

УДК 94(35): 259.4 + 296.

Сливак И.А.

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА: К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Зороастризм – одна из древних религиозных систем, которая продолжает существовать и сегодня. Количественный критерий, положенный в основу классификации религий, отводит зороастризму ничтожно малое место в религиозной картине современного мира. По некоторым подсчетам, уже в последней четверти XX века количество зороастрийцев среди населения Западной Азии составило всего 0,5 % от общей численности, причём на родине зороастризма – в Иране – эту религию исповедовало 0,16 % населения страны [1, с. 54.]. В абсолютных цифрах, учитывая расселение зороастрийцев в мире, эта картина выглядела следующим образом: из 129- тысячной общины 82 тысячи человек проживало в Индии, около 5 тысяч проживало на территории Пакистана, 500 человек – на острове Цейлон, 25 тысяч оставалось в Иране, около 3 тысяч проживало в Великобритании, Канаде, США, 200 человек приходилось на территорию Австралии [2, с. 270.]. Однако несмотря на эти факты, интерес к зороастризму не носит чисто академический характер. Современная статистическая незначительность полностью компенсируется важностью той роли, которую сыграл зороастризм в духовной истории человечества. Идеи, лежащие в его основе, как и элементы зороастрийской обрядности, оказали значительное влияние на другие, более представительные сегодня, религиозные традиции [3, с. 171; 4, с. 155]. В связи с тем, что в ряду других этических религий зороастрийские ответы на общие для иудаизма, христианства и ислама вопросы являются уникальными, особую актуальность приобретают проблемы, связанные с возникновением зороастризма. На сегодняшний день не существует единой общепризнанной и строго научной методики, которая позволяла бы вскрыть причины возникновения той или иной религии. В случае с зороастризмом представляется разумным сопоставить историческую ситуацию первой половины I тыс. до н.э. с системой дозороастрийских верований иранцев. Целью такого сопоставления может стать выявление корреляционной связи между динамикой исторического процесса и религиозной реформой, связываемой с именем Заратуштры [5, с. 19].

СИТУАЦИЯ НАКАНУНЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА

Вопрос о времени появления иранцев на территории Ирана остаётся спорным [6]. Уже в IX в. до н.э. об иранцах упоминается в ассирийских текстах. В надписи, датированной ок. 843 г. до н.э. и относящейся ко времени правления ассирийского

царя Салмансара III, говорится о том, что ассирийцы получили дань с 27 царей области Парсуа [7, с. 41]. Таким образом, наиболее вероятной датой появления иранцев в Иране следует считать начало I тыс. до н.э. [8, с. 276]. Как полагают исследователи, расселение ираноязычных племен на территории Ирана на первых этапах этого процесса происходило следующим образом: иранцы занимали отдельные районы, где постепенно ассимилировали доиранское местное население [9, с. 141]. Изменение ситуации для иранцев, переселившихся в Иран, заключалось прежде всего в перемене географической, политической и этнической среды. На последнее следует обратить особое внимание. Дело в том, что в первых веках I тыс. до н.э. в Иране было достаточно много “древних” этносов, которые позднее растворились среди иранских народностей [10, с. 38]. Процесс этот был длительным и сложным. Так, например, на территории Атропатены автохтонное население (кутии, луллубен, хурриты) были ассимилированы мидийцами только к IV в. до н.э. [11]. Религии, возникающие в эпоху этнических перемен, тесно связаны с последними: они могут выступать, с одной стороны, как критерии межэтнического разграничения, с другой – как универсальные основы для возникновения надэтнического единства. Такая ситуация сложилась, например, в эпоху возникновения ислама, когда, не отменяя кровно-родственных отношений, выше их была поставлена принадлежность к религиозной общине [12, с. 94]. В Гатах Заратуштры мы встречаем противопоставление тех, кто следует праведным путем, и тех, кто находится под властью лжи и является дэвопоклонником: «Кто заодно со мной, тому я лучшее/ Из того, чем обладаю, обещаю/ через Добрую Мысль,/ Но вражду тем, кто с вами/ собирается враждовать,/ Следую вашей воле, о Mazda и Закон!// Это – решение разума и духа моего» (Ясна XLVI.18. В переводе Е. Э. Бертельса) [13]. Кроме того, говоря о возникновении зороастризма, следует учитывать то, что и после переселения в Иран у ираноязычных племён продолжается процесс этнической консолидации, связанный с образованием иранских народов. Таким образом, возникновение зороастризма происходило на фоне тех этнических процессов, которые развернулись на территории Ирана в первой половине I тыс. до н.э.: ассимиляции иранцами местного древнего населения и возникновения различных иранских народностей.

