

Л. А. ДЕЛЕКОВ

**А В Е С Т А
В С О В Р Е М Е Н Н О Й
Н А У К Е**

МОСКВА 1992

М., Государственный научно-исследовательский институт реставрации Министерства культуры и туризма Российской Федерации, 1992

Данная работа является публикацией рукописи докторской диссертации, представляющей собой историографический обзор многолетнего изучения Авесты и зороастризма зарубежными и отечественными иранистами.

- [Предисловие](#)
- [Введение](#)
- [Глава I. Общая историография и библиография проблемы](#)
- [Глава II. Историографическая хроника развития науки об Авесте в XIX-XX вв.](#)
- [Глава III. Авеста и зороастризм: основные понятия и проблемы](#)
 - [1. Феномен зороастризма](#)
 - [2. Образ Зороастра](#)
- [Глава IV. Основные вопросы культурно-исторических интерпретаций Авесты](#)
 - [1. Индоиранистика и Авеста](#)
 - [2. Время и место происхождения Авесты](#)
 - [3. Зороастрийские погребальные обряды](#)
 - [4. Культ огня и проблема его соотношения с зороастризмом](#)
 - [5. Значение внешних источников для изучения Авесты](#)
 - [6. Мазда и Ахура](#)
 - [7. Божество Времени в Авесте и во внешних источниках](#)
 - [8. Дуализм в Авесте](#)
 - [9. Доктрина творения в Авесте](#)
 - [10. Легендарная хронология в Авесте](#)
 - [11. Легенда о Кейянидах](#)
 - [12. Реформа Зороастра](#)
 - [13. Социальная направленность доктрины Зороастра](#)
- [Глава V. Методические аспекты культурно-исторических реконструкций на основе данных Авесты](#)
- [Заключение](#)
- [Библиография](#)

Предисловие

Представлять читателю книгу, автора которой уже нет с нами, — задача непростая, ибо такое предисловие почти непременно встретит скептическое отношение. Любое содержащееся в нем замечание будет не без оснований расценено как не слишком в данной ситуации уместное, а всякая похвала может быть воспринята как продиктованная не столько реальными достоинствами работы, сколько обстоятельствами, при которых она появляется перед читателем. Существенно также, что публикуемое исследование посвящено сугубо специальным проблемам и вряд ли попадет в руки совершенно неподготовленного, случайного человека; значит, нет необходимости и в объяснении значения поднимаемых в книге вопросов, их места в истории мировой культуры. Вследствие всего сказанного представляется правильным ограничиться в этом предисловии всего несколькими словами о самой книге и о ее авторе.

Отношение между интеллектуальными и духовными устремлениями человека, с одной стороны, и его профессиональной деятельностью, с другой, могут складываться по-разному. Есть люди, для кого работа, которой они заняты, составляет основной смысл жизни, она целиком поглощает их ум и душу. Другие, напротив, трудясь всю жизнь в какой-то определенной сфере и даже достигая в ней значительных успехов и заметного положения, постоянно мечтают о совершенно иной деятельности. Иногда эти устремления так и остаются несбывшейся мечтой; иногда же таким людям все же удается уделять любимому занятию крохи свободного времени, и тогда оно получает отчасти забавное, отчасти обидно-уничижительное наименование — хобби.

Судьба Леонида Аркадьевича Лелекова (1934 — 1988) не вписывается ни в один из перечисленных вариантов. Его недолгая и не слишком простая трудовая жизнь может, пожалуй, служить примером самого счастливого из возможных вариантов самореализации человека: у него было два любимых дела, обоим он в разной мере отдавал свой ум, свое время, свою душу. И хотя его служба на протяжении десятилетий была связана лишь с одним из этих дел — с теорией и историей реставрации художественных памятников, второе любимое дело — изучение истории и культуры древних индоевропейских народов, в первую очередь иранистика, — отнюдь не было для него побочным занятием, способом заполнения досуга, легким хобби. Это была в прямом смысле вторая его специальность.

На этом поприще Л. А. Лелековым сделано много. Нет ни возможности, ни необходимости перечислять здесь опубликованные им исследования по названной проблематике. Круг его интересов и в этой сфере был необычайно широк и разнообразен. Но к темам, особо его увлекавшим, должна быть прежде всего отнесена история религии древних иранцев, в частности зороастризма. Изыскания именно в этой области нашли суммарное отражение в предлагаемой вниманию читателя книге. Избранный в ней ракурс рассмотрения проблемы — историографический — также вполне закономерен: не отказываясь провозглашенного выше намерения избежать в этом предисловии каких-либо оценок и тем более рекомендаций, не могу, однако, не отметить, что знание Л. А. Лелековым отечественной и зарубежной литературы по очерченной проблематике было поистине беспрецедентным. Для каждого, кто бы ни обратился к нему за советом или справкой, он мог служить лоцманом в безбрежном и не слишком хорошо известном в нашей стране море этой литературы. В определенной мере роль лоции в этом море может сыграть и публикуемая его работа.

Впрочем, было бы несправедливо оценивать эту работу как бесстрастный путеводитель по авестологической литературе. Парадоксальный ум Л. А. Лелекова питал пристрастие к нетривиальным гипотезам, именно их он искал — порой неосознанно — в трудах других ученых, им в значительной мере отдавал предпочтение в собственных исследованиях. Эта черта не могла не повлиять на отношение коллег к его работам по иранистике — зачастую предельно критическое, порой граничащее с прямым неприятием. Однако по мере того, как эти споры уходят все дальше в прошлое, отчетливо понимаешь, какое важное дело делал тот, кто постоянно обращал наше внимание на подобные нетривиальные концепции, на выламывающиеся из общего ряда гипотезы, какими животворными импульсами являлись для аудитории публикуемые Л. А. Лелековым обзоры зарубежной литературы и его оригинальные исследования. Всего этого так часто не хватает в научной жизни.

И еще на одном обстоятельстве следует остановиться прежде, чем читатель обратится к тексту этой работы: публикуемая рукопись создавалась не как книга, а как докторская диссертация. Разумеется, изменить ее содержание коренным образом это обстоятельство не могло. Но те, кто знаком с практикой защиты диссертаций, существовавшей в нашей стране долгие годы, а во многом живой и поныне, сами легко определяют черты книги, обусловленные этой особенностью ее происхождения. Здесь и строго ограниченный объем, заставлявший автора исключать из текста многие детализирующие пассажи: и сугубо каноничная структура вводных разделов; и — что скрывать! — определенная самоцензура в отношении наиболее спорных суждений и гипотез. Наверное, если бы эта работа адресовалась не спецсовету, а читателям книги, автор написал бы ее несколько по-иному.

Но переработать рукопись в этом ключе Л. А. Лелекову уже не было суждено. Законченная как диссертация несколько лет назад, эта рукопись тогда же была принята к защите. По зависящим отнюдь не от автора обстоятельствам — в связи с реорганизацией совета — защита была отложена. Затем, наконец, ее срок был назначен, но она так и не состоялась. Автор, успевший сделать так много, не успел получить искомую, как пишут в официальных отзывах, степень...

Пускай же хотя бы в таком, не вполне соответствующем замыслам самого Л. А. Лелекова виде эта рукопись дойдет до читателя.

Доктор
Д. С. Раевский

исторических

наук

Введение

Авеста была и остается одним из ключевых документов для изучения исторического прошлого народов СССР и зарубежного Востока. Соответственно этому историографические и источниковедческие аспекты современной авестологии с течением времени становятся все существеннее для науки, для сложных в методическом плане культурно-исторических реконструкций, призванных удостоверить давно минувшую историческую действительность. Актуальность рассмотрения этих аспектов явствует также из того, что практически все узловые вопросы интерпретации Авесты как источника до сих пор остаются остро дискуссионными. Недостаток осведомленности в историографии проблемы не раз уже приводил к тому, что в новейших публикациях в качестве открытий текущего периода воскрешались старые гипотезы или, наоборот, игнорировались добротные аргументы, выдвигавшиеся еще учеными второй половины XIX — первой половины XX в.

Еще одной немаловажной причиной обращения к данной теме стало непрерывное возрастание значимости сведений Авесты пропорционально расширению масштабных археологических исследований на территориях советских республик Средней Азии, а также отчасти в Афганистане и Центральной Азии. Советские археологи выявили в этом регионе колоссальный фонд замечательных памятников, вскрыли особенности происходивших здесь некогда исторических событий, требующих углубленного анализа с привлечением данных Авесты. Новому качественному состоянию современной среднеазиатской археологии должны соответствовать методически новые и более информативные подходы к историко-филологической критике Авесты; из чего и вытекает задача развертывания необходимой для этого историографической панорамы.

Специфические по сложности и дискуссионности проблемы изучения и культурно-исторической интерпретации Авесты уже давно обрели в иранистике особый историографический и источниковедческий статус. Без их разрешения современному востоковедению не удастся приблизиться к желаемому пониманию материальной и духовной культуры древних обитателей Ирана и Средней Азии, их верований, убеждений, взглядов на мир и на устройство общества.

Советская наука не раз обращалась к этим проблемам и посвятила им немало ярких страниц. Однако наиболее фундаментальное обобщение известных науке фактов в отечественной иранистике имело место сравнительно давно, вот уже более двух десятилетий тому назад, в первом томе "Истории таджикского народа" [1.19]. За истекшее время количество фактов возросло, в зарубежных изданиях появилось очень много различных теорий и гипотез, пока еще не нашедших тщательного критического разбора у отечественных иранистов.

Разумеется, в одной работе, к тому же ограниченной не только возможностями автора, но и ее объемом, полный и равно представительный учет всех свершений мировой авестологии в любом случае окажется нереальным. Следовательно, предстоит выбрать и охарактеризовать под историографическим углом зрения. Наиболее значительные или наименее известные, но заслуживающие внимания труды по рассматриваемой проблеме. Оценить масштабы и сложность подобной задачи в какой-то мере можно по кратким обзорам Ж. Дюшен-Гийемена [3.310], Ж. Келлена [3.656], Х.-П. Шмидта [3.1049] и нашим [1.58; 1.60; 1.63; 1.70], но небольшие объемы всех этих публикаций не позволяют серьезно углубиться в предмет с его сложной, иногда противоречивой спецификой.

Отдельно следует подчеркнуть чрезвычайное значение данных Авесты для атрибуции обильных археологических материалов в зонах обитания ираноязычных народов древности. Способствуя истолкованию многих пока еще загадочных явлений идеологического порядка, такие материалы сами нуждаются в соотношении с архаическими текстами, в источниковедческой опоре. Почти каждый исследователь среднеазиатских древностей предаравского времени имел повод обращаться к сведениям Авесты и отчасти пехлевийских книг, а для некоторых работ подобные сведения стали основополагающими, например, при изучении Ю. А. Рапопортом верований и погребальных обрядов древнего Хорезма [1.29], Б. Я. Стависким — Тогда, Б. А. Литвинским — Бактрии.

Еще одной из многих причин, побуждающих пристальнее всмотреться в типологию авестийского свода, служит видное место последнего в общем фонде культурных ценностей Древнего Востока и всего человечества, давний интерес Европы к таинственным речениям Зороастра. Этот интерес возник уже в кругу учеников Платона и Аристотеля, прозвучал во вступлении к "Младшей Эдде" и обрел свою кульминацию в общеизвестном сочинении Ф. Ницше, т.е. периодически вспыхивал на протяжении двух с половиной тысячелетий.

Сугубо научное выражение данного интереса в зарубежной Европе приняло форму неиссякаемой лавины публикаций, притом на десятке языков, очень разнохарактерных, подчас взаимоисключающих, но в большинстве своем достаточно интересных и глубоких по разработке. Значительная их часть, особенно с историко-филологическим уклоном, не привлекала к себе повышенного внимания наших ориенталистов, поскольку они больше интересовались лингвистическими аспектами изучения языка Авесты [1.24] или ее источниковедческим потенциалом для широких реконструкций социально-политической картины древнеиранского общества. Жанровой природе текста, его образно-экспрессивным средствам и тем более идеологическому контексту в отечественной иранистике значения придавалось относительно немного, хотя Е. Э. Бертельс [1.5] и И. С. Брагинский [1.6] сделали ряд ценных наблюдений и в этом плане.

Между тем как раз в данном направлении зарубежная ориенталистика сосредоточила едва ли не главные усилия и получила много интересных, хотя и не бесспорных, конечно, результатов. Поэтому представляется целесообразным по мере возможности охарактеризовать эту сторону развития современной авестологии, выявить и рассмотреть наиболее типичные для нее тенденции и методы. Разумеется, учет и тем более анализ нескольких тысяч монографических и статейных публикаций превышает возможности одного человека, что вполне сознает автор данной работы, особенно при отсутствии надлежащих прецедентов, но потребности отечественной авестологии несомненно оправдывают такой замысел.

Подобная целевая установка требует отказа от традиционного хронологического и дескриптивного изложения проблематики, поскольку, во-первых, таковое повлекло бы за собой многократное превышение объема работы, во-вторых, перегрузку ее частностями и деталями. В извечном вопросе о том, надо или нет жертвовать различимостью отдельных деревьев, чтобы охватить взглядом весь лес, приходится выбирать первое. Неприемлемым выглядит построение по принципу *Personalia*, так как оно поневоле влечет за собой иерархическое ранжирование ученых имен и направлений, к чему сегодня нет оснований. Свои недостатки имеет тематическая группировка материала. Поэтому, чтобы по возможности отобразить историографию исследуемого явления и в целом, и в некоторых наиболее существенных деталях, имеет смысл ввести два уровня изложения. На первом из них предполагается показать трактовки современной наукой основных фундаментальных проблем, таких, как феномены Авесты и зороастризма вообще или историчность образа Зороастра. На втором уровне в отдельной главе будут рассмотрены конкретные вопросы исторического и историографического характера, в наибольшей степени интересующие отечественную и мировую археологическую науку с ее стремлением непременно вписать те или иные сведения Авесты в реальную стратиграфию эпохи бронзы или раннего железного века на территориях Ирана, Афганистана и Средней Азии. Речь пойдет об индоиранском фоне в Авесте, о погребальной обрядности зороастризма и других его культовых особенностях, о достоверности реформы Зороастра. В историографической панораме изучения Авесты и зороастризма особо важное место всегда занимали свидетельства внешних источников — ассирийских, ветхозаветных, древнегреческих и пр. Без их учета совершенно невозможно уточнить характер отражения авестийским сводом подлинной исторической действительности. Как раз их возможности используются у нас далеко не в полной мере и требуют более серьезного внимания, почему придется отвести им значительное место в особом разделе исследования.

В подтверждение сказанному достаточно привести блестящее, но неоправданно забытое наблюдение Р. Айслера над космологией Анаксимандра, как оказалось, вполне идентичной космологии Авесты в системном отношении и в специфических частностях, благодаря чему случайность этого сходства исключается [2.135, ср.: 3.159]. От прочих греческих космологии доктрина Анаксимандра резко отличалась. Это крупнейшее открытие было сделано в 1910 г., что не помешало самым видным иранистам наших дней развивать исключаемые им гипотезы,

как это видно из работ И. Гершевича 1959 г. [2.162] и 1964 г. [3.428]. Точно так же оно пока не учитывалось в любых реконструкциях отечественными иранистами. Между тем из космологии Анаксимандра однозначно явствует, что кажущаяся нам поздней схоластическая зороастрийская картина мира с теологически мотивированным расположением небесных светил, при котором вопреки наблюдаемой реальности звезды оказываются ближе к земле, нежели луна и солнце, существовала самое позднее в VII в. до н.э. Отголоски таких же младоавестийских представлений у Ферекида [2.451], младшего современника Анаксимандра, исключают случайность параллелизма и вынуждают констатировать для западноиранских территорий системную организацию космологической доктрины младоавестийского типа уже в VII в. до н.э. Нет никаких формальных запретов на ее вполне возможное удревление. В общих чертах с фактом явного наличия каких-то зороастрийских верований в Мидии первой половины VI в. до н.э. считался И. М. Дьяконов [1.15], и полностью учитывала раннегреческие данные М. Бойс в своих обобщающих монографиях 1975 и 1979 гг. [2.58, 2.60].

Другими словами, важность внешних источников для изучения и для историографии Авесты колоссальна, не может быть переоценена и заслуживает отдельного самостоятельного исследования.

Авестология донныне считается ареной борьбы идей и аргументов, правда, не всегда равно убедительных. На сегодня нет не только победителей, но даже и правил дискуссии, следовательно, любой взгляд на исходные данные, их относительное и абсолютное значение, приоритет развертывания неизбежно останется до известной степени субъективным. Стоит сравнить между собой широко известные монографии У. Бьянки [2.45а], Р. Ценера [2.469], Ж. Дюшен-Гийемена [2.125], М. Моле [2.318], М. Бойс [2.58], наконец Дж. Ньюли [2.168], как все сказанное получит осязаемую вещественность. Все названные интерпретации, как и способы их тематической подачи, не просто далеки одна от другой, они несовместимы как в целом, так и в частности.

Действительно, спорным проблемам нет числа и трактовать их можно любым желаемым образом. Для демонстрации крайней сложности положения не будет излишеством привлечь группу актуальных и не поддающихся разрешению проблем социологической ориентации учения Зороастра. При каких социально-политических условиях могла быть действенной его проповедь с требованием к индивидууму повиноваться эсхатологически окрашенной религиозной этике? Уже постановка вопроса предполагает, что объект проповеди, носитель индивидуального сознания, выделился из первобытного общинного коллектива, на что многократно указывалось в работах А. Мейе, В. Хеннинга, И. Гершевича и др. С этим моментом согласны почти все, но конкретные ответы па указанный вопрос поразительным образом вынуждают Зороастра перемещаться во времени более чем на тысячелетие, а в пространстве из умеренных широт позднейшей культурно-исторической области на берегах нижней Волги к югу в Хорезм, Бактрию, Дрангиану. Методический произвол не хочет ведать никаких ограничений. Для сравнения в чисто стадильно-типологическом плане надо напомнить, что агрессивный прозелитизм с требованием "обратить всех живущих" (Ясна 31.3), доктрина ответственности индивидуума перед творцом и свободы воли с вытекающей из нее необходимостью различать правильную форму религиозных убеждений от ложной во всем остальном мире не были известны ранее середины I тыс. до н.э., до выделения индивидуума из коллектива и до осознания раннеклассовых антагонизмов.

Характерно, что веры в лучшую загробную жизнь нет в Ригведе. Высшим благом бытия в ней много раз названы "сто лет" сытой земной жизни. Классовой борьбы певцы Ригведы даже не предугадывали, но ее эхо уже очевидно в проведенной лично Зороастром оппозиции между праведным бедняком и неправедным богатеем (Ясна 47.4). Следовательно, Ригведу и Гаты разделяет многовековой интервал перехода от первобытнообщинного уклада присущей таковому коллективностью общественного сознания и немудреными телесными благами к поре раннегосударственных внутривполитических конфликтов, вынуждавших тех, кто терпел в них поражение, обольщаться упованиями на торжество в ином, нездешнем мире. Другую сторону этой же проблемы охарактеризовал в "Анти-Дюринге" Ф. Энгельс. На первой стадии в эволюции религиозных верований, писал он, над обществом господствуют обожествленные силы природы, как это было "в индийских Ведах", на второй уже социальные, а на третьей вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного

всемогущего бога. "Так возник монотеизм" (К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 330). Поскольку система религиозной мысли Зороастра строилась на принципе монотеизма, Ригведу, по концепции Ф. Энгельса, надо относить к первой стадии, но Гаты только к третьей, когда впервые обрела актуальность мысль о предпочтительности загробного существования и о едином божестве. Этими мыслями окрашены вся Гата Ахунавайти и пространные пассажи из Гаты Уштавайти в главах 44 и 46, а также Ясна 50-51. По всем Гатам неуклонно проведено категорическое настояние готовиться к эсхатологическому концу мира, к скрупулезному оформлению прав на лучшую участь после смерти.

Кому мог адресовать столь характерные требования "доисторический" Зороастр, остается неразрешимой загадкой. Только полным отказом от историзма можно объяснить уверения М. Бойс насчет того, что община Зороастра в своем укладе "не вышла из неолита" и обходилась в быту каменными орудиями [2.58, с. 2-3].

К сказанному не мешает добавить, что со времен Хр. Бартоломэ и особенно Дж. Паври [2.348] обсуждаются косвенные признаки знакомства авторов Гат если не с практикой, то хотя бы с идеей письменности, Ж. Дюшен-Гийемен увидел и подчеркнул совпадение порядка упоминаний божеств в Ясне 45 с их расположением в зороастрийском календаре [3.296]. Наконец, М. Моле настаивал, что Ясна 31.8 содержит ссылку на факт существования комментария к священному писанию, так называемый Zand [2.318, с.7]. Если эти интерпретации получат окончательное подтверждение, тем более что ни одна из них еще не была корректно отведена, то останется лишь согласиться с наличием письменности, сакрального календаря и какого-то первичного комментария к священным текстам до Зороастра. Притом речь идет о реформированном календаре позднего ближневосточного типа с 365-ю днями в году, тогда как древнеиранский и общеиндоиранский календари считали 360 дней в году, как у всех индоевропейцев архаического периода. Эти странные моменты хочется толковать в духе изысканий М. Моле и Р. Фрая как признаки весьма поздних интерполяций, но дело в том, что параллель с календарем простирается на всю структуру Ясны 45, т.е. это отнюдь не локальная вставка. Границы между подлинной архаикой и вмешательством эпигонов подозрительно расплываются.

Таких обостренно критичных для авестологии в целом гипотез и толкований выдвинуто очень много, как это будет показано ниже, в силу чего задача ввести их в круг внимания нашей отечественной иранистики представляется крайне актуальной и безотлагательной. Без их учета и в случаях необходимости без аргументированного опровержения дальнейшие исследования истории Авесты и зороастризма будут продвигаться намного медленнее. Например, до сих пор не разобраны с желаемой полнотой причины множественности квазиисторических схем в авестийском своде, а это ставит исследователей в тупик относительно критериев предпочтения той или иной из них. Так, житийная легенда Зороастра представлена в трех несводимых вариантах (один в Гатах, утраченном Varshtmansr Nask'e и пехлевийских книгах; второй в VII книге Денкарта; третий в 19-м фаргарде Видевдата). Соответственно фигурирует не меньше четырех версий легендарной истории Ирана с Зороастром в начале ее (Яшт 13.88-89), середине (Яшт 19.97-98) и конце (так называемый Хом-яшт в Ясне 9.1-6).

Кардинальный вопрос о том, на какую версию ориентироваться при реконструкции, в каждом отдельном случае решается произвольно и без учета альтернативных сведений источника. Пожалуй, это один из главных уроков обращения к зарубежной авестологии. Со всей определенностью становится ясно, что игнорирование альтернативных версий, типичное пока что для подавляющего большинства зарубежных и всех отечественных штудий в данной области, ведет в тупик. Не разрешив данного противоречия, которое М. Бойс и Дж. Ньюли поспешили объявить кажущимся вопреки прямым свидетельствам текстов, приступать к реконструкции бесполезно. Что было позволительно во времена В. Гайгера [2.154], ныне недопустимо.

Всего приведенного выше достаточно, чтобы оценить весомость многолетнего и по сути его интернационального опыта мировой иранистики в части изучения Авесты и зороастризма. Историографический разбор этого опыта, можно надеяться, будет способствовать интересам нашей науки, уточнению рабочих критериев и повышению строгости аргументации. Важно

разобраться не так в сумме фактов и оценок, как в теоретических предпосылках обобщающих реконструкций, часто внушающих обоснованные сомнения. Сделать это до конца будет возможно только длительными коллективными усилиями, настоящая же работа должна послужить стимулом к тому и охарактеризовать предмет таких исследований в его чрезвычайной сложности и в различных по происхождению противоречиях.

Глава I. Общая историография и библиография проблемы

На сегодня обобщающих историографических или исчерпывающих библиографических сводок по истории Авесты и зороастризма еще не создано. В любых зарубежных и отечественных публикациях оба эти аспекта отражены выборочно, с различной степенью полноты. Поэтому в перечне соответствующих исследований по необходимости будут упоминаться некоторые труды, авторы которых отнюдь не ставили перед собою преимущественно историографических или библиографических задач. Однако значение таких трудов, их влияние на умы иранистов и методы изучения Авесты к настоящему времени обрели высокий историографический статус. Без них нельзя правильно представить историческое развитие и современное состояние авестологии.

Первые ростки подлинно научного подхода к изучению верований древнего Ирана взращивались в Оксфорде Т. Хайдом на рубеже XVII-XVIII вв. [2.230]. Источниковедческой базой для него служили тщательно собранные и детально проанализированные сведения из сочинений классических и некоторых персидских авторов. Так был создан первый историографический эскиз, незаслуженно осмеянный маловерами сразу после выхода его в свет в 1700 г. Разочарованный всеобщим скептицизмом, Т. Хайд якобы извел большую часть тиража на кипячение чая [2.442, с.195]. Через полвека с лишним, в 1760 г. его труд был переиздан и на этот раз прочно вошел в активы ориенталистики эпохи Просвещения. На эти же 60-е годы XVIII в. во Франции пришлось изыскания аббата Фуше, известного своими категорическими суждениями [3.380]. Десятилетием позже ученому миру предстал знаменитый перевод Авесты А. Г. Анкетиль-Дюперрона [2.14] и началась ожесточенная борьба мнений вокруг истинного смысла речений Зороастра. Эта стадия неплохо освещена в работах А. О. Маковельского [1.22] и И. С. Брагинского [1.6], почему в детальном ее разборе нужды нет.

Для авестологической историографии определенное значение имеет пространное сочинение И. Роде 1820 г. с описанием религиозных систем "бактрийцев, мидян и персов или зендских народов" [2.371].

Конечно, научная ценность его и тогда была невелика, но оно превосходно характеризует образ мыслей европейских ориенталистов того времени. Первоисточник для них все еще оставался загадочным, Гаты не были отделены от прочей Авесты, главной же частью представлялся наименее сложный для понимания Видевдат.

Положение стало быстро меняться с середины XIX в. после основополагающих изысканий Э. Бюрнуфа и М. Хауга [2.66-68; 2.191-194]. Последнему выпала честь отделить Гаты от остальной Авесты и установить общие закономерности и в структуре и систематике авестийского свода. Не будет преувеличением сказать, что М. Хауг более других способствовал становлению научной критики текстов Авесты. После него одна за другой стали выходить в свет книги с историографическим и даже библиографическим уклоном. Заслуживают быть названными прочно забытые ныне И. Рапп [3.985], Ж. де Риापъ, кстати, рассмотревший в 1870 г. проблему на уровне индоиранистики в целом [2.372], его соотечественник Л. Фэ с первой, пожалуй, общей характеристикой истории и состояния зороастрийских штудий [3.372], притом интересной даже сейчас. На всем протяжении тех же 70-х и 80-х годов XIX в. публиковались полемические сочинения Ж. Дармстетера и его бельгийского оппонента Ш. д'Арле. Оба выдающихся ираниста то и дело прокладывали зигзаги историографических отступлений по канве своих аргументов. Особенно это было характерно для второго из названных авторитетов в пространной серии статей под общим названием "Об истоках зороастризма" [3.507]. Там углубленно рассматриваются и со знанием дела оспариваются теории многих европейских иранистов последней трети XIX столетия, причем целый ряд затронутых автором вопросов и частных по существу еще не был разобран в нашей современной литературе и продолжает требовать к себе пристального внимания. Помимо этих работ Французская школа обогатила историографию зороастризма внушительными исследованиями А. Овелака [2.223-224] и вообще способствовала прояснению историографической перспективы к концу столетия своей склонностью к упорядочению исходных данных, к расстановке четких акцентов и к повышенному пиетету перед фактологией.

Время англоязычной ориенталистики еще было впереди, но и она с 1843 г. располагала обстоятельной монографией священника и миссионера Дж. Уилсона с нередкими вкраплениями историографического характера и ценнейшими приложениями в виде переводов из Езника, Арда-Вирафа и более поздних зороастрийских сочинений [2.462]. Многие и многие страницы этого глубокого исследования еще сохраняют значение для науки.

В какой-то мере все упомянутые выше имена и сочинения подверглись своего рода девальвации с появлением знаменитого Grundriss'a, классического универсального компендиума по иранистике [2.179]. Самый замысел его творцов во главе с Хр. Бартоломэ был нацелен на то, чтобы подвести черту под всей предыдущей наукой, что и было осуществлено. Отныне стало возможным получить основные сведения об Авесте и зороастризме в одном месте, включая историографические и библиографические, правда, неполные. Этот компендиум настолько фундаментален, что и по сей день в качестве образцового учебного пособия удовлетворяет запросы ученых различного профиля. Столь же чтимый "Древнеиранский словарь" Хр. Бартоломэ, не будучи, разумеется, произведением историографического или библиографического жанра [2.26 и 30], должен быть назван вместе с компендиумом в силу своего непреходящего значения. От этих двух монументов гейдельбергской школы формально принято вести отсчет лучших современных свершений мировой авестологии.

Приоритет франко-немецкого источниковедения в иранистике и особенно в авестологии впервые был серьезно поколеблен американским священником Э. Джексоном [2.230а-234]. Его методически малоудовлетворительный труд о личности, эпохе и месте действий Зороастра при всех нападках Н. Содерблома [2.231; 3.1081] выдержал проверку временем благодаря полноте информации и тщательности сопоставления источников. Э. Джексону удалось детально разобраться в историографии Зороастра. Не лишне будет отметить, что это сочинение переведилось А. Погодиным на русский язык [1.27]. Существенным дополнением к нему была следующая крупная монография Э. Джексона "Зороастрийские штудии" [2.233]. Взятые вместе, обе эти книги образуют превосходное введение как в проблематику, так и в историографию авестологии. Если прибавить к ним три монографии Дж. Мултона 1911, 1913 и 1917 гг. [2.326-328], а также непреходящий в его информативной ценности справочник Л. Грэя [2.173], то данная группа фундаментальных исследований предстанет как наиболее весомый вклад индивидуальных англоязычных авторов первой трети XX в. в мировую авестологию.

Через год после появления "Раннего зороастризма" Дж. Мултона увидел свет специальный обзор Эд. Леманна с анализом авестологических трудов за 1900-1910 гг. [3.734]. Его надо причислить к наиболее ярким, хотя и труднодоступным страницам общей историографической летописи, способным удовлетворить самых строгих ревнителей чистоты и строгости жанра. Если руководствоваться очень жесткими жанровыми критериями, то этот обзор будет вообще первым собственно историографическим произведением в данном разделе иранистики после упомянутого выше сочинения Л. Фэ.

Однако излишняя критичность в этом плане для авестологии даже при ее нынешнем состоянии противопоказана. Для периода же первой трети XX в. обязательно надо выделить одно из самых масштабных свершений этой науки, группу статей в так называемой Гастингской Энциклопедии по вопросам религии и этики. Ее первое, эдинбургское издание выходило с 1908 по 1921 г., затем еще одно было предпринято в США. Истории древнеиранских религиозных представлений в ней посвящено свыше пятидесяти отдельных словарных статей самого высокого качества, конечно, без развернутой историографии, исключаемой характером подобных изданий, но зато с обширной библиографией. Эти статьи в совокупности образуют непревзойденный и сегодня справочный аппарат по Авесте и зороастризму. У нас они известны незаслуженно мало, ссылок на них почти нет, хотя приводимые в них сведения и умозаключения чрезвычайно существенны для любых концепций, будет ли то оценка доктринальной специфики зороастризма вообще (статья А. Карнуа в последнем томе Энциклопедии [3.181]), отдельных понятий и образов, таких, например, как дуализм (отточенный этюд Л. Казартелли [3.188]) или космология и космогония (статья Л. Грэя [3.484]) и т.п.

Двадцатые годы и первая половина тридцатых были периодом углубленной разработки частных вопросов. Историография и библиография пребывали на втором плане вместе с

немногочисленными попытками к широким обобщениям. Необходимо все же выделить статью Л. Грэя "Новые исследования иранских религий" [3.489], обозначившую важный этап в становлении историографии Авесты. Несколько более условно к этому же самому жанру можно было бы отнести одну из последних работ К. Гельднера 1933 г. [3.423], воспроизводившую, впрочем, положения немецкого оригинала 1911 г. [3.421]. Наконец, особо стоит назвать 1929 г. Он дал две монументальные работы, постоянно цитируемые вплоть до настоящего времени. Не будучи собственно историографическими по замыслу, они, в силу своей нестареющей важности, во многом предопределили последующий ход авестологических изысканий, а стало быть, и конечную историографическую оценку и систематизацию последних. Выше справочник Л. Грэя уже фигурировал в совокупности шести наиболее существенных для авестологии англоязычных трудов общего характера в первой трети XX в., а второй выдающейся публикацией 1929 г. была "Персидская религия по данным основных греческих текстов" Э. Бенвениста [2.39]. Ей нисколько не повредили критические высказывания Х.-С. Нюберга [3.933] и последующих оппонентов, конечно, оправданные в отдельных частностях, но отнюдь не отменяющие основных концепций автора. Присущие Э. Бенвенисту уже смолоду четкость мысли и доходчивость изложения, в чем он не знал равных ни тогда, ни в 70-х годах, обусловили широкую популярность его книги и ее устойчивое воздействие на специалистов. Апелляции к ней продолжают всплывать даже в литературе самых последних лет.

Ровно через год на основе тех же греческих источников появилась новая интерпретация Дж. Мессины [2.305], тоже, казалось бы, узкоспециальная по своей идее, но столь же весомая по влиянию на историографию авестийских штудий. Она породила множество критических отзывов, иные из которых выливались в чрезвычайно пространные статьи, как это произошло с откликом Р. Петтацони [3.966]. Если труд Э. Бенвениста возбудил, так сказать, устойчивое прямое эхо, довольно послушно воспроизводившее его мысли из десятилетия в десятилетие, почему о нем и приходится писать в историографическом обзоре, то монографию Дж. Мессины столь же долго комментировал противоречивый хор несогласованных голосов, хула переплеталась с хвалой, трезвый анализ с произвольными искажениями, упреки перемежались с одобрениями. Гулкие резонансы историографического эха сопутствовали обеим монографиям прежде всего из-за научной смелости авторов и нетривиальной интерпретации ими классических источников. Правда, в тот же период демонстрацией подобных качеств, причем в несравненно большей мере, заявляли себя и немецкие специалисты во главе с И. Хертелем [2.199-211]. За этой группой авестологии, не считая, конечно, Х. Ломмеля, историографическое эхо, вначале оглушающее, продержалось недолго.

Пауза историографического минимума затянулась до 1938 г. Ее прервал немецкий перевод сочинения Х.-С. Нюберга "Религии древнего Ирана" [2.338], к тому же это и одна из самых популярных у нас в прошлом западноевропейских книг. Регулярные ссылки на нее С. П. Толстова и его коллег из ХАЭЭ создали ей в свое время прочный авторитет. Как первая в XX в. претензия на универсальную историю зороастризма, монография Х.-С. Нюберга требовала бы детального разбора. За невозможностью такового приходится отсылать читателя к взаимоисключающим ее оценкам Р. Ценера [3.1259], Э. Херцфельда [2.213], В. Хеннинга [2.196], с одной стороны, и Г. Виденгрена [3.1221] — с другой. Если последний в качестве ученика и преемника по кафедре был слегка пристрастен, то трое первых несправедливы. Они преувеличивали недостатки в построениях Х.-С. Нюберга и отказывали ему в каких бы то ни было достоинствах.

Поскольку авторитет В. Хеннинга, произросший, надо заметить, на почве среднеиранских штудий [2.197], стоял в мировой науке на недостижимой высоте, его гиперкритическое восприятие концепций шведского мэтра стало сказываться и в нашей отечественной иранистике. Существо идей Х.-С. Нюберга сейчас былого значения почти уже не придают.

Сам же В. Хеннинг занял очень видное место в авестологической историографии благодаря другому его сочинению 1942 г. под многозначительным наименованием "О дезинтеграции авестийских штудий" [3.532]. В нем поднят чрезвычайно важный и в наши дни методический вопрос о допустимых пределах реконструкции источников. Жертвами критических высказываний автора здесь пали И. Хертель и Х. Ломмель, излишне вольно обращавшиеся с восстановлением якобы искаженной метрики Авесты. Большинство восприняло статью В. Хеннинга как откровение и манифест, но все же нашлись и немногие инакомыслящие.

Заметную склонность В. Хеннинга к догматической категоричности осудил Л. Грэй уже в 1947 г. [3.493], а впоследствии и П. Тедеско [3.1145], ветераны и заслуженные авторитеты в сфере индоиранистики. При всем том В. Хеннинг выступил очень своевременно, обратив всеобщее внимание на факт прискорбного отсутствия единых правил и критериев реконструкции, на опасность субъективных искажений подлинника в угоду предвзятым и априорным теориям. Размеры такой опасности были продемонстрированы в 1947 г. публикацией известного двухтомника Э. Херцфельда [2.213]. Наряду с трудами И. Хертеля и монографией Х.-С. Нюберга 1938 г. этот увраж делит честь выдвижения наиболее субъективных концепций в мировой авестологии. Историографическое значение данного двухтомника по преимуществу сводится к неустанной полемике с Х.-С. Нюбергом. Почти на каждой второй странице последнему предъявляются яркие обвинения в непонимании прямого смысла источников или их широкого культурно-исторического и социологического контекста. Временами, как в случае с интерпретацией Х.-С. Нюбергом древнеиранского погребального обряда, предпочтение и сейчас можно отдать Э. Херцфельду, но целый ряд упреков последнего неоснователен. Например, состояние источников лучше согласуется с положениями Х.-С. Нюберга и всей шведской школы о том, что Ахемениды и лично Дарий I официально и публично не были приверженцами учения Зороастра, вопреки пафосу Э. Херцфельда (с. 210). Равным образом более весомыми представляются доводы шведских ученых касательно идеологической оппозиции авестийских састаров, военно-аристократической элиты, зороастрийскому жречеству во главе с Зороастром. В напрасных попытках доказать обратное Э. Херцфельд при переводе учинял явное насилие над источниками, в частности над первой строфой 46-й главы Гат (с. 131).

Так или иначе, двухтомник Э. Херцфельда должен будет занять видное место в будущей детальной истории авестологических изысканий как наиболее яркий пример характерного для них методического произвола, причем творимого во имя повышенной строгости и уточнения семантики оригинала под броскими лозунгами борьбы за объективность. С выходом в свет данного сочинения, написанного вчерне задолго до 1947 г., был как бы подведен обобщающий итог тенденциям 30-х годов в иранистике, ознаменованным исключительно яркими вспышками могучей творческой фантазии без каких бы то ни было оглядок на методические ограничения характером и неполнотой источников. Гиперболы, броские сравнения, неприятие инакомыслия и пренебрежение свидетельствами обратного решительно господствовали тогда на страницах научной печати с легкой руки И. Хертеля. Именно поэтому В. Хеннинг чувствовал потребность выступить против всех этих крайностей, возвести методическую плотину, чтобы остановить паводок субъективизма.

Небезынтересно, что бурная, наэлектризованная атмосфера 30-х годов оставила по себе в советской историко-археологической литературе наиболее впечатляющий памятник всего лишь годом позже херцфельдовского двухтомника. Как и он, "Древний Хорезм" С. П. Толстова [1.35] наполнен той же безоглядной верой в непогрешимость аргументации автора, смелыми историческими построениями, уверенной привязкой мифологических схем, мотивов и образов Авесты к реальности в географических пределах Хорезма. Вся разница лишь в том, что Э. Херцфельд почти на тех же источникововедческих основаниях предпочитал Мидию. Оба эти автора, схожие их неукротимым темпераментом, обширной эрудицией и какой-то вещественно осязаемой уверенностью в собственной правоте, заставляли безгласные археологические источники вдруг заговорить на языке Авесты. На самом деле ни остотеки Сакаванда на западе Ирана, ни городища с квадратными стенами в Хорезме не в состоянии помочь решить насущный вопрос происхождения Авесты и зороастризма уж тем одним, что не имеют к нему отношения. Система доказательств обоих выдающихся археологов и иранистов, если присмотреться к ней поближе, оказывается типичным для гуманитарных наук случаем вращения аргументации в порочном круге. Сначала объекту не критически приписывается искомая принадлежность, конкретно авестийская, затем с его помощью удостоверяется наличие в этом месте, а потому и предшествующее происхождение тут же комплекса верований Авесты.

Одним словом, две эти памятные публикации обнажили и увековечили в историографии их науки эру методической наивности, если не прямой беспечности. Они помогли большинству специалистов осознать потребность в иных критериях. Дальше работать в том же ключе стало невозможно.

Собственно историографических работ решающего значения за это время не было. Правда, еще в 1942 г. Э. Арберри опубликовал небольшую брошюру "Британский вклад в иранистику" [2.15], однако главное внимание автора было посвящено эпохе классической литературы средневекового Ирана, а не авестологии как таковой. Некоторую важность для нашей темы имела книга В. Хеннинга 1950 г. об исследовании языков и литератур древнего Ирана [2.195].

Тогда же в Индии предпринял попытку охарактеризовать состояние мировой и местной парсийской авестологии Дж. Тавадия, ведущая на то время фигура парсийской иранистики. Учился он, правда, в Европе и следовал принципам европейской науки. Его суждения интересны тем, что представляют точку зрения "извне" и, сверх того, достаточно объективны [3.1136]. Так, он не отдал предпочтения ни Х.-С. Ньюбергу, ни Э. Херцфельду, отметив общие для них погрешности методологии научного исследования. Кумиром всех времен для него оставался Хр. Бартоломэ. Едва ли не первым Дж. Тавадия выразил критическое отношение к теории виднейшего законодателя авестологических мод Г. Моргенштерне [3.906]. По оценке Дж. Тавадии, нормативные и даже каноничные тогда воззрения норвежского ориенталиста на природу фонологии Авесты как сугубо восточноиранской в плане географической локализации справедливы не для ранней стадии в истории свода, а наоборот, для самой поздней. Как выразился сам Дж. Тавадия, норвежский коллега "не отличал (позднюю. — Л. Л.) редакцию от ее (первоначального. — Л. Л.) прототипа" (с. 114). Впоследствии эту же диахроническую поправку в теорию Г. Моргенштерне будут вводить О. Н. Трубачев [1.83], Дж. Уиндфур [3.1243-1244], Ф. Альтхайм и О. Семереньи [2.10].

Далее Дж. Тавадия указал на острую потребность в новом, современном переводе всех пехлевийских книг, на незаконность отождествления понятий "иранское" с "зороастрийским", чем доньше грешит большинство историков и археологов в Иране и Средней Азии, на слабые стороны в научной подготовке парсийских ориенталистов, плохо знакомых с древнегреческим языком, латынью и санскритом. Закончил свой очерк Дж. Тавадия весьма пессимистической констатацией: "Иранистика в целом являет собой скопище руин и обломков, над соединением которых трудятся компиляторы, лишенные вкуса и разума".

Из публикаций 1951 г. в актив историографии вошла статья А. Эстеллера "Заратуштра и современная наука" [3.370]. Библиографию же пополнила специальная сводка М. Саба по франкоязычной иранистике [2.381], к сожалению, далекая от исчерпывающей полноты.

В эти годы многократно увеличился поток мелких статей и заметок в научной периодике. Количество их в несколько раз превысило возможности регистрации и учета, не говоря уже об изучении одним человеком. Тем не менее "Индогерманская хроника", лучшее библиографическое обозрение последних двух десятилетий, при минимальных пропусках исправно фиксирует прирост фондов авестологии. Это основной библиографический справочник для любого читателя.

Следующий высокий всплеск историографического прилива после работ В. Хеннинга и Дж. Тавадии отмечен в начале 60-х годов. Р. Ценер опубликовал аннотированную библиографию избранных шедевров иранистики с краткими оценками их достоинств и недостатков [2.469]. В частности, он заметил, что книга Дж. Мултона 1913 г. все еще остается лучшим общим изложением проблематики, под чем вполне можно подписаться и сегодня. На следующий, 1962 г. пришелся выпуск сразу двух очень важных работ Ж. Дюшен-Гийемена [2.125; 3.310] — обобщающей монографии и сугубо историографического обзора. Тогда же увидел свет обзор новых переводов Гат, подготовленный Б. Шлератом [3.1033]. Все эти труды с определенностью вытекали из нараставшей в европейской иранистике потребности проанализировать методику и систему аргументации, отсеять несостоятельные интерпретации, заплонившие науку об Авесте. Поборники несовместимых точек зрения перенасытили литературу субъективными истолкованиями одних и тех же данных. Действительные масштабы приемлемых сведений в источниках смело преувеличивались, неприемлемые же умело замалчивались и хитро искажались. По части маскировки остродискуссионных гипотез под достоверную историческую реальность новые лидеры авестологии в лице Г. Виденгрена, М. Бойс, Дж. Ньюли, М. Моле подчас намного опережали старых, даже Э. Херцфельда, уступая в данном отношении разве что одному И. Хертелю.

В конце 60-х годов как бы с целью компенсации крайностей обращением к строгой фактологии Б. Шлерат обнародовал двухтомный "Словарь Авесты" с конкордансом и пространной библиографией, где учтено около 800 различных трудов по индоевропеистике и индоиранистике [2.391]. Кажется, впрочем, что не все они надлежаще релевантны для задач этой внушающей оправданное почтение публикации.

Начало 70-х годов было ознаменовано двумя историографическими работами Х. Бэйли, излишне лапидарными, даже эскизными, без претензий на полный охват проблематики [3.38-39], и важным лингвистическим обзором Ж. Келлена за отрезок с 1962 по 1972 г. [3.656]. Из чисто библиографических изданий того времени замечательны указатель авестологических публикаций в юбилейных сборниках У. Окстоби [2.345] и общеизвестная библиография Дж. Пирсона [2.46]. Тот специалист, у которого достанет терпения суммировать их с "Индогерманской хроникой", получит самую полную из всех существующих систему библиографии по Авесте, зороастризму и всему иранскому языкознанию. Можно только сожалеть, что у Дж. Пирсона не везде выдержана полнота библиографического описания: довольно часто заметны пропуски указания издательства и страниц для периодики. Тем не менее библиография Дж. Пирсона не имеет себе равных на период второй половины XIX в. и первой половины XX в. Методически безукоризненная "Индогерманская хроника" слишком молода, чтобы ради нее можно было целиком пренебречь сводкой Дж. Пирсона, так как она ведется только с 60-х годов.

На 1974 г. приходится эффектное появление трехтомного Commemoration Cyrus, юбилейного издания в честь 2500-летия иранской государственности и культуры [2.94]. В первый том вошла серия специальных историографических обзоров В. Лентца по Германии, М. Майрхофера по Австрии, Дж. Катрака по иранистике на языке гуджарати и т.п. Глубина разработки и объемы справочного аппарата в этих публикациях сильно расходятся, как и представления о магистральных путях развития авестологии, однако в совокупности они заметно расширяют общий историографический горизонт по сравнению с обзорами Х. Бэйли. Сумму всех этих исследований несколько дополнили два кратких историографических обзора Ф. Жинью 1977 и 1978 гг. [3.442-443] и, наконец, библиография 134 видных иранистов 1979 г. [2.49].

Из предложенного перечня, достаточно краткого, чтобы в нем можно было относительно быстро ориентироваться, но вместе с тем вобравшего, смею надеяться, главные зарубежные сводки историографического и библиографического характера, нетрудно видеть, что локальная дробность очагов иранистики в Европе, Америке, Индии препятствовала выработке единых методических критериев и построению обобщающих историографических трудов, которые были бы способны охарактеризовать предмет в его полноте. Многие авторы по несколько раз подступались к решению такой задачи, например В. Хеннинг, Х. Бэйли, Ф. Жинью, Дж. Тавадия, но всегда довольствовались малым. Одна из причин тому — небольшой объем бесспорных активов авестологии. Как прочно установленные истины, так и не доказанные пока, но освященные частым повторением постулаты слишком малочисленны, чтобы нести бремя всеобщей интерпретации. Их явно перевешивает спорная проблематика, почему универсально всеобъемлющая историография изучения Авесты и зороастризма едва ли возможна в настоящее время.

В области чистой библиографии особых проблем нет, ее сводки представлены в центральных библиотеках страны достаточно полно. Задумываться приходится разве лишь над тем, как они используются. Из них десятилетиями отбиралось по преимуществу лишь то, что совпадало с концепциями сторонников восточноиранского происхождения Авесты. Поэтому в обиходе непререкаемых авторитетов вошли В. Гайгер, Э. Бенвенист, В. Хеннинг, Х. Бэйли, И. Гершевич, Г. Моргенштерне. Работы инакомыслящих всерьез не рассматривались. В силу этого были отведены на дальний план классические труды старейшей, французской школы авестологии. Доводам и аргументации ее бывших корифеев, таких, как Ж. Дармстетер, М. Бреаль, Ш. д'Арле, В. Анри, А. Овелак, совершенно не придавалось надлежащего внимания, новые же ее представители в лице М. Моле и Ж. Келлена оставались практически неизвестны. Если первого изредка все же упоминают, то не вникая в существо его главного тезиса насчет чрезвычайно позднего оформления Авесты и ее апокрифической жанровой природы; второго же вообще почти не цитируют, хотя методический уровень его исследований более высок, нежели у

любого из поименованных выше авторитетов. Из представителей других направлений авестологии незаслуженно преданы полному забвению К. Барр, О. Везендонк, Р. Петтацони, В. Белярди, О. Буччи, Х. Мирза, не говоря уже об отдельных публикациях А. Клосса, Д. Уинстона, Дж. Уиндфура, К. Рудольфа и др. Дело не в именах, список которых мог бы занять несколько страниц, а в равной представительности всех точек зрения и аргументов. Только это фундаментальное условие способно гарантировать некоторое частичное приближение к объективной историографической оценке общего состояния вопроса. Однако оно никогда не выполнялось ранее и всецело игнорируется в настоящий момент. Но без него невозможно действительно глубокое понимание сути, характера и типологии Авесты, пехлевийских книг, внешних источников, всей суммы источников. Новейшие реконструкции создаются на неполноценной источниковедческой основе, в связи с чем сомнительные построения обретают статус добротных аргументов и увеличивают методическую инерцию науки.

Повинно в том еще и обыкновение при просмотре библиографических сводок ориентироваться на имена авторов, а не на заглавия работ, из-за чего утрачивается должное восприятие широты и нетривиальности проблематики. Конечно, самая тщательная расстановка историографических и библиографических ориентиров не исцелит этих недугов без их изживания и текущей работе и в дискуссиях специалистов. Сейчас историографии Авесты и зороастризма остро недостает именно серьезно организованных дискуссий, характерных, скажем, для современной скифологии, внимания к методике исследования и к аргументам. Если одни иранисты в 1975 г. хотя бы констатировали невозможность пространственной локализации диалектов Авесты [1.24], то другие в 1979 г. вместо того, чтобы опровергнуть эту констатацию вескими доводами, просто указали данным диалектам место на карте Средней Азии, хотя и не без оговорок [1.25-26]. К тому же такая локализация не учитывает ни критики в адрес ее авторов, ни географического разнообразия пространственных координат непосредственно внутри источника, ни попыток Дж. Ньюли объявить этот разноречивый кажущимся. Тем самым выдает себя традиционное уже невнимание к историографии решаемого вопроса и к учету его библиографического фона. Одним словом, оба рассмотренных в данной главе аспекта остаются сейчас жгучими и насущными как никогда и требуют к себе особого внимания.

Глава II. Историографическая хроника развития науки об Авесте в XIX-XX вв.

История того, как европейская наука обратилась к изучению Авесты и зороастризма, известна сравнительно хорошо. Поэтому всякий очередной эскиз такой истории может иметь право на существование только при условии хотя бы частичной новизны и нетривиальности излагаемых в нем сведений и точек зрения. В качестве такой эскизной попытки нижеследующая версия ориентирована на преимущественный показ редко освещавшихся в отечественной иранистике аспектов вопроса. Ранее уже предпринимались неоднократные наброски общих историй авестологии усилиями М. М. и И. М. Дьяконовых [1.16; 1.15], А. О. Маковельского [1.22], Е. Э. Бертельса [1.5], авторов "Истории таджикского народа" [1.19] и др. Не раз обращался к данной теме И. С. Брагинский [1.6]. При том, что полностью избежать повторов и перекличек с упомянутыми и многими иными трудами, например с исследованием Б. Г. Гафурова [1.8], будет, конечно, невозможно, они во многом освобождают настоящую работу от необходимости излагать общеизвестные данные и целый ряд отдельных деталей. Вместе с тем они усложняют задачу, поскольку обязывают искать новые повороты темы. За рубежом издавалось очень много трудов данного профиля, принадлежавших перу виднейших иранистов М. Хауга, Ф. Шпигеля, К. Гельднера, а бельгийский ориенталист Ж. Дюшен-Гийемен может быть назван историографом и летописцем авестологии.

Периодизация хронологического развития авестологии по И. С. Брагинскому представляется в целом приемлемой и принимается ниже за основу. У него же и в публикациях А. О. Маковельского неплохо освещены начальные этапы знакомства Европы со священной традицией зороастризма в XVII-XVIII вв., чего вполне достаточно для приобщения к проблематике. Здесь же основной задачей ставится не история жизни и заморских приключений А. Г. Анкетиль-Дюперрона, первооткрывателя авестийского канона [2.13-14], но демонстрация, насколько она возможна сегодня, уровней осмысления до сих пор еще загадочными местами текста Авесты и борьбы мнений вокруг буквы и духа учения Зороастра.

На первых порах типовые нормативные суждения ученой Европы о Зороастре и существовании приписываемых ему доктрин опирались на два устоя: на греко-латинскую традицию и на данные мусульманской историографии преимущественно домонгольского периода. Образы мага Зороастра, его мнимых сподвижников и сочинений, витавшие в умах эпохи Просвещения, были отягощены более ранними домыслами средневековья; пророк представлялся всеобщему мнению не только мудрецом, но и чародеем, астрологом, знатоком таинств белой магии, носителем сокровенного эзотерического познания. Апокрифические тексты типа Евангелия Детства [3.7] изображали Зороастра предтечей христианства, к чему склоняли историков также претензии Мани и каноническая легенда о поклонении волхвов [2.306; 2.323], тогда как сиро-арабские сочинения выводили Зороастра учеником Иеремии или еретиком внутри ветхозаветной традиции [3.471]. Так Зороастр прочно встал в ряды духовных учителей человечества и Европы задолго до А. Г. Анкетиль-Дюперрона. Ученик Иеремии и наставник Пифагора, он таинственным образом соединял в себе мудрость Эллады с религиозностью Палестины, якобы преподавая тем назидательный урок основателям христианства.

Именно поэтому Европа не узнала одного из своих старых кумиров в приписанных ему Анкетиль-Дюперроном текстах, причем не только потому лишь, что первый перевод был далек от совершенства и даже буквального соответствия оригиналу. Знаменитый впоследствии У. Джонс был попросту оскорблен содержанием зороастрийской догматики, посмеявшейся приписать Зороастру "такую околесицу" [1.6, с. 87].

Континентальные ориенталисты быстрее английских осознали ценность Авесты, но и они в первой трети XIX в. исходили не из нее, а из старых добрых классических и мусульманских авторов, когда им случалось приступать к очеркам религии древнего Ирана [2.371]. Серьезно пользоваться Авестой как источником еще не приходилось. Однако она уже была реабилитирована изысканиями датского ученого Р. Раска [2.361], барона де Саси [3.1013], а еще ранее И. Клейкера [2.451].

Действительно научная разработка авестологической проблематики началась на втором этапе, в 1833-1880 гг., пионерскими исследованиями Э. Бюрнуфа [2.66-67]. На этот плодотворный

период, неплохо обрисованный И. С. Брагинским [1.6, с. 91-93], падает смена культурно-исторических ориентиров. Былой приоритет классических и арабо-персидских источников померк перед достижениями индоевропейской компаративистики. Она впервые приоткрыла недоступные синтаксически связным текстам глубины предыстории усилиями того же У. Джонса, Ф. Боппа и, между прочим, опять-таки Р. Раска. Отныне критерии реконструкции брались из внутренних ресурсов изучаемого языка, а не из внешних по отношению к нему инокультурных источников, что категорически меняло дело. Как раз это переломное обстоятельство отделяет первый этап от второго. На первом был введен в научный оборот собственно источник, корпус текстов, но их научная критика началась на втором.

Что касается самого Э. Бюрнуфа, личности многогранной и одаренной в нескольких отношениях, кстати, крупного археолога и одного из сподвижников Г. Шлимана, то надо воздать ему должное не только на тернистом поприще узкоспециализированных лингвистических штудий. Подобно многим видным ученым XIX в. он часто обращался к фундаментальным проблемам истории древних культур, как это видно на примере его книги "Священный сосуд и его содержимое в Индии, Персии, Греции и в христианской церкви" [2.68]. Это одно из лучших религиоведческих исследований всего прошлого столетия, топкая и притом надежная реконструкция семантики индоиранского ритуала сомы/хаомы. На убедительных примерах автор прослеживает эволюцию древневосточных представлений о напитке бессмертия, который может быть обретен только ценою великого жертвоприношения, об огненной крови божества или огне в жидком виде, который обитает в магической жидкости, и т.п. Комплекс митраистских и затем христианских представлений о сакральном приобщении к бессмертию посредством чаши причастия Э. Бюрнуф с полным правом ставил в тот же типологический ряд, где первым примером данных идей выступает фрагмент Ригведы 4.35.4. Из мелких частных тезисов стоит выделить тезис о единой общеиндоевропейской подоснове трех внешне несходных мифологических фигур, тем более что одна из них, как раз иранская, была и остается предметом спорных реконструкций. Речь идет о греческом Орфросе, ведическом Вритре и предполагаемом иранском Вртре. Тремя с лишним десятилетиями спустя вероятность существования последнего будет отрицать Э. Бенвенист [2.40], но подтвердит Ж. Пшилуски [3.981], а вслед за ним и многие иные лингвисты, в том числе О. Н. Трубачев [1.83, с. 67].

Со становлением научной критики Авесты создались предпосылки для апелляций к семантике текстов традиции, апелляций еще непоследовательных, часто ошибочных, порой откровенно экспериментальных. В это время подлинные взаимоотношения разделов авестийского свода еще не были установлены, оставалась неопознанной метрическая природа самых древних фрагментов, почему любой пассаж казался одинаково значительным, не лучше и не хуже всех других. Однако суммарный опыт науки возрастал все быстрее, попутно становились на ноги грамматика и лексикология пехлевийских сочинений.

Центральной фигурой авестологии в середине XIX в., вне каких бы то ни было сомнений, являлся М. Хауг. Питомец известного университета в Тюбингене, впоследствии профессор колледжа в Пуне (Индия), он придал окончательную форму существующим ныне представлениям о структуре авестийского свода. Его пронизательный взгляд выделил Гаты из остальной Авесты и различил их метрические особенности, знак формального и культурного противостояния всем остальным пластам традиции. Знаменитые "Эссе" М. Хауга открывают блестящий парад нестареющих шедевров мировой авестологии. Отдельные главы "Эссе", например о моментах общности на индоиранском уровне, превосходны по самым последним меркам. Выдающееся место монографии М. Хауга в науке удостоверяется очередным по счету его переизданием в 1971 г. [2.193].

Едва ли не первым М. Хауг подметил не объясненное донныне различие в степенях сохранности между глагольной и именной системами в Авесте. Первая очень архаична, тогда как вторая, в том числе и в Гатах, обнаруживает сепаратные морфологические инновации, примером чему можно назвать распад строгих закономерностей в падежных окончаниях. Интересно толкование М. Хаугом начала Ясны 30 (так называемой "Гаты дуализма", см. 3.687) как свидетельства практики пиромантии, гадания по огню. Существеннее, однако, другое наблюдение автора над жанровыми функциями Яштов. Древние разделы Яштов, остатки эпических преданий из героической древнеиранской традиции М. Хауг с полным правом и задолго до Э. Херцфельда [2.213] именовал "песнями бардов". Он резонно указывал, что к

существо зороастризма большого отношения они иметь не могут (с. 262). Ему же принадлежит честь серьезной постановки вопроса о месте Зороастра внутри зороастрийской традиции. По его мнению, наследие пророка искажили его недалекие эпигоны. Это они по малому разумению сотворили из антиритуалиста и поборника рационального этического монотеизма, каким Зороастр выглядит в Гатах, мифологическую и даже в чем-то гротескную фигуру первого экзорциста и почитателя аморальных индоиранских божков, если верить Младшей Авесте. С теми или иными поправками данная концепция М. Хауга предопределила систему взглядов и оценок европейской иранистики на сто с лишним лет вперед. К примеру, более всего известные у нас из ее наследия работы И. Гершевича 1959 и 1964 гг. являют собой несколько различные в деталях вариации на предложенную М. Хаугом тему.

Вкратце, именно М. Хауг создал, с позволения сказать, "правила игры", куда более значительные для науки, нежели выполненные им переводы из Авесты. Вместе с ним закладывали основы научной авестологии такие выдающиеся иранисты, как Ф. Виндишманн, Ф. Шпигель, несколько позже Ж. Дармстетер и пр.

Вслед за ведущими фигурами европейской ориенталистики следовал второй эшелон посредников между профессиональной наукой и широкой общественностью. Одна за другой стали появляться книги для массового читателя с почти обязательным упоминанием в заглавиях либо самого Зороастра, либо его религии и философии. Таковы "Зороастр" И. Менана [2.300], "Религиозные доктрины и философия Персии" А. Франка [3.382], "Зороастр, его эпоха и его доктрина" К. Руайе [3.1009]. Публикациям подобного рода, отнюдь не всегда плоско компилятивным и даже не лишенным некоторых тонких наблюдений, с того времени и донныне не будет конца. По очевидным причинам только небольшая часть их могла быть учтена в рамках настоящей работы.

Особо знаменательным для европейской ориенталистики был 1852 г. Н. Вестергорд в Копенгагене озаменовал его критическим изданием текста Авесты, а Ф. Шпигель в Вене приступил к полному ее переводу, законченному через одиннадцать лет [2.18], причем еще через год появилось английское переложение немецкого оригинала [2.47]. Так после несовершенного французского перевода 1771 г. увидели свет новые, немецкий и английский, благодаря чему доступ к Авесте обрела вся ученая Европа вместе с неисчислимыми любителями древностей. Вскоре трудами К. Коссовича фрагменты Авесты были обнаружены и на русском языке [1.20].

К 60-м годам XIX в. Авеста прочно утвердилась в фондах культурных ценностей человечества. Ею стали заниматься историки культуры, филологи, религиоведы, а не только одни иранисты. Своего рода кульминации этот процесс достиг в знаменитом сочинении Ф. Ницше "Так говорил Заратустра". Лейтмотив этого мрачного произведения с темой духовной несостоятельности всех последователей пророка, о чем, как говорилось выше, первым высказался М. Хауг, оркестрован у Ф. Ницше сообразно с его культом волюнтаризма и далек от подлинного звучания Гат, но едва ли ближе к истине те, кто видит в Зороастре наставника проникновенно внешнему общины и всего Ирана. Если Гаты впрямь созданы Зороастром, то прозвучали они гласом вопиющего в пустыне, как это видно из Младшей Авесты и колоссальной совокупности внешних источников, поскольку то и другое красноречиво свидетельствуют, что подлинное верования древнеиранских народов на западе и на востоке, как их единодушно изображали Геродот, Ксенофонт, Страбон, Климент Александрийский и даже Агафий в эпоху Юстиниана, никогда не имели ничего общего с учением Гат. Кстати, Гаты сами недвусмысленно вещают о том скорбными утверждениями в главах 29.8, 31.1, 48.3 насчет того, что Зороастр был единственным человеком, кто следовал велениям господ, а учение его тут же характеризовалось определениями "неслыханное" (или "невыносимое для слуха", по некоторым толкованиям. — Л. Л.) и "тайное".

Итак, решающим сдвигом в науке 60-х годов прошлого столетия явилось внушительное социологическое воздействие авестологии на общую культуру эпохи, на философское и литературное творчество виднейших деятелей того времени. Конечно, этому с неизбежностью сопутствовала известная вульгаризация тематики и образов Авесты не без влияния той или иной злобы дня. Так на рубеже следующего десятилетия обострился вопрос о типологии учения Зороастра. Одни вслед за М. Хаугом настаивали на тенденции Гат к монотеизму, весьма

осязуемо удостоуверенному главой 44.3-5, но другие, с оглядкой на Младшую Авесту и особенно на Видевдат с его жесткой симметрией двух творцов, а также на классиков, рисовали пророка радикальным дуалистом. Важной причиной упора на последнюю концепцию было стремление обезопасить незыблемый дотоле приоритет иудеохристианских тезисов как якобы единственных документов настоящего монотеизма. Вот почему Ф. Шпигель, А. Оуелак, Ж. Оппер [3.1089-1097; 3.570; 3.946-948], несколько позже Э. Джексон, богословски образованные ученые, стали ощущать беспокойство за моральный облик иудеохристианских доктрин, оказавшихся вдруг вторичным эхом зороастрийских поучений. В силу всего этого они принялись форсировать малейшие намеки на дуализм в любых источниках, понижая тем уровень неожиданных для религиоведения претензий зороастризма на роль первой и мировой истории "настоящей" религии [1.70]. Дуализм как признак внутреннего несовершенства доктрины наилучшим образом устраивал христианствующих иранистов. Стараниями маститых мэтров 60-70-х годов XIX в. дуалистическая текстура была наведена даже в Гатах, где непредвзятому взгляду она не видна. Накопленная в те годы инерция до сих пор еще сказывается в суждениях авторитетных иранистов (см., например, 1.12 и рецензию 1.67).

Таковы были первые серьезные противоречия среди историков Авесты и зороастризма. Повлияли они и на второй эшелон тогдашней науки, как то видно из этюда А. Лонгперье о монотеизме древнеперсидских верований [3.792]. Вместе с тем нарастали и многие иные, для которых ранее за неразработанностью материала не было почвы. Это споры о месте рождения Зороастра и его учения, о времени его жизни, о культурных и социальных условиях, побудивших пророка выступить с "неслышанным" словом, о Видевдате в отношении к другим разделам свода, о взаимовлияниях между зороастризмом и другими религиозно-философскими течениями Древнего Востока и Греции. Последнюю проблему обусловили сообщения греческих авторов об ученичестве Пифагора под руководством Зороастра, о заимствовании Гераклитом его специфической доктрины у варваров, под каковыми разумелись обитатели Ирана или Индии (Климент Алекс. Стром., 5.9.4; подробно в монографии М. Уэста 2.451); наконец, Евдокс Книдский превозносил своего старшего современника Платона как продолжателя мудрых учений Зороастра. Какие-то не вполне очевидные для нас, но бесспорные для мыслителей Эллады IV в. до н.э. причины заставляли их возводить философию самых выдающихся умов обеих Греции непосредственно к Зороастру.

Углубление дискуссионности основных положений авестологии как научной дисциплины было знаком ее вызревания. Период становления минул. Наступила пора размежевания концепции и гипотез, в несколько обновленных формах продолжающегося и поныне. На одних и тех же источниковедческих основах быстро разрастались, надстраивались, ветвились взаимоисключающие теории, а их обломки постепенно наслаивались на исходных посылаках, так что те утратили некогда четкие очертания. Авестология начала выходить из берегов востоковедной периодики. Число статей Р. Рота, Ф. Шпигеля, Ф. Виндишманна, Ж. Оппера, Ш. д'Арле, В. Гайгера, Ж. Дармстетера, Э. Вильгельма и пр. умножалось в геометрической прогрессии (см. библиографию). Отдельные положения этих работ, а то и целые публикации того времени поднимались до весьма высокого научного уровня. Их неоправданное забвение современной иранистикой идет последней во вред при всей несопоставимости двух эпох.

Превосходен, например, небольшой этюд М. Бреалья, автора тонкого в суждениях, пронизательного, умеренного в части гипотетических построений. Посвящен он географии Авесты [3.151]. В нем хорошо подчеркнута вторичность, теологическая заданность перечня бедствий, учиненных Ангро-Майню в странах первого фаргарда Видевдата. М. Бреаль уже понимал, что Эранвеж, первая из этих стран, всецело легендарен, что форма топонима Бахди очень поздняя сравнительно с древнеперсидским и древнегреческим названиями Бактрии. Для историков мировой культуры существенны наблюдения М. Бреалья о связях позднеиудейских, христианских и мусульманских космографических схем, содержавших упоминания семи небес и семи кругов ада (в Коране), с семью каршварами Авесты и семью стенами Экбатаны по Геродоту (1.96-98). Исключительно ценно замечание о сходстве описания Геродота с описаниями композиций символического декора в поздних митреумах. Судя по известиям Оригена (Апология, VI.22), эти композиции тоже строились по схеме гептады. Сейчас, после новых документальных подтверждений преемственности между классическим митраизмом и раннеахеменидскими формами культа Митры [3.841 и 3.331], уже не может быть сомнений в том, что легенда о семистенной Экбатане почерпнута из мифологии архаического митраизма

[3.1165, с. 139; 2.73, с. 98-99]. Следовательно, гипотеза М. Бреалья об истоках архитектурной символики поздних митреумов и об Экбатане как своего рода гигантском протомитреуме обрела новую, более глубокую аргументацию спустя целое столетие.

Если этюд М. Бреалья интересен целиком, в каждом высказывании, то, конечно, этого нельзя сказать о многих иных сочинениях 60-70-х годов. Однако почти во всех мелькают проблески заслуживающих внимания догадок и соображений. Допустим, К. Руайе, излишне полагавшийся на сведения Фирдоуси, особенно если они совпадали с данными пехлевийских книг, все же резонно отметил, что коль скоро Балх был основан Лохраспом, то время жизни этого царя надо размещать на хронологической шкале старше царствования Нина, поскольку Балх якобы существовал при последнем. Уместно обращено внимание на противоречие двух сцен у Фирдоуси. Одна из них описывает введение религии в царстве Кейянидов при Гуштаспе согласно традиции, а в другой Зардушт читает Авесту отцу Гуштаспа за 75 лет до официального утверждения религии. Далее автор подмечает возможное тождество двух сюжетов о захвате Балха врагами веры, Нином по известиям классиков, Зохаком по Фирдоуси [3.1009]. Данный момент и сегодня заслуживает исследования, особенно если учесть изыскания Л. Грэя [3.476], Х. Леви [3.751], а также незаслуженно забытые работы Дж. Койяджи [3.250; 2.98] примерно на ту же тему.

Беглые характеристики отдельных работ третьей четверти XIX в. необходимы здесь для колорита, для обрисовки эпохи. Вместо упомянутых можно было бы выбрать иные, довольно близкие по тематике и уровню. Но погоду делали, разумеется, не они. Из более важных и фундаментальных исследований какого-либо одного года, скажем 1863-го, должны быть названы крупные монографии Ф. Шпигеля "Иран, страна между Индом и Тигром" [2.413] и Ф. Виндишманна "Зороастрийские штудии" [2.464], труды поистине эпохальные, сопоставимые по их непреходящему значению только с "Эссе" М. Хауга.

Первую половину книги Ф. Шпигеля занимают историко-географические очерки провинций Ирана (впоследствии любимый жанр акад. В. В. Бартольда). Затем следуют четыре больших раздела об индоиранских схождениях, о проблеме соотношения между Ветхим заветом и Авестой, кстати, теме постоянных занятий Ф. Шпигеля, о становлении династии Дейокидов и, наконец, о месте восточных территорий Ирана и конкретно Бактрии в истории зороастризма.

Завершает монографию пространное заключение. Очень смело и в принципе правильно выдвинут автором тезис о коренном противостоянии Веды по отношению к Авесте, если учитывать критерий системности. Религиозные верования древнейших индоариев, отмечает Ф. Шпигель, вообще лишены какой-либо системы, будь то догматическая или теологическая, тогда как Авеста в этом смысле системна до крайности.

Более чем через столетие эту последнюю особенность авестийского свода, действительно ошеломляющую внимательных к вопросам типологии историков древних религий, будет вновь обсуждать М. Бойс в монографиях 1975 и 1979 гг. (см. 1.66). Привлекавшийся выше М. Бреаль в другой его интересной статье, по существу рецензии на трехтомник Ж. Дармстетера [3.152], тоже касался данного момента. По сравнению с рыхлой и неупорядоченной идеологически Ведой, утверждал он, в Авесте очевиден "образ безупречно координированной теологической системы", плод интеллектуальной рефлексии, но отнюдь не интуиции или поэтического вдохновения, какое породило раннюю Веду. В этой же статье с показательной четкостью продемонстрирован и так занимавший Ф. Шпигеля параллелизм Ветхого завета с Авестой.

Что же касается "Зороастрийских штудии" Ф. Виндишманна, то остается лишь выразить сожаление о том, что они преданы забвению современной авестологией. Особое достоинство немецкого ориенталиста состояло в тонком чутье на моменты сходства и различий между источниками, скажем, греческими и пехлевийскими, авестийскими и мусульманскими. Сделанные из них выводы и заключения Ф. Виндишманна нередко актуальны и сейчас.

"Штудии" разделены на двенадцать глав, объединенных общей целью демонстрации того, как глубоко уходят в древность корни священной традиции зороастризма. Изложение начинается тоже с географии, но не исторической в духе Ф. Шпигеля, а легендарной, как у М. Бреалья,

причем по изложению не Видевдата, а Бундахишна. На с. 56-120 предлагается перевод Бундахишна. Причины своего преимущественного внимания к этому тексту автор мотивирует ссылкой на поразительно точные аналогии к его данным у древнегреческих авторитетов IV в. до н.э. Главные пункты теологической доктрины Бундахишна, вернее его первоисточника, были во всех деталях известны Феопомпу, включая учение о загробном бессмертии личности, о пришествии мессии-саошьянта, о мировых периодах и пр. Впоследствии и Ж. Дармстетер особо подчеркивает, что древнегреческие известия IV в. до н.э. о магах с жесткой схоластической классификацией противопоставленных друг другу лагерей добра и зла почему-то удивительно близки пехлевийскому взгляду на мир и общество, но не собственно авестийскому [1.58, с. 108 и 202]. У Зороастра в Гатах такой классификации нет вообще, а в Ясне и даже позднем Видевдате, кроме его первой и двадцатой глав, недостает абсолютной симметрии миров добра и зла, столь поражающей современников Платона и Аристотеля.

Иными словами, крупнейшие ориенталисты второй половины XIX в. достаточно четко ощущали созвучия древнегреческих отголосков сведениям очень поздней пехлевийской схоластики, но не младоавестийской, зафиксированной языковыми средствами архаического времени. Следовательно, общепринятая сейчас точка зрения на пехлевийские тексты только как на прямую дегенерацию, роковую для науки порчу компиляторами несравненно более древних источников, неверна. Ряд авестийских текстов — Видевдат, Яшты с первого по четвертый, многие разделы Ясны — если не сочинялись на пустом месте, то приводились в их нынешнюю форму определенно при Селевкидах и Аршакидах, поскольку Видевдат содержит признаки знакомства с греко-римской метрологией и денежной системой, но жесткой теологической симметрии не ведают, как нет ее вообще во всех метрических пассажах до единого. Будь пехлевийские книги всего лишь среднеиранским вырождением знакомых нам разделов Авесты поздних редакций, они не могли бы обнаруживать столь показательных соответствий с тем, что знали об учениях магов Платон, Аристотель, Евдем Родосский, Евдокс Книдский, Феопомп, Аристоксен, Гекатей Абдерский и др. (см. детали у 2.305 и 2.48). Надо взять в расчет и то, что крайний дуализм пехлевийского толка, занимавший умы этих философов, должен был сложиться в Иране задолго до его проникновения в круг интересов афинской Академии. Все это вынуждает думать, что жестко дуалистические построения Бундахишна и т.п. через неизвестные пока нам первоисточники (Дамдат-наск к таковым относиться не может, будучи посредствующим звеном между ними и Бундахишном. — Л. Л.) конца V-IV в. до н.э., откуда черпали свою информацию греки до походов Александра, восходят к весьма раннему времени, как о том нетрудно судить по сведениям Геродота о систематизированном дуализме магов (1.140), хотя таковой оставался неведом народом Персии (1.131-132). В Авесте же значительный ее раздел, Ясна Семи глав, вообще лишен малейших признаков знакомства с доктринами дуализма и выглядит квинтэссенцией общеиндоевропейской религиозной нормы, как, впрочем, и массовых древнеперсидских верований у Геродота (О. Везендонк 2.449). Отсюда вместо гипотезы о последовательном линейном вырождении традиции представляется неизбежным требующий дальнейшего развития вывод о параллельном сосуществовании авестийской и протопехлевийской традиций минимум с V в. до н.э. Где-то они взаимно интерферируют, но не могут, по всей видимости, рассматриваться в качестве непосредственных предка и далекого, но прямого потомка. Скорее это два разных побега из общих корней архаического маздеизма.

Еще одно доказательство глубокой древности тематики Бундахишна Ф. Виндишманн резонно усматривал в сообщениях Страбона из главы XV его "Географии" о принадлежности всех магов к одному роду. По Бундахишну (33.1-14) все мобеда ввели родословную от Менучехра, как и сам Зардушт.

Следующим событием на авансцене мировой авестологии явился выпуск Ф. Шпигелем трехтомника "Иранские древности". Ниже будет кратко рассмотрен только второй том [2.415], непосредственно относящийся к теме. Это детальная роспись структуры и персонажей зороастрийской космографии, почти справочник для тех, кто отважится вступить в ее лабиринты. Первая глава посвящена пантеону космических сил и стихий, божествам времени, пространства и т.п. Вторая — систематизирует боевые порядки духовных сил добра и зла в манере пехлевийской традиции, с жесткими противопоставлениями оппонентов. Сначала поименно перечисляются силы блага, начиная с Ормазда, затем силы тьмы, начиная с Ахримана. Автор полностью присоединяется к оценке Ф. Виндишманном последнего персонажа

как порождения жреческой схоластики, лишено типологических соответствий на индоиранском уровне. Еще через десятилетие к ней присоединится Ж. Дармстетер [2.102, с. 54] и добавит, что таких соответствий нет и на общеиндоевропейском уровне. Ничего похожего на Ахримана нельзя найти в надписях старших Ахеменидов, уточняет Ф. Шпигель, но о нем вполне были осведомлены Аристотель и Феопомп (121-126). Раз, по Геродоту, собственно персы не исповедовали дуализма, знать дуалистического антибога им не было нужды. Зато у мидийских магов обряд истребления всяческой нечисти определенно указывает на дуалистическое размежевание благих тварей от скверных и тем самым на неупомянутого творца последних Ахримана, каковой, очевидно, был все же старше Геродота [1.140], как это подчеркивал в только что цитированной работе Ж. Дармстетер (см. с. 53). Похоже, что Ахриман фигурировал только в теологических измышлениях мидийских магов, еще не будучи достоянием широких или официально санкционированных верований, либо же просто не успел пересечь при Геродоте границу с Парсом. То и другое одинаково указывало бы на его сравнительно позднее происхождение, да еще весьма вероятного синкретического характера, поскольку подобные фигуры, по мнению Ф. Шпигеля (с. 26), при отсутствии их в индоевропейских мифологиях известны лишь в семитских.

В третьей главе подробно описывается телесный мир по представлениям зороастрийской догматики, в четвертой, довольно краткой, вся религиозная система зороастризма, в пятой проблематика древнеиранского религиозного сектанства.

Концепции и суждения этих трех выдающихся ориенталистов, что были цитированы выше, заслуживают гораздо лучшей участи в историографии Авесты и зороастризма, нежели та, какая выпала на их долю в действительности. Дело не в самом факте забвения, а скорее в утрате внимания к важнейшим аспектам источниковедения и религиоведческой типологии, якобы несущественным для решения вопросов о времени и месте происхождения Авесты, о природе ее социальных идеалов, о характере отражения ею исторической реальности. Эти и другие старые иранисты — М. Бреаль, Ш. д'Арле, Х. Хюбшманн, К. Гельднер — широтой историко-культурного горизонта, пожалуй, превосходили большинство своих коллег последующего времени, даже самых именитых. Было бы чрезвычайно полезно извлечь из их работ всю немалую позитивную часть и не пренебрегать глубокими наблюдениями и тонкими интерпретациями.

Примерно так же обстоит дело с некоторыми трудами тогдашних историков древнего мира, несмотря на далекую от совершенства критику недоступных им в оригинале зороастрийских текстов. Так, например, Дж. Роулинсон сумел правильно оценить своеобразие религиозных воззрений зороастризма в части отношения его к культу предков. "Персов нельзя серьезно обвинять в поклонении мертвым, — писал он [2.362, с. 190], — в суеверии, от которого как зороастризм, так и верования магов были всецело свободны". Касательно персов он был неправ, но в Авесте действительно культ предков формально не учитывается и на существование центрального ритуала Ясны никоим образом не влияет (Эд. Леманн 3.732, с. 454-455). Тут никак нельзя обойтись без сопоставления с точкой зрения нашей среднеазиатской археологии, которая ищет возможностей обосновать местное происхождение зороастризма прежде всего на материалах многочисленных проявлений именно культа предков и на погребальных обрядах, т.е. на несущественных для зороастрийской догматики моментах.

Дж. Роулинсон хорошо продемонстрировал удачно подобранными иллюстрациями (с. 338) тезис о преимущественно зооморфных воплощениях сил зла в древнеперсидских верованиях. Любопытно его предположение о том, что Дарий I подразумевал под термином "Ложь" идеологию магов (с. 341, прим. 16; немаловажно, что Зороастр клеймил тем же словом идеологию военной аристократии, нобилитета, т.е., по всей видимости, царей Ирана, следовательно, семантическая инверсия термина "Ложь" в обоих случаях наглядно проистекает из социально-политической оппозиции нобилитета и жречества. — Л. Л.).

Не менее существенно высказывание автора о восприятии мотивов зороастрийской теологии Аристотелем. Для Стагирита Ормаздес (= пехл. Ормазд уже в IV в. до н.э.) и Арейманиос (= пехл. Ахриман) представлялись скорее "принципами", сгустками или фокусами полярно ориентированных сил бытия, нежели конкретными индивидуализированными персонами наподобие греческих богов. Примерно так же воспринимал их ученик Аристотеля Евдем

Родосский, как это видно из его фразы о двух "началах" (с. 347). Кстати, в концепциях современного парсизма эта трактовка сохранилась поныне (С. Канга 3.643-645). Поистине достойно удивления, как Дж. Роулинсон, при малой разработанности всей данной проблематики и, конечно, источниковедения Авесты в его время, сумел глубоко вникнуть в особенности древнеиранского мировосприятия, которых часто не видят современные ориенталисты. Труднее согласиться с его гипотезой о том, почему восстания против Дария I преимущественно поднимались на западе державы, тогда как на востоке, где якобы процветал зороастризм, массы оставались покорны скипетру единоверного им царя. Факт, впрочем, подмечен неплохо, чем бы он ни объяснялся. За вычетом Маргианы прочие восточные сатрапии — Бактрия, Согдиана, Арейя, Гандхара — не выступили против узурпатора.

В шестом томе своей знаменитой серии Дж. Роулинсон предварил недавнюю теорию С. Эдди о намеренном замалчивании Парфии и династии Аршакидов в первой главе Видевдата (с. 22; см. наш обзор 1.58, с. 197). Эта глава, здраво подчеркивает автор, прекрасно знает Согд, Балх, Мерв, но избегает термина Парфия, хотя называет города на ее территории.

Из следующего, седьмого по счету тома в серии Дж. Роулинсона заслуживает упоминания тезис о том, что Сасаниды изображали Ормазда венценосцем (с. 625-626), но, добавим, не жрецом, каким его видела Авеста и воспроизводила кушанская нумизматика. Данный момент важен для правильной характеристики религиозных верований сасанидского двора. Безусловно прав автор относительно намного более обширного территориального ареала культа Митры по сравнению с культом Ормазда, что подтверждается той же кушанской нумизматикой и началом третьего фаргарда Видевдата. Справедливы его суждения о религиозной атмосфере парфянской эпохи. В целом парфяне не следовали учению Зороастра. Ормазда и Ахримана они знали, но для династии были важнее ее покровители, божества солнца и луны, которым посвящались храмы и культовые изображения, недопустимые, как известно, в настоящем зороастризме. Внешние источники, особенно Иосиф Флавий (Иуд. древн. XVIII.9.3-5), удостоверяют расцвет культа обожествленных предков, т.е. фраваш. Их чтили в каждом доме, если полагаться на Иосифа Флавия. Стало быть, формально устраненный составителями или редакторами Авесты культ предков царил при Аршакидах во всей славе. Только маги по-старому превыше всего чтили стихии огня и воды (Юстин 41.3). Словно резюмируя выводы Дж. Роулинсона, М. Фонтан [2.149, с. 202] и А. Мейе [3.320, с. 128] впоследствии скажут, что на протяжении ахеменидской и парфянской эпох зороастризм был сокровенным религиозно-философским течением, а не массовой и тем более не государственной религией.

Центральным событием конца 70-х годов явился трехтомный перевод Авесты, выполненный бельгийским священником Ш. д'Арле, и его же серия статей "Об истоках зороастризма" в журнале Французского Общества ориенталистов, излишне полемичных, но обильных меткими суждениями и числом учтенных культурно-исторических факторов. Кстати, Ш. д'Арле тоже хорошо видел разрыв зороастрийской традиции с индоевропейской типологией и подобно Ф. Шпигелю был склонен искать его причину в семито-иранских контактах минимум с VIII в. до н.э.

С наступлением 80-х годов все громче зазвучали голоса Ж. Дармстетера, К. Гельднера, Л. Миллза, Дж. Моды, В. Гайгера, Т. Нельдеке, К. Тиле, А. Овелака, Э. Джексона и др. В начале этого десятилетия ученому миру была явлена монументальная оксфордская серия "Священные книги Востока" с очередным переводом Авесты и пехлевийских книг усилиями Ж. Дармстетера, Э. Уэста и Л. Миллза. Это событие еще шире раздвинуло горизонты авестологии не только собственно фактом издания, но и потоком откликов, рецензий и замечаний, подчас весьма критических. Лингвистика и филология Авесты достигли к тому времени высокой степени зрелости, специалисты уже были готовы оспаривать не только общие положения, но и специфические частности. Всеобщая критика и неудовлетворенность своим переводом вынудили впоследствии Ж. Дармстетера поехать в Индию с целью приобщиться к парсийской традиции и предложить новый французский вариант полного перевода Авесты в 1892-1893 гг. Перед тем в 1883 г. он выпустил сразу три монографии: "Восточные эссе", "Иранские этюды" в двух томах и "Наблюдения над Видевдатом". Влияние на мировую науку об Авесте они сохраняли очень долго и в следующем столетии.

Тем временем немецкая ориенталистика выдвинула в первые ряды К. Гельднера с его образцовым изданием Авесты в трех томах с 1885 по 1896 г. Эта поистине классическая публикация обеспечила иранистику действительно научной фактологической базой. Попутно в 1882 г. он выпустил "Штудии к Авесте", а в 1887 г. рассмотрел метрику Младшей Авесты [2.158].

Двоевластие франко-немецкой ориенталистики еще казалось незыблемым, весь ученый мир с почтением взирал на цитадели авестологии в Париже, Геттингене, Гейдельберге, где восходила звезда Хр. Бартоломэ, но уже близился час англоязычных ориенталистов, под чьей эгидой пройдет едва ли не весь XX в. В самом конце XIX столетия численно преобладала немецкая наука. Одна за другой появлялись книги и статьи В. Гайгера, Ф. Юсти, Т. Нельдеке и пр., достаточно общеизвестные, чтобы останавливаться на них подробно. Но сам факт этой общей известности знаменателен. Если теперь ориенталисты уже не прибегают к аргументам Ф. Виндишманна, Ш. д'Арле, воздавая дань уважения не мыслям, а одним лишь именам, то книги В. Гайгера, К. Гельднера и пр. еще не сняты с настольных полок у специалистов. Именно с этих трудов начинается действующий рабочий фонд современной авестологии, хотя формально его принято отсчитывать с публикаций Хр. Бартоломэ.

Из более ранних свершений европейской иранистики тень забвения не поглотила окончательно разве лишь трактат Ж. Дармстетера "Ормазд и Ахриман" [2.102]. Именно в нем суммированы взгляды великого французского ориенталиста на существо и эволюцию зороастризма, лишь отчасти модифицированные потом в пространных предисловиях к его переводам Авесты. Учение Зороастра представлялось ему в истоке древним индоиранским дуализмом с тенденцией к монотеизму, что затем с некоторыми поправками будет защищать Р. Петтацони [2.353-354 и 3.965-968]. Сугубо мифологические сюжеты в Авесте он толковал с излишней прямолинейностью, пытаясь, к примеру, доказать тождество Ахримана с "древним змием" Ажи-Дахакой вопреки источникам. В Яште 19.45-46 это два совершенно различных персонажа. Слабость этих воззрений подметил еще Л. Фэ [3.372, с. 311]. Пиетет перед наследием классики не позволял Ж. Дармстетеру разместить Зороастра во времени раньше Платона. Раз у обоих абстрагированные от наблюдаемой реальности и мифологической архаики образы высших сил бытия начинаются одной и той же фигурой Благой Мысли (Логос = Вохуман), то единственно возможное их соотнесение должно вести лишь от Платона к Зороастру, хотя ученики Платона, как мы помним, проводили эту зависимость в обратном направлении.

Против монографии Ж. Дармстетера с рвением выступил Ш. д'Арле. Весь цикл его статей был посвящен полемике с французским мэтром. Не без оснований он винил оппонента в плоском эволюционизме и настаивал, что догматика Авесты не вытекала непосредственно из индоиранского состояния. Наоборот, ее породила радикальная религиозная форма со стремлением утвердить монотеизм ближневосточного типа, эсхатологические чаяния конца света, наконец, новую, неиндоевропейскую ритуальную практику с мелочными очистительными обрядами. Предпочтение в этом пункте легче отдать Ш. д'Арле, чем его оппоненту.

С появлением в авангарде иранистики Хр. Бартоломэ перед началом XX столетия и в первое его десятилетие старые кумиры пали и забылось многое из их теорий и наблюдений. Новый авторитет капитально преобразовал морфологию, лексикологию и этимологию древнеиранских наречий [2.27-32 и 3.54-63]. Сверх того, он удачно объединил сильные стороны двух конкурировавших направлений. Одно из них ориентировалось преимущественно на среднеиранские (пехлевийские) переводы из Авесты, к чему склонялись Ф. Шпигель, Ф. Юсти, В. Гайгер, Ш. д'Арле. Второе предпочитало исходить из методов индоевропейской компаративистики еще со времен Р. Рота и Т. Бенфея. Обе позиции были данью крайностям. Не Хр. Бартоломэ первым осознал это, но именно он смог органично синтезировать преимущества каждого подхода и заставить качественно различные группы источников служить одному делу. Установив генеральные принципы изучения лингвистики Авесты, Хр. Бартоломэ затем воздал должное и филологии первым надежным переводом Гат и уже на склоне лет собственной версией личной истории Зороастра [2.32].

XIX столетие для авестологии закончилось отнюдь не буквально по календарю. Из-за последствий первой мировой войны оно продлилось без малого на два десятилетия. Отчетливый разрыв со старым кабинетным стилем исторической науки и сопутствовавшим ему образом мыслей стал очевиден только после 1920 г. Его породило прежде всего качественно новое состояние индоевропеистики с пересмотром сотен некогда общепринятых этимологий. Но по этой же самой причине были преданы забвению интересы и толкования старой авестологии с ее упором на внешние источники. Если сведениям греческих авторов еще уделялось внимание (К. Клеман 2.92-93; Э. Бенвенист 2.39), то ветхозаветные и талмудические игнорировались с завидным спокойствием на всей первой половине XX в.

Второй очень значительной утратой не было надлежащее различие между литургической Авестой и Яштами. Мало кому из старых иранистов представлялось дозволенным, как Х.-С. Ньюбергу или Дж. Ньюли, творить всеобщую реконструкцию на материалах одних лишь Яштов только потому, что они понятнее других разделов свода. Из-за этого потребовались памятные науке усилия П. Тиме, Х. Хумбаха и М. Моле, чтобы приостановить младоавестийский крен в иранистике наших дней. За очевидный прогресс в исследовании лингвистики Авесты было заплачено довольно дорогой ценой, потерями в ощущении культурно-исторической специфики каждого из ее разделов. Век нынешний задолжал минувшему и понимание того, что зороастрийская идеология и ритуалистика не обнаруживают ожидаемой преемственности от предполагаемых индоиранских и также индоевропейских моделей. Новейшую науку интересуют только моменты сходства, тогда как вопиющие различия остаются за бортом наиболее модных реконструкций. Быть может, переоценки наследия прошлого ждать придется долго, но в той или иной форме она должна будет свершиться. Если же этого не произойдет, останется лишь констатировать печальную утрату немалой части научного достояния и бесспорных активов иранистики.

С первыми годами XX в., еще в пору полного расцвета немецкой школы, обозначились начальные признаки грядущей смены ориентиров и караула. Громко заявили о себе скандинавы. Основатель шведской школы Н. Содерблом показал себя мастером религиозно-исторических интерпретаций, как то и подобало носителю высокого архиепископского сана (см. обзор 1.70), а в Дании Эд. Леманн опубликовал двухтомник "Заратуштра" [2.276], затмив тем историков Зороастра из недавнего прошлого, допустим, П. Касселя [2.78] и Э. Джексона с первым вариантом его жизнеописания пророка, изданным в 1894 г. Труд Эд. Леманна представляет собой самую оснащенную в источниковедческом отношении работу рубежа нашего столетия. По первому впечатлению, в ней как будто вообще нет явных недостатков, хотя при повторном чтении они, конечно, обнаруживаются. С трактовкой автора можно ознакомиться и на русском языке [1.74]. При популярном характере данного очерка в нем умело совмещена образная подача материала с полной научностью. И сейчас это все еще одно из лучших освещений предмета на русском языке.

Но подлинным знаменем времени было возрастание количества англоязычных публикаций. Исконная приверженность британского ума к эмпирике и функционализму, неприязнь к мистическим уклонам и суждениям по аналогии выразились в рассмотрении деталей и частных случаев, чего не всегда хватало немецким иранистам и чем подчас пренебрегали французские с их структуралистскими и социологическими пристрастиями. Американцы Л. Миллз и Э. Джексон и парсийский ориенталист Дж. Модии зарекомендовали себя еще с 80-х годов, а затем в первые ряды вышли Л. Грэй и Дж. Мултон. Все пятеро сотрудничали в знаменитой Гастингской Энциклопедии и обеспечили ее непреходящую справочную ценность для иранистики очень высоким уровнем своих статей для нее. Особенно выделяются в этом издании публикации Л. Грэя. Как и его блистательные "Основы иранских религий" [2.173], это образцы ясности, уважения к фактам и к здравому смыслу, умения охарактеризовать собственно оригинал, пунктуально отделяя его от интерпретаций. Им последовательно описаны космогония и космология Авесты, понятия жизни и смерти, рай и ада, списки положительных и отрицательных эпитетов, зороастрийская концепция света в противостоянии тьме и пр. Ему же принадлежат отдельные работы по синтаксису Авесты, по верованиям Ахеменидов, о двойственной природе Амеша-Спента, по календарю Авесты (см. 3.474-494). До сих пор цитируют его штудии о семантике "ахуровских" и "дэвовских" пластов в лексике Авесты [3.490 и 3.491]. Возможно, это субъективное пристрастие, но Л. Грэя следует в обязательном порядке причислить к узкому кругу бесспорных классиков его дисциплины.

То же самое необходимо сказать о Дж. Мултоне. Помимо многих веских статей им написаны две монографии непреходящего значения, одна в 1911 г. о ранней религиозной поэзии Ирана [2.326], другая в 1913-м [2.327]. Через полустолетие Р. Ценер в своей аннотированной библиографии [2.469] сочтет вторую монографию Дж. Мултона лучшим общим сочинением о зороастризме из существующих. Этот вердикт не утратил силы и теперь, после всех трудов Ж. Дюшен-Гийемена, М. Моле, М. Бойс и пр. Наоборот, на фоне этих внушительных сочинений достоинства книги семидесятилетней давности выделяются еще ярче и контрастнее. Отсюда понятна невозможность беглого ее пересказа. Знакомство с нею должно быть личным, без посредников.

В ту же самую пору немецкая иранистика продолжала удерживать высокий уровень при всех успехах новых авестологических центров в Англии, США и Скандинавии. Свидетельством тому в неиссякаемом потоке немецких публикаций служит небольшая, но зато чрезвычайной важности статья Э. Мейера о древнейших датированных памятниках бытования иранской речи и верований зороастрийского круга [3.847]. Рассматривались иранизмы в ассирийских анналах IX-VII вв. до н.э., предмет известных у нас изысканий Э. А. Грантовского [1.10]. Сейчас не так существенны конкретные выводы Э. Мейера, как его пронизательность, открытие им новых возможностей исследования на утоптанном поприще иранистики. Значительным явлением были и остаются "Древнеиранские штудии" И. Шефтеловица [3.1022], где особенно интересны страницы о заимствованиях из семитских языков в древнеиранские (с. 167-173). Одним из первых он предложил общеизвестную, но, конечно, спорную этимологию термина "маг" от ассирийского *mahu* (с. 168). О культе и образе Анахиты автор высказал суждения, практически идентичные куда более известным воззрениям С. Викандера [2.458].

Параллельно с собственно иранистами периодически обращались к вопросам истории Авесты индологи, особенно Х. Ольденберг [3.941-942] и прославленный редкостным неприятием инакомыслящих англичанин А. Кейт. Он высказывался о зороастризме многократно и в большинстве случаев с глубоким пониманием существа дела. Среди целого ряда таких его работ без малого за полвека [2.258 и 3.650-654] выделяется критический этюд о верованиях магов [3.651] с полемикой против Дж. Мултона. Здесь гиперскепсис А. Кейта был умерен, поскольку аргументация его очередной жертвы в этой части на самом деле давала повод для критики. Тезису Дж. Мултона о неиранском происхождении магов, указывал А. Кейт, противоречат индийские тексты (он подразумевал Пураны. — Л. Л.) и Ясна 65.7. Что думал сам Зороастр насчет предписаний погребальной обрядности, мы абсолютно не знаем, продолжал маститый индолог, а выставление нельзя считать исключительным достоянием зороастризма по причине его общеарийской распространенности, оно упоминается в ранних фрагментах Веды и в поздних палийских источниках. Из остальных умозаключений А. Кейта в данной работе примечательны тезис об ортодоксальном зороастризме Гауматы, выразившемся в разрушении им храмовых сооружений, которые потом из политических, а не религиозных мотиваций восстанавливал Дарий I, и смелая догадка насчет того, что личная система Зороастра выпадала из общеиранской типологии, как то было в Индии с проповедями Яджньвалкьи, Махавиры и Будды. Нечастым проблеском его благосклонности к чужим гипотезам предстало приятие тождества ассирийской формы Ассара-Мазаш с именем Ахура-Мазда.

Тем временем во французской иранистике наметилось своего рода расслоение уровней. Большинство авторов следовало научным методам эпохи Ж. Дармстетера, уже отчасти старомодным. Это видно по пространному сочинению В. Анри о парсизме [2.198] и О. Дормэ о религии Ахеменидов [3.287]. Это направление уповало на фактологию подобно А. Кейту, но без его пафоса и мастерства. Им как бы противостоял, конечно, без сознательных на то претензий, молодой еще А. Мейе, великий в скором будущем лингвист и хороший историк, чего не удавалось совместить в одном лице большинству прочих ученых. Сверх того, он воспитал Э. Бенвениста, еще более выдающегося деятеля мировой авестологии. Вдвоем они переписали много важнейших глав в историографии зороастризма и вообще иранистики. Не отрицая роли поздних источников, оба предпочитали оперировать возможностями индоевропейской компаративистики, которой именно А. Мейе придал канонический облик на период с начала века и до конца 50-х годов.

Из мелких авестологических публикаций А. Мейе, представленных краткими, но емкими по мысли рецензиями и заметками в "Азиатском журнале", особо надлежит выделить

"Критические наблюдения над текстом Авесты" [3.821]. Апелляции к ним не сходят со страниц современной иранистики, но тем не менее отнюдь не все вытекающие из этой программной работы последствия осознаны должным образом. В ней приведены четкие доказательства того, что в ряде случаев словарь и морфология имен в Младшей Авесте ближе следуют за индоиранской нормой, нежели терминология Гат, особенно социально-политическая с обозначениями общественных градаций. Говоря проще, авторы Гат намеренно отклонялись от индоиранской типологии, о чем А. Кейт или впоследствии В. Пизани судили по совершенно иным признакам. Здесь А. Мейе еще не пытался объяснять вскрытую им закономерность, он сделал это через восемь лет в монографии о Гатах [2.298], выявляющей собой не менее памятную веху в фарватере мировой авестологии, чем труды Дж. Мултона. Инновации лексического и идеологического порядка в Гатах автор полагал следствием социальной позиции Зороастра, его борьбы против господствовавшей в Иране военной аристократии.

Проклятия Зороастра в адрес военной знати, ее институтов и ее идеалов, даже богов, превознесенных зато в Яштах, обусловили и его отказ применять терминологию Яштов, что помимо самого А. Мейе дополнительно обосновал в 1932 г. Э. Бенвенист [3.74, с. 122-123].

Младоавестийские наименования социальных институтов с их добротной индоевропейской родословной пророк заменил новообразованиями, искусственность которых очевидна из их полного отсутствия в любых прочих древне- и среднеиранских источниках. Имен богов политеизма Зороастр избегал даже в тех контекстах, где они требовались (Ясна 30.9 и 31.4). Из логичной концепции А. Мейе следуют важные выводы, например, отказ признать зороастрийское исповедание Ахеменидов или всеобщую зороастрианизацию древнего Ирана, с чем впоследствии будут солидарны А. Кристенсен и Ж. де Менаш. Все названные авторитеты, включая и Э. Бенвениста [2.39], единодушно видели в зороастрийской общине всех эпох небольшой анклав ортодоксии внутри безбрежной стихии нерестифицированного маздеизма.

Время закрывать дискуссию о существовании и хронологической эволюции зороастризма еще не пришло, но пока что аргументов А. Мейе доказательным образом никто не опроверг. Им в лучшем случае противопоставляют эмоциональное неприятие и замалчивание.

Э. Бенвенист реже своего учителя вникал в общую проблематику социологии зороастризма вообще и после монографий 1929 г. [2.39] и 1938 г. [2.42] совсем о ней не высказывался применительно к событиям и историческим процессам ахеменидского времени. Прославившие его реконструкции раннеиранской социально-политической и экономической терминологии в послевоенных трудах целиком сдвинуты в плоскость формальной семантики и удалены от моментов сугубо исторического порядка. Из их числа выделяется изящная студия 1970 г. [3.96, с. 307-320] с разбором довольно темного пассажа из Ясны 46.2, где Зороастр жалуется Мазде на нехватку у него людей и скота. Ранее переводчики данного фрагмента упорно хотели слышать в том сетования на узкий круг приверженцев учения. Потребовались необозримая эрудиция именно Э. Бенвениста и его глубочайшие познания в индоевропейских лексикологии и фразеологии, чтобы установить смысл спорного высказывания. Никаких учеников и сподвижников пророка в нем не оказалось вообще. Здесь выявилась очередная намеренная переделка типовой индоевропейской формулы "двуногие и четвероногие" со значением движимого личного имущества. Подразумевались не рабы в привычной для нас греко-римской трактовке термина, а все подневольные люди в чем-то личном владении, конкретно во владении Зороастра. На стадии индоевропейской общности в действительности, а затем все больше в реликтовых фразеологизмах пережиточного словоупотребления подневольная челядь, военнопленные, обедневшие родственники, все категории зависимых и на тех же правах крупный рогатый скот считались основным и важнейшим видом собственности. Их суммарное наличие определяло экономический потенциал владельца, его общественный престиж и место в социальной иерархии. Зороастр, таким образом, жаловался на свое незавидное имущественное положение, а не на убыль приверженцев и, надо думать, был совсем не прочь сменить его. Если в главе Гат 29, по доказательной интерпретации Б. Линколна [3.759], развивавшего доводы И. Тарапоровалы [2.428, с. 54], Ж. Дюмезиля [3.350] и Ж. Дюшен-Гийемена [3.329], от имени Зороастра заявлена претензия зороастрийского жречества на право распоряжения общественным скотом, то здесь выражено желание пророка приумножить количество личного скота и челяди. Все это хорошо согласуется с наблюдениями А. Мейе как в части намеренных перелицовок архаической фразеологии в Гатах, так и по линии

социологической интерпретации, его указаний на борьбу жречества с военной аристократией за максимально высокий статус в социуме, где решающим критерием права на власть было число "двуногих и четвероногих".

Э. Бенвенист как будто бы самый читаемый у нас из французских иранистов, и потому будет простительна краткость характеристики его основополагающих работ, в первую очередь двухтомного "Словаря индоевропейских институтов" [2.43] с частичным английским переизданием [2.44], где он часто обращался к лексике Авесты.

Довольно резкий переход французских ученых первой трети XX в. на орбиту преимущественно индоиранского и даже индоевропейского уровня для выяснения спорных мест в Авесте диктовался, с одной стороны, новыми после усовершенствований А. Мейе возможностями сравнительного языкознания, а с другой — традиционным для французских гуманитариев предпочтением структурных методов. Как известно, они принципиально упрощают разметку хронологических координат, снижая требования к их точности. Структурализм, за что его не любят историки, неизбежно сжимает диахроническую перспективу до усредненного синхронного среза. Изъятые из разнородных и разновременных источников лексемы накладываются на общий вневременной фон реконструкции, совершенно условный в его сути, и одним тем оказываются вне конкретной истории. Манипулировать ими становится куда легче, удобство обращения с фактами возрастает.

