и предметом теологических споров. Престол Господа в разных местах Корана обозначается словами *al-kursī* (الكرسي)и al-ʿarš (العرش). Некоторые богословы отождествляют эти термины, другие же находят между ними смысловые различия. В Коране есть айат, который получил название *āyatal-kursī*:«Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их; поистине, Он - высокий, великий!». А. А. Али-Заде дает следующее определение этому термину в «Исламском энциклопедическом словаре»: «Арш — наивысшее место, которое объемлет все сущее и находится над ним; самое большое материальное творение Аллаха. В этом смысле совпадает с понятием престола, на котором восседает государь, обладающий властью. Этот термин использован в Коране (7:54, 9:129, 10:3, 23:116, 43:82) в смысле «предельная граница сущего, которое объемлет все мироздание». Истинная сущность А. ведома только Аллаху. Семь небес, Рай, лотос крайнего предела находятся под А. Согласно мусульманским толкователям, «утверждение Аллаха на А.» означает, что после сотворения мира Он взял на себя руководство всем сотворенным мирозданием» [Али-Заде 2007: 31].

После общения с Амеша-Спентами, местоположение которых в потустороннем мире неизвестно, Суруш возвращает Вирафа обратно в Рай. В тексте сказано, что он состоял из драгоценных камней, ни одного из которых тот не знал. Среди них располагаются сияющие души праведников, собранные в группы по категориям благодеяний, которые они совершали при жизни. Автор «Школы вероучений»пишет, что не знает, как может передать словами красоту райских гурий, дворцов, вкус еды и питья, так как не знает какого-либо подобия всему этому в материальном мире.

В *«Заратушт-нама»* дается более детальное описание групп праведников по сравнению с текстом «Школы вероучений». Например, приводится описание их одежд, усеянных жемчугом и драгоценными камнями [Харебати 2010: 120]. В среднеперсидской «Книге о праведном Виразе» приведено еще более подробное описание праведников. Их окружали сияющие ореолы, а одежды были украшены не только драгоценными камнями, но и золотом, и серебром. Кроме того, в «обители праведников» Вираф наблюдал Амеша-Спентов, других божеств и бессмертные души Гайомарта, Заратуштры, Кави Виштаспы, Джамаспа и многих других значимых в зороастризме праведников и героев [Колесников 2019: 150].

На этом описание Рая в «Школе вероучений» заканчивается, и Суруш отводит Вирафа в Ад. Вначале они видят страшную реку. Суруш поясняе, что это река из слез, пролитых по усопшим – чем больше они плачут, чем труднее душе умершего пересечь ее. Затем Вираф видит отвратительное существо с красными глазами, крючковатым носом, уродливыми губами, зубами, подобным колоннам, длинными когтями и дымом изо рта. На вопрос души грешника существо отвечает, что оно – его дела и поступки. О концепцииДаэны как об олицетворении индивидуальной веры каждого человека уже было сказано выше.

Примечательно, что в этом месте автор *«Дабистана»* добавляет подробности облика, отсутствующие в *«Ардай-Вираф-нама»* и «Книге и праведном Виразе». Также важно отметить, что если в среднеперсидском первоисточнике вера грешника предстает в облике грязной и зловонной девки, то уже в сочинении Заратушта Бахрама она описывается как неопределенная «фигура». В отличие от среднеперсидской версии ни в новоперсидской поэме, ни в *«Дабистане»* не перечисляются конкретные прегрешения души (ср. [Ястребова 2010: 213].

После этого душа пытается пройти по мосту Чинвад, сделавшееся для нее тоньше лезвия бритвы, и низвергается в Ад Ардай-Вираф в сопровождении Суруша и Ордибехешта следует за ней. Он видит туман, сильный ветер и холод. Как в среднеперсидском варианте, так и в новоперсидской поэме вместо тумана (*mih* – مه) упомянута снежная буря (دمه – *dama*): видимо, при пересказе была утеряна первая буква этого слова. Ад видится Ардай-Вирафу как множество глубоких и тесных колодцев, в каждом из которых, несмотря на темноту никто не видит другого. Каждые три дня, проведенные там, казались душе девятью тысячами годами. Души не переставали плакать и кричать от ужаса и боли. В каждом из колодцев также были змеи, скорпионы и прочие вредные живые существа *храфстра*, которые кусали и души грешников.

Это описание Ада восходит еще к среднеперсидской «Книге о праведном Виразе», однако там об Аде говорится как об одном большом колодце, тогда как в Аду, описанном в «Школе вероучений»их много [Колесников 2019: 153].

Далее следует описание различных категорий грешников и способов их наказания. Среди наказаний есть побитие палками, камням и палицами, принуждение есть собственную плоть и волосы, пить свою кровь и гной, нападения и укусы вредных животных-*храфстра* – хищных зверей, мышей, скорпионов, насекомых и др., погружение в снег и мучения, доставляемые огненными демонами. При этом зачастую наказания тем или иным образом связаны с прегрешениями. К примеру, в наказание за ложь и сквернословие скорпионы жалили именно язык грешника, а осквернение земли закапыванием в нее трупов наказывалось тем, что грешника заставляли голыми руками рыть гору. Можно привести еще множество примеров, но это уже не относится напрямую к устройству потустороннего мира в зороастризме. В целом, категории грешников и их наказания переданы близко к тексту оригинальной пехлевийской «Книги о праведном Виразе» с незначительными изменениями или опущениями.

# **Глава IV**

**Зороастрийская эсхатология**

Согласно определению Мирча Элиаде, «*эсхатология* – религиозное учение о конце света, входящее основной частью во многие религии» [Элиаде 1995: 62]. Схожие определения можно найти во многих других справочниках и мифологических словарях, значение термина для исследователей вполне ясно и споров не вызывает. Мирча Элиаде отмечает в качестве уникальной черты этого раздела мифологической и религиозной мысли, что он в отличие от других религиозных концептов он единственный имеет дело не с прошлым, а будущим [Элиаде 1995: 62].

Среди эсхатологических представлений различных народов на протяжении истории можно выделить следующие особенности. В архаических системах неизбежный конец света воспринимается *как данность* и часть мирового цикла, обыкновенно он происходит вследствие какого-либо катаклизма – чаще всего, потопа, вызванного гневом богов на людей. С течением времени в эсхатологических представлениях на первый план выходит *этический аспект* – в таком случае конец света представляется божественной карой за неисполнение определенных божественным порядком моральных требований и общей деградацией человечества. Наиболее ярко идея постепенного падения и гибели человечества прослеживается в мифологиях индоевропейских народов (учение греческого поэта Гесиода о движении от «золотого века» к «железному», индуистские представления о последовательном чередовании космических циклов-«юг»). Другой важной особенностью, характерной как для архаических мифологий, так и для многих более развитых систем, является представление о цикличности времени и, соответственно, повторяемости конца света [Мелетинский 1990: 672].