Кроме изменений в этнической ситуации, в среде ираноязычных народов в первой половине I тыс. до н.э. происходили и социально-экономические изменения. Первое, что здесь бросается в глаза – выделение из относительно однородной среды скотоводов-земледельцев “чистых” кочевников. Как свидетельствуют данные археологии, предки иранских племен вели комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство [14]. Судя по всему, земледелие развивалось и в общеарийскую, и в общеиранскую эпохи. Выделение “чистых” номадов происходит в первой половине I тыс. до н.э. [15, с. 53]. Во всяком случае, дошедшие до нас античные источники (сер. I тыс. до н.э.) содержат сведения о номадах среди ираноязычных народов (Нерг. I. 125) [16]. Вероятно, первичным ареалом распространения номадизма на территории Ирана следует считать горные районы – Армянское нагорье, горы Загроса и т.д. [8, с. 287]. О том, что появление номадизма тесно связано с возникновением зороастризма, говорит текст Авесты. Гаты

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА: К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Заратуштры резко направлены против грабителей-кочевников, разоряющих поселения оседлых скотоводов-земледельцев и угоняющих скот. Все племена по этому критерию разделены на три группы: кочевников-грабителей, тех, кто занимает промежуточное положение, т. е. полукочевников, и, наконец, оседлых скотоводов-земледельцев [17, с. 53]. Показателен в этом отношении текст Ясны, в котором речь идет о пользе оседлого скотоводства, здесь устами Заратуштры говорит Душа Быка: “Молит вас Душа Быка:/ “Кто создал меня и для чего?/ Айшма злой гнетет меня,/ угоняют вору и грабители./ Кроме вас – защиты нет,/ селянин пусть пестует меня!”(Ясна XXIX.1. Перевод И.С. Брагинского) [13].

Наряду с возникновением номадизма, еще одним изменением в социальной жизни ираноязычных народов было возникновение ранних форм государственности. Процесс возникновения государственности у иранских народов, завершившийся созданием Мидийского царства (скорее всего, первая половина VII в. до н.э.), Ахеменидской державы (VI в. до н.э.), начался гораздо раньше – в первых веках I тыс. до н.э. [18]. Интересно отметить в этой связи тот факт, что в авестийских текстах уже не племя является основой политической организации, а территориальные единицы, такие, как “страна” (Видевдат. I. 1—20. Перевод С. П. Виноградовой) [13]. Под такой “страной” следует понимать небольшие области с выделившейся властью религиозного главы и судьи. Первые формы государственности у иранцев, вероятно, базировались на существовании трех наследственных социальных групп, которые известны по тексту Авесты: воины, жрецы, общинники. Позднее к ним добавится четвертая группа – зависимые. Возникновение государственности, кроме всего прочего, означало и то, что, выделившись из социума, власть нуждалась в идеологическом обосновании своего существования. В тексте Авесты не только оправдывается власть правителей, но и производится разделение правителей на праведных и неправедных: “Пусть властвуют хорошие правители /Осуществляя доброе учение и преданность, /То учение, что приносит благо /людям и их потомкам...» (Ясна XL VIII. 5. Перевод И.С. Брагинского) [13].

Таким образом, историческая ситуация, на фоне которой происходило возникновение зороастризма, может быть сведена к следующему:

1) возникновение иранских народностей и ассимиляция иранцами древнего населения Ирана; 2) выделение номадов из среды земледельцев-скотоводов; 3) возникновение у иранцев ранних форм государственности.

РЕЛИГИЯ ИНДОИРАНЦЕВ

Религиозные воззрения дозораастрийской эпохи важны для нас с двух точек зрения: во-первых, с точки зрения идеологической почвы, на которой возник зороастризм, а во-вторых, с точки зрения выявления тех моментов, в которых прежняя религия уже не соответствовала исторической ситуации. Проблема реконструкции дозораастрийских верований может быть решена не только на основе авестийского и археологического материала, но и благодаря дошедшим до нас текстам Ригведы [19, с. 437]. Так называемая арийская религия может быть охарактеризована как политеизм с преобладанием божеств культа и природы.