Конечно, в умелых руках структурализм бывает и весьма действенным. Еще в 1918 г. Ж. Вандриес предъявил великолепный образец данного подхода с системным анализом крупных пластов архаического словарного фонда [3.1177]. На двадцати страницах он блестяще показал генетическую общность религиозной лексики индоиранских и кельтоиталийских племен, за которой обнаружились тождественные для этих "маргинальных" этнических группировок идеологические институты, например жреческие коллегии, первосвященничество и т.п., то, чего совсем не было в центре индоевропейского ареала у протогерманцев, протобалтов, протославян. Тем самым вскрылась невероятная архаичность некоторых установлений Веды и Авесты с теми же явлениями и в этимологически родственных преломлениях на территориях Умбрии и Лациума начала I тыс. до н.э. Ряд важных дополнений к работе Ж. Вандриеса сделали А. Карнуа [2.74-75; 3.173-183] и затем Дж. Девото [2.110].

Впрочем, эти сверхглубокие реконструкции по самой их природе удовлетворяли только лингвистов. Историкам же мало было знать, что в Авесте и в Игувинских таблицах из Губбио в Умбрии обнаружилось одинаковое обозначение жреческой коллегии (Ж. Редар 3.986) и что потому надо постулировать совместное обитание протоиталиков и протоиндоиранцев где-то в неопределенной точке Центральной Европы не позже середины III тыс. до н.э. Из этого пока никак нельзя вывести чего-нибудь достоверного для внутрииранских процессов рубежа II-I тыс. до н.э., когда, видимо, обретала свою собственную специфику сугубо иранская идеология, какой она предстает по скудным отражениям в ассирийской анналистике IX-VII вв. и позже в сообщениях Иезекииля, Анаксимандра, Ферекида.

Пока англо-французские компаративисты увлекались дальними реконструкциями, произошли крупные перемены во взглядах и методах немецких ориенталистов. Не забывая старых пристрастий к этимологии, они принялись восполнять обширные лакуны в заведомо поздних источниках. Их прельщала идея прозреть в каждом слове Авесты историческую реальность непременно раннеахеменидской эпохи. Лидерами и вдохновителями этого направления были И. Хертель и Э. Херцфельд. Они и другие их соратники отталкивались от действительно интригующего факта (ср. А. Хоффман-Кучке 2.221). В личном учении Зороастра и в надписях Дария и Ксеркса одинаковым образом упоминается одно лишь имя Ахура-Мазды (Аурамазды в клинописи), а все прочие боги без упоминания их имен фигурируют только вкуче. Правда, чего немецкие экзегеты того времени не хотели заметить, но видят нынешние (Х. Кох 2.260, с. 89), контекст ахеменидских прокламаций при этом положительный, а в Гатах отрицательный. Для первых было совершенно ясно, что столь характерная близость словоупотребления вытекала из общности религиозных установок. Так Дарий I и Ксеркс стали учениками пророка. Потом к этой схеме примкнут Х. Ломмель и его сторонник И. Гершевич в 1959 г. [2.162], хотя в 1964-м ему придется взять свою первую реконструкцию обратно.

В концепциях немецкой иранистики той поры воскрес своего рода романтизм, сотворчество с Историей. Сухие и лапидарные сведения источников у них наполнялись неведомым дотоле ароматом эпохи, подлинными голосами властелинов и пророков. Ясна 53.8-9 оказалась требованием Зороастра к Дарию вынести смертный приговор Гаумате. Э. Херцфельд даже посвятил Дарию I как спасителю зороастризма от губительных происков узурпатора Гауматы прочувствованный этюд "Дарий Сотер" [3.542, с. 1-11].

Еще больше подвержен озарениям фантазии был И. Хертель. Он первым заставил источники заговорить в полный, как ему казалось, голос и ко всеобщему изумлению. Ему равноподвластны были методы любых реконструкций. Для начала он предложил науке окончательную версию жития пророка [2.201], после чего воссоздал историю индоиранских культов огня [2.202]. Впоследствии он углубил и уточнил ее в монографии "Солнце и Митра в Авесте" [2.205; см. рецензию Л. Барнетта 3.45, с. 180-185]. В 1931 г. увидели свет сразу две книги И. Хертеля. Одна содержала переводы Яштов 14, 16, 17 и крайне субъективный комментарий к ним [2.208], другая — перевод Яшта 19 [2.207]. Уместно напомнить, что в те же годы Х. Ломмель перевел Яшты целиком [2.280].

Увлечение Яштами в 20-30-х годах было очень симптоматично. При всем обилии переводов Гат собственное слово Зороастра продолжало оставаться настолько темным, что у каждого толкователя не имело почти ничего общего с иными версиями. С умножением числа переводов воцарялось все большее смущение умов. В поисках ключа к приемлемой интерпретации Авесты иранисты все чаще стали обращаться к незамысловатым, но зато насыщенным информацией Яштам. Та печальная, на взгляд Дж. Мултона [2.326], нищета духа их составителей, которую определенно порицал сам Зороастр, оказалась в некотором роде преимуществом. Она гарантировала относительную ясность смысла и не давала повода к чрезмерным расхождениям при переводах. Чем внимательнее авестологи занимались Яштами, тем естественнее становилось широкое использование их материалов для реконструкции феномена зороастризма. Так Яшты из побочной апокрифической литературы, когда-то исключенной из канона сасанидского времени за ненадобностью их в литургии, стали центральным по значению для науки источником. Их богатая лексика, отдельные слоги которой подчеркнута и игнорировались Зороастром, что анализировали, как мы помним, А. Мейе и Э. Бенвенист, получила непредвиденный древней общиной зороастрийцев статус в современной лингвистике. Они стали отныне основным документом зороастризма. Идеологической оппозиции между Гатами и Яштами перестали придавать надлежащее значение, последние обрели respectable ранг главных по значению зороастрийских текстов. Чисто филологическая инверсия подлинной историко-культурной ситуации совершилась как бы сама собою. Одна за другой стали возникать реконструкции предыстории зороастризма на основе Яштов в целом у А. Кристенсена [2.83-89], а у других даже на каком-нибудь одном Яште, обычно 10-м или 19-м, реже 13-м (его предпочитал Т. Эрроу 3.164), 14-м или 15-м (по С. Викандеру 2.459). Противоречия Яштов не только с Гатами, но и между собою несколько таким реконструкциям не мешали, как и то, что результаты последних расходились еще больше, чем переводы Гат.

Духовным отцом младоавестийского уклона наряду с А. Кристенсеном был именно И. Хертель, хотя в историографию зороастризма он включен по иной причине — за его грандиозную доктрину об индоиранских культах огня, предмет обязательных насмешек в последующей литературе. По схеме И. Хертеля, огонь в идеологии индоиранской эпохи был одухотворяющим принципом любых проявлений жизни и одновременно субъектом познания в космосе, очень близко к сути высказываний Гераклита, всеединой субстанцией божественного начала, способной принимать различные облики и наименования, о чем, между прочим, действительно сказано открытым текстом в Ригведе 1.164.46 и в Ясне 17.11, а также в Антарейя Брахмане VIII.28 и пр. Одиннадцатая строфа этого же гимна Ригведы образно сравнивает Агни с ободом колеса, объемлющим богов словно спицы. Как раз под данной теорией И. Хертеля больше всего солидных документальных оснований при всех ее разительных и стократно осмеянных крайностях. Едва ли не любой термин Авесты и Веды представлялся ему синонимом к понятию "огонь" либо идентичной по смыслу метафорой.

Наряду с ведущими иранистами эпохи трудились десятки их менее видных коллег, копируя, перефразируя, опровергая друг друга и заодно властителей умов в лице Ф. Кюмона, Э. Бенвениста, И. Хертеля. Под названием "Эпоха Зороастра" вышел труд К. Клемана [3.217].

Одновременно увидела свет публикация А. Кейта "Эпоха Зороастра в Ригведе" [3.652], а С. Ходивала выпустил компилятивную "Религию индоиранцев" [3.560]. Всеобщее внимание снискало исследование Р. Рейтценштайна о воздействиях духовной культуры Ирана на Грецию [2.369], тогда как несколько ранее И. Шефтеловиц пытался опровергнуть теорию о таком же влиянии зороастризма на авторов Ветхого завета [2.388].

Из памятных трудов данного периода надо выделить книгу Р. Петтацони "Религия Заратуштры в истории верований Ирана" [2.353]. Ею основательно заявила свои зрелые претензии итальянская иранистика, как и важной рецензией того же автора на известное сочинение Дж. Мессины [2.305: рецензия 3.966]. Р. Петтацони допускал дату жизни Зороастра около 1000 г. до н.э., а собственно зороастризм рисовал итогом радикальной религиозной реформы с отказом от прежнего общеиранского язычества. Ахемениды у него симпатизировали зороастризму, но не более, догматика этого учения расходилась с идеалами династии. Государственной религией зороастризм стал лишь после сасанидских кодификации, кстати, немедленно повлекших за собою окаменелость ранее живого содержания. Основную концепцию автора поддержал Ф. Кюмон [3.257].

Не менее существенна монография О. Везендонка [2.449]. Она впечатляет суховатой сдержанностью и прочной здравостью. Мидяне у него уже были маздеистами, Веда вместе с идентичными ей по типологии Яштами представляла индоиранскую архаику более полно, чем Гаты, как у А. Мейе. Сам Зороастр выступал против идеологии сако-скифского номадизма с аморальными культами стихийных сил природы (с. 42 = ср. В. И. Абаев 1.40). Дуализм добра и зла актуален только в дольном мире, в человеческих страстях, а на уровне горних сфер его нет (с. 33). Амеша-Спента образуют вокруг Мазды подозрительный по бюрократическим функциям кабинет министров весьма неиндоевропейского типа и тем внушают мысль о переднеазиатском влиянии из очагов древней месопотамской государственности (с. 34-36), к чему ранее склонялся Х. Ольденберг. Очень верно подмечено, что в Гатах нет доктрины о Первочеловеке типа Йимы или хотя бы Гайомарта (ср. А. Кристенсен 2.86). Остается добавить от себя, что это одна из центральных тем индоевропейской мифологии от Скандинавии до Индии. Но Зороастр нашел нужным осудить ее героя в Ясне 32.8, ясно выразив тем свое отношение к культовой и эпической архаике собственного народа, столь актуальной не только по всей Младшей Авесте, но и в позднем Денкарте VIII.12.1 сл. Мифологические предки, вознесенные Ригведой превыше богов, казались пророку явственной помехой, человек должен уповать не на их помощь, а единственно лишь на моральный закон бытия и его источник в лице Мазды.

В один ряд с этими работами можно поставить книгу Дж. Паври "Зороастрийская доктрина загробной жизни". Ее второе издание [2.348] вышло всего через три года после первого. Видимо, это знак бесспорных достоинств и повышенного спроса. Автор ведет речь о зороастрийских эсхатологии и сотериологии — предметах очень сложных и подверженных превратным толкованиям — достаточно убедительно, хотя и не без упрощений. Вслед за Хр. Бартоломэ он трактовал термин dathra в Ясне 31.14 и Видевдате 19.27 как "запись" (entry) в небесной книге учета добрых и злых деяний (с. 49). В Ясне 34.2 и Яште 10.32 описано небесное хранилище благих деяний, запасаемых впрок ко дню Страшного суда (с. 52 и 61). Наконец, Ясна 48.8 как будто толкует о взвешивании хороших и плохих поступков, хотя здесь оттенки смысла не столь очевидны. Так восстанавливается цепь судебно-юридических процедур за гробом с удивительной системностью и пунктуальностью. Все это, особенно же идея протокола на небесах, формальной регистрации всех и всяческих деяний, не имеет индоевропейских аналогий и снова указывает на свои ближневосточные истоки. К тому же мотивы письменного учета никак не вяжутся с традиционным теперь уже представлением о том, что Гаты возникли в бесписьменном обществе. Справочная ценность сочинения Дж. Паври очень велика, и неслучайно уже в 1933 г. был собран внушительный юбилейный том в честь автора со множеством интересных статей по истории религии древнего Ирана [2.343]. Его переиздали в 1965 г.

Все же жанр комментированной фактографии, так удачно представленный в 1929 г. Л. Грэм и Дж. Паври, не был моден. Лозунгом времени оставались субъективные реконструкции, что в следующем году продемонстрировал Дж. Мессина [2.305]. Структура его сочинения о магах и зороастризме четка и последовательна, чего нельзя сказать о выводах. Важное место в схеме рассуждений автора занимает Гермипп с его известиями о стихах Зороастра (с. 32-33). Весьма

одобрен Ксанф Лидийский, чьи достоверные познания Востока простирались существенно дальше, чем у Геродота и даже Страбона (с. 37). Как некогда до него М. Хауг, Ф. Виндишманн, Ж. Дармстетер и др., Дж. Мессина обоснованно указал на тождество сообщений Феопомпа еще в IV в. до н.э. со сведениями Бундахишна (с. 43-44). Глубокий анализ внутренних и внешних источников потребовался, однако, автору для поддержки сомнительного тезиса, впрочем освященного именами самого Хр. Бартоломэ и К. Гельднера, о прямых упоминаниях магов непосредственно в Гатах 29.11, 46.14, 51.11 и 16, 53.7. Именно поэтому Эллада рисовала Зороастра первым магом (с. 75). Отсюда же ясно, что религия магов развивалась от благородно возвышенного монотеизма к низменному дуализму. Все эти положения извлекаются из очень натянутых этимологий и особенного признания не снискали, хотя ссылок на труд Дж. Мессины в литературе довольно много, преимущественно критических. Например, суровую отповедь его теории в 1938 г. посвятил Э. Бенвенист [2.42], с неожиданной для него резкостью заявивший, что все этимологии Дж. Мессины никуда не годятся, а концепция в целом "определенно пагубна".

Рядом с монографией Дж. Мессины остались незамеченными одновременно ей сочинения Р. Хофмайстера "Заратуштра" [2.219] и В. Лесны о жизни и эпохе Зороастра по данным Гат [3.747]. Тогда же вышла в свет, но так и не снискала известности статья Дж. Койяджи "Дахака в истории и легенде" [3.250]. Развиваемые в ней идеи уже не были новы, но зато примечательны полнотой обоснования. По мнению Дж. Койяджи, нечестивый, на взгляд составителей Авесты, тиран Дахака являлся обобщенным символом династии Дейокидов. Подобно геродотовскому Дейоку, он был первым по счету государем Ирана. У Фирдоуси вопреки Авесте Дахака-Зохака так и назван "основателем трона державы", а описание в Шахнаме грандиозной крепости монстра, сиявшей "как Юпитер", кстати, известное и по Денкарту IX.21.13. весьма правдоподобно связывается автором с легендой Геродота о семистенной Экбатане, столице Дейока. К тому же в Денкарте уцелели два необъяснимых пассажа с признанием благой репутации Дахаки. Согласно одному (IX.21.21) монстр был "хорошим властелином демонов и людей". Здесь таится, чего не учел Дж. Койяджи, вторичное переосмысление индоевропейского архаического оборота "боги и люди" как "демоны и люди" сообразно с семантической инверсией термина *daeva* в зороастрийской среде (Ж. Дюшен-Гийемен 2.125, с. 189-190; Э. Бенвенист 3.90, с. 144-147). В другом фрагменте Денкарта (IX.21.18) содержатся упреки народа Феридуна: "зачем ты убил Аждахака, который был хорошим правителем?" Той же власти, но еще над "богами и людьми" Дахака домогался у Анахиты по Яшту 5.28-29. Этот гимн, Денкарт и Фирдоуси излагают одну легенду, но в двух преломлениях. Анахита якобы отказала монстру, обитателю Вавилона, в содействии, тогда как два остальных источника видели в нем законного царя Ирана, основателя иранской государственности. Такая же двойственность прослеживается и в образе второго легендарного узурпатора, Франграсьяна, подражателя деяниям первого, только не на западе, а на востоке Ирана. Смысл легенд о двух узурпаторах в Авесте сводился, видимо, к принижению эпических традиций северо-востока и северо-запада, краев равно неарийских с точки зрения Дария I и авторов Яштов. Собственно арийцами в легендарной истории Ирана считались только потомки третьего сына Феридуна по имени Айрик, т.е. "Арий", "иранец *par excellence*" (ср. 1.60).

Возвращаясь к рассуждениям самого Дж. Койяджи, достаточно веским, чтобы пытаться совлечь с них покров забвения, хотелось бы отметить прослеженную им связь между Киаксаром (Хувахштрой) и Хушедаром, героем поздней апокалиптики из Бахман-яшта 3.5. Победитель грозной Ассирии, по толкованию автора, навсегда остался в памяти народа и авторов пехлевийской апокалиптики. Между тем упоминать не только Ахеменидов, но и Сасанидов, что кажется необъяснимым, они избегали. На этом важном основании Дж. Койяджи постулировал западную мидо-парфянскую принадлежность апокалиптики Бахман-яшта.

Заметным рубежом для авестологии был 1934 г. На него падает появление совместного исследования Э. Бенвениста и индолога Л. Рену "Вритра и Вртрагна" [2.40], по мнению одних ознаменовавшего далеко идущие сдвиги в методике индоиранских реконструкций, но на взгляд других более чем неудачного [Przyluski: 3.981]. Генеральный тезис обоих авторов, явно злоупотребивших структуралистской неососсюрианской тенденцией сводить образы мифологии к чисто внутрилингвистическим факторам без учета иных категорий культуры, заключался в предпочтении авестийских сюжетных схем, как якобы более архаичных, ведическим. Раз в Авесте нет мифа о драконоборстве Вртрагны, рассуждали они, то и в Ригведе мотив убийства

Вритры Индрой Вритраханом надо признать поздним, искусственным. Ранее никакого Вритры не было, это всего лишь вторичное эхо жреческих раздумий над эпитетом Индры. Итак, не от имени Вритры образовано прозвище Вритрахан, а наоборот, имя и образ "древнего змия" порождены данным эпитетом, в силу чего оригинал Яшта 14 оказывается древнее Ригведы. Последующие изыскания обнаружили несостоятельность главного тезиса соавторов.

В том же году Р. Шваб увековечил память А. Г. Анкетиль-Дюперрона отдельным жизнеописанием основоположника авестийских штудий [2.399], а Дж. Пати в развитие теорий старых классиков иранистики, прежде всего Ж. Дармстетера [3.267], о моментах общности между эпическими циклами Ирана и Индии пытался обнаружить какие-то взаимные отношения между образами Зороастра и Юдхистхиры [3.959].

Подобных работ со спекулятивным уклоном и довольно осязаемым насилием над духом и буквой источников было много на всех этапах развития авестологии, но в 20-30-х годах их количество не поддавалось исчислению и отчасти бросало тень на состояние науки вообще. Если в XIX в. фантастические домыслы сгущались вокруг личности Зороастра, то для описываемого периода характерны превратные толкования всех мотивов зороастрийского предания. Поэтому скептицизм и неоправданное, но понятное недоверие иногда отодвигали с переднего плана серьезные труды, особенно если в них высказывались нетривиальные мысли. Обвинения в избыточной неортодоксальности тяготели над важными исследованиями Х. Шедера [3.1018], Дж. Тавадии [3.1132-1141], Ж. Пшилюски [3.978-982], О. Пауля [3.962] и др.

До середины 30-х годов большинство исследователей занималось семантикой образов Авесты и реконструкцией на сюжетно-тематическом уровне, тогда как лингвистика привлекала как будто бы меньше внимания. Положение изменила монография Э. Бенвениста об инфинитивах Авесты (2.41). Вместе с первой значительной книгой бельгийского ираниста Ж. Дюшен-Гийемена, ученика Э. Бенвениста, о сложных лексических образованиях в словаре Авесты [2.118] это исследование ознаменовало качественно новый этап развития морфологии применительно к задачам изучения Авесты. Эпоха Хр. Бартоломэ понемногу стала отходить в прошлое. Вплоть до настоящего времени обе эти книги остаются полноценными справочными пособиями, отнюдь еще не исчерпанными до конца. К примеру, Ж. Дюшен-Гийемен выявил принципиальную разницу между младоавестийскими сложными прилагательными и такими же по функции образованиями в Гатах. Первые по их характеру определены как "описательные", имеющие целью образное воздействие на слушателя в духе традиционной поэтической речи. Вторые же строились иначе. Они были призваны не показывать и не ассоциировать, но дискурсивно, сугубо рассудочно объяснять весьма абстрактные именные формы в наречии Гат. Такое словоупотребление совершенно несвойственно фольклорным жанрам и уж тем более обыденному просторечию. Из этих исключительной важности наблюдений напрашиваются весьма ответственные выводы, но они еще не сделаны и поныне. Не претендуя на самостоятельное углубление вопроса, одного из центральных в изучении диалектов Авесты, позволю себе обратить внимание на созвучие изысканий бельгийского ираниста с концепциями А. Мейе. Несколько разными средствами оба специалиста заостряют проблему инновации в морфологии имени для Гат. Лексика таковых при всей формальной архаичности и схождения с Ригведой насыщена новообразованиями различного порядка. Ими затронуты морфология, словарь и семантика, т.е. данное явление системно и проведено очень последовательно. Его истоки, по всей видимости, надо искать в глубокой потребности авторов Гат, кто бы они ни были и когда бы ни жили, в принципиально новых и не запятнанных тривиальными ассоциациями средствах идеологического воздействия, притом средствах крайне сложных, обусловленных новым идейным содержанием, почему оно прямо охарактеризовано в Ясне 31.1 как "неслыханное".

Кому и на каком историческом рубеже могло оно адресоваться? Как блестяще показал антиковед Б. Снелл в своем знаменитом исследовании "Пробуждение духа", отвлеченная мысль возникла вместе с лексическими возможностями ее выражения после Гомера, к концу VII в. до н.э. Гомер не нуждался еще ни в том, ни в другом, как и допленные пророки Израиля. Возможно, древнеиранское общество могло не отставать по темпам духовного развития от древнегреческого, но если встать на точку зрения архаикаторов Гат с датой проповеди Зороастра около 1000 г. до н.э., придется подразумевать нечто иное, а именно невероятное опережение.

Целиком, с учетом всего историко-культурного контекста, насущная проблема лексических и идеологических инноваций в Гатах еще не решена, но именно в ней таится ответ на вопрос об эпохе возникновения Гат.

Период 30-х годов завершился как будто раньше календарных сроков. Его итоги были фактически подведены в 1938 г., редкостном по обилию основополагающих трудов для обоих столетий. В одной только Швеции иранистику обогатили три монументальных тома, немедленно возбудивших бурную полемику. Лидер шведской школы, уже известный Х.-С. Нюберг предложил науке историю раннего зороастризма с образом первобытного шамана Зороастра в ее основе [2.338]. Его ученики С. Викандер и Г. Виденгрэн, словно аккомпанируя наставнику, представили очерки религиозной ситуации в древнем Иране соответственно до и после тех событий, что были предметом работы самого Х.-С. Нюберга. Широкая известность всех этих сочинений и отечественной иранистике устраняет потребность в их аналитическом разборе (см. 1.70).

Тогда же увидели свет небольшая, но весомая монография Э. Бенвениста [2.42] и великолепный двухтомник Ж. Биде и Ф. Кюмона [2.48]. Первый из французских ученых пытался воссоздать историю корпорации магов в Иране с явным намерением упразднить схему рассуждений Дж. Мессины в 1930-м и того же Х.-С. Нюберга в 1931 г. [3.933]. Двое остальных в очередной и пока что последний раз занялись ревизией почти всех упоминаний о магах в греческих и латинских источниках. Им удалось создать подлинный шедевр источниковедческого жанра. Если бы кто-нибудь взялся определять десять наиболее ценных трудов в области истории зороастризма за все годы, двухтомник "Эллинизированные маги" попал бы в такой список без обсуждения, вместе с Гастингской Энциклопедией, тогда как по поводу всего остального возникли бы разногласия.

В том же 1938 г. Х. Веллер заново перевел Абан-яшт в отдельном издании [2.446] и была опубликована "Социология учения Заратуштры" Г. Хермес [3.537]. Речь велась только о наиболее заметных работах того памятного года. Все они так или иначе были вполне намеренными попытками переоценки ценностей в иранистике. Особенно преуспели в том шведские ориенталисты, взяв на вооружение критерии сравнительного религиоведения, любимой дисциплины в университете Упсалы. Даже и теперь им мало равных в данном отношении, недаром именно Г. Виденгрэну выпала в свое время честь возглавить Международную ассоциацию религиоведения. Данный аспект, некогда глубоко исследованный Л. Казартелли [2.77], Эд. Леманном [2.276], Э. Эдвардсом (в статьях Гастингской Энциклопедии), плохо давался большинству иранистов, и чем ближе к современности, тем хуже он выглядел, пав неожиданной жертвой секуляризации науки. Блестящие лингвисты, кроме Р. Ценера и Ж. де Менаша, стали отступать перед недоступной им более в непосредственном ощущении спецификой религиозной психологии, и экстралингвистическим давлением ритуальной техники на семантику и даже морфологию текста. Эта сторона дела для Ригведы стала серьезно изучаться только недавно, но в применении к Авесте сделано крайне мало и преимущественно шведскими иранистами с некоторым участием итальянских. Серьезные и систематические обращения к методам сравнительного религиоведения обещают важные уточнения к самым общепринятым взглядам на время и место возникновения зороастризма. Здесь таится резерв больших возможностей на будущее.

Развитие конкретных тенденций в предвоенной мировой авестологии отчасти сказывалось на состоянии советской иранистики. Она ориентировалась на работы Э. Бенвениста, Х.-С. Нюберга, В. Хеннинга и Г. Моргенштерне в поисках подтверждения теории среднеазиатского происхождения индоиранцев, протоиранцев, Авесты, зороастризма. Другие точки зрения и гипотезы в их большинстве не учитывались. Этому во многом способствовал общепризнанный авторитет публикации Г. Моргенштерне "Орфография и звуковая система Авесты" [3.906], предопределившей воззрения ведущих иранистов едва ли не во всем мире. С казалась бы вящей доказательностью автор провел широкие сравнения фонологических особенностей восточноиранских говоров с авестийскими и тем удостоверил более филологические аргументы А. Кристенсена [2.83-90; 3.211-215] и Э. Бенвениста [3.77] в пользу восточноиранского происхождения Авесты и зороастризма. Благодаря всему этому данная концепция станет фактически нормативной и даже как бы единственной вообще.

Х. Бэйли содействовал ее упрочению своими этимологическими студиями и изданием монографии 1943 г. "Зороастрийская проблематика в книгах IX в. н.э." (переиздана 2.24), где попутно рассматривал вопрос о том, когда Авеста впервые получила письменную фиксацию. Вместе с Ф. Но [3.915-917] и В. Хеннингом он держался крайне поздних датировок позднеасанидской эпохи из-за чрезвычайного обилия бесспорных документальных свидетельств устного бытования зороастрийского канона вплоть до арабского господства. Ныне эта теория поколеблена фактом очень раннего возникновения протопехлевийской письменности, не позже рубежа IV-III вв. до н.э., как это стало ясно по надписи из Накш-и-Рустама, и манихейским списком зороастрийской молитвы Ашем-Воху III в. н.э. с какого-то более раннего оригинала (И. Гершевич 3.430). Х. Бэйли настаивал на том, что раз десятки сирийских, византийских, армянских и даже собственно иранских источников сообщают об устной передаче священной традиции, то это верный знак непереносимости отсутствия письменной. Почему та и другая не могли бы сосуществовать, как во всем остальном мире и, в частности, в Индии, он пространно не высказывался.

С окончанием войны вновь прозвучало эхо бурных полемик конца 30-х годов. Его вызвала публикация двухтомного сочинения Э. Херцфельда "Зороастр и его эпоха" [2.213]. Оно подводило своего рода черту под авестологией первой половины XX в. В нем увековечены субъективные этимологии и поправки в текстах оригиналов, слепое доверие к собственной интуиции, подчас на самом деле достойной восхищения, неприятие чужих доводов, полет фантазии, смелые догадки и острое чутье па слабые места в аргументации оппонентов. Критические пассажи двухтомника часто выглядят весьма убедительными, тогда как позитивная часть гораздо менее доказательна. Это почти немедленно было продемонстрировано В. Хеннингом [2.196] в очень суровых выражениях. Более сдержанную оценку труда Э. Херцфельда в том же 1947 г. дал Р. Фрай [3.389], автор многих гиперкритических высказываний в адрес других иранистов, из чего можно заключить, что рецензированный им двухтомник не произвел на него отрицательного впечатления. Все же В. Хеннинг обоснованно отказал в доверии херцфельдову образу Зороастра, проницательного политика и коварного царедворца, родственника сразу мидийской и персидской династий, земельного магната из окрестностей Раги. Странно, что схему Э. Херцфельда взял за основу А. О. Маковельский [1.22].

Борьба мнений вокруг двухтомника Э. Херцфельда обнаружила шаткость методических критериев и принципов, на которых полвека воздвигались эффектные с виду реконструкции. Если раньше почти никого не волновал способ решения задачи, был бы лишь удовлетворяющий априорным установкам ответ, то после саркастической книги-рецензии В. Хеннинга потребовалось всмотреться в исходные условия и процедуру поисков ответа.

Через год после Э. Херцфельда Ж. Дюшен-Гийемен издал новый перевод Гат [2.119] с пространными комментариями и перестановкой глав Ясны сообразно с его личными представлениями о хронологии и логике доктрины Зороастра. Рассудительного бельгийского ориенталиста как будто нельзя винить в необузданном произволе, каким часто грешил Э. Херцфельд, но это явления близкого порядка. Тот и другой "улучшали" оригинал, один — перестановками разумно переведенных глав, другой — радикальной перекройкой смысла отдельных строк. Оба исходили из априорных предпосылок, навязанных им новейшей европейской культурой и тяжким грузом избыточных противоречий в авестологии. Через четверть века С. Инслер в своем предисловии к переводу Гат даже потребует признания прав на априорный и сознательно тенденциозный подход к источнику до процесса перевода [2.250]. Все же сам Ж. Дюшен-Гийемен потом откажется от своих перестановок ради трезвости в оценках и осторожности в гипотезах. Благодаря этим качествам его многочисленные труды по истории зороастризма пользуются широчайшей известностью [2.118-127; 3.294-336].

50-е годы открылись статьей С. Викандера о первичной общности эпических циклов Ирана и Индии [3.1225] с привлечением данных Авесты. Тогда автору вместе с Ж. Дюмезилем по праву принадлежал заслуженный авторитет в вопросах реконструкции фрагментов индоиранского и индоевропейского эпосов, вместе с самыми впечатляющими доказательствами правильности общей концепции Ж. Дюмезиля, более вескими, чем у последнего [2.128-131; 3.339-351]. С. Викандер постоянно указывал неочевидные для других, но доказательные по существу параллели в Младшей Авесте к типовым сюжетным схемам древнейшего индоевропейского

эпоса. Замечал он и тенденцию редакторов авестийского свода к подавлению таких схем, мотивов и даже эпитетов. Уже говорилось, что тенденция эта шла лично от Зороастра, осудившего в Ясне 32 культовую практику и эпические легенды своего народа, особенно предание об Йиме.

Во втором фаргарде Видевдата борьба между мифологизированным образом Зороастра и того же Йимы выразится в легенде о том, как созданная Йимой чудесная обитель бессмертия Вара перейдет в распоряжение Зороастра и его сына. Теологическую подоплеку этой довольно неуклюжей перелицовки, свидетельствующей о неистребимой живучести древнего эпоса, который поглотил самого выдающегося своего противника, переделав его в очередную фигуру из старых легенд об утрате и обретении золотого века, пронизательно вскрыл еще Н. Вестергорд [3.1199]. Старый индоиранский миф о Яме/Йиме, дарователе телесного бессмертия, был преобразован жречеством в назидательное повествование о том, что более высокой ценностью явилось бессмертие загробное, духовное, каковое даровали человечеству Зороастр и его сыновья-саошьянты. Другой вариант этой же самой жреческой мифологемы изложен непосредственно в Гатах, там, где Зороастр ведет души праведников через Мост Судного разбора (Ясна 46.10-11), т.е. лично прокладывает путь к духовному бессмертию. Общеизвестно, однако, что в индоиранской мифологии и этот мост подобно Варе принадлежал Яме/Йиме. В третий раз Зороастр перехватил начальные функции Ямы/Йимы в Фравардин-яште 88-89, заместив его в качестве культурного героя, учредителя трех социальных градаций общества. Как видим, Гаты и Младшая Авеста одинаковым образом подменяли Яму/Йиму мифологизированной фигурой Зороастра. Разумеется, это было делом рук жречества, вынужденного применяться к прочнейшим архетипам древнего эпоса, чтобы обеспечить действенность нового церковного предания. Пройдут века, ислам сотрет в памяти народа образ Зороастра, но Йима-Джемшид и в пору развитого средневековья останется главным героем народных сказаний.

Вот эта капитальная устойчивость древнеиранского эпоса, вернее законов его типологии, и была многократно продемонстрирована в изысканиях С. Викандера. Правда, он не был так надлежаще чуток к глубоким качественным различиям между древнеарийской мифологией и зороастрийской теологией, как Н. Вестергорд веком ранее. Ему случалось непреднамеренно подменять одно другим, — именно за это Дж. Тавадия подверг суровому критическому разбору гипотезу Ж. Дюмезиля, у которого методически несостоятельное отождествление индоиранской мифологии с зороастрийской теологией, явлением очень поздним, проводилось вполне осознанно [3.1138]. Как убедительно показано в статье Дж. Тавадии, Ж. Дюмезиль не видел разницы между гимнами Вед и ритуальными авестийскими текстами, непосредственно сопровождавшими отправление эсхатологически ориентированного обряда Ясны. То и другое казалось ему литературой в нашем, современном смысле слова. На самом деле, обоснованно заявил Дж. Тавадия, наличие общих индоиранских терминов в том и другом отнюдь не означает сходства культурно-исторических контекстов, вопиюще несопоставимых. В манере Ж. Дюмезиля "сравнивать все на свете таится опасность кое-что перепутать", иронизировал Дж. Тавадия (с. 347). Впрочем, он отдал должное ряду острых наблюдений Ж. Дюмезиля об интеграции внутри новой идеологической системы зороастризма реликтов индоиранского прошлого и даже индоевропейского. Они выразились, например, в начале поздней по ее наличной редакции Ясны, где отображен архидревний порядок пантеона. Открывал его здесь Спента-Майнью, персонаж двойственной природы, поскольку "оборотной" его стороной был Ангро-Майнью, а завершал Атар, божество огня. В начальных римских верованиях пантеон открывался фигурой двуликого Януса и заканчивался Вестой, божеством огня. Налицо идентичные структуры, словно призванные удостоверить концепцию Ж. Вандриеса. На первом месте еще с индоевропейской эпохи полагалось выступать некоей двуединой сущности, на последнем, как и в древнеперсидском календаре, огню.

Другими словами, позднейший текст зороастрийского календаря действительно был способен удерживать разительные реликты индоевропейского прошлого, чем оказался заморожен Ж. Дюмезиль. Но если двуединым начальным персонажем в общеиндоиранском и ранневедическом пантеонах был Вайю, бог ветра, как это показал тот же С. Викандер [2.459] и о чем говорится в сугубо языческом Яште 15, то зороастрийская версия устраняет неудобного и жестокого Вайю, в Видевдате попросту бога смерти, подменив его вторичной теологической абстракцией [1.23, с. 467]. Вот этот перебой, аналогичный вытеснению Йимы образом

Зороастра, ликвидация первобытного общеиндоиранского божка Вайю ради бледного измышления жреческой схоластики Спента-Майнью без каких бы то ни было внятных параллелей к нему в Индии и обнаруживает ту пропасть между арийской мифологией и зороастрийской теологией, куда рухнула, по образному сравнению Дж. Тавадии, вся интерпретация Ж. Дюмезиля.

Пожалуй, ни одному из европейских коллег Дж. Тавадии в первой половине 50-х годов не доводилось так ярко и убедительно осветить спорные вопросы методологии, почему его статья заслуживает особого места в историографии изучения зороастризма. Попутно стоит отметить, что, помимо приводившегося выше единственного примера редкостной близости мифологических схем между Ираном и Лациумом, известно много иных, а степень общего структурно-тематического параллелизма между латинской и древнеиранской религиями превышает индоевропейскую норму, что не раз было показано в трудах Ж. Дюмезиля (особенно см. 3.342).

Вызревание единой для италиков и протоиранцев типологии могло быть скорее всего следствием ареальных контактов в эпоху распада и перегруппировок индоевропейской общности, по Ж. Вандриесу. Нет смысла гадать, почему в этой типологии не всегда участвовали индоари, где и когда она складывалась, почему она выразилась преимущественно в поздних пластах традиции, в Ясне, Видевдате, Бундахишне. Сегодня для разумного ответа на эти вопросы недостает ни данных, ни методической строгости анализа. Но учитывать эти явления обязательно надо, потому что латинские и шире итальянские (материалы из Умбрии) схождения при всей их загадочности видимо ограничивают возможный территориальный ареал раннеиранских религиозных представлений, отличных от общеиндоиранских. В этом видится методический критерий, условие *sine qua non*, хотя ни Ж. Дюмезиль, ни Дж. Тавадия не формулировали его так жестко.

Разыскания в части индоевропейской предыстории зороастрийских верований не были, конечно, единственной или преобладающей чертой начала 50-х годов. После долгого молчания Дж. Мессина выступил с категорическим кредо "Заратуштра и его учение" [3.846]. Логика его рассуждений не удовлетворяла оппонентов и в 1930-м, тем менее она могла произвести впечатление два десятилетия спустя. Затем И. Тарапорева [2.429] и Б. Анклесария [2.12], парсийские ориенталисты хорошей разносторонней выучки, основательно знакомые с методами европейской иранистики, хотя и не так глубоко, как Дж. Тавадия, издали свои переводы Гат. Сообразно с общей направленностью парсийской культурологии, оба несколько утрировали смысл оригинала крайне мистическими интерпретациями отдельных слов и фразеологических оборотов. Однако в других отношениях их переводы не лишены интереса, как и вообще вся научная продукция парсийских центров. При множестве очевидных слабостей в ней все же различима живая преемственность традиции, то, чего нельзя органично постичь ни одному европейскому ученому, будь он хоть сам Хр. Бартоломэ.

Подобно М. Хаугу, И. Тарапорева считал термин "Заратуштра" апеллятивом, обозначением высшего разряда в жреческой иерархии (с. 50). Вместе с Дж. Мултоном [2.327, с. 348] он думал, что Ясна 29.9, где Душа скота весьма нелестно высказывается о Зороастре и его претензиях на главенство в социуме, означает неведение широких масс относительно учения пророка (с. 78). Он же подметил и прокомментировал отсутствие в Гатах малейшего признака двойственности лексики с разделом ее на "ахуровскую" и "дэвовскую", что свойственно только Младшей Авесте (с. 80). Это еще одна важная семантическая инновация Гат, поскольку двойственность словаря — черта индоевропейской типологии. Заслуживает размышления тезис автора о сходстве учения Ясны 30.3 с доктриной санкхьи. Наконец, И. Тарапорева раньше, чем это сделал М. Моле, увидел намеренно тождественные аранжировки в конечных строфах Гаты Ахунавайти (Ясна 34.15), Гаты Уштавайти (Ясна 49.19) и Гаты Спента-Майнью (Ясна 50.11). Только в этих концовках по разу употреблен термин *vaspa* (древнеперс. *vaspa* и русск. "вазнь") в смысле "воля", "желание", "повеление" божества (с. 635). На этом основании М. Моле [2.318-320] будет потом резонно опровергать Ж. Дюшен-Гийемена в его произвольных перестановках глав внутри Гат. Цитируя в последних главу 47.4 с недвусмысленной сентенцией о том, что лишь бедняки держатся праведности, а богачи кривды, И. Тарапорева подчеркнул в данном пассаже сходство с заповедями Христа (с. 650). Действительно,

поляризация в социальном плане и параллельная ей в морально-нравственном типичны только для эпохи позднего эллинизма в период обострения классовых антагонизмов.

Перевод Б. Анклесарии сильно отличается от предыдущего, комментарии к нему очень кратки, преимущественно богословского характера. Историко-культурные аспекты вместе с индоиранским фоном Б. Анклесарию не занимали в отличие от его коллеги.

В те же годы Ж. Дюшен-Гийемен издал англоязычную версию своего перевода Гат [2.120] и заново рассмотрел проблемы дуализма в монографии "Ормазд и Ахриман" [2.121], демонстративно противопоставленную на новом уровне классическому исследованию Ж. Дармстетера 1877 г. под тем же названием. Годом позже печатались исследования В. Лентца [2.277] и А. Карнуа [3.183]. Последнее было очерком общей истории зороастризма в серийном религиозноведческом издании, примечательным лаконичностью и точностью описаний, здравостью выразительных характеристик. На протяжении полувека А. Карнуа умел четко разграничивать жанры своих авестологических публикаций. В работах для широкого читателя он избегал слишком гипотетических построений, хотя иногда прибегал к ним в узкоспециальных студиях. Чувству меры и ответственности перед массовой аудиторией могли бы поучиться у него многие другие иранисты.

Веским вкладом в авестологию и в индоиранистику сразу представляется небольшая, но емкая статья М. Лойманна об индоиранском боге-демиурге Тварштаре [3.753]. Мифопоэтическое преломление образа Тварштара (т.е. Творца материальных форм), к тому же в Авесте искаженное фрагментарностью и плохим состоянием источника, скрывало от исследователей его близость к центральному персонажу платоновского "Тимея" и позднему демиургу гностических учений. А схема во всех случаях одна, притом не общеевразийская. Она подразумевает первичное наличие идеальных духовных форм бытия, эманаций или мысленных образов в сознании высшего божества, по образцу и подобию которых нижестоящее вторичное божество-ремесленник будет утруждать себя материальным воплощением всего, чем наполнен осязаемый мир. Полное логическое объяснение данной схемы содержится только в сочинениях гностиков, полагавших, что труд материального, т.е. ремесленного, творения унижает высшее божество и знаменует недостойное абсолюта побуждение к такому труду или даже принуждение извне. Понимал это и Платон. Вот почему потребовалась промежуточная фигура Демиурга, ремесленника среди богов, каким уже был гомеровский Гефест, хотя он создавал только атрибуты, но не сущности бытия. Индоиранский Демиург, как вытекает из работы М. Лойманна, целиком нес ответственность за материальное творение подобно платоновскому, но не гомеровскому. Отсюда естественно задаться вопросом: чувствовали ли уже индоиранцы потребность оградить высшее божество от скверны материального творения? При желании, в Гатах можно найти доводы за и против, но все же контекст главы 31-й и Ясны 19.1-9 склоняет к первому предположению.

Активно работал в эти же годы В. Лентц, специалист формального анализа композиционных построений в Гатах [3.737-744]. Свою отрасль он довел до высокой степени совершенства, но лишь для того, чтобы отказать Зороастру в последовательном развитии какой-нибудь центральной темы. Пророк у В. Лентца подобно Хафизу под влиянием момента перепевал группу случайно повторяющихся мотивов.

Тогда же выступил с проблемным исследованием "Монотеизм и дуализм у Зороастра и в маздеистской традиции" Р. Петтацони [3.967, ср. его же 3.968], большой знаток методов и закономерностей сравнительной истории религий. Через два года ту же тему, но под более злободневным углом зрения вынес на обсуждение специалистов Р. Майер в статье "Монотеизм в Израиле и в религии Зороастра" [3.812].

Во второй половине 50-х годов со своеобразным ускорением стали одна за другой выходить публикации с претензиями на решение самых сложных проблем авестологии. Общеизвестны и не требуют комментариев классические теперь студии Р. Ценера "Зрван" [2.467] и "Учения магов" [2.468]. На первую быстро отозвалась М. Бойс [3.134] и убедительно показала, что гипотеза Р. Ценера о пульсациях сасанидских религиозных догм от ортодоксии к зрванизму и обратно не выдерживает критики. Ортодоксия при Сасанидах оказалась утопическим мифом пехлевийских компиляторов IX в. н.э. От Евдема Родосского (IV в. до н.э.) до

восточнохристианских авторов V в. н.э. тянется цепь обширных свидетельств о реальном главенстве Зрвана, а не Ормазда в древнеиранском пантеоне, почему и Мани именовал свое высшее божество Зрваном, а митраисты Эоном (Saeculum). Обе эти религии держались типовой общеиранской структуры пантеона, подтверждая тем бесчисленные свидетельства внешних источников.

Тем временем уже назрела серия примечательных и мало оцененных мировой и отечественной иранистикой трудов С. Хартмана, начатая монографией "Гайомарт" [2.187]. Ж. Дюмезиль на основе гипотезы В. И. Абаева напечатал интересную статью о пережитках индоиранской мифологии у осетин [3.347] и затем важный для иранистики очерк об индоевропейской религии как едином целом [3.349]. Этим работам предшествовала его же несколько спорная характеристика существа зороастрийской реформы, не оказавшая, впрочем, заметного влияния на последующие судьбы этого жгучего вопроса.

Видный индолог Я. Гонда в 1956 г. [2.169] опубликовал внешне далекую от непосредственного изучения Авесты монографию о формах индоевропейских наклонений, но в ней раньше, чем в известных трудах К. Хоффмана, было указано на особенности глагольных конструкций в Гатах с ослаблением точных и специализированных выражений времени и залога ради стилистических целей, особой экспрессии, дабы подчеркнуть вневременной, вечно актуальный характер излагаемых в них истин (с. 41). Столь же специфичны экспрессивные функции условного наклонения в главах Гат 30.4, 30.7, 43.4, 44.1, где говорится о процессах, совершающихся в мысленной сфере, о том, что еще не произошло наяву, но должно учитываться. Эти тончайшие особенности словоупотребления вместе с эзотеричностью замкнутой традиции, как и в случае с Ригведой, повлекли за собой быстрое забвение смысла в памятниках жреческого творчества. Ригведу уже не понимали поколения предшественников Яски (Нирукта 1.15-16), жившего не позже VI в. до н.э., причем речь идет только о профессионалах, специалистах лексикографического комментария, кому по роду занятий полагалось разбираться в предмете. Тем более невразумительны пехлевийские переводы Гат, хотя Младшую Авесту понимали вполне и даже умели пользоваться ее наречием для сочинения целых фрагментов, какими, по всей видимости, должны быть признаны Яшты с 1-го по 4-й.

Похоже, что проникновение индологов в речевую и жанровую специфику индоиранской жреческой поэзии, включая Авесту, было далеко не случайным. Их чувствительность к социологической окраске соответствующих памятников во все времена была минимум на порядок выше, нежели у иранистов. Они никогда не допускали мысли о сведении диалекта ранней Веды к обыденному просторечию, племенным говорам, тогда как для иранистов было привычно и естественно толковать о конкретном авестийском этносе, якобы обсуждавшем хозяйственные дела на диалектах Авесты.

Еще одним авторитетным индологом, утвердившим наряду с Я. Гондой принадлежность наречия Гат к узко специализированным речевым средствам тайной жреческой поэзии, недоступной пониманию без многолетней учебы и без посвящения в тонкости мистериально-эсхатологической доктрины, был маститый П. Тиме, автор, видимо, наиболее глубокого исследования о словоупотреблении самого Зороастра и зороастрийской общины [3.1148]. В том же году П. Тиме опубликовал монографию "Митра и Арьяман" [2.433], тоже актуальную для иранистики, а следом за нею особо важную статью о божествах хетто-митаннийских договоров с показательной демонстрацией сугубо индоарийской, но не индоиранской принадлежности этих культовых образов [3.1149]. Поскольку их расстановка полностью идентична той, что в Ригведе уже после расщепления индоиранской ареальной общности, устраняются всякие сомнения в оформлении и характерном структурировании основной ядра прото-Ригведы задолго до начала XIV в. до н.э. Следовательно, и прото-Авеста, по всей видимости, обрела свой первичный облик тогда же. Вместе с ранней монографией 1952 г. об индоевропейской первобытной религии, несколько более традиционной по сравнению с известными трудами Ж. Дюмезиля, публикации П. Тиме образуют эффектное созвездие больших величин по шкале научной светимости. Как бы намеренно, в том же 1957 г. Дж. Патиль дополнил изыскания немецкого индолога статьей о жречестве в Авесте и Ригведе [3.960], достаточно строгой в ее фактологическом уклоне.

Среди важных работ следующего, 1958 г. явно выделяется книга У. Бьянки с общей и нетривиальной характеристикой зороастризма как исторического феномена [2.45a]. Автор не скрывал решительных намерений развенчать шведскую школу целиком (с.19-20, 149, 190-221 и др.) и вместе с нею далекого от нее Э. Херцфельда. Предшественники вообще попали у него в немилость, даже Э. Бенвенист и В. Хеннинг, но весьма нелестные оценки их сочинений меркнут перед разгромом исследования Р. Ценера о культе Зрвана [2.467, с. 181-189]. В своем гиперкритицизме У. Бьянки слишком нетерпим, но, как водится, изъяны в чужих аргументациях он подмечать умел. Здраво осудил он гипотезу Э. Бенвениста о позднем и искусственном происхождении образа Вритры и о природе древнеперсидской религии. Столь же законно его недоверие к тезису В. Хеннинга о дуализме Зороастра как протесте против логической несостоятельности монотеизма.

Из собственных утверждений У. Бьянки, специалиста чуткого к типологии и контексту, чем отчасти искупалась его тенденциозность, достойны внимания, как представляется, следующие. Он, вероятно, прав, что оппозицию двух духов в Ясне 30.3-6 нельзя брать за отправную точку развития всей идеологии зороастризма, потому что она очень уж отчетлива и симметрична, будучи радикальной систематизацией какой-то более ранней схемы (с. 24-25). Одним из первых, правда, отталкиваясь от доводов С. Хартмана, итальянский ориенталист вскрыл смысл легендарной истории и хронологии в Младшей Авесте. Легенды о Пешдадидах и Кейянидах, писал У. Бьянки, суть искусственная схема мировой истории, призванная показать действенность дуалистического принципа с оппозицией добра и зла во всех веках как решающего фактора в жизни каждого поколения (с. 28). Второй задачей данной квазиисторической схемы было кадрировать Зороастра строго в центре мировых пространств и времени (с. 38). Вопреки собственным нападкам на шведскую школу У. Бьянки последовал за нею в разборе посреднических функций Митры и Вайю (с. 62-69). Если Митра посредничал в дуалистической драме бытия как хозяин-распорядитель юридической и социально-политической сфер, то Вайю заведовал сферой космологической, удаленной от непосредственных интересов социума. С завидной пронизательностью У. Бьянки провел сравнение между первым фаргардом Видевдата и Геродотом (1.134). Оба источника излагают принцип членения географического пространства по моральным и культурно-религиозным признакам (с. 73).

Естественно, что новое монументальное сочинение привлекло внимание научной критики. Ф. Кейпер [3.713] не без оснований предъявил автору обвинение в попытках свести до минимума колоссальную разницу стадияльно-типологического характера между Гатами, с одной стороны, и близкородственными древнеперсидскими и ведическими верованиями — с другой. Вторым тенденциозным искажением исторической действительности в монографии итальянского ираниста Ф. Кейпер считает тезис о двух мифологиях — жреческой и героической, вытекающий также из упоминавшейся выше статьи П. Тиме 1957 г. Правильнее было бы, на взгляд Ф. Кейпера, говорить об одной мифологии в двух социально обусловленных преломлениях.

При всей резкости высказываний У. Бьянки в его адрес Р. Ценер высоко оценил новую книгу с анализом в ней всех важнейших публикаций за предшествующие тридцать лет [3.1262, с. 366-367]. Критичнее был настроен Ж. Дюшен-Гийемен [3.304, с. 285-295]. По его мнению, начальные этапы развития зороастризма У. Бьянки обрисовал неверно. Если знаменитая серебряная пластинка из коллекции музея в Цинциннати, датируемая VIII в. до н.э., и не дает повода к определению имен изображенных на ней персонажей, то ее композиция бесспорно обусловлена вариантом того же мифа, что рассказывался позже о Зрване; следовательно, вопреки У. Бьянки, комплекс идей зрванистского толка крайне древен. Поползновения итальянского ориенталиста упразднить общего предка обоих духов-близнецов из Ясны 30.3 всецело несостоятельны, в чем его бельгийский критик несомненно прав, стоит лишь обратить внимание на Ясну 47.3, где без двусмысленностей, простым языком для разумения неопитов, сообщается, что лично Мазда является отцом первого из соперничавших духов-двойников.

В актив 1958 г. надлежит занести терминологическую штудию Х. П. Шмидта с параллельным разбором семантики и употребления в Авесте и Веде общего для них понятия *urvata/vrata* [2.392] и статью М.-Л. Шомон о культе Анахиты при первых Сасанидах в Истархе [3.199].

Конечно, выходили и другие важные публикации, но здесь приходится сразу перейти к двум фундаментальным трудам 1959 г. по причине их повышенного источниковедческого значения и возбужденного ими резонанса в иранистике. И. Гершевич заново перевел Михр-яшт [2.162], якобы песнь ахеменидских придворных бардов, сопроводив ее обширным предисловием и развернутыми комментариями, пожалуй, интереснейшей частью всей публикации. Тогда же Х. Хумбах в двух томиках обнародовал перевод Гат [2.227] с оригиналом и с парафразом для лучшего уяснения семантики текста. Данный перевод донныне считается одним из высших достижений авестологии. Задуман он был с немалой амбицией, поскольку Х. Хумбах потребовал ревизии принципов Хр. Бартоломэ. Признание последовало почти немедленно в рецензии М. Моле [3.890, с. 84-89] с горячим одобрением атаки на младограмматическую школу, не отличавшую памятников устной речи от письменных и позволявшую себе трактовать Гаты как чистую литературу. Главной заслугой Х. Хумбаха рецензент по праву назвал четкую демонстрацию литургических функций Гат, исходя из чего в первую очередь и надлежит таковые интерпретировать. В упрек переводчику М. Моле поставил пренебрежение к столь любимым в его собственных сочинениях пехлевийским текстам, явное стремление возродить суровый ригоризм Р. Рота [3.1000-1008] и Т. Бенфея с их нежеланием допустить в круг авестологических изысканий что-либо иное помимо Ригведы. Г. Виденгрэн упрекал Х. Хумбаха в чрезмерном филологическом формализме, т.е. в намеренном устранении от анализа культурно-исторического контекста, от обрисовки среды, места, времени и личности Зороастра [2.455, с. 60-61]. Р. Фрай не без язвительности отметил, что перевод Х. Хумбаха не оставляет впечатления религиозной классики [3.392, с. 166]. Обвинение это тяжкое, но справедливое, хотя все прочие переводы в данном отношении как будто еще дальше от оригинала. Быть может, только Ж. Дюшен-Гийемен последовательнее других коллег стремился к передаче классичности речений Зороастра, но и он в том не преуспел. Его Зороастр вещает напыщенным слогом католического красноречия, будто какой-нибудь францисканский аббат. У Х. Хумбаха пророк выпрэнне туманен, словно неогегельянский философ, а С. Инслер наделил его манерами англиканского проповедника. Все трое, видимо подсознательно, моделировали духовность Зороастра по идеалам родных культур, отрешиться от чего, разумеется, не дано никому. По субъективному ощущению, из старых переводчиков Х. Райхельт, а из новых М. Моле умели строже блюсти нейтралитет, но оба выборочно переводили лишь отдельные строфы.

В целом Х. Хумбах снискал почти всеобщее доверие к своему переводу, вполне заслуженно, чего о И. Гершевиче сказать нельзя. Только П. Тиме с похвалой отзывался о новой версии Михр-яшта, остальные рецензенты были настроены критически, а Р. Ценер даже с небывалой категоричностью заявит впоследствии, что пользоваться переводом И. Гершевича совершенно нельзя и надо придерживаться старого перевода Ж. Дармстетера [2.469, с. 102-105]. Немецкие переводы И. Хертеля и Х. Ломмеля при этом даже не были упомянуты.

Весьма обширную рецензию опубликовал Ф. Кейпер [3.716, с. 36-60]. Он отверг этимологию имени Митры по И. Гершевичу и все рассуждения об индоиранских божествах Варуне и Ахуре, картину религиозной жизни в Эранвеже и многое иное. Оценки Ф. Кейпера в данном случае объективны, все эти положения на самом деле несостоятельны, почему И. Гершевич сам подверг их основательной ревизии в 1964 г. [3.428]. Правда, хотя он лично дезавуировал собственную концепцию 1959 г., новая была ничуть не лучше. Причиной тому служили две кардинальные и априорные посылки И. Гершевича, которыми он пожертвовать не мог или не хотел. В обоих случаях автор старался одновременно постулировать два несовместимых момента: исторически сравнительно позднее, не старше VII в. до н.э., происхождение зороастризма где-то непременно на востоке Ирана и всецело ортодоксальные личные религиозные убеждения Дария I, лучшего последователя Зороастра. Ко всему этому И. Гершевича побуждало в принципе верное и более глубокое, чем у иных иранистов, понимание повышенной абстрактности и высокой интеллектуальной сложности учения Гат. Однако это же требует молниеносной миграции зороастризма с востока на запад в его чистой и неприкосновенной форме, без синкретической младоавестийской скверны, хотя первые ее проявления обозначились, по схеме И. Гершевича, еще на востоке. При устной передаче традиции — подобная скорость идеологических преобразований нереальна.

Другое уязвимое место в гипотезах И. Гершевича верно указал Р. Фрай: согласно последним, праведная восточноиранская церковь ради идеологического выживания после Дария

принялась делать уступки языческому политеизму. Это она, оказывается, сочиняла гимны в честь богов политеизма — Митры, Анахиты, Вайю и пр. Кому в таком случае, спрашивает Р. Фрай, могло оставаться нужным наречие Гат [3.392, с. 170]? В самом деле, обе теории И. Гершевича подразумевают, что в одном месте и в одно время одни и те же лица излагали священную традицию на двух различных диалектах и с несовместимыми идеологическими установками.

Это прямое следствие чрезмерной преданности И. Гершевича заветам его предтечи Х. Ломмеля. Немецкому ориенталисту, да и всей немецкой школе важное различие диалектов Авесты всегда мешало именно потому, что оба наречия не вытекали одно из другого. Поэтому М. Бойс, не менее ревностная последовательница Х. Ломмеля, коего она постоянно величает "мудрым", в монографиях 1975 [2.58] и 1979 гг. [2.60] будет отрицать лингвистические и, конечно, идеологические различия между Гатами и Младшей Авестой, хотя во всех прочих отношениях ее теория не имеет никаких точек соприкосновения со схемой И. Гершевича. Тот же Ф. Кейпер будет вынужден вновь напомнить иранистам, склонным упускать это из виду, что "язык Гат отнюдь не предок младоавестийского, о чем все время забывают" [3.723, с. 224].

Примечательной чертой 50-х и 60-х годов было обилие рецензий, иногда более весомых, чем поводы к ним. Ж. Дюшен-Гийемен, Ф. Кейпер, М. Моле, Р. Фрай, Г. Виденгрэн, Р. Ценер, М. Бойс и пр. то и дело публиковали интереснейшие разборы сочинений друг друга и остальных иранистов. В этом жанре высказывались фундаментальные идеи и утверждались новые принципы. Параллельно умножалось число оригинальных статей. Среди таковых методически впечатляла уже цитированная работа Р. Фрая. В ней он наделял терновыми венцами самых авторитетных толкователей доктрины Зороастра. Х. Ломмеля он осудил за протаскивание в учение гегельянства и современной нам жесткой логики, В. Хеннинга за излишнюю рационализацию образа мыслей пророка, Х. Хумбаха, о чем выше, за неумение передать дух оригинала, И. Гершевича за вымысел об организованной зороастрийской церкви на востоке и ахеменидскую пору, В. Хинца за концепцию Авесты как набора зашифрованных аллегорий. Гаты, настаивал Р. Фрай, были песнопениями вдохновенного пророка, а отнюдь не скрупулезно выверенным текстом с гомеопатически точными дозировками идеологических нюансов. В. Хеннинг тут назван не был, но упрек адресовался именно ему.

Словно в подтверждение этой критики, В. Хинц в следующем, 1961 г. опубликовал собственный перевод Гат [2.215], откровенно слабый и субъективный. Обычно терпимый к трудам коллег Ж. Дюшен-Гийемен отступил от свойственной ему учтивости и в небольшой рецензии [3.309] дал ясно понять, что никаких оснований выдавать Кира за пламенного зороастрийца нет, что традиционная дата жизни Зороастра не подтверждается, наконец, что вся работа В. Хинца не блещет достоинствами. Все же рецензент подсластил пилюлю оговоркой об интересной интерпретации Ясны 43.4 как возможной аллюзии Зороастра к обстоятельствам его собственной смерти.

Из публикаций парсийских иранистов примечательны четыре статьи Дж. Тарапоре в одном выпуске журнала Института ориенталистики имени К. Камы за 1960 г. [3.1124-1127). Все они посвящены нематериальным составляющим человеческой психики по зороастрийским представлениям. Здесь не так прельщает глубина разработки вопроса, как обстоятельность и подробность, что немаловажно при отсутствии новых исследований на эту тему. Даже отличная монография Ю. А. Рапопорта [1.29; см. рецензию 1.54] освещает ее выборочно.

Еще одну важную для авестологии рецензию в 1960 г. издал Дж. Кэмерон по поводу английского перевода Гат Ж. Дюшен-Гийеменом [3.167]. Рецензенту этот перевод казался лучшим из существующих, возможно потому, что перевод Х. Хумбаха оставался ему неизвестным. Но дело не в этой чуть завышенной оценке, а в тонком сопоставлении доктрины Зороастра с учением Платона по "Тимею". Главных мотивов общности два: первое — зло не как самостоятельная и онтологически суверенная сущность в младоавестийском духе, а как пассивное отсутствие добра, негация божественного начала, как тень, исчезающая при обилии света; второе же — учение о свободе воли индивидуума. Оба эти пункта требуют беглого комментария. Они, чего Дж. Кэмерон не пояснил как само собой понятного для религиоведчески искушенных европейских гуманитариев, означают, что добро и зло всецело пребывают в личной воле человека. Тем самым оказываются зависимыми от этой воли и

конечные судьбы мира, поскольку их предопределяет меняющееся соотношение добра и зла. Как раз четко изложенная в Гатах (Ясна 30-31-32) и далекая от последовательности у Платона этическая доктрина является основополагающей характеристикой зороастризма как такового на уровне идеологии. Ничего похожего нет более ни в одном памятнике древности. Лишь на рубеже нашей эры начнут размышлять об этом, но крайне неотчетливо, идеологи иудеохристианских общин. Они довольно скоро откажутся от неприемлемого для семитских представлений о неограниченном всевластии бога тезиса о том, что судьбы мира вначале решаются в психике смертного человека и лишь потом во внешних событиях. По схеме Гат и "Тимея" божество зависит от человека не так, как в индоевропейской архаике, не от подношении жертвенной плотью и кровью, но духом и мыслью, чему позже будет удивляться Плутарх (*Iside et Osir.* 46), сообщая о перемене Зороастром обрядности жертвоприношений с обычных, грубо материальных, на чисто молитвенное, непонятное для первобытной в ее сути греко-римской культовой практики.

Остается добавить, что после "Тимея" Платон бесконечно варьировал тему духовного противостояния добра и зла, будучи не в силах обрести для нее окончательное выражение. Как и вся древнегреческая философия в согласии с древнеиндийской, мысль Платона тяготела к идеям имперсональной одушевленности бытия, единой мировой души для всего живущего, чего не допускал зороастризм с его жесткой персонализацией движущих сил мирового конфликта. Один лишь Г. Виденгрэн хотел приписать имперсональность и учению Зороастра [2.453], но не был в том поддержан. Имперсональные концепции, как это очевидно из учений Индии, снимают ответственность с индивидуума, сознание которого и конечном счете не зависит от него. Отпадает и потребность в свободе индивидуальной воли, в оппозиции добра и зла, за что, собственно, отверг неморальный теизм поздней Веды Будда. Ему, как и Зороастру, настоятельно требовалась индивидуальная ответственность личности, религиозная этика. Космология и онтология не занимали ни того, ни другого, но для Платона и всей Греции, наоборот, не было ничего важнее.

Небольшой эскиз Дж. Кэмерона [2.71] весомее многих томов. В нем умело вскрыта стадияльная близость доктрин Зороастра и Платона. Зороастризм как идеология и программа состоял не в возжиганиях священных огней и не в выставлении трупов, короче, не в ритуалистике, делимой им с иранским язычеством и даже неиранскими религиями, а в морально-этическом требовании к человеку лично вступить за правое дело торжества добра над злом и тем приблизить это торжество. Соответственно, личная судьба каждого решалась внутренним усилием его же духа, вмешательства богов политеизма совсем не требовалось, ибо оно снимает с человека потребность в моральных принципах. Поэтому Зороастр не хотел упоминать имен Митры, Вайю и пр., как не желал знать обитателей поздневедического пантеона Будда.

Понятно, что для коллективного сознания масс такие доктрины подходили мало. Общинные верования всех эпох исходили из упований на вмешательства внешних по отношению к слабой психике божественных сил. Сообразно этому в зороастризме возникнет фигура мессии-саошьянта, внешнего спасителя, и снимет с верующих непосильную обязанность конечной борьбы со злом, а сам Будда превратится из смертного учителя в сотериологическое божество Майтрею. Нет нужды повторять, что всецело идентичная эволюция произойдет позднее в мифах о Христе. В этих аспектах типология трех мировых религий совпадает потому, что ее обусловили близкие, если не тождественные социально-политические процессы развития общества. Относить эти процессы для Ирана к 1000 г. до н.э., в глухие времена распада родоплеменных устоев, еще очень прочных в Ригведе, значило бы поступиться требованиями историзма, сколь бы ни были архаичны фразеологические обороты Гат. Несомая ими мысль стояла вровень с платоновской и медитациями Будды, кстати, отличаясь от того и другого повышенной системностью. В Ригведе нет и речи о моральной ответственности индивидуума, об эсхатологии, о свободе воли, о вселенской борьбе добра со злом.

Из других сочинений 1960 г. заметны статьи М. Моле о термине "даэна" [3.889] и В. Нолле о "Хшатре Вайрье" [3.929]. По мнению первого, данное слово в устах Зороастра было символом инициации, допуска в узкое сообщество посвященных. Второму в младоавестийском сочетании "Хшатра Вайрья" слышались поразительно древние отголоски кузнечной магии, шаманистское эхо палеометаллической эпохи. Данную линию шаманистских сопоставлений в иранистике

затрагивали гораздо реже, чем нубергианскую с темой наркотического транса. Было бы очень интересно провести их систематическое совмещение.

Очередной, 1961 г. прошел под знаком новой претензии на универсальную историю зороастризма, заявленной Р. Ценером [2.469]. Предоставим слово критикам. Ж. Дюшен-Гийемен поддержал главные положения автора, особо выделив идентичность ведического Варуны с Ахура Маздой, намеренность изгнания Зороастром из пантеона Митры, и даже согласился с неприемлемостью перевода Михр-яшта И. Гершевичем [3.317]. Заодно с последним здесь же был предан бичеванию и П. Тиме. Совсем иначе воспринял все это М. Моле [3.895]. Основную концепцию автора он признал несостоятельной. Наиболее суровым было его обвинение Р. Ценера в методических изъянах аргументации. Документы каждой эпохи в новой книге, указывал М. Моле, подаются так, словно они исчерпывают всю полноту информации на данный момент, тогда как в действительности это ничтожно малые в процентном отношении и, возможно, второстепенные по значению остатки былой совокупности сведений. Уместно будет заметить, что М. Моле вложил перст в кровоточащую рану всей мировой авестологии, и если, как гласит афоризм, Р. Ценер согрешил, то в хорошей компании. М. Смит был краток и сдержан, но зато очень точно выделил главную слабость работы. В ней изображены предполагаемый рассвет зороастризма и достоверные его сумерки при Сасанидах, но целиком опущен полдень традиции длительностью свыше полутысячелетия [3.1077]. В том же винули Р. Ценера прочие рецензенты. Зарю начального зороастризма он окрасил весьма субъективными оттенками интерпретации, но сумерки у него обрисованы превосходно, со множеством дельных мыслей и наблюдений, так что эту вторую часть книги хочется пересказывать подряд.

Вторым значительным событием этого же года несомненно должна быть признана полемика между двумя первыми из упомянутых только что рецензентов на страницах журнала "Numen". Ж. Дюшен-Гийемен выступил против теории М. Моле о литургичности Гат, изложенной годом ранее [3.892] и основанной преимущественно на изысканиях Х. Хумбаха. Бельгийский иранист был вынужден признать тематическое структурирование Гат в их наличном виде, т.е. факт какой-то их обработки для нужд ритуала, но вместе с тем требовал доверия к их предполагаемому историзму и эволюции во времени. Он соглашался с тем, что М. Моле верно уловил эсхатологическую ориентацию зороастрийского ритуала в Младшей Авесте и в пехлевийских книгах, однако возражал против ее наличия непосредственно в Гатах. Со своей стороны, М. Моле повторил собственную аргументацию с целым рядом важных уточнений и показом сугубо литургического подтекста в тех пассажах, что до перевода Х. Хумбаха считались описаниями исторических событий, например, в главе 51.15 со сценой инициации Кави Виштаспы (с. 53).

В следующем году Б. Шлерат опубликовал важный обзор новых немецких переводов Гат [3.1033]. Рассматривались версии Х. Хумбаха, В. Хинца и В. Лентца. Очень существенна маленькая заметка Я. Нойзнера [3.919]. Суть ее в том, что из некоторых сведений талмудической традиции вытекает факт существования зороастрийской церковной иерархии и соответствующих регалий в парфянское время до Сасанидов. Ссылки Денкарта на упорядочение авестийского свода при царе Вологезе (вероятно, Вологезе I, 55-80 гг. н.э.) обретают новое косвенное подтверждение, а упреки Р. Ценеру в пропуске полудня зороастризма новую актуальность. Контекст привлеченных Я. Нойзнером источников допускает даже осторожное предположение о государственной церкви, но доказательств тому хотелось бы иных, не косвенных. Косвенные же аргументы другого рода можно извлечь из работ Г. Виденгрена [3.1203-1224].

Центральным событием 1962 г. стал выход в свет общеизвестного сочинения Ж. Дюшен-Гийемена "Религия Древнего Ирана" [2.125], выполненного строго, с равновесием фактографии и гипотез. К сожалению, литературу автор цитировал в сокращениях и не единообразно. В определенной степени данная книга восполняет пробелы в монографии Р. Ценера, почему их совместное использование весьма полезно для желающих основательно познакомиться с предметом. Достоинства новейшего руководства обеспечили ему заслуженную популярность, и в особых рекомендациях оно не нуждается.

Совсем по-иному сложилась судьба монументальной публикации М. Моле [2.318]. Автор поставил себе целью структурную реконструкцию идеологии зороастризма, но не его внешней истории. По его мнению, жанровая литургическая природа Авесты, включая Гаты, в принципе упраздняет всякую возможность диахронического воссоздания этапов в развитии зороастризма. Сообразно данной установке М. Моле создал статичную вневременную картину зороастрийской идеологии на основе не так уж бесспорных согласований между Гатами и пехлевийскими текстами.

Проблема экзегезы Гат, настаивал М. Моле, заключается совсем не в малосущественных исторических условиях их возникновения. Важнее выяснить их религиозную функцию и композиционную структуру. Ритуалистика Гат построена на мифе, на житийной легенде Зороастра, каковая есть не что иное, как сценарий архаической инициации, очевидной в пассажах главы 46.9-11. Биография Зороастра из Гат никак не выводится, продолжал М. Моле, ее банальные эпизоды при всем их символическом осмыслении не отличаются от пехлевийских вариантов. Смысл традиции тот, что Зороастр — идеальный прототип жречества, его обобщенный символ (в отличие от младоавестийской трактовки, где пророк или три его сына символизировали триединство всех сословий, не одного только жречества. — Л. Л.; см. работы К. Барра 3.51 и С. Хартмана 3.521 с разборами младоавестийских версий мифа). Такова каркасная схема зороастрийской идеологии. Другими словами (у самого М. Моле недосказанными), эзотерический жреческий ритуал, культовое действо, нацеленные на эсхатологическое преобразование неудовлетворительной исторической и социальной реальности, породили миф об идеальном прототипе тех жрецов, что творили каждую очередную литургию.

Ритуальная драма зороастризма, Ясна, полагал М. Моле с некоторой уступкой историзму, моделирована по единым образцам с ведической. Идеологическая подоплека обеих состоит в концепции спасения космоса и социума жертвоприношением, т.е. техническими манипуляциями жреческого сословия. Тут нельзя не сказать, что данный аспект фундаментального значения рассмотрен у М. Моле правильно и глубоко. Частично подходы здесь нащупывались еще к началу века, а ближе других к нему оказался в 1956 г. Х. Хумбах [3.579], но целостную концепцию возвел только М. Моле, хотя предвидел ее и Р. Ценер [2.469, с. 328]. Авеста и Веда на множество ладов толкуют о том, что бытие возникло благодаря первому креационистскому жертвоприношению кого-то из богов, Ормазда, Зрвана, Праджапати и пр. Некоторый непредвиденный изъян, вызванный сомнением, ложной мыслью божества или вмешательством Ахримана, повлек за собой несовершенство наличного бытия. Чтобы исправить или устранить дефект, требовалось безупречно повторить космогоническое жертвоприношение. Ясна и была ежегодным повтором такового. Если справить ее безукоризненно, силы зла падут и вернется золотой пек начального бессмертия. С древнеиндийской стороны все это в мельчайших деталях изложено Шатапатхой Брахманом, с древнеиранской — зашифровано в структуре Ясны, где с наибольшей отчетливостью разглядел существо дела М. Моле, в чем и состоит его выдающаяся заслуга перед иранистикой. Говоря строго, он создал не теорию всей зороастрийской идеологии, а теорию Ясны и продемонстрировал центральное ее место в идеологии. Вкупе с Х. Хумбахом он достаточно наглядно выявил игнорировавшийся исторической школой факт литургичности Авесты. Понять Авесту можно только с учетом совершаемых по ходу ритуала культовых действий. Интерпретировать ее вне культового контекста нельзя, это будет означать извращение жанровой природы источника.

Внеисторическая ориентация изысканий М. Моле не способствовала успеху его книги. Чрезвычайная важность многих его выводов так и не была оценена надлежащим образом. Решусь утверждать, что рецензенты и вообще специалисты не вникли в лучшие стороны работы М. Моле, так как увлеклись обсуждением отрицательных, достаточно, впрочем, очевидных. Один Ж. Дюшен-Гийемен, главный оппонент автора, несколько раз обстоятельно разбирал именно недостатки, из достоинств признавая только доказательства присутствия в Гатах идеологической структуры. Пожалуй, лишь Дж. Ньюли с энтузиазмом воспринял концепцию французского ориенталиста, вплоть до неисторичности фигуры Зороастра в предании [3.454]. Правда, через пятнадцать лет воззрения итальянского коллеги очень сильно изменятся [2.168].

При всех серьезных методических просчетах М. Моле его труд изменил ситуацию в иранистике основательнее любого иного за все годы. Еще раз после Х. Хумбаха было убедительно показано, что Гаты и Ясна несут центральную идею зороастризма и потому должны занять подобающее им место в системе традиции, узурпированное не без помощи поколений специалистов Яштами и Видевдатом. Чтобы завершить поневоле пространную из-за ее относительной новизны для отечественной науки характеристику книги М. Моле, надо хотя бы мельком коснуться частностей.

Пассаж из Ясны 43.5 с оборотом, почерпнутым из индоиранской технической терминологии колесничных гонок — "последний поворот (земного. — Л. Л.) существования", по изящному наблюдению М. Моле, предвосхищенному, впрочем, еще Э. Херцфельдом, означает наличие уже в Гатах поздней, с нашей точки зрения, теории мировых эонов (с. 405), неразрывно связанной с эсхатологическими чаяниями Зороастра. Поглощение неизменной вечностью преходящего зона и есть возврат изначального состояния, в каком мир пребывал до порчи его вторжением зла. Эсхатологическая теория вообще невозможна без темы каких-то конечных сроков. Эта же фразеология в Яште 13, по мнению автора, сопряжена с мотивом строго предуказанного движения светил до поворотной точки существования, что довольно явственно отдает астрологическим детерминизмом и, по всей вероятности, объясняет, почему греки считали Зороастра астрологом. Подробно намеки Яшта 13-го на запуск светил подобно часовому механизму ради осуществления конечной телеологической цели бытия — эсхатологического обновления мира растолкованы в Денкарте (ДкМ 173.1 -174.14).

Яшт 14.29-33 вещает, что бог даровал Зороастру мощь мифической рыбы Кара (в воде. — Л. Л.), могучего жеребца (на суше), хищной птицы (в воздухе). Это метафорическое выражение идеи господства жрецов в трех стихиях мироздания (с. 514), т.е. в космосе, а тем самым и в социуме. Налицо еще одна вариация на тему господства жречества над остальными сословиями. В отличие, например, от главы Гат 48.10, где данная тема изложена открыто, без околичностей, здесь она оформлена крайне архаичными образными средствами эпической поэзии, как бы вопреки личному словоупотреблению пророка. Его имя в этом фрагменте, надо полагать, вторично, либо же весь пассаж — поздняя дань престижной архаистике, как то относил ко всей Авесте Э. Херцфельд [2.213, с. 255].

В рецитации Гат по ходу ритуала М. Моле выделял три хронологических плана. Когда жрец начинал произносить священный текст "с возвышением голоса", присутствующие по их осведомленности в тонкостях доктрины понимали, что обряд вовлекает их, во-первых, в сакральную причастность к текущему моменту, во-вторых, к прошлому, когда Зороастр справил первую в истории человечества Ясну и огласил Гаты, в-третьих, к будущему, в котором саошьянт свершит последнюю, заключительную и технически безупречную Ясну и тем остановит мировое время, обновит бытие. Соответственно в персоне верховного жреца усматривалось триединство отправителя текущего ритуала, Зороастра и саошьянта. Учиняющий Ясну жрец отождествлялся с мифологическими фигурами предания в начале и конце мирового эона. Как раз эту часть концепции М. Моле не хотел признавать Ж. Дюшен-Гийемен. Кстати, и она обнаруживает достаточно явную претензию жречества на господство в историческом времени, чье течение и момент остановки якобы предопределялись ритуальным искусством жреческого сословия.

К рассуждениям М. Моле, основанным более на тончайшем анализе типологии, нежели на прямых фактах источника, необходимое доказательство лингвистического порядка впоследствии, уже после смерти автора, приведет Ж. Келлен [3.666]. Он покажет, что в Гатах по крайности хотя бы один раз слово "Зороастр" использовано не как имя собственное, но в качестве прилагательного. Речь будет идти о строфе 43.8. Там *zaga ustro* грамматически управляется термином *aojt* как простое прилагательное и не имеет иного значения, кроме квалификативного. Имя пророка (или наименование высшего жреческого ранга, как со времен М. Хауга думали десятки иранистов. — Л. Л.) здесь определенно функционирует как прилагательное [3.666, с. 102-103]. Тем самым доводы М. Моле о примерке маски Зороастра каждым жрецом по ходу ритуала Ясны обретают некоторую весомость.

Интересные параллели прослежены у М. Моле между идеологиями Гат и старших Ахеменидов. Ясна 30.11 и ХР. 45-56 в довольно сходных выражениях толкуют о достижении высшего блага

здесь и за гробом, для чего надлежит повиноваться законам Ахура Мазды/Аурамазды, причем в обоих случаях собственно действующей силой процесса выступает Аша/Арта. Гаты и старшие Ахемениды признавали достойным упоминания имя только одного бога, тогда как Младшая Авеста и младшие Ахемениды одинаковым эволюционным образом впадают в политеизм, нарастает теологическая изощренность с уклоном в схоластику, но религиозные словари все же различны. Всю эту ситуацию отмечал ранее Э. Бенвенист [2.39, с. 44], но в меньших подробностях. Важно наблюдение о том, что в обеих системах почему-то были подавлены военные боги второй дюмезилианской функции, конкретно Вайю и Вртрагна. Митра хотя и присутствует, но в ахеменидском пантеоне он не воин, а патрон и прототип земных царей, уточняет М. Моле. В развитие его выводов стоит обратить внимание на армянскую триаду Арамазд — Вахагн — Анаит, якобы заимствованную из Ирана. В ней нет Митры, но фигурирует военный божок второй функции Вахагн. Зато в коммагенском пантеоне представлена вместо триады тетрада, где сразу явлены Аполлон-Митра и Арес-Вртрагна (= Вахагн). Изучение этих перестановок, заметных, к слову, и в Михр-яште, должно пролить свет на многие тайны древнеиранской идеологии. Тот же Вртрагна не играет никакой роли ни в Ясне, ни в Видевдате, т.е. литургическая Авеста, Старшая и Младшая, определенно обходилась без него и без Вайю в ипостаси бога войны (космологические функции за ним оставлены в Видевдате. — Л. Л.), как и все Ахемениды.

Неплохо подметил М. Моле прямое демонстративное сопоставление Йимы и Дахаки в Денкарте (ДкМ 320.11-18) как олицетворение двух форм суверенитета, хорошей и плохой, деспотической. Оно работает на теорию Ж. Дюмезиля, конкретно на тезис о расщеплении первой функции по качественным признакам (двандва Митра-Варуна, два царя в Спарте и т.п. — Л. Л.). Еще задолго до Дюмезиля круг этих вопросов был глубоко интерпретирован Х. Гюнтертом [2.181], чья пионерская работа нашла должное понимание только теперь, через полвека.

Наконец, упоминавшиеся выше толкования Гат в целом, как сугубо традиционной индоиранской жреческой поэзии, М. Моле подкрепил изысканным сопоставлением Ясны 30.9 с Ригведой 4.2.15. Предыдущие названным строфы Гат и Ригведы задаются одним и тем же вопросом о происхождении зла и средствах борьбы с ним, а именно эти пассажи развивают тему действенности ритуала жертвоприношения, по ходу которого отправляющие его жрецы в одних и тех же не только по смыслу, но и по звучанию оборотах отождествляются с первыми архетиповыми учредителями данного обряда (с. 174-175). Это превосходная иллюстрация к доводам П. Тиме 1957 г. и как бы комментарий к мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о некоторых гимнах Ригведы и главах Гат как вариантах единого исходного текста. Между прочим, чего эти авторы сами не утверждали, но бесспорно понимали: в таком случае не может быть и речи о единоличном авторстве подобных глав, а стало быть, и об историчности Зороастра, на чем и стоит вся теория М. Моле при всех его непоследовательных оговорках.

Рискуя впасть в повторение сказанного, но оправдываясь важностью предмета, придется еще раз акцентировать особое и пока еще не уясненное целиком значение трудов П. Тиме, Х. Хумбаха, Р. Ценера, М. Моле для авестологии и для индоиранистики. Ранее индоиранский фон Авесты и Веды рассматривали на уровнях формальной лингвистики, филологии, история культуры, хотя на самом деле разумелась история литературы в нерелевантной новоевропейской трактовке данного термина с подсознательной привязкой его к письму. Естественно, что по всем этим причинам Зороастр оказывался поэтом вообще, чуть ли не сочинителем и просветителем недалекой публики, проповедником с профессиональными упованиями на литературное воздействие художественного слова в произвольно мыслимых и весьма нейтральных бытовых ситуациях. Иные авторы так и рисуют вдохновенного пророка перед толпой внемлющих ему мирян [1.6, с. 112]. Однако, по изысканиям П. Тиме, Х. Хумбаха, Р. Ценера, М. Моле, Р. Шмитта, индоиранская общность Авесты и Веды обнаруживает себя не в условной сфере мировой литературы, а в узко специфическом жанре ритуальных, магически действенных текстов. Адресовались таковые отнюдь не мирянам, наоборот, священное слово от них оберегалось, было, по собственному утверждению автора Гаты 48.3 (Зороастр или нет), "тайным" или "секретным", что вместе с Яштом 4.10 единодушно подтверждали осведомленные греческие наблюдатели еще в IV в. до н.э. Недаром сакральный текст в руке мага "Зороастра" из росписей Дура-Европос, о чем писали не раз (см. 2.455, с. 198), изображен свернутым, недоступным для непосвященных.

Отсюда ясно, что учет ритуала, как главного условия проникновения в глубинное существо зороастризма, куда важнее обычных литературно-филологических критериев. Литература невозможна без свободного доступа к ней мирян, без массового восприятия. Авеста вместе с Ведой стала литературой лишь в XIX-XX вв., после отмирания породившей ее социальной и культурной ситуации. Но переносить, проецировать наши жанровые критерии и методы критики литературных текстов в эпоху живого еще отправления Ясны недопустимо, как и прибегать к ним в исторической интерпретации Ясны и Авесты вообще. Если вдуматься, требования эти достаточно тривиальны, но тем не менее пока что нарушаются они повсеместно. Вытекает это из недооценки или непонимания кардинальных сдвигов в методике интерпретации зороастризма как идеологического феномена, наметившихся в иранистике 60-х годов и продолженных в наши дни работами Ж. Келлена. То был, видимо, высший из покоренных авестологией рубежей, следующий будет взят еще не завтра, период инерции и углубления частностей продолжается.

В памятном цикле своих работ М. Моле не раз скептически отзывался о теориях шведской школы к удовольствию ее стойких недоброжелателей вроде Р. Фрая или Дж. Ньюли. Но в 1965 г. Упсала взяла реванш. Подражая своему выдающемуся предшественнику и учителю, Г. Виденгрена озаглавил свое внушительное сочинение "Религии Ирана" [2.455]. Оно просто подавляет эрудицией, броскими историческими сопоставлениями, широкими апелляциями к внешним источникам, чего, как мы помним, избегал М. Моле. Неподражаемо уверенный тон Г. Виденгрена, образность стиля и умение прозреть великое в малом довершают впечатление решающей осведомленности автора в ключевых вопросах истории зороастризма. Разумно соблюдена в книге мера сложности. Г. Виденгрена не позволяет читателям додумывать что-либо серьезное за него в противоположность М. Моле и, надо сказать, Ж. Келлену. Допуски на независимое брожение читательской мысли у него обдуманно невелики, хотя внешне железная авторская диктатура не сразу распознается за обилием фактов и цитат. К тому же Г. Виденгрена не пытается навязать специалистам нечто радикально новое и по непривычности обреченное на инстинктивную, нерассуждающую и оттого лишь более прочную неприязнь ортодоксально мыслящих коллег, как было в случае с М. Моле.

Крупным достоинством монографии должно признать очерк истории парфянского периода, того самого полудня традиции, что был выпущен Р. Ценером. Умело выделил Г. Виденгрена и это воздействия уже зафиксированной на письме зороастрийской традиции на книжников эллинистической Передней Азии. Оно звучит, например, в тематических и ритуальных связях между внешне столь несхожими мифами о путях на тот свет в Видевдате 19.31-32 и в надписях Антиоха I Коммагенского середины I в. до н.э., общий знаменатель для которых как бы подводит сообщение Арнобия (Adv. nation. II.62) о преданиях магов на этот сюжет (с. 193-194). Следовательно, с резонансом заключает автор, варианты данного мифа широко обращались в парфянское время. Не менее убедительны доказательства Г. Виденгрена в пользу формирования зороастрийской апокалиптики и всей письменной традиции в ту же аршакидскую эпоху.

Вслед за Г. Виденгреном уместно задуматься над поразительно развитой в Авесте терминологией для описаний духовных и телесных качеств личности, в чем зороастрийский канон не знал себе равных. Антропософия зороастрийского предания оперировала громоздким набором понятий — *ahu*, *xratu*, *vyana*, *manah*, *ustana*, *urvan*, *daena*, *baodha*, *tanu* — весьма абстрактного плана. Даже медицина греков и индоариев (Аюрведа) не нуждалась в таких тончайших дифференциациях и градациях психосоматических компонентов индивидуума. И внутри Ирана любые источники помимо Авесты не знают чего-либо отдаленно похожего, за вычетом одного-двух терминов. Возникает подозрение, что весь словарь зороастрийской антропософии, делимый и Гатами, может оказаться гипертрофированным новообразованием. Ведь, к примеру, ни в Ригведе, ни в ахеменидских скальных текстах нет никаких терминологических средств для обрисовки функционально различных свойств человеческого духа, а стало быть, и элементарного понятия о таковых. Многие индоиранисты даже отрицали для Ригvedы и самое общее представление о духовном содержании индивидуальной психики, всецело неведомое Гомеру. Меньшинство, впрочем, пытается доказывать, что туманные и рыхлые зачатки каких-то идей о человеческой душе, не совсем идентичной ее телесному обладателю, уже витали в умах ведических поэтов, с чем как будто надо согласиться вслед за А. Наряхари [2.330]. Однако качественного и терминологически фиксированного разделения

свойств и функций неосязаемой души нет во всей индоевропейской и индоиранской архаике, кроме нескольких спорных высказываний в Упанишадах, как нет его и в самых поздних иранских источниках. В данном отношении между Авестой и Ригведой зияет непреходимая пропасть, да и во многих иных аспектах, о чем в своем месте, тоже.

Глубоко рассмотрена Г. Виденгреном проблема искусственности речевых форм в Авесте, в частности применительно к Гатам, по стопам В. Лентца и Х. Хумбаха [2.227, т. 1, с. 33-66]. Интересен анализ экстатических соотношений термина *хвафна* из Ясны 30.3 с привлечением свидетельств именно такого понимания данного фрагмента Гат пехлевийскими комментаторами в Денкарте VII.4.84 и со ссылкой на хорошую текстуальную параллель из Чхандогьи Упанишады 8.15.2, где говорится о духовном созерцании атмана (с. 68-71).

По всей работе шведского ориенталиста и, напомню, ведущего религиоведа современности во множестве рассеяны отточенные сопоставления и остроумные комбинации красноречивых сведений из самых различных по жанру и происхождению источников. Тем не менее при всем неподдельном блеске изложения над автором почти тотчас же навис карающий меч критики. С особой четкостью уязвимость публикации Г. Виденгрена вскрыл С. Шакед [3.1067a]. Он поставил в вину искусственному мэтру ловкое сокрытие от читателя обширнейших лакун в состоянии источников и умение непринужденно выдать рискованную гипотезу за достоверный факт. Суровой правды этого обвинения отрицать нельзя, можно разве что удивиться, как рецензент, с жаром обличая Г. Виденгрена, ничего не промолвил о прочих аналогичных по замыслу и масштабу реконструкциях истории зороастризма. Рядом с некоторыми из них, притом даже новейшими, труд Г. Виденгрена выглядит чуть ли не образцом умеренности и непредвзятости.

Прежде чем оставить события 1965 г., стоило бы отметить статью польского ориенталиста Т. Побожняка [3.975]. Тема ее, казалось бы, чрезвычайно узкая, была и остается решающей для понимания общего смысла и частностей словоупотребления Гат. Публикация посвящена загадочному преобладанию инструменталей в проповедях Зороастра, чему поразились все великие иранисты, начиная с Хр. Бартоломэ. Перевод Гат, предпринятый М. Смит [2.405], был в действительности ее диссертацией о функциях инструменталей в Гатах, где данный падеж образует крайне специфические конструкции и часто выполняет функции других падежей вплоть до номинатива. Так, из 137 случаев употребления имени Мазда Хр. Бартоломэ во всех без исключения видел вокатив ("О, Мазда!"), но М. Смит в 96 случаях усматривала инструменталь. Т. Побожняк встал на сторону Хр. Бартоломэ, но один только раз сумел указать очевидный случай несостоятельности интерпретации М. Смита — в Ясне 50.8, где, кстати, все переводчики полностью расходились в толковании термина Аша. У Хр. Бартоломэ тут был вокатив ("О, Аша!"), у М. Смита инструменталь ("посредством Аши"), у Х.-С. Ньюберга третья конструкция ("с Ашей"), у Ж. Дюшен-Гийемена четвертая ("как Аша"). Из этого разнобоя можно составить известное представление о трудностях связного перевода Гат в каждой строке, хотя по отдельности почти все слова в них сравнительно понятны.

Из последующих лет с обилием интереснейших работ надо задержаться в 1968-м, столь же памятном, как 1929-й или 1938-й. Он принес целый каскад исключительных публикаций, охарактеризовать которые невозможно, так неисчислимы затронутые в них лингвистические, филологические, историко-археологические аспекты. Первое место среди них бесспорно отдается двухтомному "Словарю Авесты" Б. Шлерата [2.391]. В первом томе помещен Index locorum к научным работам по изучению Авесты на библиографической базе из 800 наименований, во втором конкорданс с указаниями повторов, падежных вариантов и т.п.

Совсем иного рода монография вышла из-под пера А. Кэмпбелла [2.73]. Постоянно учитывая и привлекая данные Авесты, он исследовал иконографию и идеологию митраизма, временами не без сомнительных толкований, но большинство его суждений свежи и поучительны, особенно типологического порядка. А. Кэмпбелл верно оценил своеобразие индоиранских и собственно иранских представлений об устройстве и движущих силах вселенной. Многие понятия и образы Авесты трудны для нашего восприятия и бессознательно нами деформируются по причине явной их перегрузки классическими (он мог бы упомянуть и о раннехристианских. — Л. Л.) ассоциациями. Мы не можем отрешиться от статуарных образов Зевса или Аполлона, навеянных годами учебы, чтения, визитов в музеи. Персонажи любых мировых пантеонов,

включая древнеиранский, вторично моделируются нами по греко-римским образцам. Но для большинства ранних индоевропейцев и в том числе индоиранцев, подчеркивает А. Кэмпбелл, таких визуальных, статичных по их природе ассоциаций не существовало. Божества для них были не столько личностями, носителями индивидуализированных внешних обликов и специфических атрибутов, сколько сущностями и закономерностями протекавших в мире процессов, динамическими и знакопеременными, очень легко взаимоотождествлявшимися. Скажем, если в популярном Абан-яште Анахита являет собой уже бесспорное подобие человека, "девушки прекрасной", не без помощи изобразительной традиции древних культур Передней Азии [3.256; 2.446; 2.58, с. 90-104], то в Ясне такой Анахиты и следа нет, там по-старому царит неантропоморфная Вода Ардвисура, таинственная стихия межзвездной воды без признаков человекоподобия. Эту сторону регулярно недооценивают археологи, у которых даже ранние общеиндоиранские божества подразумеваются в статичных и резко индивидуализированных, т.е. иконографически фиксированных, обликах, а уж зороастрийские тем более. Но как раз подлинный зороастризм вплоть до наших дней не знает культовых изображений [3.615; 3.146] и не знал их раньше. Там, где на иранских территориях обнаруживаются грубые ли полуантропоморфные идолы, художественно ли совершенные изваяния богов, их же образы в настенной живописи, мелкой пластике, нумизматике, говорить можно только о локальных проявлениях опосредованного внешними влияниями синкретизма на общемаздеистской основе, но никак не о зороастризме. Подлинный зороастризм на всех этапах его эволюции оставался принципиально аниконичным, чем и прельщал старую Европу. Задолго до Анкетиль-Дюперрона композитор Рамо в опере "Зороастр" (первая постановка в Париже 5 ноября 1749 г.) вывел пророка соперником великого жреца идолопоклонников. Неплохо подчеркнет отсутствие изобразительной традиции в зороастризме М. Фонтан [2.149, с. 173]. Короче говоря, попытки доказывать наличие зороастризма апелляциями к иконографии мелких терракот или масштабных композиций монументальной живописи целиком несостоятельны как *contradictio in adjecta*.

После сравнительно долгого молчания в 1968 г. взял слово сам Х.-С. Нюберг. В программном изложении своего позднего кредо [3.936] он более не злоупотреблял крайностями тридцатилетней давности. Теперь очагом собственно зороастрийской традиции в ее классическом варианте он видел Рагу. Из прошлого, видимо, не без учета новых работ, он сохранил тезис об очень позднем финальном оформлении авестийского свода под давлением культа книжности и письменного слова первых веков нашей эры и острой конкуренции со стороны миссионерских религий христианства и манихейства, в чем его взгляды совпали с высказываниями завзятого критика шведской школы М. Моле, да и Р. Фрая.

Значительной публикацией отметил 1968 г. и Э. Бенвенист, посвятив ее индоиранской поэтической фразеологии, дословным повторам клишированных формул в Ригведе и в Авесте [3.92]. Б. Форсман, напротив, сосредоточился на этимологии одного слова, однако обнаружил за ним единую индоиранскую мифологему о вмешательстве демонических олицетворений засухи в цветение органической жизни [3.379]. Наконец, индоевропеист Р. Лаццерони основательно разобрал старую, но вечно актуальную проблему индоиранского единства [3.729], за последние годы неожиданно для многих обострившуюся, о чем можно узнать из монографии Э. А. Макаева 1977 г. Две заметные работы издала М. Бойс [3.138-139] с интересными экскурсами в поздние периоды истории зороастризма, призванными, однако, уточнить ряд понятий и моментов в гипотетических восстановлениях эпизодов далекого прошлого. К. Хоффманн вернулся к изучению известного фрагмента Авесты ДЗ [3.564]. Дж. Катрак предпринял амбициозную попытку уложить на пятнадцати страницах всеобъемлющую тему "Цивилизация и культура Древнего Ирана" [3.646], разумеется, со специфической парсийской точки зрения, а Я. Нойзнер обобщил свои многолетние разыскания в части контактов между очагами талмудической традиции и зороастрийскими общинами [3.922].

Среди всех этих и множества других публикаций выделялся, однако, массивный шестисотстраничный юбилейный сборник в честь Ф. Кейпера [2.357]. Не только иранистика, но и разделы с индоевропейской и отдельно индоарийской тематикой в нем очень важны для сравнительно-исторического изучения Авесты. Подробная роспись столь внушительного тома здесь невозможна, но и нельзя обойтись хотя бы без упоминания статьи Х.-П. Шмидта о композиции Ясны 49 (с. 170-192). Еще один юбилейный сборник подобного рода был посвящен В. Бранденштайну.

Уже нет более возможности задерживаться на отдельных работах даже самого Г. Виденгрена [3.1217-1218], но придется тем не менее сделать исключение для Р. Фрая, так как его полемически заостренное исследование озаглавлено "Проблемы изучения иранских религий" [3.397]. Понятно, что оно представляется наиболее адекватным для излагаемой здесь темы в целом. Оно содержит несколько жестко сформулированных постулатов, одни из которых слишком категоричны, другие вполне приемлемы, а все вместе выступают очень существенными поправками к общепринятым взглядам на принципы изучения Авесты и зороастризма. Недовольство Р. Фрая засилием феноменологических и типологических штудий преимущественно шведской школы вылилось в требование упразднить таковые и отойти к ориентирам чистого историзма, якобы возможного на единственно допустимой основе так называемого здравого разума. Конечно, поборник простоты к непротиворечивости на пути от известного к неизвестному прав, что появилось чересчур много тотальных реконструкций с опорой не одним словом или оборотом. Точно так же справедливо предостережение Р. Фрая о желательности избегать монолитных и линейно развернутых схем с воссозданием всех до одного звеньев эволюционной цепи от Зороастра до нашего времени. Данный постулат был нацелен против безапелляционных реконструкций И. Гершевича и М. Бойс и всей немецкой школы вообще. То, что перчатка брошена именно И. Гершевичу, очевидно из утверждения о невозможности достоверно восстановить характер религиозных процессов вскоре после смерти пророка (с. 584). Унифицированного зороастризма не существовало даже в I в. н.э., настаивал Р. Фрай.

Итак, 1968 г. оказался весьма плодотворным. Представляется все же, что после выдающихся свершений П. Тиме, Х. Хумбаха, Р. Ценера, М. Моле методический уровень интерпретации скорее слегка понизился, о чем и предостерегал Р. Фрай. Именно этот уровень и сохраняется по настоящее время. Отчасти восполнить заметный дефицит уравновешенных концепций вновь выпало Ж. Дюшен-Гийемену. Подряд, в 1969 г. [3.326] и в 1970 г. [3.327], он дважды и притом без заметных повторов текста между двумя этими очерками и всеми предыдущими (1948, 1952, 1953, 1962 гг.) предложил компактные обзоры истории вопроса с разъяснениями спорных моментов и выделением особо интересных частных случаев. Так, в 1970 г. он вновь напомнил ученому миру об известных со времен М. Хауга, но прочно забытых сейчас признаках знакомства Иеремии в конце VII в. и Иезекииля в начале VI в. до н.э. с ритуалами иранских магов и некоторыми специфическими догмами их учений (с. 632), среди которых, между прочим, по всей видимости уже имелся и обряд выставления. Нельзя удержаться от напоминания, что Иеремия диктовал писцу почти на двести лет раньше Геродота. Острохарактерно для рубежа 60-х и 70-х годов скептическое замечание бельгийского ираниста о том, что одни его коллеги не могут удовлетворительно разместить измышленную ими фигуру Зороастра в истории, другие же из числа тех, кто уповает на археологию — Р. Фрай и Р. Гиршман, — сочиняют историю, в которой пророку нет места (с. 626).

70-е годы отошли в прошлое недавно, память об изданных тогда публикациях свежа. В потоке ярких, отменно эрудированных сочинений того времени интересного много, но принципиально нового и тем более доказательного, того, что хотелось бы поставить в один ряд с ключевыми работами конца 50-х и первой половины 60-х годов, совсем мало. Наоборот, заметно, что недисциплинированная исследовательская мысль принялась искать выход из жестких методологических ограничений на реконструкцию, наложенных Х. Хумбахом, М. Моле, Р. Фраем, Ж. Дюшен-Гийеменом. Как раз эти поиски и выразились в конце 70-х годов масштабными очерками всеобщей истории зороастризма М. Бойс и Дж. Ньюли, специалистов с глубочайшими познаниями, смелостью мысли, впрочем, чрезмерной, превосходно осведомленных и в историографии проблемы. Все эти бесспорные достоинства не удержали их от крайне субъективного обращения с первоисточниками и, что не менее прискорбно, от априорных предпосылок до процесса исследования. Вместе с С. Инслером они образовали трио оппозиции теории Х. Хумбаха и М. Моле насчет ритуальной опосредованности Гат. Заодно с державшимся чуть поодаль И. Гершевичем они сочли своим долгом спасти традиционный для науки классицизированный образ Зороастра, проповедника свободно вещаемых этических истин, вдохновенного поэта и творца литературных шедевров, от посягательств новых кумиров франко-немецкой ориенталистики, вознамерившихся было наложить на пророка оковы механистической ритуалистики. На другом фронте это же трио повело борьбу с Упсалой и ее шаманистской теорией.

Вдохновляясь этими двумя целями, С. Инслер приступил к новому переводу Гат [2.250] в пику лучшему пока что переложению Х. Хумбаха с демонстративной задачей превзойти последнее и явить введенной в заблуждение иранистике конечную истину. Он намеренно сообщил в предисловии, что до начала работы им руководила мысль о необходимости показать Зороастра сообразно с его, С. Инслера, априорными представлениями об этой загадочной фигуре. Однако черпались эти представления, похоже, из практики и моральных оценок англиканского проповедничества, в результате чего неплохой с чисто лингвистической стороны дела перевод оказался несостоятельным. Филология и лингвистика в нем грубо контрастируют. Это не укрылось от внимания рецензентов. О. Семереньи по праву упрекнул переводчика в словесном признании сугубо устного характера Гат, но практически на деле использовании методики, пригодной только для письменных памятников. Специфики устного слова С. Инслер совсем не чувствовал. Далее рецензент задал С. Инслеру весьма существенный вопрос: почему греки в Бактрии ничего не слышали о зороастризме, если тот возник на востоке Ирана [3.1115, с. 376]. Сам по себе вопрос не нов, он встречался и сто лет тому назад, скажем, в трудах Ш. д'Арле и его современников, но ответа нет и поныне. Дж. Хиннеллс довольно категорично констатировал, что перевод С. Инслера не оправдал возлагавшихся на него надежд [3.554, с. 212].

Большим событием 1970 г. стало издание юбилейного сборника в честь В. Хеннинга [2.197a], а избранные труды самого юбиляра вышли двухтомным изданием семь лет спустя. В следующем, 1971 г. переиздали старую монографию Х. Бэйли с дополнениями и уточнениями [2.24], и тогда же антиковед М. Уэст выпустил важнейшее исследование "Раннегреческая философия и Восток" [2.451; см. рецензию 1.55, с. 162-164]. Ему удалось наметить в целом более убедительные, чем это делалось до него линии схождения между теориями досократиков и построениями восточной, в том числе зороастрийской, мысли.

Вообще 70-е годы прошли под знаком возрастающего преобладания англоязычных публикаций, причем даже самый активный их создатель, профессор Лондонского университета М. Бойс выразит сожаление по данному поводу в предисловии к первому тому задуманной ею универсальной истории зороастризма. На самом деле, широчайшая распространенность владения английским языком, как, впрочем, и достоинства многих англоязычных работ, привела к тому, что ценные исследования немецких, французских, итальянских, шведских, датских ориенталистов отошли в тень. Их содержание мало кому известно. Гипотезы же англоязычных авторов подчас расцениваются как нормативные и даже единственно достойные внимания. Пожалуй, исключением из этой ситуации могут быть названы работы Э. Бенвениста и Ж. Дюшен-Гийемена, в меньшей степени М. Майрхофера второй половины 70-х годов, К. Хоффманна и Ж. Келлена, автора впечатляющей серии авестологических статей самого высокого уровня [3.655-675], не говоря уже о его лексикологической монографии 1974 г. [2.259], наиболее значительном творении в области иранистики последних лет вообще, по оценке Р. Эммерика [3.367]. На нашу отечественную науку он пока что не произвел особого впечатления.