Прежде чем рассматривать эсхатологические представления парсов XVII века, считаю необходимым выделить особенности зороастрийских представлений о конце света в целом по двум приведенным выше критериям. Так, в зороастризме этический аспект как главная причина крушения мира выражен наиболее последовательно – вся история мира воспринимается как противостояние светлого бога Ахура-Мазды с его темным антиподом Ангро-Манью, а материальная вселенная - полем битвы их воинств. С одной стороны, победа Ахура-Мазды заранее предрешена его всеведением и самим движением исторического процесса. С другой стороны, победа воинства Ахура-Мазды над силами зла в первую очередь зависит непосредственно от свободного выбора людей, от того, на чью сторону они встанут. Зороастризм, возможно, первая религия, которая четко ставит проблему свободной воли и необходимости каждому человеку сделать свой выбор, от которого и будет зависеть как его индивидуальная судьба, так и судьба остального мира.

Другая отличительная особенность зороастрйиской эсхатологии, особенно ярко бросающаяся в глаза при сравнении с близкими ей ведийскими представлениями, - это понимание исторического времени как линейного, а не цикличного, то есть восприятие истории не как вечно повторяющейся серии циклов, но как уникального и происходящего лишь единожды процесса. Эта идея напрямую связана с выдвижением на первый план этического аспекта и проблемой свободной воли человека. Важно также и то, что слово *frašō-kereti*, которым обозначается зороастрийский конец света означает не «разрушение» или «крушение», а «преображение» или же «трансфигурация», то есть исключительно положительное событие, в ходе которого мир не будет уничтожен, а обновится и продолжит свое существование уже в исправленном, идеальном положении – таким, каким оно было до начала падения и деградации. Можно сказать, что зороастрийская эсхатология предполагает возвращение к утерянному «золотому веку» раз и навсегда без дальнейшей неизбежной деградации к «веку железному», как это представлялось в индуистском учении о вечно повторяющихся «югах». Таким образом, Заратуштра своей проповедью заложил основы кардинально нового мышления, «сделал все возможное для упразднения древней идеологии периодического обновления космического цикла и провозгласил неминуемый и бесповоротный *eschaton,* предрешенный и совершающийся Ахурамаздой» [Элиаде 2002: 287].

Кроме того, важным нововведением по сравнению с прежними индоиранскими верованиями является идея о Спасителе, который должен сыграть ключевую роль в победе сил добра над силами зла в финальной битве последних дней существования мира и вывести человечество из фазы упадка добродетели в эпоху «железного века» к полному преображению и обновлению мира. В Гатах Заратуштра использует понятие «спаситель» («саошьянт») по отношению к самому себе. Впоследствии в Младшей Авесте, а именно в *«Замьяд-йаште»*, и пехлевийский сочинениях, таких как *«Бундахишн»*, концепция Спасителя получает дальнейшее развитие. Спасителей становится трое, каждый должен последовательно явиться в одно из трех последних тысячелетий зороастрийской истории из озера Хамун, где хранится семя Заратуштры; таким образом, они являются его детьми, то есть прямыми наследниками [Skjærvø2005: 68].

Существуют гипотезы, согласно которым идеи линейного времени, свободного выбора личности между добром и злом, а также мессианские представления о Спасителе были впервые представлены в зороастризме, из него заимствованы в иудаизм, когда Израиль входил состав империи Ахеменидов, а из иудаизма проникли в христианство и ислам, где они занимают очень важное место. Безусловно, эта гипотеза пока что никак не может быть подтверждена за неимением достаточного количество достоверных источников, однако с большой долей уверенности можно утверждать то, что все эти концепции появились в зороастрийской эсхатологии независимо от других аналогичных воззрений самостоятельно, так как основания для них заложены еще в Гатах, по мнению ряда ученых сложенных в 1200-1000 гг. до н.э., а соответственно, на наш взгляд, Заратуштра (или же неизвестные нам авторы) никоим образом не могли пересекаться с иудейской общиной в то время.

**Зороастрийские представления о мировом цикле**

Прежде чем анализировать сведения о конце света, приводимые в *«Дабистане»*, необходимо кратко резюмировать зороастрийские представления о мировом цикле и смысле исторического процесса.

Авестийские тексты содержат лишь отдельные намеки на космогонию и события мирового цикла, в то время как в подробностях эти понятия объясняются в пехлевийской религиозной литературе, в частности в Бундахишне. Так, существование злого и доброго начал еще до начала истории как таковой, упоминания о многочисленных предметах и явлениях, созданных Ахура-Маздой, а также Амеша-Спентах встречаются еще в Гатах, однако полное оформление космогонического мифа с отражением идей о существовании доброго и злого духов, указанием конкретной последовательности периодов мирового цикла и их сущности получает развитие позднее [Skjærvø2005: 49].

Хотя в ранних проповедях Заратуштры оппозиция проводилась между Спента-Манью и Ангро-Манью, которые понимались как «добрый дух» и «злой дух», в то время как Ахура-Мазда как единый господь в иерархическом отношении находился над ними обоими, в позднем зороастризме произошло смещение в сторону противостояния непосредственно Ормазда и Ахримана друг с другом. Они существовали извечно еще до появления времени как такового. Как только Ахура-Мазда понял, что Ангро-Манью намерен уничтожить его, он решил заманить его в ловушку, предложив заключить соглашение о проведении сражения в созданном мире в рамках ограниченного времени, которое он определил в 12 000 лет, которые и составили мировой цикл. В силу своего всеведения он предвидел свою победу по их завершении, в то время как Ангро-Манью в силу ограниченности своего познания согласился на эту сделку, будучи уверен в своей победе и таким образом попался в ловушку, будучи таким образом обреченным на поражение. Ахура-Мазда решил устроить их сражение в ограниченном времени в рамках материального мира, потому что в ином случае в отсутствие времени оно продолжалось бы вечно.