Для политеистического мировоззрения характерно отсутствие той пропасти между божеством и миром, которая существует в монотеистических религиях. Поэтому арии верили в то, что единственной “надмирной”, в подлинном смысле этого слова, силой, является некий общий закон – Аша (Арта). Буквально этот термин может быть переведен со значением “истина”. Однако под Ашей следует понимать существующий миропорядок в целом: природные циклы, человеческое рождение и смерть, правление “хороших” властителей – все в мире должно осуществляться в согласии с принципом “Аша” [20, с. 5]. О древности верований в подобный принцип говорит то, что его можно встретить и у других индоевропейских народов. Так, например, в древнегреческой и древнескандинавской мифологии присутствует понятие “рок”, “судьба” [21, с. 96-97.] В Ведах понятию Аша соответствует термин “Рта” [22, с. 14]. Важно отметить тот факт, что все, воспринимаемое ариями как зло, автоматически было нарушением высшего принципа справедливости, принципа Аши. Источником всех этих нарушений был полярный по отношению к Аше принцип – Друг (в Ведах – друк), буквально переводимый как “Ложь”. В позднейшей части Авесты Друг отождествляется с одним из верховных дэвов. Следует отметить, что данная бинарная оппозиция (Аша – Друг) не единственная в арийском и, шире, в индоевропейском религиозном мировоззрении. Так, например, у большинства индоевропейских народов мы находим такую общую черту, как вера в существование двух классов божеств. В древнегреческой мифологии это – боги и титаны, в скандинавской – асы и ётуны, у иранских народов – ахуры и дэвы, у индийских ариев – дэвы и асуры. Вероятно, принцип симметрии, противопоставления был общим для индоевропейцев. Со временем два класса божеств стали отождествляться один с правдой и добром, другой с ложью и злом. Небезынтересно отметить, что в Ригведе интерпретация двух классов божеств прямо противоположна авестийской. Если в Авесте ахуры – благие божества противостоят слугителям зла – дэвам, то в Ригведе благие божества дэвы противостоят демоническим ахурам [19, с. 438]. В арийскую эпоху почести в равной степени воздавались как дэвам, так и ахурам. Божеств, которым поклонялись арии, условно можно разделить на божеств культа и природы. Среди последних особого почитания удостоивались стихии – огонь, вода, земля и небо. Земля и небо мыслились как прародители всего живого. В политеистических религиозных системах почитание сил природы неразрывно связано с почитанием отождествляемых с этими силами богов. Так, например, арии поклонялись не только земле и небу самим по себе, но и божественным персонификациям этих явлений: Земля отождествлялась с богиней Зам, а Небо с богом Асманом. Особым почетом у древних ариев пользовалась стихия воды. Арии обожествляли реки, озера, источники и водоемы. Главным божеством, отождествляемым со стихией воды, у ариев была Харахвати Ардэви-Сура (ведическая Сарасвати). В зороастрийской традиции это божество известно под именем Ардвисура Анахита (букв. “влага могучая”). Образ Ардвисуры Анахиты в религиозном мировоззрении ариев был достаточно сложен. Так, эта богиня отождествлялась со священной рекой, берущей начало на вершине горы, стоящей в центре мира – Хукарья [23, с.

355]. Однако, судя по позднейшей зороастрийской традиции, Ардвисура Анахита была связана и с силами плодородия, ибо в тексте Авесты эта богиня выполняет функции богини любви. В Ригведе богиня названа как “награждающая дарами”, а кроме того, как “господствующая надо всеми молитвами”. “Чистая Сарасвати,/ Награждающая дарами,/ Да возжелает жертвы нашей, /мыслью добывающая богатство!/ Побуждающая к богатым дарам,/ Настроенная на благодеяния,/ Сарасвати приняла жертву/ Великий поток освещает /Сарасвати (своим) знаменем/ Она господствует надо всеми молитвами.” (Ригведа. I, 3. 10-12. Перевод Т.Я. Елизаренковой) [24].

Со стихией воды у ариев были связаны и другие божественные персонажи. Таковыми предстоят перед нами бог Тиштрия (отождествляемый со звездой Сириус) и его антагонист – демон засухи Апаоша. Ежегодно эти божества вступают в единоборство, от исхода которого зависит выпадение осадков (Авеста. Яшт VIII) [13]. Общеарийскими являлись и божества ветра – Вата и Вайю. При этом следует отметить, что если Вата – это прежде всего бог ветра, приносящего тучи, то функции Вайю намного сложнее. Так, Вайю – это еще и бог неистовости. В текстах Ригведы Вайю тесно связан с Индрой – богом грозы и войны. Эта связь столь очевидна для риши (создателей текстов Ригведы), что подчас они объединяют этих богов и посвящают свои тексты Индра-Вайю. “Да обратят вас поэтические мысли к обрядам!/ Они освещают этот сок, приносящий награду, /Как (чистят) быстрого коня,/ приносящего награду./ Пейте эти (соки), любя нас! /Приходите к нам сюда с поддержкой!/ О Индра-Вайю, (испейте) выжатых камнями (соков), /Для опьянения, вы, дающие награду!” (Ригведа I. 135. 5. В переводе Т.Я. Елизаренковой) [24]. Кроме того, с Вайю отождествлялось дыхание жизни. Вайю дарует дыхание, т.е. жизнь, Вайю может и отобрать его [23, с. 354].