В 1972 г. были переизданы в двух томах труды антиковеда А. Нока с многочисленными статьями о магах, митраизме и Зороастре по данным греческих источников [2.335]. Автор хорошо ориентировался в сравнительной истории религий, и его суждения о стадийном уровне синкретических греко-иранских колытов Малой Азии и Переднего Востока весьма полезны для уяснения религиозных процессов парфянского времени. Осторожность и трезвость выводов А. Нока снискали ему широкую известность в зарубежной иранистике.

Из совершенно новых по их подходу работ примечательны две статьи Дж. Уиндфура, ученика В. Лентца, посвященные вопросу письменной фиксации Авесты [3.1243-1244]. Он доказывал, что арамейскому неогласованному тексту парфянской эпохи должен предшествовать более ранний ахеменидский, возможно на кхарошти [3.1243, с. 121-122]. Как и Дж. Тавадия до него, Дж. Уиндфур понимал, что в классических трудах Г. Моргенштерне поздние значения фонем ошибочно приняты за первоначальные (с. 106). Как бы в противоположность данному направлению, в известной серии *Wege der Forschung* увидела свет ретроспективная антология избранных работ о Зороастре [2.470]. Позже, в 1974 г., издали трехтомный сборник в ознаменование 2500-летия иранского государства и культуры и еще через год четырехтомный юбилейный в честь Х.-С. Нюберга. По этому же поводу выходили несколько менее обширные

сборники в различных странах, например, в 1971 г. можно отметить западногерманский и советский [1.18; см. рецензию 1.52, с. 318-319]. Из персональных сборников заслуживает быть отмеченным еще один, в честь В. Лентца [2.334]. Взятые вместе, эти издания первой половины 70-х годов сразу увеличили фонд авестологии на многие десятки единиц, ввели в научный оборот неизвестные ранее данные, установили ряд важных критериев и, как водится, новомодных догм. Немалое место в таких сборниках отводилось обзорным историографическим статьям, благодаря чему можно составить несравненно более детализированное и достоверное представление об уровне и современных тенденциях мировой иранистики. Если вспомнить, что в эти же годы выходили периодические издания типа *Iran, Iranica Antiqua, Persica, Studia Iranica*, то станет ясно, насколько оживилось изучение Авесты и зороастризма за последние годы. Скептик не без оснований может заметить, что количество юбилейных и мемориальных публикаций данного периода несколько опережало качество, что не так уж и странно при поспешном формировании объемистых сборников, но вместе взятые они значительно обогатили науку.

Как и прежде, наряду со специалистами дерзали вторгаться в заповедные сферы авестологии литературоведы; историки мировой культуры и религии. Иным из них удавались очень ценные наблюдения и замечания, как, например, А. Меркатанте в монографии "Добро и зло" [2.303]. В этом сопоставительном исследовании систем морального дуализма зороастризм четко поставлен в надлежащий типологический ряд и сверх того намечены отдельные решения весьма существенных вопросов. Интересна, в частности, мотивировка автором побуждений, толкнувших Зороастра к разрыву с общеиндоевропейской и индоиранской религиозной нормой во взглядах на сущность верховного божества. А. Меркатанте, видимо не без оснований, полагает, что Зороастр изобразил своего бога несотворенным, предвечным и т.п., чтобы противопоставить его учениям зрванизма и конкретно притче о совместном рождении (т.е. сотворенности, ограниченности во времени. — Л. Л.) Ормазда и Ахримана (с. 33). По логике богословских рассуждений все, что было рождено, что имеет начало во времени, обречено иметь и конец. Вот почему Зороастр настаивал на несотворенности бога с намерением поставить его выше законов эволюции и распада возникших некогда форм. Гомеровские же и ведические боги рождались, были детьми, потом входили в зрелый возраст, и, как следствие, им предстояла смерть, что хорошо знали их почитатели. В их внутренней природе Бессмертия не было, его приходилось добывать извне магией, колдовством, а то и хищением. А уж кельтские и раннегерманские боги и совсем не претендовали ни на какое бессмертие, их век был короток, почти как человеческий. В том и была "неслыханность" доктрины Зороастра, что космический интеллект не подвержен действию времени, а индивидуального бессмертия человеку можно достичь не магией вроде питья хаомы, а только религиозно-этическим праксисом, подавлением отрицательных побуждений собственной психики. Потому-то хаома и названа "мочой" в Ясне 48.10, ибо ей случалось даровать бессмертие крайне аморальным и демоническим персонажам. Ее ведическому аналогу был обязан бессмертием, военными победами и кое-чем еще Индра, самый известный потребитель этого индоиранского эликсира, царь богов в поздних мандалах Ригведы (гимн 10.124) и демон в Авесте.

Конечно, индоевропейская типология была куда сильнее отдельной личности, даже гениальной. В Младшей Авесте Зороастр оказался рожденным на свет именно по милости хаомы, а греки славили его как основоположника магии. Весь смысл и суровая логика его личной доктрины растаяли будто дым перед привычными пароду образами архаической индоевропейской мифологии. Не один Зороастр гнушался их теологической низкопробностью. Вместе с ним и с авторами Упанишад разными словами и аргументами устраняли преходящих и недостойных олимпийцев от решения судеб мира Ксенофан, Парменид, Гераклит, Анаксагор, Платон. И каждого из них подозревали в воспроизведении зороастрийских моделей. Все они, каждый на свой лад и вопреки остальным, доказывали, что разумное начало бытия вневременно, извечно и, между прочим, неантропоморфно. Ни в Греции, ни в Иране, ни в Индии эти абстрактные учения не оказывали какого-либо воздействия на массовое сознание. Решающим критерием массовости религиозных убеждений всюду оставалась индоевропейская типология. Ксенофан унизил и отодвинул прочь Аполлона, а Зороастр — его двойника Митру в угоду логике и этике, но ни то, ни другое не способно возбудить сильных эмоциональных аффектов, без которых нет веры. Обоих мыслителей быстро забыли вместе с их доводами, а Митра и Аполлон как встарь царили среди верующих. В их честь воздвигались храмы и всяческие изваяния; следовательно, было к кому адресовать молитвы и упования: видеть телесным оком искомый объект

религиозного чувства можно было издали и вблизи. Но абстрактные и неантропоморфные боги досократиков и Зороастра не имели ни храмов, ни идолов, ни культовых символов, кроме огня у того же Зороастра и Гераклита. Отсюда сам собой вытекает конфликт новоявленной доктрины с традиционным мировосприятием рядовых общинников.

В том же 1978 г. мировую иранистику всколыхнули две публикации голландских ориенталистов, Ф. Кейпера и его ученицы К. Монна. Первый в небольшой брошюре "О языке Заратуштры" [2.268] изложил их совместные методические установки насчет природы и характера диалекта Гат, так сказать, обосновал теорию фонетической реконструкции архетипа, а вторая с большим усердием проделала ее на практике [2.322]. По Ф. Кейперу, наречие Гат примерно одного времени с ведическим и намного старше древнеперсидского. В некоторых важных отношениях оно даже архаичнее, нежели язык Ригведы. Впрочем, он соглашается с тем, что в морфологии имени Гаты обнаруживают много инновации сравнительно с Младшей Авестой, но каких-либо выводов хронологического порядка в данном случае делать избегает. Не могут же инновации возникнуть раньше первичных форм, в сопоставлении с которыми первые только и получают статус новообразований. Если Гаты старше 800 г. до н.э., как это полагает Ф. Кейпер, то архаичные именные формы Младшей Авесты как будто должны быть еще старше. С другой стороны, если допустить, что архаизмы удерживаются до бесконечности, именно те, что в Гатах древнее ведических, то всякая относительная хронология теряет смысл. Комбинации признаков у Ф. Кейпера выпадают из времени. Вслед за Э. Херцфельдом и К. Хоффманном он настаивал на заимствовании Зороастром важных и переосмысленных у него в эсхатологическом духе терминов из индоиранской лексики колесничных гонок. Еще раз он обоснованно подчеркнул свой прежний тезис о взаимной несводимости обоих диалектов Авесты, который без аргументов старалась упразднить в 1975 г. и затем в 1979 г. М. Бойс.

К. Монна во вступлении к реконструкции очень кратко высказалась о бесспорном бытовании рукописей Авесты в аршакидское время. Единодушные свидетельства на этот счет Плиния (NH 30.2), манихейских и пехлевийских источников не могут быть фикцией. Голландская иранистка считает возможным пользоваться переводами только Х. Хумбаха, Х. Ломмеля и Хр. Бартоломэ, оговорив свое недоверие к переводу С. Инслера (с. 117). От своего учителя она восприняла теорию явного в Гатах присутствия рефлексов протоиндоевропейских ларингалов в некоторых интервокальных позициях. Для нее, как и для Ф. Кейпера, они представляются автоматическим свидетельством крайней архаичности Гат. Не скепсиса, но объективности ради приходится отмечать, что вся концепция ларингалов вообще еще не доказана с желаемой строгостью, т.е. полагаться на такой довод опасно, хотя и заманчиво. Видимо, Ф. Кейпер возлагает чрезмерную нагрузку на фонологию Гат и морфологию глагола в надежде, что эти категории сами по себе являют сверхдревнюю датировку Гат с вящей очевидностью. С той же целью он преувеличивает удельный вес лексики и фразеологии колесничных гонок, кстати, благополучно наличествующих и в Младшей Авесте.

Даже не оспаривая суждений Ф. Кейпера о фонологии и морфологии, т.е. о средствах выражения, хотелось бы узнать, что он думает о содержании. Ведь Ригведа у него, пожалуй, менее древняя, чем Гаты, как и у Т. Бэрроу [3.164], не говоря уже о датировках М. Боне, взывает только к коллективным формам общинного сознания, почти не различает духовных фаз существования, превозносит лишь четыре сугубо земных блага — богатство, здоровье, военную победу и мужское потомство, наконец, не вникает, кроме нескольких гимнов из седьмой мандалы, в жгучие вопросы религиозной морали. Ее кумир Индра вопиюще аморален. Зороастр же апеллировал к индивидуальному сознанию и уповал на немедленный эсхатологический кризис наличного и притом скверно устроенного бытия. Различие идеологических ориентации не просто колоссально, оно со всей непреложностью выдает атмосферу совсем иной исторической эпохи, той, в которой назрела потребность в абстрактных фигурах отвлеченной мысли и в предпочтении благ загробного мира радостям земного. Как могли бы эти столь несходные установки совместиться на одном хронологическом этапе, Ф. Кейпер не поясняет. Вообще крайне архаичная по форме речь Зороастра и на удивление модернизированная даже для периода Ахеменидов идеология (С. Уитли 3.1201), более системная и упорядоченная, нежели даже у христианских отцов церкви, что справедливо подметила вслед за М. Бреалем и Ш. д'Арле М. Бойс [2.60, с. 225-226], являют в их несколько противоестественном сочетании основную загадку Авесты.

Сомнения в гипотезах Ф. Кейпера никоим образом не умаляют его весомого вклада в иранистику. Своими рецензиями на лучшие работы 60-70-х годов он более, чем кто-либо иной, способствовал искоренению субъективизма и априорных посылок в науке. Не менее важны его многочисленные статьи [3.712-723], например, о семантике имени Мазда, о теории Ж. Дюмезиля, об основной концепции Ригведы, где автор приводит решающие соображения в пользу сугубо космогонического характера центрального мифа Ригведы. А в двух первых работах Ф. Кейпер аргументировано возражал против популярной в науке этимологии имени Варуна, выдвинутой Х. Людерсом и П. Тиме. Там же показано, что древнеперсидская форма имени высшего божества Аурамазда и младоавестийская форма Ахура Мазда продолжают словоупотребление неререформированной маздеистской традиции и непосредственно не вытекают из зороастрийской догматики. Интересно, что практически в одно время со второй статьей Ф. Кейпера на данную тему совершенно аналогичное исследование с теми же выводами независимо от него проделал С. Хартман [3.522]. Ф. Кейпером верно подмечено, что в Гатах и в Ясне Семи глав 37.3 именем собственным высшего божества была форма Ахура, вернее даже не именем, а табуистическим субститутом такового, а термин Мазда служил спецификацией к нему, говоря проще — прилагательным. Факт табуирования подлинного имени божества Зороастра, имени, которого мы так и не знаем, очевиден также из безымянности творца минимум в двух древнеиранских календарях (с. 39). Ф. Кейпер допускал даже, не ссылаясь на Дж. Мултона, чью мысль он развивал, что Ахура Мазда, видимо, был известен уже в митаннийскую эпоху, но не упомянут в ее документах по причине табу (с. 40). В порядке беглого отступления хотелось бы добавить, что обсуждаемая историко-культурная ситуация всецело параллельна ветхозаветной. Бог Моисея, как и Зороастра, не назывался его подлинным эзотерическим именем и был скрыт под условными символическими обозначениями типа Яхве, Адонай, Эль-Шаддай и пр.

В своих рецензиях Ф. Кейпер нередко держался очень сурового тона и не маскировал резких суждений. В одной из них он категорически отверг на самом деле до удивления несостоятельную гипотезу М. Бойс о тождестве авестийского Апам-Напата с ведическим Варуной и попутно осудил Г. Моргенштерне за восстановление гипотетического общеиранского наречия только из древнеперсидского и авестийского языков. Ранее он же предал нелицеприятному критическому разбору сочинения У. Бьянки [3.713] и И. Гершевича [3.716], о чем уже говорилось.

В конце 70-х годов со стези общей индоевропеистики перешел в лагерь иранистов В. Белярди, чем, возможно, объясняется свежесть и нетривиальность его подхода. Обе его монографии, первую о культе Митры и маздеистском календаре [2.36], вторую о термине "Авеста" [2.37], надо без колебаний причислить к наиболее заметным событиям последних лет. Касательно Авесты итальянский ориенталист отводит все предлагавшиеся до него толкования. Пехлевийские термины *Apastak* и *Zand*, утверждал он, отнюдь не означают "священный текст и комментарий к нему". Оба термина семантически идентичны и равнозначны, будучи наименованиями двух географически различных, но тождественных по жанру пластов зороастрийской традиции, причем одной и той же эпохи. Что Авеста (из **ura-sta-ka*), что Занд (из **Zantay*), что, наконец, древнеиндийская Веда — все это термины одного семантического поля с центральными значениями "знание", "(священная) традиция", что конечно, не исключало в некоторых контекстах более узких и конкретизированных оттенков смысла. В. Белярди исходил из широко известной теории С. Викандера о северной мидийской (Занд) и южной персидской (Авеста; ср. аргументы К. Хоффманна 3.567, "Авеста в Парсе", с. 89-94) религиозных традициях Ирана [2.460]. Эту теорию подавляющее число иранистов встретило с неодобрением и подозрительностью, как и многие иные разыскания С. Викандера. Время безусловно работает на последнего, чем бы это не объяснялось. Давно забыты насмешки над ранними публикациями С. Викандера об индоиранском божестве Вайю [2.459], общеарийских молодежных воинских союзах [2.458], индоевропейских эпических циклах. Новые данные и глубокие исследования преемников шведского ираниста в лице А. Хилтебейтеля, У. Болле и др. поставили основополагающие его концепции вне сомнений. То же самое В. Белярди обеспечил для гипотезы о двух очагах традиции посредством новых наблюдений и доказательств. К их числу прежде всего относятся не привлекавшиеся должным образом у самого С. Викандера намеки Денкарта (ДкМ 405.21-406) и Бундахишна 33.14 на действительное существование таких очагов. Жаль, что и В. Белярди прошел мимо еще более красноречивой 47-й главы пехлевийского сочинения Дадистан-и Диник, где в больших подробностях повествуется о

спорах между сторонниками устной, по С. Викандеру — южной, традиции и противостоявшими им мастерами письменной экзегезы предания, по С. Викандеру — северянами из Мидии, собственно магами. О них В. Белярди писал, что правоту интерпретации шведского ученого подтверждает армянская терминология, обозначающая иранское жречество целиком только производными от *mag*. Никаких следов знакомства армян с южным термином *herpat*, употреблявшимся лишь в Парсе и в Авесте, пока нет. Короче говоря, теперь с теорией С. Викандера, усиленной аргументами К. Хоффманна и особенно В. Белярди, надо считаться весьма основательно.

Что же касается термина "маг", то его новейшую и очень решительную интерпретацию годом ранее предложили Э. Бикерман и Х. Тадмор [3.112]. Маги совсем не были официальным клиром древнего Ирана, заявили соавторы. Вот поэтому их и не знает Авеста. Помимо них существовало настоящее древнеиранское наследственное жречество *aethrapati* = *herpat*. Это оно сидело в Парсе при Селевкидах и Сасанидах. Маги же были всего лишь ритуальными экспертами, циничными наймитами, готовыми за мзду беспринципно обслужить поклонников любых, хотя бы и чужеземных культов. На естественный вопрос — почему настоящее жречество не притязало на те же доходы и мирилось с преуспеванием конкурентов — соавторы отвечают сомнительным утверждением об его локальном обитании при местных святилищах, замечу, совершенно неизвестных в Авесте. При Дарии I, оказывается, маги не были жрецами, а подлинные жрецы — магами. Греческие источники всех времен почему-то игнорировали официальный клир Ирана, без колебаний заявляют соавторы (с. 258). Жрецами маги выступали лишь у себя в Мидии, а в Парсе или где-нибудь еще им отводилась роль волхвов, ведунов, толкователей знамений подобно римским гаруспикам. Недаром Катулл (фр. 90) так и называл магов "персидскими гаруспиками". Все это объясняет ахеменидскую официозную версию событий 522-521 гг. до н.э. Коварный узурпатор Дарий I задался целью скомпрометировать законного претендента Бардию, перса и Ахеменида, для чего пустил в ход старую фольклорную схему о колдуне-оборотне, принявшем чужой облик. С точки зрения персов, мидийские маги были чародеями, и потому Бардия стал мидийским магом в измышлениях узурпатора, чужаком-волхвом, сущим воплощением Лжи. Естественно, что его оппонент имел право вещать от имени Правды (Арта) и выставлять себя спасителем отечества от мидийских реваншистов.

Концепция Э. Бикермана — Х. Тадмора интересна, но ахиллесовых пят у нее несколько. При греко-персидских войнах Дария, Ксеркса и Александра Македонского в ближайшем окружении персидских царей почему-то обнаруживались одни маги. Греки сожгли Персеполь, но и там не удосужились заметить хотя бы одного настоящего жреца. Ксенофонт даже на службе у принца крови и в последующем походе по западным провинциям державы Ахеменидов не имел случая хоть бы услышать о существовании собственно иранского жречества и окружил в своем романе Кира Великого одними лишь магами. А ведь ему доводилось наблюдать религиозные процессии при дворе Кира Младшего, где без иерархов подлинного клира обойтись было уж никак нельзя. Ктесии и вовсе служил личным врачом династии Ахеменидов. Ему просто невозможно было избежать контактов с верхушкой дворцового жреческого персонала. Едва ли Ахемениды могли обходиться без такового, услугами одних лишь ритуальных экспертов. И в Риме гаруспики всегда держались на периферии ритуального комплекса и целиком им отнюдь не владели. Вплоть до Арриана классические авторы часто изображали магов во всей полноте жреческих функций в *aure sacra religionisque*. Не объясняет новая теория и сведений Геродота о магах (1.140), строгих дуалистах, истребителях храфстра и пр. Во всем этом беспринципная ритуальная экспертиза не причем. Разумеется, трудности в примирении греческих источников с Авестой значительны, чего никто не отрицает, проблема налицо, но предлагаемое ее решение очень уж форсированно и сопровождается бездоказательными допущениями.

Минуя сразу десятки частных публикаций рубежа 70-80-х годов, придется немедленно перейти к масштабному сочинению Дж. Ньюли 1980 г. [2.168] с очередным окончательным завершением истории вопроса. В столь ответственном начинании автор исходит лишь из одного текста, притом взятого не из литургической Авесты. Непосильное бремя его толкования несет Яшт 19, с демонстративной априорностью принимаемый за самый древний и наиболее адекватный фрагмент традиции. Все географические списки из различных частей Авесты вопреки очевидности объявляются непротиворечивыми (с. 64). Для сторонников теории Э. Бенвениста и С. П. Толстова о непременно хорезмийской прародине зороастризма автором

заготовлена целая глава, 111-я (с. 91-127), с ниспровержением, надо сказать, довольно убедительным. В отличие от более ранней книги 1967 г. [2.167], где Дж. Ньюли сузил прародину до минимума окрестностями озера Хамун, здесь он удостоил включения в священный ареал Арейю, Бактрию и Гиндукуш. Эпоха Зороастра у него падает на рубеж II-I тыс. до н.э. в духе гипотезы А. Шахбази [3.1065] и Ф. Кейпера. Весь маздеизм в его, казалось бы, несводимом многообразии выводится из непосредственного учения Зороастра вслед за М. Бойс с тем различием, что вопреки английской иранистке само это учение трактуется по-старому, как чистый монотеизм. Впоследствии по воле судеб он был преобразован в вульгарный политеизм Младшей Авесты и Ахеменидов (с. 206). Так думал раньше и И. Гершевич с тем отличием, что на такую же по сути эволюцию он, к некоторому собственному удивлению, был вынужден отвести всего лишь около 60 лет "от смерти почитаемого общиной пророка... до теологии (младоавестийского толка. — Л. Л.), которая представляет собой оскорбление его намерений" [2.162, с. 19]. Сроки эволюции у Дж. Ньюли по крайней мере выглядят несравненно реалистичнее, и осталось лишь удостовериться, имела ли она место в исторической действительности.

Будучи прославлен ранее упорным неприятием теории Ж. Дюмезиля, Дж. Ньюли несколько смилостивился в 1980 г. и допустил ее ограниченную применимость. О воззрениях своей наиболее видной соперницы по части тотальной реконструкции, М. Бойс, итальянский иранист высказывался резко, но в принципе справедливо, отметив, что ее концепция насквозь статична. Раз возникнув в 1700 г. до н.э., зороастризм у нее до наших дней все тот же. каким он был "в конце неолита" (по отечественной археологической классификации в начале ранней бронзы. — Л.Л.). В пылу субъективного стремления доказать, что современный зороастризм внемлет истинному и ничем не искаженному слову пророка, М. Бойс всеми мерами исключает из истории доктрины даже намеки на эволюцию. В этом отношении она занимает диаметрально противоположную позицию сравнительно с теорией такого же, как она, ломмелианца И. Гершевича и, разумеется, Дж. Ньюли.

Далее Дж. Ньюли не скрывает, что ему досажен упрек Ж. Дюшен-Гийемена [3.328, с. 62-64] в некорректном смешении мифа с историей, и пытается неуверенно оправдаться. Можно без оков встать на сторону бельгийского ориенталиста, нанесшего меткий удар в самую уязвимую точку генеральной теории Дж. Ньюли. Эта критика сохраняет свою полную силу и теперь. Чувствителен Ньюли и к вопросам научного приоритета. По его мнению, И. М. Дьяконов, автор идентичной по замыслу гипотезы о прародине традиции у озера Хамун [1.49], его монографии 1967 г. не читал (с. 16-17). Подобно Г. Виденгрелю [3.1221], итальянский ученый находит, что критика В. Хеннинга искажала действительную суть воззрений Х.-С. Нюберга. Это замечание правомерно, и реабилитации мэтра Упсалы следует отдать должное.

В разъяснение сказанного выше о типологии доктрины Зороастра нужно выделить единство мысли Дж. Ньюли на этот счет с тезисами Хр. Бартоломэ, Ф. Андреаса, А. Мейе, Х. Ломмеля, В. Хеннинга, К. Барра, значительнейших фигур в историографии зороастризма и Авесты. Вместе с ними он указывает на радикальное отличие "неслыханного слова" от индоиранской нормы и младоавестийской "смеси", которую позднее принимали за подлинное наследие пророка. Абстрагироваться от двух этих аспектов чрезвычайной важности нельзя, подчеркивает автор, на любом этапе реконструкции. Мимоходом роняется короткая фраза об отсутствии в Гатах указаний на этнос и племена (с. 76), к чему полноты ради надлежало бы присоединить ссылку на столь же поразительное умолчание о месте и эпохе действия. От серьезного обсуждения этих парадоксальных моментов Дж. Ньюли устранился, хотя они служат лучшим примером отхода сразу и от индоиранской нормы, представляемой данными Ригведы и ахеменидских надписей, и от Младшей Авесты, правда, в меньшей степени. Все эти источники, особенно Ригведа, то и дело упоминают союзы племен, племенные территории, межплеменные столкновения. Племенное самосознание было первоосновой всех идеологических проявлений индоевропейской и индоиранской эпох, а свою особую культурно-историческую функцию дифференциации внутри социума оно сохраняло до воцарения ислама. Безмолвие всей литургической Авесты вослед за Гатами о времени, месте действия и племенной принадлежности действующих лиц, определяемых только в Яштах сообразно с индоиранской нормой, слишком последовательно выдержано, чтобы его можно было счесть непонятной причудой случая.

Временами Дж. Ньюли более чуток к тонкостям методического порядка. Надо согласиться с ним, что попытки восстановить пути раннеиранских миграций по географическим спискам первой главы Видевдата и Яштов нелепы, тем более что жанровые функции таких списков далеко не идентичны (с. 84-88). Автор не скрывает, что данному тезису предназначено похоронить теорию А. Кристенсена. Попутно ликвидируются гипотезы о "Большом Хорезме", о самостоятельной государственности в доахеменидском Хорезме и о возникновении зороастризма в зоне пограничных конфликтов между оседлым и кочевым населением Средней Азии, по В. И. Абаеву (с. 93-114). Возможно, что не всем это столь очевидно, как то считает Дж. Ньюли, но если неуклонно держаться источников, то его аргументы будут казаться более действенными, чем доказательства всех трех упомянутых гипотез. Труднее присоединиться к высказыванию Дж. Ньюли о том, что Э. Бенвенист, М. Моле и все прочие, кто видит с отчетливостью в Гатах формально упорядоченное жречество, заблуждаются (с. 155-157). Данный момент требует отдельного исследования.

Затем Дж. Ньюли смело уличает Сасанидов в присвоении священной традиции иранского Востока, не высказываясь при этом об исключаяющих такую возможность гипотезах С. Викандера и В. Белярди. Одновременно с умыканием собственно идеологии Сасаниды приказали фальсифицировать легендарную хронологию, чтобы подогнать ее под воцарение Дейокидов, основателей иранской государственности. Благодаря этому удалось отождествить историю Ирана с историей религии. Еще одна цель Сасанидов заключалась в отсрочке предуказанного Авестой эсхатологического конца света, как это доказывал ранее О. Клима [3.685].

О проповеди Зороастра у Дж. Ньюли сказано, с чем спорить не приходится, что она была обращена к узкому сообществу посвященных (*urgava-*), к тем, "кто знает" (*vidva-*), к "друзьям" (*frya-*). Излагаемая в Гатах доктрина характеризуется как универсалистская, что вполне отвечает состоянию источника, как эзотерическая, что тоже несомненно. Поэтому она так абстрактна, спекулятивна, окрашена прозелитизмом и морально-этической дидактикой и вместе с тем мистикой экстатического толка (с. 189). Все это отвечает и духу, и букве источника. Зороастр представлен как жрец-профессионал с долгой специализированной выучкой в жанре сакральной гимнологии, как то доказывали ранее П. Тиме, Х. Хумбах, а до них Х. Ломмель. Подчеркнуто, что он был убежденным противником индоиранской воинской элиты, *Mannerbund'a*, со всеми социально-политическими институтами такового, вытекающей из них идеологии, верований и культов. Внимание читателя заостряется на том бесспорном факте, что подобно Упанишатам или раннему буддизму зороастризм являл собой намеренную антитезу к повсеместно господствовавшей механической индоиранской ритуалистике, религиозно-философскую ересь. К этому не мешало бы добавить, что во всех случаях дух реформы и оппозиции быстро улетучился, а нетребовательная к моральному уровню верующих ритуалистика быстро возобладает над ним и преобразует фигуры реформаторов настолько, что они будут включены затем в пантеон, который при жизни порицали или игнорировали. При всей правильности и даже образности рассуждений о единой типологии в Гатах, Упанишатах и начальном буддийском каноне Дж. Ньюли не придает должного значения тому, что они резко расходятся с его датировкой. Получается, что один и тот же культурно-исторический процесс имел место в Иране на полтысячелетия ранее, нежели в Индии. Неудобство этой ситуации все же дало знать о себе в беглой обмолвке насчет того, что идеология Зороастра "так современна" (с. 190). Впрочем, тотчас же автор проецирует эту странную современность в эпоху на несколько столетий ранее Ахеменидов, укоряя А. Мейе в том, что тот ошибочно пытался связать ее с возникновением в Иране централизованного государства. Однако до причин действительно очевидной современности доктрины Зороастра или того, в чем же конкретно состояло заблуждение французского лингвиста, Дж. Ньюли не снисходит.

Многогранная концепция Дж. Ньюли покоится на твердой, но всецело бездоказательной уверенности в миграции ираноязычных племен только с востока на запад, включая мидян и персов, и в чрезвычайной архаичности Яшта 19-го. Между тем эти ключевые моменты более чем спорны, особенно если принимать во внимание новые аргументы Э. А. Грантовского [1.10] в пользу старой теории о кавказских путях раннеиранской миграции.

Через год кардинально иную панораму исторической эволюции зороастризма развернула перед коллегами М. Бойс [2.58]. В центре ее внимания на этот раз находились времена и события

при первых двух царских династиях западного Ирана. Подобно прямому очевидцу, английская иранистка живописала эпизоды распространения по великим торговым путям зороастрийского учения с востока на запад. Как раз промежуточным пунктом на таких путях была Рага, куда уже в VIII в. до н.э. приводили караваны восточноиранские купцы ортодоксального зороастрийского исповедания, сопровождаемые не только слугами, но и жрецами (с. 8). Отсутствие в Авесте малейших намеков на торговлю и купеческое сословие, надо полагать, только освобождало полет исследовательской фантазии в данном случае. Дейокиды подчинили себе торговые пути через Хорасан, вынудили восточных иранцев признать зависимость от своего скипетра и в лице Астиага как будто бы властвовали надо всеми племенами зороастрийской веры.

В многочисленных отступлениях у М. Бойс нередко мелькают очень интересные догадки, например предположение, что под именем геродотовского Ареса (IV.62) в скифском пантеоне скрывался "могучий Индра" (с. 41). Здесь же вслед за Э. Бенвенистом она выделяет крайне важную деталь. Один из внуков Дария I, будущий наместник Лидии, был наречен сугубо зороастрийским именем Пишишьяотна из Яшта 13.103, в греческой передаче Писсуфн. В этом обстоятельстве М. Бойс не без оснований усматривает публичную демонстрацию старшими Ахеменидами их благосклонности к зороастризму. Оригинально изложены автором причины ранних греко-иранских и ветхозаветно-иранских схождений. Искусные маги-миссионеры целенаправленно распространяли ортодоксию по всему Переднему Востоку агентурными методами. Под их влиянием оказались Фалес, Анаксимандр и Второисайя (с. 43-47, 154). Историю отношений Дария и Гауматы она воссоздает близко к схеме Э. Бикермана — Х. Тадмора с той разницей, что у нее Дарий отнюдь не приписывал сопернику мидийское происхождение. Это сделал Геродот. Легенда о семи заговорщиках оказывается у нее политической аллегорией зороастрийской гептады, Дария эта версия неявно уподобляла Аурамазде, остальных заговорщиков — Амеша-Спента. Снова столь удивительным домыслам не обнаруживается никаких помех даже в том, что в любых ахеменидских документах нет и следа знакомства с этой гептадой и призрачным сонмом Амеша-Спента, хотя мелкие божки политеизма, такие, как Арштат, там фигурируют. Ничего близкого гептаде не замечали и греческие наблюдатели, даже наиболее осведомленные — Геродот, Ксенофонт, Ктесий, Динон. Ахемениды явно предпочитали триаду главных покровителей династии в составе Аурамазды, Митры и Анахиты. Образ последней в Яште 5 списан ученым жрецом-поэтом с изваяния семитской Иштар и некоторое время воспевался только на западе Ирана (с. 203-204). Луристанской предыстории богини М. Бойс, по всей видимости, знать не хочет вопреки разысканиям Р. Дюссо и затем Н. Эгами [З.360], но за вычетом последнего обстоятельства с ней можно согласиться в самых общих чертах. Анахита отнюдь не паниранское божество, покровительницей среднеазиатских земледельцев никогда не была и, действительно, в триединстве функций жрицы, девы-воительницы и пособницы плодородия, но не богини-матери всецело дублировала Иштар в качестве династийной богини западноиранских царей (Р. Тюркан 2.435, с. 90-104). Ею же она оставалась и при Сасанидах (М.-Л. Шомон 3.199 и 3.204).

Короче говоря, образ и тему культа Анахиты по изложению М. Бойс можно принять в силу относительно верного согласования их с буквой и контекстом многочисленных источников. Но нельзя сделать этого же применительно к образу древнеперсидского Ямы, подземного божества и царя мертвых наподобие Аида. Это в жертву ему праведный ортодокс Ксеркс и его супруга приносили человеческие жизни. На самом деле о Яме мы только знаем, что у персов он был настоящим божеством в отличие от авестийского Йимы, первочеловека и культурного героя, но это все. Сам факт наличия теофорных имен от Яма- в персидской ономастике ставит под сомнение тождество этого мифологического персонажа с богами типа Аида, чьи зловещие имена вряд ли могли прельщать родителей в момент сакрального наречения их чад. Ни в Авесте, ни в Ригведе Яма не был богом мертвых, это трактовка поздних разделов Веды и эпоса. Исторически она может быть столь же древней, но все-таки человеческих жертв ему в Индии не приносили.

Существенны и заслуживают внимания коллег суждения М. Бойс о храмовых сооружениях древнего Ирана. Приемлемо отождествление "храма Геры" при Артаксерксе II со святилищем Спента-Армайти (с. 220-228). Немало и других остроумных наблюдений, выводов, сопоставлений наряду с явно неосновательными посылками и попранием источников, а временами и собственных тезисов 1975 г. Тогда, например, она категорически отрицала

всякую возможность монотеизма в системах индоиранских верований, но здесь осуждает западных иранцев как закоренелых политеистов, у которых очень плохо прививался восточноиранский монотеизм (с. 18). Каким-то образом она вывела из Гат колоссальной важности заключение о том, что община Зороастра еще не вышла из неолита, в быту обходилась каменными орудиями (с. 3). Однако все переводчики согласны с тем, что Зороастр угрожал грешникам потоком расплавленного металла, например в Ясне 30.8; следовательно, дни освоения литья уже были позади, а ужковки самородной меди или метеоритного железа тем более. Впрочем, на предыдущих примерах можно было убедиться, что если факты противоречат интерпретации, то участь их незавидна.

Только что рассмотренные выше монографии Дж. Ньюли и М. Бойс по эрудиции и охвату проблематики, пожалуй, выдержат сравнение с любой публикацией прошлого, но по склонности авторов к априорным установкам и выборочному привлечению источников с замалчиванием противоречащих их гипотезам свидетельств вновь воскрешают методы и аргументы если не И. Хертеля, то Э. Херцфельда. Разительные крайности сочетаются в этих безусловно ценных работах с ошеломляющей непринужденностью, в чем легко убедиться, положив обе книги рядом и параллельно сверяя оценки одних и тех же данных. Такая процедура объективно и немедленно обнаруживает истинное положение дел в современной авестологии. Конечно, ее следовало бы рекомендовать и для многих новейших трудов по истории Авесты и зороастризма. При желании нетрудно даже свести генеральные аргументы в табличной форме, тогда особенно рельефно обозначатся методические разночтения каждого крупного факта разными учеными. Сама по себе ситуация не нова, достаточно вспомнить, что свыше двадцати лет назад ее констатировал Р. Фрай. Этот исследователь с редким для иранистов постоянством минимум с 1947 г. [3.390] размышлял о методических критериях в изучении Авесты и зороастризма. Ни разу он не нашел повода расценить их как удовлетворительные. Все, что ему приходилось говорить на этот счет, актуально и сейчас. Вот его собственные слова: "... всегда налицо опасность злоупотребления подходом или теорией при толковании этой загадочной книги вопреки всем свидетельствам противного (объясняемым испорченными и недостоверными — скобки автора) и провозглашением только этого средства ключом к истинному смыслу Авесты" [3.392, с. 167]. Тут нельзя ничего ни убавить, ни прибавить. Упомянувшиеся выше труды начала 80-х годов всецело оправдывают давние опасения Р. Фрая. От того, насколько быстро осознают его правоту коллеги во всех странах, будет зависеть методический прогресс авестологии.

Подводя итоги развитию тенденций зарубежной авестологии в XX в., можно ограничиться выделением трех условно намечаемых этапов, границы между которыми отчетливы менее, чем это представляется по сугубо обобщенным изложениям вроде настоящего.

Первый из них открывается первостепенными по их значению даже в наши дни трудами Хр. Бартоломэ и А. Мейе. Рядом с ними достойно выглядели свершения Дж. Мултона и Л. Грэя. Неоспоримое господство этих умов в науке об Авесте длилось приблизительно до начала 30-х годов. После этого рубежа, отделявшего первый этап от второго, авансцену иранистики заняли Э. Бенвенист, Х.-С. Нюберг и немецкая школа в двух ее течениях, соответственно возглавлявшихся Х. Ломмелем и неистовым И. Хертелем. Отдельно держался Х. Шедер, фигура очень видная, с долгой научной карьерой и памятными публикациями [3.1017-3021; 2.387]. Тогда же блистали О. Везендонк и Р. Петтацони, Дж. Мессина, начиналась слава Х. Бэйли и В. Хеннинга. Преимущественное внимание в отечественном востоковедении snискали двое первых и двое последних, тогда как все прочие, включая неназванных ученых того же периода, остались на дальнем плане. Однако, как это понятно из частотности цитирования, в первой половине 30-х годов заметно выделялось ломмелианское течение, знамя которого уже в послевоенное время перешло в руки англоязычных учеников Х. Ломмеля в лице И. Гершевича и М. Бойс.

Формально это направление не иссякло и сейчас, но спад его влияния очевиден. Параллельным и независимым течением второго этапа была многогранная деятельность шведской школы Х.-С. Нюберга с радикально иным, нежели у ломмелианцев, подходом. Шведские ориенталисты предпочитали не так новые, как далеко проведенные и детально разработанные методы сравнительного религиоведения и индоевропейских лингвистических реконструкций. Немецкие же специалисты всех направлений, эпизодически отдавая должное

тому и другому, гораздо больше уповали на историко-филологические реконструкции. Их методические установки были куда традиционнее и подкреплялись очень смелыми этимологиями, склонность к чему все они унаследовали от индологов конца XIX в. А. Хиллебрандта и Х. Брюннхофера.

Третий, текущий ныне этап ознаменовали принципиально новые по глубине проникновения в лингвистику текста работы П. Тиме, Х. Хумбаха, М. Моле, К. Хоффманна. Они внесли в традиционную индоиранистику, несколько искусственно олитературенную неадекватным использованием современных жанровых критериев, более релевантные принципы толкования источника. В одном ряду с ними должен быть назван, конечно, и Ф. Кейпер, а Ж. Келлен начал работать много позже, хотя и успел сделать на удивление много. Все эти ученые вместе передвинули главные методические вехи в русле авестологии требованием учитывать не только словесную сторону, т.е. сумму наличных высказываний в рамках дошедшего текста, но и сопровождавшийся ими ритуал. Иначе говоря, только они серьезно и последовательно учитывали всю полноту культурно-исторического контекста, не позволяя отторгать культовое слово от дела, чем грешили их предшественники. Пожалуй, вместе с ними еще Дж. Ньюли понимал, что жанровые функции отдельных высказываний и фрагментов внутри Авесты далеко не идентичны и диктовались фундаментально различными идеологическими установками. Эти же специалисты, в большей мере М. Моле и Ж. Келлен, убедительно продемонстрировали, что в основе легендарной истории зороастризма, когда-то принимавшейся на веру А. Кристенсенем, Х.-С. Нюбергом, С. П. Толстовым, лежит теологический миф довольно позднего происхождения о конечном вселенском торжестве жреческого сословия. От ведического предания на ту же тему он отличался хронологическими ориентирами. Веда изображала торжество жреческого сословия изначальным фактом истории, свершившимся в начале времен. Знает эту версию и Авеста в строфах 88-89 Яшта 13, где Зороастр, "первый жрец, первый воин и первый скотовод", выведен интегратором всех трех социальных функций в самом начале легендарной хронологии, т.е. вся совокупность социума объединилась в персоне первожреца и была ею обусловлена. Данная модель Яшта 13 ближе остальных к индоиранской типологии по ее сходству с ведической, но в сохранившихся разделах Авесты преобладают три варианта иной с мотивами воцарения Зороастра или его сыновей в конце мирового эона. К концу перечисляемых событий относят явление Зороастра и Хом-яшт, и второй фаргард Видевдата, и Яшт 19. Два последних текста по-разному сообщают об одном решающем эпизоде легендарной истории, о переходе роли и функции первоцаря Йимы в конечном счете к первожрецу Зороастру, да и Хом-яшт, если всмотреться, пронизан той же мыслью. По нему Йима явился первым существом, рожденным благодаря акту жертвоприношения Хаомы, Зороастр последним. По Видевдату Йима создал обитель бессмертия, но окончательную власть в ней захватили Зороастр со своим чудесно зачатым сыном, наконец, по Яшту 19 символ мировой власти в виде хварно по династийной эстафете перешел от того же Йимы к Зороастру и трем его сыновьям. Последняя схема выступает полным зеркальным отражением легенды Яшта 13.88-89. Еще С. Хартман вскрыл глубинный подтекст этих внешне и событийно, казалось бы, совершенно различных мифологических повествований [3.517-522], создававшихся жречеством по старым типовым моделям индоиранского прошлого, но с новым, эсхатологически мотивированным построением фабулы. Из его исследований и наблюдений М. Моле и Ж. Келлена с определенностью явствует, что вторичные теологические мифы Авесты о зависимости социума от жреческого сословия то в начале мирового эона, то в его конце, озаренном пламенем вселенского эсхатологического пожара, отражали действие компенсаторного механизма культурно-психологической адаптации к суровой исторической действительности. Подавленные династией и военной аристократией претензии жречества на гегемонию в обществе переносились в церковную легенду, чаще всего и далекое будущее, когда желанная власть будет изъята высшей справедливостью у неправедных царей, обобщенно символизировавшихся в образе "грешника" Йимы, и отойдет к самому Зороастру или его преемникам, т.е. к сакральному понтификату. Завуалированные реминисценции этих же мотивов рассеяны по Гатам, где Зороастр лично предаст Йиму проклятию за его греховность (Ясна 32.8), хозяйничает на его, Йимы, мосту на тот свет (Ясна 46.10-11), в очередной для Авесты раз перехватив его функции, и собирается лично осуществить эсхатологическое преобразование бытия (Ясна 30.9), предреченное им же в другом пассаже (Ясна 43.5). Общая схема событий в Гатах та же, что в Яште 19. Центральный герой древнеиранского эпоса Йима в обоих повествованиях развенчан и сведен со сцены решающих для Ирана событий за некий грех, точный характер которого не вполне ясен, но изображен как будто различно, чем к концу мировой истории освобождается место для деяний

Зороастра. В противоположность этому Видевдат и Хом-яшт, а позднее Денкарт избегают порочить Йиму. Полное снятие во всех этих версиях, кроме Яшта 19, достоверных примет времени и места, особенно же этнических указаний, являет собой бесспорный признак боязни ожидаемых последствий и репрессий за пропаганду жреческих требований теократического характера. В подлинно древних и по-настоящему архаических мифах проявления этнического родоплеменного сознания не подавлялись. Наоборот, они были обязательным условием действенности традиции в Ригведе, Эдде, у Гомера и Тита Ливия.

Таким образом, на третьем этапе впервые был освещен ход мысли компиляторов и редакторов авестийского свода, подбиравших привычные образы мифологического наследия для иллюстрации весьма злободневных идеологических нужд. Вторичные церковные легенды на много ладов варьировали тему предусмотренной свыше перемены власти в Иране. Цепь событий от Йимы до Зороастра была в этих версиях разной, но конечный результат одним и тем же во всех случаях. Не исключено, что однотипные по смыслу, но сюжетно различные версии оформлялись поначалу в разных общинах, территориально удаленных одна от другой.

Предложенная выше схема трех основных этапов в развитии науки об Авесте намеренно упрощена. В нее следовало бы поместить современное поколение итальянских иранистов, по методам и повышенному уважению к критериям типологического порядка отчасти близких к направлению шведской школы, однако сами В. Пизани, А. Баузани, У. Бьянки, Дж. Ньюли более всего известны, как это ни странно, острой критикой Упсалы и, видимо, отнюдь не считают себя единомышленниками наследников Х.-С. Нюберга.

Самобытны и не вмещаются в схематические рамки такие фигуры, как Дж. Тавадия, Дж. Крамерс, Ж. Дюшен-Гийемен, Ф. Кейпер и др. Ряд своеобразных публикаций с нетривиальными выводами принадлежит японским исследователям.

Но если меньше обращать внимания на лица с их резкой индивидуальностью, сосредоточившись по преимуществу на методах и тенденциях, то трехпериодное деление без излишней дробности отразит заметные сдвиги от упорядочения источниковедческой базы и лингвистических критериев, разумеется, не абсолютного, на первом этапе к злоупотреблениям бессистемными и тенденциозными реконструкциями на втором и потом к попыткам выявить качественно иные точки опоры на третьем посредством привлечения методов социолингвистики, палеоэтнографии, контентанализа в духе Ж. Келлена и т.п. Основные переводы, между прочим, делались на втором этапе, хотя классические переложения Ж. Дармстетера и Хр. Бартоломэ оставались в обращении тогда и продолжают учитываться даже сейчас. Многократно, с большими разночтениями, переводились Яшты, особенно Михр-яшт. Чтобы убедиться в этом, стоит сравнить довоенные переводы этого знаменитого гимна И. Хертелем [2.205], Х. Ломмелем [2.280] и Э. Херцфельдом (опубликован в 1947, 2.213) с новой версией И. Гершевича [2.162]. Напомню еще раз, что всем им отказал в доверии Р. Ценер, выразив предпочтение французскому варианту Ж. Дармстетера. Целиком все Яшты последним перевел Х. Ломмель. Абан-яшт заново переводился в отдельной монографии Х. Веллером [2.446], Яшт 15 — С. Викандером [2.459], разрозненные же фрагменты Яштов порознь воспроизводились во множестве работ. Да и впоследствии, на третьем этапе, увидели свет новые переводы Яшта 12 (Х.-П. Шмидт 2.392), Яшта 13 (У. Маландра 2.286). Все это красноречивые свидетельства предпочтительного отношения иранистов к младоавестийскому наследию, достигшего максимальных высот именно во втором периоде. Практически все переводчики Михр-яшта, да и С. Викандер тоже, строили на "своих" Яштах глобальные теории исторической эволюции зороастризма, полностью несовместимые между собой. Конечно, нет единства и среди переводчиков Гат, но в данном случае их извиняет чрезвычайная сложность источника, попросту загадочного, особенно в плане синтаксиса.

Сейчас, однако, после трудов Х. Хумбаха и М. Моле, становится все более понятно, что самой насущной потребностью современной иранистики является новейший и подробно комментированный на основе детального контентанализа перевод Ясны с возможно более полным размежеванием, если это удастся, рубежей ее относительной хронологии. Возможностей к тому немного, но они есть. Ясна почти не изучена и в XX в. целиком не переводилась, в чем и заключается, выражаясь языком фольклористики, недостача текущего момента. Без адекватного нынешнему состоянию науки изучения и перевода Ясны решающих

сдвигов достичь будет нельзя. Постепенное осознание того, что сущность зороастризма как явления мировой культуры таится не в легендарных образах и не в осколках архаической мифологии Авесты, а в комплексном единстве идеологии и ритуала, т.е. в отпращивании Ясны со всей ее семантикой и со слиянием трех хронологических планов, в уподоблении священнодействующего жреца сразу древнему Зороастру и грядущему саошьянту, составляет главнейшее качественное отличие третьего этапа от всех предыдущих фаз развития авестологии. Сообразно этому и надлежит сосредоточить усилия на интерпретации Ясны. Видевдат и Яшты отстоят куда дальше от существа дела, если под таковым понимать воссоздание исторически достоверной идеологии зороастризма, его мировоззренческих установок.

Несколько лучше, как представляется, обстоит дело с уяснением социально-политической направленности зороастрийской проповеди, о чем подробно речь пойдет ниже. Большинство специалистов, еще с середины XIX в. понимали, расходясь лишь в деталях, что Авеста обнаруживает индоиранскую по типологии борьбу жречества с нобилитетом за власть в обществе и право распоряжаться общественным скотом. Почти аллегорией к этому выступает в главе Ясны 29-й претензия жреца Зороастра защитить скот от угнетения со стороны главарей военной элиты, састаров, иранских "кшатриев", в каковой роли его и утверждают небожители, после чего он в главе 48.10 уже требует от нобилитета и от рядовых скотоводов подчинения жречеству. Догадывались об этом еще старые исследователи — М. Хауг, Х. Райхельт, основательнее других Э. Вильгельм, чьи работы забыты совершенно напрасно [З.1237-1239], завершили же концепцию после уточнений И. Хертеля, А. Мейе, Х.-С. Ньюберга новые труды П. Тиме, Г. Виденгрена, С. Викандера, Ж. Дюшен-Гийемена, Дж. Ньюли. Завершающие штрихи нанес Б. Линколн [З.759-760].

Итоговое заключение из вышеизложенной историографической хроники века по своей очевидности напрашивается без дальнейших рассуждений. Поскольку прирост новых свидетельств источников в осязаемых количествах едва ли возможен, остается возлагать надежды на совершенствование методики исследования, на обоснованную и более объективную, нежели то было ранее, реинтерпретацию известных уже фактов. Некоторые успехи в этом направлении уже достигнуты ведущими иранистами, и, следовательно, перспективы ясны. Дело теперь за тем, чтобы усвоить уроки недавнего прошлого и продвинуться хотя бы немного дальше.

Глава III. Авеста и зороастризм: основные понятия и проблемы

Дискуссионность основных понятий и проблем авестологии более чем не нова. В любом ее аспекте — узко лингвистическом, общелингвистическом, культурно-историческом и пр. — Авеста продолжает возбуждать борьбу взаимоисключающих мнений. Однако степень разработки всех этих аспектов весьма различна. Основательнее всего изучен первый из названных аспектов, причем с заметным уклоном в лексикологию, этимологию, фонологию, тогда как морфологические категории и синтаксис продвинуты гораздо менее (см. Ж. Дюшен-Гийемен 3.310; Ж. Келлен 3.656; К. Хоффманн 2.220). В отечественной литературе глубиной освещения лингвистических характеристик Авесты выделяется "Опыт историко-типологического исследования иранских языков", т. 1 [1.24].

Еще классикам мировой иранистики в конце XIX в. было ясно, что Авеста изложена на мертвом языке схоластической учености, наподобие церковной латыни или позднего санскрита (Ж. Дармстетер 2.106а, с. VI; К. Гельднер 3.419, с. 969). Ныне такая оценка несколько смещена, различие проводится не столько между живым просторечием и фразеологией интеллектуальной элиты, сколько между племенными диалектами и наддиалектной, общеиндоевропейской по типологии сакральной поэтической речью (Х. Ломмель 3.768; Ф. Альтхайм 2.6; В. Пизани 2.355, с. 345-349; Р. Шмитт 2.394; Х.-П. Шмидт 2.393; Ф. Кейпер 3.715; Ж. Одри 2.190 и Э. Каманиле 2.72). Для целей повседневного бытового общения, в профанической сфере наречие Авесты не употреблялось, т.е. какого-то племени или "народа" Авесты не могло существовать в принципе (В. В. Бартольд 1.4, с. 439; Э. Херцфельд 2.213, с. 648). К тому же авестийских диалектов два и один к другому они не сводятся (Р. Фрай 3.396; Ф. Кейпер 3.723, с. 244), в силу чего В. Гайгеру и вместе с ним С. П. Толстову и И. М. Дьяконову [1.49] следовало бы размещать во времени и пространстве два первичных очага традиции, а не один, изобретать два авестийских этноса, а не один и т.п. Потребность в удвоении истоков традиции глубоко понимал Х.-С. Нюберг [2.338] и соответственно этому постулировал синкретическую контаминацию двух восточноиранских религиозных общин с их первоначально враждебными верованиями.

В отечественной науке природа и жанровая специфика диалектов Авесты интересовали только отдельных индоевропеистов, скажем И. М. Тронского или Э. А. Макаева. Для собственно иранистов диалекты Авесты выглядели бытовым просторечием, средством "пастбищного" общения рядовых скотоводов. Лишь в 1982 г. один из основоположников подобной трактовки, В. И. Абаев, все же охарактеризовал язык Авесты как "трансдиалектный", т.е. отметил его особую природу и противостояние живым бытовым разговорам [1.43]. Немного ранее о том же довелось бегло упомянуть автору этих строк [1.58, с. 189-190]. Впрочем, уже позиция В. В. Бартольда предполагала эту же точку зрения. Да и чисто географически на карте Ирана и Средней Азии как будто нет места для авестийского этноса, откуда и вытекает гипотеза И. М. Дьяконова о вторичном перекрытии "авестийцев" более поздним иранским же суперстратом.

Поздним источникам самого различного происхождения наречие Авесты представлялось тайным, эзотерическим, "премудрым", т.е. никак не просторечием. Достаточно сравнить Павсания (5.27.3-5), Денкарт (ДкМ, 455.11-18 и 459.10) с язвительными высказываниями компиляторов Талмуда о непонятности священного языка зороастрийской традиции для ее жречества (Я. Нойзнер 3.922, с. 169). Единодушия этих трех разнокультурных источников более чем достаточно, чтобы с полным на то основанием говорить о социолингвистической обособленности языка Авесты от живой стихии иранского просторечия. Для среднеиранского состояния это многократно удостоверенный факт, для древнеиранского — нечто большее, чем просто гипотеза, судя по греческим сведениям IV в. до н.э., сохранившимся в передачах Диогена Лаэртского и Лиона Хрисостома, а также с учетом доводов П. Тиме [3.1148]. Памятники обоим авестийским диалектам отнюдь не были "гласом народа", эхом племенного самосознания (Э. Херцфельд 2.213, с. 257), тем более, что их идеологические установки резко противоречили одна другой (Дж. Санджана 2.385, с. 38-40; А. Мейе 3.821, с. 195; Дж. Ньюли 3.458, с. 225-228). На овладение таинствами индоевропейской сакральной речи с ее гипертрофированной морфологией и эллиптическим синтаксисом требовались долгие годы напряженной учебы (Г. Виденгрэн 2.455, с. 61; М. Бойс 2.58, с. 81, 183-184; Дж. Ньюли 2.168, с. 190). У друидов и у жриц Весты на это отводилось до двадцати лет. Примером сказанному служат чисто формальные признаки такой речи. Например, в Гатах употреблены одни только

косвенные падежи без прямых (Ф. Кейпер 2.268, с. 13), чего в настоящих фольклорных текстах, как известно, не бывает. Лучшего доказательства справедливости теории *Kunstsprache* изыскать нельзя. Без многолетней учебной подготовки и без посвящения в мистику жреческой фразеологии следовать за мыслью Зороастра было попросту невозможно, что еще в 1948 г. показал Ж. Дюшен-Гийемен [2.119, с. 115]. Красноречива терминология Гат с обозначением посвященных как *vidva* и *vaedemna*; оба эти термина этимологически и семантически родственны русским "ведун" и "ведьма". Без всяких пространных комментариев ясно, что данное словоупотребление исключает возможность апелляции Гат к широким массам рядовых общинников (ср. С. Циммер 3.1268). В Ригведе обо всем этом сказано длинными пассажами гимна 1.164. Там сообщается, что бессмертия за гробом достигнут те немногие, кто сумеет овладеть всей полнотой ритуала (строфы 22-25), т.е. жрецы (строфа 39). Познание таинств ритуала эквивалентно овладению сакральной метрикой (строфы 23-25; метрика Ригведы очень близка метрике Гат. — Л. Л.). Вселенная целиком обязана существованием сакральному Слову (строфа 42).

О том же самом свидетельствует план содержания. Центральной темой в Гатах выступают монотеизм и эсхатология с образами рая, ада, конца света, мессии-саошьянта (т.е. конечного торжества жреческого сословия во вселенских масштабах. — Л. Л.; см. Эд-Леманн 2.276; О. Везендонк 2.448, с. 42; Дж. Паври 2.348; А. Мейе 2.298, с. 16; Г. Виденгрэн 2.455, с. 107-108 и др.). Данный комплекс специфических идей совершенно нефольклорен по типологии и неведом массовым верованиям архаической эпохи вообще и индоиранской в частности, почему и следа его нет в Ригведе, как, кстати, и в любых текстах ахеменидской эпохи, кроме, может быть, Антидэвовской надписи Ксеркса. Занимал он только кучку профессионалов отвлеченного мышления (Х. Ольденберг 3.942; Дж. Мултон 2.327, с. 60; Р. Рейтценштайн 2.368, с. 262; Х. Ломмель 3.787; В. Лентц 3.739, с. 134; А. Пальяро 3.953; И. Тальмон 3.1118; Дж. Ньюли 2.168, с. 19, 171-175, 189). Другими словами, доктрина Зороастра была адресована только узкой религиозной общине, в чем единодушны практически все авторы французской школы — от Ш. д'Арле, Ж. Дармстетера и А. Мейе до К. Юара, М. Моле и Ж. Келлена [3.660 и 3.666], а не родоплеменной (С. Кападия 2.257, с. 104; Х. Ломмель 2.280-281; У. Бьянки 3.104-110; К. Бликер 3.115; Х. Хумбах 2.577-595).

Третьей линией аргументов сказанного должны быть признаны шаманистские рефлексии в Гатах, впервые подмеченные Х.-С. Ньюбергом [2.338], но отрицавшиеся англоязычными иранистами, начиная с В. Хеннинга, более склонными рационализировать темную для Европы мысль Зороастра. На общетеоретическом уровне концепцию зороастрийского шаманизма развивал австрийский ориенталист А. Клосс [3.222-227]. С привлечением конкретных доводов ее заново удостоверили Г. Виденгрэн и Ф. Жинью. Шведский ученый в 1965 г. ставил третью строфу из Ясны 30 в связь с феноменами наркотических визуальных (*xvafna*) и акустических (*asrvatam*) галлюцинаций, а в 1979-м несколько модифицировал свою точку зрения [3.1223, с. 347-353]. Вместе с ним, но иными примерами доказывал историческую реальность шаманистского праксиса в культовом обиходе зороастрийской общины и Ф. Жинью [3.444, с. 42] на взгляд обоих названных ученых, критика со стороны В. Хеннинга в адрес шаманистской теории Х.-С. Ньюберга была пристрастной и неубедительной (подробно см.: Г. Виденгрэн 3.1221; ср. Л. Грэй 3.494, с. 375-376).

Особо фундаментальным аспектом источниковедческого плана в последние годы представляется ритуальное литургическое назначение Авесты. Одна за другой появляются работы с демонстрацией того, что последнее коренным образом преобусловило картину мира в Авесте, отбор ее авторами и составителями информации, способы подачи (Х. Хумбах 3.577-594; М. Моле 3.881-898). Основы данного подхода впервые обозначились в беглых наблюдениях ведущих специалистов конца XIX в., а затем И. Хертеля [2.206, с. 262], но систематизировали его Х. Ломмель, Х. Хумбах, П. Тиме и М. Моле, наиболее же четкое резюме принадлежит не иранисту, но религиоведу К. Рудольфу [3.1010, с. 99]. Совместными усилиями названные авторы и, конечно, многие их коллеги вполне убедительно показали, что Авеста изображала вселенную, историю человечества, наконец Иран такими, какими их хотело видеть зороастрийское жречество (о том же С. Петреман 2.352, с. 325-327 и Дж. Ньюли 3.458, с. 228). Уже в Гатах (Ясна 29 и 45.3-4) сообщается, что Бог предназначил Зороастру (= первосвященнику любой эпохи. — Л. Л.) быть единственным посредником между небом и землей, аху (царем) и рату (пастырем, "папой") не меньше как всего человечества, что уже

анализировал И. Гершевич [2.162, с. 238]. Эта теократическая претензия заявлена в Гатах и в молитве Ахуна-Вайрья уклончивыми недомолвками, но во всей прочей Авесте изложена открыто и десятки раз. К интересам скотоводов и общинников она, конечно, не могла иметь никакого отношения. Подлинным и по их веротерпимости нечестивым царям Ирана Авеста демонстративно противопоставляла вымышленный идеальный образ Кави Виштаспы, послушного неопита и покорного адепта Зороастра (это понимали еще Ф. Шпигель 3.1097, с. 192 и Ж. Дармстетер 2.106а с. XXXII). Так легендарная эпоха показательного благочестия ставилась в идеологическую оппозицию к нежелательной исторической действительности с засилием военной аристократии ненавистных Зороастру "састаров" (Ясна 46.1 и 48.10).

Загадкой остается вопрос, насколько репрезентативна была в целом позиция авторов и редакторов зороастрийского канона, т.е. была ли она присуща значительной части общества или, как полагает вся французская школа, идеологическому "анклаву" внутри него, попросту секте. К последнему склоняют сведения Геродота, Ксенофонта и уж тем более Страбона. Эти самые надежные информаторы не заметили ни фигуры Зороастра, ни проблесков его учения. С другой, собственно иранской стороны ни в одном государственном документе — от Бехистунской надписи до текстов Кирдера и поздней эпиграфики — тоже нет искомым упоминаний. Но ведь и совсем не знать Зороастра было совершенно невозможно, коль скоро его имя дошло до Ксанфа Индийского, Ктесия и Платона именно в древнеперсидской передаче (Дж. Санджана 2.385; К. Клеман 2.92-93; Дж. Мессина 2.305, Ж. Биде и Ф. Кюмон 2.48; А. Момильяно 2.321). Интересным кажется давно забытое наблюдение Дж. Модии над арабскими переводами 760 г. из сасанидских хроник [3.877], источников несколько более ранних, чем пехлевийские книги, и в какой-то мере санкционированных тронем. По их версии, карьера Зороастра начиналась в Палестине и завершалась в Азербайджане, далеко за пределами Парса, династийного хинтерланда. Перед тем, в эпоху Юстиниана получил доступ к сасанидским государственным анналам греческий переводчик Сергей, чьими выписками пользовался известный историк Агафий (Ш. Огден 3.937). И он, подобно арабским историографам, вывел Зороастра аутсайдером по отношению к исконно персидской культуре, притом в отрицательном свете, как порочного шарлатана (II.24). Полагать, что эта характеристика целиком извлечена из царских хроник Парса, кажется невероятным, но факт определенного согласования греческих и арабских пересказов налицо. Самое меньшее, сасанидским хронистам гласно или негласно предписывалось держаться подальше от авестийского образа Зороастра, если уж не дискредитировать его открыто. Во всяком случае, пехлевийская версия при дворе оставаться неизвестной не могла, но на страницы государственной летописи попала совсем иная, "экзотическая", едва ли по личному произволу писцов. Как бы ни толковать странную позицию царских хроник, она бесспорно отводит претензии Авесты и пехлевийских книг на универсальность зороастрийской картины мира и общества. Существовали многие иные версии, отголоски которых прослеживаются в сообщениях Ктесия, Порфирия, Агафия, Масуди, Табари, особенно Шахрастани (наиболее удобным образом источники совмещены у Э. Джексона 2.231). Пытаться дискредитировать их в отсутствие надежных критериев истинности и ложности методически неправомерно. О том, что пехлевийское предание насчет всеобщего господства ортодоксии в Иране до Александра и после Шапура I являет собой намеренную фальсификацию истории, писалось неоднократно (Э. Эдвардс 3.358, с. 345-347; А. Кристенсен 3.214, с. 33; М. Моле 2.318, с. 10, Дж. Ньюли 3.458, с. 225-228).

Вкратце, ни Авеста, ни пехлевийские книги не могут рассматриваться в качестве протокола исторической действительности или хотя бы всеобщих для древнего Ирана идеологических установок. Для этих, как и для любых других архаических источников, необходима многоэтапная и технически сложная интерпретация-экзегеза со скрупулезным учетом жанровой природы литургического текста, призванного скорее творить желаемую реальность, нежели следовать за нею. Чем менее была приемлема суровая действительность, тем сильнее деформировала ее жреческая идеология ради теократических притязаний на реализацию принципа "священство выше царства", якобы восторжествовавшего хотя бы в одной только Раге (Ясна 19.18). Эхо именно этих претензий докатилось до Аммиана Марцеллина (XXIII.6).

Из остальных почти неисчислимых проблем источниковедческого характера следует выделить еще одну, ту, что связана с обстоятельствами письменной фиксации текста Авесты. Тенденции последних лет отходят от популярных некогда теорий Ф. Но [3.915-917] и Х. Бэйли [2.24] с утверждениями о крайне поздней записи в VI-VII вв. н.э. Возобладала старая концепция Ф.

Андреаса [2.11] о записи Авесты неогласованным письмом арамейского происхождения в Эпоху Аршакидов, по конкретизации М. Монна — с числом знаков менее 20 [2.322, с. 1]. Высказываются также не противоречащие этому, хотя и не очень доказательные гипотезы о позднеахеменидской письменной фиксации Авесты (Дж. Уиндфур 3.1243-1244; Х. Мирза 3.870, с. 37; М. Шаки 3.1073, с. 114-115), возможно, не столь уж беспочвенные в свете многочисленных высказываний древнегреческих авторов об их знакомстве с "логиями" Зороастра. Среди согдийских фрагментов из Дуньхуана обнаружен поздний список авестийской молитвы Ашем-Воху в переложении на согдийский язык, сделанном, по предположениям И. Гершевича, очень рано, до эпохи Александра Македонского [3.430]. Видимо, тексты такого рода и породили тему "логий" в древнегреческой традиции.

Вели оставить в стороне требующее компетентной перепроверки известие Ксанфа Лидийского о "логиях" Зороастра в дни юности Кира Великого, следующим по хронологии явится сообщение софиста Продика, современника Сократа. Он претендовал на личное обладание такими "логиями" (Дж. Мессина 2305, с. 45). Даже если это всего лишь праздная похвальба, о таких "логиях" надо было хотя бы иметь представление. Дезавуировать вслед за Ксанфом Продика труднее, а тем более автора схолий к Платону. Вероятно, это был ученик философа Гермодор. Он упоминал в нескольких книгах Зороастра. Далее следуют общеизвестные сообщения Гепмиппа из Смирны (III в. до н.э.), который определенно знал, что учение Зороастра излагалось на письме в стихах и что первым комментатором "логий" считался архимаг Останес из свиты Ксеркса (Ф. Виндишманн 2.464, с. 293; Дж. Мессина 2.305, с. 32).

Первым осязаемым подобием "логий" хотели видеть "Пророчество Гистаспа" приблизительно 100 г. до н.э. в подробных извлечениях Лактанция. По своему апокалиптическому уклону оно совпадает с поздним Бахман-яштом — 2.29-30 и вместе с ним восходит к утраченному авестийскому оригиналу (Ф. Кюмон 3.257; С. Эдди 2.133а; Г. Виденгрэн 3.1213). Несколько настораживает его греческая передача и вероятная митраистская инспирация (Г. Виденгрэн 2.455, с. 199-207). Далее Павсаний (5.27.3-5), коптская Кефалайя (7.27), манихейские тексты из Турфана с упоминаниями зороастрийских книг (zardus-tagan nibeg) и Порфирий (Vita Plot., 16), не говоря о Денкарте (ДкМ 437.17-20), Большом Бундахишне 214.8 и пр., надежно и вне каких бы то ни было сомнений документируют письменное бытование авестийской традиции при Аршакидах (Ж. Дюшен-Гийемен 3.315). Все эти сообщения ценны своей независимостью и множественностью вопреки Ф. Но и Х. Бэйли. Изобличение Порфирием подложных сочинений от имени Зороастра в отсутствие подлинной письменной традиции зороастризма было бы бессмыслицей. Как это неоднократно отмечалось, изобразительным символом данной традиции служит свиток в руке мага из росписей Дура-Европос, предположительно самого Зороастра.

Завершая краткий эскиз историографических и источниковедческих аспектов проблемы, остается подчеркнуть их сравнительно глубокую разработку и возросшие теоретические ограничения на свободу реконструкции. Последние вытекают из литургической ориентации источника и социологически невысокой его репрезентативности. Подобно Ригведе с ее узко групповой идеологией и преимущественным вниманием к тонкостям культа и ритуала Сомы в ущерб всему остальному Авеста, как это видно из наименования ее центрального по значению раздела, т.е. Ясны, предлагает крайне избирательную картину духовной жизни в Иране (А. Кейт 2.258, с. 32-36). Утопическая идеализация зороастрийской общины, доведенная в пехлевийских книгах до гиперболы, намечена уже молитвой Ахуна-Вайрья и даже Гатами в сцене торжества праведников на Мосту Судного разбора (Ясна 46.10-11). Между тем иранские источники всех эпох ни в одном случае не подтверждают господства зороастрийской ортодоксии (Р. Фрай 1.36, с. 162, 210, 272-274, 303-304). Вот почему Авеста с редкостной последовательностью умалчивает о времени и месте действия, об этносе действующих лиц, чего тоже не может быть в традиционных архаических текстах с обязательными для них указаниями родоплеменной принадлежности, примеров чему более чем достаточно в Ведах, у Гомера, в скандинавском или латинском квазиисторическом эпосе. Еще К. Гельднер мотивировал последовательную чистку Авесты от всех преходящих понятий и культурно-бытовых реалий эпохи жреческой цензурой, озабоченной тем, чтобы в утопическом мире сакральной традиции воссияла вневременность и всеобщность, точнее единственность Истины [3.419, с. 969].

При всех ограничениях ее исторической документальности Авеста все же оставалась зеркалом мировоззрения, но не национального, а узко группового, специфического, крайне тенденциозного. На это указывают многочисленные противоречия контекста, а то и прямых высказываний подчас внутри одного и того же фрагмента. Это прямое следствие отрыва от исторической реальности и манипуляции теологически переосмысленными мифами, видимо, в различные периоды становления канона. Так, Гаты категорически осуждают Йиму (Л. Грэй 3.482), но Видевдат и Денкарт превозносят его и прославляют. Жития Зороастра в Хом-яште, Видевдате и во всей Гате Уштавайти по сути не имеют между собой ничего общего, но все вместе противостоят легенде Денкарта (Ф. Шпигель 3.1091; Ф. Юсти 3.627; Хр. Бартоломэ 3.63). Франграсьян в Замьяд-яште сначала выведен в ипостаси нечестивого и неудачливого узурпатора, но в конце концов изображен полновластным и легитимным царем Ирана (строфы 92-93). Нет нужды умножать примеры, они насчитываются многими десятками и рассматривались еще чаще (Ф. Робиу 3.998; Вильгельм 3.1234; Э. Леманн 3.374; Л. Грэй 3.489; Э. Херцфельд 3.550; Дж. Хиннеллс 3.554 и др.).

Вместе со всеми этими моментами заслуживает внимания еще один, давно известный, но почему-то недооцениваемый. Он состоит в том, что историческое понимание термина "Авеста" сильно отличалось от нашего филологического. "Авестой" в собственном смысле слова, священным писанием и символом идеологической нормы были только Ясна, Видевдат и Висперед, те разделы, что зачитывались по ходу литургии. Яшты с их богатым инвентарем реалий и мифологических образов к жанру писания не относились, в литургии не участвовали и потому не переводились на пехлевийский язык после вымирания флективного авестийского наречия. Следовательно, уже при Аршакидах никем кроме горстки ученого жречества, они восприниматься не могли и влиять на искусственную культивацию "неозороастризма", как величали его Ж. Дармстетер и В. Анри, тоже были не в состоянии. Соответственно, воспетые в Яштах божества полностью игнорировались в Гатах и никакой заметной роли в поздней литургии не играли. Эсхатологическое преобразование несовершенного наличного бытия с засилием опозитизированных в Яштах састаров не могло быть делом и заслугой тех же божков, коим эти састары поклонялись. По монистически ориентированной зороастрийской догматике (А. Корбэн 2.96, с. 30-31), спасение души совершенно никак не зависело от всей толпы староиранских богов, о чем иносказательно толкует Гата Ахунавайти и особенно ее глава 32, где об этом говорится достаточно внятно. С позиций догматически выдержанного зороастризма не было никаких причин угождать Митре, Вайю или иноземке Анахите, божествам састаров. Как бы в отместку авторы гимнов этим божкам заставили Ахура-Мазду искать их содействия и помощи, ломать перед ними шапку (С. Викандер 2.459, с. 49-50). Конечные судьбы мира тем не менее зависели совсем не от них, а только от ритуальных инвокаций жрецов-"саошьянтов", о чем вслух заявил сам Зороастр в Ясне 30.9а (М. Моле 2.318, с. 84-120) и что через передачу Феопомпа или Гермиппа знал Диоген Лаэртский (Ргоет. 9), как это видно из его ссылки на утверждения магов о том, будто судьбы мира зависят от их песнопений.

Однако в силу многокрасочности Яштов Х. Хертель, А. Кристенсен, Х.-С. Ньюберг, С. П. Толстов сделали из них Авесту *par excellence* только потому, что они изложены на языке Авесты. Древние зороастрийцы отделяли Яшты от богослужебной литургической Авесты по культовому и жанровому признакам, по функциональным причинам идеологического порядка. Нынешние иранисты отождествляют Яшты с Авестой и даже ставят их в центр таковой по внеидеологическим формальным соображениям. Итоговый "документ" обретает не предвиденное древней зороастрийской общиной содержание и специфику враждебной для нее идеологии, недопустимость чего оговаривал еще М. Хауг [3.524, с. 689-694].

До середины XIX в. большинству иранистов главным по значению разделом богослужения Авесты представлялся Видевдат с его мелочными предписаниями в части бытовых ритуалов вплоть до стрижки ногтей (Б. Линколн 3.763). Крайний дуализм первого фаргарда Видевдата с его абсолютным противоречием доктрине Гат о полном единстве всего творения (Ясна 44.3-5) казался Центральной идеологической догмой зороастризма. Пережитки такого восприятия еще не редки и в наши дни. Пример этот нужен для демонстрации того, как привходящие обстоятельства, о чем надо писать отдельную работу, меняли понимание термина "Авеста".

Наконец, этимология и семантика термина "Авеста" все еще остаются предметами гипотез, судя по очередному пересмотру всех предшествовавших толкований у В. Белярди [2.37]. Все эти

моменты, взятые вместе, требуют уточнений документального характера отдельных фрагментов и крупных блоков Авесты как в существующем ныне виде, далеком от первоначального, так и в реконструкции на сугубо лингвистическом и потом на историко-филологическом уровнях. Интерпретация и реконструкция в авестологии неизбежны, это аксиома современного источниковедения вообще. Прямое незатейливое считывание исторической информации объективно исключается жанровой природой источника и внутренними противоречиями собранных внутри него версий, о чем свидетельствуют упоминавшиеся выше примеры легенд о Франграсьяне и т.д.

Нетрудно показать аналогии к этому и в Гатах. Гата Ахунавайти (Ясна 28-34) в целом подразумевает достижение Заратуштрой центрального положения в мире земного бытия. На эту роль его избрали небожители во главе с Маздой (Ясна 29), в экстатическом трансе ему сообщены принципы и условия "этой жизни", т.е. первого земного существования, в котором действует оппозиция добра и зла (Ясна 30.3-6), а следующая, 31-я глава, самая интересная по обилию идеологических тонкостей, как бы комментирует и расцвечивает подробностями предыдущую. Доктрина изложена, историко-культурная ситуация завершена. Но вторая Гата Уштавайти начинается с потребности Зороастра в откровении (Ясна 43), как если бы глав 30 и 31 совсем не было, и кончается провалом его миссии (Ясна 46.1-8). До обретения пророком центрального положения в мире еще очень далеко. По нашей современной сюжетной логике требовалось бы поменять две эти Гаты местами (ср. студии Ж. Дюшен-Гийемена 3.299 и М. Моле 3.887 о порядке глав и движении идей в Гатах).

Между Гатами Ахунавайти и Уштавайти как будто заметна разница в архаичности метрических схем. Вторая Гата в данном отношении кажется несколько более древней, хотя окончательно это еще не установлено (Е. Курилович 3.724). Да и в плане содержания абстрактная и по-своему изысканная теология Ахунавайти заметно контрастирует с незамысловато архаичной мифологией Уштавайти, где бог собственноручно творит солнце и луну, где путь из этого мира в загробный проходит по волшебному мосту общеиндоевропейских преданий и т.п. Таких полуфольклорных мотивов в Ахунавайти нет, ее эпизоды и сцены более аллегоричны и назидательны, мысль куда более схоластична и отягощена систематикой протогностического толка. Этим и подобным им неувязкам нет конца. Конечно, они пока не разрешены зарубежной авестологией, но по крайности усердно ею изучаются.

Едва ли могут быть сомнения в том, что выявлению документальной значимости Авесты должен предшествовать детальный анализ композиционных и сюжетных схем, образов, мотивировок, даже эпитетов. Скажем, почему Митра в 115-й строфе Михр-яшта именуется "заратуштротэмой", т.е. зороастрийским "папой", хотя ему не нашлось места в литургии и в пантеоне Зороастра? И это притом, что в 18-й строфе тот же Митра явлен в более приличествующей ему языческой ипостаси древнего божества кровавой мести. Убедительного ответа при современной изученности предмета нет. Институт зороастрийского понтификата достоверно засвидетельствован только в сасанидскую эпоху, хотя совокупность сведений Ясны 19.18, Аммиана Марцеллина (XXIII.6) и мусульманского автора Якута допускает возможность его удревнения. Данный фрагмент Михр-яшта не может быть старше этого института, т.е. возникает вопрос датировки всего гимна, если только перед нами не интерполяция. Процедуры безукоризненно правильного выявления интерполяций и ложных форм пока тоже нет. Иранисты 20-х и 30-х годов учиняли в последнем отношении необузданный произвол, искоренить который пытался В. Хеннинг [3.532]. Однако вскоре его методический ригоризм и требования не вносить поправок в тексты подверглись осуждению Л. Грэя [3.493].

Неисчислимость вопросов и загадок подобного рода очень рано возбудила споры о документальной подлинности Авесты и ее фрагментов. Первые английские исследователи, начиная с У. Джонса, еще до реального овладения лингвистикой текста доказывали, что Авеста является собой псевдоэпиграф и апокриф религиозного меньшинства с коренной их переработкой уже после ислама (Ж. Дармстетер 2.106а, с. V-VI). Но потом, когда наступил расцвет научной авестологии, примерно такую же позицию, хотя англичане ее оставили, продолжала занимать французская школа. М. Бреалю, А. Мейе, Э. Бенвенисту, Ж. де Менашу, М. Моле было свойственно трактовать Авесту в качестве "катехизиса меньшинства". Вопреки этому немецкие иранисты в лице В. Гайгера либо настаивали на том, что Авеста отражала всеобщий социальный и бытовой уклад если не всех иранских народов, то по крайней мере

восточноиранских, в чем с теми или иными поправками за ним следуют С. П. Толстов, Ю. А. Рапопорт, М. М. и И. М. Дьяконовы, В. А. Лившиц, Б. А. Литвинский, либо изображали Авесту настольной книгой старших Ахеменидов.

Так, Авесту попеременно выдавали за поздний манифест оппозиционного сектантства (Ш. д'Арле так и озаглавил первый вариант своего перевода: "Авеста, священная книга сектантов Зороастра"), за протокол восточноиранской исторической действительности, а у М. Бойс даже позднейшей (?) (особенно настойчиво во втором томе ее "Истории зороастризма", 2.58), за молитвенник Дария I Гистаспа. Наконец, Ж. Дармстетер, как известно, приписал ей сомнительную честь быть иранской компиляцией учений неоплатонизма середины I в. н.э. Следовательно, концепции документальности Авесты более чем условны и базируются на спорных эвристических подходах. Как правило, их авторы приступают к рассмотрению источника с априорно готовым решением, будет ли то восточноиранское происхождение зороастризма или ортодоксальная убежденность Дария I. К этому соответственно подбираются приемлемые пассажи и легко игнорируются противоречащие. В их общем единстве и противостоянии они не анализируются.

Особых перемен к лучшему пока не предвидится. Только в трудах Ж. Дюшен-Гийемена [2.118-127; 3.294-336] как будто можно признать характеристику документальности Авесты сравнительно приемлемой. Интерпретациям Г. Виденгрена [2.452-456; 3.1203-1224], эффективным и слишком уж нетривиальным, отчасти мешает сама эрудиция автора, то и дело вовлекающая его в натянутые и даже рискованные схемы компаративистско-феноменологического толка. Впрочем, при весьма несовершенном состоянии внутренней критики текста, оплаканном еще во времена А. Мейе, И. Хертеля и Л. Грэя, но мало с тех пор изменившемся, увлечения Г. Виденгрена и его соратника С. Викандера [2.458-460; 3.1225-1232], С. Хартмана [2.187-188; 3.517-522], А. Хульторда [3.576] всегда сохраняют позитивное значение хотя бы в том, что расширяют методические горизонты авестологии и указывают на возможности новых, нешаблонных подходов.

Наконец, отдельно нужно выделить компилятивный в его существе, но зато начертанный рукой маэстро очерк М. Элиаде [2.136, с. 316-347]. В нем зороастризм показан впечатляюще, с латинской гармонией частного и общего, чего не всегда доставало Г. Виденгрена, а всем остальным экспертам иранистики вообще никогда не удавалось. После статьи К. Рудольфа это вторая авестологическая компиляция очень высоких достоинств. Обе эти работы затмевают подавляющее большинство специальных трудов сугубо профессионального характера, настолько отточены и образны их историко-типологические и религиоведческие обобщения, умело привлечены культурно-исторические аналогии. Рядом с ними смело задуманные монографии В. Хинца [2.215], М. Бойс [2.58 и 2.60], Дж. Ньюли [2.167-168] оказываются менее четкими и убедительными по аргументации, не говоря уже о спорности основных положений.

Удостовериться в том нетрудно на примере разбора Ф. Жинью [3.445] новейших реконструкций общеиндоиранских религиозных представлений. Французский ориенталист обоснованно показал, что его английские коллеги Х. Бэйли и М. Бойс восстанавливают систему индоарийского пантеона механическим и некритическим суммированием данных Ригведы и Авесты (против чего еще в 1960 г. предостерегал П. Тиме 3.1149. — Л. Л.), вдобавок к чему М. Бойс регулярно применяет априорные умозаключения и неоправданно проецирует в индоиранскую архаику уровень парсийской религиозной систематики. Уязвимой пятой критикуемых построении справедливо названа недооценка известных митаннийских документов XIV в. до н.э. Надо согласиться с автором в том, что это единственная упорядоченная идеологическая структура II тыс. до н.э., на основе которой только и возможно создавать реконструкцию (с. 366 и 369), разумеется, с должным учетом всех ее индоарийских параллелей, чем много занимался Ж. Дюмезиль [3.339-351; 2.128-131].

В порядке беглого отступления хотелось бы отметить, что вообще данные клинописных текстов Передней Азии II-I тыс. будут еще играть куда более весомую роль в изучении ранних форм индоиранской идеологии, нежели это принято думать сейчас. Работы Н. Миронова [3.869], Э. А. Грантовского [1.10], В. Айлерса [3.361-364] и М. Майрхофера [2.294-296; 3.813-814] отчетливо обозначили эту перспективу, несколько пострадавшую было в итоге консервативных изысканий А. Камменхубер, но сейчас вновь достаточно многообещающую. Самые дальние ее

планы пролегают в направлении исследования архаического переднеазиатского митраизма, формы которого, несмотря на громадный хронологический интервал, оказываются генетическими предшественниками соответствующих форм и институтов митраизма классического (Л. Кэмпбелл 2.73; Ж. Дюшен-Гийемен 3.331, с. 13), о чем скорее по интуиции, нежели на основе позитивных фактов, догадывался Ш. Отран в 1935 г. [2.17, с. 48-50, 81-82, 119].

Глава III (часть 1). Феномен зороастризма

Поскольку место, время и обстоятельства происхождения Авесты как источника остаются спорными по причине априорности большинства выдвигаемых доводов, не удастся сформулировать единую или хотя бы преобладающую историографическую концепцию зороастризма как идеологического и культового феномена. И здесь противоречия в подходах загромождают перспективу исследования. Остается в силе, например, старая ригористичная доктрина тех пионеров авестологии, что требовали исключения всей Младшей Авесты из круга источников подлинного зороастризма (Ш. д'Арле 3.505-515). Усилиями Дж. Мултона [2.327], А. Мейе [2.298], Э. Бенвениста [2.39], П. Тиме [3.1148], Дж. Кэмерона [3.166-169], М. Моле [3.881-898; 2.318-320], И. Гершевича [3.425-430], Р. Фрая [3.389-400] этот ответственный тезис с различными уточнениями и частными поправками словно эстафета переходил от поколения к поколению.

Однако наряду с ним и временами одерживая верх, издавна существовал другой, более расплывчатый и многоликий, а потому и труднее поддающийся критическим разборам. Согласно ему зороастризм был синкретическим компромиссом между монотеистическим культом Ахура-Мазды, с одной стороны, и староиранским языческим политеизмом — с другой. При больших расхождениях в деталях и в хронологии варианты этой концепции отстаивали Ж. Дармстетер и Х.-С. Ньюберг, а вслед за ними С. П. Толстов и почти все советские иранисты, даже если им случалось иногда выражать сочувствие первому тезису (В. И. Абаев 1.40, с. 25-27).

Третья, тоже довольно распространенная концепция ограничивает зороастризм доктринами сасанидского времени, преимущественно Денкартом. Наиболее последовательно она заявлена в монографии Р. Ценера "Учения магов" [2.468], хотя сам он в 1961 г. отошел на позиции ригористов.

Кроме этих трех типовых подходов имеются иные, более индивидуализированные. Так, по Э. Херцфельду, зороастризм возник у ступеней ахеменидского трона и в конечных интересах династии. Своеобразна трактовка Э. Херцфельдом социального содержания зороастризма. По М. Хаугу [2.193, с. 173, 291-293], Х. Райхельту, О. Везендонку, И. Хертелю, И. М. Дьяконову, В. И. Абаеву, оно заключалось в оппозиции оседлоскотоводческих племен Ирана по отношению к их хищным кочевым соседям, у М. Хауга и И. Хертеля — индоарийским, у В. И. Абаева — скифо-сакским, у остальных, с чем легче согласиться, если сопоставить Гаты с Михр-яштом, в оппозиции к своим собственным иранским вождям, точнее к мародерствующим састарам, почитателям Митры (см. Михр-яшт 12-14 и 85-86 и ср.: Б. Линколн 3.760). Но, по Э. Херцфельду, оно сводилось совсем к другому. Зороастр, оказывается, покушался не меньше как на замену древневосточного рабства в Иране системой квазифеодального вассалитета [2.213, с. 349]. Идеологией двора и аристократии склонен признавать зороастризм Р. Фрай [2.150, с. 31], а по мнению Й. Вольски, зороастризм стал заметен человечеству в качестве антиримского идеологического знамени Аршакидов [3.1251, с. 462].

Особняком стоит генеральная гипотеза М. Бойс. У нее зороастризм якобы непротиворечиво и гармонично, без насильственных компромиссов, синтезируется сразу из доктрины Гат и из Младшей Авесты. То и другое в одинаковой мере оказывается наследием Зороастра (см. рецензию 1.66) вопреки гипотезам И. Гершевича, сотоварища М. Бойс по ломмелианской школе. Одного этого довольно, чтобы констатировать удручающее отсутствие серьезно аргументированных методик анализа и реконструкции. Субъективизм, произвол суждений, априорные допущения господствуют на авансцене авестологии. Причиной тому неразработанность концепций документальной природы источника. Поэтому нельзя с желаемой

точностью и определенностью обрисовать целостное понятие зороастризма в зарубежной иранистике. Такого на самом деле нет. Оттенки его крайне текучи, мотивировки несовместимы, фундаментальный критический анализ хотя бы типовых построений еще не проделан. Любое поспешное обобщение будет искажать действительную ситуацию в науке.

Тем не менее, совершенно отрицать позитивность отдельных разработок по истории зороастризма было бы неоправданным гиперкритицизмом. Снова приходится упомянуть, что как будто ближе других к уточнению культурно-исторической специфики зороастризма, правда в значительном ее обобщении, что вызвано характерными склонностями к французской структуралистской систематике, находится Ж. Дюшен-Гийемен. С присущим ему стремлением к повышенной ясности реконструкции, даже если это влечет за собой мелкий ущерб для частных деталей, он выделяет в личном учении Зороастра три центральные схемы. При анализе младоавестийская политеистическая стихия жестко отделяется у него от учения Гат.

Три эти темы выглядят в очерке 1970 г. [3.327] следующим образом. Первую составляла заповедь отвержения языческих культов индоиранской типологии, т.е. персонификаций движущих сил и стихий природы, всего, что обозначалось индоевропейским по его происхождению термином *даева* (ср. Х. Хумбах 3.577-597 и Э. Бенвенист 3.90). Главной фигурой среди отверженных божков старого индоиранского политеизма был Митра, несмотря на то, что его принадлежность к классу *даева* все еще спорна (У. Бьянки 3.109).

Тут стоит напомнить о небольшом, но веском этюде Э. Бенвениста с осторожной демонстрацией того, что *маздаясна* и *митраясна* в Иране пребывали в заметной оппозиции между собою [3.95; ср. аналогичное высказывание В. А. Лившица 3.767, с. 176, прим. 40], а также о других работах, где проповедь Зороастра прямо связывалась с идеологической борьбой против митраизма (А. Кристенсен 2.88, с. 7; Л. Грэй 2.173, с. 32; Х.-С. Ньюберг 2.338). Причина низвержения Зороастром паниранского Митры вкупе с его воинственными сподвижниками заключалась в морально-этической несостоятельности языческого политеизма. В 29-й строфе *Михр-яшта* без околичностей заявлено, что Митра сразу "хорош и плох". Почему компиляторы этого гимна не вычистили роковую фразу из языческого оригинала, остается только гадать, но именно она запрещала Митре доступ в круг этически реформированного пророком пантеона (Ж. Дюшен-Гийемен 3.331, с. 15).

Вторую тему, гораздо более узкую и специфическую, автор интерпретации видит в абстрактной системе *Амеша-Спента* (аналогично Дж. Мултон 2.327, с. 293; Л. фон Шредер 2.396, с. 11; М. Смит 2.405, с. 18-23). О ней загадочно молчат любые документы Ахеменидов, ее не знали толком в поздней Средней Азии (В. Хеннинг 3.536). Эта слишком хрупкая теологическая конструкция не годилась для массовых верований. Должное ей воздали только греческие интеллектуалы IV в. до н.э., о чем наука знает из выписок Плутарха (Э. Бенвенист 2.39; Х.-С. Ньюберг 3.933; Ж. Биде и Ф. Кюмон 2.48; Р. Ценер 2.469, с. 124-125). По своему существу доктрина *Амеша-Спента* является не отрицанием, а преобразованием индоиранской типологии, поскольку вся шестерка этих призрачных персонажей порознь имеет несистематизированные аналогии в Ведах. Из специальных исследований системы *Амеша-Спента* основополагающими принято считать штудии Э. Джексона [3.610] и австрийского ираниста Б. Гайгера [2.153], среди новых заслуживают внимания краткий очерк К. Кольпе [3.247] и монография И. Нартен [2.331].

Третья отличительная черта учения Зороастра, тоже практически не отразившаяся в дошедших источниках помимо *Авесты*, кроме разве *Киропедии* 6.1.41 (см. обзор 1.58, с. 193), заключалась в доктрине великого выбора между Добром и Злом. Ее истоки, по всей видимости, тоже вели в индоиранскую архаику, так как в *Брахманах* и *Упанишадах* нередки рассуждения о сделанном когда-то скверными асурами и благими дэвами выборе между соответственно ложными и истинными формами ритуалов (Т. Сегерштедт 3.1061). Для *Шатапатхи-Брахманы* это навязчивый лейтмотив чуть ли не каждого из ее 14 разделов. В реформированной догматике Зороастра такой выбор в начале бытия совершили порождения Ахуры, два духа-близнеца (*Ясна* 30.3-6), а в дольнем мире его повторил и актуализовал для последующих поколений сам пророк (Дж. Паври 2.348).

На этом индоиранская типология кончается, возникает новый, дотоле неизвестный всему индоевропейскому миру поворот мысли к тому, что личные деяния отдельно взятого индивидуума непосредственно влияют на общемировую борьбу Добра со Злом, т.е. процессы внутри индивидуальной психики, предопределяющие мысли, слова и поступки, обуславливают состояние социума и космоса (Р. Мистри 2.311; Хр. Бартоломэ 3.63; А. Карнуа 3.181; Дж. Койяджи 2.97). Вот почему Зороастр не нуждался в образах Митры, Вайю и т.п., в символах внешних по отношению к психике сил. Не их деяния, а одна только свобода воли личности решала конечные судьбы мира (Л. Казартелли 3.189; Ф. Грегуар 3.496, с. 35; П. Шрофф 3.1074). Морально-этическая и телеологическая подоплека всеобщего исторического процесса изложена Зороастром в весьма туманных, но все же поддающихся разумному истолкованию выражениях в ключевых главах Ахунавайти (Ясна 30 и 31), где и заключена квинтэссенция его новаторской доктрины, типологически и стадияльно настолько неожиданная даже для ахеменидской эпохи, ибо она адресована индивидууму и миру, а не общине и племени, что многие религиоведы, начиная с Ж. Дармстетера, усматривали типологические аналогии к ней в идейных течениях посталександрийского времени.

Возможно, не все детали освещены Ж. Дюшен-Гийеменом с одинаковой ясностью, но все же его характеристика личного учения Зороастра выглядит цельно и убедительно, она лучше других согласована с источником. Концепция бельгийского ираниста в меру традиционна, продолжая линию умозаключений К. Гельднера, Хр. Бартоломэ, Дж. Мултона, Э. Бенвениста, однако достаточно нова в систематичности и расстановке акцентов.

Все же приемлемая дефиниция "неслыханного слова" едва ли может беспрепятственно распространяться на общее понятие зороастризма как религиозной системы. Сам Зороастр определенно порицал культ хаомы как низкопробную магию, каковая освобождала человека от необходимости в морально-этических самоограничениях (Э. Эдвардс 3.357, с. 19-20; см. также 1.67, с. 217), т.е. не учитывала дихотомии добра и зла. Но для всех остальных документов авестийского свода, начиная со стадияльно древнейшего Хом-яшта (Ясна 9-11), основу культа и догматики составлял именно культ хаомы в эклектическом обрамлении из неуместных высказываний пророка. По традиции большинство иранистов усматривают причины этой вопиющей двойственности в предполагаемом поглощении некогда чистого и непорочного учения Гат, якобы безраздельно владевшего умами начальной общины, воскресшим из временного небытия язычеством, что случилось при Артаксерксе Мнемоне (404-358 г.г. до н.э.). Реставрация привычного массам политеизма сопровождалась, по данной теории, усилением синкретического воздействия со стороны древних культур Передней Азии, откуда попали в орбиту зороастризма образ Анахиты (Ф. Виндишмани 3.1246; Ф. Кюмон 3.256; С. Викандер 2.460, с. 102-124; М.-Л. Шомон 3.199), схемы числового символизма на основе шестидесятиричного счисления, хронологические спекуляции (М. Уэст 2.451), словом все, чему нет параллелей в древнеиндийской культуре. Варианты таких подходов мало чем отличаются в трудах М. Смит [2.405], И. Гершевича, того же Ж. Дюшен-Гийемена и пр. Однако при всей тонкости их аргументации и многих интересных выводах частного порядка согласиться с идеей молниеносного реванша старых политеистических культов в период Младших Ахеменидов трудно. Как сознают это и сторонники данной концепции, она требует необъяснимой инверсии стадияльных этапов развития древнеиранской религиозной идеологии. Легче согласиться с Л. Грэм [3.480, с. 70] в том, что младоавестийские верования с их примитивной типологией были всегда свойственны Ирану, притом задолго до реформы Зороастра, т.е. опережали Гаты и стадияльно, и хронологически. Если наряду с индоиранским культом хаомы глубинную суть бытового зороастризма составляли непритязательно первобытное, "такое же как в неолите" поклонение огню и воде и гипертрофированное почитание предков общины, на что неоднократно указывала в своих работах М. Бойс (начиная с 3.138, с. 287), то в Гатах о воде не сказано ни слова (Р. Ценер 2.469, с. 167), как и о культе предков, закономерно игнорируемых в системах с монотеистическим уклоном, лучшим примером чему служит Ветхий завет. Равным образом культ предков игнорируется во всей литургической Авесте (Н. Содерблом 3.1080, с. 259 и 383; Эд. Леманн 3.732, с. 454).

Отрицание этого культа, основополагающего устоя любых индоевропейских родоплеменных и общинных верований (О. Шредер 3.1056, с. 16-31), что с очевидностью явствует из одержимой им Ригведы и культовой практики республиканского Лациума, абсолютно невозможно на ранних стадиях религиозной эволюции, в условиях прочного еще бытования родоплеменных

пережитков. Наоборот, оно во всех известных случаях возникало поздно, по мере универсализации идеологических представлений, когда субъектом религиозной мысли становился вместо общины индивидуум, как это произошло в Гатах. Можно лишь удивляться тому, как Ф. Кейпер, здраво отметив последнее обстоятельство, одновременно ратует за глубокую древность Гат, якобы синхронных Ригведе [2.268, с. 35], хотя в ней индивидуум духовно и тем более ритуально вообще не выделен, а культ предков довлеет над всеми прочими формами идеологии. Стадиально тождественная Гатам фаза обнаружит себя не в ранневедических мантрах, а в монистически ориентированных Упанишадах, заключительном жанре поздневедического корпуса, в чем безусловно правы Х. Ольденберг [2.340, с. 35-37] и И. Хертельд [2.206, с. 144].

К тому же внешние источники с ассирийской эпохи обнаруживают недвусмысленное согласование только с тематикой и с образами Младшей Авесты, подтверждая тем позицию Л. Грзя. Теофорные имена с элементом Фраварт-, так или иначе знаменующим актуальность индоиранского культа предков, держались в царском роду Дейокидов и в западноиранской ономастике V в. до н.э. Индоевропейская типология этого культа (Л. Барнетт 3.46 и цит. работа Н. Содерблома 3.1080) не могла возникнуть после Гат и не допускала эволюционных перерывов. Точно так же все предполагаемые и все достоверные иранизмы у греческих авторов VII-VI вв. находят себе объяснение только в Младшей Авесте, о чем ниже. Иными словами, круг характерных для нее представлений никогда не умирал и, разумеется, не воскресал. Seriously вдумывались в эту проблему вместе с Л. Грзеем также О. Везендонк [2.450, с. 132], А. Нок [2.335, с. 696], Р. Фрай [2.150, с. 107] и В. Белярди [2.36, с. 147]. В кратком обобщении смысл их весьма сходных выводов таков: надо рассуждать не о том, как могла произойти прискорбная эволюция от благородно возвышенного учения Зороастра к унизительному для памяти о нем торжеству языческого политеизма (И. Гершевич 2.162, с. 20-21), а наоборот, о том, каким образом квазифилософская, доступная лишь пониманию профессионалов отвлеченного мышления, доктрина Зороастра могла исподволь внедриться в повсеместно и непрерывно господствовавшие формы бесхитростных верований младоавестийского типа (ср. А. Мейе 3.820, с. 129).

Как об этом приходится заключить из Денкарта (ср. Э. Джексон 3.611, с. 268), данный процесс совмещения "неслыханного слова" с традиционным староиранским политеизмом так и не получил окончательного завершения. В одном из многочисленных религиозных диспутов сасанидского времени сошлись ортодокс и некий еретик (ДкМ 9.1-10). Первый доказывал, что в священное писание наряду с Гатами следует включать и младоавестийские (с нашей точки зрения) разделы, но его оппонент, словно Ш. д'Арле, признавал только лишь Гаты, отмечая все остальное.

Следовательно, взаимные отношения Старшей и Младшей Авесты осложнились исторически реальными догматическими трениями, что необходимо учитывать в любых реконструкциях феномена зороастризма вопреки М. Бойс и тем трудам, где всему только что сказанному не придается должного значения. Именно в этих трудах авторы систематически подменяют отсутствующие в Гатах приметы времени младоавестийскими, а то и пехлевийскими, против чего возражал Ф. Жинью, поскольку это влечет за собой искусственную унификацию зороастрийского предания.

Этому противоречит не только Денкарт. Ведь, к примеру, такой ранний источник, как Ясна Семи глав, совсем не ведает ни эсхатологии Гат, ни дуализма Видевдата, а сам Зороастр противопоставлял истинную веру вере ложной (Ясна 31.17, 34.6, 44.11 и пр.), чем доказывается наличие тех же догматических трений при его жизни и в его общине. Не менее показательна Ясна 12, формальное кредо зороастризма. Во-первых, среди обязательных религиозных предписаний она не упоминает ни культа хаомы, ни культа предков, что весьма показательно. Далее, строфа 9-я величает зороастрийскую религию "ахуровской" (явно в оппозиции к живым культам даева. — Л. Л.), величайшей, наилучшей и самой благотворной из всех существующих. Тем самым неведомый автор кредо дает понять, что наряду с его верой в Иране существовало много иных религиозных учений, несколько менее благотворных. Эту извечную множественность исповеданий дружно подтверждают все внешние источники, особенно поздние (Дж. Ньюли 3.458, с. 228).

Малая разработанность этой проблематики требует небольшого комментария к типологическим закономерностям, отделявшим Гаты от многоликой младоавестийской стихии и волновавшим паству во времена компиляции Денкарта. Единственным предметом поклонения в Гатах, вопреки всем прочим архаическим индоевропейским верованиям с обязательной множественностью таковых, выступает монада, верховное божество (Ясна 34.7: "Не знаю иных, кроме Тебя") с безраздельной монополией творческой потенции. Никаких иных творцов нет (Л. фон Шредер 2.396; ср. И. Пизани 3.971). Дух зла творческой способности лишен, иерархии сил зла нет вообще. Бог Зороастра строго трансцендентен, безначален, все формы бытия созданы им *ex nihilo* (Ясна 19.1-9, 30.7, 31.7-8 и др.), т.е. мир явился внутренней частью эволюции божества, преходящей фазой его возможных состояний, волюнтаристской и ничем извне не обусловленной эманацией. Все остальные индоевропейцы, включая авторов Ригvedы, наоборот, видели мир, а не бога первичным и безначальным. В состоянии недифференцированного хаоса мир предшествовал любым богам, так или иначе рожденным внутри него, "по эту сторону бытия", как разъясняет Ригveda 10.129.6. Вопреки Зороастру боги ранних Вед, Гомера, Гесиода, Эдды и т.п. являлись поздней и не самой важной частью эволюции вполне материального мира. Греки даже включали богов вместе с человеком в класс "zoon", попросту говоря — животных. Эту сторону дела умели ярко изображать старые ориенталисты, например Дж. Мьюир. Он здраво подчеркивал, что ведические боги порознь и вместе были только преходящей частью неподвластного им бытия и подлежали растворению в пульсациях мировых состояний. Тысячи Индр сменяли друг друга в каждом очередном цикле [3.912; ср. Ж. Шарпантье 3.194; Х. Грисвольд 2.177]. В иных выражениях, более лапидарно, но столь же четко указал на полное противостояние теологии Зороастра индоевропейской и индоиранской норме Ш. д'Арле [3.507, с. 116]. В терминах европейской философии Зороастр вместе с Яджнявалкьей и Платоном держался принципа "universalia ante rem", тогда как все остальные течения индоевропейской мысли исходили из аристотелевской установки "universalia in re". Формально это выразилось в устранении за их несущественностью старых божков политеизма и вместе с ними обожествленных предков из причинно-следственного космологического ряда в Упанишадах, Гатах и у Платона, пусть не совсем последовательно в каждом отдельном случае, но на уровне тенденции к монизму безусловно. Еще красноречивее одинаковая по существу, хотя, конечно, не по средствам выражения, теория предшествования идеальных прототипов бытия их последующим материальным воплощениям в Авесте и у Платона, та самая, что побудила Ж. Дармстетера и отчасти Ж. Лагранжа отнести Гаты к проявлениям неоплатонистских спекуляций посталександрийского времени (В. Анри 2.198, с. 27; Й. Геффкен 3.406; Р. Рейтценштайн 3.993; В. Пизани 3.969; С. Петреман 2.352, с. 17-70). Остается лишь уточнить, что сам Платон на авторство данной теории отнюдь не претендовал, пояснив, что она "незапамятно древняя" (Федон 70 с.).