Итак, согласно договору, заключенному между ними. Мировой цикл был разделен на две половины по 6 000 лет. Первые 6 000 творения, согласно условиям соглашения, должны были полностью пройти под властью Ахура-Мазды, в то время как на вторую половину было запланировано непосредственное противостояние. Предполагалось, что первые 3 000 из этих 6 000 лет пройдут под властью Ахримана, когда на земле восторжествует зло. Дэвы в союзе с темными колдунами *карапанами* будут приносить всяческий ущерб праведным скотоводам, а многие природные явления будут осквернены Ахриманом. К примеру, у огня появится дым. Этому состоянию будет положен конец с рождением и проповедью Заратуштры в последние тридцать лет третьего тысячелетия. Он откроет человечеству истинное положение вещей и даст указания для правильного поведения с целью победы над силами зла. После этого противостояние между Ахура-Маздой и Ангро-Манью перейдет в наиболее активную стадию. В конце каждого тысячелетия будут являться Спасители, преемники Заратуштры – Хушидар, Хушидармах и Саошьянт. Наконец, в конце двенадцатого тысячелетия под предводительством последнего из Спасителей Саошьянта силы зла будут окончательно повержены, а человечество вместе с воскрешенными во плоти умершими будет подвержено Суду-Обновлению, *фрашокерети*,в форме прохождения через расплавленный металл, который выйдет из-под земли и разольется по всей ее поверхности. Праведники пройдут через него, не получив вреда, а грешники и дэвы погибнут.

**Эсхатология в «Школе вероучений»**

В зороастрийском разделе *«Дабистана»* сведения об эсхатологических представлениях содержатся в четырех фрагментах. Впервые они появляются в жизнеописании Заратуштры, когда непосредственно перед встречей с Амеша-Спентом Бахманом и получением божественного откровения он вступал в воды реки или озера Дабати, и вода последовательно достигала сначала его голеней, затем колен, потом талии и, наконец, шеи. Четыре этапа погружения в интерпретации автора *«Дабистана»* соответствуют четырем этапам обновления зороастрийской веры: первое будет предпринято Зардуштом (Заратуштрой), второе - Хушидаром, третье - Хушидармахом и четвертое - Сушьянусом (т.е. Саошьянтом). Сообщается, что все трое будут происходить из рода Заратуштры [Дабистан: 77].

Второе указание на события последних дней – это испытание Заратуштры по приказу Ахура-Мазды во время откровения. На грудь пророка выливают расплавленную медь, однако она не причиняет ему никакого вреда. Помимо этого Заратуштра также подвергается испытанию огнем – он проходит через него и тоже не испытывает какого-либо вреда. Также ему рассекают живот, достают все внутренности и помещают их обратно. Ахура-Мазда сообщает пророку, что подобные испытания будут ожидать всех людей после смерти, особенно же акцентирует внимание на расплавленной меди и объявляет проведенное испытание символом того, что когда народ отклонится от веры, то явится жрец Адурбад-Махраспанд, который выльет на себя медь и не получит от нее вреда, что произведет на людей сильное впечатление и побудит их последовать его проповедям [Дабистан: 79].

Три других указания на зороастрийскую эсхатологию содержатся в части, озаглавленной «Советы Заратуштры царю и другим», где сообщаются дополнительные сведения, полученные пророком во время откровения. Во-первых, это предписание Ахура-Мазды о том, что грешники не будут вечно находиться в аду, но будут освобождены после искупления своих грехов. Это утверждение вполне согласуется с точкой зрения ортодоксального зороастризма, выраженной в восьмой главе пятой книги *«Денкарда»*, в которой говорится, что в конце времен, когда Господь оживит всех людей во плоти, три эсхатологических спасителя воздадут по заслугам всем грешникам, до той поры пребывавшим в аду, но этим очистят их от вины и пороков. В этом же разделе «Школы Вероучений» говорится, что после окончательной победы над Ахриманом и остальными демонами *«все зло и пороки будут сняты с благих творений. Все творения, чьей исходной обителью была субстанция света, предстанут в святости и чистоте, непорочности, изобилии, удовлетворенности, беззлобии и всеобщей радости»* [Дабистан: 78]. Таким образом, страшные мучения в аду являются лишь временной очистительной процедурой, которую завершат Спасители, так что все люди, независимо от их поведения при жизни, как божественные творения в итоге воскреснут во плоти и станут частью обновленного мира, в котором присутствует лишь светлое начало, а темное уничтожено.

Во-вторых, в ответ на просьбу о бессмертии Заратуштра получает от Ахура-Мазды отказ, основывающийся на том, что если бы она была удовлетворена, то в таком случае бессмертным стал бы и его убийца Братарваш, что сделало бы искоренение зла невыполнимой задачей. В этом эпизоде из жизнеописания Заратуштры косвенно отражена общая идея о том, что Ахура-Мазда целенаправленно ограничил время существования материального мира для неизбежного уничтожения зла.

На третьем и четвертом фрагментах, содержащих эсхатологические представления, необходимо остановиться подробнее, так как они в отличие от перечисленных выше в развернутой форме излагают конкретные сведения о событиях последних времен, а не отражают общие концепты.

Так, Ахура-Мазда предлагает Заратуштре вкусить *«нечто, похожее на мед»*, после чего тот погружается в сон и познает все сущее вплоть до количества волосков в руне барана. После его пробуждения на вопрос Господа о том, что же он там видел, Заратуштра описывает два видения. Во-первых, это картины рая и ада, во-вторых, образ дерева с семью ветвями из различных металлов, которые характеризуют крупные этапы истории первого тысячелетия после откровения Заратуштры, то есть первого из последних трех тысячелетий, когда битва Ахура-Мазды с Ахриманом входит в свою наиболее активную фазу и начинает движение к своей развязке.

1. Золотая ветвь символизирует получение Заратуштрой божественного откровения.

2. Серебряная – правление царя Виштаспы. Отмечается, что при нем тела дэвов будут уничтожены, но они продолжат вредить человеческому роду в нематериальной форме.

3. Бронзовая ветвь – правление Ашканидов, то есть Аршакидов, династии парфянского происхождения, правившей в Иране с 247 г. до н.э. по 224 г. н.э.

4. Медная ветвь – правление Ардашира (224-241), основателя государства Сасанидов. Вероятно, именно поэтому его правление характеризуется как «обустройство мира».

5. Оловянная ветвь – правление Бахрама Гура (Варахран V) (420-438 гг.).

6. Стальная ветвь – правление Хосрова Ануширвана (531-579), который сокрушил маздакитское движение благодаря покровительству божественных сил.

7. Ветвь из сплава всех металлов символизирует окончание первого тысячелетия после получения Заратуштрой откровения и прихода первого спасителя – Хушидара [Дабистан: 88].