По мере развития арийской общности на первый план, наряду с природными божествами, выдвигаются божества-персонификации явлений общественной жизни. Таковым, например, является Митра – бог, отождествлявшийся иранскими ариями, прежде всего, с верностью данной клятве [Авеста. Яшт X]. Закон соблюдения договора в лице Митры приобретает в верованиях ариев космический характер. Митра поддерживает небо и землю, превосходит их своим величием [19, с. 439; 25; 26]. “Митра (другом) называемый, приводит/ в порядок людей./ Митра удерживает небо и землю./ Митра, не смыкая очей, озирает народы.../ Кто величием превзошел небо, –/Митра далеко простирающийся, –/ Славой (он) превзошел землю”(Ригведа III. 59. 1, 7. В переводе Т.Я. Елизаренковой) [24]. Анализ изображений Митры на петроглифах Семиречья, а также позднейшая иконография, связанная с изображением тавроктонного Митры, заставляют сделать вывод о полифункциональном характере этого божества [27]. Вероятно, именно изначальная функциональная недифференцированность божественных персонажей делала их пригодными для дальнейших, подчас самых неожиданных, трансформаций [28]. Случалось и так, что одни и те же боги выступали как персонификации и природных, и социальных явлений. Наиболее показателен в этом отношении образ бога Индры. Полисемантичесность этого образа заключается в том, что Индра, с одной стороны, – бог грозы, а с другой – бог войны и военной победы. В Ригведе

Индра – самый популярный бог, ему посвящено наибольшее количество гимнов, он глава ведийского пантеона [29, с. 23]. Из гимна в гимн в Ригведе повторяется рассказ о главном мифе, связанном с Индрой, – убийстве мирового змея Вритры, перегородившего течение рек [30]. Из этого мифологического сюжета проистекает и основной из упоминаемых эпитетов Индры – “вртрахан” – “побеждающий Вритру” [31, с. 152]. Характер Индры – неистов, он воплощение опьянения разрушением, он – само разрушение. “Словно могучий бык – стада,/ С силою гонит он народы/ Властный, не встречающий сопротивления./ Кто один над людьми,/ Над богами царствует,/ Индра – над пятью поселениями (племен)...” (Ригведа I. 7. 8-9. В переводе Т.Я. Елизаренковой) [24]. Интересно отметить, что в эпоху разделения индийских ариев и иранцев, у последних в качестве бога войны вместо отвергнутого Индры появляется Вертрагна. Очевидна связь между Вертрагной и эпитетом Индры – “вртрахан”. Вертрагна в мифологическом мировоззрении иранцев так же, как и Индра, наделялся яростью и неистовостью. Так, чаще всего, он предстает в образе дикого вихря, славящегося своей силой и необузданностью.

Наряду с божествами, воплощавшими в своих образах силы природных и социальных явлений, колоссальное значение для ариев имели божества, связанные с культом. Для времени арийской эпохи самым распространенным способом контакта с богами являлось жертвоприношение. Обряды жертвоприношений были достаточно сложны и имели своей целью заручиться поддержкой и помощью богов в делах жертвователя [22, с. 15; 32]. Наделение обряда жертвоприношения столь важным значением приводило к тому, что со временем в пантеоне появлялись божества, отождествлявшиеся с самим этим обрядом. Такими божествами для иранских ариев были, прежде всего, бог жертвенного огня Атар, бог Хаома – персонификация божественного напитка, и богиня Геуш Урван – персонификация душ животных, приносимых в жертву. Представление об огне как о посреднике между людьми и миром сверхъестественного зафиксировано в тексте Ригведы: “Агни призываю я – во главе поставленного/ бога жертвы (и) жреца,/ Хатара обильнейшесокровищного.../ О Агни, жертва (и) обряд,/ Которые ты охватываешь со всех сторон,/ Именно они идут к богам...” (Ригведа I. 1. 1, 4. В переводе Т.Я. Елизаренковой) [24]. У индоариев были распространены обряды жертвоприношений в честь огня. В дар огню приносили сухие дрова, благовония, животный жир. Вероятно, жертвоприношения огню совершались регулярно, в определенное время суток [2, с. 11]. С божественным огнем у ариев, судя по всему, были связаны представления о жизненной силе, наполняющей мир. О роли культа огня говорит тот факт, что, как сумел показать М. Элиаде, возведение жертвенника Агни есть символическое повторение космогонии [33, с. 27].