Проследуем дальше по гребню типологического водораздела между Старшей и Младшей Авестой. В Гатах верховное божество не участвует в борьбе добра и зла, оно пребывает над схваткой двух порожденных им духов-близнецов (Л. Казартелли 3.188, с. 111-112; Дж. Ньюли 3.461, с. 142-143). У него нет телесной видимой формы, хотя наличие таковой на общеиндоевропейский лад провозглашала Ясна Семи глав 36.3 и 6 и Ясна 1.1, 68.22 и др. Огонь и свет, как и солнце, субстанционально ему не тождественны, о чем старательно растолковывал автор Ясны 44.5 и Ясны 19.1-9, пассажи формально младоавестийского, но строжайшим образом выдержанного в догматическом духе Гат, поскольку он является фрагментом древнего комментария к молитве Ахуна-Вайрья. Зато в памирских и хотанских говорах варианты имени Ормазд использовались вопреки Гатам, но в согласии с Ясной Семи глав для обозначения солнца.

По младоавестийской систематике предметов поклонения, в отличие от Гат, бесконечно много, включая даже единицы классификации пространства и времени. Злой дух обладает полноправной творческой потенцией, т.е. онтологическим суверенитетом, наперекор учению Зороастра [2.168, с. 79-80]. Неосвязаемые в Гатах Амеша-Спента, символические олицетворения мирообразующих функций Мазды, преобразовались в отдельные от него существа (М. Истон 3.352; Б. Гайгер 2.153; М. Смит 2.405; Х. Ломмель 3.780 и др.). Не только староиранские божки вроде Митры, Вайю, Айрьямана рождались внутри предшествовавшего им мира, но и сам Ахура-Мазда вопреки учению Гат получил начало во времени, о чем свидетельствует смысл сообщения Евдема Родосского (Р. Ценер 2.467; Ж. Дюшен-Гийемен

3.302; Р. Фрай 3.391), удостоверенного, кстати, глухими обмолвками в 19-м фаргарде Видевдата, особенно в параграфе 44.

В сфере ритуала исследуемое различие выражалось в предпочтения Зороастром бескровных жертвоприношений с возлияниями священного напитка, как то и подобало члену индоиранской жреческой коллегии хотаров/заотаров. Но в Младшей Авесте на первом плане кровавые жертвоприношения коллегии атхарванов/атраванов. Соответственно Младшая Авеста величает атраваном самого пророка, хотя в Гатах эта коллегия вообще ни разу не названа собственным именем, а только подразумевается под архаическими и неактуальными для всего Ирана терминами "кави", "карапаны", "усиджи", не говоря уж о том, что Зороастр именовал себя заотаром (Ясна 33.6). Нет сомнений, что редакторы младоавестийского свода покушались освятить именем пророка неприемлемые для него ритуалы индоевропейской и индоиранской воинской элиты с пролитием крови сотен жертвенных животных, хотя, как заметил Э. Бенвенист, вся пропаганда Зороастра была направлена против атраванов, служителей ненавистного ему культа [3.74, с. 122-123; Й. Асмуссен 3.20, с. 163-164; С. Хартман 3.520].

На общеидеологическом уровне доктрина Гат с "неслыханным словом" в ее основе закономерно отрицала нормы и вкусы своего времени, привычные духовные ценности традиции. Зороастр, как уже отмечалось, осудил популярное не только в Иране, но и во всем индоиранском мире предание о культурном первогерое Йиме/Яме (У. Бьянки 2.45а, с. 30), подробно и любовно изложенное во 2-м фаргарде Видевдата. Такой же проскрипции подверглись у него культы Митры, хаомы и пр. Самое главное, субъектом религиозной мысли для Зороастра выступал индивидуум (В. Хеннинг 2.196, с. 46; Э. Мейер 3.849, с. 205-206; К. Кольпе 3.244), тогда как для Младшей Авесты вместе с Ригведой им оставался первобытный коллектив, в чем и таится одна из причин невозможности вести эволюцию зороастризма от Гат к якобы извращенному состоянию Младшей Авесты. Поскольку типологически и стадияльно младоавестийское состояние гораздо ближе к индоевропейской и индоиранской архаике, чем мистическая доктрина Гат, ход такой эволюции скорее должен был вести в обратном направлении. По общему убеждению зарубежных авестологов, фундаментальнейшей особенностью доктрины Зороастра следует признать эмансипацию теоретизирующего религиозного сознания, ответственного перед творцом и судимого свыше. Это уровень Иеремии, Второисаи, Гераклита и Парменида (Л. Миллз 2.308; С. Бульсара 3.155-158; А. Эстеллер 3.370-371; А. Клосс 3.233). В родоплеменном обществе эпохи поздней бронзы подобная эмансипация невозможна, доказательством чему служит наивность Ригведы и Гомера во всех подобных вопросах.

Такими систематизированными сопоставлениями противоречий между Гатами и Младшей Авестой много занимались Дж. Мултон, Л. Грэй, Х. Ломмель, Р. Петтацони, Дж. Кэмерон, Г. Виденгрэн, однако их теории в этой части не снискали должного внимания, быть может потому, что в них слишком часто пользовались для оценки зороастрийских фактов критериями иудеохристианского религиоведения. Конечно, во многих отношениях Зороастр действительно был предшественником Христа, недаром Мани объявил себя духовным наследником того и другого, но в собственно иранской типологии имелись важные закономерности особого рода, менее доступные для восприятия европоцентристски мыслящих специалистов. Все же ничего недостижимого в них нет, что показали М. Моле и лучше других Р. Ценер. У него Зороастр не просто отверг примитивный и лишенный морально-этических ориентиров индоиранский политеизм ради абстрактного и стадияльно тождественного иудеохристианскому монотеизма. Р. Ценер перенес в план содержания Гат и всей Авесты подмечавшуюся до него преимущественно только в плане выражения (П. Тиме 3.1148; М. Моле 2.318; Ф. Кейпер 2.268) зависимость доктрины пророка от архаической идеологии индоиранского жречества. Его предшественники по авестологическим штудиям довольствовались отработанной демонстрацией единства литургического словаря и литургической техники в Ригведе и в Ясне, не улавливая, однако, весомости данного обстоятельства для научной дефиниции зороастризма. Только Р. Ценеру удалось наглядно показать, что поздний с виду институт зороастрийской Ясны преобразовал на новом уровне архидревнюю идею общеиндоиранского прошлого, идею автоматически действенного жертвоприношения, идею магической потенции самодовлеющего ритуала, предопределяющего ход мировых событий одним только профессиональным искусством жрецов. Первобытная языческая Ясна (= вед. Яджня) сводилась к двойному жертвоприношению быка и хаомы. Закланием быка символизировалось обеспечение телесного

бессмертия, а питье хаомы — духовного (как в христианском причастии. — Л. Л.). Высшие блага существования достигались механически, без различения между Добром и Злом, одним лишь фактом участия в ритуале (Р. Ценер 2.469, с. 90 и 328; ср. Л. Казартелли 3.189 и Дж. Мултон 2.327, с. 71). Идею именно этой архаической Ясны осуждал Зороастр в Гатах (Ясна 32) вместе с ее жречеством, кави и карапанами, "бормотунами" жертвенных формул (Э. Эдвардс 3.356, с. 320). О том, что кави были именно жрецами культа сомы/хаомы, несколько раз говорилось в Ригведе (9.37.6, 9.72.6 и др.).

В старую схему жизнедарующего механического ритуала (В. Копперс 3.706, В. Бхиде 3.103) и в его изношенную временем, но освященную традицией терминологию Зороастру предстояло вложить новые идеи и значения морально-этического характера. Самый термин "Ясна" у него звучал как синоним к понятиям "мысль", "мысленное духовное поклонение", Dankopfer (А. Мейе 2.298, с. 56; Ж. Дюшен-Гийемен 2.119, с. 151). Другими словами, пророк подверг полной ревизии былую общеиндоевропейскую типологию жертвенного ритуала, но тем не менее был вынужден пользоваться подновленными лексическими и фразеологическими средствами ненавистного ему прошлого, без чего его просто не поняли бы даже приверженцы. По этой-то причине, надо думать, М. Моле и М. Бойс, уповая на заметное тождество лексики в Ригведе и Гатах, не хотят видеть никакой зороастрийской реформы, как и Ж. Дармстетер задолго до них. Далеко заведенную инверсию прежней семантики они не отрицают, но и должного значения смене содержания старых индоиранских терминов придают меньше, чем следовало бы, хотя необходимость учитывать все эти преобразования, суть которых сам Зороастр обобщил демонстративным выражением "неслыханное слово", защищали не только иранисты вроде Дж. Мултона, А. Мейе, У. Бьянки, Ж. Келлена и пр., но и отдельные индологи, в частности Х. Ольденберг и А. Макдонел. Любопытно, что о том же самом в 1959 г. писал Ф. Кейпер [3.713, с. 215-216], но в 1978-м не пожелал принять данное обстоятельство во внимание.

В основе старой Ясны и ведической Яджњи пребывала идея магической стимуляции животворящих сил природы и противоборствующего хаосу порядка в космосе (М. Моле 3.886). Этой начальной установки Зороастр отнюдь не отвергал, порицая лишь неморальные средства ее реализации, безразличие к проблематике добра и зла. Периодические повторы всемогущественного ритуала, сокровенную тайну которого знали и оберегали от непосвященных одни лишь жрецы (Ясна 48.3 и Яшт 4.10; Яшт 14.46), гарантировали бессмертие для верующих и возобновление стабильного миропорядка (т.е. господства жрецов в социуме). Тем самым высшие блага существования оказывались исключительной заслугой жреческого сословия, а потребность в руководстве царьков земных и моделированных по их подобию небесных отпадала, им предстояла своего рода ссылка в эпос и мифологию. Ритуалы же вершились без их решающего участия. Поэтому младоавестийские божки только упоминаются, но не действуют в поздней зороастрийской Ясне.

Схемой, "сценарием" ритуала Ясны/Яджњи был миф о великом первожреце, чудесно возникшем из первых капель напитка бессмертия, т.е. о гаранте этого бессмертия для верующих. Момент смешивания сока хаомы с молоком и знаменовал по ходу литургии мистическое рождение первожреца, в Индии Васишты (Ригведа 7.33.9-11), в Иране Зороастра (Ясна 29.7). Ритуал не только стимулировал позитивные силы бытия в противовес хаосу и смерти, он еще в индоиранское время буквально отождествлялся с этими силами. Поэтому любая погрешность в отправлении Ясны/Яджњи прямо влекла за собой соответствующий изъян в космогенезе, появление смерти, старости, болезней (М. Моле 3.886, с. 301-328). Об этом пространно рассказано в Шатапатхе Брахмане 12.2.3.12: погрешности ритуала, неискренность малокомпетентных жрецов повинны в умножении эпидемических заболеваний, в распространении голода, мародерства и т.п. Видевдат 9.56 вносит несколько иные нюансы: ошибки в отправлении ритуала опасны тем, что могут привести к смерти жертвователя (С. Хартман 3.520, с. 102).

Естественно, что миротворящий ритуал казался изначально сосуществующим с миропорядком и миропроцессом, претендовать на его авторство не приходилось даже богам, ибо и они по индоевропейской типологии оказывались следствием, а не причиной миропроцесса. Тайну ритуала можно было лишь провидеть внутренним оком, "узреть" в откровении, каковое якобы и было ниспослано Зороастру (Ясна 30, 31, 34, 43-44).

Задолго до расщепления индоиранского единства отправление ритуала Ясны/Яджњи закономерно представлялось более важным, чем наличие и деяние несущественных для него божков. Ригведа 1.164.35 вещает, что "Яджнья есть условие существования" (но иным переводам — становления, что здесь не меняет дела. — Л. Л.) всего бытия, т.е. космоса и социума в их взаимоединстве и со всем их содержимым, с богами и людьми. Та же Шатапатха Брахмана 14.3.2.1 добавляет, что Яджнья есть Его всех существ и богов.

Эти нелепые, на наш взгляд, теологические измышления таили в себе момент особой идеологической и социальной важности, претензию на изгнание из миропроцесса любых внешних сил, хотя бы и божественных. Реальность любого плана творили эксперты магии, шаманы и колдуны. Смысл и цели всего бытия достигались единственно ритуальным искусством жрецов, с чем полностью согласен автор Ясны 30.9а: "Да будем мы теми, кто обновит бытие!" Следовательно, Митра, Вайю, Веретрагна оказывались не у дел, поскольку магическая действенность Ясны предопределялась технической грамотностью жрецов. В главной культовой церемонии зороастризма сакральное таинство вершилось жрецами, а не богами, на что задолго до М. Моле указывал Э. Бенвенист [2.40, с. 42-44]. Поэтому в конце Ясны жрецы уже без недомолвок присваивают себе роль подлинных вершителей мирового процесса: "Да будем мы саошьянтами, да будем мы победоносными" (Ясна 70.4). Последний эпитет несомненно являет собой теократическую претензию на гегемонию в обществе, за что жречество пострадало от Дария I, венценосного претендента на ту же роль "саошьянта победоносного", единственного легитимного посредника между небом и землей, повелителя событий в социуме от имени Аурамазды. Как удачно выразился А. Бэрн, схватку за господство в древнеиранском мире выиграли "кшатрии", одолев своих конкурентов "брахманов" [2.65, с. 80], тогда как древнеиндийская традиция хотя бы на словах санкционирует обратную картину с торжеством брахманов кшатриями. А схватка как таковая велась вокруг прав на древнюю модель вершителя миропроцесса магическими средствами от имени и по поручению Мазды. Претензии жречества на эту роль, видимо, были причиной умолчания любых царей Ирана о Зороастре и, с другой стороны, они же выразились в умалении Ясной династийных богов военной аристократии, сколько бы их ни воспевали Яшты. Отмечавшееся выше свидетельство Диогена Лаэртского о похвальбе магов (будто миропорядок зависит от их ритуальных песнопений) документирует факт отправления Ясны в позднеахеменидское время. Это известие исключительной ценности для истории зороастризма, недостающее звено между ранними формами индоиранской ритуалистики и нашей поздней Авестой. Сверх того, это решающий аргумент против теории Э. Бикермана — Х. Тадмора о непричастности магов к авестийской традиции [3.112].

Итак, мировая драма по Ригведе и по Ясне протекала без участия богов политеизма и предопределялась в ее исходе только выбор между правильным и неправильным жреческим деянием. В Ригведе такое деяние всецело ритуально, у Зороастра оно дополнительно наделено морально-этическими соотношениями, но в обоих случаях, это единственная подлинная причина изменений во вселенной (А. Кейт 2.258, с. 462). Именно в этом, а не в чем-либо ином состоит глубинная суть зороастризма на уровне теории, догматики и ритуала. Доказывать наличие и тем более происхождение зороастризма в какой-либо точке исторического пространства можно только предъявлением доказательств отправления там ритуала Ясны. Культы огня, Митры, Анахиты и тем более обожествленных предков вместе с погребальными обрядами к числу решающих доводов относиться не могут, поскольку они были равным образом актуальны для западного митраизма и для согдийской дэваясны.

Вкратце, собственно зороастризм невозможен без Ясны, последняя выступает единственным органичным критерием такового, тогда как только что названные культы в лучшем случае факультативны. Зороастр не просто обходился без них, но и высказывал порицания в их адрес (вся Ясна 32 и 48.10). Наконец, он отдельно оговорил, что последствий выбора человеком между добром и злом не может предотвратить никакая внешняя сила (Ясна 31.13-14, 51.13). Подразумевается, конечно, здесь пантеон политеизма и первобытная аморальная магия. Возводить их в критерий атрибуции зороастризма, как это часто делается в археологической литературе, значит упразднить доктрину Зороастра. Конечно, в силу крайней ее специфичности едва ли кто из верующих вне жреческого круга мог логически связно уразуметь "неслыханное слово". Во все времена и у всех народов сознательное освоение догматики ограничивалось узким сообществом интеллектуальной элиты, теми, "кто знает", инициатами

vidva и vaedemna, о чем заявил и сам Зороастр (Ясна 48.3). Рядовая паства тогда, как и ныне, жаждала от религии не логики и этиологии, но аффекта, эмоционального катарсиса. Соответственно этому для нее зороастризм был чем-то иным, нежели для пророка. Нельзя, видимо, говорить о зороастризме вообще, всегда равном самому себе в любых эпохах и культурно-исторических ситуациях. Социологически он мог воплощаться на удаленных один от другого уровнях, скажем, теоретическом и на незатейливо сниженном для потребностей неграмотной религиозной общины. М. Моле в своих работах писал о трех (сообразно с дюмезилианской трираздельностью), чему малоубедительно возражал Дж. Ньюли (3.461, с. 187). До М. Моле за три социологически расщепленных уровня высказывались К. Юар и Л. Делапорт [2.225, с. 288]. В зависимости от того, какой уровень оказывался доступным внешнему наблюдателю — Геродоту, Евдоксу, Порфирию, Езнику, Шахрастани, возникала соответствующая локальная картина религиозной жизни в Иране, зачастую неправомерно генерализованная современной наукой. По всем этим причинам объективная идентификация зороастризма совсем не так проста, для ее аргументации даже находка целого храма Огня в Нуш-и Джане еще не дает однозначных оснований (ср. И. Килл 3.648), как и любых захоронений по обряду выставления, о чем ниже.

Отдельно надо сказать о том, что изображение индоиранцами космогенеза как гигантской литургии при всей его глубочайшей древности (М. Моле 3.898, с. 348-349) не имеет никаких индоевропейских параллелей в общей совокупности дошедших архаических источников. Означает ли это, что объяснение данному факту надо искать где-то в кругу древневосточных цивилизаций, допустим Месопотамии, сказать трудно, но такая возможность в принципе не исключается. В Индии всесильная Яджня быстро поблекла в эпоху Упанишад, ее идею отвергали Махавира и Будда, а после них и храмовое жречество индуизма. Зато в Иране она удерживалась прочно. Последнюю Ясну будет творить чудесно зачатый сын Зороастра, в ней не произойдет никаких ошибок, благодаря чему будут устранены смерть и зло, т.е. экзистенциальный дуализм. Мир вернется в былое совершенное состояние, испорченное некогда вторжением Ахримана. Другими словами, в теории зороастризма динамика мирового процесса и была знаком его несовершенства, наличия зла. Символом же совершенства, точно как у Парменида, считалась статика, неизменность, в чем видна если не собственно логика, то последовательность мысли: полное совершенство должно исключать эволюцию, так как последняя будет возможна только к худшему. Изменения онтологически тождественны процессам распада, даже солнцу лучше не двигаться, вечно пребывать в зените, как то и было в первом идеальном трехтысячелетии до происков автора эволюции, Ахримана.

Правда, первичная семантика ритуала Ясны к сасанидскому времени утратила мотивы тотального жреческого суверенитета, зороастрийский клир как будто не покушался открыто на господствующую роль в обществе, тем более что Сасаниды наряду с царским достоинством не пренебрегали и жреческим. Их род велся от наследственных жрецов храма Анахиты в Истахре (М.-Л. Шомон 3.199 и 3.204). Видимо, померк и авторитет личного слова пророка. Оно не удовлетворяло паству из-за его повышенной абстрактности и отсутствия нарративного повествования в его структуре (Б. Пибоди 2.349, с. 12). Поэтому Арда-Вираф и сам магупат Кирдер самолично поднимались на небеса за откровением непосредственно из уст божества, а не пророка с его "неслыханным словом", хотя в Гатах Зороастр настаивал на обязательности своего посредничества между общиной и небом (Ф. Жинью 3.438; ср. его же 3.439, 3.443-444). Все это было, по меткому определению Р. Ценера, "сумерками" зороастризма, данью отмирающей традиции.

Об истории текста Ясны данных гораздо меньше, чем о существовании ее обрядности. Факт кодификации и вторичных редакций свода при Сасанидах сомнениям не подлежит (Л. Ванденберг 3.1175, с. 63). Освещение этих событий в Денкарте (ДкМ 412.3 — 415.3; см. М. Шаки 3.1073) не может быть бессодержательной фикцией хотя бы потому, что оно идет вразрез с декларациями о всеобщем торжестве ортодоксии после Шапура II. Ведь даже при Хосрове I Ануширване приходилось подавлять "ересь и господство нечестия", в чем цитируемый пассаж Денкарта целиком согласуется с синхронной эпохе Ануширвана свидетельством Павла Персидского (см. 1.66, с. 226). Что Ясна изрядно отредактирована, видно из ее собственной структуры, в которой сакральная сумма 72 глав получена многочисленными повторами крупных фрагментов текста. Как известно, описание "Большой" сасанидской Авесты по Денкарту рисует нечто совершенно иное, нежели наша Авеста,

литургическая выборка из первой. "Большую" Авесту составлял 21 наск, среди которых ни Ясна, ни Яшты структурно не выделялись, почему и сказать, даже предположить что-нибудь об их возможной форме нельзя. Сейчас целиком дошли лишь два наска, Видевдат (19-й) и так называемый Стот-яшт (Э. Джексон 3.611, с. 269-270). Однако последний представлен не цельным блоком, а растворен в грубо скомпонованных 72 главах Ясны с 14-й по 58-ю, да еще с несколькими существенными перерывами (К. Гельднер 3.417, с. 25-26). Эти моменты ставят исключительно важный вопрос о взаимных отношениях "Большой" и нашей Авесты, но серьезного ответа на него до сих пор еще нет. Возникают подозрения, что прямой генетической филиации между первой и второй могло и не быть, например, по причинам социологического порядка. "Большую" Авесту санкционировала воля правящей династии, но в наличной Авесте нет и проблеска чего-либо подобного.

Далее, собственное словоупотребление Авесты недвусмысленно дает знать, что на ранних этапах становления канона термин "Ясна" прилагался только к своеобразному его разделу, ныне именуемому "Ясна Семи глав" (Х. Райхельт 2.366, с. 168), о чем вполне определенно сказано в Ясне 71.6. Все прочее именовалось как-то иначе. Ясна Семи глав уникальна типологической обособленностью внутри авестийского свода, отсутствием тех характерных мотивов, которые по обыкновению считаются отличительными признаками зороастрийской идеологии. В ней и сейчас нет дуализма и морализованной эсхатологии, зато на первом плане бурно цветет крайне архаический, вполне индоевропейского уровня культ стихий и сил природы, отвергнутый Зороастром. А в ее оригинале не упоминались ни сам пророк, ни культ хаомы, теперь фигурирующие в главе 42 благодаря явным вмешательствам интерполяторов. Точно так же интерполировано в главе 39.3 упоминание Амеша-Спента (М. Бойс 2.60, с. 37). Не раз уже отмечалось фактическое тождество Ясны Семи глав с древнеиндийскими Ведами по тематике и типологии, особенно полное единство фигур ведического Варуны с Ахура-Маздой, каким тот изображен в "Семиглаве" (Р. Ценер 2.469, с. 66-68; Ж. Дюшен-Гийемен 3.317, с. 198 и десятки раз до них, начиная с М. Хауга 2.193, с. 171). Специфическим атрибутом Варуны была тауа, сверхъестественная потенция магического воздействия на расстоянии (Ригведа, 6.48.14, 7.28.4, 10.99.10 и др.), а в Ясне Семи глав Ахура-Мазда назван обладателем "благой майи" (41.3). Загадочнее же всего другое. Если в индоиранскую пору и в позднюю сасанидскую Ясной назывался сценарий жертвоприношения хаомы, благодаря которому возникла ведущая фигура социума, прототип жреческого сословия, в Иране именовавшийся Зороастром, то в данном тексте, хотя только к нему прилагался термин "Ясна", ничего этого не было вообще, судя по наличному его содержанию. Можно только утверждать, что подлинная культурно-историческая ситуация во всей Ясне и в Авесте в целом многократно искажена, но как именно и по каким причинам — сегодня знать не дано. Ключ к перекодировке реальности в Авесте только предстоит искать, но не там, где его ищут обычно, не в Яштах и не в Видевдате, а прежде всего в Ясне.

Отдельного упоминания заслуживает небольшая 55-я глава Ясны, краткое поэтическое резюме Гат (на их же диалекте) и всего Стот-яшта, здесь выделенного из прочего, как в "Большой" Авесте. Стот-яшт пышно величается "статутом земного существования, подлежащим изучению и распространению" (строфа 6-я). Автором этого доктринального наска представлен лично Мазда, Зороастр же против всяких ожиданий совсем не упомянут. Из всего сказанного очевидно, что Ясна, Гаты, Ясна Семи глав и Стот-яшт в разные периоды находились в различных взаимных отношениях и оппозициях, совершенно еще не изученных. Никто из ведущих авестологов прошлого и настоящего не смог объяснить того, когда, кем, как и почему Гаты были закомпонованы в Стот-яшт и затем вместе с ним в Ясн. Последний аспект является ахиллесовой пятой всех реконструкций истории Авесты и зороастризма. Пока же торжествует едкий скепсис Р. Фрая: установить, каков был характер веры вскоре после смерти пророка, невозможно [3.397, с. 584-586] (это выпад в адрес И. Гершевича с его детально расписанной чуть ли не по десятилетиям V в. до н.э. схемой реконструкции. — Л. Л.). Тут же Р. Фрай требует отправляться с любыми штудиями по истории зороастризма обязательно от сасанидской государственной церкви, от известного к неизвестному, религиозные тексты приравнивать к историческим событиям, а не наоборот (тоже в пику И. Гершевичу. — Л. Л.), наконец, не доверять построениям феноменологической школы религиоведения. Жертвой этой критической стрелы был избран Г. Виденгрэн.

В контрасте с Ясной, первым по величине камнем преткновения на пути современной авестологии, единственный из целиком осязаемых насков литургической Авесты — Видевдат кажется куда более понятным. Как раз в силу данного обстоятельства еще с начала XIX в. он возводился иранистикой в несвойственный ему на деле ранг самого главного зороастрийского текста. Особенно прельщали его показательные схождения с Геродотом (1.131-132, 140 и др.). Много усилий изучению Видевдата посвятили А. Кристенсен [2.83-90; 3.211-215] и впоследствии Г. Виденгрэн [2.455, с.113-117 и др.]. Первостепенным по значению выглядит Видевдат в трудах школы С. П. Толстова, особенно у Ю. А. Рапопорта [1.29; см. рецензию 1.54]. В этом наске содержится среди прочего особая версия жития Зороастра, быть может намеренно противоречащая Гатам или просто созданная вне круга их влияния. Пророк в ней оказывается ультрадуалистом, он явлен в мир затем, чтобы искоренить идолопоклонство и установить очистительные обряды (Ж. Дармстетер 2.106а, с. 261). Мать пророка в авестийском тексте названа почитательницей дэвов (19.6), а в пехлевийском переводе данного пассажа к таковым причислен и отец Зороастра как бы наперекор контексту Хом-яшта, где он числится в рядах жречества культа хаомы.

Большим достоинством Видевдата надо признать возможность надежной его датировки аршакидским временем, что явствует из обязательности предписанного в нем выставления для всех членов общины (3.9, 5.10, 6.44). Это требование вошло в силу лишь в парфянском царстве (Юстин 41.3.5; см. А. Кристенсен 2.83, с. 44), ранее же выставляли только усопших магов (Геродот, 1.140) да еще особо рьяных адептов зороастризма, каким, по мнению М. Бойс [2.60, с. 53], очевидно, был сатрап Лидии Артим в самом конце V в. до н.э. Тут уместно напомнить, что и один из его предшественников по должности, Писсуфн, уже в середине V в. до н.э. тоже был приверженцем зороастризма, как о том свидетельствует его имя (М. Бойс 2.58, с. 41). Таким образом, для V в. до н.э. внешние источники надежно удостоверяют, что предписания Видевдата были, самое меньшее, известны в Мидии и в Лидии, как, по всей видимости, и в Бактрии (Б. А. Литвинский 1.75).

По набору и характеру доктринальных положений Видевдат резко отличается от Гат, да и от всей прочей Авесты. Еще М. Флюгель [2.148, с. 238-239] и Дж. Мултон [2.327, с. 217 и 301] указывали, что ритуалы Видевдата совершенно чужды Ведам и всему индоевропейскому миру. Гатам этот наск противопоставляет бескомпромиссный дуализм, а Младшей Авесте неведение доктрины мирового цикла с фигурой саошьянта в его конце, культов фраваш и Амеша-Спента до 19-го фаргарда и т.п.; особенно бросается в глаза имплицитованное той же главой и общим контекстом наска отрицание эсхатологического конца мира в пламени очистительного огня (Э. Херцфельд 2.213, с. 303). На первом плане Видевдата господствует архаический индоевропейский миф о царе золотого века Йиме, опровержением которого счел нужным заняться сам Зороастр (У. Бьянки 2.45а, с. 30; Б. Линколн 3.757), чем лишний раз удостоверяется сознательная оппозиция авторов и редакторов Видевдата учению пророка. Острохарактерен другой неведомый Авесте миф, о Зрване как мрачном хтоническом божестве смерти, все в том же 19-м фаргарде, некогда самостоятельном произведении.

Одним словом, нет причин возражать категорическому заключению Э. Уэста насчет того, что в тематике Видевдата не приходится усматривать собственно зороастрийскую типологию (в предисловии к третьему изданию "Эссе" М. Хауга 2.193, с. XXXV). Таков же вердикт самого М. Хауга (с. 260-261), Дж. Мултона [2.327, с. 217 и 301], Р. Ценера [2.469, с. 162] и пр., дополняемый тонким наблюдением М. Бойс и крайне незороастрийском и даже антизороастрийском восприятии Видевдатом земного бытия как целиком и во всех отношениях плохого [2.58, с. 95]. Затем, по Видевдату, бог впервые беседовал с человеком в лице все того же недостойного Йимы, а не Зороастра. Но Гаты и Ясна 19.1-9 требуют приоритета Зороастра, иначе упраздняется священнейшее значение молитвы Ахуна-Вайрья, преподанной богом пророку в духовной фазе его существования, "до творения небес". Еще раз приходится вести речь о сознательной идеологической оппозиции к официальной доктрине зороастрийского понтификата в Раге, городе Ясны раг excellence, ибо никаких иных топонимов кроме этого в Ясне нет. Усугубляет это впечатление тяжкий упрек Видевдата 1.16 именно Раге в греховном гиперскепсисе, что подмечали Х.-С. Нюберг [3.936, с. 40], С. Эдди [2.133а, с. 79] и К. Хоффманн [3.567, с. 91]. Из всего этого надежно удостоверяется, что в парфянскую эпоху Рага уже была бесспорным оплотом ортодоксии с монистическим уклоном и с противостоянием крайним дуалистам под знаменами Видевдата. Стало быть, союз Ясны и Видевдата в рамках

имеющегося литургического свода неорганичен и вытекает совсем не из логики доктрины, а из конкретных исторических обстоятельств позднего синкретизма.

Особые позиции Видевдата потребовали долгих рассуждений по той причине, что о них никогда не велось речи в отечественной иранистике, больше склонной вслед за наукой XIX в. усматривать в Видевдате сугубую, квинтэссенцию зороастризма. На самом же деле под не очень убедительной зороастрийской фразеологией этот наск содержит всецело чуждое Зороастру и "неслыханному слову" мировоззрение. В свете вышеизложенного допустимо предположение о том, что в годы знакомства Геродота с ритуалами магов имя и образ Зороастра в прото-Видевдате возможно даже не фигурировали, раз отец истории основательно знал содержание данного наска, но о пророке ничего не слышал. Вскоре после Геродота греческие философы наперебой заговорят о персидском архимаге Зороастре, "сыне Оромаздеса", но не будут связывать с ним чего-либо отдаленно похожего на ритуалистику Видевдата.

При безусловно поздней фиксации в Видевдате уцелел чрезвычайно архаичный пласт дозороастрийских верований, чем занимались Э. Мейер [3.847], вся шведская школа, несправедливо раскритикованная М. Моле за ее выводы [2.318, с. 6]. и Э. А. Грантовский [1.10]. Собственно термину "Видевдат" посвятил отдельную работу Э. Бенвенист [3.94], один авторитет которого, казалось бы, решает проблему этимологии, но В. Белярди уже заявил протест на том основании, что предметом анализа мэтра французской иранистики была ложная форма [2.36, с. 251].

Подводя итоги очерку структуры и семантики главных разделов литургической Авесты, остается подчеркнуть, что ее напластования не обнаруживают преемственности мысли и догматики. Каким образом взаимоисключающие установки Гат и Видевдата уживались в коллективном сознании религиозных общин, судить невозможно. Эту оппозицию могло снимать литургическое опосредование, так как по ходу ритуала главы всех разделов читались вперемешку. Коль скоро мирянам вообще возбранялся доступ к священным текстам, то для них все эти противоречия, пожалуй, не существовали совсем. Если не устранить их без остатка, то значительно ослабить даже в умах жречества были способны также диахрония и зигзаги эволюции, настораживающие современную науку при полном, панорамном охвате предмета на стадии реконструкции. Сами же зороастрийцы, конечно, видели только конкретные и разрозненные частности.

При тех или иных оценках и трактовках зороастризма как исторического феномена очень редко учитывается одна его важнейшая особенность с остро выраженной типологической определенностью, а именно его миссионерский характер. Большое значение данному аспекту придавал, однако, Э. Мейер [3.849, с. 205]. Необходимость прозелитизма, активного и даже принудительного насаждения веры среди инакомыслящих, решительно заявлена уже в Гатах (Ясна 28.5, 29.6, 31.3: "обратить всех живущих", 44.10 и др.). О миссионерской деятельности зороастрийского жречества "за рубежом" повествуют Ясна Семи глав 42.6, Яшт 16.17, Висперед 3.3 и 9.2, Яшт 22.17. Из данных Хом-яшта (Ясна 9.24) уже делались обоснованные заключения насчет того, что некие властители пытались противодействовать зороастрийским миссионерам (Л. Грэй 3.488, с. 750; М. Дхалла 2.113, с. 11-13, 72-75, 198, 323-325). Миссионерство и прозелитизм, известные миру и истории только в буддизме и христианстве, а затем в манихействе и в исламе, так называемых мировых религиях, совершенно немиссионерны и нерелевантны в родоплеменном обществе, ибо они требуют отказа от неприкосновенности этнокультурных границ, священных ориентиров первобытного сознания. Никаких признаков прозелитизма пока что не видно в идеологических процессах ахеменидского времени, на что вслед за Р. Халлоком указывали М. А. Дандамаев и В. Г. Луконин [1.12, с. 340]. Искать же их в предшествующих периодах — значило бы сознательно извращать принцип историзма и типологию становления мировой культуры.

Оборотной стороной этой же медали выступает проблема *drigu*, одного из ключевых социальных терминов в Гатах. Им обозначались малоимущие и праведники "нищие духом" (лучшим исследованием термина считают работу К. Барра 3.49). По Э. Бенвенисту, так именовал себя и Зороастр в Ясне 34.5, правда, существуют иные толкования данного пассажа. Как образно выразился А. Мейе, представителей этой особой социальной категории впервые

заметили "по обе стороны от Ирана" [2.298, с. 71]. О них повели речь на западе идеологи израильского профетизма, на востоке авторы раннебуддийских сочинений да и младших Упанишад, что подчеркнул в одной из своих индологических рецензий 1935 г. Ж. Пшилуски. Данному социальному явлению, позднее взрастившему древо христианства, нельзя найти места вне системы раннеклассовых антагонизмов с поляризацией богатства-нечестия от нищеты-праведности, о чем недвусмысленно упомянуто в зороастрийском кредо для неофитов (Ясна 47.4; ср. Х. Ломмель 3.790) и что явно увязано с потребностью в миссионерском распространении религии. Для этого текста и всей ситуации с "нищими духом" даже VI в. до н.э. представляется неоправданно заниженным хронологическим рубежом. По этой и многим иным причинам еще А. Карнуа [3.181, с. 863] и потом среди прочих Э. Херцфельд утверждали, что "зороастризм типологически являет собой новую религию" [3.546, с. 23]. Столь ответственный вывод безусловно оправдывается системным анализом всего наличного материала и в целом отличает тенденции зарубежной авестологии от стремления большинства наших иранистов предельно архаизировать Авесту сближением с Ригведой на базе общности словаря и фразеологии, но в ущерб культурно-исторической типологии и критериям сравнительного религиоведения. Конечно, архаизаторы встречаются и среди европейских историков зороастризма, особенно англоязычных, — это Т. Бэрроу, М. Бойс, Дж. Ньюли, Ф. Кейпер, но наряду с ними в совсем ином ключе звучат высказывания позднего Х.-С. Ньюберга [3.936], французской школы в лице М. Моле, Ж.-П. де Менаша, Ж. Келлена, согласно которым особенности зороастрийской идеологии принадлежат эпохе достаточно развитой государственности с ее уже частично осознанными раннеклассовыми конфликтами. Только этим можно объяснить институты миссионерства и прозелитизма, как и рассуждения о неимущих праведниках уже в Гатах. Кстати, не может быть древним и пассаж Михр-яшта 84-85, где такой праведник, "следующий путем Истины, но ущемленный в правах, ... возвышает свой голос до небесных сфер... и оглашает (все) семь климатических поясов" (перевод И. Гершевича 2.162, с. 113-115). Проблема ущемленных насильниками прав бедняка слишком характерна созвучием с лозунгами кумранской и последующих эпох, чтобы ее можно было безмятежно проецировать в период родоплеменных усобиц поздней бронзы, вдохновлявших авторов Ригведы.

Эти и другие расхождения в итогах широких историко-культурных реконструкций феномена зороастризма, даже самых новейших, доказывают, что поступательное развитие мировой иранистики совершается пока что отнюдь не по прямой линии и на основе весьма различающихся между собой методических установок.

Изложенные здесь наброски основных понятий авестологии несколько отягощены частностями доктринального и типологического планов, разумеется, потому лишь, что это вытекает из условий задачи. Может возникнуть впечатление, что более привычные реконструкции с социально-политическим уклоном принесены в жертву формальной типологии. Чтобы рассеять его, стоит предоставить слово В. Хеннингу, создателю почти неизвестного у нас краткого, но в высшей степени емкого этюда с общей характеристикой феномена зороастризма, где четко и лаконично суммированы и типология, и социальный фон, и специфика личной мысли Зороастра. Начав со знакомого нам — по работам Л. Грэя, О. Везендонка, Р. Петтацони, А. Нока, Р. Фрая, В. Белярди — тезиса о языческом политеизме как основе всех и любых древнеиранских верований, В. Хеннинг подчеркнул, что непосредственно в Иране его потеснила религия более высокого порядка, каковая "пребывала за горизонтом широких народных масс и не сумела полностью вытеснить политеизм, во многих провинциях пережиточно сохранившийся в качестве религии воинского сословия и простого люда. Постоянная борьба массовых верований против религии жречества отразилась в противоречивых сообщениях, оставленных нам греческими наблюдателями (Геродот, Плутарх и др.), которые описывают то одну, то другую разновидность религии в зависимости от социального положения их информаторов и от эпизодического преобладания той или другой веры... Центральной идеей зороастризма является индивидуальность человека и его ответственность перед миропорядком. До явления Зороастра отдельная личность и ее жизнь мало что значили... Осознав индивидуума в качестве свободного волеизъявителя, чьи решения определяют конечные судьбы вселенной, Зороастр смело порвал с религиозными представлениями своей эпохи" [3.533, с. 291]. На одной странице В. Хеннинг умело отобразил все те кардинальные особенности феномена зороастризма, что были охарактеризованы выше во многих словах, а также десятилетиями изучались иранистикой. Типологическую специфику

зороастризма, по В. Хеннингу, составляет радикальная инверсия былой индоиранской нормы, в центре догматики Зороастра вместо прежних общинных идеалов всецело царил стадиально новая эсхатологическая ориентировка индивидуального сознания, наконец, зороастризм в точном смысле слова действительно был "религией жречества" (а не скотоводов-общинников. — Л. Л.), т.е. социально узким эзотерическим течением групповой, но отнюдь не массовой "пастбищной" мысли. Формулировки В. Хеннинга непосредственно и непротиворечиво вытекают из Гат, что крайне важно для методической четкости реконструкции. Младоавестийская стихия с ее примитивным политеизмом остается за порогом вместе с априорно толкуемыми археологическими источниками.

Итак, особенности документальной природы источника, насколько удалось показать выше, сложны и противоречивы, они требуют пересмотра и унификации методических принципов изучения Авесты как документа древней истории и памятника религиозной идеологии. Необходимы далеко идущие сдвиги в данном направлении.

В качестве литературного памятника Авеста изучалась мало, тогда как Веды и особенно Ригведа насчитывают тысячи посвященных им литературно-филологических студий с разбором стилистики, образных и экспрессивных средств, фразеологии, даже индивидуальных авторских приемов, чему один только Л. Рену посвятил многотомную серию "Этюдюв". Лучше других аспектов как будто исследована метрика Авесты (Р. Вестфаль 3.1200; Э. Вильгельм 3.1240; К. Гельднер 2.158; И. Хертель 2.204; Е. Курилович 3.724 и др.), не в последнюю очередь потому, что она словно красной чертой отделяет Старшую Авесту от Младшей. Если Гатам присущи сложные, даже замысловатые метрические схемы индоиранской сакральной поэзии с преобладанием одиннадцати- и двенадцатисложника, изредка даже шестнадцатисложника (размеры эзотерической традиции жреческого сословия), то Младшая Авеста преимущественно держится простого восьмисложника, каким обычно излагался архаический индоевропейский эпос. Непритязательной метрике Младшей Авесты, по язвительному замечанию Дж. Мултона, отвечала явная скудость мысли, почему он и не признавал за нею больших литературных достоинств [2.326, с. 121]. Чем изощреннее была метрика поэтического слова, тем действеннее казалась его несомненная для архаического сознания магическая потенция, представление о чем звучит в собственных высказываниях Зороастра (Ясна 31 целиком, см. И. С. Брагинский 1.6, с. 120, особенно же Ясна 46.17: "размеренными словами песнопения обращаюсь я, а не неразмеренными"). Убеждение в осязаемой действенности слова-заклинания было общим для всех индоевропейских поэтов (Р. Шмитт 2.394; Э. Кампанале 2.72). Речь творила имена и тем самым вещи, поэтому владение ее волшебной потенцией резервировалось только для посвященных. До того как Платон в "Кратиле" впервые заговорит о произвольности лингвистического знака, первобытную магию речи вполне ощущала вся Греция. Уже в пору индоиранской общности были отработаны специальные средства поэтической техники для маскирования подлинного смысла решающих высказываний и мистифицирования непосвященных, о чем в Ригведе говорится десятки раз и чему посвящен один из самых известных ее гимнов, так называемая "Ода Диргхатамаса" (1.164). Эзотерия вполне осознавалась и фиксировалась термином *gūya*. Словесное искусство поэтов Ригведы прямо отождествлялось с магией, ее художественной разновидностью, пишет П. Тиме и добавляет, что эхо подобного восприятия звучит и в Авесте [3.1147, с. 54; ср. Х. Бэйли 3.29, с. 59-69].

Из этого, как уже отмечалось, понятно, что адресатом сверхсложной, амбивалентной в планах формы и содержания поэтической речи Зороастра только и могла быть узкая аудитория посвященных, знатоков магически действенной фразеологии жрецов-"саошьянтов" с ее туманными намеками на необходимость ритуально и морально преобразовать испорченный вселенским злом уклад общественной жизни (Ясна 48.3; ср. Ф. Бодс и П. Нанаватти 2.53, с. 21-22; Г. Виденгрэн 3.1211; С. Шакед 3.1067а; Д. Беммелен 2.38, с. 85-87, 101-110). Оспаривать данное обстоятельство после работ С. Хартмана, Дж. Тавадии, П. Тиме, Х. Хумбаха (см. М. Моле 3.889-892, 895-896) не приходится. Впрочем, С. Инслера это не останавливает. Поскольку все вышеизложенное прямо вытекает из существа индоиранской ритуальной поэтики, он пытался модернизировать ее в переводе по мере возможности. Так, важный для Зороастра архаический термин "мантра" со значением магически действенного обрядового заклинания С. Инслер передает псевдоэквивалентом *presert*, снимая тем все соотношения и созвучия с кругом представлений первобытной магии. Между тем Зороастр чаще всего

прилагал к себе как раз термин "мантран" (Ясна 32.13, 50.5), т.е. изрекатель действенных речений, пророк, "вещун", но отнюдь не просто поэт и не только духовный наставник, к чему клонит С. Инслер. К тому же свои матры Зороастр "провидел" не без помощи наркотиков, стало быть, они не сводились к чистой литературе, хотя за таковую вместе с С. Инслером их пытался выдавать Ж. Дюмезиль. Он не понимал сугубо ритуальной обусловленности словоупотребления Гат, почему раздельное использование в них обозначений Mazda и Ahura казалось ему бессмысленной игрой слов (Дж. Тавадия 3.1138, с. 349; ср. Ф. Кейпер 3.722, с. 25-42).

Из дискуссий вокруг семантики и стилистики Гат их формальных филологических характеристик заслуживает внимания борьба мнений о максимальных семантических единицах текста. И. Тарапорева обосновала концепцию, согласно которой в единицу метрики, т.е. в строку целиком, укладывается единица смысла-высказывания, переноса фразы в следующую строку не должно быть [2.429, с. 65]. Сообразно этому построен его перевод Гат. Столь жесткое структурирование, заметное, впрочем, в ранних гимнах Ригведы, возбуждало негодование Х. Хумбаха, но Б. Пибоди привел новые доказательства того, что данному принципу следовала раннегреческая поэзия эпохи Гесиода, и тем подкрепил тезис И. Тарапорева [2.349, с. 32].

Не лишено интереса старое наблюдение Дж. Мултона о незапятнанности всех метризованных пассажей Авесты идеями и образами дуализма. Такие сосредоточены только в прозаических пассажах [3.911, с. 244], видимо, более поздних, хотя позитивно это еще не доказано, ведь, к примеру, древние Упанишады изложены прозой, а младшие, наоборот, стихами. Дж. Мултон чаще других иранистов обращался к литературоведческим аспектам изучения Авесты, недаром именно ему принадлежит чуть ли не единственная монография на эту тему [2.326]. Он же относил Гаты к разряду так называемых "символических поэм" и потому освобождал их авторов от необходимости объяснять то, каким образом в главе 29 Зороастр оказался на небесах в обществе небожителей [2.327, с. 348]. Это тоже невольная дань современному восприятию памятника как собственно литературного произведения, с недооценкой его литургической предназначенности. Литературоведческому и широкому историко-филологическому изучению Авесты препятствует неадекватность переводов. В переводе Гат у Ж. Дюшен-Гийемена [2.119] неспециалист, пожалуй, не сразу опознает предмет переводов Х. Хумбаха [2.227] и С. Инслера [2.250], тоже весьма несходных между собой. Крайне недостаёт нового перевода Ясны, да и Видевдата тоже. Несколько лучше обстоит дело с избранными переводами важнейших фрагментов, например той же Ясны 29 в трактовке Б. Линколна [3.759] с достаточно простой фразеологией в отличие от тяжеловесных оборотов Х. Хумбаха и напыщенных построений С. Инслера.

Глава III (часть 2). Образ Зороастра

Это популярнейшая тема мировой авестологии, повод к сотням ультрасубъективных теорий и гипотез, вечное яблоко раздора между специалистами. Составить представление о количестве и направленности посвященных этому образу сочинений отчасти можно по прилагаемому библиографическому списку, слишком обширному для прямого цитирования, а также по специальным библиографиям У. Окстоби [2.345] и Дж. Пирсона [2.46]. Дискутируются следующие основные моменты:

- а) историчность Зороастра;
- б) время, место, исторический контекст его миссии;
- в) существо учения в целом и отдельных высказываний в частности;
- г) отношение позднего канона к доктрине Гат.

Помимо этих кардинальных вопросов налицо десятки более дробных, таких, как персональное авторство пророка в тех или иных пассажах Гат, его сословная принадлежность (Х. Ломмель 3.775; Дж. Чаттерджи 2.81), причины обожествления Зороастра в Младшей Авесте, хорошо вскрытые у С. Хартмана [3.521], отношение пророка к индоиранскому наследию и т.п. Все проблемы такого рода невозможно даже перечислить, все они базируются на оценках Гат как исторического документа. Младшую Авесту с далеко заведенной мифологизацией образа Зороастра во внимание обычно не принимают, что, несомненно, искажает реальную историко-

культурную ситуацию. Точно так же выносятся за скобки данные всех внешних источников, поскольку они во всех отношениях следуют за Младшей Авестой со времен Ксанфа Лидийского, Платона и его учеников. Для исследования типологии младоавестийского образа Зороастра помимо цитированных штудий С. Хартмана и К. Рудольфа немаловажное значение имеет книга Э. Батлера "Миф о Маге" [2.69] с демонстрацией квазифольклорных основ сопряженных с именем Зороастра сюжетных циклов.

В соответствии с общепринятым, хотя и несколько спорным принципом опоры только на Гаты, дальнейшее рассмотрение образа Зороастра здесь будет ограничено сведениями последних. На взгляд большинства иранистов, Гаты причисляются к личному творчеству пророка (Г. Виденгрэн 2.455, с. 60-93; 3.1224; Ф. Альтхайм 3.8; Р. Хофмайстер 2.219; Р. Мистри 2.311; Ф. Юсти 3.624-627; А. Клосс 3.222-227, 3.230-239; Э. Леманн 2.276; Ж. Варенн 2.439, В. Хинц 2.215; Б. Анклесария 2.12; П. Кассель 2.78; К. Кольпе 3.244; П. Эберхард 3.353; А. Эстеллер 3.370; А. Овелак 2.224; М. Лоренц 3.793, Л. Миллз 3.854; Дж. Мессина 3.846; Р. Майер 3.812; А. Мейе 3.824; Х. Ольденберг 3.941; В. Лесны 3.747; Х.-П. Шмидт 3.1049 и др.).

Как отмечалось выше, лишь французской школе, конечно не без исключений, присуща тенденция рассматривать образ пророка преимущественно сквозь призму мифологии от начала до конца, хотя и Ж. Дармстетер (в трехтомном переводе 1892-1893 гг. и в примечаниях к серии "Священные книги Востока"), М. Моле [2.318-319], Ж. Келлен [3.660 и 3.666] оперировали в защиту данного подхода совершенно различными аргументами.

Имя Зороастра упомянуто в Гатах 16 раз, чаще всего в третьем лице, как это имеет место, например, по всей Гате Ахунавайти. Из этого не стоит делать категорических выводов об авторстве текста, так как во все времена поэты Востока нередко говорили о себе в третьем лице. Понятно, однако, что по контексту глав 28 и 29 о пророке неуклонно говорит кто-то посторонний (Д. Санджана 2.385, с. 13-14, А. Мейе 3.822, с. 197; Ж. Дюшен-Гийемен 3.329). Если две первые главы с большими основаниями изымаются из подлинных речений пророка, то в главах с 30-й по 46-ю, до самого конца Уштавайти, принято без исключений видеть его личное слово. В разделах Уштавайти 43.8, 46.1 и 19 речь от имени Зороастра ведется в первом лице. В последующих главах всякая определенность расплывается, — не менее трети иранистов склонны подозревать здесь ретроспекцию, благочестивый меморандум эпигонов. Для главы 53-й, заключительной, такая оценка общепринята (К. Монна 2.322, с. 115; ср. Х. Бэйли 3.25). В любом случае, как видим, Гаты не принадлежат одному автору. Кто-то был в состоянии подражать ему и жанре, и в стиле. Кроме того, в их нынешний вид, по всей вероятности, Гаты привела опытная рука позднего редактора, снабдив их началом (главы 28 и 29) и концовкой (глава 53) и еще ухитрившись при этом вставить после Ахунавайти абсолютно чужеродную мысли пророка Ясну Семи глав (О. Везендонк 2.449). Из всего этого возникает тень первого сомнения касательно общеизвестной догмы К. Гельднера [3.419 и др. его работы; аналогично Л. Миллз 3.856, с. 285-286] о надежной историчности Гат, якобы исполненных достоверности и трезвости в контрасте с мифологическими измышлениями Младшей Авесты, из чего сам по себе якобы очевиден тезис о бесспорной историчности Зороастра.

Не предрешая вопроса наперед, стоит заявить, что поставлен он неверно. Любой уровень мифологичности Авесты и даже Гат не имеет прямого отношения к историческому существованию Зороастра. Никакой обязательной причинно-следственной связи между этими двумя моментами нет. Далее, в Гатах налицо много развернутых мифологических сюжетов вопреки утверждениям К. Гельднера и Л. Миллза. Глава 29 целиком и без исключений являет собой теологически переработанный индоиранский миф о соперничестве двух сословий, жреческого и военно-аристократической элиты, за право распоряжаться общественным скотом (Ж. Дюмезиль 3.350; Ж. Дюшен-Гийемен 3.329; Б. Линколн 3.759; см. также обзор 1.58, с. 191).

Следующая, 30-я глава тоже целиком построена на тематике архаических близнецных мифов в ее схоластической обработке (Я. Гонда 2.171, с. 41, 160-162, 166), а ее резонансы звучат по всей главе 31. Особенно эффектно в ней повествование о том, как Мазда в начале мирового зона "изготовил для нас посредством мысли (наши. — Л. Л.) сознания и намерения", после чего их же облек плотью, дабы в единстве духовных и телесных потенций человека "стало возможно мыслями, словами, делами свободно выразить свои убеждения". Языком стадильно

позднего теологического мифа здесь развернута именно та доктрина духовного предсуществования последующих материальных форм бытия (М. Смит 2.405, с. 78), которую Ж. Дармстетер хотел оставить в монопольном авторстве Платона.

Вся глава 32 посвящена осуждению языческой индоиранской мифологии с ее центральным героем Йимой/Ямой и сопутствовавших ей ритуалов. Здесь примечательно то, что слово от первого лица предоставлено божкам идейных оппонентов Зороастра из класса *daeva*. Они изъявляют претензию включиться в зороастрийский пантеон хотя бы на правах "вестников" Мазды. Тот, разумеется, отверг их поползновения и выразил свое предпочтение Армайти, в Гатах — символу религиозного благочестия, в Младшей Авесте и вообще в иранских верованиях — обожествленной Земли (Х. Бэйли 3.36). Налицо союз Неба и Земли, древнейшая общеиндоевропейская и евразийская мифологическая универсалия, поставленная здесь в оппозицию к общеиндоевропейским же олицетворениям стихий. Вот эта ломка старой типологии означала вторичность преобразования архаической мифологемы.

Ситуацию во многом проясняет знаменитый Гимн Земле из Атхарваведы 12.1.5. Там в зеркальном преобразовании просматривается иной и более ранний вариант именно нашего же сюжета. После незапамятно давнего разгрома богами класса *daiva* (= *daeva*) их соперников асуров (величайшим из коих считался бог Зороастра и Дария I. — Л. Л.) обожествленная Земля избрала своим владыкой Индру, главаря тех же самых божков политеизма, что, по Ясне 32, пытались безуспешно снискать благоволение величайшего их антипода. Здесь иная фигура царя небесного и налицо не кризис как в Гатах, а гармония отношений между Небом, Землей и стихиями сообразно с индоевропейской нормой, как и в третьем варианте все этого же мифа, известном гомеровском гимне в честь Деметры.

Итак, в Атхарваведе 12.1.5 и 37 и в Ясне 32.1-4 определенно содержатся противопоставленные друг другу и потому незапамятно старые, времен распада индоиранской общности, версии первобытного мифа о мирообразующем союзе Земли и Неба, обе тенденциозно модифицированные экзегетами, причем иранскую едва ли творил лично Зороастр.

По веским доводам Р. Ценера [2.469, с. 82], поддержанным в рецензии Ж. Дюшен-Гийемена [3.317, с. 198-199], осуждение воспетых в Индии божков класса *daeva* произошло в Иране задолго до Зороастра. Оно было им унаследовано, но отнюдь не изобретено. Это относится и к данному мифу с его общеиндоевропейской фабулой и взаимными внутрииндоиранскими идеологическими противопоставлениями, актуальными только до окончательного размежевания дэвопоклонников от почитателей ахур. В обоих случаях уже очевидна, впрочем, своего рода мифологическая инерция — эхо многократных перепевов злободневной темы. Для Ясны 32.1-4 это едва ли можно оспаривать, поскольку в ней нет развернутого Атхарваведой повествования, лишь брошено несколько беглых намеков на общеизвестный, по всей видимости, миф.

Главу 33 начинает тема Страшного суда и венчают наставления о том, как обрести лучшую участь за гробом. В основе главы 34 усматривается древняя молитва перед священным огнем с мотивами пиромантии, гадания по огню и дыму (В. Гайгер 2.154, с. 254). Тут кончается Гата Ахунавайти, причем общее число ее строф равно стам. Круглая цифра получена сознательной подгонкой по символике числовой магии, что красноречиво показывает факт вторжения поздней редакции.

Гату Уштавайти открывает глава 43 с рассуждениями о Мазде и его возможных намерениях, о потребности Зороастра в откровении, хотя таковое уже было ему даровано в главе 30 и прокомментировано в 31-й. Гата Уштавайти по сюжетам жития пророка вполне отвечает пехлевийским версиям предания. В главе 44 Зороастр получает откровение совсем иного, нежели в Ахунавайти, фольклорного типа, а в 45-й, промоделированной, кстати, сообразно со схемой зороастрийского календаря, что первым показал Ж. Дюшен-Гийемен [3.296] и затем подтвердил В. Белярди [2.36, с. 141], передает его общине. Стало быть, календарь уже существовал, когда глава 45 обрела свой нынешний вид, а все три первые главы Уштавайти ведут связную речь о единоличном посредничестве Зороастра между Небом и Землей, почему можно допустить, что это и есть причина расположения всей этой Гаты после Ахунавайти и,

возможно, Ясны Семи глав. Оба предшествующих раздела совершенно по-разному, на двух уровнях: абстрактно теологическом (Ахунавайти) и примитивно мифологическом (Ясна Семи глав), как, между прочим, и два первых фаргарда Видевдата. излагают один и тот же миф космологического плана об отношениях Неба и Земли. Вторая Гата Уштавайти, перемешает фокус на фигуру и деяния посредника между таковыми. Либо зороастрийский календарь намного старше 441 г. до н.э. (см. работы Л. Грэя и особенно С. Такизаде 3.1119-1122), либо ретушь и моделировки в главе 45, если не во всех остальных, наносились после этого хронологического рубежа.

Заключает Гату Уштавайти глава 46 со знаменитым вопросом в первой ее строке: "Куда бежать?" Именно она всегда служила краеугольным камнем всех постулатов исторической школы. По строфу 8-ю автор жалуется непосредственно Мазде на злобных састаров, на неприязнь общины, на незавидное имущественное положение. Вновь проскальзывает "платоновская" реплика (6е) насчет того, что в начале времен были созданы "первые понятия". Но со строфы 9-й начинается фрагмент бесспорно мифологического характера. В нем повествуется о том, как лично Зороастр поведет праведников через Мост Судного разбора в рай, а староиранское жречество кровавых жертвоприношений и культа хаомы, вступив на этот мост, рухнет с него и навечно окажется в аду (Г. Виденгрэн 3.1212, с. 175; Б. Линколн 3.765). Образ Зороастра — психопомпа на границе двух миров, земного и загробного, по только что цитированным и множеству иных узкоспециальных работ восходит минимум к позднеиндоевропейской культурной общности; следовательно, как и в случаях с прочими мифологическими темами и образами в Гатах, перед нами опять исторически довольно свежая вариация жреческих толкований, хотя повод к ним незапамятно древен.

В дальнейших примерах сказанного нет большой надобности. Пассажей сугубо мифологического характера в Гатах много, они разнообразны, изощренны и встроены в общую эсхатологическую по ее направленности схему. Их перемежают претензии на идеологическую новизну (Ясна 31.1 с "неслыханным словом" и 44.9 с декларацией о необходимости очистить религиозное сознание) и на перечеркивание староиранских культов и мифологии (Ясна 32 целиком). Явная очевидность этого и побуждала многих ориенталистов французской школы отрицать историчность Зороастра. Подобный довод отнюдь не бесспорен. Заведомо историческим лицам или их окружению многократно приходилось вполне сознательно прибегать к далеко идущему использованию типовых мифологических образов и сюжетов для глубокого воздействия на общественное мнение. Можно напомнить о самовозвеличивании Эмпедокла или об эпизодах молниеносного обожествления эллинистических династов, о том, как облакали себя мифологической аурой Симон Волхв, Аполлоний Тианский, Мани, "магупат Ормазда" Кирдер и пр. Не так мифологичность вынуждает задумываться об авторстве Гат, как характер противоречий между их фрагментами. На уровне отдельных высказываний такие противоречия вполне естественны для архаической поэтики, к примеру, не только у Гомера, но даже у Пиндара и Эсхила, однако, рассогласования между крупными блоками, внутри каждого из которых видна последовательность мысли и тематики, уже наводят на размышления.

К тому же самому побуждает священнейшая зороастрийская молитва Ахуна-Вайрья. Ее экзегезе посвящали усилия Ж. Оппер, Хр. Бартоломэ, Л. Миллз, Э. Херцфельд, А. Гааль, Дж. Тавадия, Э. Бенвенист, Ж. Дюшен-Гийемен, И. Гершевич, В. Хинц, Хломмель, С. Инслер и десятки других иранистов, но ясности от того не прибавилось, скорее наоборот. В ней говорится, что некто должен быть избран аху (светским главой) и рату (пастырем, "папой") общины по воле Мазды. Загадка кроется в объекте и, между прочим, чему внимания не уделялось, в субъекте выбора. Одни из названных специалистов полагают, что оба титула должны прилагаться к Зороастру, другие не видят к тому надлежащих оснований. Единение функций светской и духовной власти над обществом в персоне мифологизированного пророка многократно прокламировано в Младшей Авесте, а в Ясне 19.18 выдается за давно свершившийся в г. Раге достоверный факт. Если Ахуна-Вайрья, к чему склонно все же большинство экзегетов, толкует о неназванном в ней Зороастре, то мифологизация образа пророка должна была закончиться до сочинения этой молитвы и всей Гаты Ахунавайти в ее существующей редакции. На Гату Уштавайти, где пророк немошен и погран тиранами, это соображение не простирается. В Гате же Ахунавайти хотя бы одна глава, 29-я, излагает законченный и теологически отшлифованный миф о Зороастре.

Ясна 29 рассказывает, что Зороастр в обществе Души Скота где-то и когда-то беседовал с Маздой и другими небожителями. По детальному изложению Бундахишна 4.1-5 место действия располагалось на небесах, время действия отнесено к моменту первичного творения духовной сущности Зороастра за 6000 лет до его земного воплощения. Еще патриарх индоиранистики Р. Рот [3.1004] отождествлял оба мифа, в Гатах и в Бундахишне, а Ф. Юсти, К. Гельднер, Хр. Бартоломэ сочувствовали его точке зрения, но остерегались решительных высказываний. Ведь это означало бы, что в Гатах налицо идентичный пехлевийскому миф о двух последовательных воплощениях великого первожреца (Денкарт 7.1.14, 8.2.2-22; Затспрам 13.14), тот, что в Ригведе 7.33.9-11 соотношен с фигурой Васиштхи. На несколько иных основаниях о тождестве фигур Васиштхи и Зороастра писали М. Хауг [3.524, с. 686-687] и десятки других ориенталистов. Если титаны немецкой иранистики не решались вслух признать теорию Р. Рота, то к ней решительно присоединился Э. Уэст [3.1195]. Очень близкую позицию занимал Х. Райхельт [2.366, с. 184]. Ею же вдохновлялся в своем переводе Гат маститый Х. Ломмель.

Особое затруднение в Гатах при переводе представляют времена глаголов, не в последнюю очередь потому, что в них нет собственно форм будущего времени, хотя причастия будущего времени имеются. Но семантика данного мифа проецирует речения участников небесного собеседования в будущее, ибо они определяют грядущие судьбы скота. Поэтому Х. Ломмель, твердо руководствуясь контекстом и Бундахишном, употреблял в переводе формы будущего времени. Душа Скота восклицает у него: "Для кого будете Вы создавать (материально воплощать. — Л. Л.) меня?" За эту трактовку Х. Ломмеля осуждал Дж. Тавадия [2.430, т. II, с. 39-40, 66]. Однако М. Моле начертал целый этюд в доказательство полного семантического параллелизма между Гатами и Бундахишном и даже озаглавил его "Предсуществование пророка" [2.318, с. 284-291], сообразно чему тоже использовал в переводе формы будущего времени: "Заратуштрой будет тот, кто преподаст людям ритуал возлияния с молоком..." (Ясна 29.7). В 1975 г. безоговорочно поддержала такой подход М. Бойс [2.58, с. 229] и полностью проигнорировал его С. Инслер [2.250, с. 134-147]. Он демонстративно оперировал лишь формами прошедшего времени, а Б. Линколн тогда же и по тому же поводу предпочел формы настоящего, должно быть, ради нейтралитета.

Снова, историографически в очередной раз, наблюдаются глубокие расхождения между современными авестологами, на новом уровне повторяющие ситуацию конца XIX в. Поскольку фактологическая основа науки не стала существенно богаче, вновь воспроизводятся былые дискуссии и привлекаются некогда звучавшие уже аргументы. Одни специалисты их принимают, другие отвергают. Накал дискусионности по-прежнему очень высок.

Привлечение Младшей Авесты работает только на теорию Р. Рота — Х. Ломмеля — М. Моле — М. Бойс, а из греческих сообщений о том, что Зороастр родился за 6000 лет до Платона, проглядывает этот же самый миф, благодаря чему становится понятным, что он возник до эпохи Ксанфа Лидийского [3.1084, с. 208; 2.335, с. 688].

Ясна 31.8 даже в предвзятом по причине отрицания литургии Гат переводе С. Инслера, и уж тем более во всех остальных, свидетельствует, что Зороастр каким-то образом созерцал бога в момент сотворения тем Вохумана, т.е. в самом начале зона. Либо здесь вновь звучит эхо исследуемого мифа, либо это галлюциногенное парение шаманского духа. Контекст тут не исключает экстатического транса, как, впрочем, и совмещения обоих толкований. В той же мере сказанное относится к Ясне 43 с ее навязчивым рефреном: "Когда я созерцал Тебя..."

При всем том, что узреть начальные этапы творения Зороастр действительно мог после дозы наркотика, против весьма вероятного использования древнего индоиранского мифа контекст ничего не говорит, скорее он его предполагает во всей главе 29. Поразительно, что о восхождении вытекающих из этого мифа преданий Ксанфа Лидийского и Феопомпа к общему с Денкартом и Бундахишном первоисточнику смутно догадывался еще в 1765 г. Анкетиль-Дюперрон [3.13]. Опуская прочие детали мифа о первожреце (см. 1.58, с. 191), необходимо отметить, что его небесное отцовство по Ригведе 7.33-11-14 приписывалось Митре-Варуне, прямых аналогий чему в Ясне нет. Но именно это недостающее звено восполняет свидетельство Платона о Зороастре, "сыне Оромаздеса" (Алкивиад I-й: 121-122). Круг доказательств единства исходной индоиранской мифологемы в Ригведе, Гатах, раннегреческих переложениях, наконец, Денкарте замыкается.

Не лишен интереса контекст близнечного мифа в Ясне 30.3-6. Оппозиция двух "духов изначальных" по признаку правильного и ложного разума очень уж корреспондирует с контрастом между Прометеем (чье имя означает "Простирающий разум вперед") и его неспособным к различению истины от лжи братом Эпиметеем. В обеих традициях с близнечным мифом увязаны мотивы сошествия на землю огня, ранее сокрытого в древе жизни (Прометей унес к людям небесный огонь в стволе зонтичного растения, а Фраваши и огненное хварно Зардушта, по цитированным пассажам Денкарта, хранились до воплощения в стволе хаомы), и с темой творящего, правильно организованного в социальном и ритуальном аспектах бытие интеллекта. Обсуждаемую здесь общность мотивов и контекста правильно в целом интерпретировал еще основоположник индоевропейской культурологической компаративистики Адальберт Кун [2.267, с. 69 и 104].

Конечно, расстановки ролей и акцентов в Индии, Греции, Иране не идентичны, как того и следует ожидать, но совокупность идей и образов одна и та же. Для Греции легенда о Прометее не была эхом сугубо жреческой идеологии, но индоиранские предания о сокрытой в древе жизни искре истины/разума и о ее великом носителе Васиштхе/Зороастре на протяжении веков служили оправданию жреческих претензий на господство в обществе. С историографической точки зрения все вышеизложенное важно еще тем, что младоавестийский и пехлевийский мифы о Зороастре, видимо, нельзя трактовать как "порчу" традиции, как поздние произвольные домыслы эллистов. Эти мифы показательно восходят к очень древним архетипам позднеиндоевропейской ареальной общности, объединявшей в эпоху ранней бронзы протогреков с протоариями. Уже в качестве чисто гипотетического допущения хочется предположить, что как раз по этой причине, быть может, по интуитивному ощущению каких-то резонансов с явлениями родной культуры миф о Зороастре так заинтересовал греческую интеллектуальную элиту VI-V вв. до н.э.

Вместо резюме остается еще раз заострить внимание специалистов на бесспорном наличии в Гатах, независимо от проблемы их авторской принадлежности, развернутых мифологических построений, очевидным примером чему служат главы 29, 30, 46.9-11 и др. Формально это не опровергает возможной историчности Зороастра, но уж тем более таковой не доказывает. Самое меньшее, надо признать, что пророк рассказывал о себе давно готовые уже мифы с тонко выдержанной индоиранской типологией. Странно, однако, что они не нарративны (Б. Пибоди 2.349, с. 31), очень уж системно сопряжены и несут последовательно развертываемые литургические функции. Надо было провидеть весь ансамбль Гат, их структуру наперед, до сочинения первых глав, да и вообще увидеть всю проблематику Гат с ее уловимыми только в реконструкциях сходжениями с Ригведой, Гомером или Эсхилом в наркотическом трансе. Это главная причина возражений М. Моле против буквальной историчности Гат, возможной только в том случае, если они представляют собой не структуру, а хаотично слагавшуюся из разновременных и независимых один от другого пассажей коллекцию.

Многолетняя полемика французского ориенталиста с Ж. Дюшен-Гийеменом велась именно вокруг данного вопроса (критической точки эта дискуссия достигла на страницах журнала "Numen" за 1961 г.). В последующих публикациях бельгийский иранист был вынужден сделать некоторые уступки своему оппоненту, признав факт структурирования Гат [3.326-327] и отказавшись от собственной попытки 1948 г. продемонстрировать последовательность возникновения Гат, как якобы стихийной коллекции, ломкой их порядка в рукописях. Только произвольной перестановкой глав в Гатах можно устранить нежелательное для исторической школы и достаточно очевидное в их существующем виде ощущение намеренно организованной структуры. Присутствие моделированной по индоиранским архетипам структуры с большой вероятностью означает, что фигура воспетого в ней первожреца, "сына" высшего божества, защитника общественного скота от кровопролитных ритуалов военной аристократии, исторически вторична. Подтверждениями тому служат его же образ в Ригведе и слишком явные вторжения новой идеологии (К. Дастур 3.271; П. Шрофф 3.1074; А. Клосс 3.222; Р. Циммерман 3.1269-1271; А. Пальярро 3.953; Дж. Чаттерджи 2.80; Ж. Варенн 2.439; К. Кольпе 3.245). Ведь архетип, несомненно, был построен на ритуале сомы/хаомы, вне всяких сомнений осуждаемом в Ясне 32.12-14 и 48-10 (А. Карнуа 3.175; 1.67, с. 217). Еще пионеры авестологии выдвигали предположение о том, что под освященным традицией покровом старой мифологии кто-то протаскивал весьма новые религиозные и морально-этические воззрения, возможно, лишь прикрываясь именем Зороастра (М. Фонтан 2.149, с. 89).

Как бы то ни было, мифология в Гатах не просто присутствует, она в них изобилует. Проблему составляет не факт ее наличия, оспаривать какой-либо не приходится, а характер, типология, "сверхзадача". И это не первобытная мифология раннеиндоиранского прошлого, как в Ригведе с ее грубоватыми телесными радостями и наивной жадностью богатства, военных побед, многочисленного потомства и столетнего века — четырьмя ключевыми идеалами бытия. Идеалы Гат совсем иные, в их сердцевине темы морально обусловленного бессмертия за гробом, неведомые Ригведе, и потустороннего реванша жреческого сословия после огненной гибели ненавистного дольного мира, столь сладостного для певцов той же Ригведы. По всем этим причинам желательно сместить перспективу исследования образа Зороастра непосредственно в источниках. Назревает потребность в методически четком разграничении старого мифологического содержания образа от вторичных медитативных его переосмыслений (ср. 1.69, с. 183), чего всерьез еще не сделано. Оспаривать привязку к имени Зороастра уже в Гатах разнообразных реминисценций индоевропейской мифологии нелепо. Это и посредничество между небом и землей (Ясна 29, 34, 43-46), и мирообразующий контраст добра и зла (Ясна 30.3-6, 45.2), и пересечение границы двух миров по волшебному мосту (Ясна 46.9-11), и предстательство перед небесными силами в компании и от имени Души Скота, острохарактерного символа общины (Х.-П. Шмидт 2.393) и мотивы шаманистски обретаемого откровения, и эсхатологическое сошествие огня в финале бытия (Ясна 31.3, 43.4. 47.6, 51.9), симметричное мирообразующему сошествию огня в начале эоны, и образ надмирного космического интеллекта (Ясна 47; см.: В. Лентц, Х. Зайлер, Дж. Тавадия 3.737, с. 343) и др. Особняком стоят мотивы хранения на небесах информации о благих и дурных делах индивидуума (Ясна 34.2), сотворения гнета (Ясна 44.5), чисто духовного поклонения вместо традиционного ритуального (Ясна 28 с комментарием в Денкарте 9.28.1; см.: М. Моле 2.318, с. 512). Они ближе к общеизвестным пассажам Ветхого завета, нежели к собственно индоевропейским моделям.

Поэтому ситуация требует не опровержения всех этих и многих им подобных фактов, а вскрытия стоящей за ними логики, идеологии, мотивировок. Важно установить действительного адресата пророческих речений Зороастра, ту общественную среду, для которой могли быть насущны все эти совершенно нефольклорные мотивы и образы. Тогда и образ Зороастра засверкал бы новыми гранями, отпали бы поводы к некритическим перемещениям его из эпохи в эпоху, из культуры в культуру, из этноса в этнос, к эффектным, но бездоказательным реконструкциям, таким, как в последней работе М. Бойс [2.58]. У нее начальная зороастрийская община еще не вышла из неолита и в быту обходилась каменными орудиями, но зато придерживалась удивительно развитой, более системной, нежели в христианстве и исламе, идеологии. Ее притесняли воинственные соседи на колесницах и с бронзовым оружием, ушедшие далеко вперед в своем общественном развитии, но почему-то так же далеко отставшие в сфере идеологии (с. 1-3). Поневоле приходится предпочесть агностицизм того же Ж. Дюшен-Гийемена, когда он, подводя итоги скепсису французской школы, так или иначе заметному в трудах Ш. д'Арле, Ж. Дармстетера, К. Юара, М. Моле, Ж. Келлена и пр., с полной определенностью заявил об отсутствии в Гатах надежных точек опоры для воссоздания биографии Зороастра [3.326, с. 375]. На сегодня констатация осторожного и сдержанного в суждениях бельгийского ираниста подводит черту под дискуссией.

Следовательно, время окончательных выводов, если таковые вообще окажутся возможными, пока еще впереди. Ему должны предшествовать поиски объективных критериев методически непротиворечивой интерпретации источников. Этого требует очень сложный и во многом донныне загадочный предмет научной авестологии. Отдельные моменты его существа и многовековой истории сейчас становятся несколько яснее, нежели полвека назад, когда превратно толковались жанровая природа Авесты и ее диалектные особенности, когда не были известны данные персепольской и прочей западноиранской ономастики с обильными резонансами к Авесте и оставались, в частности, нерасшифрованными согдийские фрагменты из архива А. Стейна со свидетельствами древнесогдийской по языковому состоянию адаптации канонических зороастрийских текстов. По толкованию И. Гершевича, такая адаптация, видимо, протекала еще в ахеменидское время [3.430, с. 82]. Несколько понятнее выглядит ныне соотношение между идеальной моделью бытия в Авесте и реальной исторической действительностью, одинаково далекой от нее в любой точке иранского мира. Словом, предпосылки для пересмотра или хотя бы уточнения общепринятых еще вчера концепций называют все ошутимее (К. Хоффманн 3.567, с. 89-94; Л. ван Беммелен 2.38; Ф. Цельцер

2.472). Как раз этим и доказывается пусть слишком медленное еще продвижение иранистики вперед, к новым рубежам действительно обоснованных реконструкций. Хотелось бы надеяться, что и настоящая работа хотя бы отчасти сможет этому содействовать.

Глава IV. Основные вопросы культурно-исторических интерпретаций Авесты

При недостатке письменных источников по древней истории Ирана Авесту издавна рассматривали как истинный клад староиранской фактографии и фактологии, как чистое зеркало древнеиранской цивилизации [2.112-115; 3.25-42; 2.154; 1.15]. Почти каждая фраза Авесты еще в XIX в. была соотнесена с реалиями других источников, но зато и каждое из таких соотнесений ожесточенно оспаривалось в общеизвестных полемиках, скажем, Ж. Дармстетера с Ш. д'Арле или гейдельбергской школы с геттингенской. К настоящему времени в данном отношении ничего не изменилось. Грани между историческим явлением как таковым и его интерпретациями все время смазываются, притом не так уж редко вполне намеренно, в угоду априорным установкам. Крайне натянутые толкования излагаются как прямое и достоверное эхо Истории. На том стоит не только парсийская школа [3.99-102; 3.155-158; 3.271-272; 3.276-279; 3.284-286; 3.1123-1131; 3.1168-1172 и др.], но и вся новейшая англоязычная иранистика с очень немногими исключениями.

По всем этим причинам образуется насущная потребность хотя бы предварительно затронуть проблему соотношения сведений Авесты с данными других источников по целому кругу отдельных вопросов, таких, как время и место происхождения зороастрийской традиции, ее легендарная хронология, историчности реформы Зороастра, ныне оспариваемая поборниками идентичности Авесты и древнеиндийской Веды, затем дуализм Авесты, якобы наличествующий в собственном учении пророка, и т.п. и т.д. Требуется внимания к себе пресловутая легенда о Кейянидах. Эти и аналогичные им моменты выборочно затрагиваются ниже.

Глава IV (часть 1). Индоиранистика и Авеста

На первых порах изучению Авесты значительно способствовало опережающее развитие индологии. Р. Рот, М. Хауг, К. Гельднер, Х. Ольденберг, Х. Гюнтер, А. Кейт, Э. Бенвенист, Х. Хумбах, Б. Шлерат, Х. Бэйли, М. Моле и, конечно, Ж. Дюмезиль, а также сотни других ориенталистов многократно исследовали лингвистические и культурно-исторические схождения между Авестой и Ведами. Детализировать здесь историю вопроса не приходится, можно обойтись оправданной по нехватке места ссылкой на лучшие из обобщающих трудов очерки М. Хауга [2.193, с. 229-243], Х. Ольденберга [2.340, с. 24-31], А. Кейта [2.258] либо на соответствующие разделы МНМ и Гастингской Энциклопедии.

Все эти и любые иные разыскания с точки зрения историографии сами собой выстраиваются в две противостоящие группы. Авторы первой из них, численно подавляющей, рассматривали и учитывали только моменты схождения. Так подходили к проблеме Р. Рот, Ж. Дармстетер, К. Гельднер. Избирательная аккумуляция действительно ошеломляющих схождений в лексике, фразеологии, реалиях, повторы целых пластов архаической мифологии породили неколебимое убеждение в идентичности авестийской и ведической идеологий, в непременно едином для них происхождении из единого же в этническом плане первоисточника. Разумеется, точно так же постулируется несомненная общность подлинных социально-политических институтов. Такая картина индоиранского единства многим кажется не только правдоподобной, но даже единственно возможной [2.396; 2.295; 3.26-28, 31-36, 41; 3.464; 3.475; 3.501]. Соответственно механическая сумма сведений Авесты и Веды якобы автоматически отображает индоиранское состояние в его первоизданной целостности. Полагаясь на это общепринятое допущение, многие историки и археологи усердствуют в поисках прямого отражения реалий Авесты и Вед зеркалом археологических материалов II тыс. до н.э.

Понятно, что ко второй группе относятся инакомыслящие, которых во все времена было немного, но зато нельзя указать на такой период в историографии нашей дисциплины, когда бы они совершенно безмолвствовали. Наряду с моментами общности их ничуть не менее занимали очень серьезные различия в космологических доктринах и общей квазифилософской систематике древних Ирана и Индии. Наиболее рьяно развивал эту линию исследований Ш. д'Арле [3.505-515].

Как ни странно, с особой четкостью вскрыл данную сторону проблемы его извечный оппонент и поборник концепции монолитного индоиранского единства Ж. Дармстетер. По его

проницательному заключению, Иран целиком выводил все космическое устройство из первичных мирообразующих Огня и Воды, подобно тому, как это делали авторы Эдды. Непосредственный процесс творения рисовался во всей Авесте, включая Гаты, по схеме поздней санхьи, Ферекида и Эмпедокла, условно именуемой "эволюция из оппозиции". Но ранняя Веда вместе с Фалесом, Гомером, Гесиодом первостихией творения изображала Тьму-Хаос и Воду [2.105, т. II, с. 105 и 226]. Огонь явлен позже Воды, вторичен и потому начальных форм бытия не обуславливал. Он даже не упомянут в знаменательном гимне Ригведы 10.129 с описанием первых фаз становления космоса. Эволюция, по доктрине Вед, монистична в ее истоке, а двойственность любых творящих начал иллюзорна. Зато в маздеистских верованиях изначальных Тьмы-Хаоса, столь существенных для древнеиндийской и древнегреческой мысли, добавляет здесь же Ж. Дармстетер, не было вообще.

Из этого примера хорошо видно, что нельзя сконструировать единую и непротиворечивую индоиранскую космологию, сколько бы ни пыталась доказывать обратное М. Бойс в своих монографиях 1975, 1979 и 1982 гг. Этому мешают с иранской стороны первичный Огонь, с индийской Тьма-Хаос, поскольку они порознь не возводятся двумя параллельными столбцами к общей праформе. Индоиранскую родословную имеет только первичная Вода.

Оставим космологию и вслед за Ш. д'Арле спросим, где можно различить хоть какое-то древнеиндийское подобие замысловатой антропософии Авесты? Во всяком случае, отнюдь не в Ведах. Авеста в больших подробностях живописует пятичастную нематериальную психику личности с тончайшими распределениями интеллектуальных и моральных функций внутри нее. Веда не только умалчивает о чем-либо отдаленно подобном, но и об индивидуальной психике вообще, кстати, неведомой Гомеру, Ксенофану, Пармениду, Гераклиту, чему немало изумлялись те же Ж. Дармстетер, М. Лагранж [3.725], Л. Миллз [3.853-867], как и явному значению данного момента для хронологии Авесты. Впрочем, Ф. Кейпера, Х. Хумбаха или авторов ИТН он нисколько не волновал. Они попросту его не замечали.

Ускорим перечисление. Не могут быть возведены к сколь угодно гипотетическим индоиранским праформам очистительные предписания Видевдата, каждое отдельно и все целиком; любые иранские календарные схемы, особенно зороастрийская; принцип деления года на шесть гаханбаров, месопотамское происхождение каковых не подлежит сомнению, и принцип деления суток на пять частей; тема и образ воинственного женского божества, покровительствующего легитимно царствующей династии; мотивы легендарной "прародины ариев" или протоурбанистического города-государства в начале легендарной истории [2.62; 1.69], якобы основанного первоцарем (Йимой и Дейоком. — Л. Л.). Этот перечень так же необъятен, если пытаться продолжать его, как и реестр схождений. Здесь только ради демонстрации предложен беглый намек на действительное положение дел, не более.

Удивление высочайшей сложностью многих догм и теорий Авесты, типичное для рубежа XIX-XX вв., ныне быстро пошло на убыль. Восторжествовали примитивисты, сторонники насильственного стадийного сближения Авесты с Ведой и незамысловатых индоиранских реконструкций путем еще менее критичного и всегда произвольного усреднения тех сведений, что содержатся в названных источниках. Гласом вопиющего в пустыне прозвучало предостережение П. Тиме против таких манипуляций [3.1149].

Чтобы продемонстрировать настоящий характер достоверных проявлений бесспорного индоиранского единства и заодно хотя бы мельком осветить соотношение Авесты с исторической действительностью, якобы буквальное и прямое, как на том настаивали В. Гайгер [2.154], К. В. Тревер, С. П. Толстов, авторы ИТН, в наши дни В. М. Массон и его коллеги [1.39], стоит обратиться к самому классическому образцу.

Максимум аналогии с Ведами внутри Авесты дают так называемый Хом-яшт (Ясна 9-11), Ясна Семи глав и отдельные пассажи Яштов, не всегда самых древних. Только в Хом-яште действуют те же персонажи, что и в Ригведе, да еще во втором фаргарде Видевдата. Вместе с Ригведой 2.13.6 Хом-яшт рассказывает, что учредителем ритуала жертвоприношения сомы/хаомы был сын солнца Вивасват/Вивахвант. За это деяние он был вознагражден рождением сына Ямы/Йимы, центрального героя индоиранской мифологии, возможно, даже и поздней индоевропейской [3.761; 3.261; 3.938]. Эстафету этого предания подхватывают два

других текста, Шатапатха Брахмана 7.1.1.3 и Видевдат 2. Они вместе досказывают легенду о культуртрегерских свершениях Ямы/Йимы, устроителя оседлой жизни и первого властелина в разумно организованном социуме. Другими словами, ритуал сомы/хаомы видимо не случайно выведен более ранним, нежели совместное оседание каких-то индоиранских этнических групп после кочевых скитаний. Затем вновь Ригведа 10.10 и Бундахишн 34.1-4 излагают миф об инцесте Ямы/Йимы с сестрой. При всей фрагментарности Авесты, корректируя ее данные развернутыми и сюжетно столь же последовательными древнеиндийскими преданиями, можно восстановить подлинно индоиранский миф о рожденном по милости сомы/хаомы культурном герое, чьем-то двойнике, учредителе оседлой и социально стратифицированной цивилизации, виновнике первого инцеста.

Это самое внушительное из всех схождений, брать ли объем текстов, связанных тождественной последовательностью общих мотивов, или глубину итоговой реконструкции. Видевдат 2 имплицитно дает понять, что золотой век Йимы старше культа Ахура-Мазды. Но что можно извлечь из такого объемного индоиранского текста для социально-политической реконструкции общества Авесты? Раз Видевдат 2.21 сообщает, что Йима собрал на совет "лучших людей", а собрание это именуется термином *hanjamana*, то разве это не прямое указание на институт народного собрания? Следовательно, Авеста рисует общество с народным собранием как господствующим социально-политическим институтом и потому ее надо датировать эпохой родоплеменного уклада. Так по стопам В. Гайгера умозаключали М. М. Дьяконов [1.16, с. 363], И. Алиев [1.3, с. 206] и авторы ИНТ в 1963 г. Однако контекст не оставляет сомнений в том, что "лучшие люди" скорее племенная знать, нежели весь коллектив общинников. Для контроля достаточно сверки с Ригведой, где пассажи Видевдата 2.21 обнаруживается полная аналогия в гимне 10.41.1. Тут рассказано о том, что Яма устроил собрание "лучших людей". Совпадает и термин для собрания, *sanjamana*. Но это со всей определенностью не "народное собрание", ибо таковое обозначается в Ригведе и Атхарваведе тремя прочно фиксированными терминами *sabha*, *samiti*, *vidatha*.

Из всего сказанного следует, что *hanjamana/sanjamana* индоиранской эпохи семантически была эквивалентом, если для удобства использовать английскую номенклатуру, палаты лордов, но совсем не палаты общин, как это пытались необоснованно представить только что упомянутые авторы. В Авесте странным образом совсем нет ни темы, ни термина "народное собрание", сверх того, дословное совпадение пассажей Ригведы и Видевдата насчет созыва Ямой/Йимой племенной знати на совет исключает возможность прямолинейной историзации данного фрагмента, якобы характеризующего социальную ситуацию в собственно авестийском обществе после давно уже свершившегося распада индоиранского единства. На деле мы имеем здесь фольклорное эхо, ультраархаический реликт общеиндоиранской мифологии до предполагаемого ее распада.

Почти столь же крупное по масштабам звено культурно-мифологической общности и тоже с ярко выраженными общеиндоевропейскими параллелями давно опознано в цикле преданий о поражении трехтелого или трехглавого монстра "Третьим сыном" Тритой/Траэтаоной. Сюжет многократно исследован компаративистами [2.258, т. I, с. 127-128; 3.340-341, 343; 1.23; 1.81], хотя все они почти не затрагивали важнейшего для оценки иранских фактов расхождения. Поражение отрицательного трехглавого персонажа, условно именуемого в литературе Трицефалом, по древнеиндийской мифологии было символом и прелюдией нового, лучшего, нежели прежний, космопорядка. Был преодолен первичный космический стихийный хаос. Но в Иране оно, наоборот, подводило итог триумфу и реставрации бывшего земного социального уклада без особых космогонических соотнесений. Как видим, семантика здесь совершенно иная, как и система ценностей. Странно, что тождественный древнегреческий цикл о победе Геракла над трехликим или трехтелым Герионом в последнем отношении ближе к древнеиранскому по признаку отсутствия космогонии, да и латинский тоже, хотя нормально древнегреческие мифологические и эпические предания, как правило, более всего совпадают с древнеиндийскими. Созвучие древнеиранской версии с позднеиндоевропейскими в Греции и Лациуме не позволяет возводить ее к единому семантическому прототипу с древнеиндийской, хотя та была или казалась древней уже для авторов Ригведы. Как ни сходны, даже идентичны имена и действия участников общего мифа, достичь единства культурно-исторического контекста в реконструированной начальной фазе не удастся. Данный пример важен тем, что указывает на внутренние ограничения индоиранских реконструкций и на обязательность

привлечения для них всей совокупности контекста. Оба эти условия чаще всего нарушаются в иранистике, но в индологии их блюдут гораздо тщательнее [2.169-172; 2.180-181; 2.220; 2.237; 2.246-247].

Центральным понятием индоиранской религиозной идеологии обычно считают Арту, принцип ритуально правильного единения физического и морального законов бытия [2.258; 2.395-396; 2.421-424]. Термин представлен в обеих традициях. У Зороастра и в Младшей Авесте это главенствующая доминанта, высшая норма и нетленный идеал, торжество которого предвидится в будущем. Однако в Ригведе и тем более в Брахманах это слабо мерцающий отголосок далекого прошлого. Ригведа 1.105.4-6 содержит самую настоящую траурную элегию в память почившей Риты/Арты: "Где ты, Рита былых времен?.." Древнеиранская теофорная ономастика, между прочим, вместе с митаннийской, т.е. примерно на той же территории, изобилует производными от Арта-, но в Ригведе подобных имен ничтожно мало, хотя она насыщена ономастикой. И здесь механическая экстраполяция на условную плоскость индоиранского единства оказывается почти невозможной, ее надо сопровождать априорными посылками и допущениями даже при всех красочных совпадениях целых фразеологических оборотов, таких, допустим, как в Ригведе 2.28.5 и Ясне 10.4, где источник Риты/Арты буквально описан одними и теми же словами.

Бывает, что схождения удивительной четкости дают знать о себе в поздних текстах и даже в поздних внешних источниках. Х. Ринггрену принадлежит честь на редкость тонкого сопоставления доктрины магов по изложению Диона Хрисостома (Orat. 36) с Атхарваведой 19.53.1. Оба источника, конечно в разных выражениях, отождествляют быстротекущий космический эон с лошадью, а персонифицированное время с возникшим, который правит упряжкой бытия [2.376, с. 46]. Контекст почти идентичен, и потому можно с уверенностью предполагать здесь действительно индоиранскую реликтовую метафору, возможно, даже ареальную позднеиндоевропейскую.

Из незаслуженно забытых мотивов индоиранской мифологии следует ввести в фокус научного внимания упоминания особо сложных архитектурных сооружений, "домов" того или иного божества. Если Ригведа 7.88.5 толкует о стовратном доме Варуны, то далекое эхо данного архитектурного образа улавливается в маловыразительной обмолвке Яшта 17.60 о доме Ахура-Мазды. Еще красноречивее описания "тысячестолпных дворцов" Митры-Варуны в Ригведе (2.14.5 и 5.62.6) и Анахиты в Абан-яште 101. Последнее неоднократно наводило исследователей на мысль о словесном воспроизведении построек ахеменидской эпохи. Но ведь Ригведа в любом случае гораздо старше эпохи Ахеменидов и такому объяснению ее "тысячестолпные дворцы" не подлежат, видимо, как и младоавестийские. Похоже, что более правдоподобна теория Б. Брентьеса, согласно которой индоиранцы не позже середины II тыс. до н.э. хотя бы слышали о многоколонных общественных зданиях Передней Азии [2.62].

Второе осложнение в этой ситуации вытекает из наблюдений М. Элиаде над ритуализованным словоупотреблением древних литератур Востока. В тех случаях, когда они вели речь о "доме" какого-либо божества на небесах, обычно подразумевался его земной храм или святилище [2.136]. Это типовая нормативная метафора на Ближнем и Среднем Востоке. Но тогда поневоле приходится допустить, что архаические индоиранские племенные группировки сооружали храмы своим божествам уже во II тыс. до н.э. Между тем пока что все специалисты считают индоевропейцев и особенно индоиранцев этносом без изобразительной традиции и без храмовых культов [3.146]. Вопрос крайне неясный, но в высшей степени требующий разрешения, тем более, что хетты очень рано восприняли типологию храмовых культов у своих малоазиатских соседей, как, видимо, и митаннийские индоарии в Алалахе XVI в. до н.э.

Почти столь же загадочна проблема соотношения ведических Адитьев с зороастрийскими Амеша-Спента [3.610; 3.247; 2.405; 2.33]. Усугубляет ее Ригведа 10.82.5-6, где сказано, что семеро Адитьев "видны в единой проекции (arpitam) из лона нерожденного (Варуны)". Эта фраза повторена в Панчавимша Брахмане VII.8.I. Здесь Варуна в отличие от других гимнов этой же санхиты никем не рожден; т.е. он не "сын Адити" и тем всецело подобен Ахура-Мазде, Адити же показаны как его эманации, а не сиблинги, и выступают наилучшей аналогией к Амеша-Спента. Тем самым данный пассаж, видимо, должен, быть отнесен, чего ранее как будто не делалось, к наиболее сильным доказательствам идентичности Варуны и Ахура-Мазды.

Разумеется, эту идентичность нельзя гипертрофировать. Варуна прежде всего ведал стихией космических вод, но Мазда у Зороастра никакого отношения к ней не имел. В Гатах символом и атрибутом Мазды числится только огонь. Правда, Ясна Семи глав 38.1 сообщает, что олицетворения водных стихий во множественном числе суть "жены" Ахура-Мазды, что в тех же самых выражениях говорится о Варуне в Тайттирия Санхите 5.5.4. По этой причине Э. Херцфельд даже полагал, что настоящим именем бога Ясны Семи глав до ее весьма поверхностной зороастризации было Ахура Варуна [2.213, с. 375].

По достаточно вероятному предположению А. Кэмпбелла, в ранневедической двандве Митра-Варуна первый ведал огнем, а второй водными стихиями, но в авестийской традиции Митра был вытеснен и оставил Мазде, бывшему Варуне, покровительство над обеими стихиями [2.73, с. 148]. Другими словами, произошла ломка индоиранской типологии ради тенденции к монотеизму, конечно, по воле Зороастра. Пророк стремился упразднить старую двандву с дележом суверенитета между Митрой и Варуной [2.349]. Уместно напомнить к этому, что суть индоиранской двандвы еще в 1923 г. превосходно вскрыл Х. Гюнтерт, и более четкого объяснения с тех пор не было создано. На высшем уровне Митра-Варуна охраняла всеобщий миро- и правопорядок, но уровнем ниже их функции расщеплялись. Варуне отводилась далекая от людей космическая сторона мироздания, по римской терминологии *fas*, а Митра управлял социумом, людскими отношениями и надзирал за отправлением *jus*, социального права [2.181, с. 123]. Другими словами, Х. Гюнтерт превзошел всю концепцию Ж. Дюмезиля, о чем французскому лингвисту стоило бы высказаться несколько подробнее, особенно в этюде о семантическом и даже этимологическом сродстве латинского *jus* с авестийским термином *yaoz* [3.342].

Еще одним показательнейшим индоиранским схождением, не нашедшим должного отклика в нашей иранистике, являются квазифилософские теории с противопоставлением неделимой безначальной вечности по отношению к преходящему мировому времени с его годичными, месячными и недельными отрезками. Для Младшей Авесты это уже окаменелая стереотипная схема [3.1021; 3.1026; 3.1190] с оппозицией Бесконечного времени к так называемому Долговластвующему, но все же конечному зону вселенской борьбы добра и зла. Выше упоминалось, что М. Моле подозревал и самого Зороастра в знакомстве с этой темой. Ригведе она безусловно чужда, но самым отчетливым образом заявлена в Майтраяния Упанишаде 6.5: "Есть две формы Брахмана — Время и не-Время. Последнее возникло до (сотворения. — Л. Л.) солнца, это не-Время, лишенное составных частей; а то, что поднялось после солнца, имеет такие части. Форма того, что обладает частями, есть год". Как видим, идентичность теорий полная. Насколько она обусловлена влияниями Передней Азии, судить специалистам.

Схождение очень глубокой системности между Ригведой 4.2.15 и Ясной 30.9а выявил М. Моле. В обоих пассажах рассказано, как жрецы, дабы оградить ход мирообразующего ритуала Яджњи/Ясны от искажения враждебными силами, ритуально отождествляются с древними авторами этого обряда, легендарными первожрецами. Предыдущие строфы обоих текстов обсуждают вопрос происхождения сил зла, малотипичный для всей остальной индоарийской традиции. Посему, иронизирует М. Моле, фраза Ясны 30.9а с почти дословным ее воспроизведением в Ригведе — "Да будем мы теми, кто обновит существование!" — отнюдь не автобиографический возглас Зороастра, а весьма древний мотив индоиранского жреческого предания. Это еще и свидетельство отождествления правящего очередную Ясну заотара с Зороастром непосредственно в Гатах [2.318, с. 172-173]. Данный частный пример, где М. Моле, по всей видимости, прав, являет собой иллюстрацию к его манере максимально сблизить Гаты с Ригведой, в чем следовать за ним со слепым доверием опасно.

Еще одной острохарактерной чертой индоиранской жреческой традиции была идея "умной", мысленной жертвы, творимой в глубинах верующего сознания. Выше отмечалось, что у Зороастра сам термин Ясна употреблялся в реформированном значении "мысль", "мысленное свершение", о чем знал, к примеру, Плутарх (*De Iside et Osiride*, 46). Это представление, модное в эпоху Упанишад, заметно и в Ригведе 8.102.16 и 19.

Но как бы ни удивляли эти специфические схождения, уповать на их автоматическую доказательность всеобъемлющего характера индоиранского единства нельзя. Казалось бы, наличие только в Индии и в Иране настоящих культов огня с его обожествленными

персонификациями лучше всего удостоверяет этот характер [2.106а, т. I, с. 149-157; 2.395, с. 50-52; 3.327, с. 355]. Однако ни один технический термин обоих культов не совпадает. Только раз, в Яште 13.125, мелькает все же признак знакомства ранних иранцев с божеством Агни, но это единственный случай [2.458, с. 78]. Особенно знаменательны различия в устройстве алтарей священного огня, в Индии разнофигурных и притом разовых, выкладываемых заново в разных точках пространства к той или иной okazji, но в Иране единообразных и постоянных, ритуально очищаемых после какой-нибудь скверны. К тому же в кирпичную кладку древнеиндийского фигурного алтаря в форме птицы или антропоидного существа, о чем в Иране не было и слыху, полагалось заделывать головы человека и четырех других "жертв" из разновидностей домашнего скота [2.258, с. 130]. Как раз, видимо, архаические связи Агни с человеческими жертвоприношениями и зеркальным их преобразованием в ритуале кремации были причиной запрета его имени в Иране. Способствовала этому и теснейшая дружба Агни с насильником Индрой [2.119, с. 27; 3.196].

Не только ритуалы с применением огня, но и все прочие виды жертвоприношений в Иране и в Индии не поддаются возведению к единой праформе, даже жертвоприношения человека и домашних животных [3.89; 3.357]. В древней Индии такую жертву душили, предварительно привязав ее к жертвенному столбу. Любые описания иранских ритуалов не знают этого способа, хотя его придерживались скифы. По иранскому обряду жертву убивали ударом тяжелого предмета, человека же, по свидетельствам Геродота VII.114, Видевдата 3.35 и некоторых поздних источников, нередко закапывали живым в землю. Жертвенные столбы в Иране неизвестны. Жертвенное мясо в Индии возлагалось на алтарь, в священное пламя, как в Греции и в Лациуме, но в Иране его варили вне священного пламени. В терминах позднеевропейской ареальной ритуалистики первый способ именовался "с дымом", второй "без дыма" [3.1056; 3.815]. Вместе с иранцами его придерживались балтославянские и германские племена.

Все сказанное весьма существенно для реконструкции начальных форм индоиранской идеологии и, конечно, ставит под сомнение сам факт бесспорного существования таковой. Моменты же общности могут получить объяснение на почве очень длительных вторичных культурно-исторических контактов, по гипотезам Дж. Бонфанте, В. Лизани, Э. А. Макаева и других противников все еще популярной лингвистической модели "родословного дерева", лежащей в основе представления об индоиранском или любом ином единстве. Теоретическая лингвистика полностью отрицает эту модель, но тем не менее она решительно господствует в иранистике и представляется единственно возможной историкам и археологам. До окончательного решения всей данной проблемы еще очень и очень далеко, но двойственность ситуации с предполагаемой начальной стадией индоиранского единства обостряется и должна учитываться (ср. 3.729).

Возможно, впрочем, что во многих кардинальных расхождениях между Ведами и Авестой повинны хронологические и стадийные факторы, хотя и они не объясняют ситуации целиком. По представлениям ранневедических поэтов, на небесах творились большие беспорядки, не было жестко фиксированной иерархии богов и соответственно четкого распределения функций между ними [3.259; 3.560; 3.621; 3.653]. Индра открыто оспаривал суверенитет старого Варуны фразой: "власть меняется" (РВ 10.124.4). Почти каждый бог отделял при случае небо от земли, устанавливал пути светилам, даровал людям блага цивилизации. Эта толпа слабо дифференцированных и сварливых демиургов, верхом желания которых, по Ригведе 1.187, было вкусно поесть, внушила Я. Гонде выразительную и емкую характеристику ранневедической религии как "диффузного" политеизма. К тому же обитатели ведического пантеона были вначале смертны и бессмертие добывали откуда-то извне, подчас обманом (РВ 9.106.8; 9.109.2-3; АВ 4.11.6 и 11.5.19; Шатапатха Брахмана 10.4.33). Жили они примитивной общиной и сначала получали за столом равные доли (РВ 10.191.2), а сам Индра (РВ 10.112.9) и Брихаспати (РВ 2.23.1) не гнушались званием *ganapati*, т.е. старшего лица в общине. Боги же третьей функции, Ашвины, к общей трапезе небожителей не допускались и довольствовались пропитанием в кругу обычных смертных (РВ 7.73.2). Вообще между богами и людьми, общим потомством Матери-Земли (РВ 1.164.83; Айтарея Брахмана 4.27 = Пиндар, Нем. 6.1 сл.), четкой границы не было, как во всей индоевропейской архаике. Более того, РВ 9.83.9 намекает, а Законы Ману III.203 не скрывают, что умершие предки общины важнее и нужнее, чем боги. По свидетельству Цицерона (*De Leg.*, II.9.22), точно так же думали и римляне.

Иными словами, между Ригведой и убеждениями современников Цицерона никакого стадийного разрыва не усматривается, индоевропейская типология в Индии и в Лациуме оставалась в ее общих закономерностях вполне устойчивой на всем протяжении I тыс. до н.э. Ведущей ценностью коллективного сознания пребывали культ предков и добрые старые общинные порядки [2.235, с. 190 и 237].

Вопреки В. Гайгеру [2.154] Авесту отнести к этой стадии и к этой фазе невозможно (ср. утверждения обратного в ИТН, с. 137-139). Авеста приписывает создание централизованной монархии в Иране незапамятно легендарному Кави Хусраве (ИТН, с. 147) задолго до появления Зороастра, почему немецкая историческая школа стремилась отождествить этого героя с кем-нибудь из Дейокидов, чаще всего с Киаксаром. Империя Хусравы именуется "хшатра", но у Зороастра этот же термин превращен в символ теократического суверенитета Мазды надо всем миром [3.180]. Какую из этих двух трактовок старого индоиранского термина ни взять, обе по контексту выдают его соотношение с монархическим абсолютизмом, чего никогда не было в Индии. Списать это расхождение на сугубо стадийный разрыв между эпохами Ригведы и Авесты нельзя. Ведь и в период кодификации Законов Ману древнеиндийское мироощущение не имело ничего общего с авестийским, совпадая, однако, с синхронными ему проявлениями древнелатинского.