Это дерево является ярчайшей иллюстрацией «мифа о золотом веке», характерного для многих мифологий. Прежде всего, здесь можно провести параллель с представлениями о «веках человечества» в греческой мифологии, наиболее последовательно выраженных в поэме Гесиода «Труды и дни». В ней также говорится о Золотой, Серебряной и Бронзовой эпохах, за которыми следует Век героев и Железный век. Каждый последующий этап означает деградацию общества и человека. Другой интересный пример «мифа о золотом веке» это образ «колосса на глиняных ногах» из библейской Книги пророка Даниила. В стихах 26-49 Даниил объясняет вавилонскому царю Навуходоносору увиденный им во сне образ колосса, у которого золотая голова, серебряные руки, медные бедра и чрево, голени частью железные, а частью глиняные. Части тела из различных материалов трактуются пророком как царства, каждое из которых будет ниже предыдущего. Примечательно, что последнее царство символически изображено в качестве ног колосса из смеси железа и глины, а не чистого материала, как и в случае с седьмой ветвью из сплава всех металлов из видения Заратуштры. Точно так же, как и в случае с деревом, за последней эпохой всеобщего смешения и окончательной деградации следует эсхатологическое обновление мира и установление царства Бога, на сей раз вечного и не подверженного разрушению. Важно отметить, что книга пророка Даниила является последней по времени составления во всем Ветхом Завете: она написана после Вавилонского пленения евреев. Пророк Даниил, согласно ей, состоял при дворе нескольких царей, в том числе и персидских. Таким образом, можно предположить взаимовлияние иудейской и зороастрийской мысли на образы дерева с семью ветвями и колосса на глиняных ногах. Конечно, мы не можем утверждать кто у кого заимствовал этот мотив – иудеи у зороастрийцев или же наоборот. Кроме того, в силу универсальности идеи о «золотом веке» это вполне может быть и параллельное развитие.

После видения дерева с семью ветвями, перед взором Заратуштры предстают те беды, с которыми столкнется Иран в ходе исторического цикла, ведущего к апокалиптической развязке.

1. Политические неурядицы. В первую очередь это нашествие «людей, одетых в черное». Этот образ можно толковать с двух сторон. Во-первых, у зороастрийцев черный цвет ассоциируется с силами зла, так что они предпочитают носить белые одежды в знак собственной духовной чистоты. Во-вторых, Аббасиды избрали черный в качестве цвета их знамен и одежды в период выступления против власти Омейядов в 750 году. Таким образом, «людей, одетых в черное» с большой долей вероятности можно воспринимать как собирательное изображение мусульман, вторгнувшихся в Иран извне и низложивших зороастрийскую империю Сасанидов. Важной деталью, присутствующей в «Школе вероучений» и отсутствующей в «Зартушт-нама», на основании которой описывается это видение, является отнесение к «людям, одетым в черное» таких эпитетов как «нищие» и «безродные». Это, с одной стороны, коррелирует с эгалитаристскими настроениями раннего ислама и представлениями сасанидской аристократии о незнатном происхождении вчерашних аравийских скотоводов. С другой стороны, эти качества в зороастризме имеют строго негативную коннотацию, так как в вере Заратуштры ценится как благородное происхождение, так и материальный достаток. Затем Иран будет отобран у арабов турками. Вероятно, речь идет о вторжении в Иран тюрков-сельджуков в 1037-1051 гг. и переходе политической власти на иранских территориях в руки тюркских династий.

2. Природные катаклизмы. Помимо иностранных вторжений на Иран также обрушатся различные природные бедствия, в том числе большое число туч, не несущих дождя, сильная жара, обмеление рек, падеж скота. В результате этого люди станут слабее и ниже ростом.

3. Забвение основ веры. Вследствие того, что «повязывающие пояс кусти», то есть зороастрийцы, будут вынуждены скрываться, станут забыты такие религиозные праздники, как Ноуруз и Фравардиган.

4. Наконец, на вопрос Заратуштры о том, как будут разрешены все эти неурядицы, он получает от Ормазда ответ, что конец им положит первый из трех Спасителей-Саошьянтов Хушидар. В то время, когда Иран станет полем боя между арабми, тюрками и румийцами, страна будет разграблена, обряды и заветы веры будут забыты, священные огни - унесены в горный район Душкаргах, с востока придет Хушидар во главе армии праведников. Он родится на востоке в Хорасане. Согласно *«Бундахишну»*, его родит девственница, искупавшаяся в водах озера Каянсех, на дне которого чудесным образом сохраняется семя Заратуштры. Тем не менее формально эти три спасителя будут считаться детьми Заратуштры и его третей жены Хвов. Как первый из трех спасителей он должен очистить землю от злодеев, дэвов, клятвопреступников и обновить веру, обозначив начало второго тысячелетия из последних трех. В качестве особенности его эпохи отмечается то, что река Нахвадак, до этого преграждённая Фрасийагом, потечет вновь и оросит пастбища для лошадей. Эта особенность согласуется с описанной до прихода Хушидара всеобщей засухой [Чунакова 2004: 248].

В тексте *«Дабистана»* указывается, что Хушидар утвердится в Бухаре и Самарканде, где восстановит праведную веру. Однако восстановить веру в остальном Иране, согласно *«Дабистану»*, предстоит не ему, а его сыну Бахраму Хамоваду, которого народ станет называть Шапуром. В день, когда он родится, звезды упадут на землю, а его отец умрет. В возрасте 21 года он направится в Иран с огромным войском. После трех великих войн с иноземными захватчиками, когда на тысячу женщин не найдется и одного мужчины, а Парс станет местом скорби, Ормазд пошлет Сроша в Гангдиз, чтобы тот призвал Бишутана (пехлвевийское – Пэшотану) – сына царя Виштаспы, находившегося в сокрытии до прихода первого спасителя. Вместе с ним прибудет отряд из 150 добродетельных воинов. Он сотворит особую молитву, после которой вступит в единоборство с самим Ахриманом. Злой дух будет побежден при помощи слов Авесты, Хадухта и Занда. Услышав их, Ахриман уберется из Ирана, а Бахрам утвердится на престоле страны и установит мир. Также и Бишутан вернется в свой дворец в Гангдизе.

# **Заключение**

Подводя итог проведенному исследованию, необходимо отметить, что книга «Школа вероучений» предоставляет крайне ценный и полезный материал для понимания зороастрийской веры в том виде, как ее исповедовали парсы Могольской Индии. В результате работы были сделаны выводы об особенностях изложения зороастрийской доктрины в четырнадцатом разделе «Школы вероучений», о восприятии образа пророка Заратуштры парсами Могольской Индии, о понимании ими божественных сущностей, загробного мира и о важной роли эсхатологии в представлении автора сочинения.