Геуш Урван в буквальном переводе означает “Душа Быка”. Иранцы верили в то, что души убитых во время жертвоприношения животных поднимаются на небо, где соединяются с богиней, покровительницей скота и скотоводства. Кровавые жертвоприношения укрепляли богиню, а она, в свою очередь, обеспечивала изобилие животных на земле. Иранцы сопровождали жертвоприношения специальными молитвами. Кроме того, обряд отличала одна особенность: под ноги жертвы бросали траву, а жрец, совершавший жертвоприношение, держал в руках

пучок травы. Такой пучок назывался иранцами “барэсман”. Ряд исследователей полагает, что по этому поводу санскритские тексты дают такое объяснение: “Потому что тело жертвы – это трава; поистине так он (жрец) дает жертве ее полное тело” (Айтарея – Брахмана II, 2, 11) [2, с. 12]. Не оспаривая такую трактовку, по существу добавим, что трава первоначально могла служить для обозначения того сакрального пространства, где происходит контакт со сверхъестественным. Косвенно это подтверждается тем, что бог, к которому обращались во время обряда, по представлениям иранцев, спускался с неба и восседал на барэсмане.

Среди божеств, связанных с обрядами жертвоприношений, особо следует выделить культ бога Хаомы (ведический Сوما). Происхождение культа Хаомы, вероятно, имеет очень древнюю историю и связано со свойствами этого напитка. Судя по всему, употребление Хаомы способствовало наступлению у человека того самого измененного состояния сознания, в котором возможен контакт со сверхъестественным. Интересно отметить, что и в Ригведе, и в Авесте, Сوما - Хаома противопоставляются по своему воздействию другим напиткам, дающим опьянение. Технология приготовления священного напитка совпадает в текстах Авесты и Ригведы: выжатый сок процеживался, смешивался с молоком и ячменными зернами, затем полученная смесь должна была перебродить. Арии верили в то, что употребление Хаомы - Сомы продлевает дни и даже способно подарить человеку бессмертие. “Если ты, Сوما, захочешь, чтобы мы/ Жили, мы не умрем./ Ты любитель хвалы, господин деревьев”.(Ригведа I. 91. 6. Перевод Т.Я. Елизаренковой) [24]. Употребление Сомы - Хаомы стимулировало и поэтическое вдохновение. В связи с последним любопытен общиндоверопейский миф о похищении священного напитка орлом. Этот сюжет встречается и в зороастрийской традиции, и в Ригведе. Согласно этому мифу, Сوما - Хаома был похищен из обители богов и принесен в мир [19, с. 444]. Аналогичное сказание содержит в себе и скандинавская мифология. Здесь верховный бог Один в образе орла похищает у великанов священный мед. “Мёд Один отдал асам (богам) и тем людям, которые умеют слагать стихи. Поэтому мы и зовем поэзию “добычей или находкой Одина”, его “питьем” и “даром”, либо “питьем асов” [34, с. 105]. Научные споры о том, какое растение использовалось для приготовления священного напитка, начались еще в XVIII в. Несмотря на то, что вопрос этот и сегодня не получил окончательного разрешения, благодаря археологическим находкам с определенной долей вероятности можно сказать, что под Хаомой скрывается эфедра – растение, богатое алкалоидом эфедрином [35].

Уже в арийскую эпоху в племенах выделяется социальная прослойка жречества. Вероятно, первоначально один и тот же человек мог соединять в своих руках функции вождя племени и жреца. Позднее произошло разделение. У иранских народов верховный жрец носил титул “заотар”, у индоариев – “хотар”. Постепенно складывалась жреческая иерархия и развивалась профессиональная специализация среди жречества [20, с. 8; 19, с. 53].

Принципиальное значение для выявления причин возникновения зороастризма имеют вопросы, касающиеся арийских верований о сотворении мира и о посмертной судьбе человека. Вероятно, мифы, связанные с сотворением мира,

имели несколько вариаций, различаясь в деталях от племени к племени. Главная роль в процессе сотворения мира должна была отводиться верховному божеству того или иного племени. По представлениям ариев, вначале была создана небесная твердь из камня, затем возник мировой океан и суша в его центре. После этого возникли боги, человек, растение. Все три творения были принесены в жертву и только после этого, как результат жертвоприношения, Мир пришел в движение. Из тел, принесенных в жертву, произошли все люди, растения и животные. Таким образом, первое жертвоприношение было совершено богами и до тех пор, пока жертвоприношения совершаются, в мире царит порядок [2, с. 20]. Времени в нашем понимании, т. е. объективной цепи необратимых событий, для ариев не существовало. Всякий раз при совершении жертвоприношений происходил возврат в некое изначальное состояние. Судя по всему, число таких циклов мыслилось как бесконечное, что отрицало всякую идею о конце света и лишало всяческого смысла понятие “история” для ария [36].