Главнейшим отличием образа реальности в Авесте от древнеиндийского и от любых раннеиндоевропейских была полная независимость упоминаемых ею институтов власти, кому бы она ни принадлежала — Йиме, Хусраве, Франграсьяну, Митре или, наконец, Мазде, от родоплеменной структуры общества. Бог Зороастра, носитель неделимого суверенитета, отнюдь не деревенский староста-ганапати. Да и младоавестийские боги не жили общиной, угонами скота у соседей, как Агни (РВ 8.40.3) и даже жрец Брихаспати (РВ 2.23.13), не промышляли, в каменных топорах (РВ 10.101.10) совсем не нуждались. Попасть в родство к ним человеку было принципиально невозможно, а вот к тому же Агни его земные "сородичи" (jāmi в РВ 1.31.10) обращались. Им не грозила опасность заболеть и потому — страшиться смерти, как Индре (РВ 1.125.5 и 4.58.5), а их поклонникам соответственно не было нужды вымаливать у судьбы для Анахиты или Дрваспы "еще сто лет жизни" (РВ 10.161.1-5). Боги Авесты никогда детьми не были в отличие от Индры или Зевса и повелевали не общиной, но универсумом. При непреложном их господстве народное собрание было попросту неуместно.

Даже там, где община, *vis*, формально упоминается, это совсем не первобытный полукочевой коллектив Ригведы. Данным термином обозначали два уже заметно разошедшихся в эволюции понятия: поселение оседлой территориальной общины и затем царствующий дом. Одним из первых это показал Ж. Дармстетер [2.105, т. II, с. 141-142] на примере термина *viso*, *puthra* из Яшта 5.23, эпитета Траэтаоны. Из недвусмысленного контекста вытекает однозначный перевод — инфант, наследник царствующего дома. Такова же семантика древнеперсидского *vith-* (М. Дандамаев 1.11, с. 191-192). По всей Авесте, начиная с Гат (Ясна 31.18 или 46.1), этот термин чаще всего воспроизводится в окаменелой таксономической тетраде "дом — общинное поселение — племя — страна (край, округ. — Л. Л.)", откуда ясно, что подразумевалось подчинение общины территориально-административным единицам более высокого порядка внутри неназванного квазигосударственного объединения (ср. 3.809). И в этом плане народному собранию не может быть места, подлинная власть оказывается отделена от общины тремя, считая неназванного царя, иерархическими уровнями.

Возвращаясь к явлениям культурно-лингвистического порядка, необходимо затронуть семантическое расщепление словаря Младшей Авесты на положительную часть с "ахуровской" лексикой и отрицательную — с "дэвовской" [1.9; 2.180; 3.381; 3.490-491]. Тут очевидна маркировка их по религиозному и моральному принципу, чего, однако, нет в Гатах. Прочие индоевропейцы, включая авторов Ригведы, отличали "речь богов" от "речи людей", но без религиозно-этических оппозиций, только по признаку магической действенности. На этом основании Р. Лаццерони заметил, что двойной словарь Младшей Авесты следует относить к порождениям новой и неиндоевропейской по ее характеру культуры [3.730, с. 10].

При избытке разительных совпадений в лексике и даже фразеологии отображаемые ими идеологические структуры совершенно различны. Скажем, Ригведа и Авеста, казалось бы, равным образом знакомы с тройственным делением космоса, социума, священных огней.

Первая последовательно и даже назойливо увязывает все эти триады между собой, а Тайттирия Санхита 2.2.31, Шатапатха Брахмана 2.5.1.12, Айтарея Брахмана 3.13 завершают гипертрофию тотальной тройственности мира и общества утверждениями о том, что высшей ее символизацией является трехкратное выжимание сомы в течение суток. Авестийский социум трояк еще более, чем ведический, будучи, если вдуматься, единственным безупречным свидетельством в пользу теории Ж. Дюмезиля [3.339; 3.346-349], тогда как во всех прочих индоевропейских моделях социума, и даже в ведической, обязательно обнаруживаются изъяны и отклонения от дюмезилианской идеальной нормы [3.365]. Но уже модель космоса в Авесте двояка, старая троичная едва просматривается, уступив место схеме семи каршваров [1.84; 3.484, с. 162] и четырех небесных сфер. В схемы пространства и времени вторгается неведомая Ригведе тетрада. Хаому полагается выжимать дважды в день, трехкратное осуждается (Ясна 9.2 и Яшт 5.94-95). Культ всемогущих и всевластных предков изъят из ритуала и религиозной догмы почти без следа [3.732] вопреки всему остальному индоевропейскому миру. Отправление культа и власти жестко отделено от родоплеменной структуры общества. Стало быть, семантика единений триад — социальной, космической и ритуальной — словно намеренно разрушена, рассечена, дезинтегрирована на всех уровнях, как бы в подтверждение слов Р. Лаццерони. О гладкой линейной эволюции параллельно ведическому состоянию из общего индоиранского источника говорить трудно. Взгляд Авесты на происхождение и конечные судьбы бытия ничего общего с ведическим не имеет и к одной с ним праформе не восходит.

Примечательно, что победу религиозных идеалов Авеста ожидает в будущем, ближайшем — у Зороастра, бесконечно далеко — у авторов прочей Авесты. В Ригведе она уже совершилась давным-давно, в прокламациях Дария I только вчера. Субъект власти в настоящем, по Ригведе, — праведное жречество, и в его рядах высокочтимые кави и усиджи [2.469, с. 84, 321]. Объект власти в Ригведе — родоплеменная община, в Гатах и во всей Авесте — некая совокупность дахью, т.е. стран или округов. Наконец, полностью остаются в силе старые утверждения Ф. Шпигеля [2.413, с. 258] и М. Бреалю [3.152, с. 8] насчет того, что ведической религии присуще отсутствие какой-либо системы, тогда как Авеста сверхсистемна.

Итак, индоиранское единство легко просматривается на уровне лексики и фразеологии; на уровне связного текста оно проявляется куда менее отчетливо, расплывается; на уровне контекста его почти нет. Это подмечал еще Дж. Тавадия, когда писал, что можно сравнивать слова и обороты Авесты с ведическими, но нельзя сравнивать идеи [2.430, т. II, с. 107]. Еще раньше это утверждали Х. Ольденберг, А. Макдонелл и др. Пора бы разобраться с частью этих вопросов и отечественным индоиранистам.

Из предложенного выше историографического обзора некоторых проблем современной мировой индоиранистики можно заключить, что различные, иногда совершенно несводимые интерпретации обитают в ней словно в вакууме без особых воздействий. Большая часть реконструкций опирается на впечатляющее сходство мелких лексических единиц. Фундаментальными расхождениями их авторы пренебрегают. Задумывались над ними чаще всего итальянские ориенталисты — Р. Петтаццони, В. Пизани, У. Бьянки, А. Баузани [3.65], Р. Лаццерони, иногда некоторые французские [3.71-96], но это позиция меньшинства. Впрочем, она несравненно лучше отвечает подлинному состоянию источников.

Глава IV (часть 2). Время и место происхождения Авесты

Не разрешенные донныне вопросы времени и места происхождения Авесты, зороастризма как доктрины, наконец, самого Зороастра остаются предметами оживленных дискуссий, как и то, являются ли три упомянутых момента обязательно тождественными или нет. Калейдоскоп гипотез и мнений на этот счет поистине неопишем. Самые логичные точки зрения вопиюще малоубедительны. Сочинений под заглавием типа "О дате Зороастра" предостаточно [3.8; 3.187; 3.192; 3.212; 3.219; 3.279; 3.635; 3.685; 3.747; 3.794; 3.923; 3.958; 3.1009; 3.1062; 3.1065; 3.1092; 3.1110].

Из наиболее обстоятельных работ такого рода первой заслуживает упоминания статья Ф. Шпигеля "О родине и эпохе Авесты" 1881 г. [3.1092]. Детальнее же всех его коллег рассмотрел

эту проблематику Э. Джексон в монографии "Зороастр, жрец древнего Ирана" [2.231]. Это самая обстоятельная источниковедческая сводка, фактографических достоинств которой не умаляют позитивистские склонности ее автора, изобличенные в бичующей рецензии Н. Содерблома [3.1081].

Собственно Авеста не содержит однозначных указаний на эпоху и место возникновения традиции [3.798; 3.1182; 3.1255]. Ее литургическая часть, конкретно Ясна — главный раздел свода, вообще молчит об этом, но один раз называет город Рагу местопребыванием "заратуштры", т.е. первосвященника зороастрийской общины (глава 19.18). К. Гельднер и Э. Джексон хотели видеть ссылку на ту же Рагу в заключительной главе Гат (Ясна 53.9), но последователей в том не нашли. Географический перечень в первой главе Видевдата содержит упоминания многих стран иранского мира и не дает повода к локализации зороастрийской прародины [3.151; 3.680]. Гораздо больше сведений топографического характера содержится в Яштах — апокрифическом разделе свода. Однако пропорционально числу таких сведений возрастает и масштаб противоречий между ними. Знаменитый Михр-яшт, например, содержит два варианта географических координат, взаимные отношения которых неясны. Первый вариант рисует в центре "карты" Гиндукуш, т.е. южную часть Бактрии [1.73], второй, несравненно более широкий, описывает территорию от Восточной реки до Западной (строфа 104), почти несомненно от Инда до Тигра [2.213, с. 448; 2.108, с. 27].

Суммарно оба варианта Михр-яшта покрывают примерно то же пространство, что и перечень Видевдата. Абан-яшт в честь богини Анахиты описывает по преимуществу верховья Тигра, "истоки Апам-Напата", т.е. страбоновскую страну Анаитиду [2.414, с. 288], и, сверх того, вопреки домыслам Х.-С. Ньюберга, Р. Гиршмапа и пр., определенно упоминает Вавилон. Еще один древний Яшт, 13-й, по-видимому, содержит представления о различных союзах североиранских племен — сарматов и дахов, как и о собственно Иране, но без топографических детализаций. В его строфе 125 фигурирует загадочный топоним Muza, по гипотезам Э. Херцфельда [2.213, с. 41-42] и О. Семереньи — Египет (см. 2.10, с. 746), но для Дж. Ньюли — Муджавант где-нибудь недалеко от Мунджана [2.168, с. 60].

Из формально-логических соображений в тот же Египет поместил место сочинения Яшта 8-го Р. Меркельбах [3.842]. В этом гимне благодетельный разлив мировых вод увязан с гелиакальным восхождением Сириуса, чему в действительности отвечает, что общеизвестно, только время паводка на Ниле. Внутри собственно Ирана восхождение Сириуса падает на максимум жары и засухи и минимальные уровни в реках и водоемах, т.е. на климатические явления, прямо противоположные описанным в Тир-яште.

Среди всех Яштов один лишь 19-й притязает на указание прародины традиции в окрестностях озера Хамун. Поэтому Дж. Ньюли и И. М. Дьяконов в своих реконструкциях целиком опираются только на этот текст. Ссылки Видевдата на эту зону как оплот злостного чародейства тот и другой всерьез не принимают, как и сообщений ранних арабских авторов и самого Фирдоуси. По этим источникам, местный правитель Дрангианы Рустам, герой восточноиранского эпоса, был закоренелым язычником, непримиримым врагом и убийцей зороастрийского "крестоносца" Исфендиара.

Не разбирая ситуации далее, можно вкратце констатировать взаимную и видимо принципиальную несводимость географических координат внутри разделов авестийского свода вопреки методически несостоятельным попыткам Дж. Ньюли. Стоит лишь сравнить его аргументы 1967 г. [2.167] и 1980-го [2.168], чтобы без труда убедиться в их предвзятом характере. Нет единой и непротиворечивой географии Авесты, но есть географические сведения ее фрагментов с откровенными (и даже, что не исключается, намеренными) взаимными противоречиями. Скажем, список Видевдата ведет перечисление стран с севера на юг, но Михр-яшт в его первом варианте разворачивает панораму с юга на север.

Бактрия прямо названа в Видевдате и отражена в Михр-яште, но никакой повышенной святостью не наделена, с деяниями Зороастра и утверждением веры никак не связана, снова вопреки Фирдоуси. Наиболее отчетливо дошедшие разделы Авесты выдвигают Рагу и в противовес ей бассейн Хильменда. Тем, кто пытался бы переместить фокус традиции в Бактрию [2.162; 1.75], Согд или Парс на основании данных только Авесты, надо вначале

обоснованно устранить притязания Раги и Хильменда. Этого ни разу не было сделано должным образом, с надлежащими аргументами.

Не решают дела и внешние источники, пехлевийские и мусульманские. Почти все они изображают Зороастра уроженцем Раги, но часть их относит место его проповеди и смерти в Бактрию. Античные и византийские авторы расходились во мнениях. По неполным подсчетам Э. Джексона, 11 таких авторов считали местом деяний Зороастра Западный Иран, 11 других — Восточный [2.231, с. 182].

Положение усугубляется еще одним обстоятельством, которое почему-то беспокоило только В. Гайгера. У него все наличные формы топонимов в Авесте до единого среднеиранские по лингвистической периодизации, т.е. постахеменидские, и могут быть исторически вторичными. Среднеиранскую форму топонимов можно предположительно объяснить таинственными обстоятельствами поздней редакции Авесты в восточноиранской, по О. Семереньи — даже специфически согдийской языковой среде.

На основании всего сказанного следует отвергнуть попытки прямолинейных интерпретаций топографии и топонимики Авесты. Они попросту еще не исследованы во всей совокупности их взаимных отношений. Пока что эту крайне желательную процедуру подменяют сомнительные, чтобы не сказать больше, допущения Т. Эрроу [3.164], Дж. Ньюли [2.168] и М. Бойс [2.58-60].

Хронологическим рамкам общей истории зороастризма определенности недостает еще больше [3.1062; 3.1065; 3.1119 и 1122]. Так называемая традиционная дата пехлевийских источников слегка плавает в пределах VI в. до н.э., по Денкарту 7.6.12 она падает на 573 г. до н.э., период царствования Астиага. Э. Уэсту [2.382] казалось, что о традиционной дате был осведомлен уже Евдем Родосский в IV в. до н.э. Не новы и сомнения в справедливости традиционной даты. Еще в 1896 г. тот же Э. Джексон высказал догадку насчет сознательной фальсификации легендарной хронологии сасанидским жречеством, чтобы не успело истечь обещанное в Авесте заключительное тысячелетие до явления Саошьянта и до Страшного суда [3.606, с. 18]. Впоследствии эту гипотезу повторно выдвинет О. Клима [3.685]. Но если Евдем Родосский и пифагорейцы, твердо уверенные в прямом ученичестве Пифагора у Зороастра (детали см. у И. Раппа [3.985], Ж. Биде и Ф. Кюмона [2.48]), исходили из традиционной хронологии, то гипотеза о сасанидской фальсификации теряет смысл (ср. сведения о существовании легендарной хронологии с двумя рожденьями Зороастра, небесным и земным, с интервалом между ними в 6000 лет, уже минимум в V в. до н.э., так как о ней были осведомлены как будто Ксанф Лидийский и несомненно Гермодор, Евдем Родосский, Евдокс Книдский [2.231, с. 151-152; 2.39, с. 15-16 и 20; 3.933, с. 19 и 105]). Возможны многие формально непротиворечивые объяснения хронологических сведений в древнегреческих источниках, но они пока что принципиально неверифицируемы, и потому ни одно из них не лучше другого.

Запутанность хронологических схем в источниках вынуждает исследователей ориентироваться на совсем другие критерии. Все чаще в этом качестве привлекают внутреннюю лингвистическую форму Гат, на чем с 1961 г. чуть ли не в каждой своей работе настаивает Ф. Кейпер [3.716, с. 43-44]. При этом учитываются только архаизмы мифологии, фонологии и плана содержания [2.268; 2.60], но столь же заметные инновации, беспокоившие А. Мейе [3.822], целиком замалчиваются. Ориентация на архаизмы, как известно, куда менее показательные в вопросах датировок, нежели инновации, ведет к тому, что Гаты оказываются одного времени с Ригведой. Несопоставимости планов содержания этих памятников тоже не придается никакого значения. Звучные имена М. Хауга, Э. Мейера, Хр. Бартоломэ, Л. Миллза, М. Флюгеля, К. Гельднера (в начальном этапе его научной деятельности), А. Карнуа, Я. Шарпантье, К. Клемена, А. Кристенсена, М. Смит и других поборников лингвистического удревнения Гат как бы санкционировали такой подход и способствовали его повышенной популярности в трудах Р. Ценера, Т. Эрроу, М. Бойс и ее ученика А. Шахбази, И. М. Оранского и пр. Во всех затронутых только что моментах позиция французской школы и В. Хеннинга с учетом универсалистски и эсхатологически ориентированной, т.е. исторически весьма модернизированной, идеологии Гат с оценкой специфики плана содержания во всей его полноте, как с архаизмами, так и с разительными инновациями, выглядит намного предпочтительнее [2.298; 2.196]. Способами избирательной аккумуляции одних только

архаизмов принципиально нельзя создать методически приемлемую реконструкцию, какое бы число авторитетных голосов за такие способы не высказывалось.

Итоговое резюме получается весьма неутешительным, но таково действительное состояние науки и вопроса датировок Авесты на текущий период. Надежных точек опоры для разрешения, хотя бы предварительного, рассматриваемых здесь проблем в распоряжении современной иранистики пока что нет. Субъективные и априорные установки специалистов, почерпнутые ими из предшествующей литературы до начала собственных исследований, решительно преобладают в самых новейших трудах.

Археологическим попыткам датировок и локализаций прародины зороастризма строгости и объективности недостает еще в большей степени, чем лингвистическим [1.59]. Во всех без исключения случаях, что уже отмечалось выше, они являют собой очевидные примеры так называемой аргументации порочного круга. О методике объективной и доказательной идентификации места и времени происхождения Авесты чисто археологическими средствами в отсутствие текстовых материалов вопрос серьезно еще не ставился.

Глава IV (часть 3). Зороастрийские погребальные обряды

Сведения Авесты, точнее Видевдата, о таких обрядах чрезвычайно интересовали археологическую науку и породили обширную вторичную литературу. Историография данного вопроса обстоятельно рассматривалась еще в старых трудах Э. Диллона [1.13], Дж. Моды [2.315], Дж. Уилсона [2.462], В. Каланда [2.70], М. Дхаллы [2.112-115], в более новых сочинениях, неоднократно цитированных выше, среди которых помимо монографий заслуживают самого пристального внимания отдельные небольшие статьи, скажем Х. Хумбаха [3.590], наконец в новейших публикациях [2.287]. Особо должны быть выделены обобщающие исследования советских археологов Ю. А. Рапопорта и Б. А. Литвинского, поскольку в них детально разобраны важнейшие точки зрения специалистов в увязке с непосредственными археологическими материалами первостепенного значения, совсем еще недавно введенными в научный оборот, притом, как говорится, из первых рук. Работы названных авторов содержат так много историографических данных, что самый сжатый их пересказ здесь практически невозможен и ненужен. Необходимо обращаться прямо к этим книгам, а за справками фактологического характера — к переизданиям трудов Ж. Дармстетера, Дж. Моды и М. Дхаллы.

Хотя общий круг литературы по истории зороастрийских погребальных обрядов очень широк, ограничение его приведенными выше именами диктуется тем, что в большинстве прочих публикаций излишне много некритических допущений и ложных истин. Все суждения по этим вопросам условно делятся на два вида. Первый включает мнения подавляющего большинства о том, что классическим и единственным способом погребения у зороастрийцев было выставление, описанное в Видевдате 3.9, 5.10, 6.44 и у Геродота 1.140 [2.88, с. 29 и 37], поскольку эти свидетельства безукоризненно совпадают [2.469, с. 162]. Ко второму относятся немногочисленные высказывания скептиков, среди которых наиболее характерны суждения А. Кейта и Э. Херцфельда [3.651, с. 793; 2.213, с. 746-747] касательно того, что выставление не было ни специфически зороастрийским, ни даже иранским обрядом.

Недавно эти вопросы сравнительно подробно разбирала М. Бойс. Вслед за обоими названными авторами она была вынуждена допустить существование у зороастрийцев различных погребальных обрядов, из которых первым по времени представляется ингумация общеиндоиранского уровня. Впоследствии индоарики перешли на кремацию, а ранние иранцы еще до начала I тыс. до н.э. — на выставление [2.60, с. 109-133]. С другой стороны, отталкиваясь от наблюдений Ж. Дармстетера [2.106а, т. II, с. 133], Х. Хумбах доказывал весьма позднее существование ингумации, вплоть до аршакидского времени [3.590], чего М. Бойс предпочла не рассматривать в деталях. Пока что состояние археологических данных всецело оправдывает Х. Хумбаха. Никакого перехода ранних иранцев рубежа II-I тыс. на всеобщее выставление не отмечено, а вот гробницы и мавзолеи разных типов имелись во все эпохи.

Справедливо и то, что выставление среди индоиранцев прочно держалось и вне зороастризма. Оно упомянуто еще в Ригведе 8.51.2, затем неоднократно в Махабхарате, дхармасутрах, палийских текстах. Атхарваведа 18.2.34 ведет речь о всех трех общеиндоиранских погребальных обрядах: кремации, ингумации и выставлении, да еще в двух модификациях такового. Все они практиковались среди кафиров Гиндукуша почти до наших дней [1.30, с. 300-305]. Отмечала это и М. Бойс. Отсюда понятно, что зороастрийское предпочтение одного из трех общеиндоиранских способов погребения, да еще при многочисленных археологических свидетельствах практики кремации и ингумации в позднем Иране, сложилось исторически поздно и не было абсолютным императивом. Это видно из утверждения Геродота 1.140 о том, что выставления придерживались одни только маги.

Первым доказанным примером зороастрийского погребения М. Бойс считает могилу ахеменидского наместника Лидии Артима приблизительно 401 г. до н.э. [2.60, с. 59]. Немногим позже датируются погребальные обряды на бактрийском городище Тепа-и Шах по результатам раскопок Б. А. Литвинского [1.75], причем оба случая не совпадают во всех требуемых частностях с регламентацией Видевдата, глубоко изученной Ю. А. Рапопортом [1.29]. После III в. до н.э. количество захоронений по обряду выставления начинает заметно возрастать по всему иранскому миру, вопреки хронологии М. Бойс — на тысячу лет позже предлагаемых ею датировок.

Сказать правду, предписания Видевдата сами по себе далеки от определенности и ограничиваются кругом манипуляций с трупом единоверца. О культе предков почему-то ничего не говорится, даже не упоминаются фравашаи. Иными словами, культ предков и культ мертвых, неразрывно переплетенные в любой системе архаических верований, лучший пример чему дают Веды, здесь искусственно разъяты и сверх того строжайше отделены от культа огня, снова в вопиющем противоречии с Ведами и всей индоевропейской типологией. Сам Зороастр, как мы помним, вообще обошелся без упоминаний того, другого и третьего, что совершенно необъяснимо, даже невысказано, если его эпоха совпадала с ранневедической, как это модно утверждать ныне.

Далее, как это подразумевали А. Кейт и Э. Херцфельд, нет никаких признаков обязательности регламентации Видевдата для Гат и для Яштов. Напротив, там, где единственный раз в Гатах всплывает завуалированный мотив с намеками на тематику погребальных обрядности, себя как будто обнаруживает ингумация (Ясна 30.7; см. 2.366, с. 116 и 191; 2.58, с. 236), но уж никак не выставление. По Х. Райхельту [2.366, с. 191] сказанное относится и к Яшту 13.11. Да и внутри самого Видевдата знаменита угроза ввергнуть нечестивца, но не иноземца, "во тьму Спента-Армайти" (3.35), скорее всего казнить закапыванием заживо по излюбленному способу Камбиса и Ксеркса (Геродот III.35 и VII.114) и Варахрана I. Здесь контакт мертвого тела со стихией земли вполне допустим, идея ритуальной скверны, кстати всецело неизвестная во всем прочем индоевропейском мире без остатка, отсутствует, как и в Индии.

Архаическое индоиранское или позднее кафирское выставление вообще не имело никакого отношения к запретам осквернения стихий, чего несколько недоучел даже Ю. А. Рапопорт [1.29]. До и вне догматического зороастрийского канона, даже в позднем Бундахишне, как он сам же убедительно это доказал в цитированной монографии, целью обряда выставления было сохранение костных станков как неперемногого условия воскрешения за гробом. Еще лучше, чем в Бундахишне, вполне эксплицитно это изложено в Шатапатхе Брахмане 4.6.1.1 и др., правда, в соотношении с ритуалом кремации. Интересно, что связь между сохранением иссохших костных останков и будущностью этноса заявлена в 38-й главе Кн. Иезекииля, в одно время с Шатапатхой Брахманой. Зороастрийское происхождение представлений Иезекииля, определенно знававшего магов с их ритуалами (8.17), подозревалось неоднократно, но фундаментально доказано еще не было.

Как видим, от Индии до Палестины минимум в VI в. до н.э., т.е. в раннеахеменидскую эпоху, у различных этносов основной целью сохранения костных останков без мягких тканей, удаление которых достигалось кремацией либо выставлением, пребывала гарантия тех или иных форм посмертного существования, в Иране уже небесных, у Иезекииля еще посясторонних, земных.

В силу всего изложенного достоверная находка следов ритуала выставления в самом центре Ирана или Средней Азии еще не будет однозначно документировать обязательного здесь распространения зороастризма, так же как она не делает зороастрийцами кафиры Гиндукуша или Иезекииля, не говоря уже об авторах Ригведы, Атхарваведы или Махабхараты. Однако после III в. до н.э. такая находка, разумеется, будет требовать строгих и тщательных доказательств обратного, в отсутствие которых можно будет признать ее зороастрийское происхождение вполне вероятным. Скажем, для примера, на Тепа-и Шах такая вероятность еще невелика, поскольку на том же некрополе обнаружены заведомо незороастрийские антропоморфные идолы, да и весь обряд далек от предписаний Видевдата. Скорее, это параллельное проявление общеарийских погребальных обрядов на генетически общей, но идеологически совершенно различной основе. Наусы Тепа-и Шах, к слову, вполне могут быть теми "дахмами", разрушения которых домогались авторы Видевдата. Ныне термин "дахма", по уточнению К. Хоффманна и Х. Хумбаха, соотносится не с кремацией, а с мавзолеями и усыпальницами [3.562], одним из подвидов которых на деле были внушительные наусы Тепа-и Шах. Даже поздний зороастризм ортодоксального толка не знал ни крупногабаритных наусов, ни оссуариев, а уж ранний, с пережитками ингумации и, возможно, кремации, тем более.

Глава IV (часть 4). Культ огня и проблема его соотношения с зороастризмом

Историография иранских культов огня разработана сравнительно полно [3.139; 3.311; 3.467; 3.709], чему способствовали многочисленные внешние источники и археологическая определенность самого явления. Храмы и алтари огня засвидетельствованы раскопками в Нуш-и Джане с рубежа VIII-VII вв. до н.э., затем раннеахеменидскими постройками и рельефами, недавно введенной в оборот глиптикой и наконец нумизматикой [3.902; 2.137: 2 460; 3.499]. Здесь и ниже нет возможности подробно охарактеризовать обилие памятников, их хронологию или локализацию, равно как и борьбу научных мнений по всем этим поводам. Надо только подчеркнуть, что почти все сказанное об иранских культах огня до 1946 г., когда опубликовал свою монографию на эту тему С. Викандер [2.460], сейчас сильно устарело и подлежит ревизии, отчасти проделанной Дж. Крамерсом в 1954 г. [3.709].

При всей культурно-исторической определенности иранских культов огня почти все их интерпретации спорны. Вопреки всем внешним источникам Авеста, кроме двух или трех пассажей в 8-й главе Видевдата, ничем не выдает самого факта существования культа огня в каком-либо ритуально организованном виде. В ней нет терминов для обозначения храмов и алтарей огня. К тому же различные ее разделы трактуют тему огня и связанные с нею мифологические сюжеты взаимоисключающим образом. Так в Гатах огонь, молитвой перед которым является вся глава 34, предстает символом истины, вещает таковую (Ясна 31.9 и 31.19, 34.4), в чем давно уже опознана первобытная пиромантия, и выступает эсхатологическим орудием окончательного отделения Добра от Зла (Ясна 31.3, 32.7, 51.9 и др.). Ничего иного о нем не сообщается, он не персонифицирован и самостоятельного статуса в небесной иерархии не имеет. Контекст вполне явственно отделяет его от бесплотных небесных сил. Зато в Ясне Семи глав (Ясна 36.3 и 6) он именуется "телом" Ахура-Мазды, отождествляется с главой пантеона, благодаря чему сам Мазда вопреки Зороастру попадает в разряд стихийных феноменов природы. Но вся прочая Младшая Авеста держится третьей, как бы компромиссной концепции. В ней устойчивым наименованием огня выступает оборот "сын Ахура-Мазды" (Ясна 17.1, Висп. 16.1 и др.). Отождествления уже нет, налицо две генетически связанные, но субстанционально различные сущности, в различной мере божественные. Между всеми тремя трактовками эволюционной преемственности не видно, стадияльно первичной несомненно должна быть признана версия Ясны Семи глав. Она во многих деталях совпадает с общеиндоевропейскими моделями, включая гераклитовскую, и особенно с индоарийскими. Уже в Ригведе все божества прямо отождествлялись с Агни (1.164.46, 2.1.3-6 и др.), субъектом познания в космосе, из чего выводил свои гиперболизации И. Хертель [2.202, 2.205; 2.207].

Наперекор всем трем концепциям Авесты внешние источники, от древнегреческих до мусульманских, отображают нечто иное, как бы четвертый вариант догматического осмысления иранских культов огня, кстати, в неплохом согласовании с ахеменидской и сасанидской глиптикой и нумизматикой, да и с пехлевийской традицией тоже. Эта четвертая линия, что подчеркивал Дж. Крамерс, связывала огонь не с Ормаздом, но с персонажами младоавестийского пантеона вроде Митры, Анахиты, Вртрагны [3.709, с. 360-362], будучи, по

всей видимости, поздней вариацией на общие с Ригведой темы. Литургическая Авеста, похоже, старалась отделить огонь от мелких божков индоиранского прошлого и как раз по этой исторически поздней причине умалчивала о всяких формах реальных культов огня. Связь с огнем изображалась только монополией Ахура-Мазды, пусть не всегда последовательно. Вне Авесты наиболее знаменитые храмы огня соотносились с Анахитой (в Истахре), с Вртрагной (в Шизе), с Митрой (под Нишапуром). Вообще, ближе всего к огню был именно Митра, о чем говорят сообщения Фирмика Матерна и апеллятивное обозначение поздних иранских храмов огня как *dar-i Mihr* [3.712; 3.716; 3.720], а армянских как *mehean*. За одним сомнительным исключением Ормазду храмы огня в Иране вообще не посвящались. Итак, в очередной раз наблюдается безусловно сознательно проводимое по каким-то идеологическим причинам богословское и, видимо, ритуальное противостояние Авесты совокупности всех прочих источников, в том числе собственно иранских, т.е. тенденциозная деформация исторической действительности.

Естественно, что данный парадокс вылился в ожесточенную борьбу гипотез и реконструкций среди иранистов. Археологами он вообще не был замечен, для них идеологические размежевания внутри иранского и тем более индоиранского огнепоклонничества не существуют вообще. Вещественными доказательствами такового, якобы равного самому себе от Сарматии до Нуш-и Джана и Каушамби, объявляются любые признаки какого-нибудь горения, угли, пепел, зольные линзы и пр. Вопрос о том, например, почему алтари и ритуалы огня не имеют между собой в Иране и в Индии ничего общего и не могут быть возведены к общим исходным праформам, даже не ставится.

Свернув дальнейший анализ источниковедческой перспективы, остается очертить два генеральных направления в исследованиях иранских культов огня. Первое можно назвать архитектурно-типологическим, его формировали труды У. Моннере де Виллара, О. Рейтера, А. Годара, К. Эрдманна, К. Паолони, К. Шиппманна, Д. Стронаха, Р. Гиршмана. От раскопок к обмерам, затем к архитектурной реконструкции и системам типологической классификации — таков традиционный ход исследовательской мысли, типичный для данного направления. Оно стремится к оценке фактологии в том виде, как она дошла до нас, но вне широкого культурно-исторического контекста. Пожалуй, Р. Гиршман учитывал последнее из оснований своих единомышленников [3.434-435]. Второе, функционально-аналитическое направление, восходящее отчасти к И. Хертелю и А. Поупу, заявило о себе в послевоенные годы усилиями С. Викандера, Дж. Крамерса, Ж. Дюшен-Гийемена, А. Пальяро, Г. Гроппа. Этих авторов больше занимали идеологические аспекты культов огня, место таковых в общественном сознании и ритуале, т.е. именно реконструкция культурно-исторического контекста.

Понятно, что представители второго, функционально-аналитического направления оказались в состоянии сформулировать критерии конфессиональной принадлежности того или иного конкретного проявления древнеиранских культов огня. Главные аргументы в этой части принадлежат С. Викандеру и Дж. Крамерсу [2.460; 3.709] и сводятся к оправданному отрицанию однозначной и нерасторжимой связи между культом огня и зороастризмом. По изысканиям названных авторов, культ огня был очень древним и в принципе совершенно автономным идеологическим институтом. На разных хронологических этапах он пребывал в совершенно различных отношениях с другими идеологическими феноменами в культуре древнего Ирана, разумеется, включая зороастризм. В целом иранские культы огня отнюдь не тождественны зороастрийским и на существование доктрины пророка автоматически не указывают, даже если они представлены храмами и алтарями. Из таковых большинство археологически засвидетельствованных форм принадлежали сугубо династийным культам, но зороастрийское писание, поскольку оно игнорировало подлинные династии Ирана даже в своих крайне поздних разделах вроде Видевдата, логично умалчивало и о династийных огнях, посвящавшихся династийным же божествам в Истахре, Сурх-Котале, Гекагомпиле и пр. С точки зрения ортодоксии, огни Анахиты, Митры, Вртрагны и пирей местных династов, изображавшиеся, скажем, в росписях в Варахши и Пянджикента, никакого отношения к зороастризму, где огнем монополично ведал один лишь Ормазд, иметь не могли. По этой же причине, согласно с доводами функционально-аналитического направления, нельзя категорически относить к числу монументов зороастризма святилище огня на Нуш-и Джан, хотя с позиций первого, архитектурно-типологического направления никаких сомнений в том нет.

Глава IV (часть 5). Значение внешних источников для изучения Авесты

Проблемы культурно-исторической интерпретации Авесты в настоящее время не могут быть решены одними только внутренними ресурсами этого источника. Вот уже двести с лишним лет усиленно изучаются так называемые внешние источники, среди которых по значению и по объему первое место всегда отводилось греческим [3.985; 2.385; 2.4; 2.48; 2.92-93], как это отчасти уже можно было понять из предыдущих разделов. Несколько менее отчетливы, но зато удобнее для хронологических выкладок сведения ассирийских и ветхозаветных источников [2.308; 3.132; 2.418; 3.184; 3.207; 3.812; 3.847; 3.850; 3.854]. Очень важны сирийские, византийские, некоторые среднеиндийские, армянские, согдийские и прочие тексты. Их колоссальную совокупность можно лишь обозначить, но отнюдь не рассмотреть в узких рамках настоящей работы. Представляется разумным ограничиться проблематикой древнегреческих и ветхозаветных источников как основной категории.

Сведения классиков о маге Зороастре учитывались западноевропейскими учеными задолго до Т. Хайда, первого научного систематизатора интересующей нас отрасли знания [2.230], А. Анкетиль-Дюперрона [2.14; 3.13], И. Раппа [3.985] и его коллег. Практическую же ценность из трудов подобного рода сохранили немногие старые работы. Их список открывает подборка Ф. Виндишманна [2.464, с. 260-313], забытая совершенно напрасно, поскольку его владение классическими источниками было экстраординарным, в чем иранисты наших дней конкурировать с ним не могут, а проницательность и здравость суждений выдающимися. Далее будет достаточно только упомянуть главные имена К. Клемена [2.92-93], Э. Бенвениста [2.39; 3.76] и, конечно, Ж. Биде и Ф. Кюмона [2.48], тогда как целый легион их сподвижников поневоле придется оставить в тени.

Выше сообщалось о предполагаемых иранизмах у Гесиода и о доподлинных у Анаксимандра, Анаксимена, Ферекида [2.451 и 2.321]. Этих раннегреческих авторов по преимуществу занимали непонятно откуда известные им космография, космология, уже морализованные квазиисторические схемы младоавестийской типологии, но еще без центрального героя таковых, т.е. без Зороастра, и без мессианско-эсхатологического подтекста. Гесиод рассуждал о четырех "металлических" эпохах в прогрессирующей дегенерации человечества, о чем будут позже толковать Кн. Даниила, Оракул Гистаспа и пехлевийский Бахман-яшт, причем сочинения эти предположительно восходят к утраченному авестийскому оригиналу [3.1211-1217]. Возможно, однако, что всем этим версиям, включая Гесиода, предшествовала месопотамская традиция [2.335, с. 200; 2.136, с. 452-453]. Если у Гесиода на четыре части делился космический зон, т.е. время, то у Анаксимандра, наоборот, четырехчастным был космос вокруг земли, т.е. пространство, а у Ферекида и у магов тот же космос распадался на четыре стихийных первоэлемента (ср. 3.788). Итак, для раннегреческих источников общим знаменателем оказывается конституирующая все формы бытия классификационная тетрада, особенность, несвойственная архаической индоевропейской мифологии, где четверка роли почти не играла, преобладающими же символическими числами были только нечетные три, семь и девять. Даже на более позднем индоиранском уровне ведущей классификационной схемой оставалась триада [2.128-131; 2.172]. Но в раннегреческих источниках ее нет, представлена лишь тетрада и совсем не видно главенствующей роли огня, кстати, обойденной и вниманием Геродота, но менее чем через полувековье вполне очевидной для Динона.

Гекатей Милетский, Гераклит и Эсхил хорошо знали магов, но вместе с Геродотом, Ксенофонтом и, что совершенно необъяснимо, со Страбоном не слышали о Зороастре, хотя о нем могли знать Ксанф Лидийский и Ктесий, в чем окончательной уверенности нет. Однако в конце царствования Артаксеркса II — Мнемона (404-358 гг.), коронованного реформатора иранских культов, вся греческая интеллектуальная элита наперебой заговорила о Зороастре [2.327, с. 77-78]. Последующая история знакомства Эллады с учениями магов детально освещалась в сотнях публикаций, правда, предполагающих у читателя весьма основательные познания в классической филологии, почему для тех, кто хотел бы познакомиться с этим сложным вопросом впервые, может оказаться удобнее несколько позитивистское, но зато простое и компактное обобщение у Э. Джексона [2.231]. Для этих же целей подходит добротная компиляция Д. Санджаны [2.385]. Нашумевшие в свое время работы Р. Рейтценштайна [2.368-369] и Х. Юнкера [2.238] требуют глубокой ориентировки в непопулярных у нас таинствах сравнительного религиоведения.

Центральным по значению аспектом древнегреческой традиции надо признать далеко идущие ее согласования с данными не только младоавестийских [2.8, с. 72-81], но и пехлевийских источников, что удивляло самого Ж. Дармстетера (в предисловии к IV тому серии "Священные книги Востока", с. LXXVI-LXXVII; см. также 3.1084, с. 208; 3.872, с. 281; 3.89, с. 46; 3.480, с. 70). Младоавестийский характер космологии Анаксимандра особых пояснений не требует (ср. 2.451), в Гатах никаких параллелей к ней нет, как и в Ясне Семи глав. Зато с последнею прекрасно согласуется, о чем часто писали, очерк персидских верований у Геродота [2.233, с. 9]. Впрочем, А. Карнуа с некоторой долей утрировки даже уподоблял нарисованную Геродотом картину дэваясне [3.181, с. 863].

Не лишено любопытности то обстоятельство, что как раз те авторы, кто не знал Зороастра, как правило, не были осведомлены и о якобы всеобъемлющем паниранском дуализме и о "князе мира сего" Ахримане. В противоположность им ученики Платона и Аристотеля: Евдем, Евдокс, Гермодор, Аристоксен, Феопомп — вместе с именем "изобретателя философии" Зороастра знали доскональнейшим образом все то, что, по нашему мнению, изложено только в Бундахишне IX в. н.э.: легендарную хронологию двенадцатитысячелетнего цикла [3.484, с. 162], универсальную доктрину вселенского дуализма с более жесткой, нежели в Авесте, симметрией враждующих сил бытия, эсхатологию и т.п. и т.д. Аристоксену во второй половине IV в. до н.э. почему-то была уже известна легенда о том, что эпохи Зороастра и Александра Македонского разделял интервал в 258 лет [2.121, с. 9]. Ученику скептика Пиррона Гекатею Абдерскому удалось прознать именно авестийскую, а не более традиционную на западе древнеперсидскую форму имени Зороастра и предание об "Арийском Просторе" [3.428], т.е. традицию поздней Ясны или Видевдата с уже включенными в канон интерполяциями. Еще раньше появления сочинений этих авторов у Анаксагора (кстати, пострадавшего за его якобы проперсидские склонности) бытовала абсолютно негреческая по типологии концепция приведения телесного мира в дискретные формы нематериальным космическим разумом. Это воззрение, отозвавшееся смутным эхом в Ясне 31, подробно детализировано только в Денкарте, где и усматривал его первоисточник по отношению к Анаксагору А. Кэмпбелл [2.73, с. 107]. Понятно, что мог иметься в виду протооригинал Денкарта, но не наш список IX в. до н.э. Если не требовать от Ферекида невысказанной для грека VI в. до н.э. дистинкции между духовным и корпоральным началами, хотя в Гатах она определенно присутствует, то и у него различимы зачатки развивавшихся Анаксагором воззрений [2.45, с. 9-40].

До Анаксагора и Платона греки нисколько не сомневались, что мир и бог осязаемо телесны. Вопрос о радикальной оппозиции между духом и плотью нелеп в системе взглядов Ксенофана, Гераклита, Парменида, даже у Аристотеля душа по-старому вполне телесна. По этой-то причине десятки, если не сотни историков культуры с середины XIX в. искали приемлемое объяснение внезапной вспышке идеалистических образов нематериального творца и нематериальной же бессмертной души в греческой философии рубежа V-IV вв. до н.э., именно тогда, когда в устах ее корифеев зазвучало имя Зороастра. Многие подозревали в том прямое воздействие зороастрийской теологии или хотя бы косвенную зороастрийскую стимуляцию этих чуждых греческой культурной норме ростков идеалистической мысли [3.993; 3.473; 2.335, с. 195-201]. Разумеется, собственно антиковеды рьяно отвергали эту версию, а некоторые, в духе Ж. Дармстетера, предпочитали улавливать в Авесте эхо раздумий Платона, о чем во всеуслышание заявил, например, П. Альфарик [3.3], за что его критиковал Э. Бенвенист [3.76, с. 193]. По данному поводу стоит заметить, что Греция в целом не восприняла этих несвойственных ей доктрин, едко осмеянных Аристофаном. Догматической четкости и обязательности они тем более не имели, а интеллектуальные и моральные предикаты к понятию души, впервые замечаемые у Гераклита [2.451, с. 149], расплывались и видоизменялись у последующих мыслителей Эллады. Авеста же, напротив, в данном отношении стабильна и системна, являет собой мировоззренческую норму. Выводить ее из диалогов Платона не приходится (ср. 3.147; 3.375; 3.406; 3.993).

Одни греческие источники воспринимали идеологию древнего Ирана как весьма традиционную, без особых изменений со времен Астиага как минимум. Например, Аристотелю зороастрийский дуализм казался непрерывно существующим с начала VI в. [2.48, т. I, с. 108]. Но поздние авторы: Диоген Лаэртский, Дион Хрисостом, Аммиан Марцеллин — вели речь о личном вкладе пророка в массовые верования, т.е. о "неслыханном слове", а уж Агафий приписывал ему целую реформу, притом злонамеренную, извратившую первобытные персидские культы

природных стихий. В этом сообщении таится немалая историческая правда, так как Зороастр на самом деле упразднил в Гатах староиранских божков природных стихий вроде Митры, Анахиты или Дрваспы, а описания массовых персидских верований у Геродота, Ксенофонта, Диона, Страбона не оставляют сомнений, что они отражены Агафием правильно [2.327, с. 182; 2.335, с. 696]. Следует ли из всего этого, что издревле существовали две традиции, из которых одна рисовала мага Зороастра консерватором, каким он, видимо, казался Ксанфу Лидийскому, Платону и Аристотелю, другая же присваивала ему черты великого реформатора, судить преждевременно за малой изученностью вопроса.

Вкратце, грекам хорошо было известно многое из того, чего так недостает современной науке из-за плачевной утраты значительной части оригиналов. Например, еще Эмпедокла, завязатого дуалиста, поборника квазизороастрийской концепции "эволюция из оппозиции" с четырьмя мировыми элементами, почему его доктрину издавна соотносили с авестийской [3.321; 2.48, т. I, с. 239], очень вдохновила переправа Ксеркса из Азии в Европу. Эмпедокл задумал написать об этом событии отдельную поэму, якобы сожженную какой-то его родственницей. Есть основания полагать, что это сочинение пролило бы изрядный свет на обстоятельства знакомства Эллады с духовным наследием магов и, может быть Зороастра.

Чтобы несколько оживить сухую констатацию первостепенной важности раннегреческих источников, в целом доказывающих не укладывающийся в наиболее общепринятые представления факт оформления младоавестийской схоластической теологии до Анаксимандра, т.е. минимум в VII в. до н.э., стоит показать и некоторые трудности их интерпретации. Так, в схолиях к платоновскому "Алквиаду 1-му" фигурирует "благой демон", от которого Зороастр воспринял откровение свыше. Л. Грэм этот персонаж истолкован как Воху-Ману [2.173, с. 34], но Ф. Кюмоном — как Спента-Майнью [2.48, т. II, с. 24-25]. Если следовать букве канона, первое толкование окажется предпочтительнее. В конце концов, поскольку никакие иные толкования сверх этих двух невозможны, пока что можно обойтись, чтобы не сказать удовлетвориться, достоверной фиксацией того, что какой-то один из двух специфических для Старшей Авесты образов, столь важных в системе мысли лично Зороастра, явно и бесспорно дошел до Платона и его комментаторов. Одно это упраздняет гипотезы Ж. Дармстетера, М. Лагранжа, П. Альфарика об Амеша-Спента как позднеиранских преобразованиях неоплатонистских спекуляций.

Как общеизвестно, Ксеркс в уклончивых выражениях предал запрету культ староиранских божеств, соответственно осужденных Зороастром в Ясне 32 [3.107]. Однако из сведений Геродота можно узнать, что маги из личной свиты Ксеркса порицали солнце, предмет почитания во всем Иране и в Авесте (VII.37). Эти же маги, к ужасу войска, творили ночные жертвоприношения, похоже, как раз того типа, что осуждались пророком в той же Ясне 32, т.е. держались дэваясны (VII.43). Затем эти подозрения усиливаются рассказом о том, как сам Ксеркс и его царственная супруга Амстрида приносили человеческие жертвоприношения некоему подземному божеству (VII.114). Окончательно удостоверяет Геродота пассаж из Плутарха (Vita Themist. III): Ксеркс молился Арейманиосу, чтобы тот помutil разум греков.

Видимо, в какой-то период его царствования и во время войны с Элладой Ксеркс ориентировался на дэваясну. По нашей логике можно было бы заключить, что "антидэвовская" надпись этого царя создавалась после проигранной войны, но этому нужны более веские подтверждения.

Иногда греческие источники восполняют лакуны в Авесте. К примеру, Ж. Пшилюски уловил созвучие между сообщением Плутарха о распределении астрального регентства в трех зонах иранского Космоса с теорией трех первоэлементов в Чхандогья Упанишаде 6.2-3 [3.980, с. 481-482], источнике достаточно древнем, приблизительно VIII в. до н.э. Как мы помним, на западе Ирана в VII в. жречество рассуждало о четырех первоэлементах. Плутарху, следовательно, стала известна особо архаичная версия с индоиранской еще в ее истоках триадой первоэлементов, не претерпевшая тех преобразований, с какими уже был знаком Ферекид.

Заслуживает внимания тот факт, что сами греки считали за честь возводить к Зороастру многие из систем собственной мысли. Учеником варварского пророка был объявлен сам Пифагор.

Общение двух мыслителей якобы имело место в Вавилоне, по иным версиям — в Египте. "Вавилонская" версия через Порфирия (*Vita Pyth.* 12) и Плутарха (*De animae*, II.2) восходит к Аристоксену, т.е. датируется примерно 320 г. до н.э. [2.385, с. 68-69]. Стало быть, грекам казалось, что пифагорейство и зороастризм идеологически очень сходны, если не тождественны, о чем в трудах по истории греческой философии пишут даже неблагоприятные к теориям зороастрийской стимуляции поборники эллинской исключительности вроде У. Гутри и пр.

В самом деле, обе системы сосредоточены на дуалистическом разделе сфер бытия, произведенном, однако, начальной монадой; там и там допускались только неантропоморфные символы божеств, чего Эллада никогда не могла понять; там и там передача откровения среди узкого сообщества посвященных осуществлялась только через главу религиозной общины. Особо показательна в обоих случаях центральная тема упорядоченности сакральных проявлений всеобщего единства религиозного и натурфилософского законов вселенной (*Arta = Harmonia*). Круг подобных представлений внезапно обозначился по всему Старому Свету, от Средиземноморья до Китая, как раз в VI в. до н.э. в так называемый период "Осевого Времени", по терминологии К. Ясперса, эпоху великого духовного перелома в истории мировой цивилизации, на что указывалось несчетное число раз [2.354, с. 153-163]. Поэтому знаменательный параллелизм между учением Зороастра и Пифагора мог быть всего лишь проявлением назревшей в древних очагах культуры общей типологии. Тем не менее он дает знать, что греки неплохо улавливали суть доктрины Зороастра, во-первых, и что она вряд ли могла быть создана в конце эпохи бронзы, за полтысячи лет до Пифагора, во-вторых. Это требовало бы невероятной стадильной зрелости от древнеиранского общества X в. до н.э., сопоставимой с уровнем духовного развития Эллады в VI в. до н.э., чему нет и, надо полагать, не может быть никаких доказательств. Насколько сходство двух учений занимало греков, даже поражало их, видно из вторичного мифа о том, как оракул Орфея на Лесбосе толковал о единстве доктрин Зороастра и Пифагора не кому-нибудь, а самому Киру Великому (*Lutatius Plac. ad Stat. Theb.* IV.516).

Не менее красочна фраза Порфирия: "Пифагор узнал от магов, что Ормазд телом подобен свету, а душой истине" (§ 41). Как подметил Д. Санджана, в ней улавливается отображение неоднократных в Авесте, начиная с Ясны Семи глав 36.3 и 6, метафорических соотнесений огня-света с "телом" Ахура-Мазды и даже парафраз Яшта 13.80-81, где душой бога названа Мантра-Спента, а "телами", в каковых она воплощается, Амеша-Спента [2.385, с. 67-68]. Из этого видно, как хорошо в эпоху Аристоксена и Феопомпа, накануне походов Александра Македонского, грекам были известны тонкости зороастрийской теологии, якобы занимавшие Пифагора. Даже если ученичество последнего в Вавилоне всего лишь легенда, то ее питали фундаментальные познания лучших умов Эллады о действительном содержании зороастрийского канона V-IV вв. до н.э.

Итак, благодаря тому, что греко-иранские идеологические схождения и даже прямое влияние зороастризма на Элладу представлялись совершенно бесспорными для Академии IV в. до н.э., мы теперь можем судить о некоторых тенденциях внутреннего развития авестийского свода и о стадильных аналогиях к нему в доктринах Пифагора, Ферекида, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора, наконец самого Платона [2.265; 3.725]. К сожалению, в случае с ветхозаветными резонансами дело обстоит иначе. Кроме авторов Кн. Исаяи и Кн. Даниила, хотя и в том нет надлежащей уверенности, такие резонансы почти не осознавались кем-либо иным до эпохи Цельса и компиляции вавилонского Талмуда. Европейская наука заметила их гораздо позже, чем древнегреческие, впрочем все же до середины XIX в., вопреки М. Флюгелю. Он полагал, что первооткрывателем вопроса был некто О. Шорр, чьи публикации на языке идиш в 1865-1869 гг. оставались неизвестными Европе, опередив, однако, чисто хронологически труды Александра Кохуга, общепризнанного инициатора дискуссий о причине поразительных ветхозаветно-зороастрийских параллелизмов [2.148, с. 64]. При всем том приоритет О. Шорра более чем сомнителен. Как отмечал М. Бреаль, сам тонкий наблюдатель и трезвый исследователь разбираемого здесь культурно-исторического явления, смутные ощущения сходства доктрин Моисея и Зороастра беспокоили еще аббата Фуше и Анкетиль-Дюперрона во второй половине XVIII в. [3.13; 3.380]. К 1843 г. вполне осознавал это сходство Дж. Уилсон и даже указал, что оппонент Оригена язычник Цельс обвинял христиан в идеологических заимствованиях у зороастрийцев (*Cels.* VI.291; 2.462, с. 195). Чуть позже, в 1848 г., старался

обелить иудеохристианскую традицию от якобы умаляющих ее величие зороастрийских схождений коллега Дж. Уилсона по миссионерской деятельности в Индии М. Митчелл [3.871]. А уж с 1852 г. почти в монопольное владение данным вопросом вступил Ф. Шпигель, который неоднократно возвращался к нему на протяжении десятилетий (см. его работу 1887 г. 2.414). Каким образом мог проглядеть все это М. Флюгель, хотя работы Ф. Шпигеля он цитировал, необъяснимо. Ранее О. Шорра, в 1862 г. на данную тему пространно высказывались М. Хауг [2.193, с. 195, 207, 302] и Ж. Оппер [3.946-947].

Из приведенных примеров, отнюдь не исчерпывающих, но достаточных для оценки ситуации с приоритетом, легко видеть, что уже к середине XIX в. зороастрийско-ветхозаветные резонансы возбуждали в научных кругах бурные дискуссии. Не имея возможности углубляться в историографию вопроса, крайне интересного, но попросту необъятного из-за обилия посвященной ему литературы, приходится наметить остальное пунктиром (см. 3.695-701; 2.418; 3.169; 3.850).

Участники дискуссии разделились на два лагеря. Одни стояли за идейный приоритет Зороастра вслед Плинию (HN XXX.II) и Аристотелю, усматривая в пророческих книгах Ветхого завета следы зороастрийского воздействия. Другие поворачивали направление влияния, очевидного с любой точки зрения, в противоположную сторону, пример чему подал Ф. Шпигель, а за ним Ж. Дармстетер в третьем томе своей "Зенд-Авесты". Он допускал даже мысль о компиляции всего авестийского свода по прямому образцу и в подражание Библии (с. XCIX). Позднее это воззрение будут развивать многие иные ориенталисты, среди которых наиболее веские аргументы предлагали А. Карнуа [3.173-183], О. Везендонк [2.447-450; 3.1186-1192], Х. Шедер [2.387; 3.1017-1021], И. Шефтеловиц [2.388; 3.1022]. Одним из наиболее серьезных доводов к тому представляется известная фраза пехлевийского сочинения Шканд-Гуманик Вичар 13.1, где в полемике с ветхозаветной традицией зороастрийский автор тем не менее именует Библию "первым (по хронологии. — Л. Л.) писанием".

Иногда сторонники противоположных точек зрения соглашались на концепцию независимого параллельного развития обеих традиций на основе единого древнемесопотамского наследия, о чем бегло высказывались все упомянутые специалисты.

После 20-х годов XX в. интерес к проблеме заметно поблек. Одна только шведская школа в развитие теоретических установок ее основателя архиепископа Упсалы Н. Содерблома постоянно возвращалась к ней, временами даже на уровне монографических разработок [2.454]. В послевоенное время к теме ветхозаветно-зороастрийской идейной и ритуальной общности чаще других обращался Ж. Дюшен-Гийемен. Начиная с 1948 г. в каждой из его крупных работ о зороастризме, включая малоизвестные у нас очерки 1969 и 1970 гг. [3.326-327], этой теме отводилась специальная глава или раздел, причем с заметными колебаниями в оценках. Мельком высказался по этому вопросу Р. Ценер, допустив возможность частичного влияния библейской традиции на зороастризм [2.469, с. 57-58]. Центральной по значению работой 60-х годов бесспорно явился обзор Д. Уинстона [3.1247]. Вместе с таким же обзором О. Хультгорда [3.576] он почти исчерпывает проблему. Двух этих трудов вполне достаточно не только для знакомства с предметом, но и для глубокой ориентировки в нем. Отдельные моменты хорошо освещены в исследованиях Р. Фрая, С. Шакеда, Х. Леви, У. Раства, С. Мури, особенно же Дж. Хиннелса [3.553-555]. Сам же материал наиболее обстоятельно изложен в старых сочинениях Дж. Мултона [2.327, гл. IX] и Ш. Отрана [2.17]. Имеется целая монография И. Шефтеловица "Древнеперсидская религия и иудаизм" 1920 г. [2.388], несколько тенденциозная по своему подходу.

С ветхозаветной догматикой зороастризм объединяют специфические системные и притом неисчислимы совпадения, каких больше не будет ни в одном другом течении религиозной мысли до эпохи Кумрана и гностицизма [3.509 и 3.569; 3.908]. Можно коснуться только основного из наиболее крупных многоэлементных блоков идеологического и тождества. Китом, на котором возведена эта тяжеловесная структура, является линейная унитарная и морально обусловленная концепция мировой истории с ее эсхатологическим финалом и конечным торжеством добра над злом откровенно политического характера. Этого не будет ни в классическом Средиземноморье вместе с Египтом, ни в Индии, ни в Китае — нигде, кроме Ирана и Палестины. События такой истории заранее предобуславливались волей

трансцендентного внекосмического интеллекта, никоим образом не зависели от богов, от влияния звезд или планет, вообще любых природных сил, не следовали — вопреки Анаксимандру, Гераклиту, Эмпедоклу или санкхье, мимансе и т.п. — за пульсациями состояний космоса. Завершат эту историю явление Мессии-Саошьянта, Страшный суд, воскрешение мертвых с применением огня в качестве инструмента ликвидации Зла и нечестия во всех его проявлениях [3.555; 3.1070; 3.1078; 3.1083], о чем слишком кратко выскажется очень рано, в VIII в. до н.э., пророк Амос (7.4). Умаление богов природных стихий, суверенно царивших в пантеонах Веды и Гомера, потребовало иных актеров на вторые роли в мировой драме. Поэтому зороастризм и иудаизм обзавелись детально развитыми ангело- и демонологией [3.695-701; 2.388, с. 25-51], причем общность этого развития доказывается либо совпадениями отдельных имен, например Аэшмадэва = Асмодей, либо идентичностью функций, атрибутов и контекстов.

Следующим по масштабу и значению блоком данной общности принято рассматривать комплекс еще более уникальных представлений о происхождении Зла в результате выбора индивидуумом той или иной психологической ориентации, из-за чего возникала потребность в невысказанной для Индии и малоактуальной для Греции, где ею интересовались лишь Пиндар и Эсхил, теодицее — оправдании высшего божества. Ею пронизаны Гаты и Кн. Иова [3.1201, с. 226-227].

Целиком данный комплекс обозначился в послеизгнаннических книгах Ветхого завета и логического завершения не получил. На фоне упорядоченной его разработки в Гатах он выглядел маловразумительно, и потому в этом пункте большинство ученых были склонны отдавать приоритет Авесте. Вообще свобода воли и религиозного сознания в увязке с дуалистическим размежеванием сил земных и небесных и при оговорках о монотеистическом суверенитете творца [3.131; 3.207] настолько выпадает из общемировой и отдельно из индоевропейской типологии, так поразительно согласуется только в Иране и в Палестине, что одного этого довольно для постановки вопроса о причинах столь специфического культурно-религиозного параллелизма.

Обе эти уникальные для культур древнего мира концепции, мессианско-эсхатологическая [3.728; 3.1118; 3.880] и морально-психологическая, с лежащими в их основах идеями вселенской борьбы добра и зла на уровне дольнего бытия, там, где действуют побуждения индивидуальной психики, повлекли за собой тождественные последствия в культурной практике. Боги политеизма подверглись проскрипции к вящей славе Яхве и Ахура-Мазды [3.955-968], культы кровавых жертвоприношений этим недостойным богам осудили Зороастр в Ясне 32, Амос 4.4 и 5.21, Осия 4.6 и 8.11, Первоисайя 1.10, Иеремия 7.2: "На что мне ваши многочисленные жертвы... крови овец и быков я не могу (терпеть)". Произошла замена стихийных, естественных связей народа с божеством, еще квазибиологических в Ригведе и у Пиндара, поскольку люди и боги выводились у них общим потомством Матери-Земли [2.388, с. 100], на неслыханные дотоле нравственные. Новая по типологии связь требовала и новых образов божества, без подобий и соответствий ему в несовершенном мире земного бытия. Ветхозаветные пророки и Зороастр, на этот раз вместе с Гераклитом, отвергли самую мысль о возможности художественных или иконографических эквивалентов идее божества (Иеремия 51.52). На Элладу это никак, разумеется, не повлияло, над Гераклитом только смеялись, но в Израиле и в зороастрийском Иране воцарился бескомпромиссный аниконизм [3.146; 3.615], лишь при Аршакидах пошатнувшийся было от натиска эллинистического синкретизма. До наших дней, собственно зороастризм и иудаизм не прибегают к средствам культового искусства, чего никак не хотят принимать в расчет археологи с их склонностью доказывать мнимое наличие зороастризма ссылками на терракотовые фигурки и даже стенные росписи.

Сдвиг к единобожию с морально-этическими и абстрактно-теологическими предикатами выразился еще в одном не менее выразительном новшестве. Обе религии формально упразднили культ предков [3.732], в Ригведе и Законах Ману затмевавших важностью даже богов. Тут иудаизм далеко опережал Иран, судя по настояниям М. Бойс, которая не без оснований доказывала в своих публикациях, что бытовой сельский зороастризм (как все общинные индоевропейские верования любых эпох, включая нашу текущую. — Л. Л.) даже сейчас фактически сводится к гипертрофированному культу предков. Это и есть свидетельство конечного крушения идеалов и доктрины Зороастра. Завуалированные пережитки культа

предков весьма очевидны в Яште 13, т.е. догматическая ликвидация культа предков, конкурентов единому божеству, с надлежащей строгостью проведена только в Гатах. В иудаизме предки устранены органичнее и основательнее, чем И. Шефтеловиц и мотивировал приоритет Ветхого завета перед Авестой [2.388, с. 152-158]. Например, Псалом 106.28 осуждает идолопоклонство как греховное жертвоприношение мертвым, подчеркивая тем самым взаимозависимость и недопустимость иконизма и культа предков. Действительно, в Авесте таких четких деклараций по данному поводу нет, о ее позиции приходится судить преимущественно по контексту Гат и по характерным фигурам умолчания, всегда опасным для интерпретации.

Стадиально новой бесплотности творца в обеих системах соответствуют специфические инструменты творения, так как рук у него быть не может, да и ремесленный труд материального производства, унижительный для высших классов земного общества, тем не менее подобает вселенскому неосязаемому разуму. Правда, Яхве по недосмотру редакторов Кн. Бытия творил священным заклинанием, "Словом", для чего с низменной точки зрения надо было располагать голосовыми органами, но у Зороастра новая теология выдержана безукоризненно. Его бог творил строго одной лишь мыслью, посредством *manah* (Ясна 31.11 и 19.1-6; 2.58, с. 159). Возможно, впрочем, что индоевропейцам эта концепция была присуща издревле, ибо она прослеживается в Ведах и у Ксенофана в непоследовательном приложении к вполне телесным божествам. Но уж материализация творения в Авесте и в Ветхом завете целиком идентична и лишена даже отдаленных подобий в любой иной традиции. В обоих случаях для нее потребовалось шесть последовательных периодов, подразумеваемых еще в Яште 13.86 [3.152, с. 21]. Подробности всего этого неплохо освещены в главе "Авеста и Кн. Бытия" у Ф. Шпигеля [2.413, с. 274-290].

За пределами этих системных и многоэлементных согласований остаются сотни конкретных частностей. В произвольном порядке ими нетрудно наполнить несколько томов. Можно начать с коварного умыкания нечестным трюком прав первородства, что в Кн. Бытия проделал Иаков с Исавом, а в легендах зрванизма Ахриман с Ормаздом. Общедревневосточное представление о небесах как о мантии божества в Ясне 30.5 и в Яште 13.2-3 изложено почти теми же словами, как и в Псалме 104.2. Ясна 44 при всех ее редкостных созвучиях с архаическими индоевропейскими текстами [3.1019] вместе с Псалмом 74.16-17 ведет речь о том, что бог сотворил день и ночь (т.е. добро и зло. — Л. Л.), указал пути светилам, простер землю, скрепил чередование сезонов. Средствами выражения этих расхожих общемировых мотивов служат в обоих случаях бинарные сочетания понятий в литургическом контексте, что и отделяет описанную общность от прочих параллелей при всем обилии таковых.

Особенно много комментариев еще с середины прошлого века породило почти дословное совпадение высказываний на эту тему Ясны 44.3-5 с фрагментами из Второисаии 45.7. Большинство экзегетов усматривали здесь параллельное отрицание Второисаией и Зороастром дуализма магов в интересах доктрины монотеизма [2.121; 2.327, с. 220; 3.1078]. В той же главе 45.1 и 5 Второисаия объяснял падение Вавилона потребностью Яхве в праведном царе народов, а Кир в его знаменитой надписи точно тем же, но вместо Яхве ссылался на Мардука [3.638; 3.1075]. Видимо, с целью предотвратить критику со стороны консервативно настроенных ревнителей иудейской исключительности Второисаия не пожалел места для пространной тирады о неуместности обсуждения причин, по коим Яхве избрал спасителем своего народа иноплеменного язычника в лице Кира Великого (45.9).

Большое значение свидетельствам Второисаии как первым доподлинным иранизмам в Ветхом завете придавал Х.-С. Нюберг [3.933, с. 16]. Действительно, это текст исключительной важности. Считается, что Второисаия писал в пору владычества старших Ахеменидов и был младшим современником Зороастра. Не только мысли, слова и образы в совпадающих пассажах идентичны, но вдобавок они им выражены одинаковыми синтаксическими конструкциями [2.8, с. 7-10, 13-14]. Это максимально близкое стадиальное соответствие учению Гат в совершенно тех же самых словах и оборотах, тогда как близость Гат с доктринами Ксенофаиа, Гераклита, Парменида не так рельефна, хотя сомнений в общей идентичности контекста тоже не вызывает, но тем не менее исключает возможность обоснованных суждений о ее исторических предпосылках. Для ветхозаветных текстов такие предпосылки общеизвестны. Еще М. Хауг [2.193, с. 4], а за ним десятки других востоковедов

видели в сообщениях Иеремии 39.3 и 13 и Иезекииля 8.16-17 прямые упоминания магов, подвизавшихся соответственно в конце VII в. до н.э. и не позже 591 г. до н.э. непосредственно в Иудее [3.911, с. 243]. Находка Р. Барнеттом изображения мага на рельефе из дворца Синнахериба теперь прочно удостоверяет факт бесспорного знакомства семитов с иранским жречеством в VII в. до н.э. Это, в свою очередь, возбуждает мысль о ревизии запрета на старую гипотезу о неиранском происхождении термина мага от аккадского mahhu с тем же значением [2.388, с. 168; 3.1053, с. 105-107].

Из прочих схождений интересна схема мирового цикла длительностью в двенадцать тысяч лет по пехлевийским книгам, 4-й Кн. Ездры, 2-й Кн. Варуха. В дошедшей Авесте ее нет, но эту схему приписывал магам Феопомп и столетием ранее Ксанф Лидийский. Далее, общая совокупность текстов священной традиции в Ветхом завете и в зороастрийском каноне делилась на три идентичных раздела. Один, сугубо доктринальный, предназначался для узкого круга посвященных (Гаты), второй носил ритуально-юридический характер (Видевдат), третий был смешанного содержания (Яшты). По этому поводу горячо полемизировали М. Моле и Дж. Ньюли, но в целом данное сходство больших сомнений не порождало [2.382, т. 31, с. XXXIX; 2.150, т. I, с. 84]. О действительном существовании такого деления заявлено в Кн. Иеремии 18.8. Крайне удивительна морализованная география с привязкой культурных и религиозных символизаций к топонимам соответствующих стран, Палестины в Кн. Бытия, Ирана в Видевдате. Судя по Геродоту 1.134, подобные критерии были в ходу и при дворе Ахеменидов. Тождественны истории рая на земле, мирового катаклизма, прегрешения первого человека, Адама и соответственно Йимы, раздел мира между тремя братьями [3.151]. Еще Дж. Мултону удивляло, что Йима дал человечеству запретную пищу, как Ева, имел брата, который обошелся с ним, как Каин с Авелем, построил убежище от последствий вселенской катастрофы, будто Ной [2.327, с. 308]. Он мог бы добавить, что Каин, по масоретской версии Кн. Бытия 4.17, построил "квадратный город", как это сделал Йима.

Неведомая индоевропейской архаике идея записи земных деяний в небесной книге, подмеченная Хр. Бартоломэ, Дж. Паври [2.348, с. 49], Дж. Мессиной [2.305, с. 49], Э. Херцфельдом [2.213, с. 307], наконец Ж. Дюшен-Гийеменом [3.326, с. 370] в Гатах 29.4, 31.14, 44.2, 49.4. нашла себе отражение в Кн. Товита 4.9, Кн. Малахии 3.6, Кн. Даниила 12.1. Естественно, что она не согласуется с общепринятыми у нас представлениями о происхождении Гат в бесписьменном обществе [1.58, с. 199].

Отношения Яхве с Моисеем тождественны отношениям Мазды с Зороастром, причем откровение с передачей писания Пятикнижия и Авесты происходило на горе [3.152, с. 20; 2.233, с. 205-206]. Обе традиции, Гаты и Кн. Иезекииля 20.32, проецировали торжество жреческой теократии над неправедной светской властью "в конечные дни". Тут, конечно, много разногласий. Так, по Второисае мессия уже прибыл в облике Кира Великого, но по Третьеисае до явления мессии еще далеко, словно в Младшей Авесте. Иезекииль с неслыханным ранее пафосом напирал на полную свободу воли и нравственного самоопределения человеком его места в борьбе добра и зла (18.4 и 20-23), чему ближайшей и, за вычетом отдельных проблесков у Эсхила, единственной во всем древнем мире аналогией служат главы Гат с 30-й по 34-ю. Данное схождение представляется не менее знаменательным, нежели между Ясной 44.5 и Второисаей 45.7, так как вместе они самым исчерпывающим образом характеризуют невозможность хронологического отрыва моральной проблематики Гат от VI в. до н.э., от кульминации "Осевого Времени". Удревнять можно лексику и фразеологию Гат, к чему есть немало поводов, но отнюдь не их содержание. Ранее ни в одной точке ойкумены не было условий для гиперболизации религиозной этики. Именно пророки VI и последующих веков, Зороастр, Будда, Конфуций, после них Эсхил и Сократ подчас в очень близких выражениях принялись взывать к индивидуальному сознанию, искать критерии высшей истины внутри себя, а не во внешнем мире, равно отвергая по этой причине власть былых стихийных персонификаций, таких, как Ваал, Зевс, Митра и пр., над загробной судьбой личности. Эту судьбу у всех названных идеологов определяла лишь сумма праведных дел, т.е. сам человек, в чем и заключалось неслыханное "слово" Зороастра. По этой же причине Ясна 32.8, Иеремия 2.1 и 4.3, Иезекииль в главах 16, 20, 23 и авторы младших Упанишад осуждали историю и культы собственного народа, что категорически исключалось в любой прочей индоевропейской традиции от Ирландии до Рима и Скифии, как к слову, и в Младшей Авесте. Нигде, кроме Гат, пророческого Ветхого завета и отдельных непоследовательных еще

высказываний Гераклита, Парменида и Платона, для обрисовки явлений внутреннего духовного мира не употреблялись этические дефиниции, чему не может быть иных объяснений, кроме ареальной культурной общности конца VII-VI вв. до н.э.

Перечень частных схождений неисчерпаем, но для вящей убедительности стоит еще немного задержаться на нем. Скажем, контекст Ясны 32.8 совершенно тот же, что в послании Павла к римлянам (5.12-21): по вине одного, притом самого первого на земле человека в мир вошел грех, а за грехом смерть, порча идеального райского состояния. Выше не раз упоминалась космическая квадрига по идентичным описаниям Атхарваведы и Диона Хрисостома. А. Корбэн полагал, что эта мифологема архаического митраизма отразилась в видениях Иезекииля [3.249, с. 134], но не меньше прав на такое сближение имеет предание у Захарии 6.1-8 о мистической колеснице, ниспосланной господом вершить суд его в четырех точках света. Это мотивы концовки Михр-яшта с тем же эсхатологическим подтекстом. Ахриман испортил земной рай, прародину иранцев в Видевдате, как змий в Кн. Бытия. Праща — оружие праведности в руках Давида и Зороастра (Видевдат 19.4). При том, что в Младшей Авесте горы святы, Бундахишн 30.33 вместе с Исайей 40.4 и пророчествами сивилл (III.777) утверждает, что горы как нежелательное следствие происков Ахримана падут в конце веков, земля станет плоской. Эту версию подтверждает Плутарх (De Is. et Os. 47); маги во времена Феопомпа пророчили исчезновение гор.

Исайе было видение Яхве, вопрошавшего, кого ему послать исполнить волю его, на что пророк тут же изъявил желание занять эту вакансию (6.1-8). Сцена вполне идентична той, что рассматривалась выше в Ясне 29, где небожители искали защитника Душе Скота, а Зороастр столь же непосредственно выразил готовность исполнить такую миссию. Знаменитое "Да будет свет!" транспонировано в Ясне 31.7 с некоторой утратой выразительности: "Да наполнятся светом благие места!"

Нельзя пройти мимо специфичнейшего эксклюзива с темой предусмотренной свыше теократической избранности наиболее святою пункта на карте мира. Ясна 19.18 выделяет Рагу из всего иранского пространства как обитель зороастрийского понтификата, коему подчинены местные светские власти, хотя во всех других зонах дело обстоит наоборот. Таков же смысл пассажа у Сираха 47.17, где бог назначил царей каждому народу, но Израиль оставил своим заповедным делом.

Суммируя все вышеизложенное — ничтожно малую часть огромного фонда источниковедческих данных, надо констатировать решающее совпадение идеологических ориентации Ветхого завета и Авесты [3.880; 3.995; 3.1017; 3.1159]. Для этих традиций — и только для них — главным было моральное и религиозно-психологическое отношение индивидуума к божеству, горному судье собственного творения (Псалом 75.3 и Ясна 47-51). Все прочее, включая космо-, андро- и отогенез, что преимущественно занимало умы Индии и Эллады, оказывалось малосущественным, третьестепенным. Поэтому так несложны и лишены интереса в сравнении с ведическими или греческими авестийские космогонии. Для компиляторов авестийского свода, как и для редакторов Кн. Бытия, важнее была не природа творения, а его цель. Вот этого, цели, заданности, этической мотивировки творения, нет совсем ни в Греции, ни в Индии, ни в Китае. Данный момент общности, быть может, существеннее всех предыдущих, производных от него.

Более ради демонстрации, нежели ради дальнейших доказательств, хотелось бы проиллюстрировать все сказанное на одном тексте, а не на разрозненных фрагментах свода. Понятно, что речь может идти прежде всего о Видевдате. Выше уже было показано, что в легенде об Йиме по второму фаргарду Видевдата как бы спрессованы мотивы из библейских преданий об Адаме, Ное, Каине и Авеле. Это далеко не все. Фаргард 18-й персонифицирует ниспосланную к людям Премудрость в женском облике (Армайти = София: 2.327, с. 291), причем в 6-м разделе данной главы подчеркнуто ее тождество с Законом, аналогии чему обнаруживаются лишь в иудаизме [2.335, с. 524]. К этим старым наблюдениям Дж. Мултона и Э. Нока надо добавить, что обсуждаемый фаргард начат поучениями Мазды о том, как отличить праведного жреца от нерадивого лжеучителя. Такое же по сюжету и дидактике наставление о необходимости отличать истинных слугителей бога от тех, кто лишь прикрывается жреческим званием в корыстных целях, развернуто в Кн. Малахии 2.6-8, датируемой от конца до середины V в. до н.э., намного ранее наличного Видевдата. Далее, весь 18-й фаргард

персонифицирует религиозное нечестие, "Ложь" в образе развратной блудницы, чего заведомо нет ни в одной индоевропейской традиции [2.469, с. 231-235].

Обличения всех форм идеологических прегрешений, особенно идолопоклонничества, как блуда и распутства, переполняют Ветхий завет (см.: Амос 2.7, Осия 4.11-18, Захария 5.5-11, Иеремия 2.20 и др.). Это совсем не какой-то случайный зигзаг иранской мысли, непреднамеренно совпавшей с библейской. Опять-таки 18-й фаргард подобно Кн. Неемии 13.23 и Ездры 9.2 и 10.3 усматривает тягчайший грех по вине той же "Лжи" в браках с инаковерующими. Брачные запреты по причине различия религиозных убеждений нигде более на Древнем Востоке общественного внимания серьезно не занимали. Словом, весь 18-й фаргард оказывается вариацией на традиционные только для Ветхого завета темы религиозного благочестия. Еще раз стоит напомнить, что в следующем, 19-м фаргарде Зороастр наделен тем же оружием праведности — пращой, что и Давид, в борьбе с Ангро-Майнью, искушавшим пророка, как Сатана Христа, обещанием великой власти.

В последнем, 20-м фаргарде прото-Видевдата уже подмечали не собственно ветхозаветную, но скорее вавилонскую параллель к образу божественного врачевателя Триты. По мнению А. Карнуа, характерная для этого персонажа связь понятий водной стихии, медицинской магии, исцеления разных болезней и одоления трехглавого чудовища вместе с ведическими аналогиями восходит к мифологии Вавилона [3.179, с. 306-307].

Получается некоторый переизбыток ветхозаветных резонансов к Видевдату, а ведь их перечень только еще начат. Главы этого наска с 4-й по 17-ю посвящены ритуальному отличению чистого от нечистого в духе Кн. Левит [2.148, с. 140; 2.327, с. 217; 3.1247]. Казалось бы, возможности сопоставлений исчерпаны, но все отмеченное выше меркнет перед сверхсистемным совпадением трех первых глав Кн. Бытия и трех первых фрагментов Видевдата, что очень бегло отметил когда-то Э. Джексон [3.603, с. 428].

Оба сопоставляемых отрезка двух традиций открываются двумя вариантами космогонической легенды. Первый в обоих случаях (Кн. Бытия 1.1-2.4а и Вид. 1.1-20) являет собой нефольклорную схоластическую версию жреческой учености с подчеркиванием единоличного авторства творения, аллегория, исчерпываемую фразой "что содеяно". Второй вариант космогонии совсем иной (Кн. Бытия 2.4в-25 и Вид. 2), мифопоэтический и традиционный, для массовой аудитории. В нем сверх чистой креационистики возникает тема политического владычества над миром. Резюме второго варианта — "что повелено". Эти космогонии сопряжены со вселенской катастрофой и утратой золотого века, расселением народов, избыточным перенаселением Земли. Следующий сюжетный блок с неявной "левистроссианской" оппозицией Природы и Культуры посвящен теме "что исполнено". В нем ошеломляет переключка взаимоувязанных мотивов земледелия и захоронения в той же земле, что возвращает хлеб. Знаменитому пассажи Кн. Бытия 3.19 о возврате земледельца, поедателя хлеба, в тог же прах, из которого он вышел, в третьем фаргарде отвечают сюжетно разрозненные и явно подражательные высказывания о святости земледелия и о погребении [во тьме Спента-Армайти] (3.35) вопреки всем ортодоксальным запретам на эту же процедуру последующих глав Видевдата.

Всеобъемлющему структурно-тематическому параллелизму всего Видевдата с Кн. Бытия и вообще Ветхим заветом не может быть иных объяснений, кроме сознательного, но не очень искусного моделирования иранского текста по престижному образцу "первого писания". Давно высказывавшиеся подозрения насчет параллельного и взаимообусловленного культурными контактами формирования ветхозаветного и авестийского канонных, очевидно, имеют пол собой почву и заслуживают несравненно большего внимания, чем сейчас им уделяют. Помимо Ф. Виндишманна, Ш. д'Арле, Ф. Шпигеля, Ж. Дармстетера, Э. Ренана, М. Бреалья, Э. Джексона, И. Шефтеловица, М. Гастера, Х. Леви, Л. Грэя и пр. на эти темы рассуждали Х. Райхельт [2.366, с. 103], А. Карнуа [2.75, с. 173-175], Х. Шедер [3.1017, с. 1085-1087], Р. Маркус [3.802, с. 219], Ф. Альтхайм [2.6, с. 32], К. Кольпе [3.243, с. 81-112], М. Элиаде [2.136, с. 407, 469], О. Семереньи [3.1116, с. 54] и десятки иных исследователей.

Вместо заключения остается лишь сожалеть, что свидетельствам внешних источников все еще не уделяется подобающего им уважения. Их потенциальные возможности чрезвычайно велики,

даже поздних, здесь не освещающихся (ср. 3.681). По совокупности их свидетельств восстанавливается, конечно, чисто эскизно, следующая малопривычная картина. Уже в мидийское время не была каким-то новшеством религиозная система с культами божеств классов *ahura* и *beda*, причем отдельно зафиксированы имена Ассара-Мазаш (= Ахура-Мазда) и Багамазда, в чем словоупотребление мидийской эпохи существенно не отличалась ни от древнеперсидского, ни от младоавестийского (ср. 3.773). Труднее судить о старых божествах класса *daeua*. Видимо, они не пользовались былым индоиранским почитанием, судя по культам таких персонажей, как Тарви, Кунда, Зарича — демонов Видевдата. Космос в обоих планах, временном и пространственном, делился по схеме тетрады [2.135, с. 90; 3.159; 2.451]. В целом очевиден какой-то политеизм обычного иранского плана. Уже почиталась Анахита [3.360], видное место отводилось андрогинному божеству, прародителю двух близнецов, так или иначе тождественному Зрвану [3.433]. Военная аристократия поклонялась Вртрагне, чей культовый эпитет послужил в веках именем собственным величайшему из мидийских государей Киаксару, и несомненно чтились Митра [3.1048], фраваша, хварно, воды и пр. По существу при Дейокидах младоавестийскую систему надо полагать в общих чертах завершенной с поправками на дозволенность дэваясны, каковая на востоке, например в Согде, процветала вплоть до арабского вторжения [3.536], да и на западе уцелела под покровом классического митраизма [3.257]. Самое позднее при Астиаге должен был оформиться и неизвестный в Парсе дуализм, если с ним полемизировал в одних словах с Зороастром и Второисайя. Давнее обращение при Дейокидах младоавестийских преданий фольклорной типологии превосходно документируется легендой о построении семистенной Экбатаны (Геродот 1.98-101), архаического квазимитреума. В Видевдате эта легенда приняла форму предания о возведении Йимой квадратной Вары.

Что же касается эпохи Ахеменидов, то ее освещают многочисленные греческие свидетельства, не говоря об эламских или арамейских. Они доказывают наличие схоластической систематики, ничем не отличающейся от пехлевийской, что изумляло многих исследователей, начиная с Ж. Дармстетера. Общая религиозная ситуация в Иране по этой категории внешних источников выглядит совсем иначе, нежели по Авесте, для которой гораздо больше соответствий представляет период Дейокидов.

Глава IV (часть 6). Мазда и Ахура

Имя божества Авесты, сложное по форме, абстрактное и догматическое по содержанию, наконец этимологически спорное, все еще требует себе надлежащего объяснения. Всем давно известно, что в Гатах бог Зороастра не имеет имени собственного [3.522, с. 177], как не имел его бог Моисея в Ветхом завете, если нужны аналогии. Отдельно склоняемые в Гатах слова "Мазда" и "Ахура" использовались там по сути апеллятивно, в качестве эвфемических подстановок взамен табуированного имени собственного, каким бы оно ни было в действительности, как это правильно подчеркивал Ф. Кейпер [3.722, с. 39]. Зато младоавестийская фиксированная форма уже, видимо, может быть отнесена к настоящим теонимам, хотя и она удерживает еще остатки некоей условности. Только древнеперсидская форма Аурамазда (= Ормазд) являет собой доподлинное имя собственное. Отсюда, казалось бы, естественно напрашивается схема диахронической эволюции всех этих трех вариантов в указанном порядке. Правда, она категорически требует датировать Младшую Авесту эпохой до воцарения Ахеменидов. Однако почему-то в заведомо поздних, эллинистического времени, редакциях Ясны, Видевдата и Яштов с I по IV сохраняется младоавестийская форма. Следовательно, она, как минимум, держалась в словоупотреблении параллельно с позднеахеменидской и среднеперсидской, повинувшись не систематической хронологии, а законам жанра и контекста. Как на том настаивал Э. Херцфельд [2.213, с. 117], все варианты явно сосуществовали. К сожалению, нет ни малейшей ясности в том, с какого времени и в каких взаимных отношениях.

Историю этого запутанного вопроса излагать слишком долго, с нею можно ознакомиться в специальных работах Дж. Джамаспасаны [3.168], П. Брадке [2.61], С. Конова [3.705], Дж. Асаны [3.14] и в компендиуме М. Бойс 1975 г. [2.58, с. 34-51, 196].

Большинство иранистов, а также индологов склонно отождествлять Мазду с ведическим Варуной по причине системного тождества десятков функций, характеристик и атрибутов. Такова позиция Л. Фэ [3.372, с. 300], А. Кейта [2.258, с. 171], Э. Бенвениста [3.92, с. 77] и пр. Другие, подобно П. Брадке, хотели видеть предтечей Мазды маловыразительного Дьяуса (ср. интересное толкование в этом ключе имени древнеперсидского верховного божества по Геродоту I.131 Ф. Шпигелем в 2.414, с. 38), но П. Тиме выдвигал кандидатуру безымянного Асуры из Ригведы 8.6.10, с чем соглашалась М. Бойс [2.58, с. 40-41]. Однако шансы Дьяуса приходится расценивать в данном конкретном случае несколько выше, чем Варуны или Асуры. Помимо доводов Ф. Шпигеля и П. Брадке это обстоятельство мотивируют тонкие наблюдения типологического и феноменологического планов, принадлежащие Э. Эдвардсу [3.355]. Он справедливо отмечал, что по контексту многих фрагментов Авесты и некоторых высказываний ахеменидских текстов, реже по их прямым утверждениям, бестелесный Ахура Мазда/Аурамазда не был божеством космических стихий, стоял вне любых проявлений природного мира, имевшего в отличие от него начало во времени. Правда, временами эти же источники отдавали традиционную для индоиранской архаики дань отождествлению высшего начала с небесным сводом, словно намереваясь подтвердить Геродота. Это заметно в Яште 13.2-3 и даже в Гатах 30.5 и 50.11. Зато скрупулезные догматики, чьими усилиями были завершены редакции Ясны 19.1-6, Видевдата 19.13-16, а также текстов Дария I, недвусмысленно отделяли Мазду от небесной тверди канонической фразой о том, что он сотворил небо в ряду прочих космических стихий, таких, как вода, земля, огонь. Творец не может пребывать в тождестве с его творением и существовал раньше такового. Поэтому староиндоевропейская персонификация небесной тверди у Геродота безусловно должна быть иным лицом, нежели глава ахеменидского пантеона [3.355, с. 291-292]. Довершил систему этой аргументации Дж. Мултон в том же 1913 г., когда увидела свет работа Э. Эдвардса. Он показал, что в Яште 3.13 понятие небосвода передано апеллятивом *dyaus* [2.327, с. 329].

К сожалению, вся эта система пронизательных наблюдений и четких аргументов, увенчанная прямым подтверждением в источниках, ныне погребена во мраке историографического забвения, как и десятки других, если не сотни. Как раз по этой причине в новейшей авестологии продолжают поддерживаться очевидные истины вроде тезиса о том, что персидский "Зевс" Геродота, ясное дело, идентичен Аурамазде при всех противоречиях контекста 1.131 контексту и даже прямым указаниям надписей Дария I.

Не меньше споров возникло насчет первичного индоиранского и вторичного сугубо зороастрийского оттенков семантики терминов "Мазда" и "Ахура". В первом, по мнению большинства, надо видеть субстантивированное прилагательное, которое в сочетании со вторым, полноправным апеллятивом образует четкий эквивалент русскому обороту "премудрый господин", т.е. табуистическую маскировку запретного подлинного имени божества Зороастра с широко распространенным общеиндоевропейским и даже всемирным для древности обыкновением. По наблюдениям Э. Бенвениста, термин "Ахура", кроме одного случая, никогда не прилагался в Младшей Авесте к высшему божеству в отрыве от второго термина "Мазда", но для Гат нормальна обратная ситуация [2.40, с. 43-44]. Как субстантив термин "Ахура" обозначал в Младшей Авесте только Митру, Апам-Напата или таинственного предка зловредного Гандаревы. Загадочен фрагмент Ясны Семи глав 37.3. Он гласит: "ему приносим мы жертву, (нарицая. — Л. Л.) священное ахуровское имя, угодное Премудрому". По комментарию Ф. Кейпера, это указание на то, что самым священным определением божества Зороастра был термин "Ахура", "Мазда" же всего лишь спецификация к нему [3.722, с. 39]. Взгляды Э. Бенвениста и Ф. Кейпера в целом согласуются и вынуждают думать, что само по себе отнюдь не ново, об исторической первичности "Ахуры" сравнительно с "Маздой". Параллелью к последнему много раз называли один из эпитетов Варуны — *medha* с тем же самым значением.

Дело, впрочем, осложняет известный ассирийский текст VII в. до н.э. с термином "Ассара-Мазаш", явным подобием младоавестийскому. Это сближение в 1943 г. пытался запретить А. Унгнад [3.1167], но его гиперкритицизм был впоследствии опровергнут. Интересные аргументы в защиту тождества обеих форм выдвигал также О. Семереньи [3.1111, с. 191-194]. По рассуждениям оппонентов А. Унгнада (возможно, вполне здравым, о чем лучше судить лингвистам), Гаты, в которых преобразование раннего -s- в -h- полностью закончено, должны датироваться временем позже VII в. до н.э. или хотя бы его первой половины, поскольку

форма Ассара-Мазаш явно не претерпела еще такого преобразования. Логика этого довода излишне прямолинейна, но зато вполне очевидна и требует хорошо обоснованных опровержений. Иначе придется следовать за ней и тем самым за традиционной датой Зороастра, условно относимой к 630-610 гг. до н.э. [3.6-8; 3.958; 3.994; 3.1009; 3.1058; 3.1062], вопреки модному в наши дни удревнению ее до эпохи Ригvedы, к чему, надо сказать, больших оснований совсем нет.

Имеется, впрочем, давно забытое, но изящное и нетривиальное решение загадок термина Ассара-Мазаш, целиком устраняющее любое его влияние на хронологию Зороастра. Предложил его Дж. Мултон [3.910, с. 417]. На его взгляд, форма Ассара-Мазаш исключительно древняя, реликтовая, некогда, во II тысячелетии до н.э., воспринятая семитами из протоиранской речи в Передней Азии, чем и объясняется консервация в ней интервокального -ss-, впоследствии преобразованного в -h- самими иранцами. О возможности удревнения имени Ахура-Мазда до времен митаннийской династии размышлял также Х. Ольденберг [2.340, с. 184-185]. Если эта гипотеза смущает кого-нибудь чрезвычайно ранним бытованием младоавестийской формы где-то в середине II тысячелетия до н.э., то стоит напомнить, что принципиально невозможного в том ничего нет. Ведь А. Мейе, о чем говорилось выше, подчеркивал особую архаичность как раз именных форм Младшей Авесты по сравнению с гатическими, подверженными явному воздействию морфологических инноваций [3.821-822]. Коль скоро Гаты с их модернизированной именной системой ныне возводятся к эпохе поздней бронзы, то почему бы стадильно более древней именной системе Младшей Авесты не отражать период средней бронзы? Концепции Дж. Мултона и Х. Ольденберга всего лишь вторят высказываниям А. Мейе.

В заключение нужно прокомментировать социологические аспекты культа Мазды в древнем Иране. Следует сказать, что его позиции в разные эпохи и в разных углах древнеиранского мира временами оставляли желать лучшего. Во всяком случае Геродот не заметил его вместе с Зороастром, как, впрочем, и якобы паниранского дуализма, начертав довольно странную картину массовых персидских верований на редкость первобытного общеиндоевропейского облика [2.193, с. 171; 2.121, с. 64; 3.241, с. 119-120]. Кстати, не был ведом Геродоту и Ангро-Майнью. Через тысячу лет примется вторить Геродоту Агафий (11.24). Другими словами, наиболее устойчивая часть иранских верований неизменно произрастала из самых древних пластов индоевропейского наследия, несмотря на все спекулятивные преобразования последнего в жреческих и царских кругах. Даже из Гат нетрудно заключить, что с Маздой кто-то соперничал, скорее Митра, нежели старый индоиранский Дьяус или абсолютный аналог Варуны из Ясны Семи глав [2.469, с. 66-68]. Пока еще дележ этими могущественными персонажами древнеиранского социорелигиозного континуума надлежащим образом не изучался. Если это когда-нибудь произойдет, то очень многие устоявшиеся взгляды на религиозную историю древнего Ирана претерпят большие изменения. В том числе это коснется и взаимоотношений терминов "Мазда" и "Ахура".

Возвращаясь к этим взаимоотношениям, нельзя обойти экстравагантную с виду гипотезу Э. Херцфельда о том, что свободное и раздельное употребление данных терминов в Гатах есть сознательная поздняя инновация, а отнюдь не архаизм, как принято думать [2.213, с. 177]. Сам автор такой точки зрения не утруждал себя тщательными ее обоснованиями, но в принципе они как будто возможны, хотя бы предположительно. Семантическое поле биннома Мазда и Ахура довольно прозрачно. Оно совмещает общеиранские темы господства в космосе (Ахура = царь небесный, единственный повелитель старого индоиранского миропорядка, впрочем, иногда подчинявшегося, как было видно, то Митре, то Индре, то Варуне, то Агни, то Дьяусу и пр. — Л. Л.) и в духовной сфере религиозного сознания (Мазда, т.е. Премудрый, "Знающий" эсхатологическую тайну различения между добром и злом [2.354, с. 22]. -Л. Л.).

Идеей точно такого же совмещения в земном преходящем мире пронизан второй бинном характерных только для Авесты терминов "аху" и "рату". Разница в том, что господство именуемых этими терминами персонажей пролегает не в макрокосме, а в социуме, т.е. в мезокосме, и, конечно, в микрокосме, отдельном восприятии индивидуума. Семантику и отчасти историю второго биннома неплохо осветил в свое время Ж. Дармстетер [2.106а, т. II, с. 527-533]. Молитва Ахуна-Вайрья занята проблемой объединения функций сразу и аху и рату в чьей-то одной анонимной персоне. Младшая Авеста открыто заявляет, что единым носителем власти светской (аху) и духовной (рату), т.е. теократическим владыкой земного бытия, избран

по указанию свыше лично Заратуштра. Это претензия жречества на господство в обществе, на умаление, если не ликвидацию подлинных династий древнего Ирана [3.1237 и 1239].

Вот этот теократический крен всей авестийской квазисоциологии, по всей видимости, мог повлечь за собой намеренное разложение старого имени типа Ассара-Мазаш на Мазду и Ахуру в параллель институтам аху и рату, либо же такая параллель изначально для жреческого сословия, тогда как вне его, среди военной элиты, держались формы Ассара/Мазаш/Аурамазда/Ормазд. Следовательно, различие между отдельным и слитным употреблением терминов "Ахура" и "Мазда" будет тогда не эволюционно-хронологическим, а чисто социолингвистическим и синхронным.

Как видно из уклончивых иносказаний в Гатах, жречество пыталось игрой слов, ритуально опосредованными контекстами прикрыть далеко идущую заявку на захват власти в социуме, власти, вершить которую предназначено, по изложению главы 29, именно Зороастру (= первосвященнику любых времен. — Л. Л.). Если на небесах власть космическая и духовно-религиозная сосредоточена в лице единого бога-суверена, Мазды и Ахуры одновременно, то и вселенской власти на земле подобает исходить от единой особы — зороастрийского "папы", как это якобы уже осуществилось наяву в Раге (Ясна 19.18).

Глава IV (часть 7). Божество Времени в Авесте и во внешних источниках

Верования древнего Ирана резко отличались от эгейско-малоазиатских и средневосточных обожествлением персонифицированного Времени. Отдельные аналогии этому нетривиальному образу всплывали, правда, то в Сидоне, то у Ферекида, то в побочных течениях древнеиндийской мысли, но нигде они не были так устойчивы и системны, как в Иране. Поколения иранистов дискутировали по поводу отношений культа Зрвана с зороастризмом вообще и с личным словом пророка в частности [3.72]. Шведская школа донныне отстаивает тезис Х.-С. Нюберга о полной начальной независимости зрванизма, вполне самостоятельной религии древнемидийского происхождения [2.338, с. 338], за что ее подверг резкой критике У. Бьянки [2.45а, с. 143-152]. Однако в том же 1958 г. Х.-С. Нюберга поддержал Р. Гиршман статьей о луристанских бронзах с предполагаемыми изображениями миротворящего андрогинного божества, функционально действительно идентичного Зрвану [3.433]. Этим же бронзам VIII-VII вв. до н.э. и синхронной им серебряной пластине из музея в Цинциннати большое значение придавал Ж. Дюшен-Гийемен. Он порицал У. Бьянки за недооценку столь важных археологических источников [3.304].

Других специалистов больше волновали поздние судьбы зрванизма. Например, А. Кристенсена удивляло, что иранские документы сасанидской эпохи и затем IX в. н.э. поразительно расходятся со всеми остальными — сирийскими, армянскими, манихейскими и т.п. Первые неукоснительно приписывают главенствующее место в пантеоне Ормазду, но вторые, вопреки этому, Зрвану [3.214; 3.215, с. 118]. На взгляд всех инокультурных наблюдателей эпохи позднего эллинизма и раннего средневековья, а также некоторых высокопоставленных чиновников самого сасанидского двора, таких, как небезызвестный Михр-Нарсе, верховным божеством Ирана являлось персонифицированное Время. Единодушие внешних источников таково, что отрицать их свидетельства невозможно. Чтобы выйти из противоречия между внешними источниками, с одной стороны, и поздней Авестой вместе с пехлевийскими книгами — с другой, Р. Ценер выдвинул гипотезу о быстрых многократных пульсациях официальной религии сасанидского Ирана от зороастрийской ортодоксии к зрванизму и обратно [2.467]. К нему присоединился Ж. Дюшен-Гийемен [3.302, с. 109-110]. Беспочвенность их аргументов убедительно вскрыла М. Бойс демонстрацией того, что не существует никаких надежных документов, которые бы подтверждали ортодоксальную убежденность хотя бы одного сасанидского монарха [3.134]. Впрочем, сам Р. Ценер впоследствии был вынужден признать, что Мани поставил Зрвана главой своего синкретического пантеона как раз по причине его суверенного владычества в иранской религиозной систематике III в. н.э. [2.469, с. 184-185]. После наблюдений М. Бойс, ранее предвосхищенных Л. Кристенсеном, уже нет возможности отрицать реальное господство зрванизма при поздних Аршакидах и на всем протяжении сасанидского времени.

Только эта точка зрения отвечает состоянию источников при всем том, что Авеста утверждает обратное. В ней роль Зрвана очень скромна. Упомянут он в ней только мельком, всего пять раз, из них трижды в 19-м фаргарде Видевдата, где строфа 29-я повествует среди прочего об "избитой тропе Зрвана", бога безрадостного смертного бытия, мрачного хтонического персонажа, намеренно противопоставленного светлому царю небес Ахура-Мазде [3.933, с. 124-125].

Между тем еще в IV в. до н.э. Евдем Родосский сообщал, что одни маги в качестве первоисточника бытия и света обожествляли Пространство, а другие Время. Как отмечали почти все исследователи этого знаменитого свидетельства, от Ф. Виндишманна [2.464, с. 232-239] до Ж. Дюшен-Гийемена [2.121, с. 15], Р. Ценера [2.467, с. 81] и М. Моле [3.887, с. 431-432], его существо полностью совпадает с доктриной первой главы Бундахишна, хотя тот возник в известной нам форме через тринадцать столетий после Евдема Родосского. К тому же, как указывала М. Бойс, из этого текста естественным образом напрашивается заключение о том, что сасанидская гегемония Зрвана продолжалась минимум со времен младших Ахеменидов.

Не углубляясь далее в пучину дискуссионных аспектов почитания Зрвана на тех или иных этапах древнеиранской истории (см.: 3.120; 3.149; 3.391; 3.424; 3.900; 3.931; 3.1190), достаточно будет в очередной раз констатировать еще одно, притом фундаментальное расхождение Авесты с исторической действительностью. Евдем Родосский, Мани, Феодор из Монсуэсты (IV в. н.э.), армянские историки V в. н.э., наконец архипоздний Бундахишн в унисон возвещают, что весь мир и действующие в нем силы порождены Безначальным Временем, высшим лицом божественной иерархии. Авеста же приписывает эту мирообразующую функцию Ормазду, а не Зрвану. Если, в чем сомневаться трудно, луристанские торевты искали иконографические воплощения этой же самой темы, то изображавшегося ими космического андрогина куда легче сблизить со Зрваном, как это делали Р. Гиршман и Ж. Дюшен-Гийемен, нежели с Ормаздом. Следовательно, имеются веские основания предполагать, что хотя бы в западном Иране во все доступные критическому суждению периоды, начиная с раннемидийского, доминировал Зрван, а не Ахура-Мазда/Ормазд, сколько бы ни утруждали себя доказательствами противного Дарий I, Ксеркс и авторы Авесты (ср. 3.76, с. 176). Гадательных объяснений всему этому можно подобрать довольно много, но до основательной исследовательской разработки данной проблемы с полным учетом рассуждений А. Кристенсена — М. Бойс лучше воздержаться от поспешных выводов.

Из частных аспектов привлекают к себе внимание довольно заметные признаки какой-то конкуренции между ортодоксией и зрванизмом. Помимо выразительного столкновения образов Зрвана и Ахура-Мазды в 19-м фаргарде Видевдата, на нее с несомненностью указывает крупный фрагмент из ортодоксального Денкарта (ДкМ 829.1-5), где доктрина зрванизма подвергнута нескрываемому осуждению. В свете этих источников по-новому рисуется высказывание Г. Виденгрена о пассаже Гат (Ясна 31.8) с описанием Мазды общедревневосточной теологической формулой (известной как в Ригведе, так и в Ветхом завете. — Л. Л.): "первый и последний". По логичному в данном случае заключению шведского авторитета, эта фраза призвана охарактеризовать Мазду в роли повелителя мирового времени [2.453, с. 45]. По всей видимости, и она направлена против поползновений приверженцев старого Зрвана.

К настоящему моменту почти вся литература о зрванизме и его центральном божестве основательно устарела. Возникла острая нужда в новейшем исследовании источников, включая археологические, в критическом пересмотре вторичного эллинизированного мифа о Зрване-Эоне-Saeculum'e [3.933; 3.214; 3.257; 2.238; 3.1021]. При всей важности монографии Р. Ценера 1955 г. [2.467] довольствоваться ее уровнем сегодня уже трудно. Если теперь намного лучше, чем в 1955 г., обрисовывается несомненное хотя бы для жреческой верхушки господство Зрвана, едва ли способного воспламенить религиозную аффектацию среди широких масс, в официальных пантеонах позднеахеменидского, парфянского и сасанидского периодов, то слишком многое еще остается непонятным. В частности, неясно, опережал ли зрванизм остальные иранские верования по времени или нет. М. Моле, с одной стороны, не желал допускать первой возможности [2.318, с. 13], но, с другой, сам же вслед за Ж. Дармстетером [2.106а, с. 194-196] еще раз убедительно показал принципиальное тождество мифологических

циклов Зрвана и Праджапати (с. 266). Оба эти божества творили первое в истории мира жертвоприношение длительностью в тысячу лет с целью создать в конечном итоге мир телесного бытия. Однако результат творения в обоих случаях оказался ущербным. Виной тому было греховнее сомнение в эффективности отправляемого ритуала, закравшееся в сознание божества [2.125, с. 188].

В другой работе М. Моле подробно освещена телеологическая подоплека этих индоиранских мифов, создававшихся в сугубо жреческих кругах. Их целью было утверждение богословской версии происхождения зла, которое якобы возникло только из-за погрешности в первом отправлении миротворящего ритуала. По утверждению М. Моле, вся зороастрийская литургия ориентирована исправление первородной ошибки Зрвана, на безупречное воспроизведение ритуала, после чего всяческое несовершенство бытия и сам принцип зла автоматически (и независимо от благих дел каждого индивидуума, т.е. вопреки Зороастру. — Л. Л.) исчезнут [3.892, с. 160]. Но логика всей этой реконструкции с образом начального Божества и темой его роковой ошибки (модель, близкая к ветхозаветной, где, однако, ошибка, повлекшая за собой происхождение зла, приписана не творцу, дабы обелить его, но твари, снижена до следующего уровня в космической иерархии. — Л. Л.) вынуждает думать, что тождество Зрвана с Праджапати, превознесенным уже в Атхарваведе и ранних Брахманах, указывает на индоиранскую древность всей рассматриваемой мифологемы. Либо вытекающая из нее модель зороастрийской литургии на самом деле обусловлена индоиранской архаикой и потому старше враждебного как будто к ней Зороастра, либо все предания о Зрване поначалу никак не соотносились с доктринами зороастризма, существовали обособленно от них и лишь потом, незадолго до Евдема Родосского, стали синкретическим достоянием учения магов. Второй альтернативы придерживается большинство иранистов, хотя степень ее доказательности ничуть не выше, чем у первой, скорее даже наоборот. Из некоторых антиковедческих штудий (Д. Надь, Э. Монтанари, Дж. Седлар), подробный разбор которых здесь неуместен, напрашивается требующее тщательной проверки допущение о раннегреческих параллелях к данной индоиранской мифологеме, чего, по данным ареальной индоевропеистики, только и следовало бы ожидать.