Раздел, посвященный верованиям зороастрийцев, по сути является компиляцией из нескольких широко известных в средневековой зороастрийской среде сочинений на новоперсидском языке, среди которых особенно можно выделить *«Заратушт-нама»*, *«Чангракхача-нама»* и *«Ардай-Вираф-нама»*. Автор *«Школы вероучений»* осуществил достаточно точный пересказ различных фрагментов из этих сочинений. Принадлежность автора к синкретической секте «Азар-Кайван» наблюдается в проведении параллелей различных зороастрийских религиозных понятий и персонажей с мусульманскими. Например, он уподобляет Бахмана архангелу Джабраилу. Часто по отношению к Ахриману используется слово «Шайтан» или «Иблис». То же самое касается наименования Бога – исконные персидские слова и имя Ормазд соседствуют с мусульманскими обозначениями. Кроме того, автор ссылается на книгу *«Дасатир»*– основополагающую в секте «Азар-Кайван» и, строго говоря, прямо не относящейся к доктрине зороастризма в ее традиционном понимании. Наиболее явное инкорпорирование исламских элементов в зороастрийский контекст, характерный для идеологии секты «Азар-Кайван», представляют ссылки на айаты Корана, призванные доказать, что это писание, как и Авеста, являются «речью Бога». Также ссылка на слова Мухаммада, переданные в одном из хадисов, призвана подтвердить мысль, выраженную пророком Заратуштрой. Цитаты из Корана, как правило, приводятся с пояснениями о том, что они «выражают тот же смысл», что и зороастрийские положения.

Исследование показало, что восприятие зороастрийцами образа пророка Заратуштры и его жизни к началу Нового времени практически не претерпело изменений. Основным источником сведений о жизни пророка для индийских парсов середины XVII века являлась поэма *«Заратушт-нама»*, написанная в иранском городе Рее в середине XIII века. В то же время стоит отметить, что эта поэма была написана на основе зороастрийских источников на среднеперсидском языке, подавляющее большинство из которых не дошло до наших дней. Тем не менее, многие мотивы, изложенные в исследованном нами отрывке *«Дабистана»* можно встретить в уцелевших до наших дней зороастрийских сочинениях, например, в *«Денкарде»* или *«Бундахишне»*. Некоторые из мотивов и вовсе восходят к Авесте, в частности, к Гатам.

Интересно отметить, что образ пророка Заратуштры и вся его жизнь полностью мифологизированы. Он едва ли представляется реальной исторической фигурой в отличие от основателей других религий. Иисус Христос, пророк Мухаммад, Сиддхартха Гаутама в представлении верующих соответствующих конфессий жили в определенный период времени в реальных исторических условиях. В существовании этих личностей не приходится сомневаться, так как существуют научные подтверждения этому. Конечно, в представлении верующих и они совершали чудеса, и с ними приключались различные сверхъестественные события, однако это не отменяет факта историчности этих фигур и каких-то бесспорно реальных событий в их жизнях.

Совершенно по-другому обстоит дело с восприятием образа пророка Заратуштры верующими зороастрийцами. Вся его жизнь представляет собой цепочку мистических событий, происходящих в некое абстрактное время (начало последних трех тысяч лет мирового цикла) в некоем абстрактном пространстве (мифический Иран без привязки к определенному историческому периоду). В биографии пророка не содержится точных указаний на время и место его рождения и всей его дальнейшей деятельности. Во многом именно в силу отсутствия этих указаний почти невозможно хотя бы примерно определить время и место рождения и жизни пророка, да и вообще с полной уверенностью утверждать его историчность. В своем поведении и поступках Заратуштра предстает перед нами не как живой человек, а скорее архетипический мифологический образ. Ему не присущи сомнения, страх, гнев и иные негативные черты и проявления эмоций, он является идеальным человеком и образцом для подражания.

Многие мотивы и события жизни пророка имеют очень древнее происхождение. Например, его родители употребляют наркотический напиток Хом перед зачатием пророка. Этот обряд принадлежит еще общей индоиранской мифологии, то есть глубокой древности. В то же время в этой биографии встречаются и сложные метафизические концепции, явно являющиеся продуктом схоластики раннесредневекового периода. К примеру, описание материализации Заратуштры в этом мире через три «субстанции». Характерно и фигурирование в повествовании персонажей иранской эпической традиции – царя Гиштаспа, его брата Джамаспа, сына Исфандийара и других. В качестве признака архаичности можно также отметить резкое противопоставление положительных персонажей, представленных в лице Заратуштры, принявшего его веру царя Гиштаспа и его семьи, и отрицательных, представленных колдунами и дивами, старавшимися погубить Заратуштру, а впоследствии мудрецами и философами при дворе царя Гиштаспа.

Главный вывод, который можно сделать из анализа сведений, относящихся к представлениям автора о божественных сущностях зороастризма (Ахара-Мазды, Ахримана и шести Бессмертных святых), заключается в том, что он под влиянием ислама придерживается строгого единобожия, что выражается в использовании по отношению к Ахура-Мазде соответствующих арабских и персидских эпитетов, подчеркивании его превосходства над Ахриманом в силу всеведения и низведение последнего со статуса самостоятельного божества лишь на ступень божественной сущности, подобно христианскому Сатане. То же самое можно сказать и о Бессмертных Святых, представлявших качества Ахура-Мазды в первоначальной проповеди Заратуштры, но с течением времени получивших антропоморфный вид и статус самостоятельных божеств. В «Школе вероучений»они рассматриваются как отдельные сущности, а не качества Ахура-Мазды, но в тексте подчеркивается, что они обладают статусом «ангелов», а не отдельных божеств, то есть их сила полностью ограничена единым Богом, которым они созданы и которому они служат.

Что касается той части текста, что посвящена представлениям о загробной жизни, то в ходе ее сравнения с первоисточниками стало понятно, что исламизация текста, которая наблюдалась уже в новоперсидских сочинениях, в зороастрийском *«Дабистане»* выражена гораздо сильнее. Это можно проследить на умалчивании некоторых деталей, обычных для зороастрийского общества, но неприемлемых в мусульманском. Например, по сравнению с изначальным среднеперсидским текстом «Книги о праведном Виразе» в новоперсидском тексте *«Ардай-Вираф-нама»* опущен тот факт, что семь сестер праведного Вираза были его женами. В *«Дабистане»* вообще не указано на существование у праведного Вираза каких-либо жен или сестер. Кроме того, ярким примером может послужить замена наказаний за преступления интимного характера, связанные с ритуальной чистотой, на наказания за измены.

Обширная часть раздела посвящена подробному изложению зороастрийской эсхатологии и пришествия первого из зороастрийских спасителей – Хушидара. Вероятно, это связано с тем, что одним из ключевых положений учения «Азар-Кайван» было ожидание эсхатологической смены эпох, связанное с близящимся тысячелетием исламского правления в Иране.

# **Список использованной литературы**

Али-Заде 2007: Али-Заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. Москва: Ансар, 2007 – 400 с.

Дроздов 2015: Дроздов В. А. Мусульманский мистицизм: учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015– 183 с.

Колесников 2019: Колесников А. И. Священные книги зороастризма. Транслитерация, транскрипция, комментированный перевод трех пехлевийских текстов / подготовлено к изданию А.И. Колесниковым. СПб: Наука, 2019 – 187 с.