Вера в загробную жизнь существовала уже в эпоху индоиранской общности. Смерть в религиозном мировоззрении ариев – разлучение души (урван) и тела. Расставшись с телом, душа еще три дня пребывала на земле, а затем отправлялась в царство мертвых. Путь туда проложил первый умерший – Йима (санскритский Яма), который и стал царем в стране мертвых [19, с. 504]. Посмертная судьба души зависела прежде всего от того, к какому сословию принадлежал умерший на этом свете [2, с. 23]. Важными были также жертвоприношения, которые совершали родичи умершего. Большое значение имели жертвоприношения первых трех дней. Затем в течение тридцати дней в честь умершего каждый день готовили особую пищу. На тридцатый день совершалось кровавое жертвоприношение. После этого приношение делали раз в месяц до конца первого года со дня смерти. Через год после смерти производили третье и последнее кровавое жертвоприношение [2, с. 22]. Такова в самых общих чертах система религиозных представлений, существовавшая у иранских народов в эпоху индоиранской общности. В чём же эти представления перестали быть адекватными изменившейся исторической ситуации?

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА

Очевидно, что поиск причин возникновения зороастризма при такой постановке вопроса правомерен только в том случае, если расхождения между религией и историей, во-первых, осмысливались современниками Заратуштры как конфликтные, а во-вторых, если эти конфликты нашли своё отражение в источниках. Процесс этнической консолидации и ассимиляция доиранского этнического субстрата, равно как и складывание ранних форм государственности – все это требовало, прежде всего, ослабления прежних племенных границ. Индоиранская религиозная система, несмотря на общность для всех иранцев ее глубинных, базовых понятий, была во многом организована по племенным принципам. Так, в различных племенах наибольшего почитания удостоивались различные божества, складывались связанные с этими божествами племенные культы и мифологии [20, с. 15]. Вероятно, с этой же точки зрения следует рассматривать и наличие различных вариантов одного и того же мифа в текстах

**ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА:
К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

Ригведы [19, с. 494]. Прежняя религия не требовала от своих последователей поиска форм более широкого и одновременно более глубокого единения, чем рамки того или иного племени или племенного союза. Для такого единения нужна была новая идеологическая основа.

Действительно, объединение в рамках зороастрийской религии было возможным уже не на основе кровного родства, а на основе сознательного индивидуального выбора. Зороастрийцем мог стать любой, пожелавший отречься от дэвов и последовать путем почитания Ахура-Мазды. Противоречие между “старыми” принципами организации общества и новой религией ощутил на себе прежде всего сам Заратуштра: ему пришлось покинуть свою общину и искать поддержки за ее пределами. “В какую землю бежать, куда я пойду?! Удаляют меня от воинов и жрецов./ Не утешает меня община./ Не принимают приверженные друждам/ тираны в стране./ Как же мне удовлетворить тебя, Мазда?” В тексте этого же гимна гонителям пророка из одной с ним страны и общины противопоставлены неведомые пока еще приверженцы: “Кто мне, муж ли, жена ли, о Мазда-Ахура,/ Даст то, что ты считаешь лучшим для жизни./ Тому в награду за праведность дай царство/Через Добрую мысль./ Их я буду убеждать вам поклоняться./ С ними всеми перейду через этот мост раздела” (Ясна XLVI.1,10. В переводе Е.Э. Бертельса) [13]. Таким образом, из исторической потребности впервые в истории иранцев рождалась идеологическая система, которая могла служить основой консолидации людей практически без каких-либо племенных, социальных, политических и т. д. ограничений. Более того, зороастризм с его доктриной борьбы двух начал и активного участия человека в этой борьбе настаивает на такой консолидации.