Остается, суммировав и обобщив высказывания всех упомянутых выше авестологов, предложить лаконичный эскиз общей доктрины зрванизма. Она ставила Бесконечное неделимое время выше добра и зла, мирообразующего контраста, актуального только в конечных сроках земного бытия, в членимом на отрезки Долговластвующем, но преходящем времени. Соответственно этому добро и зло — тоже преходящи, если не всецело иллюзорны, как это предпочитал утверждать Гераклит (фр. 102). Преходящи и любые изменения, всякая динамика мировых процессов, реальная, но недолговечная у зороастрийцев, целиком мнимая, иллюзорная у Парменида. Для последнего идеальное совершенство бытия предвечно и неколебимо, весть о чем в откровении избранным подает богиня Истины. Для Зороастра фаза статичного, недвижимого совершенства наступит в будущем, самом ближайшем (Ясна 30.9а), весть о чем в откровении избранным подает бог Истины. Подобно зороастрийским теологам Парменид тоже соотносил идеи контраста между единственностью и множественностью, добром и злом, контраста, порожденного ошибочными мнениями смертных, с течением земного преходящего времени, хотя никакой похожей на Зрвана фигуры в его учении нет.

Глава IV (часть 8). Дуализм в Авесте

Проблемы истории и типологии дуализма в зороастрийских и общеиранских верованиях издревле, со времен Платона и Аристотеля, занимали воображение Европы [3.114; 3.950; 3.1174]. Большинство историков культуры по традиции относит зороастризм к крайним формам дуализма [3.181; 1.47]. Соответственно этому самого Зороастра представляют абсолютным дуалистом. Одним из первых возвестил это Ж. Оппер в 1862 г. [3.946-947], а завершающие штрихи на данный образ нанесли Э. Джексон, А. Овелак, Н. Содерблом [1.70]. Столь же почтенна возрастом противоположная теория. В ней сам пророк склонялся к этическому монотеизму, однако по вине и проискам мидийских магов дуализм возобладал в позднем синкретически извращенном младоавестийском каноне. Первый эскиз такой теории предложил еще М. Хауг, после чего Ф. Шпигель [2.413-415 и 3.1089-1097] и Дж. Мултон [2.327; 3.911] придали ей окончательные очертания. Все это основательно забыто, и нынешнему поколению главным знаменосцем данной теории неоправданно представляется И. Гершевич, хотя все его

доводы, разве что в более детализированном виде, изложены еще Ф. Шпигелем. Аргументация этих авторов базируется на свидетельствах Геродота о локальном и даже эзотерическом характере дуалистической доктрины магов, тогда как персам она оставалась неведомой, что впоследствии авторитетно подтвердят Страбон и Агафий. Да и Ксенофонт вскоре после Геродота не заметит никакого явного дуализма в культах и обрядах Персиды. Не лишено интереса предположение Ф. Шпигеля о неуместности дуализма с позиций абсолютистской идеологии Ахеменидов. Он должен был казаться недопустимым противоречием по отношению к идеалам небесного и земного единодержавия. Во всяком случае, бог Ахеменидов и бог Зороастра не имели соперников в отличие от младоавестийского Ахура-Мазды, бессильного противостоять супостату без поддержки староиранских небожителей. В клинописных текстах нет и намека на Ангро-Майную или на дуалистическую оппозицию движущих сил бытия, как нет всего этого и в Ясне Семи глав.

Формальная логичность подобных рассуждений способствовала широкой популярности работ И. Гершевича. Однако их уязвимость тотчас же была продемонстрирована Ф. Кейпером [3.716]. Индоиранский дуализм, как это убедительно доказывал голландский ориенталист, был незапамятно древен и коварные маги не могли изобрести его в конце V в. до н.э. на пустом месте.

Подробно развивал концепцию индоиранских истоков зороастрийского дуализма М. Моле, отметив, что еще раньше ее обстоятельно развернул в серии монографий Ж. Дюмезиль [2.318, с. 16-22]. Новыми аргументами усилил данную концепцию Я. Гонда [2.171, с. 27]. Ради сохранения четкости историографической перспективы надо добавить, что схему их рассуждений предвосхитил в 1938 г. Х.-С. Ньюберг [2.338, с. 21-22], в 1929 г. Л. Барнетт [3.46, с. 731-732], в 1898 г. М. Флюгель [2.148, с. 90]. Хронологически и это не первая декларация, но примеров уже достаточно.

Обращение непосредственно к источникам не проясняет проблемы. Конечно, нельзя оспаривать заметную еще в Ригведе тенденцию к биполярному размежеванию двух центральных символов традиции — Rta и maуa, из которых первый указывал на стабильность миропорядка и на соответствие физического устройства бытия морально-религиозному, а второй на нежелательные помехи и возмущения в этой идеальной схеме. Разница с маздеистской доктриной лишь в том, что прискорбную неустойчивость ведического космоса вызывала имперсональная потенция, а зороастрийского — вполне личные происки антибога Ахримана, фигуры неведомой в остальной индоевропейской традиции.

Персидским же верованиям в Ясне Семи глав, как отмечалось, любые подобные оппозиции оставались чужды, как и всем северно- и восточноиранским народам. Зато раннегреческих авторов занимали именно дуалистические аспекты в учениях магов, причем Зороастр и его преемники казались Элладе радикальными дуалистами [2.469, с. 168]. Видимо, и ветхозаветных наблюдателей поражала эта же особенность западноиранского мировоззрения, к тому же двумя столетиями раньше Платона- и Аристотеля, как подчеркивали Дж. Уилсон [2.462, с. 145], Ж. Дармстетер [2.102, с. 310-311], М. Смит [3.1078] и пр. Кстати, это опровергает предполагавшееся И. Гершевичем изобретение дуализма магами в конце V в., при Платоне. Чтобы Второисайя ощутил настоятельную потребность обличить дуалистическое учение в конце царствования Кира Великого, эта вызвавшая его благочестивое негодование доктрина должна была как минимум возникнуть до воцарения данного монарха. Однако она еще старше. При мидийском Ассара-Мазаше состояли две дуалистически противопоставленные гептады низших духов, благая и вредоносная [3.910; 3.944], знаменуя тем какое-то квазимладоавестийское оформление принципов западноиранского дуализма минимум в VII в. до н.э. не без влияния Вавилона еще полустолетием ранее. Из этих внешних источников, отчетливых менее, чем того бы хотелось, но опять-таки превосходящих Авесту внятностью, можно заключить, что инокультурные наблюдатели, будь то писцы ассирийских скрипторов, пророки Иудеи или мудрецы Эллады, сплошь интеллектуальная элита своих стран, с разных точек зрения подмечали дуалистическую текстуру и систематику отвлеченной жреческой мысли древнего Ирана.

Зато безукоризненное согласование данных Ясны Семи глав, Геродота, Ксенофана и пр. не менее впечатляюще опровергает мнимую всеобщность, универсальность, наконец

обязательность дуализма в Иране. Эта доктрина являла собой интересный, но все-таки частный случай, отнюдь не паниранскую норму, почему никаких особых следов ее не улавливается в Скифии, кушанской Бактрии, предарабском Согде. Из дуализма нельзя делать всеиранскую культурно-религиозную универсалию.

Что же касается собственных убеждений Зороастра, то Гаты, источник очень темный и двусмысленный, как раз в данном пункте не дают повода усомниться в основополагающих принципах личного учения пророка. У него творец один и един (Ясна 44.3-5), в чьей воле пребывают, вопреки младоавестийской догматике, как добро, так и зло. На том с полным основанием настаивает вся парсийская школа во главе с ее классиками Д. Санджаной [2.385-386], М. Дхаллой [2.112-115], Р. Мистри [2.311, с. 127-130] и новыми лидерами, такими, как С. Канга [3.639-645]. Из европейских ученых правильно трактовали проблему Л. Казартелли [3.188], Э. Эдвардс [3.354-359], Р. Петтацони [3.965-968], О. Везендонк [2.448 и 3.1186-1192], да и Э. Джексон в конце своей карьеры отошел от былых убеждений в дуалистичности личной доктрины Зороастра [2.233, с. 70-71]. Позднее вслед за О. Везендонком тонкое истолкование контекста Ясны 45.2 предложил Х.-С. Нюберг [3.933, с. 116], подчеркнув, что данный пассаж был призван пояснить уровень актуальности дуализма непосредственно в Гатах. Из него следует, что оппозиция добра и зла пролегает только между Спента-Майнью и Ангра-Майнью, сам же Мазда пребывает вне и выше нее. Следовательно, Зороастр подобно Гераклиту сводил жгучий контраст добра и зла к процессам внутри человеческой психики, на экзистенциальный преходящий уровень. Высшая реальность у него оставалась свободной от этой оппозиции, на что также полунамекami указывает Ясна 30.11 и 45.1. С этим был согласен и ярый оппонент Х.-С. Нюберга, его традиционный критик Э. Херцфельд [2.213, с. 316 и 417].

Конечно, весь этот идейный комплекс высокой системности и небывалой — сравнительно с ведическими обожествлениями природных стихий — сложности выражен в Гатах старыми общеиндоиранскими образными средствами мифопоэтического характера, в частности, утверждением (Ясна 30.3, 45.2, 47.3), что оба противостоящие и враждующие олицетворения добра и зла суть потомство Мазды. Спор по данному поводу между школой Х. Ломмеля, отрицавшей прямые эксплицитные высказывания Гат в угоду предвзятым априорным теориям, и теми, кто здраво принимал текст без насильственных его перетолкований, как это вопреки своему ломмелианскому прошлому делал И. Гершевич, к негодованию своей былой соратницы М. Бойс [2.58, с. 82-194], не имеет под собой настоящих оснований. В главе Гат 47.3, адресованной неопитам и потому менее двусмысленной, чем остальные, в самых простых выражениях заявлено, что Мазда есть отец одного из близнецов, конкретно — Спента-Майнью, т.е. иное, нежели последний, лицо в пантеоне. Даже если второй, отрицательный близнец — Ангра-Майнью мыслился бы существом иного происхождения, на что в оригинале нет ни малейших указаний, хотя такая ситуация в индоевропейских мифологиях и возможна, то выступал он против брата-двойника, но не Мазды, монополиста и суверена творения. О его онтологическом равенстве и конкуренции с Маздой в Гатах не может быть и речи, сколько бы ни толковала о том Младшая Авеста.

Итак, Зороастр не чуждался хорошо ему знакомых концепций дуализма, но низводил их с небес в сферу проявлений людской психики, освобождая тем Мазду от соперников и антиподов. Кое-что об этом слышал Ксенофонт и вложил соответствующую притчу в уста мидийцу Араспу с рассуждением о борьбе внутри человека двух душ — хорошей и плохой соответственно (Кироп. 6.1.41), что уже отмечалось. Возможно, мидиец, но не перс фигурирует в этом фрагменте совсем не случайно, ибо персам дуализм был определенно чужд. Притча Араспа, похоже, навеяна идейной программой Гат в том именно ключе, в каком их интерпретируют парсийская и шведская школы, а также В. Хеннинг, И. Гершевич, Р. Ценер, наконец, М. Моле [2.318, с. 54].

Самого Зороастра волновали только морально-этические и эсхатологические аспекты религиозных убеждений, но отнюдь не более для нас привычные онтологические или космологические, тогда как Младшая Авеста отчасти уже интересовалась последними. Вероятно, они существовали и до Зороастра, раз в них углублялись авторы поздних разделов Ригведы (гимн 10.129), но просто не удостоились его внимания вместе со староиранскими божками, культом предков и обрядностью. Для ясности можно охарактеризовать различия между доктриной пророка и учениями младоавестийского толка в терминах Денкарта. У первого Созидатель и Разрушитель одно лицо, но в Младшей Авесте, особенно в Видевдате, —

два совершенно разных с равновеликими онтологическими суверенитетами. Эту позднюю теологию с двумя враждующими верховными творцами подробно излагает и при этом порицает Денкарт (ДкМ 251.11-254.14), трактат демонстративно монотеистического толка. Все же, коль скоро Платон и Аристотель приписывали ее лично Зороастру, понятно, что в первоистоке она достаточно архаична, вытекая из древних преданий индоиранской эпохи [2.318, с. 54, 172-175]. Стадиально новый монотеизм Зороастра тоже мог иметь корни в квазифилософских спекуляциях архаики, породивших упомянутый выше гимн Ригведы и монистические доктрины Упанишад, как то полагал Х. Ольденберг. Однако итальянская школа отказывала доктрине Зороастра в органическом развитии из индоиранской архаики и связывала реформу зороастрийских верований с сознательным отказом от индоевропейской типологии под давлением культурной традиции Передней Азии, в чем категоричнее других был В. Пизани. Надо признать, что ее доводы логичны и системны, особенно если учесть бесплодность реформы, быстро померкшей среди более привычных фигур дуалистической мысли, как это ясно из Младшей Авесты, документов сасанидского времени и внешних источников [2.276, т. II, с. 130-169; 3.821, с. 205-211].

Глава IV (часть 9). Доктрина творения в Авесте

Типологическую специфику любой религиозной системы определяют вместе с ее культурно-историческими связями присущие только ей космологические и космогонические доктрины. Применительно к Авесте они рассматривались десятки раз в общеизвестных сочинениях классиков нашей дисциплины Ж. Дармстетера [2.106а, т. I, с. 169-177], Дж. Мултона [2.327], Ж. Дюшен-Гийемена [2.119-127], М. Моле [2.318-320], а также в узко специальных работах Л. Грзя [3.484], Э. Эдвардса [3.355], Р. Циммермана [3.1269-1271], Б. Линколна [3.757] и множества их коллег. Результаты всех этих и прочих изысканий крайне несходны, чему во многом способствуют глубокие расхождения в источниках; а также некритические наложения данных ведической традиции.

Из новейших реконструкций выделяется грандиозная по масштабам и по степени неправдоподобной унифицированности система якобы авестийской космогонии у М. Бойс [2.58-60]. За основу ею взяты пехлевийские тексты, дополненные некоторыми, но не самыми ранними древнеиндийскими и, конечно, знаменитыми извлечениями Плутарха из утраченных книг Феопомпа и Гермиппа. Вдохновляясь установками Х. Ломмеля [2.280, с. 13], она изобразила, во-первых, безначальное, никем не созданное божество Зороастра, личную и ранее никому не ведомую инновацию пророка [2.60, с. 20]. Что здесь верно, так это здраво подчеркнутый автором реконструкции отказ от "индоевропейских общепринятых верований", согласно которым все и всяческие боги были сотворены, кем-то рождены (В. Пизани, 3.971), одним словом, имели начало во времени. Далее новый бог, по учению пророка, выделил из себя шестерых "архангелов" Амеша-Спента и объединился с ними в сакральную гептаду, комбинацию демиургов высшего порядка. На третьем по счету этапе демиурги породили низших богов класса *yazata*, а уж тем осталось приступить к ремесленному труду материального творения и создать семь составляющих земной жизни — скот, отдельно от него прочих животных, растения, огонь, воду, землю и человека. Гармония трех гептад, увы, измышлена без малейшей опоры в источниках, так как низшие боги в Младшей Авесте по схеме гептады не группировались и никакими отдельными департаментами природного мира порознь не заведовали, хотя Амеша-Спента в том заподозрены быть могут. Но и они, в свою очередь, никого из низших богов вроде Дрваспы, Аши и т.п. не создавали. Безосновательность такой глобальной реконструкции уже ставилась под сомнение [3.1254; 3.445].

Суммировав для краткости самые обоснованные суждения по этой проблеме О. Везендонка [2.450, с. 71], Э. Бенвениста [2.40, с. 42], Р. Ценера [2.469, с. 90, 170, 328], Й. Асмуссена [3.20, с. 162-164], можно постулировать первый догмат креационистики Зороастра. Он состоял в безраздельности космогонического суверенитета Мазды. Творец у пророка был один и един без какого бы то ни было соучастия прочих внешних по отношению к нему сил.

Для сравнения надо оглянуться на позицию авторов Веды в этих вопросах. Для них, наоборот, личность творца мало что значила, одни и те же космогонические деяния приписывались самым различным персонажам, даже не всегда богам. Если вместе с Р. Дандекармом несколько

злоупотребить буквализмом, собственно творения в архаических пластах Ригведы нет вообще, а есть лишь деперсонализированная трансформация потенциальных состояний в действительное [3.259, с. 93]. Кстати, это и лейтмотив древнегреческой креационистики.

Второй постулат, соответственно обусловленный первым, заключался в аксиоме *ex nihilo*, главным из богословских доказательств всемогущества божия (Ясна 31.7 и 11). В архаических Индии и Греции эта доктрина была совершенно немыслима, там любому космогоническому акту неуклонно предшествовало наличие материального "сырья" — мировых вод, хаоса и т.п. Подобно Зороастру возводить материальные формы бытия к предшествовавшему им нематериальному первоисточнику в Элладе начали только Эмпедокл и Анаксагор. По изысканиям В. Лентца, Х. Зайлера и Дж. Тавадии [3.737], вся 47-я глава Гат занята квазифилософской спекуляцией на темы духовности Мазды, горнего космического разума, эманацией какого является овеществленное и дифференцированное земное бытие.

Зато воззрения Видевдата и Яштов куда ближе по этой части индоевропейской и индоиранской норме [3.759; 2.213, с. 425, 510-511; 3.520, с. 106-109; 2.448, с. 61; 2.39, с. 11 и др.]. Во второй главе Видевдата демиургом дольного мира изображен не Мазда и не Амеша-Спента, а старый Йима, архаическое божество индоиранской древности, кстати, почитавшееся при Ахеменидах именно в Парсе, где, по теории С. Эдди, создавался Видевдат [2.133а, с. 80-81]. Подобно Варуне, Вишну или Ормазду у Плутарха [2.125, с. 208] это божество трижды расширяло обитаемую землю (Вид. 2.11). Еще Ф. Шпигель понимал, что Йима был центральным персонажем языческой мифологии древнего Ирана, культурным героем раннеиранских сказаний, и в этом качестве очень мешал Зороастру, новоявленному претенденту на ту же роль [2.415, т. III, с. 558], почему пророк лично предал Йиму проклятию в Ясне 32.8. Это несколько не помешало редакторам Хом-яшта изобразить Зороастра преемником и эпигоном того же Йимы, а сочинителям второго фаргарда Видевдата в его окончательной форме препоручить заботам Зороастра выстроенную Йимой квадратную Вару. Не отстали от них и редакторы Яшта 19, измыслив историко-теологический миф о многоэтапном переходе царской регалии в Иране от того же Йимы к жрецу Зороастру [3.181, с. 862], т.е. от иранских "кшатриев" к "брахманам". Плюс к этим трем версиям о наследовании Зороастра бывшему Йиме непосредственно в Гатах 46.10-11 обнаруживается четвертый миф из этой же серии. Тут Зороастр наследует не город Йимы, а власть на его, Йимы, мосту в загробное царство [3.764].

Другими словами, целиком индоевропейские по типологии и теологически очень незамысловатые, даже примитивные легенды о космогонической деятельности Йимы подверглись изошренной, но, заметим, весьма несогласованной догматической переработке. Произошло это, видимо, в сектантских кругах, как то подозревали Ф. Шпигель и Ш. д'Арле, откуда и возникли четыре идентичных по замыслу, но совершенно несходных по сюжету предания о переходе роли и функций Йимы к Зороастру.

Суть этих теологизированных обработок очень пронизательно вскрыл еще Н. Вестергорд, один из выдающихся зачинателей научной авестологии. Целью зороастрийских компиляторов, писал он, была демонстрация того, что грубо материальное бессмертие, дарованное в индоиранских преданиях человечеству архаичным Ямой/Йимой, есть ничто сравнительно с этически обусловленным бессмертием духовным, провозвестником которого выступил в позднем Иране Зороастр [3.1199]. В терминах современного религиоведения космогонические мифы индоиранской старины с их моральной нейтральностью были переориентированы от имени Зороастра под углом зрения эсхатологическим и мессианским [3.259, с. 110]. Поэтому только у Зороастра возник мотив божественного плана творения, предусмотренного творцом наперед ради конечной цели, конкретно ради торжества добра над злом. Программу этого творения, какое "было, есть и будет", изложил пророку Спента-Майнью в Ясне 19.9. Это третий из фундаментальных постулатов доктрины Зороастра без аналогий к нему в общественном сознании Индии, Эллады, Лациума.

Вопросы о предварительности телеологически мотивированного замысла творца, о причинах, побудивших его заняться мироустройством, за пределами Ирана и Палестины даже не возникали. Окончательной уверенности в интересе к ним Платона все еще нет, остальным мыслителям античности они стали приходить на ум не ранее гностической эпохи.

В отличие от первого и второго постулатов третий был хорошо проработан и вне Ясны, однако совсем в ином ключе. Видевдат и Яшты вводят фигуру второго суверенного творца, полноправного соперника первому, т.е. Мазде. Оба эти персонажа ограничены друг другом, их онтологические суверенитеты равнозначны [3.911, с. 244; 3.178; 3.18; 3.613]. Эта расстановка, с одной стороны, дышит первобытным индоиранским дуализмом, где силы первичной космической оппозиции еще не были личностно персонифицированы [3.722, с. 33], но уже имелось зерно младоавестийских представлений о намеренной помехе благому творению [2.45а, с. 39], а с другой поражает доведенной до логического завершения разработкой образа антибога, персонажа неведомого всей индоевропейской мифологии, чему удивлялись Ф. Шпигель, Ф. Виндишманн, Ш. д'Арле, Ж. Дармстетер, Дж. Мултон и др. Гаты и ахеменидские тексты одинаково умалчивают о равновеликом творцу антибоге и о помехах благому творению, что весьма странно при бесспорно индоиранской подоплеке последнего понятия.

Все эти нюансы многократно исследованы в цитированной выше литературе и затронуты здесь лишь для того, чтобы вскрыть разноречивость представленных в Авесте космогонических концепций. Никакой единой общеавестийской космологической доктрины — вопреки М. Бойс — не было в принципе. Пережитки древних мифов порознь подгонялись каждым узкогрупповым течением религиозной мысли в Иране под жгучие для них идеологические потребности и ради исторически совершенно новых политических притязаний на статус, приоритет, наконец господство в обществе. Даже внутри зороастрийской ортодоксии одну остро актуальную тему перехвата Зороастром древних прерогатив Йимы минимум четырежды оформляли новыми разнотипными вариациями. Следовательно, даже в ортодоксальных группировках не было единства, может быть, и территориального, не говоря о хронологическом. Искоренить цикл легенд о Йиме не удалось. Внутри одного только Фравардин-яшта Йима, Зороастр и третий их "дублер" Гайомарт [2.187; 3.385] поочередно изображены культурными первогероями и основателями раннеиранской цивилизации. Четвертым претендентом на ту же роль, по Геродоту, выступал Дейок.

Из всего этого видно, что предельно унифицированные монолинейные реконструкции повисают в воздухе. Их авторы стремятся намеренно ослабить, если не устранить совсем вопиющие противоречия между Ясной и Видевдатом, не говоря уж о Яштах, снять контраст между словом Зороастра и дуалистическими схемами Младшей Авесты да еще заодно усреднить и всячески сблизить космогонические доктрины Ирана и Индии, в чем задолго до М. Бойс усердствовали М. Хауг и Ж. Дармстетер, а в наши дни сурово критиковавшийся английской иранисткой М. Моле и намеренно умаляемый ею Х. Хумбах. При всем уважении к трудам названных специалистов легче согласиться со старым тезисом Ш. д'Арле о том, что космология Авесты в целом являет собой идеологическую инновацию [3.514, с. 340]. В других выражениях на резкое отличие Гат от Веды именно в этом плане указывал Ф. Кейпер [3.713].

Недвусмысленным свидетельством тому служит четвертый и последний в нашем анализе космологический постулат всей Авесты, Старшей и Младшей, о том, что творение двухэтапно. На первой стадии точно так же, как у Платона [3.933, с. 35, 230], возникли недвижимые идеальные прототипы всех вещей, их мысленные образы в сознании Мазды (по-пехлевийски стадия *menog*), на второй они овеществились материально трудами демиурга Спента-Майню (стадия *getig*), как это эксплицитно заявлено даже в архаичнейшей Ясне Семи глав 35.1 (ср. 3.1069; 2.233, с. 112). В больших деталях данный постулат изложен Бундахишном в главах с первой по шестую. Отсюда же вытекает теория предсуществования фраваш по отношению к их будущим носителям, включая "еще не рожденных", в Фравардин-яште [3.909]. Когда о предсуществовании душ их будущим телесным носителям заговорит Платон, остальные греки примутся спорить насчет того, что же именно он хотел сказать. Этого не поймет даже Аристотель, вынужденный ограничиться замечанием, что почему-то "так было принято думать" в кругу учеников Платона (*De caelo* 279 в 33).

Из четырех постулатов авестийской креационистики и учета религиоведческой типологии однозначно, без малейших сомнений следует, что Зороастр и зороастрийский понтификат строжайше отделяли дальнейшее творение от горнего творца и делали это догматически несравненно чище, нежели ветхозаветные идеологи или сам Платон. Но эти схоластические доктрины оставались крайне узким течением церковной мысли, профессионалов отвлеченного

мышления, или, как выразился на этот счет В. И. Абаев [1.41, с. 314], праздных "интеллектуалов". Массы же держались архаического первобытнейшего натурализма, живучего настолько, что Геродот (1.131), Страбон (XV.3) и даже Агафий через тысячу лет после первого не были в состоянии заметить что-либо иное [3.1056, с. 35, 50].

Престижные элитарные доктрины о неантропоморфном надмирном интеллекте, которому для общения с низменными стихиями материального мира нужны посредники, в Гатах и в Ветхом завете одинаково именуемые "дух божий" [2.233, с. 33], были слишком абстрактны и далеки от несложных, но жгучих потребностей масс и ни в каких общинных верованиях шансов не имели. Подлинными божествами общинников оставались души предков, на которых тщетно покушался Зороастр, устраняя их из литургии, и которые доныне, в чем М. Бойс безусловно права, определяют действительное содержание локального общинного зороастризма. Чуть ли не единственное, в чем археологические материалы с памятников Средней Азии не оставляют ни малейших сомнений на любом произвольно взятом хронологическом отрезке, это стабильное и ничем не омраченное господство культа обожествленных предков. Нежелание Зороастра считаться с ними или с первым лицом общеиранского пантеона Митрой никаких заметных последствий не имело. После культовых реформ Артаксеркса II Мнемона младоавестийские персонажи, оттесненные было на короткий срок старшими Ахеменидами и Зороастром, взяли блестящий реванш и среди прочего вернули себе изъятые у них пророком космогонические функции. Вновь по воле Митры потекли реки и произросли деревья (строфа 61 Михр-яшта), а старые фравашы и вовсе "объявляются источником всего сущего", как это резонно подчеркнул И. С. Брагинский [1.6, с. 76]. Общинникам никогда не было дела до хрупких моделей морального и духовного суверенитета, возводившихся Второисайей, последними царями Вавилона, Эсхилом (Хозфоры 244, 957; Агам. 160-178; Эвмениды 450 сл; ср. 2.317, с. 94) и вместе с ними Зороастром.

Глава IV (часть 10). Легендарная хронология в Авесте

Из предыдущего изложения нетрудно видеть, что в космологии ортодоксального зороастризма на несколько ладов развивались идеи структурного членения земного бытия по схеме тетрады. Хронологическую тетраду составляли четыре равных периода мирового времени общей длительностью в 12000 лет, пространственную уже с VII в. до н.э. [2.135, с. 90; 3.1084] четыре сферы светил — звезд, луны, солнца, бесконечного света. Вся материальная субстанция вселенной слагалась из четырех первоэлементов: огня, атмосферы, воды и земли. В полном и детализированном виде все эти тетрады, при том, что они были в подробностях известны древнегреческим авторам, начиная с Анаксимандра и Ферекида, т.е. с позднемидийской эпохи, описаны только в пехлевийских источниках. Для истории Авесты важно было бы установить истоки данных представлений, направления и темп их эволюции, тем более что в Младшей Авесте мировое время и пространство организованы вокруг мифологизированной фигуры Зороастра [3.520-521; 3.384; 3.51-53; 3.113-116; 3.143; 3.186; 3.231; 3.1091; 3.1145]. Поздний Саддар 81.4-5 комментирует эту каноническую схему фразой: "быть в середине наиболее важно и ценно..." С особенной четкостью вся эта структурированная по тетрадам космология с 6000-летним интервалом между духовным и телесным воплощениями Зороастра изложена в Денкарте (см. VII 2.15 и др.).

Об истоках такой схоластической и совершенно нефольклорной по типологии схемы отдельные суждения, в большинстве чисто гадательные, высказывались еще с начала XIX в., но никакой ясности на этот счет нет и поныне [1.23]. Относительное согласие существует лишь в периодизации рассматриваемого феномена, поскольку он многократно засвидетельствован античными источниками. Одним из первых отметил воздействие искусственной хронологии канонического зороастризма на учеников Платона в первой половине IV в. до н.э. Ф. Виндишманн. Данный факт следует из многократных рассуждений в Академии о том, что Зороастр жил за 6000 лет до Платона, своего очередного воплощения на земле, или за 5000 лет до Троянской войны [2.464, с. 121-165, 260-313]. Эту же концепцию затем развивали Ж. Дармстегер, П. Кассель, Э. Уэст в предисловиях к своим переводам пехлевийских сочинений в серии "Священные книги Востока", многие иные крупные иранисты рубежа XIX-XX вв., а в 1908 г. обобщил и придал ей законченный вид Н. Содерблом [3.1084]. Опуская все последующие изыскания по данному поводу, стоит лишь выделить тщательную разработку сугубо культовых аспектов легендарной зороастрийской хронологии у Л. Корбэна [2.95-96]. Во

всех же остальных отношениях предмет изучен мало и окутан туманным облаком противоречивых гипотез.

Из их числа заслуживают рассмотрения пока что только две: первая о возможном влиянии иранской теологизированной хронологии на Гессиода, вторая — о том, учитывал ее сам Зороастр или нет. Касательно первой подозрения тоже высказывались не позже второй половины XIX в., но статус предмета, достойного научных исследований, она получила много лет спустя, чему в наибольшей степени способствовали превосходные разыскания Ф. Кюмона насчет эсхатологических доктрин младоазиатского и каппадокийского жречества [3.257, с. 50]. Детали этого темного вопроса лучше всего освещены в материалах ожесточенной полемики между филологами-античниками Дж. Гриффитсом и Х. Болдри в "Журнале истории идей" за 1957 г. Иранские источники вдохновения Гесиода и поныне остаются еще не доказанными, но возможность этого настолько велика, что М. Бойс в попытке спасти свою сомнительную хронологию стадильной эволюции зороастризма с его поздним появлением на западных границах иранской ойкумены предпочла объявить, что влияние было обратным: четырехпериодная схема золотого, серебряного, бронзового и железного веков заимствована зороастрийской традицией у Гесиода [1.58]. Тезис этот настолько бездоказателен, что особых опровержений не требует. Если схемы Гесиода не заметила прочая Греция, то для зороастрийского жречества она была нормативной и всеобщей. Каким образом чужеземный автор столь преуспел в насаждении универсальных идеологических моделей за пределами Беотии, среди иноязычного этноса, М. Бойс, разумеется, не поясняет.

Более жгуч вопрос о предполагаемом наличии уже готовой легендарной хронологии непосредственно в Гатах. Поднимали его только четыре исследователя — Э. Уэст и Х. Ломмель чисто интуитивно, без строгих доказательств, Э. Херцфельд [2.213, с. 3] и М. Моле [2.318, с. 405] с опорой на один и тот же фрагмент Гат (глава 43.5-6). Там оборот *ap me anh us urvaese*, заимствованный из архаической терминологии колесничных гонок индоиранского времени и употребленный здесь чисто метафорически, действительно вынуждает усомниться в предполагаемом возникновении легендарной хронологии после Зороастра. Смысл данного текста достаточно понятен и толковался всеми переводчиками одинаково. Три выделенных тут слова образуют фразу "последний поворот (земного. — Л. Л.) бытия". Дело в том, что на ристалищах индоиранской древности, как в Греции или Риме, колесничные упряжки по несколько раз проносились вдоль овальной беговой дорожки. Повороты делались вокруг двух столбов на концах длинной оси овала. Этой фразой пророк предрекал завершение сроков, отпущенных "гонке" земного бытия, т.е. близкое истечение конечного мирового зона. Чуть далее, в той же главе 43.12, Зороастр еще раз выразит надежду, что эсхатологический кризис с гибелью ненавистных ему земных порядков (мидо-ахеменидских? — Л. Л.) произойдет еще при жизни его поколения. Мысль та же самая, но без намеков на периодичность мирового зона, на число поворотов. Представления о нескольких витках бытия, включая последний, предкризисный, должны были опираться на идею такой периодичности, хотя нам подобная идея кажется сугубо младоавестийской по типологии.

Ранее анализ мифологемы об избрании небожителями Зороастра на роль аху и рату в Ясне 29 уже давал повод вслед за Хр. Бартоломэ, Э. Уэстом, Х. Ломмелем, М. Бойс и др. допускать использование в ней схем легендарной хронологии. Следовательно, две главы Гат, 29-я и 43-я, взаимно удостоверяют знакомство их авторов (во втором случае, как это принято думать подавляющим большинством, самого Зороастра) со схемой нескольких мировых периодов, хотя о числе таковых судить невозможно. Если вспомнить, что композиция еще одной главы Гат, 45-й, целиком увязана с уже оформленным зороастрийским календарем [3.296], то возникает третье свидетельство прочного бытования хронографических спекуляций зороастризма как минимум до окончательной редакции Гат.

Итак, свидетельства раннегреческих авторов [2.452, с. 28-35] и контекст не менее трех глав в Гатах дают знать, что хронологические и космографические тетрады авестийского предания нельзя относить к поздним измышлениям церковной схоластики конца V в. до н.э., во что нам предлагали уверовать мэтры немецкой школы и В. Хеннинг с И. Гершевичем. С их точки зрения, младоавестийская космология и космография были трагически прискорбным следствием извращения беспринципными магами учения Зороастра. По совокупности основополагающих

источников систему теологических построений младоавестийского толка приходится разместить во времени до воцарения Астиага и тем более Кира Великого.

Глава IV (часть 11). Легенда о Кейянидах

Из двух легендарных династий Ирана, Пешдадидов и Кейянидов, вторая многим исследователям представлялась вполне историчной. В них хотели видеть подлинных государей доахеменидской Бактрии [2.84], Дрангианы [2.167; 3.66, с. 315], а то и непосредственно Дейокидов, по воззрениям немецкой школы [2.199; 2.213; 2.221]. Не менее прочна тенденция причислять династию Кейянидов к кругу мифических или эпических персонажей. Со времен М. Хауга она опирается на общеизвестный факт присутствия их двойников в ведическом предании [2.193, с. 278-279; 2.130; 3.665; 1.60]. Отечественная иранистика ориентируется преимущественно на мнение А. Кристенсена, хотя в недавних работах становится заметен перевес Дрангианы. Наиболее подробно доказывал ее права называться державой Кейянидов и прародиной зороастризма И. М. Дьяконов [1.49], фактически воспроизводя систему аргументов Дж. Ньюли, что тот не преминул ревниво отметить в попытке оградить собственный приоритет на авторство гипотезы [2.168, с. 16-17].

Минуя детали и полемику, заглянем непосредственно в источники и сразу же отметим двойственность семантики термина *kavi* по всей Авесте, включая Гаты. На общеиндоевропейском уровне, как о том свидетельствуют хетто-лувийские, греческие и славянские суждения, данный термин означал служителей архаических культов, специалистов по составлению ритуальных магических текстов сообразно с нормами сакральной поэтики [1.23]. Для Ригvedы 9.37.6, 9.73.6 и др., как и для Ясны 32, это жречество культа сомы/хаомы, носители незапамятно древней мифопоэтической традиции, некогда монополисты отправления Яджњи/Ясны и как раз по этому признаку претенденты на ведущее положение в обществе, на политический суверенитет в нем, каковой Зороастр хотел резервировать только для себя. На взгляд Ригvedы, традиция кави настолько священна, что этим почетным титулом величались даже боги Агни, Индра, Варуна, Брихаспати. Следовательно, еще до окончательной редакции двадцати одной рецензии Ригvedы (из которых мы знаем одну лишь позднюю версию школы Шакаля) с общеиндоевропейской семантикой логико-ритуального плана уже как-то совмещалась идея царствования. Ведь Варуна был старым, а Индра новым царем ведических небес. О кави земных и небесных без различия часто говорится, что они некогда натягивали семь нитей у ткани основы. Судя по Атхарваведе 10.8.37-38, это означало установление делений пространства и времени, акт космогонии.

Зороастр рьяно ополчался на эту индоиранскую жреческую корпорацию, слуг политеизма и аморальной магии, на их архаические ритуалы (Ясна 32.8-14; 44.20), предрекал им падение с Моста Судного разбора прямо в ад (Ясна 46.11). Исключение было сделано для одного-единственного кави — Виштаспы. Из Гат никоим образом нельзя извлечь даже намек на его предшественников, на династию Кейянидов в целом, чего ни Дж. Ньюли, ни И. М. Дьяконов не комментируют с желаемой в данном случае полнотой. Виштаспа упомянут в Гатах не раз, но в таких нейтральных контекстах, что о его социальном статусе и политических функциях сказать ничего нельзя. К предосудительным староиранским ритуалам отношения он вроде бы уже не имел, будучи скорее каким-то династом, хотя и об этом внятно ничего не говорится. Определенно наделяет его царским достоинством только Младшая Авеста и заодно целой портретной галереей предшественников, т.е. Кейянидов, хотя в линейном династическом родстве с ними он не состоял. По Яшту 19 все они до единого, целых восемь венценосцев, включая Сияваршана/Сиявуша [1.23], были могучими, доблестными и "счастливыми" царями Дрангианы. Авторам или составителям других Яштов история Кейянидов виделась совсем иначе и протекала совсем в иных местах, чего опять-таки ни А. Кристенсен, ни Дж. Ньюли, ни И. М. Дьяконов не осветили в желательных подробностях, уповая на очевидную якобы древность Яшта 19. Например, из предшественников Виштаспы Яшт 5.45 именуется Кейянидом одного только Усана, но Хусраву к ним не причисляет. По Шахнаме, Бундахишну 34.7 и Меног-и Храту 27.54, из восьми Кейянидов на самом деле царями были только трое [2.366, с. 104].

К началу среднеиранской языковой эпохи произошел еще один резкий скачок семантики термина *kavi*. Отныне он стал означать полусказочных гигантов, исполинов древних легенд [2.454, с. 43].

Авеста отразила не всю традицию. О персонажах из разряда *kavi* в Иране минимум со II в. до н.э., т.е. с начала парфянского владычества, как это показали Л. Грэй [3.476] и Х. Леви [3.751], рассказывали совсем другие легенды, скажем, об их походах на Иерусалим и пр. Стало быть, общая совокупность легенд о Кейянидах была еще богаче несводимыми вариантами, чем в одной только Авесте, откуда следует вопрос о процедурах оценки и отбора вариантов для реконструкции. Делать ставку на одну только предполагаемую древность Яшта 19 методически неправомерно без доказательств последней. Показательно четкая хронологическая панорама в этом Яште с охватом всей мировой истории не может быть стадияльно древней, так как подлинно архаические тексты в той же Ригведе или у Гомера всегда были лишены настоящей логической последовательности рисуемых событий. А уж наивное совмещение взаимоисключающих преданий о провале и, наоборот, об успехе "туранского убийцы" Франграсьяна в его покушениях на общеиранский суверенитет окончательно удостоверяет позднюю механическую редакцию этого Яшта [1.60].

Последним словом современной авестологии по данному вопросу представляются работы Ж. Келлена [3.662-665, 673], сколько бы ни порицал его выводы Дж. Ньюли [2.168, с. 233-234]. Методика первого из этих авторов несравненно более строга и корректна, факты у него обретают или утрачивают убедительность только в ансамбле, в системе взаимных отношений. Просеивая информацию Авесты сквозь более мелкое, чем у всех его коллег, сито филологического анализа, Ж. Келлен заключил, что излагаемые ею сведения о Кейянидах организованы тенденциозной волею жреческой редакции в целях воссоздания идеологически приемлемой для зороастрийской верхушки национальной истории. Для этого персонажей индоиранской мифологии выстроили в хронологически фиксированном порядке. Категоричность этого заключения вполне подтверждается источниками.

Речь о Кейянидах как династии идет только в Яштах, а вся литургическая Авеста о них безмолвствует, что для Видевдата просто загадочно. Первый фаргард упоминает и Бактрию, и Хильмонд, предполагаемые царства Кейянидов, но о них ничего не говорит. Яшты же, в свою очередь, показательны распадаются на две группы, демонстрация чего и является бесспорной заслугой Ж. Келлена. Между обеими группами очевидны коренные различия как по содержанию, так и по фразеологии. Первую группу образуют Яшты 8, 10, 13 и 14, вторую — Яшты 5, 9, 15 и 19. Гимны первой группы не знают ни Кейянидов, ни проблематики легендарной истории вообще. Теология в них довольно строго согласована со схемой Гат, только в них упоминаются Амеша-Спента, только в них о культе каждого младоавестийского божка сказано, что поклонение ему санкционировано Маздой. Формула поклонения в этих гимнах дана инъюнктивом в единственном числе третьего лица, тогда как Яштам второй группы присущ презенс во множественном числе первого лица. Милости богов из Яштов первой группы соотнесены с культовыми нормами ортодоксального зороастризма, идут от ритуала, а не от личностей *yazata*. Вопреки этому Анахита, Дрваспа или Вайю из Яштов второй группы жалуют от своей воли язычников Кейянидов по языческим же обрядам, в обмен на престижные кровавые жертвоприношения скотом, о чем и слова нет в гимнах первой группы.

Наблюдения Ж. Келлена с большой убедительностью приводят к констатации факта коренных различий между двумя группами Яштов. Объединены они чисто механически, без понимания древними компиляторами существа отмеченных выше расхождений. Впрочем, С. Хартман еще до Ж. Келлена обращал внимание на знаменательное обстоятельство культового общения Кейянидов только с Анахитой, Дрваспой и Вайю, но не с Маздой [3.520, с. 111]. Угадывал неслучайность размежевания Яштов на две группы по признакам культово-ритуального характера и другой шведский иранист С. Викандер в своих монографиях 1941 и 1946 гг. [2.459-460].

Полное неведение Яштов первой группы о легендарной истории необъяснимо, если бы она действительно имела корни в незапамятном прошлом. Ведь тот же Михр-яшт воспеваает южную Бактрию у отрогов Гиндукуша, т.е. предполагаемую А. Кристенсенем колыбель этой династии. Далее Михр-яшт изображает царство Митры в неопределенном настоящем времени по всем

правилам настоящих архаических текстов [3.673, с. 263], но Замьяд-яшт из второй группы, опора концепций Дж. Ньюли и И. М. Дьяконова, относит это царство в невозвратную эпоху мифологического прошлого, из чего понятно, что сам этот текст не может претендовать на особую древность.

К изысканиям Ж. Келлена нетрудно добавить ряд мелких штрихов. Так, происхождения знаменитого хварно не играют роли в Яштах первой группы, но расписаны во второй. Географические "карты" обеих групп не перекрываются, да и внутри одной только второй группы не совпадают. Лишь в гимнах первой группы фигурирует характерная индоиранская мифологическая реалия — "колесо суверенитета" (Яшт 13.67 и Яшт 13.89). Именуемый у А. Кристенсена "скифом" Хаошьянгха [1.23] с точки зрения гимнов первой группы поздний пришелец, место ему отведено в самом конце списка легендарных героев (Яшт 13.137). Но в Яштах второй группы он прочно утвердился в канонической квазиистории как первоцарь, оттеснив настоящего индоевропейского и индоиранского первоцаря Йиму. Это еще один надежный знак позднего вторичного мифотворчества.

Помимо превосходного доказательства того, что внутри Авесты и даже Яштов не было никакого единства традиции, что в рамках авестийского свода грубо совмещены локальные и возможно соперничающие мифологии, культы и ритуалы, достоинством интерпретации Ж. Келлена является наглядный показ непочатых по-настоящему возможностей историко-филологической критики текстов Авесты по строгим формальным критериям. Что же касается именно Кейянидов, то анализ Ж. Келлена и их общеиндоиранское прошлое [3.1225; 2.130; 1.60] снимают мнимую проблему историчности этой династии. Предание о ней не просто миф, а миф особого рода, вторичный, историко-теологический, как это подметил А. Баузани на примере легенды об освобождении Виштаспой закованной врагами веры в цепи Даэны (Яшт 13.99-100), словно Персеом Андромеды [3.65, с. 413-414].

Никак не совмещается с легендой о Кейянидах в Дрангиане систанский эпический цикл о величайшем иранском богатыре Рустаме, отъявленном язычнике и противнике зороастрийской колонизации. Это заметно по врезке легенды о Крсаспе-Рустаме в упорядоченную хронологию Яшта 19. Там этот герой размещен вместе с царями первой династии Пешдадидов, однако, по Фирдоуси, его сюзеренами были именно более поздние Кейяниды, и сам Зороастр начал свою деятельность еще при жизни Рустама. Налицо сознававшийся сторонниками дрангианских притязаний конфликт двух версий и его весьма искусственное разрешение. Никакой подлинной доахеменидской истории выводить из них, конечно, нельзя, да еще после блестящей демонстрации Ж. Дармстстером общих истоков Шахнаме и Махабхараты [3.267]. История оказывается отнюдь не предахеменидской, а общеиндоиранской.

Дискуссия теряет смысл перед лицом источников и перед конфликтами альтернативных версий. Вся литургическая Авеста игнорировала легенду о Кейянидах вместе с первой группой ортодоксально обработанных Яштов, где незыблем суверенитет Мазды. Кейяниды возникают лишь во втором "языческом" блоке. Там неизвестный ими Мазда умален в достоинстве, а заправляют иноземка Анахита и кровожадный Вайю. Исследования ждет совсем иная проблема, история мифа о Кейянидах и социально-политических предпосылок его формирования. Но это совсем другая история. Подступы к ее решению, которое будет возможно еще нескоро, пока видны плохо.

Глава IV (часть 12). Реформа Зороастра

Историчность морально-религиозной реформы языческих верований древнего Ирана обсуждалась в литературе многократно [2.346; 3.345; 3.198], в том числе В. И. Абаевым, чья характеристика представляется одной из самых удачных [1.40]. Суть реформы по В. И. Абаеву заключалась в отказе от первобытного обожествления природных стихий, иначе говоря, от данных в ощущении феноменов, от архаической индоиранской религиозной типологии, к слову, единственно доступной обнаружению методами археологии. Пророк стремился ввести в практику культы чисто духовных и абстрактных сил, телеологически мотивированного миропорядка. На стадии устного обращения и при отсутствии традиционных символов и атрибутов такой культ обнаружить археологически практически невозможно, как и доктрину

Упанишад или гимнологию допленных пророков Ветхого завета. По-иному строил идентичную в принципе трактовку В. Пизани, подчеркивая неиндоевропейский облик итоговой картины мира в Гатах [2.355, с. 233 и 247]. Если развивать цитированное во Введении высказывание Ф. Энгельса применительно к зороастризму, то реформа будет состоять в разрыве с первой стадией обожествления природных сил, типичной, как подчеркивал сам Ф. Энгельс, для индийских Вед, ради третьей, монотеистической.

Однако сторонники максимального сближения Вед с Авестой издавна покушались на концепцию зороастрийской реформы. Одним из первых встал на этот путь Ж. Дармстетер, а по его стопам далее других пошли Х. Хумбах [2.227], М. Моле [2.318-319], Ф. Кейпер [2.268], М. Бойс [2.58 и 60]. Они исходили из действительно впечатляющего единства ритуального словаря и ритуальной техники в Гатах и Ригведе и потому прокламировали теорию медленной параллельной эволюции. На их взгляд, никаких заметных отклонений от индоевропейской и индоиранской нормы в доктрине Зороастра не было. Более других настаивал на этом М. Моле. Ему удалось эффектно подтвердить смутную догадку Х. Ломмеля [3.779, с. 96 сл.] о парафразе в Ясне 29.7 ведического ритуала Майтраваруны [2.318, с. 200 и 287]. Формально это самое весомое из доказательств тождества Мазды с Варуной и одно из крупнейших открытий современной авестологии, еще мало прочувствованное специалистами. Ход рассуждения М. Моле внешне очень четок: ритуал Майтраваруны входил в литургию сомы и знаменовал чудесное рождение великого первожреца, субъекта власти в социуме, из капель священного напитка, подносившегося Митре-Варуне, патронам первой дюмезилианской функции. Стало быть, в Ясне 29.7 очевидны индоиранские по происхождению мифы и ритуал, а Зороастр здесь же, в Гатах, выведен сказочным порождением этого ритуала, как в Хом-яште (Ясна 9.1-6). Тем самым различия между Гатами и Младшей Авестой снимаются, о реформе и речи быть не может, как и об историчности Зороастра. Логика рассуждения отрицать не приходится, но можно подивиться обращению с ней М. Бойс. Не забывая при случае выразить свое неодобрение теориям М. Моле в целом [2.58, с. 181], она в 1979 г. унаследовала, однако, центральный тезис французского ориенталиста, впрочем, при несколько иных аргументах. Это, как ни странно, не помешало ей настаивать на историчности Зороастра.

Выше отмечалось, что наиболее последовательно и аргументировано держал оборону против теорий Х. Хумбаха и М. Моле бельгиец Ж. Дюшен-Гийемен чуть ли не в каждом втором из своих многочисленных сочинений. Он винил своих оппонентов в статичном и некритическом совмещении на плоскости литургических реконструкций весьма несходных по времени и по жанру культовых текстов, в пренебрежении динамикой культурно-исторического процесса и сверх того свидетельствами внешних источников. Древнегреческие авторы упорно изображали мага Зороастра реформатором былых и притом идентичных эллинским персидским культов природных стихий. Сам же Зороастр весьма внятно адресовал старому индоиранскому жречеству сомы/хаомы — кави, усиджам и карапанам — одни проклятья [3.313]. Ясна 32 не оставляет сомнений в том, что пророк обрушивался на архаические жертвенные ритуалы той самой индоиранской типологии, на которой воздвигали свои концепции Р. Рот, Ж. Дармстетер, М. Моле, Х. Хумбах, М. Бойс. Если встать на точку зрения последних, у Зороастра не было никаких поводов угрожать индоиранским жреческим коллегиям кави и карапанов, носителям сакральной традиции ритуала сомы/хаомы, низвержением их в ад (Ясна 46.10-11).

Если бы никакой реформы не было вообще, тексты Ясны 44.9, Яшта 13.87-95, Видевдата 10.18 и 19.2-6 оказались бы бессмыслицей. В первом сам Зороастр объявляет о своем намерении очистить религиозное сознание индивидуума. Во втором о Зороастре рассказан вторичный схоластический миф с аллегорией реформы: "вырвав колесо суверенитета у злонамеренных дэвов и людей, заявив себя приверженцем маздаясны, восстал против дэваясны... первым в мире земного творения произнес Слово, направленное против дэваясны". Если все это не описания реформы непосредственно в Гатах и в Младшей Авесте, то аргументы не существуют вообще.

Совершенно иные, чисто типологические доводы в защиту зороастрийской реформы выдвигал Р. Петтацони. Суть любой реформы к монотеизму всегда заключалась в отвержении политеизма, т.е. дэваясны, усилиями какого-то пророка, мифического или подлинного. Это его стараниями прежние боги народа превращались в демонов согласно знаменитому афоризму Августина: *omnes dii gentum daemonia*. Развитие идеологических процессов в зороастризме

совершалось точно так же, как в христианстве, на основе одной и той же типологической модели [2.354, с. 158-161]. Очень внушительны наблюдения Э. Бенвениста в его "Словаре индоевропейских институтов", актуальные на индоиранском уровне, излюбленном поприще Х. Хумбаха и М. Моле. Как подметил ведущий деятель всей французской авестологии XX в., религиозный словарь Авесты содержит два термина для обозначения сугубо религиозной святости, *spanta* и *yaozda*, без всяких семантических и этимологических аналогий в Ведах [2.43, т. II, с. 179-206]. При полном культово-религиозном единстве и параллельном эволюционном развитии идеологий Ирана и Индии на одной и той же литургической основе данное обстоятельство совершенно необъяснимо.

Одним словом, даже если вместе с М. Моле видеть в образе Зороастра только символ традиции, невозможно отрицать, что от его имени кто-то отверг общеиндоевропейскую систему наивного политеизма с обожествлениями видимой телесным оком реальности — неба, светил, вод, растений. Вместо этого Зороастр требовал перенести культовое почитание с преходящих манифестаций бытия на их вневременный и нематериальный источник — Мазду (Ясна 19.1-6, 31.11, 44.3-5). При сотнях терминологических схождений с Авестой в Ведах, особенно ранних, нет и намека на что-либо подобное, наоборот, за каждым самым ничтожным явлением природного мира пантеистически признавалась доля божественности. Только в Упанишадах, да и то при очень уж большом желании, можно искать неявные резонансы к учению Зороастра, притом в небольшом числе. Ригведа же вообще безмолвствует о кардинальной для Зороастра оппозиции между материей и духом, о происхождении зла, об эсхатологическом воздаянии, чем вполне убедительно опровергаются воззрения Ж. Дюмезиля, Х. Хумбаха, М. Моле и прочих их сторонников. В главнейших пунктах зороастрийской теологии, в чем целиком прав В. Пизани, ни индоевропейского, ни так называемого индоиранского наследия нет. Его не совсем еще понятное исчезновение лучше всего объясняется сознательной целенаправленной реформой.

Глава IV (часть 13). Социальная направленность доктрины Зороастра

С первых лет научного исследования Авесты появились самые различные оценки социальной направленности учения Зороастра классовых позиций, с которых излагались Гаты и Младшая Авеста отношения этих текстов к другим идеологическим течениям в древнем Иране. Эти вопросы так или иначе волновали всех, но более других ими всегда занимались французские ориенталисты сообразно с общеизвестным уклоном в социологию всей французской гуманитарной науки. Ярко выраженную социологическую ориентацию обнаруживали еще работы М. Бреалья [3.151-152], Ш. д'Арле [3.505-515], максимум же был достигнут в трудах А. Мейе [2.298; 3.819-825] и Э. Бенвениста [2.39-44; 3.71-96]. Интересные штудии в этой области проделаны Ж. Дюмезилем [3.339-351], а также М. Моле, Ж. Келленом, Ф. Жинью. Много разрозненных частных наблюдений по этому поводу обнаруживается в немецкой иранистике, подчас весьма ценных, особенно у Х. Райхельта [2.366, с. 202], И. Хертеля [2.207] и Х. Ломмеля [3.775], но они, как правило, бывают подчинены априорной и предвзятой схеме. На счету предвоенной немецкой школы, впрочем, имеется узкоспециальное исследование "Социология учения Заратуштры" [Г. Хермес 3.537], традиции которого отчасти нашли свое продолжение в новых работах Й.-П. Асмуссена [3.15-20]. Высказывались на эту тему, что общеизвестно, советские иранисты и многие историки древнего мира. Особую популярность, одно время даже за рубежом, снискала концепция В. И. Абаева [1.40-42], хотя в последние годы ее регулярно оспаривал Дж. Ньюли, особенно в монографии 1980 г. [2.168], да и новейшая статья самого В. И. Абаева 1982 г. [1.43] возбуждает мысль о каком-то частичном пересмотре им собственного подхода.

Рассматриваемую здесь проблему прежде всего породили личные, как принято считать, поучения Зороастра в Гатах насчет святости труда, в основном оседлоскотоводческого. Пророк к тому же сурово осуждал культовые жертвоприношения скота, как это вопреки новомодным сомнениям архаизаторов [3.757, с. 135] отчетливо видно из Ясны 32. Гневные тирады Зороастра против "губителей скота", староиранского нобилитета и жречества культа хаомы (Ясна 44.20, 46.1 и 11, 48.10), а также призывы к защите от них рядовых скотоводов издавна толковались большинством европейских ученых как свидетельство поползновений пророка не только к религиозно-идеологической, но и какой-то социально-политической реформе. Правда, парсийские ориенталисты в стремлении недостижимо возвысить доктрину Зороастра над

низменной злобой дня нередко категорически отрицали такую интерпретацию. Недвусмысленно порицал установки европейской иранистики, например, И. Тарапорева [2.429, с. 35]. Гораздо раньше, впрочем, предвосхитила эту критику американка М. Смит. Она тоже не хотела видеть в речах Зороастра никакой социальной направленности и соответственно строила свой перевод Гат [2.405].

Большие усилия были посвящены этнической идентификации хищных оппонентов Зороастра. М. Хауг, И. Хертель и Л. Барнетт [3.45, с. 180] видели в них бродячие банды индоарийских "кузенов", то и дело громивших оседлые поселения раннеиранских скотоводов. Недаром ведь угон скота и грабеж чужого имущества опозитизированы в Ригведе [2.193, с. 291-293; 3.760], и этими разбойными делами с удовольствием промышляли даже боги Индра, Агни, Брихаспати. Культовые и ритуальные нужды мародерствующих "кузенов" обслуживало именно жречество сомы из коллегии кави, ненавистное Зороастру. Формально это почти непротиворечивая интерпретация. Совершенно такую же в ее существовании схему В. И. Абаев прилагал к иному этносу, "скифам" Трансоксианы [1.40-42]. Касательно же последних, однако, пока нет твердой уверенности в существовании среди них жреческого сословия с функциями кави, усиджей и карапанов. Тут, очевидно, одно из уязвимых мест данной концепции. Мельком заметив, что в известной системе взглядов О. Н. Трубачева между "кузенами" и "скифами" Трансоксианы сам собой появляется проблематичный пока еще знак равенства, стоит выделить другой момент в рассуждениях всех названных авторов. Все они — от М. Хауга до В. И. Абаева — постулируют пограничный межэтнический конфликт. Но и намек на него нет в Гатах. Поэтому И. М. Дьяконов с куда более оправданными, как представляется, основаниями проводил грань социальной оппозиции непосредственно внутри общины или той этнической группировки, где проповедовал Зороастр [1.15, с. 387]. Родился ли пророк внутри нее или был иммигрантом, дела не меняет. С учетом изысканий С. Викандера [2.458-460; 3.1225-1232], Г. Виденгрена [2.452-456; 3.1203-1224], Л. Кэмпбелла [2.73], У. Бьянки [2.45а; 3.104-110], Я. Пухвела [3.983-984], Дж. Бонфанте [3.128-130], Б. Линколна [3.757-765] и пр. концепцию И. М. Дьяконова, некогда предвосхищенную А. Мейе и Э. Бенвенистом, ныне остается дорисовать в отдельных частностях следующим образом.

Иранские скотоводческие общины страдали от грабительских налетов иранских же молодежных воинских отрядов *maīrua-*, как это прямо утверждается в Михр-яште (строфы 12-14). Божеством *maīrua-* в Иране был Митра (в Ригведе Индра), а эпическим героем Франграсьян — "Туранец", олицетворение второй дюмезилианской функции [3.883-884, 888], враждебное, на взгляд составителей литургической Авесты — документа идеологических интересов первой жреческой функции. Подтверждения сказанному обильно рассеяны в Яштах 5, 10, 15, 19. До сих пор лучшей работой о социальном протесте жреца Зороастра против засилья иранской военно-аристократической элиты остается классический этюд К. Барра [3.49; ср. также 3.50-52].

О том, что военное сословие вместе с архаическим жречеством культа хаомы пребывает на службе у Лжи, в Гатах сказано десятки раз. На службе у Истины, естественно, остается третье сословие — скотоводы [3.153]. Наиболее внятно это утверждается в Ясне 29.1-2, 30.6, 31.15, 44.20, 46.1, 48.7-12, причем контекст отображает одну раздираемую социальными конфликтами общину, по системе воззрений А. Мейе и И. М. Дьяконова, но отнюдь не две разноэтничные, по М. Хаугу — И. Хертелю — В. И. Абаеву.

Тот особо важный для излагаемой темы факт, что ненавистное Зороастру архаическое жречество не было иноэтничным, основательно рассмотрен Э. Бенвенистом. Французский ориенталист четко вскрыл причины знаменательного расхождения между Гатами и Младшей Авестой в жреческих титулах самого Зороастра. Расхождение это, проигнорированное всеми сторонниками теории пограничного межэтнического конфликта, совсем не случайно и не так уж невинно, как думает большинство иранистов. Оно объясняется внутренними идеологическими мотивами. Сам Зороастр в Гатах именовал себя заотаром, т.е. собственно жрецом ритуала бескровных возлияний; мантраном, т.е. изрекателем (отнюдь не сочинителем) ритуальных формул; рату, т.е. пастырем общины, "папой", и саошьянтом, т.е. отправителем мирообразующего ритуала, "спасителем" (см. 3.660). Но ни разу пророк не назвал себя атраваном — жрецом кровавых жертвоприношений перед священным огнем. Вся коллегия атраванов вообще не упоминается в Гатах при всем своем индоиранском происхождении, т.е.,

по всей видимости, она покрыта в Гатах какими-то иными терминами. Не знать ее вообще было невозможно, тем более что для Младшей Авесты она чуть ли не единственная и самая главная. Вопреки Гатам сам Зороастр и даже Ахура-Мазда зачислены Младшей Авестой в привилегированный разряд атраванов. Зороастр, по здравому предположению Э. Бенвениста, сообразно с давней культовой практикой своего сословия выступал против кровавых жертвоприношений, т.е. против идеологии и всей коллегии атраванов [3.74, с. 122, прим. 1]. Так как ритуалы атраванов по семантике и структуре идентичны обрядам кави, усиджей и карапанов, изображенным в Ясне 32.10-14, то становится понятно, что, по всей вероятности, Зороастр пользовался этими тремя вышедшими из употребления у всех прочих иранцев терминами как синонимами к ненавистному для него термину "атраван", приспешник и прихвостень нобилитета. По Младшей Авесте, Митра вошел в особый союз с культом хаомы (Яшт 10) и вдохновлял иранский нобилитет на грабительские набеги внутри Айрьошайаны, "колыбели ариев". Следовательно, Младшую Авесту, как и Ригведу, создавали приверженцы нобилитета, и они же счислили пророка, вопреки его собственным взглядам, в разряд архаического жречества кровавых жертвоприношений и культа хаомы, в чем надо согласиться с Э. Бенвенистом.

Таким образом, несомненная идентичность идеологии "кузенов" и "скифов" Трансоксианы с идеологией поклонников Митры из Михр-яшта вытекает из сословной принадлежности тех, других и третьих к индоиранской военной элите, ко второй функции по Ж. Дюмезилю. Если же настаивать на межэтническом конфликте, то Младшая Авеста окажется документом иного, враждебного по отношению к общине Гат этноса. Тогда все ее данные о Зороастре, его друзьях и врагах могут оказаться такой же намеренной дезинформацией, какой предстает его принадлежность к атраванам, функционально, идеологически и семантически "дублерам" омерзительных для пророка кави, усиджей и карапанов. Все же строки Михр-яшта со славословиями иранским, а не "скифским" или индоарийским вождям бандитских военных отрядов, а также инвектива Зороастра в адрес этих же самых вождей (Ясна 46.1) отчетливо дают знать, что это "своя" иранская знать, а не "скифская" и не индоиранская.

Вкратце, заметное идеологическое противостояние между Гатами и Яштами вытекало из социального противоборства древнеиранского жречества с воинской элитой. Скотоводы были вовлечены в эту усобицу потому, что без них ни одна сторона не могла рассчитывать на окончательный успех. Аналогичное столкновение мага Гауматы с нобилитетом, по мнению А. Мейе, прямо воспроизводившее оппозицию зороастрийского жречества царям древнего Ирана [2.298], тоже происходило с участием сравнительно широких масс, по Геродоту (III.67) — поддерживавших социально-политическую линию мага-узурпатора (ср. 2.213, с. 209; 1.11, с. 128-129).

Культовый и ритуальный аспекты в темах защиты общинного скота тоже носили в Гатах социальный характер. Призывы отступить от массового заклятия жертвенных животных ради "умной", мысленной жертвы, возвещенной в "неслыханном слове", подрывали не только непосредственные позиции кави и карапанов, но и могущество потребителей их культовых услуг, военной знати. С другой стороны, как показали Э. Бенвенист и Б. Линколн в своих работах, скот был главным мерилом и средством достижения социального престижа в архаическом индоевропейском обществе. На равных с человеком правах скот входил в структуру социума [3.758; 3.1178], откуда и брались квазюридические формулы типа "двуногие" и "четвероногие". О своей потребности в обладании скотом именно в качестве символа социальных притязаний, прямого показателя статуса и ранга, Зороастр, по изысканиям того же Э. Бенвениста [3.96], заявил в Ясне 46.2.

Все рассмотренные здесь моменты дают основания предполагать, что в конечном счете, Зороастр осуждал культовые нормы второго сословия и первобытного жречества на его службе совсем не из одного только альтруистического сочувствия третьему сословию. Еще с индоиранских времен различные группировки, как это с живостью сообщается во множестве пассажей Ригvedы, выражали свои социальные притязания в терминах скотоводческого прошлого, архаической терминологией, полустертыми от многовекового употребления метафорами. В той же Ригvedе понятие войны передается только метафорически как *gavisti*, буквально "желание коров", разумеется, праведное с точки зрения ведического нобилитета и самого Индры, а в Иране его двойника Митры [2.469, с. 102-104; 3.346, с. 7-8 и 22]. Между

претензиями Зороастра на распоряжение скотом и судьбами скотоводов, с одной стороны, и нежеланием пророка упоминать Митру — с другой [2.173, с. 98; 2.338, с. 91; 3.389, с. 444], должна была существовать исторически мотивированная связь. Угадывается она и в общеиранском размежевании маздеизма от поклонения Митре, прослеженном в специальном этюде Э. Бенвениста [3.95]. Суть этой распри, из-за которой Митру, на что он жаловался сам (Яшт 10.54 и 74), "не называли по имени" (ранние Ахемениды и Зороастр), сводилась к борьбе за господство в обществе, а не за интересы скотоводов в чистом виде.

Несколько иначе интерпретировал социальную направленность учения Зороастра итальянский ориенталист О. Буччи. Апелляция к идеалам третьего сословия у Зороастра, полагал он, была средством насаждения новой религиозной этики, модификации традиционных и более неадекватных историческому моменту идеологических ценностей. Доктриной пророка воспользовался рьяный зороастриец Гаумата, повернув ее из этической плоскости в социальную [3.154, с. 26]. Не сам Зороастр (как то хотел видеть В. И. Абаев. — Л. Л.), но Гаумата, в чем лучше следовать за А. Мейе, побуждал, на взгляд О. Буччи, третье сословие к идеологической борьбе с угнетателями.

Сведения Бехистунской надписи и Геродота не исключают толкования О. Буччи, независимо от того, кто был Бардией-Гауматой в исторической действительности [1.28 и 77; 3.111].

То, что проблема сложнее, нежели это казалось сторонникам якобы всецело демократических устремлений Зороастра, нетрудно видеть из Ригvedы. И этот сакральный кодекс сословных привилегий древнеиндийского нобилитета вопреки, казалось бы, основным раннеклассовым интересам такового не прочь порассуждать на темы святости труда. Целиком этим темам посвящен поздний гимн 10.101. Изредка эти неуместные для военщины мотивы всплывают и в архаических ранних пассажах, например в 4.2.14 и т.п. Вряд ли могут быть особые сомнения в тенденциозно-спекулятивном обращении алчных поклонников Индры, "грешника среди богов" и, по характеристике расположенной к нему Айтарейя Брахманы 7.15, "сотоварища бродяг", к добродетелям трудового люда. Можно быть уверенным, что в поисках социальной поддержки сочувствием третьего сословия, особенно скотоводов, т.е. умножителей общественного богатства, при тех или иных обстоятельствах пытались заручиться то жречество, то воинская элита. Особенно важно это было в архаическую пору еще живого в Ригvedе функционирования народного собрания. Для Авесты, где институты власти жестко отделены от родоплеменных, где судьями и событиями строго централизованно вершат цари небесные — Мазда в Гатах, Митра в Михр-яште или же непосредственно жреческого понтификата в лице самого Зороастра и его мифических сыновей (Яшт 19.96-99), защита скотоводов — дань традиционной фразеологии, иносказание. Не в интересах простых скотоводов Зороастр изъявил желание завладеть полномочиями аху, т.е. светского владыки общества, и рату, зороастрийского "папы" (Ясна 29.2-4, 43.5). Это заявка верхушки жреческого сословия на теократическое господство в обществе, по утопической легенде Ясны 19.18 якобы уже свершившееся наяву в Pape. К такому именно господству стремился Гаумата, царь и жрец, т.е. аху и рату в одном лице. Крах притязаний жречества был увековечен преданием о магофонии [1.23].

Острохарактерное согласование контекста и отчасти фразеологии Ясны 29.2-4, 19.1-18 с повествованиями Бехистунской надписи и Геродота, равно как и упоминавшиеся штудии Э. Бенвениста и Б. Линколна, вынуждают ревизовать загадочный образ абстрактно мыслившего демократа и социал-реформатора Зороастра. Претендент на монополию абсолютной власти, т.е. соперник великих династий Ирана, цари которых ни разу не отважились упомянуть его имя и даже как будто пытались опорочить его в государственной анналистике, если верить Агафию и арабским эксцерптам VIII в. н.э., вряд ли совсем бескорыстно радел о нуждах рядовых общинников.

Все только что сказанное весьма не ново, разве что хорошо забыто. Об этом в общих чертах писал в конце прошлого столетия известный авестолог Э. Вильгельм. Он не без основания видел в Авесте документ борьбы церкви со светской властью [3.1235, 1237, 1239]. Зороастрийские первосвященники, утверждал он, всеми силами жаждали попать подлинных царей Ирана и потому превозносили выдуманного ими Кави Виштаспу с его добровольной покорностью Зороастру как идеологическую и политически приемлемую модель желаемого

будущего. Молчание Авесты о Западном Иране обусловлено засилием там династической деспотии. А вот Видевдат 1.16 порицает Рагу как раз за ее идеал зороастрийской теократии.

Все это, кроме, разумеется, оппозиции между Видевдатом и Ясной, что называется, черным по белому удостоверено в пехлевийском сочинении "Завещание Ардашира", где говорится, что зороастрийские "папы" никогда не мирились с династической деспотией [2.168, с. 255]. Похоже, что Э. Вильгельм оценил историко-культурный контекст Авесты существенно лучше, чем его последователи.

Взглядам Э. Вильгельма без малого через столетие обнаружилось серьезное подтверждение в монографии С. Эдди, где приведены заслуживающие самого пристального внимания доводы о том, что Видевдат принял окончательную форму в "безгрешном" Парсе, домене западноиранских династий [2.133а, с. 80].

Абсолютистские монархические идеалы самого Зороастра внятно выражены его переосмыслением термина *xsaθra* образом всевластного царя небесного, покушениями на хварно, т.е. на атрибут суверенитета легендарных царей Ирана. Все это хорошо рассмотрено в пространной статье Дж. Ньюли [3.461] и долгих рассуждений не требует по причине многократного отражения в источниках.

Еще раз остается подчеркнуть, что в Гатах вся словесная дань идеалам оседлого скотоводства и общеиндоиранской тематике борьбы за общественный скот в конечном счете ретроспективна, символична, намеренно стилизована под освященные традицией и мифологией архетипы "золотого века", к чему в менее обязывающих формулировках недавно склонялся В. А. Лившиц [3.767; 1.39, с. 150]. Сомнений в том, что Зороастр изображал себя поборником интересов третьего сословия, быть не может, но цели он преследовал свои. Само небо доверило ему (= жречеству, символом какового он выступает в этом тексте, Ясне 29) покровительство над общественным скотом. Это метафорическое преломление мотива вступления в решающую власть над обществом, "двуногими и четвероногими". Перед нами очередная вариация на любимую тему иранского жречества.

Точно таков же внутренний смысл легенд о переходе к Зороастру священного хварно древних царей в Яште 19 или власти в волшебной Варе, основанной первоцарем Йимой, по Видевдату 2. Во всех этих текстах Зороастр, первожрец, изображался единственным легитимным наследником царской власти в Иране. Тема эта не нова, даже наоборот. По изысканиям И. Хертеля и Ж. Дюмезиля, она восходит к незапамятной индоиранской и даже индоевропейской архаике и документирована, в частности, еще расстановкой божеств хетто-митаннийского договора [3.444-451]. Ригведа 7.33 и Атхарваведа 4.6.1 в полном согласии с Яштом 13.88-89, Ясной 19.1-2 и другими текстами заявляют ее стереотипным утверждением, что жрец рожден первым из всех людей, старшим среди них. По Ригведе его звали Васиштхой, по Ясне 29 — Зороастром. Сама глубина индоиранской типологии выдает стадильно-хронологическую вторичность обращения Зороастра, если он был реальным историческим лицом, к ходовым символам борьбы за власть в обществе. Скот, идеалы третьего сословия, святость труда входили в набор таких символов вместе с образами тотального политического суверенитета — хварно, господством "над богами и людьми", титулам аху и рату, идеей покровительства неба. Известны поздние исторические примеры идеологических манипуляций такими символами (скажем, претензии династии Пржемысловичей на крестьянское происхождение). По сходным причинам жрец Зороастр или зороастрийские первосвященники от его имени выставляли себя поборниками оседлого скотоводства, источника реальных благ общества, оперируя ради этого архаическими и потому священными метафорами. На это же лучше всяких доводов указывает стилистика Гат с крайне искусственными утонченнейшими средствами выражения, доступными только для посвященных, "тех, кто знает" [3.1148; 2.58, с. 8-9 и 183], для профессионалов отвлеченного мышления, по выражению В. И. Абаева [1.40, с. 23-41], хотя логика его собственной концепции требует отнести к таковым всех до единого восточноиранских пастухов и скотоводов. Ясна 19.11 без обиняков сообщает, что литургия творилась для избранных, немногих посвященных [3.359; 2.318, с. 14]. Ей вторит Дион Хрисостом (Orat. 36.39) рассказом об эзотерических "тайных" доктринах магов, что, со своей стороны, подтверждает и Диоген Лаэртский (Proem. 6). Даже смысл сообщений Геродота выдает в магах V в. до н.э. обособленную духовную элиту [2.45а, с. 76-80]. Руководствуясь всеми этими источниками и

личным словом Зороастра в Ясне 48.3 о потаенном характере его доктрины, адресованной узкому кругу, Э. Бенвенист выразился кратко и лаконично: "бог Зороастра вышел отнюдь не из народных верований" [2.39, с. 42]. Ему вторили Дж. Мессина [2.305, с. 90], Э. Херцфельд [2.213, с. 13-14], затем М. Моле сопоставлением Гат с элевсинскими мистериями [3.895, с. 63].

Характерно, что все это понимал еще Масуди, отличавший народные верования Ирана от собственно зороастрийских. До него христианские идеологи в диспутах с мобедами требовали от тех ответа на вопрос, почему зороастрийский клир скрывает от паствы существо учения [3.917, с. 174, 177]. Категорически отделял нечестивые инновации Зороастра от всеобщих персидских верований Агафий (II.24). О запретности учения для мирян открыто говорится в Яштах 4.10 и 14.4.6, более того, в сасанидское время доступ к писаному слову Зороастра, к рукописям Авесты позволяли только по предъявлению особого мандата, подписанного кем-либо из князей церкви [3.419, с. 967; 3.1119, с. 954].

Итак, начиная непосредственно от Гат и до Масуди тянется многозвенная цепь неопровержимых свидетельств кастовой замкнутости, эзотеричности учения Зороастра. Простой народ и, конечно, скотоводы никогда не имели возможностей внять слову пророка, а уж тем более постичь его, возможностей чисто физических и вместе с ними интеллектуальных. Даже если бы народ допускали к писанию, чего на самом деле, как мы видели, никогда не было, то без многолетней профессиональной подготовки, без посвящения в концептуальный жанр двусмысленной жреческой поэзии [3.1148] уразуметь что-либо он был бы не в состоянии. Миф о "пастбищном учении", вдохновенно излагавшемся и понятном любому скотоводу, порожден в иранистике чрезмерным абстрагированием от красноречивейших источников во главе с Гатами. Отсюда же вытекает и неоправданная демократизация доктрины Зороастра, искажающая контекст всех существующих источников. Ни авторам Младшей Авесты, ни древнегреческим мыслителям, располагавшим несравненно более полными сведениями о Зороастре и таинстве магов, чем мы, пророк ни с какой стороны не казался провозвестником "пастбищного учения", наоборот, его изображали хранителем сокровенных тайн со свернутым наглухо свитком в руке.

Соответственно и Гаты с преданиями об избранничестве Зороастра свыше и о покорности ему великого царя, о немедленном конце света только играют мотивами скотоводческой архаики ради совершенно иных конечных целей.

Глава V. Методические аспекты культурно-исторических реконструкций на основе данных Авесты

Содержание предыдущих глав вынуждает ставить давний, но до сих пор неразрешенный вопрос о критериях и принципах культурно-исторических реконструкций на основе данных Авесты. Методика исследований, процедура лингвистической и историко-филологической критики текста остаются насущнейшей злобой дня, как и сделанное в начале века предупреждение А. Мейе об авантюристности любых исторических заключений по поводу Авесты в отсутствие внутренней критики текста [3.820, с. 126]. Между тем одно только наличие и умножение десятков взаимоисключающих интерпретаций общеисторического, социологического, географического, хронологического планов с очевидностью выдает неразработанность упомянутых процедур и неистребимое пока что обыкновение делать ставку на априорные посылки до исследования как такового.

Плачевное состояние вопросов методического порядка дает знать о себе в попытках определить эпоху Авесты и Гат по тем или иным изолированным и внесистемным критериям. Так, англоязычная иранистика последних лет в лице Т. Бэрроу [3.164], Ф. Кейпера [2.268], М. Бойс [2.58-60] и ее ученика А. Шахбази [3.1065], а также Дж. Ньюли [2.168] решительно удревняют эпоху Зороастра до одного хронологического горизонта с Ригведой, а то и значительно дальше, до эпохи ранней бронзы и даже неолита [2.58]. Доводы всех упомянутых авторов покоятся на действительно впечатляющей архаичности диалекта Гат, т.е. на средствах выражения. Их ни мало не волнует, что план содержания Гат, степень идеологической зрелости доктрины Зороастра, ее более системный, нежели в раннем христианстве, стадийный уровень, что не преминула подчеркнуть к вящей славе зороастризма сама М. Бойс [2.60, с. 29], абсолютно нерелевантны для бронзового века. Свою проповедь с требованиями теократического единодержавия Мазды, с универсалистской морально-религиозной дидактикой, с посулами благого воздаяния за гробом и эсхатологического преобразования неудовлетворительной социальной действительности Зороастр адресовал эмансипированному созданию индивидуума, а отнюдь не общинному коллективу [3.942; 2.213, с. 205; такова же позиция В. Хеннинга 2.196]. Но для Ригведы характерна такая стадия общественного сознания, когда, выражаясь фразой Э. Дюркгейма, "индивидуум не существовал", а субъектом религиозной мысли и практики был именно общинный коллектив. Даже боги еще жили общинами и общинным же порядком творили ритуалы жертвоприношения по знаменитой Пурушасукте (10.90), что хорошо освещено индологами [3.259; 3.1063; 2.235]. Певцы ранних ведических гимнов попросту не могли бы понять Зороастра, как и их собратья в Иране, особенно рассуждений об индивидуальной бессмертной душе, ответственной перед творцом за состояние борьбы добра и зла в мире, об оппозиции истинной и ложной веры (Ясна 31 и 32), чего, по утверждениям М. А. Дандамаева и В. Г. Луконина, не знавали и гораздо позже, в ахеменидском Иране [1.12, с. 340; 1.67, с. 219], о дистинкции между объективным и субъективным познанием (Ясна 30.3-6 и 45.2) и т.п.

Все эти тонкости плана содержания Гат немислимы в индоиранской архаике и характерны только для процессов идеологической борьбы при уже осознанных социальных антагонизмах, когда только и могли стать действенными неведомые Ригведе, Гомеру и даже досократикам телеология, мессианство, вполне теоретическая концепция личности, наконец, вопрос происхождения зла [2.335, с. 650]. Кстати, эту сторону дела кратко и образно отразила та же М. Бойс, определив стадийный уровень доктрины пророка метким замечанием о том, что именно Зороастр впервые в истории отверз врата ада для сильных мира сего [2.58, с. 29-30]. Жаль, что она оставила без комментария то обстоятельство, что в Иране это, по ее воззрениям, произошло в конце неолита, во всем же остальном мире почти через два тысячелетия, на каковой срок врата ада, видимо, временно захлопнулись. Ведь до известных строк Евангелия от Луки 16.19-31 социальные классы не противопоставлялись по признаку религиозной праведности в древнем мире. Такое противопоставление у Зороастра в Ясне 47.4 и в семантике термина *drigu-*, обозначающего его общину как неимущих праведников [3.49; 3.790], еще могло бы опережать евангельскую аналогию от силы на сто-двести лет, но уж никак не на тысячелетия. Недаром Ахемениды, Селевкиды, пророки Израиля о вратах ада ничего не знали. Во времена Полибия идею ада и загробных мучений пытались запретить официальным рескриптом как неразумную (VI.56.1-5), а Птолемей Филадельф даже прославился декретом о недопустимости ложного учения Платона насчет бессмертия души. Этому монарху следовало

бы скорее обрушиться на Зороастра. Никому, кроме Зороастра, "не может быть приписана осмысленная доктрина индивидуального бессмертия" [3.1201, с. 227]. Ее нет ни в Ветхом завете, ни в евангельских речениях. Она забрезжила лишь в постпаулианских текстах Нового завета, не ранее.

Немаловажно, что как раз этой стороны учения пророка раннегреческие наблюдатели не ощущали в социальном плане. Для них Зороастр не был привратником ада, куда обречены будут попасть сильные мира сего, наоборот, они видели его как раз в обществе последних, мудрым наставником царей, изобретателем государственно полезного искусства философии. Сами греки подчеркивали, что учение Зороастра явилось не той заурядной мифологией, какую, на их взгляд, культивировало египетское жречество, а "мудростью" да еще "наипольнейшей" (Плиний, извлечение из высказываний Евдокса Книдского, ученика Аристотеля). Платон, тот же Евдокс, Евдем Родосский, Аристотель величали Зороастра и магов не иначе как *sophoi*, "мудрецы" [2.48, т. I, с. 93, 248]. Проецировать эту историко-культурную ситуацию в позднейшую и даже позднеандоновскую эпохи невозможно при любом избытке воображения. Если мнения ученой Эллады IV в. до н.э. не лишены оснований, то, видимо, на тот момент Зороастр еще не казался общественному мнению пастырем "нищих духом". Похоже, что он стал им много позже в результате очередной редакционной переработки традиции, как это подозревали Р. Фрай и М. Моле [1.58, с. 193-194].

Тогда же, вероятно, получили свой окончательный вид поразительные идеологические новшества Гат вроде смены главного предиката к понятию божества. Таким предикатом в Ригведе, у Гомера, даже в поздней Эдде и, наконец, в Яштах выступает полновластное всемогущество, максимум силы и власти. Это незыблемая норма общемировой типологии, особенно же индоевропейской. Но божество Зороастра характеризует не всемогущество, а святость, предикат *spenta*. Когда-то этот индоевропейский термин означал магическую потенцию, сверхъестественное воздействие на расстоянии без физического контакта, как во благо, так и во зло, но у Зороастра он оказался всецело преобразован в морально-этическом плане и стал обозначать безраздельную полноту истины-блага в природе божества [3.468; 2.43-44].

Из той же сферы первобытной индоевропейской ритуалистики Пророк унаследовал еще один крайне характерный термин *daena* [3.889; 3.943]. Здесь новое вино в старых мехах еще более явственно. По Ясне 44.10 и 50.1 *даэна* именуется наилучшей вещью "изо всего, что есть", т.е. абсолютным императивом. Это сразу и религия в общем смысле, и конкретное религиозное сознание индивида, хорошее или плохое. Ни иудаизм, ни греческие интеллектуалы не были в состоянии создать эквиваленты нашему современному понятию веры или религии, а манихейство и даже ислам, не мудрствуя лукаво, попросту заимствовали его у зороастризма (*din*). Однако, по датировкам Ф. Кейпера, Дж. Ньюли, И. М. Оранского, столь специфическое понятие, без которого обходились Валакхилья, Уддалака, Пифагор, Иезекииль, Платон и пр., лелеяли, оказывается, неграмотные общинники эпохи бронзы.

В итоге получаем одно из многих условий *sine qua non*. Здесь оно заключается в том, что в число основополагающих критериев реконструкции непременно должен входить учет стадильной типологии на уровне плана содержания и культурно-исторического контекста, целых развернутых синтагм [2.333], а не произвольно вырванных из контекста единичных терминов или, что еще хуже, насильственно введенных в контекст, где их никогда не было.

Столь же часто, как это первое условие, или еще чаще нарушается второе, гласящее, что возведение радикальных концепций на основе изолированного фрагмента, а то и одного слова методически несостоятельно. На эту тему неоднократно высказывался Р. Фрай. Ему случалось обличать по этому поводу Ж. Дюмезиля, И. Гершевича, М. Бойс, всю шведскую школу целиком [3.397-398; 3.391-392; 2.250, т. I, с.105-109]. Соблазн решить все проблемы интерпретацией одного-двух ключевых, по мнению автора, терминов был велик во все времена. Сам Э. Бенвеннист в один из периодов своей выдающейся долголетней творческой активности возлагал все упования на топоним Айрьяна-Вазджо, якобы соответствующий Хорезму [3.77; ср. 1.40], в другой — на одно слово из кандагарской билингвы Ашоки [3.84], будто бы документировавшее факт звучания авестийской речи между Таксилы и Кандагаром в III в. до н.э. Наконец, при анализе западноиранского термина маздеистского толка в 1970 г. он пришел к совсем новым

заклучениям, которых, однако, из предосторожности не пожелал соотнести с предыдущими [3.95].

Иное дело Дж. Ньюли. Вся эффектная серия его трудов с теорией систанской прародины Зороастра и зороастризма построена на гидронимике и на неправомерной экстраполяции в глубочайшую древность одной фразы из Диодора Сицилийского (1.94.2) об ариаспах. Это племя, по данной теории, благодетельствовало Киру Великому, затем Александру Македонскому [2.168, с. 137] и блистало в "Ариане" (= Айрьяне-Ваэджо), синонимичной только Восточному Ирану без Средней Азии, бережным сохранением личной доктрины Зороастра, чему и дивились македонские завоеватели.

Однако Эллада громче всего толковала о Зороастре до походов Александра; Дарий I за "страну ариев" считал только Парс и ничего больше, сама же зороастрийская традиция винила завоевателей в гибели Авесты, которую греко-македонская солдатня якобы спалила совсем не в зоне обитания ариаспов, а в Персеполе и в Самарканде. Сверх того, литургическая Авеста вкупе с Гатами избегала вообще термина "арии", чего Дж. Ньюли почему-то не прокомментировал, а сделать это в рамках его концепции было совершенно необходимо.

Примеров сказанному бесконечно много. Так, наиболее известная нашему читателю теория А. Кристенсена, развитая в статье В. И. Абаева "Скифский быт и реформа Зороастра" [1.40], целиком покоилась на исправленном датским ориенталистом чтении термина sakaiti-, куда он вставил между двумя первыми согласными фонему -а- по собственному усмотрению. После этой операции в Авесте появилась "скифщина", свидетельство контактов исконно среднеазиатской первичной общины зороастрийцев с кочевой стихией, отчасти в духе Х.-С. Ньюберга. В трактовке В. И. Абаева этот реконструированный термин из Видевдата был перенесен уже в Гаты и там предопределил всю направленность реформы Зороастра. Не менее чем в четырех публикациях О. Семереньи повторялся, однако, довод о незаконности этих преобразований оригинала и о том, что старое чтение Хр. Бартоломэ вполне удовлетворительно [1.78]. Но в таком случае тают как дым якобы терзавшие Согдиану сакские кочевники. Исторически их набеги более чем вероятны, тем не менее Авеста и прежде всего Гаты о том на самом деле молчат и поводов для таких реконструкций не дают, как и для локализации мнимой "скифщины" на Яксарте.

Третий из важнейших принципов авестийской экзегезы состоит в неадекватности наших представлений о здравом смысле древним, в недопустимости простодушного буквализма, сколько бы его ни выдавали за надлежащий историзм. Многим исследователям сведения Авесты без рассуждений кажутся прямым воспроизведением исторической реальности, на чем, между прочим, возведены все без исключения отечественные реконструкции. Никаких поправок на жанровую специфику литургического текста не допускается. Раз, к примеру, в Авесте и в том числе в Видевдате нет упоминаний Ахеменидов, сатрапий, письменности, царской почты, развитого ремесленного производства, даже соли, стекла и пр., то не может быть и сомнений в том, что эти тексты отражают доахеменидскую реальность, как это полагал еще В. Гайгер [2.154, с. 388], в чем за ним не колеблясь следовал И. М. Дьяконов [1.15, с. 362]. Формально рассуждению не отказать в логичности, но теперь общеизвестно, что Видевдат содержит греко-римскую метрологию, упоминания денежных единиц, на что еще в 1903 г. обращал внимание коллег И. Шефтеловиц [3.1022], а в набор описанного Видевдатом 14.9 вооружения входят поножи, ранними иранцами не употреблявшиеся. Обряд выставления еще при Геродоте был факультативен (1.140) и соблюдался только магами, но в Видевдате он обязателен, что по Юстину, как отмечалось выше, падает только на аршакидскую эпоху. Стало быть, авторы или редакторы данного наска формировали образ реальности выборочно, опуская сакрально малозначимые приметы новой эллинистической эпохи. Они дерзнули даже проигнорировать современных им повелителей Ирана, обошлись без ссылок на письменность, когда та уже прочно вошла в административную сферу, без торгово-экономических реалий.

Как мы вынуждены видеть, критерии здравого смысла тогда заметно отличались от наших современных. Но что несравненно важнее — составители Видевдата навязывали общественному мнению такую доктрину зороастризма, в которой Зороастр не узнал бы собственной проповеди (ср. 3.123; 2.448; 2.443). Его надмирный бог-суверен в Видевдате опущен одним уровнем теологической систематики ниже, чем в Гатах [3.570], и потому

вынужден лично тягаться с Ангро-Майною, к тому же безуспешно. В трех первых главах супостат испортил сотворенную богом землю, в трех последних — человека. Чтобы управиться с ним, Мазде пришлось заискивать перед неведомым пророку Айрьяманом (ср. 3.669) и сулить тому вульгарную языческую жертву скотом [3.89; 3.357; 3.363].

Так или иначе прямолинейные некритические реконструкции процветают. Более других привержены к ним археологи. К примеру, Тир-яшт рассказывает о великом жизнедарующем разливе каких-то вод после гелиакального восхождения Сириуса. Из этого делается вывод, что Сириус был звездой дождя, а его "появление... на иранском небосводе служит предзнаменованием начала сезона дождей". На самом деле в этих широтах восхождение Сириуса совпадало с максимумом жары и засухи, с меженью на водоемах, как это нетрудно узнать из соответствующих гидрологических справочников. Сезон дождей начинался примерно через два с лишним месяца, т.е. Сириус непосредственно ни с какими разливами вод связан не был. В данном конкретном случае Авеста, как и во многих иных, изображает ситуацию, здесь всего лишь климатическую, обратной по отношению к действительности. К тому же наблюдательный Э. Бенвенист уже выразил недоумение насчет того, что Сириус в Тир-яште сразу бог, звезда, конь, обитатель вод (но ср. поправку Ж. Келлена 3.672), враг колдунов, а его роль предводителя созвездий непонятна и несущественна во всей прочей Авесте и в догматике зороастризма [2.39, с. 99-100]. Ситуация, самое меньшее, несколько странная, чтобы слепо принимать ее на веру. К тому же на одних с Ираном широтах Гомер и Гесиод в прямой оппозиции к Авесте и ближе к наблюдаемой реальности описывали Сириус в качестве "звезды вредоносной", виновника испепеляющей засухи. Зловещему Сириусу уподоблен, в частности, разъяренный Ахиллес (Илиада 22.139-144). Как раз по этой причине и по слепому доверию к Тир-яшту выдающийся филолог Р. Меркельбах пришел к парадоксальному решению вопроса. Раз в Иране и Греции, рассуждал он, восхождение Сириуса влечет за собой максимум засухи, а не влаги, но Авеста упорствует в обратном, то ясно, что Тир-яшт создавался не в Иране, а там, где на самом деле происходит прибывание вод к концу июля с появлением Сириуса. Такое место под солнцем, что общеизвестно, всего лишь одно на Древнем Востоке, в долине Нила. И потому вопрос решается однозначно: Тир-яшт сочинили солдаты Камбиза, покорителя Египта и 20-х гг. VI в. до н.э. [3.842]. С позиций наивного историзма это наиболее последовательная точка зрения.

Все же блестящему знатоку античной филологии Р. Меркельбаху не мешало бы вспомнить, что, по утверждениям Полибия, разлив Евфрата тоже совпадал с восходом Сириуса (9.43.3-4), а на греческом острове Кеос, вопреки Гомеру и Гесиоду, произведения которых, надо полагать, там все же читали, появление Сириуса радостно праздновали в знак того, что он будто бы приносит живительные воды, как в Авесте. Налицо общедревневосточная тема увязки восхождения Сириуса с какими-то водами, известная, кстати, и в Ригведе. отождествления этих вод в каждой дошедшей версии вторичны и с реальной действительностью, иссушающей жарой конца июля, никак не связаны. К тому же тема эта оказывается вообще евразийской. Римляне приписывали восходу Сириуса внезапный и губительный разлив озера Альбано, а в древней Ирландии к этому же дню был приурочен миф об извержении вод из колодца бога Нехтана (местный аналог римского Нептуна и индоиранского Апам-Напата, см. 3.378).

Короче говоря, на фоне общеевразийских легенд о каких-то водах, немедленно извергаемых с появлением Сириуса, авестийский их вариант оказывается всего лишь одним из частных и поздних преобразований индоевропейского мифологического наследия, но отнюдь не свидетельством сезонно-климатических явлений в архаическом Иране. Как и в случае с Видевдатом, получаем очередное веское подтверждение того, что Авеста вовсе не историческая хроника и "не социологический трактат", как это по такому же поводу сказал о Ригведе Я. Гонда [2.172, с. 126]. Вообще интерпретации на основе упоминания и тем более неупоминания чего-либо в архаическом тексте не просто спорны. При последовательном буквализме они нелепы. Скажем, в Гатах нет этнонимов и этников, хотя для Ригvedы родоплеменная принадлежность была высшей идеологической ценностью, средством самовыражения и претензией на статус. Надо ли из этого делать вывод, что Гаты создавались до возникновения раннеиранских племенных группировок, а заодно уж и до появления культа предков?

Не умножая далее примеров, можно с полным основанием утверждать, что не только лексика Авесты намеренно и относительно скрупулезно отделена от реальности. Этой цели подчинены даже морфология и синтаксис, особенно в сфере глагола, где Гаты вместо конкретных и специализированных выражений времени и наклонения нередко употребляют неопределенно уклончивый и многосмысленный инъюнктив. По заключению Я. Гонды, это делалось намеренно, дабы усилить впечатление вневременности и сакральной всеобщности излагаемых истин [2.169, с. 41]. Условное наклонение в Гатах 30.4, 30.7, 43.4, 44.1, по его же наблюдениям, призвано внушить слушателям, что речь ведется о процессах умственных, свершаемых в сфере идеального и еще не реализованных в действительности, но решающих для правильной ориентации сознания [2.169, с. 111-112].

Пока что особая позиция Гат и всей Авесты в их отношении к исторической действительности понятна не более, чем айсберг, на семь восьмых недоступный охвату взором обычного наблюдателя. Но сам факт такой позиции теперь бесспорен. Его последовательное игнорирование подавляющим большинством зарубежных и отечественных авестологов представляется серьезным минусом методического порядка. И по причине этой же самой позиции возрастает информативная ценность внешних источников. Уже говорилось выше, что Авеста вместе с пехлевийскими книгами изображает доктрину Зороастра незыблемой основой национальной религии, но А. Кристенсен [3.214-215, с. 118-119] и после него с особенной четкостью М. Бойс в целой серии своих известных работ обратили внимание коллег на то, что внешние наблюдатели от Евдема Родосского до Езника, т. е. на протяжении без малого целого тысячелетия, видели наяву нечто иное.

Главой пантеона был Зрван, а не Ормазд. Краеугольным камнем зороастрийской теологии и догматики оказалась эксплицитно не выраженная в Авесте космологическая тетрада типа тех, что занимали воображение раннегреческих наблюдателей с первой половины VI в. до н.э. Ее составляли Ормазд, Михр, Адур (Атар), Ден Маздаясна, "дщерь божия" [3.333; 3.336; 2.40, с. 70-71]. Показательно отсутствие в ней Анахиты.

Подстать загадочным умолчаниям Авесты о ритуалах огня, насчет которых только и рассуждали инокультурные наблюдатели, начиная с Динона, как, впрочем, и авторы Большого Бундахишна 18.17 или Карнамака [3.709], ее же безмолвие об огненных теофаниях Митры, той же Анахиты и пр. Между тем вся индоевропейская традиция от Ригведы (1.164.46, 5.3.1-2 и др.) до Гераклита соотносила с огнем и светом видимые проявления любых божественных сил. Она считала огонь субъектом мирообразующей мысли [2.202], о чем лишь мельком проговорилась Ясна Семи глав 36.3 и 6. Но в Гатах и в Ясне 19.1-9 огонь подчеркнуто отделен от сущности божества, создан после него, а в остальной Авесте именуется "сыном божьим", т.е. выступает отдельной от Мазды и подчиненной ему сущностью. Зато в Хотане в памирских языках солнце называлось *urmazde*. Иными словами, на востоке Ирана, как в Ясне Семи глав, бог непосредственно отождествлялся с солнцем/огнем/светом, был единой с ними сущностью, чего не допускал Зороастр, но что проповедовал, видимо, не без западноиранской инспирации, Эмпедокл во фрагменте 6-м [3.321]. Как на востоке, так и на западе нам предстает показательная гармония внешних источников, надежно документирующих индоевропейскую норму, но только в Авесте роль и функции огня моделированы по одному образцу с ветхозаветными аналогиями, огонь понижен в теологическом статусе, онтологически он вторичен. теоретически его когда-то не было вопреки Ригведе и Гераклиту. Даже имя огня в Авесте в форме *Atar*- противостоит двойному общеиндоевропейскому ряду обозначению этого священного элемента (*pur/pahhur* и *ignis/agni/огнь*), являя чем демонстративную инновацию идеологического и ритуального планов.

В силу изложенного не остается ничего иного, кроме необходимости приплюсовать к первым двум критериям, требующим уважать стадиальную типологию исследуемого явления и не допускать реконструкций на одном термине, еще один, третий — с предписанием учета жанровой специфики и идеологических побуждений Авесты, из-за которых ее авторы, редакторы или экзегеты намеренно деформировали историческую реальность. Лучшим мерилем степени такой деформации служат разнообразные и весьма многочисленные внешние источники, сами по себе тоже отнюдь не адекватные описываемой в них действительности, но все же куда менее двусмысленные и не отягощенные литургической функцией.

Подвидом третьего критерия представляется также учет внутренних противоречий авестийского свода. Их существование влечет за собой неприятный для всех без исключения авторов старых и новых реконструкций вопрос о том, какие из нескольких взаимоисключающих версий внутри Авесты принимать за приближающиеся к исторической действительности, а каким отказать в доверии. Пока что это делается всецело субъективно, по вкусам, склонностям и интуиции, без каких-либо методических ориентиров, разве что кроме пресловутого здравого смысла, почему-то далекого от идентичности даже у знаменосцев одной школы. Никаких признаков того, что надежды Р. Фрая [3.397] на этот смысл оправдываются хотя бы отчасти, не предвидится.

К примеру, Гаты отвергают прежние духовные ценности народа, зачеркивают его легендарную историю с золотым веком Йимы [2.86; 3.1199], но Хом-яшт, Абан-яшт, поздний Видевдат и, наконец, Денкарт ее возвеличивают и превозносят. Гаты толкуют о накаленной идеологической борьбе, о лжеучителях и потребности разобраться, какая из минимум двух соперничающих религий лучше (Ясна 31.17) [2.97]. По Младшей Авесте, борьба между силами добра и зла почти чисто политическая, но не идеологическая, так как у легендарных царей Ирана и у их заклятых врагов, начиная с трехпастного и шестиглазого дракона Ажи-Дахаки, вера одна и та же, а именно культ богов класса *daeua-* [3.520, с. 106-109]. Далее, вся Младшая Авеста и некоторые главы Гаты Уштавайти, а не Ахунавайти, что исключительно важно, но еще не было надлежащим образом исследовано, изображают источником доктрины лично Зороастра. По Гате Ахунавайти данная роль отводилась непосредственно Мазде, а уж Ясна Семи глав совсем не ведает ничего ни о каком откровении и ни о каких идеологических или политических инновациях, да и о самом Зороастре, за вычетом явной интерполяции в главе 42.2. По ее контексту вопрос о любого рода авторстве на идеологическую норму немыслим, как в древнейших пластах ведической или раннегреческой традиции. Усугубляет ситуацию 55-я глава Ясны, краткое резюме Гат в целом, вполне идентичное в переводах Л. Миллза и Ж. Дармстетера. И тут автором Гат весьма определенно назван Мазда, о Зороастре же нет и полуслова, а вся Ясна наречена "наследием древней поры", ныне почему-то заново собранным, введенным в обычай. Оно "изучается и преподается" как будто бы в заведомо позднюю эпоху, когда Зороастр был фактически обожествлен и без упоминаний о нем обойтись было невозможно. Плюс к этому, по интерпретации М. Смит, Гаты в главах 44.14 и 48.1 якобы ссылаются на некий "декрет" свыше об одолении нечестивых, что был ниспослан "давным-давно" и адресован "богам и людям" [2.405, с. 133]. Все это никак не вяжется с теми фрагментами Гат, где Зороастр выставляет себя единственным посредником между небом и людьми, а свою доктрину "неслышанной" (Ясна 31.1, 453 и др.). Внутри Гат содержатся и другие пассажи с достаточно прозрачными намеками на преемственность священной традиции от незапамятного прошлого, в чем убеждает стилистика всей главы 50-й, на что так уповали в своем подходе М. Моле и Х. Хумбах. Даже Гаты, как видим, не так уж последовательны в обрисовке роли и места Зороастра на фоне традиции и колеблются между древним "декретом" и "неслышанным словом".

За малой изученностью этих ключевых вопросов рассматривать их далее нецелесообразно. Стоит лишь добавить, что и на чисто событийном, сюжетном уровне в Гатах отнюдь не все ясно. Глава 30-я предвидит решающую борьбу впереди, 32.9 — содержит признание какого-то поражения, но в 45.1 вся борьба уже позади, пророк созывает паству "издалека и из ближних окрестностей" внять его проповеди как бы после триумфа и с санкции политической власти, но в начале следующей главы 46.1 ему приписано восклицание: "Куда бежать?"

Чрезвычайно противоречива младоавестийская житийная легенда о Зороастре [1.23]. Ее взаимонесообразные варианты определенно творились порознь безо всяких корреляций. По Фравардин-яшту 88-89 Зороастр открывал квазиисторический ряд первогероев человечества и персонально учредил тройственную "дюмезирианскую" структуру социума, каковая в Хом-яште существовала задолго до него, сам же он, наоборот, замыкал список первогероев, тождественный в трех первых позициях ведическому. Третья, канонизированная до Аристотеля модель размещала Зороастра не в начале и не в конце легендарной истории, но строго в середине [3.520-521]. Сверх этих версий еще две предлагает Видевдат во 2-й и 19-й главах. Все они до единой сюжетно несводимы и не имеют архетипа, общего знаменателя, что во все времена смущало французскую школу и вынуждало ее отказывать Зороастру в историчности. Это разными аргументами обосновывали Ж. Дармстетер, М. Моле и Ж. Келлен. Обойденные

вниманием ориенталистики типологические изыскания Э. Батлера [2.69] как будто могли бы повернуть всю проблематику житийной легенды Зороастра, наиболее подробно воспроизводившейся утраченным Спенд-наском сасанидской Большой Авесты, в иную плоскость, ближе к фольклорным универсалиям, но что с еще большей определенностью означало бы неисторичность фигуры пророка в предании.

Однако за фантастическими измышлениями каждой версии бесспорно стояли локальные сектантские тенденции, жгучие внутривосточные интересы, какая-то идеологическая реальность, даже противоборство между течениями схоластической мифологии. Отсюда вытекает настоятельная потребность изучать движение мысли и сюжетов внутри каждого среза авестийской традиции, преобразования мотивов, функций, атрибутов, ролей и характеристик для каждого персонажа, прежде всего для Зороастра. Ведь и заведомо фантастические образы мировой литературы имеют свою типологию. Ее пристальное изучение, что лучше других показано иранистом С. Викандером [3.1225-1232], помогает глубже и правильнее оценить взрастившую эти образы историческую реальность.