Оранский 1988: Оранский И. М.. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополненное. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988 – 390 с.

Пиотровский 1991: Пиотровский М. Б. Хур // Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. редактор: С. М. Прозоров. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. с. 283.

Прозоров 1991: Прозоров С. М. Сират // Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. редактор: С. М. Прозоров. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. с. 209-210.

Стеблин-Каменский 2009: Стеблин-Каменский Иван Михайлович. Гаты Заратуштры/ Перевод с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблина-Каменского. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009 – 192 с. + 1 л. ил.

Чунакова 2004: Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифологических символов. Москва: Восточная литература, 2004 – 286 с.

Харебати 2010: Харебати З. Ф. Заратушт-наме. Ормазд-Яшт. Фарвардин-Яшт. Саади. Гулистан. Цхинвал: Издательский №2, 2010 – 415 с.

Элиаде 1995: Элиаде Мирча. Аспекты Мифа. Москва: Издательский центр «Academia», 1995 – 106 с.

Элиаде 2002: Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. Москва: Критерион, 2002 – 464 с.

Ястребова 2010: Ястребова О. М. Поэма «Ардāй-Вӣрāф-нāма» Зартушта Бахрāма Паждӯ в рукописи Российский Национальной Библиотеки. СПб: 2010 – 279 с.

Boyce 1979: Boyce M. Zoroastrians. Their Religion Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul, 1979 – 252 p.

Jackson 1899: JacksonA.V. William. Zoroaster. The prophet of Ancient Iran. London: The Macmillan & Co., 1899 – 313 p.

Modi 2011: Modi Jivanji Jamshedji. A catechism of the Zoroastrian religion. Bombay: J.N. Petit Parsi Orphanage Captain Printing Works, 1911 – 66 p.

Modi 1922: Modi Jivanji Jamshedji. The religious ceremonies and the customs of the Parsees. Bombay: British India Press, 1922 – 484 p.

Pavry 1929: Pavry Jal Dastur Cursetji. The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. New York: Columbia University Press, 1929 – 153 p.

Sheffield 2015: Sheffield Daniel D. Primary sources: New Persian // The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2015 – p. 529-542

Troyer and Shea 1843: The Dabistan, or School of Manners, Translated from the original Persian, with notes and illustrations, by David Shea, of the Oriental Department in the honorable East India Company’s College; and Anthony Troyer, member of the Royal Asiatic Societies of Great Britain and Ireland, of Calcutta and Paris, and of the Ethnological Society of Paris; edited, with a preliminary discourse, by the latter. Volume 1. Paris: printed by Madame VeuveDondey-Dupre, 1843 – 380 p.

West 1892: The sacred books of the East, translated by various scholars and edited by F. Max Muller. Vol. XXXVII Pahlavi texts translated by E.W. West. Part IV. Contents of the Nasks. Oxford: Clarendon press, 1892 – 506 p.

Мелетинский 1991: МелетинскийЕ. М. Мифологическийсловарь. Москва: Советская энциклопедия, 1991 – 736 стр.

Мюллер: Мюллер Макс. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. Москва: Канон, 1996 – стр. 31-144

Стеблин-Каменский. 2009: Стеблин-Каменский Иван Михайлович. Гаты Заратуштры/ Перевод с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблина-Каменского. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009 – 192 стр. + 1 л. ил.

Харебати 2010: Харебати Зарина Федоровна. Заратушт-наме. Ормазд-Яшт. Фарвардин-Яшт. Саади. Гулистан. Цхинвал: Издательский №2, 2010 – 415 стр.

deJong 2017: AlbertdeJong. The Women Who Witnessed Zoroaster’s Birth // Studia Philologica Iranica Gherardo Gnoli Memorial Volume edited by Enrico Morano, Elio Provasi and Adriano V. Rossi. Rome. Scienze e Littere, 2017 – p. 85-91

Elman and Shai Secunda 2015: Yaakov Elman and Shai Secunda. Judaism // The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab‐Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2015 – p. 423-436

Cereti 2015: Carlo C. Cereti. Myths, Legends, Eschatologies // The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab‐Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2015 – p. 259-272

Sheffield 2015: Daniel D. Sheffield. Primary sources: New Persian // The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab‐Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2015 – p. 529-542

Troyer and Shea 1843: The Dabistan, or School of Manners, Translated from the original Persian, with notes and illustrations, by David Shea, of the Oriental Department in the honorable East India Company’s College; and Anthony Troyer, member of the Royal Asiatic Societies of Great Britain and Ireland, of Calcutta and Paris, and of the Ethnological Society of Paris; edited, with a preliminary discourse, by the latter. Volume 1. Paris: printed by Madame ve Dondey-Dupreu, 1843 – 380 p.

 Дабистан 1983:

کیخسرو اسفندیار. دبستان مذاهب (مجلد اول) به اهتمام رحیم رضازادهٔ ملک - تهران: شرکت چاپ گلشن، ۱۳۶۲ - ۳۹۳ صحفه

 Малек 1983:

کیخسرو اسفندیار. دبستان مذاهب (مجلد دوم) به اهتمام رحیم رضازادهٔ ملک - تهران: شرکت چاپ گلشن، ۱۳۶۲ - ۳۷۲ صحفه

**Интернет-ресурсы:**

Corbin 2011: Henry Corbin. *Āẕar Kayvān // Encyclopædia Iranica. 18.08. 2011 URL:* <https://iranicaonline.org/articles/azar-kayvan-priest>(датаобращения16.03.2022)

Mojtabāʾī 2011: Fatḥ-AllāhMojtabāʾī. Dabestān-emaḏāheb// EncyclopAEdiaIranica. 11.11.2011. URL:<http://www.iranicaonline.org/articles/dabestan-e-madaheb> (дата обращения 11.05.2022)

# **Приложение**

**Перевод фрагмента, описывающего откровение Заратуштры**

Когда Зардушту исполнилось тридцать лет, он отправился в Иран с несколькими мужчинами, женщинами и родственниками. В пути они подошли к реке, на которой не было ни одного корабля или лодки. Поскольку женщинам не следовало раздеваться, особенно перед посторонними, он задумался о том, как бы им перейти реку в присутствии других попутчиков. Тогда он обратился к справедливому Богу [за помощью] и нашел брод через эту реку. После этого, по божьему приказу, он со своими товарищами и сторонниками перешел реку таким образом, что, кроме их обуви, ничего не намокло.