Процесс формирования государственности неизбежно сопровождался перестройкой всей системы социальных отношений. Отделение власти от общины, доминирование этой власти над общиной все это также нуждалось в идеологическом обосновании. Прежняя религиозная система, сложившаяся в эпоху племенной, а не государственной, жизни, вряд ли подходила для такого обоснования. Известно, сколько внимания в гимнах Заратуштры уделено “праведным правителям”: “Добрые правители должны править, а не дурные над нами” (48.5); или: “Добрый правитель понесет смерть и истребление в лагерь врагов и таким образом воздвигнет мир для радостных селений” (53.8) (В переводе В.И. Абаева) [13]. Возникшая после реформ Заратуштры религиозная система недвусмысленно отвечает на вопрос, почему тот или иной правитель имеет (не имеет) права на власть: потому, что он защищает (не защищает) праведную веру. Таким образом, власть правителя освящается высшим божественным авторитетом. Кроме того, возникновение социальной иерархии с властью правителя, стоящей над обществом, является всего лишь отражением божественной иерархии [22, с. 16]. В дозороастрийскую эпоху ни одно божество не приобретало такой власти над миром и людей и богов, как Ахура-Мазда. Теперь, с выделением власти правителя, возникает потребность в таком же правителе на метафизическом плане, им становится Ахура-Мазда. Следует отметить, что Заратуштра, судя по всему, был не единственным, кто провозгласил культ верховного божества – Ахура-Мазды. Вероятно, выделение культа этого божества происходит одновременно в различных

областях иранского мира [7, с. 307]. Усложнение социальной структуры способствовало выделению индивидуума из относительно безликой общественной среды. Несомненно, что в прежней иранской религии уже существовал взгляд на человека как на активного участника всех процессов, происходящих в мире, вспомним, например, оценку жертвоприношения как способа обеспечения плодородия, торжества справедливости, смены времен года и т. д. Но прежняя религия не рассматривала человека как личность. Примечательно, что анализ текстов Ригведы показал отсутствие представлений об индивидуальном характере творчества у индоариев [22, с. 30]. С изменением исторической ситуации возникает необходимость в такой религиозной системе, которая бы рассматривала индивида как самоценность с одной стороны, а с другой, давала бы ответы на наиболее важные для мировоззренческой ориентации личности вопросы. Кроме того, новая религиозная система, объявив о необходимости моральной функции, неизбежно должна была высказаться о тех наказаниях или наградах, которые ожидают сделавших свой выбор. Прежняя религия иранских племен не связывала загробную жизнь с какой-либо моральной ориентацией человека в этом мире. Очевидно, что в новой исторической ситуации “нужна была” такая религиозная система, в которой взаимосвязь между поступками человека и посмертным воздаянием за эти поступки выглядела бы достаточно убедительно [5, с. 43-54].

Еще одной предпосылкой кризиса прежнего мировоззрения было то, что в эпоху становления государственности и возникновения кочевого образа жизни в обществе возрастает уровень насилия. “Враги людей – дэвы – явились в этот мир благодаря злой сущности тех, кто распространяет Айшму и насилие. (49. 4). Карапаны нарушают законы, установленные для наступления жизни. (51. 14). Они приучают людей к делам злым, чтобы уничтожить жизнь (46.11).” (Отрывки из Ясны в пересказе В.И. Абаева)[13]. В результате возникает противоречие между выделяющейся из племенного коллектива личностью и возрастающим уровнем насилия в обществе. Это рождает потребность в теодицции, а также в указании путей преодоления мирового несовершенства. Последнее достигается путем утверждения в обществе моральных и правовых норм, освященных высшим, божественным, авторитетом. О том, что эта проблема находилась в центре внимания Заратуштры, свидетельствуют следующие отрывки из Авесты: “Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!// Как будут заложены основы наилучшей жизни?.../Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!// Верно ли поставляю я?.../Для кого создан скот?.../ Как овладеть подаяниями и словами правды?/ Будет ли награжден приверженец правой веры?.../ Как избавиться от приверженцев лжи?...”(Ясна XLIV, 2, 6, 8-12, 13. В переводе И.С. Брагинского) [13].

Наконец, необходимо упомянуть еще об одном немаловажном изменении в мировоззрении иранцев, которое требовало реформации религиозной системы. Рассматриваемая эпоха отличалась от предыдущей еще одним замечательным свойством – человек впервые почувствовал динамику общественной жизни, был сделан вывод о необратимом ходе времени. Возникла потребность в таком мировоззрении, в котором бы образ времени был не циклическим, где история мира имела бы свое начало и свое историческое завершение. Такой религиозной

**ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗОРОАСТРИЗМА:
К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЕЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

системой становится зороастризм с его учением о трех периодах мировой истории [37].