Четвертым методическим условием приемлемой реконструкции надо признать выдвигавшийся Э. Бенвенистом еще в 1929 г. [2.39, с. 13] критерий локальной множественности древнеиранских религиозных верований. Очень часто Авесту без доказательств принимают за документ древнеиранской религиозной идеологии *par excellence*. Однако это вовсе не так. Дело даже не в кардинальной оппозиции Гат к Младшей Авесте [3.820-824; 2.168, с. 235], хотя и это крайне важно. Внутри Гат отдельно и внутри Младшей Авесты обнаруживается внушительная серия доктринальных, мировоззренческих, мифологических оппозиций. Такова же ситуация в прочих древне- и среднеиранских текстах, почему Э. Бенвенист вполне обоснованно заключил, что нельзя постулировать не только единую иранскую религию, но и единую древнеперсидскую. То и другое существовало во многих, часто соперничавших разновидностях. Между последними немалую роль играли чисто хронологические расхождения.

Остается все меньше сомнений в том, что восточноиранские особенности Авесты возникли исторически поздно и были внесены в ранее свободный от них протооригинал переписчиками и редакторами среднеиранской языковой эпохи, как это у нас полагал О. Н. Трубачев [1.83, с. 8-9] аналогично Дж. Тавади, О. Семереньи, Дж. Уиндфуру [3.1243-1244].

Диссонансы иного рода возбуждались осложнениями социолингвистического порядка. Еще Ж. Дармстетер понимал, что язык Гат, "мертвый и ученый", несвойственный обыденному словоупотреблению масс и даже их пониманию, составлял достояние профессионалов культа и отвлеченного мышления, что еще раз подтвердит потом Э. Херцфельд [2.213, с. 238]. Поэтому и возникала потребность в иных, менее специализированных версиях, хотя бы отчасти доступных более широкому кругу и способных воздействовать не так абстрактной мыслью, как жанровой и образной убедительностью, для чего нельзя было обходиться без общепривычных мифологических стереотипов вроде преданий о добром пастыре Йиме, сколько бы ни клеймил его пророк. Преграды между просторечьем и тайными говорами сакральной сферы, так занимавшие поэтов Ригведы (в гимнах 1.164 и 10.71-75), явно ощущались и авторами Гат (Ясна 28.8, 46.17, 48.3: "Мазда знает тайные изречения" [3.832]). О различиях культовых ориентаций то на Мазду, то на Митру [2.173; 3.95] уже говорилось не раз. В этот же ряд надо поставить, конечно, Зрвана, Вайю, Анахиту и самого Ахримана, полноправное и достойное поклонения божество в митраизме и том варианте зороастризма, точнее "учения магов", какой описывал Плутарх.

Подвидом четвертого условия, естественно, напрашивается запрет на не критическое протаскивание понятий, символов и реалий из Младшей Авесты в Старшую и наоборот. Толковать малопонятную символику Гат из Младшей Авесты запрещалось еще в XIX в. и тем более в наше время, но примеров нарушения данного условия слишком много, а в нашей иранистике данный принцип вообще не соблюдается по причине стремления совместить ареалы Гат и Младшей Авесты на берегах Яксарта, как это видно из непринужденного перемещения "скифщины" Видевдата в Гаты. Только Э. А. Грантовский радикальным образом помещал Младшую Авесту на запад, а Гаты на восток [1.17, с. 38], не объясняя средоточения восточноиранских географических координат в большинстве Яштов, откуда можно предположительно заключить, что и он разделяет гипотезу о вторичности восточноиранской

обработки Авесты. Примерно так же рассуждали о несовпадении обоих ареалов и о резких отличиях Гат от младоавестийской традиции Ф. Кейпер [3.723] и Р. Фрай [2.150, с. 77, 105-109]. Все же насчет географии исходной точки формирования свода пока судить рано. Обсуждаемый запрет в гораздо большей степени обусловлен коренным различием двух доктрин и мировоззрений.

Все бегло намеченные выше четыре методических критерия с их подвидами не новы порознь, выдвигались десятками исследователей и временами ими же нарушались, что нетрудно обнаружить при внимательном чтении монументальных работ Х.-С. Ньюберга, У. Бьянки, Х. Хумбаха, М. Моле, Р. Ценера, И. Гершевича, М. Бойс и прочих их коллег. Взятые же вместе, они образуют системную связку главных постулатов реконструкции, но, разумеется, ее не исчерпывают. К ним можно добавить требование жесткого формулирования и соблюдения принимаемых автором допущений, поскольку без них обойтись пока не удастся, да и составляют они не менее половины всех используемых аргументов. Нельзя смешивать планы содержания и выражения, что при всей общеизвестности данного филологического принципа в авестологии делается регулярно. Когда говорилось о необходимости считаться с жанровой спецификой авестийского свода, следовало бы оговорить и ритуальную, детально еще не изучавшуюся. До сих пор знакомиться с ней приходится по старым публикациям М. Джаллы [2.112-115] и Дж. Моды [2.312-316].

Суммируя обзор методических аспектов исследования Авесты, можно свести их к несложному в его идее, но невыполнимому на практике, особенно в случае научных работ большого объема, требованию строгой системности и равной тщательности вовлекаемых в гипотезу мотивировок. Соблюсти такое требование пока что не удавалось никому, но стремиться к этому желательно. Иначе будет невозможно искоренить процветающий субъективизм. Допуски на него и на неполноту источников настолько еще широки, что вмещают самые ошеломляющие интерпретации, подчас даже одного и того же автора. Так, Х. Хумбах сначала усматривал в главе Ясны 30.3 аллегорию духовного мира индивидуума, но затем ему стал мерещиться в данном пассаже конфликт двух жертвенных ритуалов [3.589-591]. На третьем витке неустанных раздумий над загадочной строфой Х. Хумбах обнаружил в ней индоиранский миф о разнополых близнецах и первом инцесте по схеме Ригведы 10.10 [3.593]. Грамматические формы и контекст отрывка, насколько они доступны уразумению, никакого зримого повода к двум последним толкованиям не дают. Если автор лучшего из существующих переводов Гат во всеоружии монументальной эрудиции допускал такие зигзаги в интерпретациях, то о менее искушенных и говорить не приходится.

Большим препятствием является наша неспособность войти в мир ритуализованного коллективного самосознания древности с его расщеплением на обыденную и теоретическую фазы. Воспитанные на чтении, мы инстинктивно отдаем приоритет текстам, а не ритуалам традиции, хотя для подавляющего большинства ее носителей ритуал и сейчас намного важнее абсолютно непонятного ныне речевого воспроизведения литургических глав свода [2.287]. К тому же первичные формы ритуалов старше всех иных экспрессивных форм идеологии, а массы и вдревле не понимали сакрального текста. По цитированному свидетельству Талмуда и по невразумительным пехлевийским переводам Гат видно, что и рядовое жречество приблизительно со второй половины парфянского периода тоже ничего не понимало в личном слове Зороастра и довольствовалось его механическим заучиванием на слух.

Применительно к Авесте особо важные наблюдения насчет ритуалов принадлежат С. Хартману [3.520, с. 92] и Дж. Хиннелсу [3.552]. Первый независимо от М. Моле убедительно продемонстрировал, что Гаты по ходу каждой очередной литургии искусно приспособлялись жрецами к новым культурно-историческим ситуациям, т.е. имели место регулярные семантические сдвиги контекста во времени. Тут стоит добавить, что мы не знаем, какой этап данного процесса, начальный или срединный, засвидетельствован дошедшей до нас редакцией Гат. Второй образцовым анализом внешних источников установил значительно более глубокую степень воздействия митраизма на все формы иранских и в том числе зороастрийских ритуалов, нежели это можно представить по данным Авесты. Снова, на этот раз в сфере ритуалистики, обнаружилось, что Авеста избирательно отображает даже сугубо религиозные аспекты и по каким-то причинам искажает их действительную картину. Назревает чреватое далеко идущими выводами подозрение в том, что вообще нельзя высказывать гипотезы об идеях, верованиях,

символике Авесты до всестороннего изучения ее ритуала, ибо все они так или иначе обусловлены им.

Тут же необходимо заметить, что устная авестийская традиция в этой части не совпадала с установлениями писаной Авесты, более рассчитанной не на литургическое действие, а на штудирование соискателями жреческого сана, что предугадывал еще Э. Джексон [2.230а, с. 68, 306], допуская историческую вероятность всего двух списков Авесты. Впрочем, М. Бойс соглашалась на четыре. Подробно рассмотрел эту сторону дела Х. Мирза [3.870]. Оказывается, устная и письменная версии Авесты действительно функционировали далеко не тождественным образом и даже в части содержания кое в чем не совпадали. Поэтому наш обычный формально-филологический подход к Авесте с бессознательной уже гиперболизацией понятия "текст" и недоучетом особенностей устного бытования традиции в сугубо ритуальном, но вовсе не общепознавательном контексте весьма сомнителен.

Частным аспектам исследования ритуалистики Авесты нет ни числа, ни меры. Скажем, в Гатах как будто описан обряд типа древнеиндийской прадакшины, что вслед за И. Марквартом поразило И. Хертеля [2.206, с. 240] и Э. Херцфельда [2.213, с. 242-243]. По Ясне 50.8 и 51.22 Зороастр с простертыми руками ходил "вокруг Тебя", а в нечетных строфах Ясны 43, начиная с пятой, наоборот, сам Вохуман трижды обходил в знак поклонения вокруг Зороастра, как боги буддизма вокруг всемогущего архата. Интересен не сам примитивный ритуал, кстати, соблюдавшийся и в чортаках сасанидского времени, где аналогичным образом выражали почитание священному огню, а его культовый фокус именно в Гатах. Вокруг чего именно мог ходить Зороастр? Надо ли подразумевать здесь культовое изображение Мазды, скорее объемное, нежели плоскостное живописное, или какой-то символ божества? Ведь общепринято, что культовых изображений в эпоху Зороастра не знали [3.146; 3.612]. Если, как это напрашивается, допустить, что пророк будто в чортаке обходил алтарь огня, то образуется противоречие с главой 44.5, где огонь/свет порождены Маздой и ему не тождественны.оборот "вокруг Тебя" может относиться только непосредственно к Мазде, если он не почерпнут из Ясны Семи глав по недосмотру редакторов. Именно в ней Мазда символизирован зримыми проявлениями огня и света, идентичен таковым.

Еще загадочнее второй случай. Если, как это обычно делают, считать пророка автором Ясны 43, получается, что он дерзновенно изобразил собственную персону не менее как объектом почитания небесных сил, на младоавестийский лад, чего в якобы всецело историчных Гатах быть не должно никак. Скорее это не эпизод из объективной автобиографии, а уже готовый фрагмент мифографической традиции достаточного позднего происхождения, еще один среди довольно многих освещавшихся выше. Кто бы ни сочинял его, сам пророк, во что поверить более чем затруднительно, его ли преданные эпигоны, что кажется несомненным, он доказывает сгущение культовой и мифологической ауры вокруг образа Зороастра непосредственно в Гатах, уже чрезвычайно плотной в преданиях о духовном собеседовании пророка на небесах с Маздой, Ашей и Вохуманом (Ясна 29), о другом собеседовании с Маздой (Ясна 44), о воцарении Зороастра-психопомпа на Мосту Судного разбора (Ясна 46.10-11) и пр. Не отсюда ли вытекала, по остроумному предположению Э. Бюрнуфа, возможная оценка Сасанидами культа Зороастра как ереси, умалявшей величие Ормазда и концепцию небесного единовластия [3.162, с. 653]? Согласиться с одним из родоначальников научной авестологии побуждают те несколько порочащие Зороастра сведения, что извлекались Агафием и арабскими компиляторами из государственных анналов Ирана.

Среди мелких изъянов методического характера заметно некритическое обыкновение относить образы и мотивы предположительно древних разделов свода к непременно наиболее ранним хронологически. На деле это часто оказывается не так. Как показали известные работы С. Викандера, образцовые штудии Б. Линколна [3.761, с. 253-257] и С. О'Брайена [3.938, с. 297-299], самые архаические схемы индоевропейской эсхатологии в зороастризме представлены отнюдь не Гатами и не Яштом 19, а Бундахишном, сведениям которого, кстати, здраво доверял Ю. А. Рапопорт [1.29] вопреки общепринятому скепсису. Точно так же в Индии эсхатология Махабхараты лучше согласуется с общеиндоевропейской типологией, нежели скудные намеки ранней ведической традиции, чем бы это ни объяснялось.

Соответственно всему сказанному доктрина Гат о зависимости конечного исхода вселенской борьбы добра и зла от морально-этической ориентировки каждого индивидуального сознания стадийно и типологически представляется крайне поздней [2.318, с. 5; 2.213, с. 208], настолько, что эту оценку, видимо, надо провести и в хронологическом отношении, поскольку этих представлений нет более ни в одной индоевропейской традиции.

Вкратце, история идей совсем не идентична истории текстов. Архаическая языковая оболочка далеко не всегда облакает столь же древнее содержание, и наоборот.

Здесь же уместно поразмыслить об институте зороастрийского понтификата, с определенностью рисуемом только в Ясне, Яштах и Видевдате, но предположительно подразумеваемом в ранней молитве Ахуна-Вайрья и в Гатах (Ясна 29, 31, 44 и 45). Судя по Ригведе, в раннеиндоиранское время ничего похожего на иерархию епископата не существовало, поэтому зороастрийский понтификат должен быть инновацией. Правда, по утверждениям Юлия Цезаря (De Bello G., гл. 13), понтификат имелся у кельтских друидов и потому мог восходить к позднеиндоевропейской ареальной общности. Единственный исторически достоверный пример теократического первосвященничества в послевоенном Израиле возник в пору утраты политической независимости. Это наводит на мысль о примерно тех же причинах возникновения зороастрийского понтификата при каких-то неблагоприятных социально-политических обстоятельствах усиления своей или чужеземной светской власти [3.1237 и 1239]. Возможно потому же Авеста уклонялась от следования за достоверной реальностью, предпочитая идеальные модели исторически подлинным, т.е. весьма несовершенным.

Решающее поражение жречества в индоиранской по типологии схватке с нобилитетом за гегемонию в обществе, кульминацией чего можно рассматривать легенду о магофонии [1.65, с. 80], похоже, явилось одной из веских предпосылок к оформлению Авесты, приписанного Зороастру псевдоэпиграфа с обещаниями то мгновенного (Ясна 30.9), то отсроченного на тысячелетия реванша жрецов над састарами, "отродьями Лжи". В распаленном воображении проигравших этот реванш мерещился не менее как эсхатологическим кризисом всего бытия, т.е. достоверного социально-политического уклада с деспотией састаров, в пламени мирового пожара. Торжество истины, т.е. жреческого сословия, "сыновей" Зороастра, проецировалось за порог реальности, в идеальное потустороннее будущее. Даже поздний Видевдат со взглядом на действительность из "безгрешного" Парса, помалкивая о канонической эсхатологии, неприемлемой для местных династов, будет по инерции делать вид, что примет нового времени с письменностью, административной терминологией и пришлой кочевнической династией Аршакидов не существует. Таковы, следовательно, были правила идеологической игры.

Собственно, целью реконструкции и должна быть попытка восстановить эти правила на первом этапе и породившую их конкретную ситуацию — на втором. Пока что все реконструкции, кроме предлагавшейся М. Моле, первый этап игнорировали, намереваясь непосредственно приступить ко второму, якобы с очевидностью запечатленному в источнике. Но это глобальная иллюзия мировой авестологии. Миновать первый этап с разбором малопонятных нам мифологизированных квазиисторических парадигм, в чем надо неукоснительно следовать за Ж. Келленом (но не за М. Бойс или Дж. Ньюли), нельзя. Тогда только станет возможным связать этапы вызревания неприязни Авесты к исторической действительности с теми или иными подлинными событиями, а также заметно продвинуться вперед в злободневных вопросах общеисторической интерпретации Авесты. Но для этого следует пунктуально блюсти упоминавшиеся и неупомянутые методические ограничения на свободу реконструкции.

Заключение

Излагавшийся в предыдущих главах историографический разбор двухвекового изучения Авесты и зороастризма поколениями зарубежных и отечественных иранистов, конечно, не может быть признан исчерпывающим. Сам предмет анализа слишком сложен, источники страдают неполнотой, вторичная литература колоссальна по объему и перенасыщена противоречивыми толкованиями, не говоря уже о том, что многие из особо важных работ не представлены в наших библиотеках. Следовательно, в первую очередь предстояло осветить те проблемы и аспекты современной авестологии, которые менее известны для наших специалистов и потому заслуживали бы предпочтительного внимания. Среди таковых нужно выделить вопросы культово-ритуальной обусловленности самого жанра, фразеологии и образных средств Авесты как исторического источника. Этого в отечественной иранистике пока еще не делалось. Точно так же не ставился вопрос о жанровой природе разделов авестийского свода и об идеологических пристрастиях составителей каждого из них, т.е. об идейно-политической оппозиции, скажем, между Гатами и Видевдатом и т.п. Между тем обращение к историографии авестологических штудий ясно показывает, что без решения данных вопросов итоговые культурно-исторические реконструкции оказываются несостоятельными.

Очерченная в работе историографическая панорама представляется существенной еще в одном отношении. Она позволяет оценить уровень и довольно неудовлетворительное состояние новейшей мировой авестологии во всей сложности последнего. Рассмотренные выше аспекты старой и новой зарубежной авестологии, дисциплины с большими традициями, знаменательными свершениями и, увы, с обильными противоречиями доктрин и гипотез, даже самых недавних, в целом выглядят неупорядоченной мозаикой обособленных мнений и толкований. Более чем в каком-либо ином гуманитарном направлении, здесь проявляется методический и тематический хаос, предельная децентрализация исследовательских усилий. Одни иранисты, по словам Ж. Дюшен-Гийемена, не могут удовлетворительно разместить фигуру Зороастра во времени и пространстве, другие же создают эскизы древнеиранской истории, где пророку вообще не остается места [3.327, с. 626]. Конечной причиной такой ситуации надо признать отсутствие единства научных методов в авестологии и сбалансированной комплексности принципов интерпретации. Видимо, поэтому в приступе острого агностицизма М. Моле даже утверждал, что жанровая специфика авестийских текстов принципиально исключает возможность их исторической верификации [2.318; 3.882, 887, 889-892, 895-896].

На другом полюсе авестологической вселенной водружен флаг категорического доктринерства. Под ним препираются авторы "последнего слова" с единоличными претензиями на исчерпывающее решение всего круга вопросов научной авестологии, на последнюю точку в ее более чем двухвековой истории.

Тем труднее подвести общие итоги, оценить истинные активы данной дисциплины на текущее время, в чем только и виделся смысл настоящей работы. К числу этих активов, как представляется, следует отнести более отчетливое понимание типологической и культурно-исторической специфики собственно зороастризма, его действительных, а не мнимых связей с индоиранским прошлым. Более других этому способствовали в прошлом А. Мейе, Э. Бенвенист, А. Кристенсен, Л. Грэй, В. Хеннинг, Дж. Тавадия, П. Тиме, Х. Хумбах, Р. Ценер, М. Моле, в последние годы Дж. Ньюли, М. Бойс при всех их крайностях, Ж. Келлен, Ф. Жинью, Б. Линколн, Дж. Хиннеллс и др. Благодаря их общим усилиям наметилась возможность приблизиться к пониманию существа доктрины Зороастра и содержания Авесты, что вовсе не одно и то же [3.798]. В плане филогенеза учение Зороастра сводится к мессианской и милленаристской эсхатологии. Таков главный критерий классификации [2.113; 2.298, с. 53; 2.352, с. 317; 3.728; 3.793; 3.808; 3.810-811; 3.827-829; 3.992; 3.1020]. Все остальные признаки и особенности зороастризма подчинены ему и обусловлены им.

Из их множества необходимо выделить только один. Проповедь Зороастра была обращена к отдельно взятому индивидууму [3.51; 3.67-68], а не к общинному коллективу, адресату всей ранневедической гимнологии. В этом состоит фундаментальное отличие Веды от Авесты,

несводимость их культурных и идеологических горизонтов. Стадиальная зрелость общественного сознания и характер духовных запросов в этих двух традициях не имеют ничего общего [3.513, с. 248; 2.258, с. 32-33; 3.71, с. 347; 1.11, с. 235]. Подлинную близость Авесты к Веде надо искать на другом уровне — уровне онтогенеза или парадигматики, в сфере индоиранской ритуалистики, где искали ее М. Моле и С. Хартман. Зороастрийская литургия в духе ведической, как ту описывают Брахманы и беглые аллюзии Ригведы, этнологически являла собой доктрину ритуального восстановления целостности идеального бытия, утраченной некогда из-за погрешностей в первом отправлении обряда. Зороастру она приписана задним числом [2.318, с. 525]. Это сразу и акт первобытной магии, и социальная претензия архаического жречества на повелевание силами вселенной, о чем говорилось выше и что должно здесь быть повторено еще раз за полной неизвестностью данного аспекта в нашей иранистике. Упомянутая претензия закономерно исключала значение и роль богов в космогенезе [2.258, с. 462; 3.896, с. 53-54]. По этой причине индоиранские боги в зороастрийской литургии не нужны, искомым результатом всецело обеспечивался ритуальным искусством жречества, почему оно и пыталось повелевать "богами и людьми", а сам Зороастр даже не считал нужным упомянуть хотя бы Митру за незначительностью последнего сравнительно с магической действенностью Ясны.

Ритуал Ясны бесконечно старше собственно иранцев вообще и Зороастра (или "зороастров") в частности. Он сложился в пору начального становления родоплеменных институтов, когда первобытный социум еще включал в себя наряду с общинниками и почитаемых ими божков, в разряд которых попадали даже неодушевленные предметы [2.235, с. 105, 136-137, 158-162; 2.171, с. 126]. Только в этих первобытных условиях и могла возникнуть идея магического контроля над социумом вместе с составлявшими его "богами и людьми". Принудительная власть магии распространялась на все и вся, о чем многократно рассказано в Брахманах, почему первый жрец ("протозороастр") присваивал себе роль субъекта магических манипуляций и одним тем оказывался выше подвластных ему божков. Враждебной жречеству военной элите, наоборот, оставалось лишь демонстративно встать на сторону последних. Даже в позднюю эпоху Ахеменидов и частью в их лице нобилитет старался обойтись без жреческого посредства и самолично припадать к магическому источнику социального суверенитета в статуарных уже, видимо, образах Анахиты, Митры или Ормазда. Как это делалось, понятно не только из описаний Плутарха, но и на материалах археологических исследований, допустим, Исыкского кургана.

По всем этим причинам нет сомнений в том, что Зороастр, наследник ритуального владычества над миром поколений его предшественников, унаследовал от них вражду к нобилитету, кровожадным божкам такового и к пребывавшим на культовой службе у них кави, усиджам и карапанам [2.469, с. 145]. Зато Ригведа создавалась именно коллегией кави, прихвостнями нобилитета, по меткому заключению Я. Гонды, и поэтому не может механически втискиваться в одни жанровые рамки с Авестой и тем более с Гатами. Учитывать все вышеизложенное в отечественной иранистике необходимо, хотя и непривычно. В этом направлении исследований зарубежная авестология на самом деле серьезно преуспела, и накопленный ею опыт следовало бы освоить.

Зороастрийская реформа с поворотом от первобытного индоиранского дуализма к эсхатологически ориентированному монотеизму, в чем, видимо, и состояла заявленная Зороастром в Ясне 44.9 "очистка" религиозного сознания, должна, по всей вероятности, расцениваться как следствие крушения надежд на политическую гегемонию в новом теперь уже обществе с деспотией неодолимого нобилитета. Если предтечи Зороастра ожидали плодов их ритуального искусства в этом дольном мире при жизни, на чем стоит вся Ригведа, то самому пророку оставалось лишь возлагать упования на торжество жреческих идеалов в потустороннем мире [3.482; 3.443; 3.271; 3.285; 3.403], обновленном вселенской огненной купелью, куда он пообещал лично провести праведников, а кави и карапанов, очевидно наслаждавшихся реальными привилегиями на службе у военной элиты, по пути сбросить в ад [3.764]. Реформированная Ясна как будто обеспечивала высшие блага загробной жизни независимо от способа погребения, как на это косвенно указывает отказ ее отправителей и самого Зороастра вдаваться в священные для Ригведы тонкости культа предков.

Нетрудно видеть, что, сообразно пронизательным суждениям С. Хартмана [3.517-522], надо проводить методическую грань принципиального раздела между первобытно традиционными идеологическими моделями и фигурами зороастрийской мысли, т.е. средствами выражения, и подновленным их содержанием, принадлежащим совсем иной исторической эпохе. Здесь он более прав, нежели Х. Хумбах или М. Моле с их упором на плавность эволюции от индоиранского состояния к зороастрийскому. На плане содержания Гат и Авесты с очевидностью сказался острый социально-политический кризис, слегка прикрытый эсхатологической мистикой [3.1058; 1068-1070; 1074; 1079], в которых нисколько не нуждались Ригведа и Брахманы. Потому-то и произошла достаточно резкая смена сугубо культовых ценностей Веды на неиндоевропейские по их характеру морально-этические в Гатах, что превосходно понимал еще Эд. Мейер [3.848-849, с. 204]. Этот отрыв следовал из параллельно возникшей и тоже неиндоевропейской оппозиции к староиранской идеологии и культу всемогущих предков, вообще к родовым и общинным институтам.

Ни один из основополагающих тезисов современной авестологии не утверждался без затяжной борьбы мнений, иногда в одном и том же сознании. Вот, например, Э. Бенвенист в 1923 г. [3.71, с. 346-347] и в 1929-м [2.39] строжайшим образом порицал тех, кто был склонен прозревать в Авесте и маздеизме не вторичные преобразования былого общеиранского состояния, а, наоборот, самую первооснову последнего, *fons et origo* общеарийской идеологии. Однако к 1934 г. белое для него вдруг сменилось черным, и вместе с Л. Рену [2.40] он возвестил ученому миру, что Авеста лучше, нежели извращенная ритуальной грамматологией Ригведа, отображает круг общеиндоиранских идей и образов. После Ж. Пшилюски [3.981] эту позицию обоснованно отверг У. Бьянки [2.45а, с. 39] и тут же с ошеломляющей непоследовательностью подкрепил ее совершенно иными аргументами, за что его сурово критиковал Ф. Кейпер [3.713, с. 214-216]. Видимо, эта критика возымела должное действие, поскольку в 1980 г. У. Бьянки отрекся от собственных крайностей и согласился разместить зороастризм как культурно-исторический феномен не в начале, а на середине эволюционной кривой от старой индоиранской первобытности к исламу шиитского толка [3.110, с. 11].

Из других ярких особенностей Авесты и зороастризма, анализировавшихся только в зарубежной авестологии, необходимо выделить самую первую в мировой истории систематическую претензию на универсальный и вненациональный прозелитизм, насаждение веры методами миссионерской пропаганды внутри и вне Ирана [3.849, с. 205; 2.113, с. 11-13, 72-75, 198-199, 323-325]. Абсолютно все первобытные религии, включая ведическую и допленную ветхозаветную, не знали даже намека на прозелитизм, ненужный и невозможный в родоплеменном обществе с этнической ограниченностью культовых и религиозных норм, но уже в Гатах зороастризм являл собой "отчетливо миссионерскую религию", как на том настаивал Л. Грэй [3.488]. Ясна 31.3 от имени Мазды требует "обратить всех живущих людей". Ясна 29.6 задается вопросом, как лучше всего возвестить, "прославить" религию, Ясна Семи глав 42.6 сообщает о деятельности миссионеров где-то "вдалеке", о чем знали также редакторы Хом-яшта (Ясна 9.24), Яштов 13.143-145 и 16.17. Никакой потребности в миссионерстве не ведали даже Ахемениды и при случае оказывали почитание то Мардуку, то Аполлону, то египетской богине Нейт. Миссионерская деятельность буддийских общин внятно обозначилась не ранее Ашоки, христианских и манихейских еще позже. Тем необъяснимее рвение Гат с требованием всеобщего обращения инакомыслящих, вплоть до применения оружия (Ясна 28.5, 29.6, 31.3, 44.10, 47.6 и др.), чего не могло быть даже в ахеменидское время, если исходить из стадияльно-типологических соображений, не говоря уже о периоде распада родоплеменного строя.

Вкратце, одна лишь миссионерская направленность Гат чуть ли не в каждой их главе устраняет любые сомнения в типологической новизне зороастризма и в недопустимости его отождествления с начальными формами индоиранской идеологии. В этом отношении доводы А. Мейе, Э. Херцфельда, сейчас Ж. Келлена незыблемы, архаистика словесной оболочки зороастрийского писания искусственна и схоластична, из-под нее проглядывает идеология развитого классового общества, по многим приметам возможно даже постахеменидского.

Независимым подтверждением тому служит мифологическое преломление темы *imago mundi* в Авесте, т.е. репрезентация космоса и социума в облике архитектурного комплекса, "города" или сооружения геометрически правильных очертаний, средоточия абсолютистской и

оторванной уже от родоплеменных институтов "вселенской" власти [2.62; 1.69]. Эту же дань переднеазиатскому урбанизму воздавала и легенда о Дейоке у Геродота (1.98-101), целиком идентичная преданию о постройке Йимы в Видевдате. Исследователь данной темы Б. Брентъес напрасно недооценил того факта, что вся Веда даже с Упанишадами не знает чего-либо подобного, как и разрыва институтов политической власти с родоплеменным укладом, в Авесте давно завершено. Что в Видевдате заявлено прямо, то в Гатах следует из контекста, где власть тоже отделена от деревни и племени, родоплеменные культы предков игнорируются.

На сугубо лингвистическом уровне в зарубежной авестологии прочно утвердилась и доминирует теория *Kunstsprache*, наддиалектного специализированного характера речений Зороастра, сакрально изоцированных и нарочито мистифицированных, с отстоявшейся в веках фразеологией и амбивалентными метафорами [1.58; 3.1148; 2.268]. Своей непроницаемостью для непосвященных, тех самых рядовых общинников, чьи интересы якобы блюл Зороастр, они эзотерически гарантировали тайну, а потому и магическую действенность сокровенного ритуала жреческой элиты. В конце концов непосредственно в Гатах (Ясна 48.3) и еще более откровенно в Яштах 4.10 и 14.46 изложен запрет допускать мирян к прямому общению с писанием, вернее с сакральной традицией, на что неоднократно обращал внимание В. Хеннинг. Только в 1982 г. в новейшей публикации В. И. Абаева [1.43] слегка обозначился первый проблеск учета данной теории среди ведущих отечественных иранистов.

Не менее существенна почти столь же кардинальная ревизия догматической не так еще давно концепции Г. Моргенштерне о восточноиранском происхождении многих фонологических и лексических особенностей Авесты, затронутая в предыдущих разделах. Здесь же надо обратить внимание не на современную критику этой концепции, а на предшествовавшие ей и забытые ее автором исследования А. Мейе [3.819-825]. Подобно тому, как в романоязычных странах произношение текстов на классической латыни с неизбежностью оказывается различным по причине воздействия живого языка чтецов, писал он, так и в разных углах иранского мира одни и те же фрагменты Авесты окрашивались в произношении локальными иранскими диалектами. Поэтому и думать нечего, что графика дошедшей до нас редакции свода верно воспроизводит подлинное произношение его первоначальных авторов, это иллюзия. что уже предвидел отчасти Ф. Андреас. Мы имеем дело не с оригиналом как таковым, а с одной из его многих и частных интерпретаций. Но Г. Моргенштерне не внял предостережениям А. Мейе. Поправки к его воззрениям, введенные, как отмечалось, О. Н. Трубачевым, Дж. Тавадией, О. Семереньи и пр., являются по существу ничем иным, как возвращением к ходу мыслей А. Мейе, правда, без ссылок на него.

Было бы нереалистично утверждать, что самые серьезные проблемы истолкования Авесты уже разрешены зарубежными авестологами. Но тем не менее ими намечены многие перспективные направления исследований, и на некоторых из них уже достигнуты немалые успехи. Поучительны также типовые и индивидуальные заблуждения, методы аргументации, тенденции в историко-филологической и в лингвистической критике авестийских текстов. Представляется, что обращение к коллективному опыту зарубежной иранистики, разумеется критическое, с позиций диалектического и исторического материализма должно быть полезным хотя бы в части уточнения состояния вопроса и во избежание уже сделанных другими ошибок. Настоящая работа, как первая в этом роде и жанре, не может исчерпать всей потребности в систематическом анализе уровня зарубежной авестологии. Хотелось бы надеяться, однако, что впоследствии она сможет послужить одной из ступеней к более глубокому постижению внутренних закономерностей и тенденций развития науки об Авесте.

Библиография

Классики марксизма-ленинизма

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е.

I. Монографии на русском языке

3. Алиев И. История Мидии. Баку: Изд-во АН АзССР, 1960. 361 с.
4. Бартольд В. В. Сочинения. Т. VII. М.: Наука, 1971. 536 с.
5. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. М.: Наука, 1960. 556 с.
6. Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. М.: Наука, 1972. 523 с.
7. Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси: Мецниереба, 1977. 390 с.
8. Гафуров Б. Г. Таджики. М.: Наука, 1972. 664 с.
9. Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л.: Наука, 1972. 274 с.
10. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука, 1970. 395 с.
11. Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М.: Наука, 1963. 289 с.
12. Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М.: Наука, 1980. 416 с.
13. Диллон Э. М. Дуализм в Авесте. СПб.: Демаков, 1881. 247 с.
14. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М.: Наука, 1982. 132 с.
15. Дьяконов И. М. История Мидии. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 485 с.
16. Дьяконов М. М. Очерки по истории древнего Ирана. М.: ИВЛ, 1961. 443 с.
17. История Ирана. М.: Изд-во МГУ, 1977. 488 с.
18. История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971. 350 с.
19. История таджикского народа. Т. I. М.: ИВЛ, 1963. 595 с.
20. Коссович К. Четыре статьи из Зендавесты. СПб., б.и., 1861. 159 с.
21. Культура первобытной эпохи Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1982. 112 с.
22. Маковельский А. О. Авеста. Баку: Изд-во АН АзССР, 1960. 144 с.
23. Мифы народов мира. Т. I и II. М.: Сов. Энциклопедия, 1980-1982. 671 и 720 с.
24. Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. I и II. М.: Наука, 1975. 240 и 476 с.
25. Оранский И. М. Иранские языки в историческом освещении. М.: Наука, 1979. 238 с.
26. Основы иранского языкознания. М.: Наука, 1979. 387 с.
27. Погодин А. Л. Жизнь Зороастра. СПб.: Попова, 1903. 146 с.
28. Пьянков И. В. Средняя Азия в известиях античного историка Ктесия. Душанбе, 1975.
29. Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971. 126 с.
30. Робертсон Дж. Кафиры Гиндукуша. Ташкент: Штаб ТуркВО, 1906. 318 с.
31. Снесарев Г. П. Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. М.: ИВЛ, 1960. 10 с.
32. Соколов С. Н. Авестийский язык. М.: ИВЛ, 1961. 123 с.
33. Соколов С. Н. Язык Авесты. М.: ИВЛ, 1964. 414 с.
34. Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л.: Наука, 1968. 246 с.
35. Толстой С. П. Древний Хорезм. М.: ИВЛ, 1948. 358 с.
36. Фрай Р. Н. Наследие Ирана. М.: ИВЛ, 1972. 467 с.
37. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Т. 2. М.: Высшая школа, 1980. 256 с.
38. Эзов Г. А. Об учении персидских магов. СПб.: АН, 1858. 54 с.
39. Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М.: Наука, 1981. 374 с.

Периодика на русском языке

40. Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // *Ar Or*. 1956, 24. С. 23-26.
41. Абаев В. И. Миф и история в Гатах Зороастра // *Историко-филологические исследования*. М.: Наука, 1974. С. 310-321.
42. Абаев В. И. Зороастр и скифы // *MNSN*. 1975, III. С. 1-12.

43. Абаев В. И. *Slavo-Avestica* // Вопросы языкознания. 1982, 2. С. 18-25.
44. Ахвледзиани Г. С. Из Авесты (Гата Ясны 48) // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси, 1977. С. 23-25.
45. Бертельс Е. Э. Новые работы по изучению Авесты // Уч. зап. ИВАН. 1951, т. III. С. 257-271.
46. Болдырев А. Н. Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана // История иранского государства и культуры. М., 1971. С. 250-261.
47. Грантовский Э. А. Зороастризм // Философская энциклопедия. Т. 2. М.: Сов. Энциклопедия, 1962. С. 185-186.
48. Дандамаев М. А. Новые данные о религии и Персии на рубеже VI-V вв. до н.э. // ВДИ. 1974, 2. С. 18-33.
49. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира // История иранского государства и культуры. М., 1971. С. 122-154.
50. Лелеков Л. А. К истолкованию погребального обряда и Тагискене // Сов. Этнография. 1972, 1. С. 128-131.
51. Лелеков Л. А. рец. на: Schlumberger D. *L'Orient hellenise*. Paris, 1970 // Сов. Археология. 1972, 1. С. 292-295.
52. Лелеков Л. А. рец. на: История иранского государства и культуры. М., 1971 // Сов. Археология. 1973, 1. С. 318-319.
53. Лелеков Л. А. К оценке исторических судеб зороастризма в Средней Азии I тыс. до н.э. // Тез. докл. сессии, посвященной итогам полевых археологических исследований 1972 г. в СССР. Ташкент, ИА АН УзССР, 1973. С. 114-116.
54. Лелеков Л. А. рец. на: Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971 // ВДИ. 1973, 2. С. 145-150 (совместно с Г. А. Кошеленко).
55. Лелеков Л. А. рец. на: West M. L. *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford, 1971 // ВДИ. 1975, 2. С. 162-164.
56. Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тыс. до н.э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7-18.
57. Лелеков Л. А. рец. на: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977 // НАА. 1978, 1. С. 208-213.
58. Лелеков Л. А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // НАА. 1978, 2. С. 189-207.
59. Лелеков Л. А. рец. на: Ghirshman R. *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*. Leiden, 1977 // НАА. 1978, 5. С. 220-226.
60. Лелеков Л. А. Ранние формы иранского эпоса // НАА. 1979, 3. С. 173-178.
61. Лелеков Л. А. Реалии Михр-яшта // Тез. докл. Всесоюзного научн. совещания "Античная культура Средней Азии и Казахстана". Ташкент, ИА АН УзССР, 1979. С. 61-63.
62. Лелеков Л. А. Индоиранская идеология между первобытностью и раннеклассовым обществом // Идеологические представления древнейших обществ: Тез. докл. М., ИА АН СССР, 1980. С. 117-119.
63. Лелеков Л. А. Иранская мифология // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 560-564 (совместно с И. С. Брагинским).
64. Лелеков Л. А. (серия словарных статей): Ажи-Дахака; Айрьяман; Амеретат; Амеша-Спента; Ангро-Майнью; Арштат; Атар; Ахурамазда; Ахуры; Аши; Вайю; Вара; Виштаспа; Гайомарт; Заратуштра; Йима; Кави; Кави Усан; Кангха; Каршинтар; Кейяниды // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
65. Лелеков Л. А. (серия словарных статей): Мартйа и Мартянаг; Найрьо-Сангха; Насу; Парадата; Парадиз; Паренди; Пишдаиды; Рангха; Рашну; Саошьянт; Симург; Сиаваршан; Спандармат; Спента-Майнью; Спентодата; Сраоша; Тваша; Тиштрия; Фраваша; Франграссьян; Хусрава; Чинват; Язаты // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
66. Лелеков Л. А. рец. на: Boyse M. *Zoroastrians, their religious beliefs and practices*. London, 1979 // НАА. 1981, 3. С. 225-232.
67. Лелеков Л. А. рец. на: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980 // НАА. 1981, 5. С. 213-219.
68. Лелеков Л. А. Проблема индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, КемГУ, 1980. С. 118-125.
69. Лелеков Л. А. рец. на: Brentjes B. *Die Stadt des Yima*. Leipzig, 1981 // НАА. 1982, 2. С. 182-184.
70. Лелеков Л. А. Изучение Авесты в шведской ориенталистике // НАА. 1982, 4. С. 166-175.

71. Лелеков Л. А. К новейшему решению индоиранской проблемы // ВДИ. 1982, 3. С. 31-37.
72. Лелеков Л. А. Афганистан на путях индоиранских миграций // Проблемы культуры и искусства Афганистана: Тез. докл. М., ГМИНВ, 1982. С. 12-14.
73. Лелеков Л. А. Вопросы истории Бактрии в свете данных Михр-Яшта // Информ. бюлл. МАИКЦА. Вып. 3. М.: Наука, 1982. С. 35-41.
74. Леманн Э. Персы // Иллюстрированная история религий. Т. I. СПб., Битнер, 1899. С. 125-172.
75. Литвинский Б. А. Из области идеологии кушанской Бактрии // ААН, 1977, 25. С. 197-209.
76. Маковельский А. О. Авеста — памятник древней религии народов Ближнего и Среднего Востока // Ежегодник МИРТ. Вып. 6. 1962. С. 355-373.
77. Пьянков И. В. Ктесий о Зороастре // Материальная культура Таджикистана. Вып. 1. Душанбе, 1968. С. 55-64.
78. Семереньи О. *Iranica IV* // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси, 1977. С. 231-261.
79. Стеблин-Каменский И. М. Флора иранской прародины // Этимология 1972. М., Наука, 1974. С. 138-140.
80. Струве В. В. Родина зороастризма // Сов. Востоковедение. Т. V. 1948. С. 5-34.
81. Топоров В. Н. *Avesta. erita, eraetaona, др.-инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки* // *Annali di Ca'Foscari*. 1977, t. 16. P. 41-65.
82. Топоров В. Н. Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Уч. зап. ТартГУ. Вып. 558. 1981. С. 36-64.
83. Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., Наука, 1967. С. 3-81.
84. Хлопин И. Н. Семь каршваров Авесты // *Klio*. 1973, 55. P. 79-86.
85. Эдельман Д. И. К перспективам реконструкции общеиранского состояния // Вопросы языкознания. 1981, 1. С. 37-47.
86. Юдакин А. П. Сравнение морфологической и синтаксической систем языка Авесты и ведического языка в историческом развитии // *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*. 1980, 33. S. 546-556.

II. Монографии на иностранных языках

1. Abegg E. *Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928. 286 S.
2. *Abstracta Iranica*. Leiden, 1978. 125 p.
3. Afnan R. *The great prophets. Moses, Zoroaster, Jesus*. N.Y., 1960. 457 S.
4. Afnan R. *Zoroaster's influence on Greek thought*. N.Y., 1965. 436 S.
5. Agab-Neme. *A volume of Oriental studies presented to E. G. Brown*. Cambridge, 1922. 499 S.
6. Altheim F. *Awestische Textgeschichte*. Halle, 1949. 32 S.
7. Altheim F. *Weltgeschichte Asiens in griechischen Zeitalter*. Bd. I-II. Halle, 1947/1948. 353 und 228 S.
8. Altheim F. *Alexander und Asien*. Tübingen, 1953. 102 S.
9. Altheim F., Stiehl R. *Philologia sacra*. Tübingen, 1958. 102 S.
10. Altheim F., Stiehl R. *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. Berlin, 1970. 811 S.
11. Andreas F. *Die Entstehung des Avesta Alphabetes und seine ursprünglicher Laufwert*. Leiden, 1903. 10 S.
12. Anklesaria B. T. *The holy Gathas of Zarathustra*. Bombay, 1953. 257 p.
13. Anquetil-Duperron A. H. *Reisen nach Ostindien*. Frankfurt am M., 1776. 752 S.
14. Anquetil-Duperron A. H. *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*. T. I-II. P., 1771. 432 et 810 p.
15. Arberry A. J. *British contributions to Persian studies*. L., 1942. 32 p.
16. *Asiatica*. Lpz., 1954. 902 S.
17. Autran Ch. *Mithra, Zoroastre et Sa préhistoire aryenne du christianisme*. P., 1935. 279 p.
18. *Avesta* (ed. F. Spiegel). Bd. I-III. Lpz., 1852, 1859, 1863. 295, 222 und 274 S.
19. *Avesta, the religious books of the Parsees* (ed. A. Bleek). Vol. I-III. Hertford, 1864. 156, 141 and 214 p.
20. *Avesta* (ed. Ch. de Harlez). T. I-III. Liege, 1875, 1876, 1877. 291, 250 et 132 p.
21. *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen* (ed. K. Geldner). Bd. I-III. Stuttgart, 1885-1889. 239, 277 und 139 S.
22. *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen* (ed. F. Wolff). Strassburg, 1910. 460 S.
23. Badi A. M. *Monde et parole de Zarathoushra. Essai d'interprétation*. Lausanne, 1960. 187 p.

24. Bailey H. W. Zoroastrian problems in the ninth-century books. Oxford, 1971. 245 p.
25. Bartholomae Ch. Handbuch der altiranischen Dialekte. Lpz., 1883. 270 S.
26. Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. 2000 col.
27. Bartholomae Ch. Die Gatha's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten. Strassburg, 1905. 133 S.
28. Bartholomae Ch. Der Gatha-dialekt. Lpz., 1879. 34 S.
29. Bartholomae Ch. Jasna XXIX. Halle, 1887. 78 S.
30. Bartholomae Ch. Zum Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1906. 287 S.
31. Bartholomae Ch. Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, 1915. 382 S.
32. Bartholomae Ch. Zarathustras Leben und Lehre. Heidelberg, 1924. 20 S.
33. Bausani A. Persia religiosa. Milano, 1959. 542 p.
34. Bechert H. Wilhelm Geiger. His life and works. Tübingen, 1976. 153 S.
35. Beiträge zur Achamenidengeschichte. Wiesbaden, 1972. 107 S.
36. Belardi W. Studi mithraici e mazdei. Roma, 1977. 247 p.
37. Belardi W. Il nome dell' "Avesta". Roma, 1979. 23 p.
38. Bemmelen D. J., van. Zarathustra. Stuttgart, 1975. 192 S.
39. Benveniste E. The Persian religion according to the chief Greek texts. P., 1929. 121 p.
40. Benveniste E. Les infinitives avestiques. P., 1935. 117 p.
41. Benveniste E., Renou L. Vrtra et Vrèragna. P., 1934. 207 p.
42. Benveniste E. Les mages dans l'ancien Iran. P., 1938. 31 p.
43. Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. I-II. P., 1969. 376 et 340 p.
44. Benveniste E. Indo-European language and society. L., 1973. 534 p.
45. Bianchi U. Il dualismo religioso. Roma, 1958. 124 p.
- 45a. Bianchi U. Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle origini e nella sua essenza. Torino, 1958. 263 p.
- 46-47. A Bibliography of pre-Islamic Persia (ed. G. Pearson). L., 1975. 288 p.
48. Bidez J., Cumond F. Les mages hellénisés. T. I-II. P., 1938. 297 et 241 p.
49. Bio-bibliographies des 134 savants. Leiden, 1979. 571 S.
50. Biscione R., Tosi M. Protostoria degli stati turanici. Napoli, 1979. 90 p.
- 50a. Bleek A. H. Avesta. Vol. I-III. Hertford, 1864. 156, 141 and 214 p.
51. Blochet E. Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran. P., 1898. 39 p.
52. Bloomfield M. Cerberus, the dog of Hades. L., 1905. 41 p.
53. Bode F. A., Nanavutty P. Songs of Zarathushtra. L., 1952. 127 p.
54. Böklen E. Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen, 1902. 150 S.
55. Bovon E. Les Juifs sous la domination Perse. Lausanne, 1885. 159 p.
56. Bousset W. Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. 532 S.
57. Boyce M. The letter of Tansar. Roma, 1968. 78 p.
58. Boyce M. A history of Zoroastrianism. Vol. I-II. Leiden — Köln, 1975, 1982. 347 und 306 S.
59. Boyce M. Persian stronghold of Zoroastrianism. Oxford, 1977. 284 p.
60. Boyce M. Zoroastrians, their religious beliefs and practices. L., 1979. 252 p.
61. Bradke P. V. Dyaus Asura, Ahara Mazda und der Asuras. Halle, 1885. 128 S.
62. Brentjes B. Die Stadt des Yima. Lpz., 1981. 96 S.
63. Brunnhofer H. Iran und Turan. Lpz., 1889. 250 S.
64. Buck Ch. D. A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago, 1949. 1515 p.
65. Burn A. R. Persia and the Greeks. The defence of the West. L., 1962. 586 p.
66. Burnouf E. Commentaire sur le Yasna. P., 1833. 592 p.
67. Burnouf E. Etudes sur la langue et sur Ses textes zends. P., 1850. 429 p.
68. Burnouf E. Le vase sacré et ce qu'il contient dans l'Inde, la Perse, la Grèce et dans l'Eglise chrétienne. P., 1896. 189 p.
69. Butler E. M. The myth of the Magus. Cambridge, 1948. 282 p.
70. Caland W. Über Totenverehrung bei einigen der Indo-Germanischen Völker. Amsterdam, 1888. 80 S.
71. Cameron G. G. History of early Iran. Chicago, 1936. 260 p.
72. Campanile E. Ricerche di cultura poetica indoeuropea. Pisa, 1977. 137 p.
73. Campbell L. C. Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968. 444 p.
74. Carnoy A. The religion of the Avesta. L., 1911. 32 p.
75. Carnoy A. Les Indo-Europeens. Bruxelles — P., 1921. 256 p.

76. Carter G. W. Zoroastrianism and Judaism. Boston, 1918. 118 p.
77. Casartelli L. C. The philosophy of the Mazdayasnian religion under the Sassanides. Bombay, 1889. 234 p.
78. Cassel P. Zoroaster. Sein Name und seine Zeit. Berlin, 1886. 24 S.
79. Charpentier J. Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie. Uppsala, 1911. 87 S.
80. Chatterjee J. M. The ethical conceptions of the Gatha. Bombay, 1935. 598 p.
81. Chatterji J. M. Atharvan Zarathustra. Calcutta, 1971. 250 p.
82. Chattopadhyaya K. Studies in Vedic and Indo-Iranian religion and literature. Varanasi, 1976. 214 p.
83. Christensen A. Etudes sur le zoroastrisme de la Perse antique. Kobenhavn, 1928. 59 p.
84. Christensen A. Les Kayanides. Kobenhavn, 1932. 166 p.
85. Christensen A. Die Iranier. Handbuch der Altertumswissenschaft. Bd I-II. München, 1933. 203 und 210 S.
86. Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire Légendaire des Iraniens. Stockholm, 1917 u 1934. 219 et 196 p.
87. Christensen A. Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique. P., 1936. 143 p.
88. Christensen A. Essai sur la démonologie iranienne. Kobenhavn, 1941. 97 p.
89. Christensen A. Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes. Kobenhavn, 1943. 92 p.
90. Christensen A. L'Iran sous les Sassanides. P., 1944. 560 p.
91. La civilisation iranienne. P., 1952. 346 p.
92. Clemen C. Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. Giessen, 1920. 232 S.
93. Clemen C. Fontes historiae religionis Persicae. Bonnae, 1920. 116 p.
94. Commemoration Cyrus. Hommage universel. Vol. I-III. Leiden, 1974. 389, 413 et 444 p.
95. Corbin H. Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi. Teheran, 1946. 58 p.
96. Corbin H. En Islam iranien. T. II. P., 1971. 384 p.
97. Coyajee J. C. The spirit of the Gathas. Bombay, 1903. 32 p.
98. Coyajee J. C. Studies in Shahnameh. Calcutta, 1939. 325 p.
99. Cumont F. Textes et monuments figures relatifs aux mystres de Mithra. T. I-II. P., 1896, 1899. 377 et 554 p.
100. Darmesteter J. Haurvatat et Ameretat. P., 1875. 91 p.
101. Darmesteter J. Notes sur l'Avesta. P., 1876. 500 p.
102. Darmesteter J. Ormazd et Ahriman. P., 1877. 360 p.
103. Darmesteter J. Observations sur le Vendidad. P., 1883. 102 p.
104. Darmesteter J. Coup d'oeil sur l'histoire de la Perse. P., 1885. 67 p.
105. Darmesteter J. Etudes iraniennes. T. I-II. P., 1883 (переизд. Amsterdam, 1971). 336 et 251 p.
106. Darmesteter J. Essay orientaux. P., 1883. 279 p.
- 106a. Darmesteter J. Le Zend Avesta. T. I-III. P., 1892-1893. 500, 747 et 266 p.
107. Davar F. C. Iran and its culture. Bombay, 1953. 492 p.
108. Debevoise N. C. A political history of Parthia. Chicago, 1938. 303 p.
109. Denkart. A Pahlavi text. Wiesbaden, 1966. 832 S.
110. Devolo G. Origini indoeuropee. Firenze, 1962. 522 p.
111. Dhabhar E. B. N. Essays on Iranian subjects. Bombay, 1955. 221 p.
112. Dhalla M. N. The Nyaises or Zoroastrian litanies. N.Y., 1908. 235 p.
113. Dhalla M. N. Zoroastrian theology. N.Y., 1914. 384 p.
114. Dhalla M. N. Zoroastrian civilisation. N.Y., 1922. 395 p.
115. Dhalla M. N. A history of Zoroastrianism. N.Y., 1930. 366 p.
116. Dinkard, the. Pt. I-II. Bombay, 1911. 953 p.
117. Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum. Uppsala, 1954. 218 p.
118. Duchesne-Guillemin J. Les composés de l'Avesta. Liege — P., 1937. 279 p.
119. Duchesne-Guillemin J. Zoroastre. P., 1948. 301 p.
120. Duchesne-Guillemin J. The hymns of Zarathustra. L., 1952. 162 p.
121. Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman. P., 1953. 153 p.
122. Duchesne-Guillemin J. The western response to Zoroaster. Oxford, 1958. 112 p.
123. Duchesne-Guillemin J. Symbolik des Parsismus. Stuttgart, 1961. 111 S.
124. Duchesne-Guillemin J. Le logos en Iran et en Grèce. Torino, 1962. 15 p.
125. Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. P., 1962. 411 p.
126. Duchesne-Guillemin J. Symbols and values in Zoroastrianism. N.Y., 1966. 167 p.

127. Duchesne-Guillemain J. Opéra minora. T. I-II. Teheran, 1974-1975. 187 and 387 p.
128. Dumézil G. Naissance d'archanges. P., 1945. 190 p.
129. Dumézil G. Mitra-Varuna. P., 1948. 215 p.
130. Dumézil G. Mythe et épopée. T. I-III. P., 1968-1973. 653, 406 et 366 p.
131. Dumézil G. Les dieux souverains des Indo-Européens. P., 1977. 268 p.
132. Dupon-Sommer A. L'énigme de dieu Satrape. P., 1976. 34 p.
133. Dutt Ch. Selections from Avesta and Old Persian. Calcutta, 1973. 249 p.
- 133a. Eddy S. K. The king is dead. N.Y., 1961. 279 p.
134. Ehn J. Der vedische Mythos des Yama. Berlin — Lpz., 1890. 16 S.
135. Eisler R. Weltenmantel und Himmelszeit. Bd I. München, 1910. 318 S.
136. Fliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses. T. I. P., 1976. 492 p.
137. Erdmann K. Das iranische Feuerheiligtum. Lpz., 1941. 94 S.
138. Erhart A. Struktura indoiranských jazyků. Brno, 1980. 235 p.
139. Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren odiata. Leiden, 1972. 464 p.
140. Fechner G. Zend Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Hamburg — Lpz., 1906. 439 S.
141. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Stuttgart, 1971. 168 S.
142. Festschrift Carl Andreas. Lpz., 1916. 142 S.
143. Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden, 1967. 596 S.
144. Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959. 505 S.
145. Festschrift Moriz Winternitz. Lpz., 1933. 357 S.
146. Le feu dans le Proche-Orient antique. Strasbourg, 1973. 101 p.
147. Fichtner H. Die Medizin im Avesta. Lpz., 1924. 54 S.
148. Flügel M. The Zend-Avesta and eastern religions. Baltimore, 1898. 244 p.
149. Fontane M. Histoire universelle, II. Les Iraniens. Zoroastre (de 2500 a 800 av. J.-C). P., 1881. 447 p.
150. Frye R. N. Opéra minora. Vol. I-II. Shiraz, 1976-1977. 330 and 470 p.
151. Gabriel A. Die religiöse Welt des Iran. Wien, 1974. 192 S.
152. Gage J. Basileia. Les Césars les Rois d'Orient et les "Mages". P., 1968.
153. Geiger B. Amesha Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Wien, 1916. 248 S.
154. Geiger W. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882. 520 S.
155. Geiger W., Spiegel F. Age of the Avesta and Zoroaster. L., 1886. 149 p.
156. Geldner K. Studien zum Avesta. Hf. I. Strassburg, 1882. 182 S.
157. Geldner K. Drei Yast aus dem Zendavesta. Stuttgart, 1884. 142 S.
158. Geldner K. Über die Metrik des Jungeren Avesta. Tübingen, 1887. 174 S.
159. Geldner K. Die neunte Gatha des Zarathushtra und der Honover. Berlin, 1904. 17 S.
160. Geldner K. Die zoroastrische Religion (Das Avesta). Tübingen, 1926. 54 S.
161. Gemoll M. Die Indogermanen im Alten Orient. Lpz., 1911. 124 S.
162. Gershevitch I. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959. 357 p.
163. Ghirshman R. Iran. Protoiranier, Meder, Achameniden. München, 1964. 456 S.
164. Ghirshman R. L'Iran des origines a l'Islam. P., 1976. 376 p.
165. Ghirshman R. Terrasses sacrées de Bard-e Nechandeh et Masjid-i Solaiman. T. I-II. P., 1976. 350 et 314 p.
166. Ghirshman R. L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens. Leiden, 1877. 88 p.
167. Gnoli G. Ricerche storiche sul Sistan antico. Roma, 1967. 155 p.
168. Gnoli G. Zoroaster's Time and Homeland. Napoli, 1980. 279 p.
169. Gonda J. The character of the Indo-European moods. Wiesbaden, 1956. 210 S.
170. Gonda J. The Vedic god Mitra. Leiden, 1972. 147 p.
171. Gonda J. The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam — L., 1974. 416 p.
172. Gonda J. Triads in the Veda. Amsterdam — Oxford — N.Y., 1976. 246 p.
173. Gray L. H. Foundations of the Iranian religions. Bombay, 1929. 229 p.
174. Gray L. H. Indo-Iranian phonology. N.Y., 1965. 264 p.
175. Greenlees D. The gospel of Zarathushtra. Madras, 1951. 301 p.
176. Grill J. Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. Tübingen — Lpz., 1903. 60 S.
177. Griswold H. The religion of the Rigveda. Delhi, 1971. 370 p.
178. Gropp G. Wiederholungsformen im Jung-Avesta. Hamburg, 1966. 191 S.
179. Grundriss der Iranischen Philologie. Bd. I-III. Berlin, 1901-1904. 332, 335 und 791 S.
180. Güntert H. Über die ahurischen und daevischen Ausdrücke im Avesta. Heidelberg, 1914. 34 S.

181. Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. Halle, 1923. 439 S.
182. Hampel J. Die Kopenhagener Handschrift. Cod. 27. Wiesbaden, 1974. 276 S.
183. Hansen O. Mittelpersische Lesebuch. Berlin, 1963. 97 S.
184. Harlez Ch., de. Manuel du Pehlevi. P., 1880. 346 p.
185. Harlez Ch., de. Avesta. Livre sacré du zoroastrisme. P., 1881. 670 p.
186. Harlez Ch., de. Coup d'oeil sur l'histoire et l'état actuel des études avestiques. Bruxelles, 1886. 43 p.
187. Hartman S. Gayomart. Uppsala, 1953. 215 p.
188. Hartman S. Parsism: the Religion of Zoroaster. Leiden, 1980. 30 p.
189. Hartog F. Le miroir de Herodote. P., 1980. 390 p.
190. Haudry J. L'Indo-Européen. P., 1979. 128 p.
191. Haug M. A lecture on an original speech of Zoroaster. L., 1865. 27 p.
192. Haug M. Outline of a grammar of the Zend language. Bombay, 1862. 79 p.
193. Haug M. Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis. Amsterdam, 1971. 427 p.
194. Haug M., West E. The book of Arda Viraf. Amsterdam, 1971. 316 p.
195. Henning W. B. Bibliography of important studies on old Iranian subjects. Tehran, 1950. 53 p.
196. Henning W. B. Zoroaster: politician or witch-doctor? L., 1951. 51 p.
197. Henning W. B. Selected papers. Vol. I-II. Leiden, 1977. 652 and 666 p.
- 197a. Henning W. B. Memorial volume. L., 1970. 481 p.
198. Henry V. Le parsisme. P., 1905. 303 p.
199. Hertel J. Achameniden und Kayaniden. Lpz., 1924. 104 S.
200. Hertel J. Die Himmelstore im Veda und Avesta. Lpz., 1924. 69 S.
201. Hertel J. Die Zeit Zoroasters. Lpz., 1924. 64 S.
202. Hertel J. Das arische Feuerlehre. Lpz., 1925. 187 S.
203. Hertel J. Die Methode der arischer Forschung. Lpz., 1926. 80 S.
204. Hertel J. Beiträge zur Metrik des Avestas und des Rgvedas. Lpz., 1927. 98 S.
205. Hertel J. Die Sonne und Mithra im Avesta. Lpz., 1927. 318 S.
206. Hertel J. Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas. Lpz., 1929. 284 S.
207. Hertel J. Die awestischen Herrschaft- und Siegesfeuer. Lpz., 1931. 206 S.
208. Hertel J. Yast 14, 16, 17. Mithra und Əraxsa. Lpz., 1931. 258 S.
209. Hertel J. Die awestischen Jahreszeitenfeste: Afrinagan 3. Lpz., 1934. 80 S.
210. Hertel J. Der Planet Venus im Avesta. Lpz., 1936. 107 S.
211. Hertel J. Das indogermanische Neujahrsopfer. Lpz., 1938. 190 S.
212. Herzfeld E. Iran in the Ancient East. L. — N.Y., 1941. 363 p.
213. Herzfeld E. Zoroaster and his world. Vol. I-II. Princeton, 1947. 821 S.
214. Herzfeld E. The Persian empire. Wiesbaden, 1968. 292 S.
215. Hinz W. Zarathustra. Stuttgart, 1961. 271 S.
216. Hinz W. Altiranisches Funde und Forschungen. Berlin, 1969. 275 S.
217. Hinz W. Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen. Wiesbaden, 1975. 303 S.
218. Hoeck K. F. Veteris Mediae et Persiae monumenta. Gottingen, 1818. 196 S.
219. Hofmeister R. R. Zarathustra. Praha, 1930. 90 S.
220. Hoffmann K. Aufsätze zur Indoiranistik. Bd. I-II. Wiesbaden, 1975-1976. 356 und 363 S.
221. Hoffmann-Kutschke A. Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathustra. Berlin — Stuttgart — Lpz., 1910. 34 S.
222. Holty A. Zoroaster und sein Zeitalter. Luneburg, 1836. 96 S.
223. Hovelacque A. Le chien dans l'Avesta. P., 1876. 56 p.
224. Hovelacque A. L'Avesta, Zoroastre et le mazdeisme. P., 1880. 521 p.
225. Huart C. Delaporte L. L'Iran antique. P., 1952. 528 p.
226. Hübschmann H. Ein zoroastrisches Lied (Capitel 30 des Yasna). München, 1872. 84 S.
227. Humbach H. Die Gathas des Zarathustra. Bd. I-II. Heidelberg, 1959. 163 und 103 S.
228. Humbach H., Jamaspa K. Vaetha Nask. Wiesbaden, 1969. 75 S.
229. Hüsing G. Die iranische Überlieferung und das arische System. Hf. 2. Lpz., 1909. 248 S.
230. Hyde Th. Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia. Oxonü, 1760. 580 p.
- 230a. Jackson A. V. Persia past and present. N.Y., 1906. 471 p.
231. Jackson A. V. Zoroaster the prophet of ancient Iran. N.Y., 1919. 314 p.
232. Jackson A. V. Early Persian poetry. N.Y., 1920. 125 p.
233. Jackson A. V. Zoroastrian studies. N.Y., 1928. 325 p.
234. Jackson A. V. Researches in Manichaeism. N.Y., 1932. 393 p.

235. Jain R. The most ancient Aryan society. Varanasi, 1964. 311 p.
236. Jampel S. Die Wiederherstellung Israels unter den Achameniden. Breslau, 1904. 271 S.
237. Janert K. L. Sinn und Bedeutung des Wortes "dhāsi" und seiner Belegstilen im Rigveda und Awesta. Wiesbaden, 1956. 83 S.
238. Junker H. Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung. Lpz. — Berlin, 1923. 125 S.
239. Junker H. Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift. Lpz., 1927. 139 S.
240. Justi F. Abfertigung des M. Haug. Lpz., 1868. 64 S.
241. Justi F. Der Bundeshesh. Lpz., 1868. 288 S.
242. Justi F. Handbuch der Zendsprache. Bd. I. Lpz., 1864. 424 S.
243. Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895. 526 S.
244. Jutman S. Reges persarum stirpis Pischdadi. Lund, 1811. 10 p.
245. Index Iranicus, Vol. 1. Teheran, 1961. 987 p.
246. Indian and Iranian studies. Presented to G. A. Grierson on his 85th birthday. L., 1936. 585 p.
247. Indo-Iranian Studies. L. — Lpz., 1925. 290 p.
248. Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970. 440 p.
249. Indo-Iranica. Wiesbaden, 1964. 195 S.
250. Insler S. The Gathas of Zarathustra. Leiden, 1975. 387 p.
251. Iran ancien. P., 1975. 58 p.
252. Iranian civilisation and culture. Montreal, 1972. 154 p.
253. Iranian studies presented to Kaj Barr — AO 29, 1965/1966, 3/4. 217 p.
254. Iranica. Napoli, 1979. 467 p.
255. Iranische Geisteswelt. Baden-Baden, 1961. 328 S.
256. Kapadia D. Glossary of Pahlavi Vandidad. Bombay, 1953. 528 p.
257. Kapadia S. A. The teachings of Zoroaster and the philosophy of the Parsee religion. L., 1905. 104 p.
258. Keith A. B. Religion and philosophy of the Veda and Upanishads. Vol. I-II. Cambridge (Mass.), 1925. 683 p.
259. Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden, 1974. 424 S.
260. Koch H. Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Wiesbaden, 1977. 185 S.
261. Kohut A. Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. — Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, IV. 1866. 107 S.
262. König F. W. Altteste Geschichte der Meder und Perser. Lpz., 1934. 66 S.
263. König F. W. Der falsche Bardija. Wien, 1938. 388 S.
264. König F. W. Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das alte Testament. Wien, 1964. 292 S.
265. Koster W. J. Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Mnemosyne, Suppl. 3. 1951. 287 p.
266. K. R. Cama Oriental Institute golden jubilee volume. Bombay, 1969. 248 p.
267. Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers des Gottertranks. Berlin, 1859. 266 S.
268. Kuiper F. B. On Zarathustra's language. Amsterdam, 1978. 38 p.
269. Kurylowicz J. Problèmes de linguistique indo-européenne. Wrocław, 1977. 245 p.
270. Kurylowicz J. Traces de la place du ton en gathique. P., 1925. 37 p.
271. Lafond G. Zoroastre, le mazdeïsme, l'Avesta. P., 1897. 347 p.
272. Lajard F. Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident. P., 1867. 69 p.
273. La Persia e il mondo classico. Napoli, 1972. 208 p.
274. Lassen C. Vendidad. Bonn, 1852. 67 S.
275. La Vallée Poussin L., de. Indo-Européens et Indo-Iraniens. P., 1936. 407 p.
276. Lehmann Ed. Zarathustra. Bd. I-II. København, 1899, 1902. 169 und 266 S.
277. Lentz W. Yasna 28. Wiesbaden, 1955. 91 S.
278. Lincoln B. Priests, warriors and cattle. Berkeley — Los Angeles, 1981. 242 p.
279. A Locust's leg Studies in honour of S. H. Taqizadeh. L., 1962. 250 p.
280. Lommel H. Die Yast's des Awesta. Göttingen, 1927. 211 p.
281. Lommel H. Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingen, 1930. 171 S.
282. Lommel H. Die Gathas des Zarathustra. Basel — Stuttgart, 1971. 227 p.
283. Lommel H. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978. 628 S.
284. MacKenzie N. Concise Pahlavi dictionary. L., 1971. 236 p.
285. Magia philosophica, hoc est Francisci Patricii Zoroaster. Hamburg, 1093 (1903).

286. Malandra W. *The Fravashi Yast*. Pennsylvania, 1977. 317 p.
287. Mallik M. *Introduction to Parsee religion customs and ceremonies*. Santiniketan, 1980. 194 p.
288. Markwart J. *Erānshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin, 1901. 358 S.
289. Markwart J. *Die Assyryaka des Ktesias*. — *Philologus*, Suppl. IV. 1893. 601 S.
290. Markwart J. *Wehrot und Arang*. Leiden, 1938. 202 S.
291. Masani R. P. *Le zoroastisme*. P., 1939. 191 p.
292. Masani R. P. *Zoroastrianism: the religion of good life*. N.Y., 1962. 126 p.
293. Maskur M. G. *An essay on Dinkard*. Tehran, 1946. 170 p.
294. Mayrhofer M. *Zum Namengut des Avesta*. Wien, 1977. 68 S.
295. Mayrhofer M. *Iranisches Personennamenbuch, I*. Wien, 1977. 113 S.
296. Mayrhofer M. *Ausgewählte kleine Schriften*. Wiesbaden, 1978. 270 S.
297. *Mélanges d'Indianisme*. P., 1968. 800 p.
298. Meillet A. *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta*. P., 1925. 72 p.
299. Mella F. A. *L'impero persiano*. Milano, 1980. 160 p.
300. Menant J. *Zoroastre*. P., 1857. 210 p.
301. Menasce J. P., de. *Shkand Gumānik Vichar*. Fribourg, 1945. 303 S.
302. Menasce J. P., de. *Une encyclopédie mazdéenne: le Denkart*. P., 1958. 117 p.
303. Marcatante A. S. *Good and Evil*. N.Y., 1978. 242 p.
304. *Messianism in the Talmudic era*. N.Y., 1979. 518 p.
305. Messina G. *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*. Roma, 1930. 102 p.
306. Messina G. *I Magi a Betlemme e una predicazione di Zoroastro*. Roma, 1993. 104 p.
307. Mills L. H. *A study of the five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gathas*. Erlangen, 1894. 622 S.
308. Mills L. H. *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*. Vol. I-II. Lpz., 1905-1906. 460 S.
309. Minorsky V. *Iranica*. Hertford, 1964. 332 p.
310. Misra S. S. *The Avestan*. Varanasi — Delhi, 1979. 284 p.
311. Mistri R. H. *Zoroaster and Zoroastrianism*. Bombay, 1906. 218 p.
312. Modi J. J. *A few events in the early history of the Parsis and their dates*. Bombay, 1905. 98 p.
313. Modi J. J. *A catechism of the Zoroastrian religion*. Bombay, 1911. 47 p.
314. Modi J. J. *Asiatic papers*. Bombay, 1917. 379 p.
315. Modi J. J. *The religious ceremonies and customs of the Parsees*. Bombay, 1922. 484 p.
316. Modi J. J. *The influence of Iran on other countries*. Bombay, 1954. 174 p.
317. *Dr. Modi memorial volume*. Bombay, 1930. 309 p.
318. Molé M. *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. P., 1963. 597 p.
319. Molé M. *L'Iran ancien*. Paris — Tournai, 1965. 119 p.
320. Molé M. *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*. P., 1967. 323 p.
321. Momigliano A. *Sagesses barbares*. P., 1979. 196 p.
322. Monna M. C. *The Gathas of Zarathustra: a reconstruction of the text*. Amsterdam, 1978. 201 p.
323. Monneret de Villard U. *Le leggende orientali sui magi evangelici*. Vaticano, 1952. 262 p.
324. Monumentum H. S. Nyberg. Vol. I-IV. Leiden, 1975. 510, 472, 354 et 519 p.
325. Morgenstierne G. *Irano-dardica*. Wiesbaden, 1973. 388 S.
326. Moulton J. H. *Early religious poetry of Persia*. Cambridge, 1911. 170 p.
327. Moulton J. H. *Early Zoroastrianism*. L., 1913. 468 p.
328. Moulton J. H. *The teaching of Zarathustra*. Bombay, 1917. 96 p.
329. Mourreau J. J. *La Perse de grands rois et de Zoroastre*. Geneve, 1977. 281 p.
330. Narahari H. G. *Atman in pre-Upanishadic Vedic literature*. Madras, 1944. 278 p.
331. Narten J. *Die Amesha Spantas im Avesta*. Wiesbaden, 1982. 155 S.
332. Nawabi Y. M. *A bibliography of Iran*. Vol. I. Tehran, 1969. 260 p.
333. Negelein J., von. *Weltanschauung des indogermanischen Asiens*. Erlangen, 1924. 186 S.
334. *Neue Methodologie in der Iranistik*. Wiesbaden, 1974. 359 S.
335. Nock A. D. *Essays on religion and the ancient world*. Vol. I-II. Cambridge (Mass.), 1972. 1029 p.
336. Noldeke Th. *Etudes historiques sur la Perse ancienne*. P., 1896. 245 p.
337. Noldeke Th. *Das iranische Nationalepos*. Berlin, 1920. 107 S.
338. Nyberg H. S. *Die Religion des alten Iran*. Lpz., 1938. 506 S.
339. Nyberg H. S. *A manual of Pahlavi*. Pt. I. Wiesbaden, 1964. 205 S.
340. Oldenberg H. *Die Religion des Veda*. Stuttgart — Berlin, 1917. 608 S.
341. Olmsted A. T. *History of the Persian Empire*. Chicago, 1960. 568 p.
342. Oppert J. *Le peuple et la langue des Medes*. P., 1879. 296 p.
343. *Oriental studies in honour of C. F. Pavry*. L., 1933. 308 p.

344. Ost og Vest. Kobenhavn, 1945. 224 p.
345. Oxtoby W. G. Ancient Iran and Zoroastrianism in Festschriften. Waterloo (Ontario), 1973. 212 p.
346. Paggiaro La civiltà della Persia e la riforma religiosa di Zarathustra. Pisa, 1956. 110 p.
347. Pastoret M., de. Zoroastre, Confucius et Mahomet. P., 1788. 477 p.
348. Pavry J. D. C. The Zoroastrian doctrine of a future life. N.Y., 1929. 119 p.
349. Peabody B. The winged word. Albany, 1975. 562 p.
350. La Persia e il mondo greco-romano. Roma, 1966. 616 p.
351. La Persia nel Medioevo. Roma, 1971. 791 p.
352. Pétrement S. Essai sui le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. P., 1947. 354 p.
353. Pettazzoni R. La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran. Bologna, 1921. 260 p.
354. Pettazzoni R. L'essere supremo nelle religioni primitive. Torino, 1957.
355. Pisani V. Lingue e culture. Brescia, 1969. 445 p.
356. Pizzi I. Tishtar Yasht l'inno a Tishtrya nell'Avesta. Torino, 1882. 20 p.
357. Pratidanam. The Hague. P., 1968. 627 p.
358. Prof. Jackson memorial volume. Bombay, 1954. 260 p.
359. Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979. 339 p.
360. Pursishnihā. A Zoroastrian catechism. Pt. I-II. Wiesbaden, 1971. 102 und 60 S.
361. Rask R. Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta. Berlin, 1826. 80 S.
362. Rawlinson G. The five great monarchies of the ancient Oriental world. Vol. IV. L., 1867. 603 p.
363. Rawlinson G. The sixth great oriental monarchy. L., 1873. 458 p.
364. Rawlinson G. The seventh great oriental monarchy. L., 1876. 691 p.
365. Reichelt H. Awestisches Elementarbuch. Heidelberg, 1909. 515 S.
366. Reichelt H. Avesta reader. Strassburg, 1911. 304 p.
367. Reiner J. Zarathushtra. Berlin-Lpz., s.a. 73 S.
368. Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1921. 272 S.
369. Reitzenstein R., Schaeder H. H. Studien zun antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland — Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 7. 1926. 355 S.
370. Religionsgeschichte des Oriens in der Zeit der Weltreligionen. Leiden — Köln, 1961. 554 S.
371. Rhode J. G. Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder das Zendfolks. Frankfurt am M., 1820. 545 S.
372. Rialle G., de. Les études vediques et eraniennes dans l'histoire. P., 1870. 40 p.
373. Ringbom L.-I. Zur Ikonographie der Gottin Ardivi Sura Anahita. Abo., 1957. 28 S.
374. Ringbom L.-I. Graltempel und Paradies. Stockholm, 1958. 546 S.
375. Ringbom L.-I. Paradisus terrestris. Kobenhavn, 1958. 446 p.
376. Ringgren H. Fatalism in the Persia epics. Uppsala, 1952. 134 p.
377. Riviere H. Clio Georges Dumézil. P., 1979. 271 p.
378. Roth E. Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenlehre. Manheim, 1946. 455 + 291 S.
379. Rosenberg F. Le livre de Zoroastre. St. Petersburg, 1904. 103 p.
380. Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Lpz., 1959. 672 S.
381. Saba M. Bibliographic française del Iran. Tehran, 1951. 298 p.
382. The sacred books of the East. Vol. 4, 5, 18, 23, 24, 31, 47. Delhi, 1965. 240, 438, 484, 384, 376, 404, 186 p.
383. Saggi di metodologia della storia delle religioni. Roma, 1979. 327 p.
384. Sanjana D. D. P. The position of Zoroastrian women in remote antiquity. Bombay, 1892. 85 p.
385. Sanjana D. D. P. Zarathushtra in the Gathas and in the Greek and Roman classics. Lpz., 1899. 256 S.
386. Sanjana D. D. P. Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta. Lpz., 1906. 227 S.
387. Schaeder H. H. Der Mensch in Orient und Okzident. München, 1960. 428 S.
388. Scheftelowitz J. Die altpersische Religion und das Judentum. Giessen, 1920. 240 S.
389. Scheftelowitz J. Die Zeit als Schicksalsgottheit. Stuttgart, 1929. 58 S.
390. Scherer A. Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953. 276 S.
391. Schlerath B. Awesta-Wörterbuch. Bd. I-II. Wiesbaden, 1968. 264 und 199 S.
392. Schmidt H.-P. Vedisch vratā und awestisch urvāta. Hamburg, 1958. 157 S.
393. Schmidt H.-P. Zarathustra's religion and his pastoral imagery. Leiden, 1975. 22 p.
394. Schmidt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. 375 S.
395. Schoebel C. Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne. P., 1872. 172 p.

396. Schroeder L., von. *Arische Religion*. Bd. I-II. Lpz., 1923. 618 und 707 S.
397. Schutze A. *Mithras-Mysterien und Urchristentum*. Stuttgart, 1960. 203 S.
398. Schuyler M. *Index verborum of the fragments of the Avesta*. N.Y., 1901. 106 p.
399. Schwab M. *Bibliographic de la Perse*. P., 1875. 152 p.
400. Schwab R. *Vie d'Anquetil Duperron*. P., 1934. 240 p.
401. Schiraz-Pour P. *Zarathustra*. Montpellier, 1929. 200 p.
402. Siecke E. *Die Urreligion der Indogermanen*. Berlin, 1897. 38 S.
403. Sir J. J. *Zarathoshti Madressa Centenary volume*. Bombay, 1967. 196 p.
404. Skladankowa M. *Zoroaster i magowie*. Warszawa, 1963. 254 p.
405. Smith M. W. *Studies in the syntax of the Gathas of Zarathushtra*. Philadelphia, 1929. 160 p.
406. Söderblom N. *Die Religionen der Erde*. Halle, 1905. 65 S.
407. Sokolov S. N. *The Avestan language*. M., 1967. 120 p.
408. *Some aspects of Indo-Iranian literary and cultural traditions*. Delhi, 1977. 159 p.
409. Spenger H. S. *The age of Zarathushtra*. Poona, 1965. 41 p.
410. Spenger H. S. *Are the Gathas pre-Vedic?* Poona, 1965. 126 p.
411. Spenger H. S. *Is the so-called Younger Avesta really younger?* Poona, 1965. 104 p.
412. Spiegel F. *Grammatik der Parsisprache nebst Sprachproben*. Lpz., 1851. 209 S.
413. Spiegel F. *Eran, das Land zwischen dem Indus und Tigris*. Berlin, 1863. 384 S.
414. Spiegel F. *Die arische Periode und ihre Zustände*. Lpz., 1887. 330 S.
415. Spiegel F. *Eranische Altertumskunde*. Bd. I-III. Amsterdam, 1971. 760, 632 und 863 S.
416. Sprengling M. *Third century Iran, Sapor and Kartir*. Chicago, 1953. 114 p.
417. Springett B. H. *Zoroaster, the great teacher*. L., 1923. 73 p.
418. Stave E. *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*. Haarlem, 1898. 280 S.
419. Stronach D. *Pasargadae*. Oxford, 1978. 326 p.
420. *Studi iranici. 17 saggi di iranisti italiani*. Roma, 1977. 307 p.
421. *Studia indo-iranica*. Lpz., 1931. 328 S.
422. *Studia orientalia Ioanni Pedersen septuagenario*. Kobenhavn, 1953. 390 p.
423. *Studien zur Indologie und Iranistik*. Hft. I-II. Reinbek, 1975-1976. 118, 164 S.
424. *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde — Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*. Bd. 14. 1968. 411 S.
425. *Studies in the sources on the history of pre-Islamic Central Asia*. Budapest, 1978. 162 p.
426. *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Göttingen, 1975. 117 S.
427. Tilati K. *The light on the Zoroastrian mazdayasnian religion*. Bombay, 1952. 118 p.
428. Taraporewala I. J. S. *Selections from Avesta and Old Persian*. Pt. I. Calcutta, 1922. 242 p.
429. Taraporewala I. J. S. *The divine songs of Zarathushtra*. Bombay, 1951. 1166 p.
430. Tavadia J. C. *Indo-Iranian studies*. Vol. I-II. Santiniketan, 1950, 1952. 95 und 129 p.
431. Tavadia J. C. *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*. Lpz., 1956. 141 S.
432. Thieme P. *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*. Berlin, 1952. 76 S.
433. Thieme P. *Mitra and Aryaman*. New Haven, 1957. 96 p.
434. Toot M. N. *Practical metaphysics of Zoroastrianism*. Bombay, 1957. 49 p.
435. Turcan R. *Mithras Platonicus*. Leiden, 1975. 301 p.
436. Dr. J. M. *Unvala memorial volume*. Bombay, 1964. 272 p.
437. Ursinus J. H. *De Zoroastre Bactriano*. Nürnberg, 1616.
438. Vanden Berghe L. *Bibliographic analitique de l'archéologie de l'Iran ancien*. Leiden, 1979. 329 p.
439. Varenne J. *Zarathushtra et la tradition mazdéene*. P., 1966. 188 p.
440. *Vendidad Sade*. Lpz., 1850. 416 S.
441. *Vendidad*. Vol. I-II. Bombay, 1907. 696 and 271 p.
442. Voigt W. *Die Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion*. München, 1937. 61 S.
443. Vullers J. A. *Fragmente über die Religion des Zoroaster*. Bonn, 1831. 128 S.
444. Vullers J. A. *Instituiiones linguae persicae cum sanskrita et zendica lingua comparatae*. Gissa, 1840. 208 p.
445. Waag A. *Nirangistan*. Lpz., 1941. 154 S.
446. Weller H. *Anahita*. Stuttgart — Berlin, 1938. 154 S.
447. Wesendonk O. G., von. *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*. Hannover, 1924. 214 S.
448. Wesendonk O. G., von. *Das Wesen der Lehre Zarathustras*. Lpz., 1927. 68 S.
449. Wesendonk O. G., von. *Die rehgiionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna Haptanhaiti*. Bonn,

1931. 64 S.
450. Wesendonk O. G., von. Das Weltbild der Iranier. München, 1933. 354 S.
451. West M. L. Early Greek philosophy and the Orient. Oxford, 1971. 256 p.
452. Widengren G. Hochgottglaube im alten Iran. Uppsala — Lpz., 1938. 419 S.
453. Widengren G. The great Vohu-Manah and the apostle of God. Uppsala — Lpz., 1945. 95 S.
454. Widengren G. Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit. Köln — Opladen, 1960. 163 S.
455. Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. 393 S.
456. Widengren G. Der Feudalismus im alten Iran. Köln — Opladen, 1969. 176 S.
457. Wiesehöfer J. Der Aufstand Gaumatas und die Anfänge Dareios' I. Bonn, 1978. 275 S.
458. Wikander S. Der arische Manuebund. Lund, 1938. 111 S.
459. Wikander S. Vayu. Bd. I. Uppsala — Lpz., 1941. 218 S.
460. Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946. 244 S.
461. Wilhelm E. Etudes avestiques, tt. I-II. Louvain, 1886. 33 et 32 p.
462. Wilson J. The Parsi religion as contained in the Zend-Avesta. Bombay, 1843. 610 p.
463. Windischmann F. Mithra. Lpz., 1857. 90 S.
464. Windischmann F. Zoroastrische Studien. Berlin, 1863. 324 S.
465. Wisdom of the Sasanian sages. Denkard VI. Boulder, 1980. 384 p.
466. Yasna. Lpz., 1904. 64 S.
467. Zaehner R. C. Zurvan: a Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955. 495 p.
468. Zaehner R. C. The teachings of the Magi. L., 1956. 156 p.
469. Zaehner R. C. The dawn and twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. 371 p.
470. Zarathustra. Wege der Forschung. Bd. 169. Darmstadt, 1970. 416 S.
471. Zend-Avesta (ed. J. F. Kleuker). Bd. I-III. Lpz. — Riga, 1776/77. 168, 386 und 368 S.
472. Zölzer F. Leben und Lehre Zarathustras nach den Gathas. Würzburg, 1979. 60 S.

III. Материалы иностранной периодики

1. Abegg E. Urmensch und Messias bei den Iranier. — Asiatische Studia, 14, 1961. 1-8.
2. Ackerman Ph. Stars and stories. — Myth and mythmaking. Boston, 1969. 90-102.
3. Alfaric P. Zoroastre avant l'Avesta. — RHLR, 7, 1921. 1-32.
4. Altheim F. Awestika. — ZII, 3, 1925. 33-49.
5. Altheim F. Zarathustra als Dichter. — Paideuma, 3, 1949. 257-278.
6. Altheim F. Zarathustra und Alexander der Grosse. — La Parola del Passato, XX, 1951. 321-337.
7. Altheim F. Zarathustra. — Die Neue Rundschau, LXIII, 1952. 165-190.
8. Altheim F. Das Jahr Zarathustras. — ZRGG, VIII, 1956. 1-14.
9. Altheim F., Stiehl R. Alexander the Great and Avesta. — East and West, 8, 1957. 2, 123-135.
10. Ananikian M. Armenia (Zoroastrian). — ERE, I, 1908. 794-802.
11. Andreas F. C. Die dritte Ghāthā des Zuraxtushtro (Josno 30). — NGGW, 1909. 42-49.
12. Andreas F. C., Wackernagel J. Die erste, zweite und fünfte Ghāthā des Zuraxtushtro (Josno 28, 29, 32). — NGGW, 1913. 363-385.
13. Anquetil-Duperron A. H. Système théologiques des Mages selon Plutarque. — Mémoires de littérature, Jan. 1765, XXXIV. 376-414.
14. Asana J. M. J. On the Avestic terms Mazda — Ahura Mazda — Ahura. — Travaux de la 6-em session du Congrès international des Orientalistes a Leiden, 2. Leiden, 1914. 1-14.
15. Asmussen J. P. Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus. — Studia Teologica, 16, 1962. 1-24.
16. Asmussen J. P. Die Iranier in Zentralasien. — AO, 27, 1963. 119-127.
17. Asmussen J. P. Iranica. — AO, 31, 1968. 9-20.
18. Asmussen J. P. Die Verkündigung Zarathustras im lichte der Religionsgeschichte. — Temenos, 6, 1970. 20-35.
19. Asmussen J. P. Some remarks on Sasanian demonology. — Commemoration Cyrus. Hommage universel, t. I. Leiden, 1974. 236-241.
20. Asmussen J. P. Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras. — Altorientalische Forschungen, VII, 1980. 159-170.
21. Atteridge A. H. The Avesta and its discoverer. — ACQR, 15, 1890. 44-53.
22. Azarpay G. Iranian divinities in Sogdian painting. — Monumentum H. S. Nyberg. Vol. I. Leiden, 1975. 19-29.
23. Azarpay G. The Allegory of Dēn in Persian art. — Artibus Asiae, 38, 1976. 37-48.

24. Azarpay G. Nanā, the Shumero-Akkadian goddess of Transoxiana. — *JAOS*, 96, 1976. 536-542.
25. Bailey H. W. Yasna 53. — *Dr. Modi mem. vol. Bombay*, 1930. 378-401.
26. Bailey H. W. Indo-Iranica. — *BSOAS*, 32, 1948. 319-332.
27. Bailey H. W. Indo-Iranian studies. — *TPS*, 1953. 21-42.
28. Bailey H. W. Ariana. — *Donum Natalicium... Uppsala*, 1954. 1-16.
29. Bailey H. W. A problem of the Indo-Iranian vocabulary. — *ROr*, 21, 1957. 59-69.
30. Bailey H. W. Veda and Avesta. — *University of Ceylon review*, 15, 1957. 23-35.
31. Bailey H. W. Iranica and Vedica. — *IJJ*, 2, 1958, 149-157.
32. Bailey H. W. Ambages indoiranicae. — *AION*, 1, 1959. 113-146.
33. Bailey H. W. Arya II. — *BSOAS*, 23, 1960. 13-39.
34. Bailey H. W. Arya III. — *BSOAS*, 24, 1961. 470-483.
35. Bailey H. W. Arya IV. — *BSOAS*, 26, 1963. 69-93.
36. Bailey H. W. Saka ssandrāmata. — *Festschrift W. Eilers*, 1967. 136-143.
37. Bailey H. W. Avesta and Saka. — *IJJ*, 11, 1960. 280-292.
38. Bailey H. W. Trends in Iranian studies. — *Memoirs of the research department of the Toyo Bunko*, 29, 1971. 1-16.
39. Bailey H. W. A half-century of Irano-Indian studies. — *JRAS*, 1972. 99-110.
40. Bailey H. W. Hyona. — *Indo-Celtica. München*, 1972. 18-28.
41. Bailey H. W. The second stratum of the Indo-Iranian gods. — *Mithraic studies. Manchester*, 1975. 1-20.
42. Bailey H. W. ad: Mayrhofel M. Zum Namengut des Avesta. *Wien*, 1977. — *JRAS*, 3979. 56-60.
43. Barnes W. E. Cyrus the servant of Jehovah. — *J. of Theological studies*, 32, 1931. 32-39.
44. Barnett L. D. Yasna, Gandharva and Glaucus. — *BSOS*, 4, 1928. 703-716.
45. Barnett L. D. ad: Hertel J. Die Sonne und Mithra im Awesta. *Leipzig*, 1027. — *JRAS*, 1928. 180-185.
46. Barnett L. D. The Genius: a study in Indo-European psychology. — *JRAS*, 1929, 4. 731-742.
47. Barnett L. D. ad: Messina G. Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion. *Roma*, 1930. *JRAS*, 1931. 689-692.
48. Barnett L. D. ad: Hertel J. Die awestische Herrschafts- und Siegesfeier. *Leipzig*, 1931. — *JRAS*, 1932. 999-1003.
49. Barr K. Avestan drīgu-, drigu-. — *Studia Orientalia Ioanni Pedersen. Kobenhavn*, 1943. 21-40.
50. Barr K. Principia zarathustriaca. — *Ost og Vest. Kobenhavn*, 1945. 130-139.
51. Barr K. Irans profet som TELEIOS ANTHROPOS — *Festschrift til L. L. Hammerich. Kobenhavn*, 1952. 26-36.
52. Barr K. Die Religion der alien Iran. — *Handbuch der Religionsgeschichte. Bd. II. Göttingen*, 1972. 265-318.
53. Barry A. The birth-place of the Magi. — *ACQR*, 31, 1906. 175-184.
54. Bartholomae Ch. Beiträge zur Kenntnis des Avesta I-II. — *ZDMG*, 35, 1981, 153-161; 36, 1882, 560-585.
55. Bartholomae Ch. Studien zu den Gathas. — *ZDMG*, 37, 1884. 117-133.
56. Bartholomae Ch. Beiträge zur Kenntnis der Gathas. — *KZ*, 29, 1887. 293-320.
57. Bartholomae Ch. Arisches. — *ZDMG*, 43, 1889. 664-670.
58. Bartholomae Ch. Arisches II. — *ZDMG*, 46, 1892. 291-310.
59. Bartholomae Ch. Vorgeschichte der iranischen Sprachen. — *Grundriss, I, 1.1.* 1-151.
60. Bartholomae Ch. Awestasprache und Altpersisch. — *Grundriss, I, 1.2.* 152-248.
61. Bartholomae Ch. Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen. — *WZKM*, 24, 1910. 129-179.
62. Bartholomae Ch. Mitteliranische Studien I-II. — *WZKM*, 25, 1911. 245-262, 389-409.
63. Bartholomae Ch. Zarathushtra; his life and doctrine. — *Indo-Iranian Studies. L. — Lpz.*, 1925. 1-16.
64. Bausani A. Les études d'iranistique et turcologie en Italic depuis 1941. — *AiOr*, 19, 1951. 85-93.
65. Bausani A. Il mito in Grecia e in Iran. — *La Persia e il mondo greco-romano. Roma*, 1966. 413-421.
66. Bausani A. ad: Gnoli G. Recherche storiche sul Sistan antico. *Roma*, 1967. — *RSO*, 43, 1967. 314-317.
67. Baynes H. The theory of the soul and the initiative of the Avesta. — *JRAS*, 1899. 429-431.
68. Baynes H. Zoroastrian prophecy and the messianic hope. — *Quest*, Apr. 1918. 425-439.
69. Bechka J. Iran in old Czek literature and scholarship. — *CC*, I, 1974. 379-383.
70. Bechka J. L'iranologie tchecoslavoque. — *CC*, I, 1974. 384-389.
71. Benveniste E. ad: Geiger B. Die Amasha Spanta. *Wien*, 1916. — *JA*, 203, 1923. 345-347.

72. Benveniste E. Un rite zervanite chez Plutarque. — JA, 215, 1929. 287-296.
73. Benveniste E. Une différentiation de vocabulaire dans l'Avesta. — *Studia Indo-iranica*. Lpz., 1931. 219-226.
74. Benveniste E. Les classes sociales dans la tradition avestique. — JA, 221, 1932. 117-134.
75. Benveniste E. Le mémorial de Zarēr, poème pehlevi mazdéen. — JA, 220, 1932. 245-293.
76. Benveniste E. Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme. — MO, 26, 1932. 170-215.
77. Benveniste E. L'Éran-vēzh et l'origine légendaire des Iranies. — BSOS, 7, 1934/1935. 265-274.
78. Benveniste E. Sur quelques dvandvas avestiques. — BSOS, 8, 1935/1937. 405-410.
79. Benveniste E. Expression indo-européenne de l'éternité. — Bull. de la société de linguistique, 38, 1937. 103-112.
80. Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. — JA, 230, 1938. 529-549.
81. Benveniste E. Deux noms divins dans l'Avesta. — RHR, 130, 1945. 13-16.
82. Benveniste E. La doctrine médicale des Indo-Européens. — RHR, 130, 1945. 5-12.
83. Benveniste E. Avestica. — *Donum natalicium H. S. Nyberg*. Uppsala, 1954. 17-26.
84. Benveniste E. Les données iraniens. — JA, 246, 1958. 36-48.
85. Benveniste E. Mithra aux vastes pâturages. — JA, 248, 1960. 421-429.
86. Benveniste E. Les noms de "l'oiseau" en iranien. — *Paideuma*, 7, 1960. 193-199.
87. Benveniste E. Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne. — *A Locust's leg.*, 1962. 39-43.
88. Benveniste E. Le racine yat- en indo-iranien. — *Indo-iranica*, 1964. 21-27.
89. Benveniste E. Sur la terminologie iranienne du sacrifice. — JA, 252, 1964. 45-58.
90. Benveniste E. Homines et dieux dans l'Avesta. — *Festschrift Eilers*, 1967. 144-147.
91. Benveniste E. Dérivés avestiques en -vant. — *Pratidanam*. The Hague, 1968. 123-126.
92. Benveniste E. Phraséologie poétique de l'Indo-Iranien. — *Mélanges L. Renou*, 1968. 73-79.
93. Benveniste E. Le système phonologique de l'iranien ancien. — BSL, 63, 1968. 53-64.
94. Benveniste E. Que signifie Vidēvdāt? — *WBH MV*, 1970. 37-42.
95. Benveniste E. Le terme iranien MAZDA YASNA. — *BSOAS*, 33, 1970. 5-9.
96. Benveniste E. Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen.- *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphia, 1970. 307-320.
97. Bertholet A. Zur Frage der Verhältnisse zum persischem und jüdischem Auferstehungsglauben. — *Festschrift F. C. Andreas*. Lpz., 1916. 51-62.
98. Bertin G. Herodotus on the Magians. — *JRAS*, 1890. 821-822.
99. Bhargava P. L. The original home of the Aryans and Indo-Iranian migrations. — *ABORI*, 48/49, 1968. 219-226.
100. Bharucha Sh. D. On the accurate pronunciation of the Avesta. — *SpMV*. Bombay, 1908. 50-64.
101. Bhattacharya V. Indo-Iranian ideas of impurity. — *MMV*, 1930. 610-614.
102. Bhattacharya T. The Avesta, Rgveda and Brahma cult. — *ABORI*, 51, 1970. 31-50.
103. Bhide V. V. Seasonal sacrifice in Avesta and Veda. — *VIJ (Vishveshvaranand Indological J.)*, 9, 1971. 299-307.
104. Bianchi U. Monoteismo e dualismo in Zaratustra e nella tradizione mazdaica. — *SMSR*, 26, 1955. 83-105.
105. Bianchi U. Mazdean problems for the history of religions. — *Dr. J. M. Unvala mem. vol.* Bombay, 1964. 57-65.
106. Bianchi U. Alcuni aspetti abnormi del dualismo persiano. — *La Persia nel Medioevo*, 1971. 149-164.
107. Bianchi U. L'inscription des "daivas" et le Zoroastrisme des Achéménides. — *RHR*, 192, 1977. 3-30.
108. Bianchi U. La doctrine zoroastrienne des deux esprits. — *Supplement to "Numen"*, vol. 38. Leiden, 1978. 361-389.
109. Bianchi U. Mithra and the question of Iranian monotheism. — *Acta Iranica*, 17, 1978. 19-46.
110. Bianchi U. The category of dualism in the historical phenomenology of religion. — *Temenos*, 16, 1980. 10-25.
111. Bickerman E. The "zoroastrian" calendar. — *ArOr*, 35, 1967. 197-207.
112. Bickerman E. J., Tadmor H. Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi. — *Athenaeum*, 66, 1978. 239-261.
113. Bishop D. L. Zarathustra as victor in the verbal contest. — *J. of the Near Eastern Society of Columbia Un-ty*, 9, 1977. 5-9.
114. Bixby J. T. Zoroaster and Persian dualism. — *Arena*, 5, 1892. 694-711.
115. Bleeker C. J. Qui était Zoroastre? — *Persica*, 7, 1975/1978. 25-41.

116. Bloch Th. Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kusana Könige. — ZDMG, 64, 1910. 739-744.
117. Blochet E. Textes religieux pehlevi. — RHR, 31, 1895. 241-253.
118. Blochet E. Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran. — RHR, 38, 1898, 1-39; 40, 1899, 1-59.
119. Blochet E. La fermeture du canon de l'Avesta. — RAAO, 21, 1924. 167-176.
120. Blue I. F. The zarvanite system. — Indo-Iranian Studies. L. — Lpz., 1925. 61-82.
121. Bode F. A. The concept of the soul in the Avestan writings. — Akten des XXIV Int. Or. Kong. Wiesbaden, 1959, 475-477.
122. Bode D. F. A. The doctrine of fravashi. — JCOI, 40, 1960. 62-96.
123. Bode F. A. Iran and its ancient religion. — Bull. of the Ramakrishna Mission Inst. of Culture, 14, 1963. 426-432.
124. Bode D. F. A. Sraosha in the Gathas and the Avesta. — Proc. of the 27-th ICO. Wiesbaden, 1971. 96-97.
125. Bodeüs R. An Iranian profile of Democritus? — JIES, 2, 1974. 63-69.
126. Bokser R. Talmudic names of the Iranian festivals. — Studies in Judaism in Late Antiquity. Leiden, 1976. 178-180.
127. Bollée W. B. The Indo-European sodalities in Ancient India. — ZDMG, 131, 1981. 172-191.
128. Bonfante G. Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo. — Die Sprache, 5, 1959. 1-8.
129. Bonfante G. Iranico e indo-ario. — IT, 3/4, 1975/1977. 53-71.
130. Bonfante G. The name of Mithra. — Acta Iranica, 17, 1978. 47-57.
131. Bowman J. The influence of Iran upon Christianity. — Milla wa-Milla, 5 Dec. 1965. 32-40.
132. Bousset W. Die Himmelsreise der Seele. — ARW, 4, 1901. 155-169.
133. Boyce M. ad: Hartman S. Gayomart. Uppsala, 1973. — BSOAS, 17, 1955. 174-176.
134. Boyce M. Some reflections on Zurvanism. — BSOAS, 19, 1957. 304-316.
135. Boyce M. The fire-temples of Kerman. — AO, 29, 1965/1966. 51-72.
136. Boyce M. Atash-zohr and ab-zohr. — JRAS, 1966. 100-118.
137. Boyce M. Walter Bruno Henning. — BSOAS, 30, 1967. 781-785.
138. Boyce M. The pious foundations of the Zoroastrians. — BSOAS, 31, 1968. 270-289.
139. Boyce M. On the sacred fires of the Zoroastrians. — BSOAS, 31, 1968. 52-69.
140. Boyce M. On Mithra's part in Zoroastrianism. — BSOAS, 32, 1969. 10-34.
141. Boyce M. Haoma, priest of sacrifice. — WBHVM, 1970. 62-80.
142. Boyce M. On the calendar of Zoroastrian feasts. — BSOAS, 33, 1970. 513-539.
143. Boyce M. Zoroaster the priest. — BSOAS, 33, 1970. 22-38.
144. Boyce M. On Mithra, lord of fire. — MHSNI, Leiden, 1975. 69-76.
145. Boyce M. On the Zoroastrian temple cult of fire. — JAOS, 95, 1975. 454-465.
146. Boyce M. Iconoclasm among the Zoroastrians. — Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults, pt. IV. Leiden, 1975. 93-111.
147. Brandenstein W. Iranische Einflüsse bei Platon. — Miscellanea G. Galbiati, vol. III. Milano, Noepli, 1951. 83-88.
148. Brandon S. Iran. Man's place in a dualistic universe. — Man and his destiny in the great religions. Manchester, 1962. 258-300.
149. Brandon S. The time as deity. — History, time and deity. Manchester, 1965. 31-64.
150. Braun O. Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre. — ZDMG, 57, 1903. 562-565.
151. Breal M. De la géographie de l'Avesta. — JA, 1862. 482-497.
152. Breal M. Le Zend-Avesta. — J. des savants, 1893/1894. 1-36.
153. Bucci O. Caste e classi sociali nell'antico diritto iranico. — Apollinaris, 45, 1972. 741-760.
154. Bucci O. I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia. — Apollinaris, 46, 1973, 363-388; 47, 1974, 196-220.
155. Bulsara S. J. God in the Avesta: the philosophical aspect. — JCOI, 32, 1938. 19-57.
156. Bulsara S. J. Man in the Avesta. — JCOI, 32, 1938. 58-81.
157. Bulsara S. J. The teachings of the Later Avesta: how far they interpret Zarathushtra's holy message. — JCOI, 32, 1938. 1-111.
158. Bulsara S. J. The religion of Zarathustra among non-Iranian nations. — JCOI, 35, 1942. 71-129.
159. Burkert W. Iranisches bei Anaximandros. — Rheinische Museum, 106, 1963. 97-134.
160. Burnouf E. Affinité du Zend avec les dialectes germaniques. — JA, 9, 1832. 53-61.
161. Burnouf E. Commentaire sur le Yasna. Paris, Imp. Royale, 1833. 592.
162. Burnouf E. Considérations sur les inscriptions pehlevi de Kirmanbah traduites par M. le baron de Sacy. — JA, 1841. 640-673.