В конце месяца Исфандармаз в день Аниран, который является последним днем всякого солнечного месяца, он вошел в пределы Ирана. В те времена у иранцев был большой праздник, на который собирались и незнатные, и знатные. Зардушт направился в ту сторону и ночью в одиночестве на одной из стоянок он остановился на ночлег. Благодаря своей сияющей душе он увидел во сне многочисленное войско, идущее из Бактрии, то есть с Запада, которое со злодейскими намерениями со всех сторон закрыло ему путь. Сюда же прибыло другое войско из Нимруза, то есть с Востока. Воины скрестили друг с другом мечи, и бактрийское войско, то есть западное, было обращено в бегство. Толкователь снов предложил следующее толкование: «Когда Зардушт предстанет перед Богом, то узнает тайны, а когда будет возвращаться, чтобы проповедовать благую веру, дивы и чародеи, [услышав] эту новость, поторопятся объявить ему войну. Когда о случившемся узнает Мидума, один ангел из слуг Господа, то присоединится к «благой вере», и после этого они прочитают громким голосом «Аста ва Жанд». От этого дивы и чародеи испугаются и убегут». После того как [Зардушт] получил толкование, он, обрадовавшись, поспешил к месту проведения праздника. Когда он возвращался с места праздника, прошла уже половина месяца Ордибехешт. В день дай-ба-михр, пятнадцатый день солнечного месяца, он достиг широкой и глубокой реки, которая в Авесте называется Дабати. Поручив себя Богу, он вступил в воду. Сперва вода достигла голеней Зардушта, затем достигла его колен. После этого до талии. Он шел в воде, и в конце концов она дошла до его шеи. Это толкуют так, что четыре разделения воды знак того, что за девять тысяч лет «благая вера» обновится четыре раза. Первый раз Зардуштом, который станет пророком «благой веры», второй раз Хушидаром, третий раз Хушидармахом, четвертый раз Сушьйанусом. Все они будут из рода Зардушта. Когда Зардушт прибыл к берегу реки, он омыл свою голову и тело, подобно собственному сердцу и, одевшись в чистую одежду, он занялся совершением молитвы. Также в тот день пришел Бахман в лучезарных одеждах, самый главный ангел, которого мусульмане называют Джибрилем. Спросив у Зардушта его имя, он сказал: «Чего ты желаешь в этом мире?». Зардушт ответил: «У меня нет каких-либо желаний, кроме того, чтобы угодить Богу. Кроме правды, мое сердце ничего не ищет. Я полагаю, что ты меня поведешь к добру». После Бахман сказал: «Поднимись, чтобы отправиться к Богу, и все, что пожелаешь, у Него спросишь, ведь по своей милости он даст тебе полезные ответы». Затем Зардушт поднялся ипо приказу Бахмана на один миг закрыл глаза. Когда он их открыл, то обнаружил себя в свете Рая. Затем увидел собрание. От их света он увидел собственную тень. От одного собрания до другого было расстояние в двадцать четыре шага. В другом [увидел] светлых существ – это были заботливые гурии. Ангелы подошли и тепло поприветствовали Зардушта и представили его друг другу, пока к Господу не явилсяблагословенный сын Исфантамана. С радостным сердцем и трепещущим телом он вознес молитву.

Необходимо знать, что все обычные зороастрийцы (т.е. миряне) признают, что Бахман обладает человеческим обликом и что Заратуштра поднимался на Небо в своем теле, состоящем из элементов. Согласно вере мудрецов «Абади», явление Бахмана в человеческом облике и произнесение человекоподобных речей это знак, что сущность людей нематериельная и элементарная, а не телесная. Таким способом, то есть в нематериальной форме, Бахман явился Зардушту, и тот факт, что он сказал Зардушту закрыть глаза, это лишь речевой оборот, который означает отказ от признаков и мучений материального тела.

Когда дух стал бестелесным, то он прибыл на Небеса, которые есть вечный рай. Первая группа ангелов обозначала души высшего предела, вторая группа обозначала бытие небесных разумов. Он сказал ангелам следующее: «Поскольку душа происходит из верхнего мира, она упала вниз, чтобы скитаться в этом низком жилище на чужбине, но когда под влиянием Бахмана и разума она прибыла в «горний мир», ангелы возрадовались». Затем, попав в мир бестелесных сущностей, она пришла к Богу. Радость сердца Зардушта – это намек на то, что в тот мире нет страха и ужаса, а его трепещущее тело это знак великолепия «Божественной Истины».

Затем он спросил у Бога: «Кто лучший из земных рабов?». Бог ответил: «Тот, кто обладает истиной и праведен. Во-вторых, тот, кто воистину щедр и великодушен, является предводителем и благодаря правде отказывается от зла. В-третьих, добрые к огню, воде, живым и одушевленным существам. Люди могут спастсиь от ада этими знаниями и деяниями и вечно пребывать в раю. О, Зардушт, в бренном мире всякому из рабов – будь он тиран или мучитель божьих тварей, неповинующийся, отвращающий свою голову от повиновения, скажи, что если они далее будут тому противиться, их место вечно будет в аду». Снова Зардушт спросил: «О, держатель справедливости, назови мне имена Амешаспентов, то есть ангелов, которые тебе наиболее предпочитетельны, порадуй встречей с ними и дай мне услышать их речи, и о злых деяниях Ахримана, который не следует обычаям добра, и о всех делах мира, и его конце, и делах вращающихся сфер, и вечном возобновлении, то есть появлении вещей, мне благосклонно поведай». И также он поведал Господу свои скрытые тайны, которые были в его сердце. Последовал ответ: «Я - создатель добра и желающий блага и добра. Я не делаю зла, не приказываю делать зла и злом я недоволен. Я не посылаю муки и вред людям, а зло и несчастье от начала и до конца - деяния Ахримана и его воинства. И вечно держать их в аду в наказание за это – мой долг. Напрасно они свидетельствуют, что я создатель зла». Затем Бог осведомил Зардушта о небесах и движении звезд и планет, о приносимых ими счатье и о несчастье и показал ему рай, полный света, гурий, дворцов и Амешаспентов, и сделал его знающим о тайнах и осведомленным во всех науках от начала бытия и до конца. Он узнал все тайны и увидел Ахримана в мрачном аду, который, увидев Зардушта, закричал: «Отвернись от веры в Бога. Так ты достигнешь любого своего желания в мире». Когда Зардушт узнал о тайнах Господа, он увидел помещение с сияющим огнем.

Он пересек его по приказу Бога ине испытал никакого вреда. Затем вылили много расплавленной меди на его полную добра, словно серебряную, грудь, но ни один волос на его теле не пострадал. В другой раз распороли его живот. То, что было внутри, достали наружу и снова поместили на свое место, рана зарубцевалась и никакого следа от нее не осталось. После Бог сказал Зардушту: «Ты прошел через огненную гору и тебе разорвали живот. Тебе следует сказать людям, что у всякого, кто отвернется от благой веры и повернется к Ахриману, таким же образом кровь потечет из тела, он окажется в аду и не достигнет радости рая. А то, что расплавленная медь потелка на твою грудь и застыла, подобоно льду, и не нанесла тебе вреда - это знак того, что народ под управлением Ахримана отклонится от веры, и после того, как миру станет явлена благая вера, один верховный жрец вступит с ним в битву.