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что имеющиеся в нашем распоряжении источники действительно отражают противоречия между динамикой исторического процесса и дозороастрийскими религиозными представлениями иранцев. Вероятно, осмысленная как кризис мировоззрения, сумма этих противоречий послужила причиной для реформаторской деятельности Заратуштры. Однако в заключение хотелось бы обратить внимание на то, что связь между изменением исторической ситуации в Иране в первой половине I тыс. до н.э. и возникновением зороастризма не должна трактоваться с позиций жёсткого детерминизма. Подобной трактовке препятствует ряд фактов. Так, например, выделенные нами в качестве доминанты исторические процессы наиболее активно должны были протекать на территории Западного Ирана – в зоне возникновения Мидийского и Персидского царств, в то время как деятельность Заратуштры, судя по всему, связана с Восточным Ираном [38]. Кроме того, труднообъяснимым с точки зрения абсолютного исторического детерминизма является наличие в Гатах многих «демократических элементов» [7, с. 311]. Вероятно, следует учитывать то, что Заратуштра не являлся сознательным творцом новой социальной идеологии, а предлагал свой путь решения мировоззренческих проблем, далеко не всегда совпадавший с вектором истории.

Список литературы

1. Шпажников Г. А. Религии стран западной Азии. — М.: Наука, 1976. — 327 с.
2. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: Наука, 1987. — 304 с.
3. Хисматуллин А. А., Крюкова Ю. В. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. — 272 с.
4. Амусин И. Д. Кумранская община. — М.: Наука, 1983. — 328 с.
5. Мейтарчан М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. — М.; СПб.: Институт востоковедения РАН: Летний сад, 2001. — 248 с.
6. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племён Передней Азии. — М.: Наука, 1970. — 380 с.
7. Дандамасв М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. — М.: Наука, 1980. — 416 с.
9. Грантовский Э. А. Страны Иранского нагорья и юга Средней Азии в первой половине I тыс. до х.э. // История Востока: в 6-ти томах. Т. 1. Восток в древности. — М.: «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 261 - 290.
10. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира // История Иранского государства и культуры. — М.: Наука, 1977. — С. 122 – 154.
12. История Ирана / Под ред. М. С. Иванова. — М.: Изд. МГУ, 1977. — 488 с.
13. Алиев И. История Мидии. — Баку: Наука, 1960. — 347 с.
14. Большаков О. Г. История Халифата в 3-х томах. Т. 1. Ислам в Аравии. — М.: Наука, 1989. — 312 с.
15. Авеста в русских переводах (1861 – 1996) / Сост. И. В. Рак. — СПб.: Нева; Летний сад, 1998. — 480 с.
16. Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? (Материальная культура племён андроновской общности и происхождение индоариев). — М.: Наука, 1994. — 300 с.
17. Кузьмина Е. Е. Культурная и этническая атрибуция пастушеских племён Казахстана и Средней Азии эпохи бронзы // ВДИ. 1988. № 2.— С. 35 – 59.
18. Геродот. История / Перевод и примечания Г. А. Страгановского. — М.: Ладомир, 1993. — 600 с.
19. Брагинский И. С. Авеста // Авеста в русских переводах. — СПб.: Нева, Летний сад, С. 1998.— 22 – 66.
20. Дьяконов И. М. История Мидии: от древнейших времён до конца IV в. до н. э. — М. — Л.: Наука, 1956. — 410 с.

21. Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: Наука, 1989. – С. 428 – 544.
22. Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. – СПб.: Нева, Летний сад, 1998. – 560 с.
23. Петрухин В. Мифы древней Скандинавии. – М.: Астрель; АСТ, 2001. – 464 с.
24. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. – М.: Наука, 1993. – 315 с.
25. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии Древнего мира. – М.: Наука, 1977. – С. 337 – 366.
26. Ригведа. Мандалы I – IV / Сост. Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – 768 с.
27. Gonda J. The Vedic God Mitra. – Leiden, 1972. – 374 p.
28. Cershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. – Cambridge, 1959. – 480 p.
29. Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М.: Наука, 1980. – 200 с.
30. Бивар А. Д. Х. Митра и Сарапис // ВДИ. 1991. № 3. – С. 52 - 64.
31. Бонгард – Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. – М.: Наука, 1993.—320с.
32. Кэйпер Ф. Б. Я. Древний арийский словесный поединок // Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – 482 с.
33. Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 240 с.
34. Benveniste E. Indo- European language and society. – L, 1973. – 341 p.
35. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.
36. Младшая Эдда / Отв. Ред. М. И. Стеблин - Каменский. – М.: Ладомир, 1994. – 256 с.
37. Сариниди В. И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // ВДИ. 1989. №1. – С. 152 – 170.
38. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.
39. Соколов С. Н. Зороастризм // История таджикского народа. Т. 1. С древнейших времён до V в. н.э. /Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского. – М.: Наука, 1963. – С. 168 – 186.
40. Абаев В. И. Два зороастризма в Иране (Иран Восточный – Иран Западный. Два лица одной этнической культуры) // ВДИ.–1990. №4 . – С. 198 – 208.