Сердца людей были в сомнении,   
И ты знаешь, что эта медь была знаком [этого].  
Должен Адурбад, [сын] Марасфанда  
Давать каждому обо всем совет.

Затем он должен вылить эту медь на свое тело. Он не испытает от этого муки, а от вида этого чуда люди сердцем и душой последуют по правому пути». После этого Зардушт спросил у Бога: «Как Тебя должны восхвалять поклоняющиеся Тебеи в какую сторону направлять им свои молитвы?». Господь дал ответ: «Уведомь всех людей, чтобы во время поклонения они поворачивались в ту сторону, где все в свете и сиянии, чтобы Ахриман от них бежал, ведь лучше света во Вселенной ничего нет. Я создал рай и гурий блаженства из света, а ад проявился из мрака

В каком бы из двух миров ты ни был,  
[Разве] не видишь, что из моего света всякое место?

Затем он научил Зардушта Авесте и Жанду и сказал: «Читай эту славную книгу царю Гиштаспу, чтобы «благая вера» обрела свое орудие (т.е. административный инструмент распространения и защиты). Скажешь ему, чтобы он меня хорошо узнал, чтобы никто не называл меня создателем несправедливости, а жрецам и всем людям скажешь, чтобы остерегались дивов и черодеев». Затем Зардушт восхвалил Господа еще больше. Когда Зардушт, добившийся желаемого и достигший своих намерений, возвращался от Господа, его встретил Бахман из Амешаспентов, владелец и предволитель всех баранов. Встретив [Зардушта], он сказал: «Я тебе поручаю баранов и стада, скажи жрецам, мудрецам и всем людям, чтобы они о них [баранах] заботились, и запрети убивать теленка, ягненка, молодого барана и любое четвероногое, ведь в них польза для людей. «Таким образом, не следует убивать неумеренно». Я принял этих овец от Господа. Теперь прими это от меня и не считай мои слова малыми, скажи юношам и старикам, чтобы они повиновались». Зардушт согласился.

Мубад Суруш говорил: «Приверженцы истинной веры говорят, что, когда Бахман запретил убивать молодых животных, то разумный понимает, что старых тоже не стоит лишать жизни. Во-первых, потому что в молодости они выполняли много обязанностей, и за эти заботы полагается плата. Во-вторых, в старости они рожают молодых. Затем в некоторых местах [своих писаний] Зардушт дозволил убийство смирных животных (коров или овец), но без избытка. Это изначит, что постепенно нужно изгонять из себя все жесткокие наклонности. А соблюдать меру означает, что людям следует постепенно избавиться от дурных качеств, таких как желание много есть, ведь это признак диких зверей. Сразу от этого не отказаться. Необходимо сокращать количество потребляемой пищи, как я писал в*«Sahīkīšān»(«Прямота Вер»).*

После Бахмана Амешаспент Ордибехешт вышел вперед и сказал Зардушту: «О, принимающий Господа, передай от меня послание царю Гиштаспу и скажи: «Я поручаю тебе заботиться об огне. С почитанием всякого вида [огня пускай] в каждом городе устроят места и определят хирбадов, то есть служащих, уполномоченных на поклонение ему, ведь это свет божественных светов. [Разве] не видишь, что все в нем нуждается, а он, кроме дров, ничего не трубует от людей?

Его тело не боится ни смерти, ни старости,  
Когда положишь дрова вокруг него.

[Огонь] открывает истину. Если зажжешь благовония, то[люди] почувствуют приятный аромат, а от неприятного [топлива] будет [исходить] неприятный запах. Также он [огонь] устраняет муку холода. Как Бог мне [огонь] поручил, так и я тебе поручаю. Всякий, кто отвернет голову от нашего совета и наставления, станет пленнником ада, а Бог разозлится на него». Когда Зардушт ушел от него[Ордибехешта], к нему [Зардушту] подошел Ашешаспенд Шахривар и сказал Зардушту: «Когда с вышнего неба в нижний мир вернешься, скажешь людям, чтобы держали оружие в чистоте, наточенным, в хорошем состоянии и приготовленным, в день войны не бросали поле боя и проявляли отвагу, ведь нельзя свое место оставлять другому». Затем Асфандормаз вышел вперед. После приветствия он скзал: «Господь повелел содержать землю в чистоте. Кровь, грязь (нечистоты)и трупы в такие места относить, которые не обрабатываются».

Из царей лучший тот,   
Который стремится благоустроить землю.

Когда Зардушт оттуда отправился [дальше], Хурдад вышел вперед и после приветствия сказал: «Воды из вод (потоков) текущих из рек, кяризов и ручейков, колодцев и прочих поручаю все тебе, а людям скажи:

От нее (воды) живым является тело одушевленного существа,  
Ведь от нее свежими являются все края и суша.

Держите трупы далеко от нее [воды]. Кровь и падаль, то есть мертвечина, ее загрязнют, поэтому еда, которую в этой воде готовят, нездоровой пищей будет». Затем, Мурдад вышел вперед и сказал Зардушту: «*Орур*, то есть растения и зелень, бесполезно попусту уничтажать и с места вырывать нельзя, «ведь от них спокойствие людей и четверногих». О, пророк Бога, пошли жрецов во все страны и в каждом городе назначь по мудрецу, чтобы они известили людей об этих словах, и Авесту пусть они узнают. Повяжи вокруг их талий пояс кусти, который является символом благой веры и приверженности ей. Пусть они стремятся к тому, чтобы держать четыре элемента в чистоте.

Из этих четырех элементов тела живых существ  
Сотворил Победоносный Владыка.   
Следовательно, их следует держать чистыми   
И считать благодеянием Господа.

Затем необходимо знать, что беседы всех ангелов, которые они вели с Зардуштом, были откровением и посланием от Бога. Высшая степень заключалась в том, что сам Всевышний Господь без посредничества ангелов говорил с Зардуштом и передал ему тайны всего существования.

Таким образом, Зардушт получил все тайны от Господа и отправился в материальный мир. Чародеи и дивы с грозным войском преградили ему путь. Глава колдунов и старший див с их войском сказали Зардушту: «Авесту и Жанд» скрой, ведь нас не возьмут твои чары, уловки и обман. Если ты нас узнаешь, то от них отвернешься». Когда Зардушт услышал эти речи, то громко прочитал одну главу из Авесты и Жанда. Дивы, услышав это, скрылись под землю, а чародеи задрожали, и одна часть колдунов умерла, а другая часть попросила пощады».