163. Burnouf E. Notice des manuscrits Zends de Londres et d'Oxford. — JA, 1857. 248-286.
164. Burrow Th. The Proto-Indoaryans. — JRAS, 1973, 123-140.
165. Bussagli M. Un particolare aspetto religioso della regalità presso i Kusana. — SMSR, 24/25, 1953/1954. 93-110.
166. Cameron G. G. ad: Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman. Paris, 1953. — JNES, 14, 1955. 205-207.
167. Cameron G. G. ad: Duchesne-Guillemin J. The Western respons to Zoroaster. Oxford, 1958. — JNES, 19, 1960. 294-296.
168. Cameron G. G. Zoroaster the herdsman. — IJ, 10, 1968. 261-281.
169. Cameron G. G. Cyrus the "Father", and Babylonia. — CC, I, 1974. 45-59.
170. Campanile E. Aspetti della cultura indoeuropea arcaica. — Studi e saggi linguistici, 14, 1974. 185-227.
171. Campanile E. Paralleles irandais a l'hymne avestique a Mithra. — EC, 15, 1976/1977. 7-18.
172. Campbell J. The historical development of mythology. — Myth and mythmaking. Boston, 1969. 19-45.
173. Carnoy A. Le nom des mages. — Le Muséon, 9, 1908. 121-158.
174. Carnoy A. Aramati-Ārmatay. — Le Muséon, 13, 1912. 127-146.
175. Carnoy A. La magie dans l'Iran. — Le Muséon, 15, 1916. 171-188.
176. Carnoy A. Iranian views of origins in connection with similar Babylonian beliefs. — JAOS, 36, 1917. 300-320.
177. Carnoy A. The moral deities of Iran and India and their origins. — AJTh, 1917. 58-78.
178. Carnoy A. Ormazd. — ERE, IX, 1917. 568-569.
179. Carnoy A. The Iranian gods of healing. — JAOS, 38, 1918. 294-307.
180. Carnoy A. L'Idée du "Royaume de Dieu" dans l'Iran. — Le Muséon, 34, 1931. 81-106.
181. Carnoy A. Zoroastrianism. — ERE, XII, 1921. 862-868.
182. Carnoy A. The character of Vohu Manah and its evolution in Zoroastrianism. — Aghab-Name. Cambridge, 1922. 94-105.
183. Carnoy A. La religion de l'Iran. — Histoire des religions, t. 2. Paris, 1954. 219-271.
184. Carus P. Zoroaster's contribution to Christianity. — Open Court, 19, 1905. 409-417.
185. Casartelli L. C. The Zoroastrian theology of the present day. — Babylonian and Oriental Record, 8, 1900. 222-229.
186. Casartelli L. C. The temptation of Zoroaster. — IA, 32, 1903. 415-416.
187. Casartelli L. C. A note on the probable date of Zarathushtra. — SpMV. Bombay, 1908. 130-132.
188. Casartelli L. C. Dualism (Iranian). — ERE, V, 1912. 111-112.
- 188a. Casartelli L. C. Outri. — Tombe: a Zoroastrian idyll. — The K. R. Cama mem. vol. Bombay, 1900. 74-78.
189. Casartelli L. C. State of the dead (Iranian). — ERE, XI, 1920. 847-849.
190. Casartelli L. C. Avestan urvan "soul". — Aghab Name. Cambridge, 1922. 127-128.
191. Cavaignae E. Note sur l'origine du calendrier zoroastrien. — JA, 202, 1923. 106-110.
192. Charpentier J. The date of Zoroaster. — BSOS, 3, 1923/1925. 747-755.
193. Charpentier J. Ad: Jackson A. V. W. Zoroastrian Studies. N.Y., 1928. — BSOAS, 5, 1928/1930. 403-407.
194. Charpentier J. Indra. — MO, 25, 1931. 16-20.
195. Chattopadhyaya K. The land of Yima and the cradle of the Aryans. — Calcutta review, May 1922. 316-322.
196. Chattopadhyaya K. Indra in the Rgveda and the Avesta and before. Proc. of IVth AIOC, 1926. 11-24.
197. Chattopadhyaya K. M. Haug's theory of Indo-Iranian religions schism. — JCOI, 31, 1948. 209-237.
198. Chattopadhyaya K. The religions reform of Zarathustra. — Труды 25 Международного конгресса востоковедов, т. II. М., 1963. 197-201.
199. Chaumont M.-L. Le culte d'Anahita a Staxr et les premiers Sassanides. — RHR, 153, 1958. 154-175.
200. Chaumont M.-L. Vestiges d'un courant ascétique dans le Zoroastrisme sassanide d'après le VIe livre du Denkart. — RHR, 155, 1958. 1-24.
201. Chaumont M.-L. Pāpak, roi de Staxr, et sa cour. — JA, 247, 1959. 175-191.
202. Chaumont M.-L. ad: Humbach H. Die Gathas des Zarathustra. Bd. I-II. Heidelberg, 1959. — RHR, 158, 1960. 84-89.
203. Chaumont M.-L. Recherches sur le clergé zoroastrien le herbad. — RHR, 158, 1960. 55-80,

161-179.

204. Chaumont M.-L. Le culte de la déesse Ānāhita (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au I^{er} siècle de notre ère. — JA, 253, 1965. 167-181.
205. Chaumont M.-L. Ou les rois sassanides étaient-ils couronnés? — JA, 252, 1964. 59-75.
206. Chaumont M.-L. A propos d'un édit de paix religieuse d'époque sassanide. — Mélanges H. — Ch. Puech. Paris, 1974. 71-80.
207. Cheyne T. K. Possible Zoroastrian influences on the religion of Israel. — The Expository Times, 2, 1891. 202-208, 224-227, 248-253.
208. Chlopin I. N. Archäologische Materialien zur Entstehung des altiranischen Feuerkullus. — Klio, 57, 1975. 53-71.
209. Chlopin I. N. Spuren des Feuerkullus in Urartu. — Or. Lov., 8, 1977. 57-62.
210. Chlopin I. N. Mandragora turcomanica in der Geschichte der Orientalvölker. — Or. Lov., 11, 1980. 223-231.
211. Christensen A. Sur le patrie de l'Avesta. — Actes du XIV^e Congrès Int. des orientalistes. Paris, 1908, 597-602.
212. Christensen A. On the chronology of the Gathas and the Yashts. — J. of the Iranian Association, IX, 1920. 1-9.
213. Christensen A. Quelques notice sur le plus anciennes périodes du zoroastrizme. — AO, 4, 1926. 102-104.
214. Christensen A. A-t-il existé une religion Zurvanite? — MO, 25, 1931. 29-34.
215. Christensen A. Sassanid Persia. — The Cambridge ancient history, v. XII. Cambridge, 1939. 118-132.
216. Clarke J. E. Zoroaster and the Zend-Avesta. — Atlantic Monthly, 24, 1969. 150-168.
217. Clark W. E. The alleged Indo-Iranian names in cuneiform inscriptions. — AJSL, 33, 1916/1917. 261-282.
218. Clemen C. Herodot als Zeuge für den Mazdaismus. — ARW, 16, 1913. 101-121.
219. Clemen C. Die Zeit Zarathustros. — Zeitschrift für Missionkunde und Religionswissenschaft, 40, 1925. 45-56.
220. Clemen C. C Máyt — Paulys-Wissowa, Halbband, 27, 1928. 509-518.
221. Clemen C. Die Wirkungsstätte Zarathushtras. — ZII, 8, 1931. 133-139.
222. Closs A. Die gnostische Erlösungsidee und Zarathustra. — Festschrift. J. F. Schutz. Graz-Köln, 1954. 69-89.
223. Closs A. Interdisziplinäre Schamanismus — forschung an indogermanischen völkergruppa. — Anthropos, 63/64, 1968/1969, 5/6. 967-973.
224. Closs A. Priester. Prophet. — Studia Missionalia, 22, 1973. 1-30.
225. Closs A. Germanenreligion im Widerstreit zwischen sich isolieren der Indopermanistik. — Anthropos, 71, 1976, 5/6. 887-894.
226. Closs A. Neue Ethnologie in Führung bei interdisziplinärer Erforschung aliteralen Ostindogermanentums. — Anthropos, 72, 1977, 5/6. 321-928.
- 227-229. Closs A. Zarathustra unter den Propheten. — Al-Bahit. Bonn, 1976. 77-110.
230. Closs A. ad: Hinz W. Zarathustra. Stuttgart, 1961. — OLZ, 58, 1963. 561-564.
231. Closs A. Neue Deutung Zarathustras. — Anthropos, 58, 1963. 561-564.
232. Closs A. ad: Mole M. Le problème zoroastrien et la tradition iranienne. P., 1963. — OLZ, 60, 1965. 272-277.
233. Closs A. Erlösendes Wissen. — Suppl. to "Numen", XII. Leiden, 1967. 265-279.
234. Closs A. Der Schamanismus bei den Indoeuropaern. — Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 14, 1968. 289-302.
235. Closs A. ad: Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. — OLZ, 65, 1970. 68-70.
236. Closs A. Prophetismus und Schamanismus aus der religionsethnologischen Perspektive. — Kairos, 14, 1972. 200-213.
237. Closs A. Vorzarathustrische Religion in Iran und in den Randgebieten als Hintergrund des Zarathustrischen und des späteren Mazdaismus. — CC, III, 1974. 111-122.
238. Closs A. Iranistik und Völkerkunde. — Acta Iranica, 4, 1975. 157-177.
239. Closs A. ad: Mayrhofer M. Zum Namengut des Avesta. Wien, 1977. — Anthropos, 73, 1978. 304-305.
240. Collitz H. König Yama und Saturn. — Oriental studies in honour of C. E. Pavry. L., 1933. 86-108.
241. Colpe C. Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum. — Studium generale, 18, 1965. 116-133.

242. Colpe C. Überlegungen zur Bezeichnung "iranisch" für die Religion der Partherzeit. — XVII Deutscher Orientalistentag. Wiesbaden, 1969. 1011-1020.
243. Colpe C. Der Begriff "Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen. — *Kairos*, 12, 1970. 81-112.
244. Colpe C. Zarathustra und der frühe Zoroastrismus. — *Handbuch der Religionsgeschichte*. Göttingen, 1972. 319-357.
245. Colpe C. Wissen und Erkennen in den Gathas. — *ZDMG*, Suppl. II, 1974. 456-464.
246. Colpe C. Parthische Religion und parthische Kunst. — *Kairos*, 17, 1975. 118-323.
247. Colpe C. Reflections on the history of Amesha Spenta conceptions. — *Iran Ancien*, Paris, 1975. 4-8.
248. Colpe C. Die griechische, die synkretische und die iranische Lehre von der kosmischen Mischung. — *Orientalia Suecana*, 27/28, 1978/1979. 132-147.
- 248a. Colpe C. Die Himmelsreise der Seele. — *Festschrift für J. Klein*. Göttingen, 1967. 85-104.
249. Corbin H. Le récit d'initiation et l'hermetisme en Iran. — *Eranos Jahrbuch*, 17, 1949. 121-187.
250. Coyajee J. C. Azhi Dahaka in history and legend. — *JASB*, 26, 1930. 467-489.
251. Coyajee J. C. The hous of Gotarzes. — *JASB*, 28, 1932. 207-224.
252. Coyajee J. C. The Zamyad Yasht and the Iranian epic (The cult of the Aryans). — *JCOI*, 33, 1933. 251-307.
253. Crawley A. C. Fire, fire-gods. — *ERE*, VI, 1913. 26-30.
254. Culianu I. P. ad: Eliade M. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t.I. Paris, 1976. — *Aevum*, 53, 1979. 165-168.
255. Culican W. Kanishka and Mithras. — *Milla wa-Milla*, Febr. 1962, 2. 30-57.
256. Cumont Fr. Anāhita. — *ERE*, I, 1908. 414-415.
257. Cumont Fr. La fin du monde selon les Mages occidentaux. — *RHR*, 103, 1931. 29-96.
258. Dalal Sh. S. A brief history of the study of the religion and literature of the Zoroastrians during the different epochs of history. — *Avesta, Pahlavi and ancient Persian studies*, 1904. 283-290.
259. Dandekar R. N. Universe in Vedic thought. — *India Maior*. Leiden, 1972. 91-114.
260. Dadachanji R. K. On the Cyropaedia. — *JBBRAS*, 21, 1904. 552-561.
261. Dange S. A. Yama-Yami, the cosmic twins. — *Some aspects of Indo-Iranian literary and cultural traditions*. Delhi, 1977. 24-37.
262. Darmesteter J. The supreme god in the Indo-European mythology. — *Contemporary Review*, Oct. 1879. 274-289.
263. Darmesteter J. Le dieu suprême dans la mythologie indoeuropéene. — *RHR*, 1, 1880. 305-326.
264. Darmesteter J. Les six feus dans le Talmud et dans le Bundehesh. — *REJ*, I, 1880. 186-196.
265. Darmesteter J. Fragment d'un commentaire sur le Vendidad. — *JA*, 1883. 101-122.
266. Darmesteter J. Zendik. — *JA*, 1884. 562-565.
267. Darmesteter J. Points de contact entre le Mahabharata et le Shah-Nameh. — *JA*, 1887. 38-75.
268. Darmesteter J. Textes pehlevi relatifs au judaïsme. — *REJ*, 18, 1889. 1-15.
269. Darmesteter J. Alexandre le Grand dans le Zend-Avesta. — *REJ*. V, 1892. 189-196.
270. Darmesteter J. Les Parthes a Jérusalem. — *JA*, 1894. 43-54.
271. Dastur K. A. N. Zoroastrian conception of future existence. — *Sir Asutosh mem. vol. Patna*, 1926/1928. 90-103.
272. Dastur M. N. The significance of the Gathic terms "bendwa", "maga", "vaepyo" and "gao". — *The Dastur Hoshang mem. vol. Bombay*, 1918. 50-62.
273. Debrunner A. ad: Duchesne-Guillemin J. *Les composes de l'Avesta*. Paris — Liege, 1936. — *IF*, 56, 1938. 145-147.
274. Debrunner A. *Indoiranisches*. — *IF*, 56, 1938. 171-176.
275. De Moor Fl. La dynastie Déjocide. — *Le Muséon*, 18, 1899. 1-26.
276. Desai B. N. Study of Zoroastrian religions literature (in Gujarati). — *B. J. R. Khorshed golden jubilee mem. vol. Navsari*, 1954. 171-174.
277. Desai J. M. Zohak in history and tradition. — *JCOI*, 34, 1940. 45-92.
278. Desai P. B. Iranian mythology: comparison of a few Iranian episodes with Hindu and Greek stories. — *SpMV*. Bombay, 1908. 40-49.
279. Desai S. F. The era of Zarathushtra. — *JASB*, 12, 1966. N.S. 85-95.
280. De Vogel C. J. ad: West M. L. *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. — *Bibliotheca Orientalis*, 31, 1974, 1/2. 134-137.
281. Dewhurst R. P. Notes on the Avesta. — *JRAS*, 1915. 311-314.
282. Dewhurst R. P. Avestan words beginning with F. — *JRAS*, 1924. Centenary Suppl. 157-162.
283. Dewhurst R. P. The spirants in Avestan. — *MMV*, 1930. 73-80.

284. Dhabhar B. N. *Iranica*. — MPKhMV, 1953. 116-149.
285. Dhalla M. N. *Expiation and atonement* (Paris). — ERE, V, 1912. 664-666.
286. Dhalla M. N. *Ahura Mazda's fravashi*. — IIS, 1925. 115-116.
287. Dhorme O. P. *La religion des Achéménides*. — RB, 10, 1913. 13-35.
288. Dhorme E. ad: Bidez J., Cumont F. *Les mages hellénisés*, t. I-II. P., 1938. — RHR, 121, 1941. 185-188.
289. Dietz A. *Baga and Mithra in Sogdiana*. — Acta Iranica, 17, 1978. 111-114.
290. Dillon E. J. *Quelques remarques sur le 8em fargard du Vendidad*. — RL, 1980. 125-140.
291. Disierheft D. "Subjunctive for Indicative" in Avestan. — KZ, 93, 1979. 25-30.
292. Doresse J. *Les apocalypses des Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée*. — Bull. of the Byzantine Inst., 2, 1950. 255-263.
293. Dresden M. ad: Darmesteter J. *Le Zend-Avesta*. Paris, 1960. — JAOS, 82, 1962. 399-400.
294. Duchesne-Guillemin J. *Contribution au dictionnaire iranien: étymologies avestiques*. — BSOS, 9, 1938. 861-869.
295. Duchesne-Guillemin J. *Réponse à M. H. Lommel*. — IF, 56, 1938. 109-112.
296. Duchesne-Guillemin J. *Yasna 45 and the Iranian calendar*. — BSOAS, 13, 1950. 635-640.
297. Duchesne-Guillemin J. *L'originalité de Zurathustra*. — L'âme de l'Iran. Paris, 1951. 15-38.
298. Duchesne-Guillemin J. *Les noms des eunuques d'Assuérus*. — Le Muséon, 66, 1953. 105-108.
299. Duchesne-Guillemin J. *L'ordre des Gathas*. — La Nouvelle Clio, 5, 1953. 31-37.
300. Duchesne-Guillemin J. *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra*. — Numen, 2, 1955. 190-395.
301. Duchesne-Guillemin J. *L'homme dans la religion iranienne*. — Anthropologie religieuse. Leiden, 1955. 93-107.
302. Duchesne-Guillemin J. *Notes on Zervanism in the light of Zaehner's Zurvan, with additional references*. — JNES, 15, 1956. 108-112.
303. Duchesne-Guillemin J. *Exégèse de l'Ahuna Vairya*. — IJ, 2, 1958. 66-71.
304. Duchesne-Guillemin J. *Explorations dualistes avec Ugo Bianchi*. — L'Antiquité classique, 28, 1959. 285-295.
305. Duchesne-Guillemin J. *De la dicephalie dans l'iconographie mazdéenne*. — Paideuma, 7, 1960. 32-38.
306. Duchesne-Guillemin J. *Miettes iraniennes*. — Hommage a G. Dumézil, 1960. 96-103.
307. Duchesne-Guillemin J. *Les hymnes de Zarathushtra*. — RHR, 159, 1961. 47-79.
308. Duchesne-Guillemin J. *Die Magier in Bethlehem und Mythras als Erlöser?* — ZDMG, 111, 1961. 475-479.
309. Duchesne-Guillemin J. *Rituel et eschatologie dans le mazdeisme*. — Numen, 8, 1961. 46-50.
310. Duchesne-Guillemin J. *L'étude de l'iranien ancien au vingtième siècle*. — Kratylos, 7, 1962. 1-44.
311. Duchesne-Guillemin J. *Fire in Iran and Greece*. — EW, 13, 1962. 198-206.
312. Duchesne-Guillemin J. *Heraclitus and Iran*. — HR, 3, 1963. 34-49.
313. Duchesne-Guillemin J. ad: M. Molé. *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. Paris, 1963. — RHR, 169, 1966. 69-71.
314. Duchesne-Guillemin J. *Le xvarenah*. — AION, 5, 1963. 19-31.
315. Duchesne-Guillemin J. *La fixation de l'Avesta*. — Indo-Iranica, 1964. 62-66.
316. Duchesne-Guillemin J. *Sui dialetti iranici*. — Archivio glottologico italiano, 49, 1964. 107-117.
317. Duchesne-Guillemin J. ad: Zaehner R. C. *The dawn and twilight of Zoroastrianism*. N.Y., 1961. — IJ, 7, 1964. 196-207.
318. Duchesne-Guillemin J. *Die drei Weise aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit*. — Antaios, 7, 1965. 234-252.
319. Duchesne-Guillemin J. *L'initiation mazdéenne*. — Initiation. Leiden, 1965. 112-118.
320. Duchesne-Guillemin J. *Autres miettes*. — AO, 29, 1965/1966. 73-74.
321. Duchesne-Guillemin J. *D'Anaximandre a Empedocle: contacts greco-iraniens*. — La Persia e il mondo greco-romano, 1966. 423-429.
322. Duchesne-Guillemin J. ad: Widengren G. *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965. — IJ, 9, 1966. 236-239.
323. Duchesne-Guillemin J. *L'expansion de Baga*. — Festschrift für W. Eilers, 1967. 157-158.
324. Duchesne-Guillemin J. *La divination dans l'Iran Ancien*. — La divination, t. I. Paris, 1968. 141-155.
325. Duchesne-Guillemin J. *Religion et politique, de Cyrus à Xerxés*. — Cyrus commemoration vol., I. Teheran, 1969. 55-64.

326. Duchesne-Guillemin J. The religion of Ancient Iran. — *Historia religionum*, vol. I. Leiden, 1969. 323-376.
327. Duchesne-Guillemin J. Iran antique et Zoroastre. — *Histoire des religions*, t. I. Paris, 1970. 625-694.
328. Duchesne-Guillemin J. La religion des Achéménides. — *Historia*, 18, 1972. 59-82.
329. Duchesne-Guillemin J. On the complaint of the Ox-soul. — *JIES*, 1, 1973. 104-104.
330. Duchesne-Guillemin J. Art and religion under the Sasanians. — *Memorial Jean Memasce*. Louvain, 1974. 147-154.
331. Duchesne-Guillemin J. Le dieu de Cyrus. — *CC*, III, 1974. 11-21.
332. Duchesne-Guillemin J. ad: Schmeja H. Iranisches und Griechisches in den Mithramysterien. *Antiquitates indogermanicae*, 1974. — *IJJ*, 18, 1976. 100-101.
333. Duchesne-Guillemin J. Iran and Greece in Commagene. — *Acta Iranica*, 37, 1978. 187-199.
334. Duchesne-Guillemin J. Cor de Yima et trompette d'Isrāfil: de la cosmogonie mazdénne a l'eschatologie musulmane. — *CRAI*, 1979, Juillet-Octobre. 539-548.
335. Duchesne-Guillemin J. La royauté iranienne et le xvrana. — *Iranica*. Ser. Minor X. Napoli, 1979. 375-386.
336. Duchesne-Guillemin J. Symbol und Mythos im alten Iran. — *ZDMG*, Suppl. IV, 1980. 57-65.
337. Dubor G., de. Le mazdeisme. — *Mémoires de la société d'ethnographie*, 19, 1900. 209-227.
338. Duleba W. Was Darius a Zoroastrian? — *FO*, 18, 1977. 205-209.
339. Dumézil G. La préhistoire indo-iranienne des castes. — *JA*, 216, 1930. 109-130.
340. Dumézil G. Vahagn. — *RHR*, 117, 1938. 152-170.
341. Dumézil G. Deux traits du monstre Tricephale indo-iranien. — *RHR*, 120, 1941. 5-20.
342. Dumézil G. A propos de latin jūs. — *RHR*, 134, 1947/1948. 95-112.
343. Dumézil G. A propos de "Verethragna". — *Annuaire de l'Inst. de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IX, 1949. 223-226.
344. Dumézil G. Les classes sociales dans la Perse ancienne. — *La civilisation iranienne*. P., 1952. 37-41.
345. Dumézil G. La réforme zoroastrienne. — *La civilisation iranienne*. Paris, 1952. 61-65.
346. Dumézil G. Vishnu et les Marut a travers la réforme zoroastrienne. — *JA*, 241, 1953. 1-25.
347. Dumézil G. Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses. — *JA*, 244, 1956. 349-367.
348. Dumézil G. Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples Indo-Européennes. — *Annales ESC*, 1958. 716-724.
349. Dumézil G. Religion indo-européenne. — *RHR*, 152, 1958. 8-30.
350. Dumézil G. A propos de la plainte de l'Ame du Boeuf (Yasna 29). — *Mededelingen van de Klasse der Letteren*, 51, 1961. 23-51.
351. Dumézil G. Les trois fonctions dans le Rigvéda et les dieux indiens de Mitani. — *Bull. de l'Acad. royale de Belgique*, 47, 1961. 280-281.
352. Easton M. W. The divinities of the Gathas. — *JAOS*, 15, 1893. 189-206.
353. Eberhardt P. Das Rufen des Zarathushtra (Die Gathas des Avesta). Jena, 1913. 81.
354. Edwards E. Altar (Persian). — *ERE*, I, 1908. 346-348.
355. Edwards E. God (Iranian). — *ERE*, VI, 1913. 290-294.
356. Edwards E. Priest, Priesthood (Iranian). — *ERE*, X, 1918. 319-323.
357. Edwards E. Sacrifice (Iranian). — *ERE*, XI, 1920. 19-20.
358. Edwards E. Sects (Zoroastrian). — *ERE*, XI, 1920. 345-347.
359. Edwards E. Worship (Paris). — *ERE*, XII, 1921. 807-808.
360. Egami N. On the figure of the Iranian goddess Anāhīta as an example of the continuity of the Iranian culture. — *CC*, I, 1974. 221-230.
361. Eilers W. Der Schöpfergott. — *Ex Orbe Religionum*. Leiden, 1972. 394-410.
362. Eilers W. Cyrus. — *IF*, 79, 1974. 53-66.
363. Eilers W. Kult und Sprachform in Iran. — *ZDMG*, Suppl. II, 1974. 471-497.
364. Eilers W. Henrik Samuel Nyberg (1889-1974). — *ZDMG*, 127, 1977. 1-5.
365. Elizarenkova T. ad: Gonda J. Triads in the Veda. Amsterdam, 1976. — *IJJ*, 22, 1980. 47-53.
366. Emmerick R. E. Some reinterpretations in the Avesta. — *TPS*, 1966. 1-23.
367. Emmerick R. E. ad: Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden, 1964. — *IJJ*, 18, 1976. 103-106.
368. Erdmann K. Persepolis: Daten und Deutungen. — *MDOG*, 92, 1960. 21-47.
369. Erskin W. On the sacred books and religion of the Parsis. — *Transactions of the Literary Society of Bombay*, 2, 1820. 295-341.

370. Esteller A. Zarathushtra and modern scholarship. — *JBBRAS*, 27, 1951. 79-85.
371. Esteller A. Comparative aspects of the Avestan and Vedic scriptures. — Golden jubilee vol. Bombay, 1969. 205-239.
372. Feer L. De l'histoire et l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes. — *RHR*, 5, 1882. 255-317.
373. Fennelly J. M. The Persepolis ritual. — *Biblical Archaeologist*. 43, 1980. 135-162.
374. Festugière A. J. Grecs et sages orientaux. — *RHR*, 130, 1945. 19-41.
375. Festugière A. J. Platon et l'Orient. — *Revue de philologie*, 21, 1947. 5-45.
376. Filliozat J. Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Inde. — *JA*, 250, 1962. 325-350.
377. Filippini-Ronconi P. La conception sacrée de la royauté iranienne. — *CC*, I, 1974. 90-101.
378. Ford P. K. The well of Nechtan and "La Gloire lumineuse". — *Myth in Indo-European antiquity*. Berkeley — Los Angeles — London, 1974. 67-74.
379. Forssman B. Apaosha der Gegner des Tishtriiia. — *KZ*, 82, 1968. 37-61.
380. Foucher P. Traite historique de la religion des Perses. — *Histoire et mémoires de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres*, tt. 25-39, 1759-1777.
381. Frachtenberg L. Etymological studies in Ohrmazdian and Ahrimanic-words in Avesta. — *SpMV*. Bombay, 1908. 269-289.
382. Franck A. Les doctrines religieuses et philosophiques de la Perse. — *Etudes orientales*, 1861. 207-251.
383. Franke R. O. Kurzfungen von Composita im Indischen und im Awesta. — *ZDMG*, 44, 1890. 481-488.
384. Franklin M. Allusions to the Persian Magi in classical Latin writers. — *H. Jamasp*. Bombay, 1918. 520-534.
385. Frenkian A. M. Purusha — Gayōmard — *Anthropos*. — *Revue des études indo-européennes*, 3, 1943. 118-131.
386. Frish O. Indo-Iranica. — *ArOr*, 18, 1950. 73-97.
387. Frish O. The Avestan studies. — *ArOr*, 19, 1951. 492-513.
388. Frish O. Die Stamme auf -an im Awesta. — *ArOr*, 22, 1954. 38-62.
389. Frye R. N. ad: Herzfeld E. Zoroaster and his world, vol. I-II. Princeton, 1947. — *Harvard J. of Asiatic Studies*, 10, 1947. 440-448.
390. Frye R. N. ad: Ost og Vest. Kobenhavn, 1945. — *JAOS*, 67, 1947. 330-333.
391. Frye R. N. Zurvanism again. — *Harvard theological review*, 52, 1959. 63-73.
392. Frye R. N. Georges Dumézil and the translators of the Avesta. — *Numen*, 7, 1960. 161-171.
393. Frye R. N. The Persepolis Middle Persian inscriptions from the time of Shapur II. — *AO*, 30, 1960. 83-93.
394. Frye R. N. Bernhard Geiger, 1881-1964. — *WZKM*, 59/60, 1963/1964. 224-226.
395. Frye R. N. The charisma of kingship in Ancient Iran. — *Iranica Antiqua*, 4, 1964. 36-55.
396. Frye R. N. Historical remarks on the two dialects of the Avesta. — *J. M. Unvala MV*, 1964. 30-34.
397. Frye R. N. Problems in the study of Iranian religions. — *Religions in antiquity*. Leiden, 1968. 583-589.
398. Frye R. N. Methodology in Iranian history. — *Neue Methodologie in der Iranistik*. Wiesbaden, 1974. 57-69.
399. Frye R. N. Mithra in Iranian archaeology. — *Acta Iranica*, 17, 1978. 205-212.
400. Frye R. N. ad: Ghirshman R. Terrasses sacrées de Bard-è Néchandeh et Masjid-i Solaiman, tt. I-II. Paris, 1976. — *JAOS*, 100, 1980. 82-83.
401. Gaal L. Über eine Stelle der zoroastrischen Gathas (Yasna XXX.7). — *ZII*, 7, 1929. 233-250.
402. Gaal L. La formule Ahuna Vairya de l'Avesta. — *AOHung.*, 1, 1950. 80-92.
403. Gaal L. Zur Interpretation der awestischen Gathas. — *AOHung.*, 2, 1952. 173-181.
404. Gaster M. ad: Scheftelowitz J. Die altpersische Religion und das Judentum. Giessen, 1920. — *JRAS*, 1920. 428-432.
405. Gauthiot R. A propos du nom de Zoroastre. — *MSL*, 16, 1910/1911. 318-320.
406. Geffeken J. Platon und der Orient. — *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, V, 1929. 517-528.
407. Geiger B. Zur Beurteilung der awestischen Vulgata. — *Festschrift für F. C. Andreas*. Leipzig, 1916. 91-96.
408. Geiger B. Indo-Iranica. — *WZKM*, 40, 1933. 95-122.
409. Geiger B. Rta und Verwandtes. — *WZKM*, 41, 1934. 107-126.
410. Geiger B. Der Planet Venus im Awesta. — *WZKM*, 45, 1938. 109-120.

411. Geiger W. Das dritte Capitel des Vendidad. — ZDMG, 34, 1880. 415-427.
412. Geiger W. Tishtrya et ses compagnons. — Le Muséon, 1, 1882. 204-211.
413. Geiger W. La pays du peuple de l'Avesta dans ses condition physiques. — Le Muséon, 2, 1883. 54-68.
414. Geiger W. La civilisation des Aryas I-II. — Le Muséon, 3, 1884. 430-438, 627-652.
415. Geiger W. Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur. — Sitz. der phil.-hist. Classe, 3 Mai 1884. 70.
416. Geiger W. Das Ayātkār-i Zarērān und sein Verhältnis zum Shāh-nāme. — Sitz. der phil.-hist. Cl. der K. Bayr. Ak. der Wiss., 2, 1890. 34-84.
417. Geldner K. Avestalitteratur. — Grundriss, II, 1896. 1-53.
418. Geldner K. Avesta literature. — Avesta, Pahlavi and ancient Persian Studies. Strassburg, 1904. 1-82.
419. Geldner K. Zend-Avesta. — Enc. Brit., 28, 1911. 967-969.
420. Geldner K. Zoroaster. — Enc. Brit., 28, 1911. 1039-1043.
421. Geldner K. Die zoroastrische Religion (Das Avesta). — Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen, 1911. 323-367.
422. Geldner K. Zaota. — IIS, 1925. 277-281.
423. Geldner K. The Zoroastrian religion in the Avesta. — JCOI, 24, 1933. 1-80.
424. Gelzer H. Eznik und die Entwicklung der persischen Religions-systems. — Zeitschrift für armenische Philologie, 1, 1903. 149-163.
425. Gershevitch I. ad: Duchesne-Guillemin J. The hymns of Zarathustra. — London, 1952. — JRAS, 1952. 174-175.
426. Gershevitch I. Iranian literature. — Literatures of the East. London, 1953. 50-73.
427. Gershevitch I. ad: Humbach H. Die Gathas des Zarathustra, Bd. I-II. Heidelberg, 1959. — BSOAS, 25, 1962. 367-370.
428. Gershevitch I. Zoroaster's own contribution. — JNES, 23, 1964. 12-38.
429. Gershevitch I. W. B. Henning. In memoriam. — WBHMV, 1970. VII-XXXIV.
430. Gershevitch I. Appendix. — IJ, 18, 1976. 75-82.
431. Gerson da Cunha J. Contribution to the study of Avestic and Vedic analogies. — JBBRAS, 14, 1878. 5-15.
432. Ghirshman R. ad: Christensen A. L'Iran sous les Sassanides. Kobenhavn, 1936. — Archiv für Orientforschung, 1937/1938. 388-391.
433. Ghirshman R. Notes iraniennes VIII. Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan. — Artibus Asiae, 21, 1958. 37-42.
434. Ghirshman R. Les daivadāna. — AAH, 24, 1976 (1979). 3-14.
435. Ghirshman R. La religion de l'Iran du VIIIe siècle av. n.è. a l'Islam. — Le plato iranien et l'Asie Centrale. Paris, 1977. 343-348.
436. Ghosh B. Vedic and Avesta. — IGIS, 3, 1936. 178-187.
437. Ghosh B. Pre-Zoroastrian Iran. — Indo-Iranica, II, 1947. 21-28.
438. Gignoux Ph. L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevi. — JA, 256, 1968. 219-245.
439. Gignoux Ph. La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne. — Mélanges H. — Ch. Puech. Paris, 1974. 63-69.
440. Gignoux Ph. L'Iran ancien. — JA, 261, 1973. 117-123.
441. Gignoux Ph. ad: Mayrhofer M. Zum Nameneut des Avesta. Wien, 1977. — Studia Iranica, 6, 1977. 293-295.
442. Gignoux Ph. Religion de l'Iran ancien. — Annuaire de l'Ecole pratiques des Hautes Etudes, V section, 1977. 229-236.
443. Gignoux Ph. Zoroastrisme et l'au-delà. — Annuaire de l'EPHE, 86, 1977/1978. 195-205.
444. Gignoux Ph. "Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien. — JA, 267, 1979. 41-79.
445. Gignoux Ph. Des structures imaginaires du panthéon pré-zoroastrien a l'existence de Baga. — Iranica, Napoli, 1979. 365-373.
446. Gignoux Ph. Le dieu Baga en Iran. — AAnfH, 25, 1977 (1980). 119-127.
447. Gignoux Ph. Le nom propre Vēh en pehlevi. — Die Sprache, 27, 1981. 32-35.
448. Gignoux Ph. Vie et mort en Iran ancien. — La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Cambridge, 1982. 349-354.
449. Giles P. The Aryans. — The Cambridge history of India, I, 1922. 65-76.
450. Gnoli G. Axvaratam xvarno. — AION, 13, 1963. 295-298.
451. Gnoli G. Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione. — AION, 13, 1963. 163-193.

452. Gnoli G. Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria. — SMSR, 35, 1964. 239-250.
453. Gnoli G. L'Iran e l'ideologia tripartita. — SMSR, 36, 1965. 193-210.
454. Gnoli G. ad: Molé M. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris, 1963. — RSO, 40, 1965. 334-343.
455. Gnoli G. Lo stato di "maga". — AION, 15, 1965. 105-117.
456. Gnoli G. Lichtsymbolik in Alt Iran, Haoma-Ritus und Erlöser Mythos. — Antaios, 8, 1967. 528-549.
457. Gnoli G. Manichäismus und persische Religion. — Antaios, 11, 1969. 274-292.
458. Gnoli G. Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi. — La Persia nel Medioevo, 1971. 225-253.
459. Gnoli G. Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica. — AION, 21, 1971. 341-370.
460. Gnoli G. Problems and prospects of the studies on Persian religion. — Problems and methods of the history of religions. Leiden, 1972. 67-101.
461. Gnoli G. Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides. — CC, II, 1974. 117-190.
462. Gnoli G. Ashavan. Contributo allo studio del libro di Arda Wiraz. — Iranica. Napoli, 1979. 387-452.
463. Gnoli G. Le "fravashi" e l'immortalité. — La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Cambridge, 1982. 339-347.
464. Gobl R. Investitur im sasanidischen Iran und ihre numismatische Bedeutung. Zugleich ein Beitrag zur Ikonographie der Göttin Anahit. — ZDMG, 56, 1960. 36-51.
465. Gobl R. ad: Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. Paris, 1962. — WZMM, 59/60, 1963/1964. 263-266.
466. Gobrecht G. Das Arta Viraz Namak. — ZDMG, 117, 1967. 382-409.
467. Godard A. Les monuments du feu. — Athar-e Iran, III, 1938. 7-82.
468. Gonda J. Origin and meaning of Avestan SPƏNTA. — Oriens, 2, 1949. 195-203.
469. Gonda J. Some notes on the study of Indo-Iranian religious terminology. — HR, 1, 1962. 243-273.
470. Gonda J. Māyā. — Change and continuity in Indian religion. The Hague, 1965. 164-197.
471. Gottheil R.-J. H. References to Zoroaster in Syriac and Arabic literature. — Classical studies in honour of H. Drisler. N.Y., 1894. 24-51.
472. Götze A. Persische Weisheit in griechischem Gewandte. — ZII, 2, 1923. 60-98, 167-177.
473. Gray L. H. The religion of the Achaemenians according to their non-Iranian inscriptions. — JAOS, 21, 1900. 177-184.
474. Gray L. H. The Indo-Iranian deity Apam Napat. — ARW, 3, 1900. 18-51.
475. Gray L. H. Contributions to Avestan syntax. — JAOS, 21, 1900, 112-145; 22, 1901, 145-176.
476. Gray L. H. Kai Lohrasp and Nebuchadrezzar. — WZKM, 17, 1903. 291-298.
477. Gray L. H. The double nature of the Iranian archangels. — ARW, 7, 1904. 345-372.
478. Gray L. H. Mediaeval Greek references to the Avestan calendar. — Avesta, Pahlavi and ancient Persian Studies. Strassburg, 1904. 167-175.
479. Gray L. H. On certain Persian and Armenian month-names as influenced by the Avesta calendar. — JAOS, 28, 1907. 331-344.
480. Gray L. H. Achaemenians. — ERE, I, 1908. 69-73.
481. Gray L. H. Additional classical passages mentioning Zoroaster's names. — Le Muséon, 9, 1908. 311-318.
482. Gray L. H. Blest, abode of (Persian). — ERE, II, 1909, 702-704.
483. Gray L. H. Calendar (Persian). — ERE, III, 1910. 128-131.
484. Gray L. H. Cosmogony and cosmology (Iranian). — ERE, IV, 1911. 161-162.
485. Gray L. H. Festivals and fasts (Iranian). — ERE, V, 1912. 874-875.
486. Gray L. H. Zoroastrian and other ethical religions material in the Acta Sanctorum. — J. of the Manchester Egyptian and Oriental Society, 1913/1914. 37-55.
487. Gray L. H. Interpretation (Vedic & Avestan). — ERE, VII, 1914. 395-396.
488. Gray L. H. Missions (zoroastrian). — ERE, VIII, 1915. 749-751.
489. Gray L. H. Some recent studies on the Iranian religions. — HTR, 15, 1922. 87-95.
490. Gray L. H. A list of the divine and demonic epithets in the Avesta. — JAOS, 46, 1926. 97-153.
491. Gray L. H. The "Ahurian" and "Daevian" vocabularies in the Avesta. — IRAS, 1027. 427-441.
492. Gray L. H. Yasna LVII: an essay in text-reconstruction. — JAOS, 58, 1938. 310-323.
493. Gray L. H. A suggested restoration of the Hadhoxt Nask. — JAOS, 67, 1947. 14-23.

494. Gray L. H. Four Indo-Iranian etymologies. — *Language*, 25, 1949. 375-378.
495. Gregoire A. Les infinitifs de l'Avesta. — *KZ*, 35, 1899. 79-140.
496. Gregoire Fr. Croyances iraniennes. — *L'au-delà*. P., 1965. 34-37.
497. Greenbaum S. E. *Vrtrahavan-Verethragna: India and Iran*. — *Myth in Indo-European antiquity*. Berkeley — Los Angeles — London, 1974. 93-98.
498. Greppin J. Xvarenah as a transfunctional figure. — *JIES*, 1, 1973. 232-242.
499. Gropp G. Die Funktion des Feuertempel der Zoroastrier. — *AMI*, 2, 1969. 147-175.
500. Gropp G. Beobachtungen in Persepolis. — *AMI*, 4, 1971. 25-49.
501. Gupta N. The Veda and the Avesta. — *Modern review*, Sept. 1935. 255-259.
502. Halevy J. Influence du Pentateuque sur l'Avesta. — *RS*, 4, 1894. 164-174.
503. Hallock R. ad: Frye R. N. *The Heritage of Persia*. Cleveland, 1963. — *JNES*, 25, 1966. 62-63.
504. Hanaway W. L. Anahita and Alexander. — *JAOS*, 102, 1982. 2, 285-295.
505. Harlez Ch., de. *Etudes avestiques*. — *JA*, 1876. 487-500.
506. Harlez Ch., de. ad: Geldner K. *Über die Metrik des Jüngerer Avesta*. Tübingen, 1877. — *JA*, 1877. 284-289.
507. Harlez Ch., de. *Des origines du zoroastrisme*. — *JA*, 1878-1880.
508. Harlez Ch., de. *Der avestische Kalender und die Heimat der Avesta Religion*. — *Verhandlungen des V internationalen Orientalisten Congresses*. Teil II, Halfe 2, Berlin, 1881. 238-277.
509. Harlez Ch., de. *La Bible et l'Avesta*. — *RB*, 5, 1881. 161-172.
510. Harlez Ch., de. *Etudes avestiques*. — *ZDMG*, 36, 1882. 627-646.
511. Harlez Ch., de. *Origine de l'Avesta et son interpretation*. — *Le Muséon*, 1, 1882. 494-505.
512. Harlez Ch., de. *Zur Erklärung des Avesta*. — *ZDMG*, 37, 1883. 250-252.
513. Harlez Ch., de. *De l'âge de l'Avesta, des ses relations avec les Vedas; valeur exégétique de la version pehlevi*. — *Actes du VIe CIO*, Pt. 3. Leiden, 1885. 245-259.
514. Harlez Ch., de. *The age of the Avesta*. — *JRAS*, 1885. 339-351.
515. Harlez Ch., de. *La religion persane sous les Achéménides*. — *Le Muséon*, 14, 1895. 362-374.
516. Harmatta J. *Migrations of the Indo-Iranian tribes*. — *AAH*, 26, 1978. 185-194.
517. Hartman S. *Yashts, jours et mois*. — *OrSu*, 4, 1955. 34-42.
518. Hartman S. *La disposition de l'Avesta*. — *OrSu*, 5, 1956/1957.
519. Hartman S. *Notes sur la récitation des textes avestiques*. — *OrSu*, 8, 1959. 93-111.
520. Hartman S. *Aspects de l'histoire religieuse selon la conception de l'Avesta non-gathique*. — *OrSu*, 13, 1964/1965. 88-118.
521. Hartman S. *Der grosse Zarathustra*. — *OrSu*, 14/15, 1965/1966. 99-117.
522. Hartman S. *Der Name Ahura Mazda*. — *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Göttingen, 1975. 170-177.
523. Haudry J. *Formules croisées dans l'Avesta*. — *BSL*, 72, 1977. 129-168.
524. Haug M. *Zendstudien*. — *ZDMG*, 7, 1853, 506-526; 8, 1854, 739-771; 9, 1855, 683-703.
525. Haug M. *Die fünf Gathas*. — *AKM*, 1, 1857, 1-248; 2, 1860, 1-259.
526. Haug M. *Über die Unzuverlässigkeit der Pehleviübersetzung des Zendavesta*. — *ZDMG*, 19, 1865. 578-593.
527. Haug M. *Die Ahuna Vairya Formel*. — *SBAW*, Phil.-hist. K1. 1872, 1. 89-135.
528. Hauschild R. *Der Mantel der Anāhita*. — *MIO*, 11, 1965. 27-54.
529. Hauschild R. *Yasht 5.87 — eine Neuinterpretation*. — *MIO*, 11, 1966. 463-512.
530. Hauschild R. *Die awestische Zahlenkette in Yt. 5.54*. — *Orbis*, 18, 1969. 561-572.
531. Henning W. B. *An astronomical chapter of the Bundahishn*. — *JRAS*, 1942. 229-250.
532. Henning W. B. *The disintegration of the Avestic studies*. — *TPS*, 1942. 40-56.
533. Henning W. B. *Zoroastrianism*. — *The eleven religions and their proverbial Pore*. L., 1947. 290-296.
534. Henning W. B. ad: Nyberg H. S. *Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938. — *The J. of Theological studies*, 44, 1943. 119-122.
535. Henning W. B. *The murder of the Magi*. — *JRAS*, 1944. 133-144.
536. Henning W. B. *A Sogdian god*. — *BSOAS*, 28, 1965. 242-254.
537. Hermes G. *Zur Soziologie der Lehre Zarathustras*. — *Anthropos*, 33, 1938. 181-194, 424-444.
538. Herrenschild C. *La religion des Achéménides: état de la question*. — *Studia Iranica*, 9, 1980. 325-339.
539. Hertel J. ad: Wesendonk O. G., von. *Das Wesen der Lehre Zarathustras*. Leipzig, 1927. — *Asia Major*, 5, 1930. 257-261.
540. Herzfeld E. *Zarathustra*. — *AMI*, 1, 1929/1930, 125-168; 2, 1930, 1-112.
541. Herzfeld E. *Awestische Topographic*. — *AMI*, 2, 1930. 49-98.

542. Herzfeld E. Dareios Soter. — AMI, 3, 1931. 1-11.
543. Herzfeld E. Spendarmat-Demeter. — AMI, 3, 1931. 12-25.
544. Herzfeld E. Sakastan. — AMI, 4, 1932. 1-116.
545. Herzfeld E. The Traditional date of Zoroaster. — Oriental studies in honour of C. E. Pavry. L., 1933. 132-136.
546. Herzfeld E. Die Religion der Achaemeniden. — RHR, 113, 1936. 21-41.
547. Herzfeld E. The Iranian religion at the time of Darius and Xerxes. — Religions, 15, 1936. 20-28.
548. Herzfeld E. Tod der Kambyses. — BSOS, 8, 1936. 589-597.
549. Herzfeld E. Xerxes' Verbot des Daiva Cultes. — AMI, 8, 1937. 56-77.
550. Herzfeld E. Mythos und Geschichte. — AMI, 9, 1943. 1-109.
551. Herzfeld E. Tishtriya and Satavēsa. — M. P. Kharegat mem. vol. Bombay, 1953. 88-115.
552. Hinnells J. R. The Iranian background of Mithraic iconography. — CC, I, 1974. 242-250.
553. Hinnells J. R. Iranian influence upon the New Testament. — CC, II, 1974. 271-284.
554. Hinnells J. R. Iranian religions studies. — Religion, 6, 1976. 210-214.
555. Hinnells J. R. Zoroastrian influence on the Judeo-Christian tradition. — ICOI, 45, 1976. 1-23.
- 556-557. Hinz W. Gathisches. — WZKM, 56, 1960. 78-86.
558. Hinz W. Zum Ahuna Vairya Genet. — IIJ, 4, 1960. 154-159.
559. Hinz W. Dantes persische Vorläufer. — AMI, 4, 1971. 117-126.
560. Hodivala S. K. Indo-Iranian religion. — JCOI, 4, 1924. 1-143.
561. Hoffmann K. Märtanda und Gayomart. — MSS, 11, 1957. 85-103.
562. Hoffmann K. Av. "daxma". — KZ, 79, 1965. 238.
563. Hoffmann K. Drei indogermanische Tiernamen in einem Avesta-Fragment. — MSS, 22, 1967. 29-38.
564. Hoffmann K. The Avesta fragment Fr. D. 3. — IIJ, 10, 1968. 282-288.
565. Hoffmann K. Zur Yasna Überlieferung. — MSS, 26, 1969. 35-38.
566. Hoffmann K. Zur avestischen Textkritik. — WBH MV, 1970. 187-200.
567. Hoffmann K. Das Avesta in der Persis. — Prolegomena, 1979. 89-94.
568. Hommel F. Assara-Mazash. — PSBA, 21, 1899. 117-132.
569. Hossfeld P. Moses und Zarathustra. — Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte, 27, 1975. 330-345.
570. Hovelague A. Les deux principes dans l'Avesta et Ahura Mazda. — RL, 9, 1879. 175-190.
571. Huart C. The mythology of Persia. — Asiatic mythology. L., 1963. 35-56.
572. Hübschmann H. Avestastudien. — SBAW, 5, 1872. 639-710.
573. Hübschmann H. Beiträge zur Erklärung des Avesta I-II. — ZDMG, 26, 1872, 453-460; 28, 1874, 77-87.
574. Hübschmann H. Über die persische Verwandtenheirath. — ZDMG, 43, 1889, 308-312.
575. Hübschmann H. Iranica. — ZDMG, 47, 1893. 622-625.
576. Hultgard A. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion — ein religionsgeschichtliches Problem. — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 19. Berlin — N.Y., 1979. 512-590.
577. Humbach H. Gast und Gabe bei Zarathustra. — MSS, 2, 1952. 15-24.
578. Humbach H. Zur Textgeschichte des jüngeren Avesta. — MSSW, 1953. 61-71.
579. Humbach H. Rituelle termini technici in den aw. Gathas. — MSS, 8, 1956. 74-83.
580. Humbach H. ad: Tavadia J. C. Indo-Iranian studies, v. II. Santiniketan, 1952. — IF, 62, 1956. 302-305.
581. Humbach H. Ahura Mazda und die Daevas. — WZKSOA, 1, 1957. 3-16, 81-94.
582. Humbach H. Das Ahura Vairya Gebet. — MSS, 11, 1957. 67-84.
583. Humbach H. Gatisch-awestische Nomina. — IF, 63, 1957. 209-219.
584. Humbach H. ad: Lentz W. Yasna 28. Wiesbaden, 1955. — IF, 63, 1957. 100-105.
585. Humbach H. Milchproducte im zarathustrischen Ritual. — IF, 63, 1957. 40-54.
586. Humbach H. Zur altiranischen Mythologie. — ZDMG, 107, 1957. 362-371.
587. Humbach H. Gathisch und Jungawestisch. — WZKSOA, 2, 1958. 22-32.
588. Humbach H. Die awestische Landerliste. — WZKSOA, 4, 1960. 36-46.
589. Humbach H. ad: Duchesne-Guillemin J. The Western response to Zoroaster. — OIZ, 55, 1960. 512-515.
590. Humbach H. Bestattungsformen im Videvdat. — KZ, 77, 1961. 99-105.
591. Humbach H. Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte des Avesta. — MSS, 31, 1973. 109-122.
592. Humbach H. Aramaeo-Iraman and Pahlavi. — CC, II, 1974. 237-244.

593. Humbach H. Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte. — *Antiquitates indogermanicae*. Innsbruck, 1974. 193-200.
594. Humbach H. Problems of Mihr Yasht in the light of philological evidence. — *Neue Methodologie in der Iranistik*. Wiesbaden, 1974. 85-92.
595. Humbach H. Studien zur Kontinuität des awestischen Wortegebrauchs. — *MSS*, 33, 1975. 51-60.
596. Humbach H. Vayu, Shiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus. — *MHSN*, I, 1975. 397-408.
597. Humbach H. Mithra in India and the Hinduized Magi. — *Etudes mithraïques*, 1978. 229-253.
598. Hüsing G. Iranischer Mondkult. — *ARW*, 4, 1901. 349-357.
599. Hüsing G. Widēwdād I und die Heimat des Awesta. — *Mitt der geographische Gesellschaft*, 1919. 392-413.
600. Jackson A. V. W. On the significance of the Gathas in the Avesta. *Yasna* 55. — *JAOS*, 18, 1889. 206-214.
601. Jackson A. V. W. A new reference in the Avesta to "the life book" hereafter. — *JAOS*, 19, 1890. XX-XXI.
602. Jackson A. V. W. On the "circle of sovereignty" in the Avesta. — *JAOS*, 19, 1890. CXXIII-CXXIV.
603. Jackson A. V. W. Avesta the Bible of Zoroaster. — *The Biblical World*, 14, 1903. 420-431.
604. Jackson A. V. W. Where was Zoroaster's native place? — *JAOS*, 15, 1893. 221-232.
605. Jackson A. V. W. Moral and ethical teachings of the ancient Zoroastrian religion. — *IJE*, 7, 1896. 55-62.
606. Jackson A. V. W. On the date of Zoroaster. — *JAOS*, 17, 1896. 1-22.
607. Jackson A. V. W. Zoroaster the Magian priest. — *Cosmopolitan*, 28, 1900. 349-357.
608. Jackson A. V. W. Zoroastrianism and the resemblance between it and Christianity. — *Biblical World*, 27, 1906. 335-343.
609. Jackson A. V. W. Iran. — *The evolution of ethics as revealed in the great religions*. New Haven, 1927. 143-155.
610. Jackson A. V. W. Amesha-Spentas. — *ERE*, I, 1908. 334-335.
611. Jackson A. V. W. Avesta. — *ERE*, II, 1909. 266-272.
612. Jackson A. V. W. Images and Idols (Persian). — *ERE*, VII, 1914. 151-155.
613. Jackson A. V. W. Ahriman. — *ERE*, I, 1908, 237-238.
- 614-615. Jackson A. V. W. Demons and spirits (Persian). — *ERE*, IV, 1911. 619-620.
616. Jackson A. V. W. The location of the Farnbag fire. — *JAOS*, 41, 1921. 81-106.
617. Jackson A. V. W. The "fifty seven years" in the Zoroastrian doctrine of the resurrection. — *JRAS*, 1928. 1-6.
618. Jamaspasana J. M. On the Avestic terms Mazda — Ahura Mazda — Ahura. — *Actes du VIe CIO*, Pt. 3. Leiden, 1885. 593-606.
619. Jolly J. Der Infinitiv im Zendavesta. — *KZ*, 7, 1873. 416-459.
620. Jones H. S. Mithraism. — *ERE*, VIII, 1915. 752-759.
621. Joshi J. R. Vāta-Vāyu. — *Bull. of the Deccan college research institute*, 33, 1973. 227-248.
622. Junker H. Frau Welt im Iran. — *ZII*, 2, 1923. 237-246.
623. Justi F. Mistellen zur iranischen Namenkunde. — *ZDMG*, 49, 1895. 681-690.
624. Justi F. Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathushtra. — *Preussische Jahrbücher*, 88, 1897. 55-86, 231-261.
625. Justi F. Die altpersische Monate. — *ZDMG*, 51, 1897. 233-251.
626. Justi F. Über Lehmann's Zarathustra. — *ARW*, 6, 1903. 249-259.
- 626a. Justi F. Geschichte Irans von der ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden. — *Grundriss II*, 3, 1904. 395-550.
627. Justi F. The life and legend of Zarathushtra. — *Avesta, Pahlavi and Persian studies*. Strassburg, 1904. 117-158.
628. Imoto E. The four-eyed dog in Ancient Iran. — *Orient*, 12, 1971. 1-22.
629. Imoto E. Av. xvaranah. — *Orient*, 12, 1976. 67-74.
630. Insler S. Avestan dax-. — *IF*, 67, 1962. 53-58.
631. Insler S. Studien zum Awesta. — *IF*, 70, 1965. 14-24.
632. Insler S. On Yasna 30.1 and 31.7. — *KZ*, 84, 1970. 187-201.
633. Insler S. The Ahuna Vairya Prayer. — *MHSN*, 1, 1975. 409-421.
634. Insler S. A new interpretation of the bull slaying motif. — *Hommages a M. J. Vermaseren*, t. II. Leiden, 1978. 519-538.
635. Ito G. Gathica. — *Orient*, 10, 1974. 1-10.

636. Ito G. From the Dēnkard. — MHSN, 1, 1975. 423-433.
637. Iver V. V. Sraosha of the Zoroastrian system: his identity. — JBBRAS, 25, 1922. 6-25.
638. Kammenhuber A. Totenvorschriften und "Hunde-Magie" im Videvdāt. — ZDMG, 108, 1958. 299-307.
639. Kanga M. F. The age of Yasts. — A volume of Eastern and Indian studies. Bombay, 1939. 134-140.
640. Kanga M. F. Kingship and religion in Iran. — CC, III, 1974. 221-232.
641. Kanga M. F. Iranian studies. — Oriental studies in India. New Delhi: Org. comm. of 26th ICO, 1964. 137-146.
642. Kanga M. F. Pahlavi version of Gatha Spenta Mainyu, Yasna Ha 47-50. — Some aspects... 1977. 77-88.
643. Kanga S. N. The Gathic doctrine of dualism in Aristotle. — IIS, 1925. 163-170.
644. Kanga S. N. A new interpretation of the Spenta Mainyu of the Gathas. — Gatha Soc. Publications, IX, 1933. 17-36.
645. Kanga S. N. The doctrine of dualism in the Gatha. — Prof. Jackson mem. vol. Bombay, 1954. 171-186.
646. Katrak J. C. Civilisation and culture of ancient Iran. — Indo-Iranica, 21, 1968. 11-26.
647. Katrak J. C. Gujarati literature on Iranology. — CC, I, 1947. 360-378.
648. Keall E. J. Archaeology and the fire temples. — Iranian civilization and culture Montreal, 1972. 15-22.
649. Keiper Ph. H. Les noms propres perso-avestiques et l'âge de la légende zoroastrienne. — Le Muséon, 4, 1885. 203-229, 338-358.
650. Keith A. B. The early history of the Indo-Iranians. — Commemorative essays presented to Sir R. G. Bhandarkar. Poona, 1917. 81-92.
651. Keith A. B. The Magi. — JRAS, 1915. 790-799.
652. Keith A. B. The date of Zoroaster and the Rigveda. — IHQ, 1, 1925. 3-17.
653. Keith A. B. Mitanni, Iran and India. — Dr. Modi mem. vol. Bombay, 1930. 81-94.
654. Keith A. B. The Achaemenids and Zoroaster. — Dr. Irani mem. vol. Bombay, 1948. 20-26.
655. Kellens J. Sur un parallèle inverse à l'inscription des "daiva". — SMSR, 40, 1969. 209-213.
656. Kellens J. L'avestique de 1962 à 1972. — Kratylos, 16, 1971 (1973). 3-31.
657. Kellens J. Les formules du type hubereta-bar en avestique. — CC, III, 1974. 133-148.
658. Kellens J. Un nouveau trait du vocabulaire daevique. — CC, III, 1974. 149-156.
659. Kellens J. "Prestige" et "satisfaction" dans l'Avesta. — MSS, 32, 1974. 87-101.
660. Kellens J. Saoshiant. — Studia Iranica, 3, 1974. 187-209.
661. Kellens J. L'expression avestique de la perpétuité. — IIJ, 17, 1975. 211-215.
662. Kellens J. Mythes et conceptions avestiques sous les Sassanides. — MHSN, 1, 1975. 457-470.
663. Kellens J. Sur la transmission des Yashts. — MSS, 33, 1975. 61-66.
664. Kellens J. Yasna 31.9: la faveur d'Armaiti. — Studia Iranica, 4, 1975. 145-158.
665. Kellens J. L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides. — AAH, 24, 1976. 34-49.
666. Kellens J. Les présents avestiques isa-et isha-. — KZ, 90, 1976. 87-103.
667. Kellens J. Trois réflexions sur la religion des Achéménides. — Studien zur Indologie und Iranistik, 2, 1976. 113-132.
668. Kellens J. Les frauuashis dans l'art Sassanide. — Iranica Antiqua, 10, 1977. 133-138.
669. Kellens J. Un "ghost-god" dans la tradition zoroastrienne. — IIJ, 19, 1977. 89-95.
670. Kellens J. ad: Mayrhofer M. Zum Namengut des Avesta. Wien, 1977. — Onoma, 21, 1977. 662-667.
671. Kellens J. Une représentation trifonctionnelle d'adolescence. — MSS, 36, 1977. 53-57.
672. Kellens J. Vibration and twinkling. — JIES, 5, 1977. 197-201.
673. Kellens J. Caractères différentiels du Mihr Yasht. — Acta Iranica, 17, 1978. 261-270.
674. Kellens J. Les bras de Mithra. — Proceedings of the Int. Seminar on the religio-historical character of Roman Mithraism. Leiden — Roma, 1979. 703-716.
675. Kellens J. Remarques sur le Fravardin Yasht. — AAH, 25, 1977 (1980). 69-73.
676. Kent R. G. Cattle-tending and agriculture in the Avesta. — JAOS, 39, 1919. 329-333.
677. Kent R. G. The name Ahuramazda. — Oriental studies in honour of C. F. Pavry. L., 1933. 200-220.
678. Khandalavala N. D. The two spirits — Spenta and Angra — in the Avesta. — IIS, 1925. 233-220.
679. Khoroché P. Four Avestan notes. — BSOAS, 36, 1973. 624-627.
680. Kiepert H. Über die geographische Anordnung der Namen arischer Landschaften im ersten

- Fargard des Vendidad. — Bull. de l'Acad. royale à Berlin, Dez. 1856. 621-647.
681. Kippenberg H. G. Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen. — *Studia Iranica*, 7, 1978. 49-80.
682. Kirste J. Die ältesten Zendalphabete. — *WZKM*, 5, 1891. 9-24.
683. Kittel R. Cyrus und Deuterocesaja. — *ZAW*, 18, 1898. 149-162.
684. Klimá O. Avesta, die altpersischen Inschriften, das mittelpersische Schrifttum. — Rypka J. *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959. 1-67.
685. Klimá O. The date of Zoroaster. — *ArOr*, 27, 1959. 556-564.
686. Klimá O. Gaumata der Magier. — *ArOr*, 31, 1963. 119-121.
687. Klimá O. Deo Arimano. — *ArOr*, 32, 1964. 601-604.
688. Klimá O. Zur Problematik der Ehe-Institution im alten Iran. — *ArOr*, 34, 1966. 554-569.
689. Klimá O. Iranische Miscellen IV. — *ArOr*, 35, 1967. 52-63.
690. Klimá O. Videvdát IV. 48a und 49. *ArOr*, 43, 1975. 274-282.
691. Klingenschmitt G. Die Pahlavi-Version des Avesta. — *ZDMG*, Suppl. I, Hft. 3, 1966. 554-569.
692. Klingenschmitt G. Neue Avesta-Fragmente. — *MSS*, 29, 1971. 111-174.
693. Klingenschmitt G. Handel und Geschäftswesen im Iran des Avesta. — *Studien zur Indologie und Iranistik*. Hft. I, 1975. 63-74.
694. Klingenschmitt G. Der Beitrag der Pahlavi Literatur zur Interpretation des Avesta. — *MSS*, 37, 1978. 93-107.
695. Kohut A. Was hat die talmudische Eshatologie aus dem Parsismus aufgenommen? — *ZDMG*, 21, 1867. 552-591.
696. Kohut A. Die talmudisch-mitraschische Adamsage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage. — *ZDMG*, 25, 1871. 59-94.
697. Kohut A. Antipersische Aussprüche im Deuterocesajas. — *ZDMG*, 30, 1877. 709-722.
698. Kohut A. The Zendavesta and the first eleven chapters of Genesis. — *JQR*, 2, 1889. 223-230.
699. Kohut A. Parsic and Jewish literature on the first man. — *JQR*, 3, 1890/1891. 231-250.
700. Kohut A. Zoroastrian legends and their Biblical sources. — *Oriental Bibliography*, 5, 1891. 234-238.
701. Kohut A. Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylonie et de Jerusalem. — *REJ*, 24, 1892. 256-271.
702. König F. Die Religion des Zarathustra. — *Christus und die Religionen der Erde*. Bd. II. Freiburg, 1951. 607-663.
703. König F. Der Glaube an die Auferstehung der Toten in den Gathas. — *Festschrift für V. Christian*. Wien, 1956. 69-73.
704. König F. L'action mondiale de Zarathushtra. — *CC*, I, 1974. 231-235.
705. Konow S. Medhā and Mazdā. — *Jhā commemor. vol.* Poona. Oriental series, 39, 1937. 217-222.
706. Koppers W. Das magische Welschopungsmysterium bei den Indogermanern. — *Melanges de linguistique et de philologie*. P., 1937. 149-155.
707. Kraeling C. H. The Apocalypse of Paul and the "iranische Erlösungsmysterium". — *HTR*, 24, 1931. 209-244.
708. Kramers J. H. The "Daena" in the Gathas. *Analecta Orientalia*, vol. 1. Leiden, 1954. 225-231.
709. Kramers J. H. Iranian fire-worship. *Analecta Orientalia*, vol. 1. Leiden, 1954. 342-363.
710. Kramers J. H. L'Iran dans l'histoire et dans la légende. — *Analecta Orientalia*, vol. 1. Leiden, 1954. 275-281.
711. Kuhn K. G. Die Sektenschrift und die iranische Religion. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952. 296-316.
712. Kuiper F. B. J. ad: Thieme P. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957. — *IJJ*, 3, 1959. 207-212.
713. Kuiper F. B. J. ad: Bianchi U. Zaman i Ohrmazd. Torino, 1958. — *IJJ*, 3, 1959. 212-216.
714. Kuiper F. B. J. ad: Duchesne-Guillemin J. The Western response to Zoroaster. Oxford, 1958. — *IJJ*, 4, 1960. 182-189.
715. Kuiper F. B. J. The ancient Aryan verbal contest. — *IJJ*, 4, 1960. 243-264.
716. Kuiper F. B. J. Remarks on "The Avestan hymn to Mithra". — *IJJ*, 5, 1961. 36-60.
717. Kuiper F. B. J. On Yasna 30.7. — *Dr. J. M. Unvala mem. vol.*, 1964. 80-88.
718. Kuiper F. B. J. Cosmogony and conception: a query. — *HR*, 10, 1970. 91-138.
719. Kuiper F. B. J. Four word studies. — *IJJ*, 15, 1973. 179-204.
720. Kuiper F. B. J. ad: Gonda J. The Vedic god Mitra. Leiden, 1972. — *IJJ*, 15, 1973. 223-232.
721. Kuiper F. B. J. The basic concept of Vedic religion. — *HR*, 15, 1975. 107-120.
722. Kuiper F. B. J. Ahura Mazda "Lord Wisdom"? — *IJJ*, 18, 1976. 25-42.
723. Kuiper F. B. J. Old East Iranian dialects. — *IJJ*, 18, 1976. 241-253.

724. Kurylowicz J. Le mètre des Gathas de l'Avesta. — BSL, 67, 1972. 47-67.
725. Lagrange M. P. La religion des Perses. — RB, 27, 1904. 27-55, 188-212.
726. Lampert L. Zarathustra and his disciples. — Nietzsche Studien, 8, 1979. 309-333.
727. Langdon S. Babylonian and Hebrew demonology with reference to the supposed borrowing of Persian dualism in Judaism and Christianity. — JRAS, 1934. 45-58.
728. Lanternari V. Messianism: its historical origin and morphology. — HR, 2, 1962. 52-72.
729. Lazzeroni R. Per una definizione dell'unità indo-iranica. — SSL, 8, 1968. 131-159.
730. Lazzeroni R. Cultura vedica e cultura indoeuropea. — SSL, 15, 1975. 1-19. 20-35.
731. Lehmann Ed. Zur Charakteristik des jüngeren Avesta. — ARW, 5, 1902. 202-208.
732. Lehmann Ed. Ancestor worship and cult of the dead (Iranian). — ERE, I, 1908. 454-455.
733. Lehmann Ed. Ethics and morality. — ERE, V, 1912. 513-516.
734. Lehmann Ed. Iranische Religion 1900-1910. — ARW, 17, 1914. 226-254.
735. Lemann-Haupt C. F. Wann lebte Zarathustra? — Oriental studies in hon. of C. E. Pavry. L., 1933. 251-280.
736. Lentz W. Mani und Zarathustra. — ZDMG, 82, 1928. 176-206.
737. Lentz W., Seiler H., Tavadia J. Yasna 47. — ZDMG, 103, 1953. 318-343.
738. Lentz W. Das motivische Bild von Yasna 47. — OrSu, 3, 1954. 41-49.
739. Lentz W. Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas. — A Locust's leg. L., 1962. 131-134.
740. Lentz W. Mithras Verfügung über die Herrschgewalt (Yasht 10.109 und 111). — Indo-iranica, 1964, 108-123.
741. Lentz W. Un den "Hausherrn" der awestischen Gathas. — Festschrift W. Eilers. Wiesbaden, 1967. 204-216.
742. Lentz W. Ashem Vohu (Yasna 27.14). — Pratidanam. The Hague — Paris, 1968. 160-169.
743. Lentz W. The "social functions" of the Old Iranian Mithra. — WBH mem. vol. L., 1970. 245-255.
744. Lentz W. Die Iranforschung und das gegenwärtige Deutschland. — CC, I, 1974. 324-327.
745. Leroy M. Arta l'exaltée. — SMSR, 38, 1967. 293-301.
746. Leroy M. Eternel Iran. — CC, I, 1974. 24-28.
747. Lesny V. Zarathustra's Leben und Zeit in Lichte der Gathaüberlieferung. — ArOr, 2, 1930. 95-107.
748. Levi I. Ormuz et Ahriman. — REJ, 5, 1887. 112-113.
749. Lewy H. Le calendrier perse. — Orientalia, 10, 1941. 1-64.
750. Lewy H. The genesis of the faulty Persian chronology. — JAOS, 67, 1947. 197-214.
751. Lewy H. The Babylonian background of the Kay Kaus legend. — ArOr, 17, 1949. 28-109.
752. Lewy H. Points of comparison between Zoroastrianism and the moon cult of Harran. — A Locust's leg. L., 1962. 139-161.
753. Leumann M. Der indoiranische Bildnergott Twarshatar. — AsSt, 7, 1954. 74-54.
754. Lichterbeck K. Die Nominalflexion im Gathadialekt. — KZ, 33, 1893. 169-213.
755. Liebert G. Indoiranica. — OrSu, II, 1962. 126-154.
756. Liebert G. Indo-Iranica. — CC, II, 1974. 63-90.
757. Lincoln B. The Indo-European myth of creation. — HR, 15, 1975. 121-145.
758. Lincoln B. Indo-iranian *Gautra. — JIES, 3, 1975. 161-171.
759. Lincoln B. The myth of the "Bovine's lament". — JIES, 3, 1975. 337-362.
760. Lincoln B. The Indo-European cattle-raiding myth. — HR, 16, 1976. 42-65.
761. Lincoln B. Death and resurrection in Indo-European thought. — JIES, 5, 1977. 247-264.
762. Lincoln B. Mitra, Mithra, Mithras. — HR, 17, 1977. 200-208.
763. Lincoln B. Treatment of hair and fingernails among the Indo-Europeans. — HR, 16, 1977. 351-362.
764. Lincoln B. The ferryman of the dead. — JIES, 8, 1980. 41-59.
765. Lincoln B. The lord of the dead. — HR, 20, 1981. 224-241.
766. Lindner B. Die iranische Flutsage. — Festgruss an R. Roth. Stuttgart, 1893. 213-216.
767. Livshits V. A. New Parthian documents from South Turkmenistan. — AAH, 25, 1977. 156-185.
768. Lommel H. Die Poesie des Awesta. — Int. Monatsschrift für Wiss., Kunst und Technik, 15, 1921. 630-659.
769. Lommel H. Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta. — ZII, 1, 1922, 185-245; 5, 1927, 1-92.
770. Lommel H. La religione di Zarathustra. — SMSR, 5, 1925. 5-20.
771. Lommel H. Die iranische Religion. — Die Religionen der Erde, Bd. I. München, 1927. 167-189.
772. Lommel H. Perser und Parsismus. — RGG, 4, 1930. 1072-1085.
773. Lommel H. Die medische Name Mazdaka. — KZ, 58, 1931. 140-142.

774. Lommel H. Veda und Avestica. — ZII, 8, 1931. 267-280.
775. Lommel H. War Zarathustra ein Bauer? — KZ, 58, 1931. 248-265.
776. Lommel H. Zarathustra. — RGG, 5, 1931. 2072-2076.
777. Lommel H. Naotara und Spitāma. — IF, 53, 1935. 165-186.
778. Lommel H. Zarathustra's Priesterlohn. — Studia Indologica. Bonn, 1935. 187-196.
779. Lommel H. Yasna 29: die Klage des Rindes. — ZII, 10, 1935/1936. 96-115.
780. Lommel H. Zarathustra's Gedankengebäude. — Zeitschrift für deutsche Kulturmorphologie, 4, 1937. 62-83.
781. Lommel H. Vorderglieder awestischer Komposita. — IF, 56, 1938. 81-108.
782. Lommel H. Yasna 32. — Wörter und Sachen, 19, 1938. 237-265.
783. Lommel H. Yasna 34. — KZ, 67, 1940/1942. 6-26.
784. Lommel H. Mithra und das Stieropfer. — Paideuma, 3, 1949. 207-218.
785. Lommel H. Betrachtungen über Mythos besonders in Indien und Iran. — Paideuma, 5, 1952. 157-166.
786. Lommel H. Anahita-Sarasvati. — Asiatica. Leipzig, 1954. 405-413.
787. Lommel H. Zarathustra und seine Lehre. — Universitas, 12, 1957. 267-280.
788. Lommel H. Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion. — Symbolon, 2, 1961. 108-120.
789. Lommel H. ad: Duchesne-Guillemin J. Symbolik des Parsismus. Stuttgart, 1961. — OLZ, 58, 1963. 273-278.
790. Lommel H. Avestisch drigu, vastra und Verwandtes. — Pratidanam, 1968. 127-133.
791. Lommel H. Les espions de Varuna et de Mithra et l'oeil du roi. — CC, II, 1974. 91-100.
792. Longperier A., de. Sur l'idée monothéiste chez les anciens Perser. — Memoires du COI, t. II. P., 1876. 318-321.
793. Lorenz M. Zarathustras Friedenbotschaft. — CC, III, 1974. 123-132.
794. Luquiens J. Origin and age of the Avesta. — JAOS, 11, 1885. 112-116.
795. Machek V. Origin of the Avestan god Vrthragna. — Bull. of the Iranian cultural foundation, 1973, 53-70.
796. Madan M. P. The sacred fire of the Parsis called the Atāsh-e Varahrān. Actes du XIIe CIO. Florence, 1901. 213-220.
797. Madan M. P. The seeds of Zoroaster. — Actes du XIIe CIO. Florence, 1901. 221-224.
798. Madan M. P. The Gathas and the Avesta. — Festschrift F. C. Andreas. Leipzig, 1916. 547-555.
799. Magoun H. W. Apām Napāt in the Rgveda. — JAOS, 19, 1899. 137-144.
800. Magoun H. M. Agni Vrtrahan and the Avestan Verethragna. — Studies in hon. of M. Bloomfield. New Haven, 1920. 197-210.
801. Manselli R. C'è davvero una riposta dell'Occidente a Zarathustra nel medioevo? — La Persia nel Medioevo. Roma, 1971. 69-83.
802. Marcus R. ad: Zaehner R. C. The teachings of the Magi. L., 1956. — JNES, 16, 1956. 218-220.
803. Maricq A. Res gestae Divi Saporis. — Syria, 35, 1958. 295-360.
804. Maringer J. Das Feuer in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen. — Anthropos, 69, 1974. 68-112.
805. Markwart J. Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran. — ZDMG, 49, 1895. 628-673.
806. Markwart J. Untersuchungen zur Geschichte von Eran. — Philologus, 54, 1895, 489-527; 55, 1896, 212-240.
807. Markwart J. Das erste Kapitel der Gatha Ushtavaiti (Yasna 43). — Orientalia, 50, 1930. 1-80.
808. Mannorstein A. Iranische und jüdische Religion. — ZNW, 26, 1927. 231-242.
809. Masani R. P. Organisation of society in ancient India and Iran. — Indo-Iranica, 4, 1950/1951. 1-8.
810. Masse H. ad: Lommel H. Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt. Tübingen, 1930. — RHR, 105, 1932. 305-308.
811. Masse H. ad: Wesendonk O. G. Das Weltbild der Iranier. München, 1933. — RHR, 108, 1933. 261-263.
812. Maver R. Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras. — Biblische Zeitschrift, I, 1957. 23-58.
813. Mayrhofer M. Irans Kultur- und Sprachwelt in der Arbeit der Osterr. Akad. des Wissensch. — CC, I, 1974. 328-334.
814. Mayrhofer M. Zarathustra und kein Ende? — AAH, 25, 1977 (1980). 85-90.
815. Mayrhofer-Passler E. Haustieropfer bei den Indoiraniern und den anderen indogermanischen Völkern. — ArOr, 21, 1953. 182-187.

816. Mehendale M. A. Two Avestan notes. — *IJ*, 5, 1961. 61-66.
817. Mehendale M. A. On the significance of the name Zarathustra. — *Some aspects of Indo-Iranian*. Delhi, 1977. 113-117.
818. Mehregan H. Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche. — *Nietzsche Studien* 8, 1979. 261-308.
819. Meillet A. Le dicu indo-iranien Mitra. — *JA*, 1907. 143-159.
820. Meillet A. ad: Dhalla M. N. Zoroastrian theology. N.Y., 1914. — *JA*, 1916. 125-230.
821. Meillet A. Observations critiques sur le texte de l'Avesta. — *JA*, 1917. 183-214.
822. Meillet A. Sur le texte de l'Avesta. — *JA*, 1920. 187-203.
823. Meillet A. ad: Dhalla M. N. Zoroastrian civilisation. N.Y., 1922. — *JA*, 203, 1923. 173-174.
824. Meillet A. Doctrine of the Gathas. — *Calcutta Review*, Nov.-Dec. 1929. 244-255.
825. Meillet A. La religion indo-européenne. *Linguistique historique et linguistique générale*. P., 1965. 323-334.
826. Meissner B. Die Achämenidenkonige und das Judentum. — *SPAW. Phil-hist. Cl.*, 1938. 6-26.
827. Menant D. Les zoroastriens de Perse. — *Revue de monde musulman*, 3, 1907. 103-220, 421-452.
828. Menant D. Gabars. — *ERE*, VI, 1913. 147-156.
829. Menant D. Parsis. — *ERE*, IX, 1917. 648-649.
830. Menasce J. P., de. ad: Widengren G. Hochgottglaube in alten Iran. Uppsala — Leipzig, 1938. — *Anthropos*, 25/26, 1940/1941. 450-452.
831. Menasce J. P., de. Observations sur l'inscriptions de Xerxes a Persepolis. — *RB*, IIIe serie, 1943/1944. 124-132.
832. Menasce J. P., de. Les mystères et la religion de l'Iran. — *Eranos Jahrbuch*, 11, 1944. 167-186.
833. Menasce J. P., de. La promotion de Vahram. — *RHR*, 133, 1948. 7-18.
834. Menasce J. P., de. Le témoignage de Jayhani sur le mazdeisme. — *OrSu*, 3, 1954. 50-59.
835. Menasce J. P., de. L'église mazdéenne dans l'Empire sassanide. — *Cahiers d'histoire mondiale*, 5, 1955. 554-565.
836. Menasce J. P., de. La conquête de l'iranisme et la récupération des mages occidentaux. — *Annuaire de l'EPHE*, 1956/1957. 3-12.
837. Menasce J. P., de. Réflexions sur Zurvan. — *A Locust's leg. L.*, 1962. 182-188.
838. Menasce J. P., de. L'inscription funéraire pehlevi d'Istanbul. — *Iranica Antiqua*, VII, 1967. 59-76.
839. Menasce J. P., de. L'origine mazdéenne d'un myth manichéen. — *RHR*, 174, 1968. 161-167.
840. Menasce J. P., de. Exégèse spirituelle d'un myth géographique mazdéen. — *JA*, 259, 1971. 21-24.
841. Merkelbach R. Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion. — *Numen*, 6, 1959. 154-156.
842. Merkelbach R. Tishtrya-Sirius und die Nilflut im Avesta. — *Isisfeste in griechisch-romischer Zeit*. Meisenheim am Glan, 1963. 70-76.
843. Merkelbach R. Die Kosmogonie der Mithramysterien. — *Eranos Jahrbuch*, 34, 1965. 219-257.
844. Messina G. Il Sausvant nella tradizione iranica e la sua attesa. — *Orientalia*, 1, 1932. 149-176.
845. Messina G. Mito leggenda e storia nella tradizione iranica. — *Orientalia*, 4, 1935. 257-290.
846. Messina G. Zarathustra und seine Lehre. — *Stimmen der Zeit*, 146, 1950. 191-205.
847. Meyer Ed. Die ältesten datierten Zeugnisse der iranische Sprache und der zoroastrischen Religion. — *ZvS*, 42, 1909. 1-27.
848. Meyer Ed. Die Religion Zoroasters. — *Geschichtes des Altertums*. Bd. III. Stuttgart, 1954. 97-127.
849. Meyer Ed. Persia. History. — *Enc. Brit.*, vol. XXI, 1911. 202-224.
850. Meyer J. J. Moses und Zarathustra, Jesus und Muhammed in einem Purāna. — *WZKM*, 43, 1936. 1-18.
851. Michaud H. Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran. — *Vetus Testamentum*, 5, 1955. 137-147.
852. Miller G. ad: Benveniste E. Titres et noms propres en iranien ancien. P., 1966. — *Language*, 44, 1968. 842-850.
853. Mills L. H. Immortality in the Gathas. — *The Thinker*, 2, 1892. 104-112.
- 853a. Mills L. H. The religion of the Avesta and the history of religion. — *JRAS*, 1889. 273-294.
- 853b. Mills L. H. Mr. Moulton's Zoroaster and Israel. — *The Thinker*, 1, 1892. 508-514.
854. Mills L. H. Zoroaster and the Bible. — *XIXth Century*, 35, 1894. 44-57.
855. Mills L. H. Asha as the Law in the Gathas. — *JAOS*, 20, 1899. 31-53.
856. Mills L. H. The initiative of the Avesta. — *JRAS*, 1899. 271-294.
857. Mills L. H. The personified Asha. — *JAOS*, 20, 1899. 277-302.

858. Mills L. H. Vohumanah in the Gathas. — JAOS, 21, 1900. 67-87.
859. Mills L. H. Philo's dunameis and the Amesha Spenta. — JRAS, 1901. 553-568.
860. Mills L. H. Zarathushtra and the logos. — AJP, 22, 1901. 432-437.
861. Mills L. H. Zarathushtra and Heraclitus. — JRAS, 3902. 897-902.
862. Mills L. H. The vision of Haoma to Zarathustra (Yasna IX). — JRAS, 1903. 313-325.
863. Mills L. H. The archangels of the Avesta. — Open Court, 20, 1906. 616-623.
864. Mills L. H. Ahuna-Vairya. — ERE, I, 1908. 238-239.
865. Mills L. H., Gray L. H. Barsom. — ERE, II, 1909. 424-425.
866. Mills L. H. Yasna XLIV.1-10. — ZDMG, 65, 1911. 325-335.
867. Mills L. H. Yasna XXX as the document of dualism. — JRAS, 1912. 81-106.
868. Miltner F. Der Okeanos der persischen Weltreichsidee. — Saeculum, 3, 1952. 522-555.
869. Mironov H. D. Aryan vestiges in the Near East of the Second millenium BC. — AO, XI, 1933. 140-217.
870. Mirza H. On the oral and the written transmissions of the Avesta texts. — Proc. & Trans. of the All India Oriental conference, XIXth session, Pt. 11. Delhi, 1961. 37-44.
871. Mitchell J. M. Critical view of the theological and ceremonial system of Zoroaster. — JBBRAS, 2, 1848. 151-165.
872. Modi J. J. The antiquity of the Avesta. — JBBRAS, 19, 1896. 263-287.
873. Modi J. J. Michael the saint of the Christians and Mithra the yazata of the Zornastrians. — Verh. des XIII IOK. Leiden, 1904. 109-111.
874. Modi J. J. Haoma. — ERE, VI, 1913. 506-510.
875. Modi J. J. Initiation (Parsi). — ERE, VII, 1914. 324-327.
876. Modi J. J. The birth-place of Zoroaster. — JCOI, 20, 1927. 1-113.
877. Modi J. J. Who were the Persian Magi, who influenced the Jewish sect of the Essenes. — Festschrift M. Winternitz. Leipzig, 1933. 208-211.
878. Modi J. J. Mas'udi account of the Peshdadian kings. — JCOI, 27, 1934. 6-32.
879. Modi J. J. The Parsi priesthood. — JCOI, 31, 1937. 98-127.
880. Moffatt J. Zoroastrianism and primitive Christianity. — Hibbert J., 1902/1903, № 1, 763-780; № 2, 347-359.
881. Mole M. La structure du premier chapitre du Videvdad. — JA, 239, 1951. 283-298.
882. Mole M. Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne. — Melanges H. Gregoire, t. IV. P., 1952. 289-324.
883. Mole M. Le partage du monde dans la tradition iranienne. — JA, 240, 1952. 455-463.
884. Mole M. L'épopée iranienne après Firdosi. — La Nouvelle Clio, 5, 1953. 377-393.
885. Mole M. ad: Hartman S. S. Gayōmart. Uppsala, 1953. — RHR, 146, 1954. 228-231.
886. Mole M. La naissance du monde dans l'Iran préislamique. — Sources orientales, t.I. Paris, 1959. 299-328.
887. Mole M. Le problème zurvanite. — JA, 247, 1959. 431-469.
888. Mole M. Le guerre, des géantes d'après le Sūtkar Nask. — IIJ, 3, 1959. 282-305.
889. Mole M. Daēna, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdeisme. — RHR, 157, 1960. 155-185.
890. Mole M. ed: Humbach H. Die Gathas des Zarathustra, Bd. I-II. Heidelberg, 1959. — RHR, 158, 1960. 84-89.
891. Mole M. ad: Ringbom L.-I. Paradisus terrestris. Helsingforsiae, 1960. — RHR, 157, 1960. 250-251.
892. Mole M. Rituel et eschatologie dans le mazdeisme. — Numen, 7, 1960. 148-160.
893. Mole M. Le jugement des morts. — Sources orientales, vol. IV. P., 1961. 146-155.
894. Mole M. Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlievies. — Oriens, 13/14, 1961. 1-28.
895. Mole M. Réponse a J. Duchesne-Guillemin. — Numen, 8, 1961. 51-63.
896. Mole M. Une histoire du mazdeisme: est-elle possible? — RHR, 162, 1962. 46-67, 161-179.
897. Mole M. La lune en Iran ancien. — Sources orientales, vol. VI. P., 1962. 219-229.
898. Mole M. Yasna 45 et la cosmogonie mazdéenne. — ZDMG, 112, 1962. 345-352.
899. Monneret de Villard U. The fire temples. — Bull. of the Amer. Inst. for Persian art and archaeology, IV, 1936. 175-184.
900. Monnot G. Pour dossier arabe du mazdeisme zurvanien. — JA, 268, 1980. 233-257.
901. Moore G. F. Origin and progress of Zoroastrianism. — HTR, 50, 1912. 180-226.
902. Moory P. R. Aspects of worship and ritual on Achaemenid seals. — AMI, 6, 1976. 218-226.
903. Morgan J., de. Note sur la succession des princes mazdéens de la Perside. — CRAI, 1920. 132-140.

904. Morgenstierne G. Iranian notes. — AO, 1, 1923. 245-284.
905. Morgenstierne G. ad: Meillet A. Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta. P., 1925. — NTS, 1, 1928. 241-243.
906. Morgenstierne G. Orthography and sound system of the Avesta. — NTS, 12, 1942. 30-82.
907. Morgenstierne G. ad: Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman. P., 1953. — AO, 22, 1957. 173-174.
908. Moulton J. H. Zoroastrian influences on Judaism. — The Expository Times, 9, 1898. 352-359.
909. Moulton J. H. Fravashi. — ERE, VI, 1913. 116-118.
910. Moulton J. H. Iranians. — ERE, VII, 1914. 418-419.
911. Moulton J. H. Magi. — ERE, VIII, 1915. 243-244.
912. Muir J. Yama and the doctrine of a future life according to the Rig-, Yajur- and Atharva-Vedas. — JRAS, 1866/1867. 278-315.
913. Müller F. Beiträge zur Erklärung des Vendidad. — WZKM, 2, 1888, 37-41; 3, 1889, 163-171.
914. Müller F. Zarathustra's Versuchung. — WZKM, 3, 1889. 20-29.
915. Nau F. Un formulaire de confession mazdéen: le Khuastuanift. — Revue de l'Orient chrétien, XVIII, 1913. 225-240.
916. Nau F. L'époque de la dernière rédaction de notre Avesta. — JA, 211, 1927. 150-156.
917. Nau F. Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction. — RHR, 95, 1927. 149-199.
918. Naumann R. Sassanidische Feueraltäre. — Iranica Antiqua, VII, 1967. 72-76.
919. Neusner J. Note on KMR. — JAOS, 82, 1962. 372-373.
920. Neusner J. A Zoroastrian critique of Judaism. — JAOS, 83, 1963. 283-294.
921. Neusner J. Note on Baruch ben Neriah and Zoroaster. — Numen, 12, 1965. 66-69.
922. Neusner J. Rabbi and Magus in the third century Sasanian Babylonia. — HR, 6, 1966. 169-178.
923. Nock A. D. The problem of Zoroaster. — AJA, 3, 1949. 272-285.
924. Nock A. D. Greeks and Magi. — Essays..., vol. II, 1972. 516-526.
925. Nock A. D. Iranian influences on Greek thought. — Essays..., vol. I, 1972. 195-201.
926. Nöldeke Th. Kajanier im Awesta. — ZDMG, 32, 1878. 570-572.
927. Nöldeke Th. Atropatene. — ZDMG, 34, 1880. 692-697.
928. Nöldeke Th. "Der best der arischen Pfeilschützen" im Awesta und im Tabari. — ZDMG, 35, 1881. 445-447.
929. Nölle W. Awestisch "Chshathra Varya". — Paideuma, 1, 1960. 277-279.
930. Nyberg H. S. ad: Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1921. — MO, 17, 1923. 80-96.
931. Nyberg H. S. Ein Hymnus auf Zervan im Bundahishn. — ZDMG, 82, 1928. 217-235.
932. Nyberg H. S. Ein iranisches Wort in Buche Daniel. — MO, 25, 1931. 178-204.
933. Nyberg H. S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. — JA, 219, 1931. 1-134; 193-244.
934. Nyberg H. S. La légende de Keresaspa. — Oriental studies in honour of C. F. Pavry. L., 1933. 336-352.
935. Nyberg H. S. Sassanid Mazdaism according to Moslem sources. — JCOI, 39, 1958. 1-63.
936. Nyberg H. S. Stand der Forschung zum Zoroastrismus. — AMI, 1, 1968. 39-48.
937. Ogden Ch. The account of Zoroastrianism given by the Byzantine historian Agathias. — US, 1925. 197-202.
938. O'Brien S. Indo-European eschatology: a model. — JIES, 4, 1976. 295-320.
939. Oelmann F. Persische Tempel. — Archäologische Anzeiger, 1921. 273-288.
940. Oesterley W. Persian angelology and demonology. — Gaster Anniversary vol. L., 1936. 457-466.
941. Oldenberg H. Zarathushtra. — Deutsche Rundschau, 96, 1898. 402-437.
942. Oldenberg H. Die Iranische Religion. — Die orientalischen Religionen. Berlin — Leipzig, 1906. 77-86.
943. Oliphant S. Sanskrit DHENA — Avestan DAENA — Lithuanian DAINA. — JAOS, 32, 1912.
944. Olmstead A. Ahura Mazda in Assyrian. — Oriental Studies in hon. of C. F. Pavry. L., 1933. 366-372.
945. Olmstead A. Zoroaster. — Review of religion, 4, 1940. 3-16.
946. Oppert J. ad: Haug M. Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis. L., 1862. — JA, 1862. 523-529.
947. Oppert J. L'Honover, le verbe créateur de Zoroastre. — Annales de philosophie chrétienne, 1862. 1-24.

948. Oppert J. Le vrai étymologie des mots Avesta et Zend. — JA, 1872. 293-297.
949. L'Orange H.-P. Expressions of cosmic kingship in the Ancient World. — *La regalita sacra*. Leiden, 1959. 481-492.
950. Oxtoby W. G. Interpretations of Iranian dualism. — *Iranian civilisation and culture*. Montreal, 1972. 59-70.
951. Pagliaro A. Agni, Mitra, Indra e i fuochi sacri del zoroastrismo. — SMSR, 5, 1929. 237-257.
952. Pagliaro A. Lo zoroastrismo e la formazione dell'epopea iranica. — AION, 1, 1940. 241-251.
953. Pagliaro A. L'idealismo zarathustriano. — SMSR, 33, 1962. 2-23.
954. Palmer A. S. The Zoroastrian messiah. — Hubbert J., 5, 1906. 156-165.
955. Pangborn C. R. The theory, function and future of the Zoroastrian priesthood. — JCOI, 46, 1978. 107-120.
956. Panoussi E. L'origine de la notion de participation chez Zoroastre et chez Platon. — *Beuräge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, Bd. I, 1969. 91-114.
957. Parrinder G. Robert Charles Zaehner (1913-1974). — HR, 16, 1976. 66-74.
958. Pati J. Date of Zoroaster. — IHQ, 5, 1929. 260-274.
959. Pati J. Zarathustra or Yudhisthira — which is the copy? — JCOI, 27, 1934. 82-119.
960. Palil G. M. Priesthood in Avesta and Rigveda. — Bull. DCRI, 18, 1957. 221-225.
961. Pavry J. D. The life and teachings of Zoroaster. — Religion, 10, 1934. 8-15.
962. Paul O. Zur Geschichte der iranischen Religionen. — ARW, 36, 1939. 215-234.
963. Paul O. Studie als Probe einer durchgehenden Bearbeitung der Gathas des Avesta. — IF, 61, 1952. 68-80.
964. Perrot G. Les rapports de la Perse et de la Grèce. — REG, 1889. 113-123.
965. Pettazzoni R. Amesha-Spentas e Adityas. — Studi italiani di filologia indo-iranica, 7, 1909. 3-14.
966. Pettazzoni R. Les mages et les onguines du zoroastrisme. — RHR, 103, 1931. 144-150.
967. Pettazzoni R. Monoteismo e dualismo in Zaralustra e nella tradizione mazdaica. — SMSR, 26, 1955. 83-105.
968. Pettazzoni R. Dualismo mazdaico e "zurvanismo". — SMSR, 27, 1956. 102-135.
969. Pisani V. Platone e l'Iran. — RSO, 14, 1933. 434-436.
970. Pisani V. Indoiranica. — RSO, 18, 1939. 91-115.
971. Pisani V. Aspetti della religione pressogli antichi Indeuropci. — Acme, I, 1948. 267-291.
972. Pisani V. Indoiranische Miscellen. — ZDMG, 107, 1957. 551-552.
973. Pisani V. ad: Mayrhofer M. Zum Namengut des Avesta. Wien, 1977. — Paideia, 32, 1977. 166-167.
974. Pizzi I. Paralleli Indo-Iranici. — Giornale della Societa Asiatica Italiano, 7, 1893. 197-242.
975. Pobozniak T. The instrumental in Gatha. — Folia orientalia, 7, 1965 (1966). 119-171.
976. Pope A. U. Mute, yet eloquent the significant Luristan bronzes and their association with Zoroastrianism. — The Illustrated London news, 4769, 1930. 444-445.
977. Pope A. U. Persepolis as a ritual city. — Archaeology, 10, 1957. 123-130.
978. Przulski J. La croyance du Messie dans l'Inde et l'Iran. — RHR, 100, 1929. 1-12.
979. Przulski J. Ardisūr et Aphrodite. — RHR, 109, 1934. 149-154.
980. Przulski J. Une cosmogonie commune a l'Iran et a l'Inde. — JA, 229, 1937. 481-493.
981. Przulski J. Linguistique et mythologie comparee. — RHR, 115, 1937. 224-239.
982. Przulski J. Les Mages et les Medes. — RHR, 122, 1940. 85-101.
983. Puhvel J. Mythological reflections of Indo-European medicine. — Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970. 369-382.
984. Puhvel J. Mithra as an Indo-European divinity. — Acta Iranica, 17, 1978. 335-343.
985. Rapp I. Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach dem griechischen und römischen Quellen. — ZDMG, 19/20, 1865/1866. 1-89, 49-140.
986. Redard G. Sur un nom indo-européen du prêtre. — Studia indoeuropejskie. Wroclaw, 1974. 191-195.
987. Rehatsek E. The Alexander myth of the Persians. — JBBRAS, 15, 1881/1882. 57-64.
988. Reichelt H. Der Frahang-i oīm. — WZKM, 14, 1900, 117-213; 15, 1901, 117-186.
989. Reichelt H. Zur Beurteilung der awestischen Vulgata. — WZKM, 27, 1913. 53-64.
990. Reichelt H. Die Heimat des Awesta. — WZKM, 29, 1915. 364-366.
991. Reichelt H. An introduction to Avesta. — Indo-Iranica, 19, 1966. 45-68.
992. Reitzenstein R. Weltuntergangsvorstellungen. — Kyrkohistorisk Arsskrit, 1924. 129-212.
993. Reitzenstein R. Plato und Zarathustra. — Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925. 20-37.
994. Rempis Ch. Die Zeit Zoroastris. — The mem. vol. of the Vth IC of Iranian Art and Archaeology.

- Tehran, 1972. 319-325.
995. Richter O. The Avesta and the Bible. — *Le Muséon*, 1897. 429-437.
996. Ringgren H. Dieu, le temps et le destin dans les épopées persanes. — *J. Psycholog.*, 1956. 407-423.
997. Risch E. Awestisch Mazdā Ashaica und Verwandtes. — *MSS*, 17, 1964. 51-65.
998. Robiou F. L'Avesta et son origine d'après travaux le plus récents. — *Revue des questions historiques*, 27, 1880. 5-82.
999. Romer J. Illustrations of the languages called Zand and Pahlavi. — *IRAS*, 1837/1838. 345-364.
1000. Roth R. Die Sage von Feridun in Indien und Iran. — *ZDMG*, 2, 1848. 216-230.
1001. Roth R. Die Sage von Dschemschid. — *ZDMG*, 4, 1850. 417-433.
1002. Roth R. Die höchsten Gotter der arischen Völker. — *ZDMG*, 6, 1852. 67-77.
1003. Roth R. Zend-Avesta. — *Allgemeine Monatsschrift für Wiss. und Literatur*, 1853, März. 242-253.
1004. Roth R. Beiträge zur Erklärung des Avesta. — *ZDMG*, 25, 1871. 1-21, 215-231.
1005. Roth R. Der Kalender des Avesta und die sogenannten Gahanbār. — *ZDMG*, 34, 1880. 698-720.
1006. Roth R. Ueber den Soma. — *ZDMG*, 35, 1881. 680-692.
1007. Roth R. Der Adler mit dem Soma. — *ZDMG*, 36, 1882. 353-360.
1008. Roth R. Die Seelen des Mittelreichs im Parsismus. — *ZDMG*, 37, 1883. 223-229.
1009. Royer Cl. Zoroastre. Son époque et sa doctrine. — *Philosophie positive*, 1874. 1-59.
1010. Rudolph K. Zarathustra — Priester und Prophet. — *Numen*, 8, 1961. 81-116.
1011. Rudolph K. ad: Mole M. L'Iran ancien. Paris — Tournai, 1965. — *OLZ*, 64, 1969. 276-279.
1012. Sachau Ed. Contribution to the knowledge of Parsee literature. — *JRAS*, 1870. 229-283.
1013. Sacy S., de. Fragments de la religion de Zoroastre. — *J. des Savants*, 1932. 32-44.
1014. Sanjana D. P. Gotama in the Avesta. — *JRAS*, 1898. 391-394, 637-639.
1015. Scarcia G. La religione di Zabul. — *AION*, 13, 1965. 119-165.
1016. Scerrato U. Evidence of religious life at Dahan-e Ghulaman, Sistan. — *South Asian Archaeology*, vol. 11. Naples, 1977. 709-735.
1017. Schaeder H. H. Parsismus und Judentum. — *RGG*, 4, 1920. 1085-1087.
1018. Schaeder H. H. Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras. — *Corolla Curtius*. Stuttgart, 1937. 187-200.
1019. Schaeder H. H. Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas. — *ZDMG*, 94, 1940. 399-408.
1020. Schaeder H. H. Zarathustras Botschaft von der Rechten Ordnung. — *Corona*, 9, 1940. 575-602.
1021. Schaeder H. H. Der iranische Zeitgott und sein Mythos. — *ZDMG*, 95, 1941. 268-300.
1022. Scheftelowitz J. Altiranische Studien VI. Semitische Lehnwörter im Altiranischen. — *ZDMG*, 57, 1903. 107-172.
1023. Scheftelowitz J. ad: Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. — *ZDMG*, 59, 1905. 780-790.
1024. Scheftelowitz J. Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarwanismus. — *ZII*, 4, 1926. 326-327.
1025. Scheftelowitz J. Iranische Etymologien. — *WZKM*, 34, 1927. 216-229.
1026. Scheftelowitz J. Studien zur iranischen Religionsgeschichte. — *ZMKRW*, 1927. 241-264, 273-292, 305-324.
1027. Scheftelowitz J. Die Mithra Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult. — *AO*, 11, 1933. 292-333.
1028. Schindler J. ad: Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta. — *Die Sprache*, 25, 1979. 57-60.
1029. Schippmann K. The development of the Iranian fire temples. — *The mem. vol. of the Vth ICO*, vol. I. Tehran, 1972. 353-362.
1030. Schippmann K. ad: Bauer J. Symbolik des Parsismus. Stuttgart, 1973. — *WZKM*, 65/66, 1973/1974. 343-345.
1031. Schlerath B. Opfergaben. — *Paideuma*, 7, 1960. 307-312.
1032. Schlerath B. ad: Schmidt H. P. Vedisch VRATA und awestisch URVATA. Hamburg, 1958. — *ZDMG*, 110, 1960. 192-194.
1033. Schlerath B. Die Gathas des Zarathustra. — *OLZ*, 57, 1962. 565-589.
1034. Schlerath B. Allindisch ASU-, awestisch AHU- und ähnlich klingende Wörter. — *Pratidanam*, 1968, 142-153.
- 1034a. Schlerath B. Zarathustra im Awesta. — *Festgabe deutscher Iranisten*. Stuttgart, 1971. 133-140.

1035. Schlerath B. Der Terminus aw. GATHA. — MSS, 25, 1969. 99-103.
- 1035a. Schlerath B. Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Avesta. — *Antiquitates indogermanicae*. Innsbruck, 1974. 201-221.
1036. Schlerath B. Noch einmal Zarathustra. — *Die Sprache*, 23, 1977. 127-135.
1037. Schlerath B. Das Awesta als Quelle für die Geschichte Zentralasiens. — *Prolegomena...* Budapest, 1979. 85-93.
1038. Schmeja H. Griechen und Iranier. — *Antiquitates indogermanicae*. Innsbruck, 1974. 377-389.
1039. Schmeja H. Die Ankunft der Anahita. *Yast* 5. — *IJ*, 18, 1976. 227-239.
1040. Schmid W. P. Die Kuh auf der Weide. — *IF*, 64, 1958. 1-12.
1041. Schmid W. P. ad: Hauschild R. Über die frühesten Arier im Alien Orient. Berlin, 1962. — *IF*, 70, 1966. 213-215.
1042. Schmidt H. P. Awestische Wortstudien. — *IJ*, 1, 1957. 160-175.
1043. Schmidt H. P. ad: Humbach H. Die Gathas des Zarathustra. Bd. 1-11. Heidelberg, 1959. — *ZDMG*, 111, 1961. 211-222.
1044. Schmidt H. P. On the origin and tradition of the Avestan YENHE HATAM prayer. — *Bull. DCRI*, 20, 1966. 324-344.
1045. Schmidt H. P. Die Komposition von Yasna 49. — *Pratidanam*, 1968. 170-192.
1046. Schmidt H. P. Association technique and symmetrical structure in the composition of Yasna 47. — *Neue Methodologie in der Iranistik*. Wiesbaden, 1974. 306-330.
1047. Schmidt H. P. Is Vedic DHENA related to Avestan DAENA? — *MHSN*, II, 1975. 163-179.
1048. Schmidt H. P. Indo-Iranian Mithra studies: the state of central problem. — *Acta Iranica*. 17, 1978. 345-393.
1049. Schmidt H. P. Old and new perspectives in the study of the Gathas of Zarathustra. — *IJ*, 21, 1979. 83-115.
1050. Schmidt H. P. The Senmurw. — *Persica*, 9, 1980/1981. 1-85.
1051. Schmitt R. Die avestischen Adjektivstamme auf -ANC-. — *Pratidanam*, 1968. 134-141.
1052. Schmitt R. Die Bedeutung des Sakischen für Indogermanistik und Indo-Iranistik. — *Die Sprache*, 17, 1971. 49-60.
1053. Schmitt R. "Meconnaissance" altiranischen Sprachgutes im Griechischen. — *Glotta*, 49, 1971. 95-110.
1054. Schmitt R. ad: Commemoration Cyrus. Hommage universel, vol. I-III. Leiden, 1974. — *WZKM*, 68, 1976. 253-258.
1055. Schmitt R. Königtum im Alten Iran. — *Saeculum*, 28, 1977. 384-395.
1056. Schraeder O. Aryan religion. — *ERE*, II, 1909. 11-56.
1057. Schroeder L., von. Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern. — *WZKM*, 19, 1905. 1-23.
1058. Schweizer E. Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments. — *H. Dodd mem. vol.* Cambridge, 1956. 482-508.
1059. Schwyzer E. Profaner und heiliger Gurtel im alten Iran. — *Wörter und Sachen*, 12, 1929. 20-37.
1060. Schwyzer E. Zum Srōch Yasht (Y. 57). — *ZII*, 7, 1929. 97-113.
1061. Segerstedt T. Les Asuras dans la religion vedique. — *RHR*, 55, 1908. 157-203, 293-316.
1062. Sen P. R. The date of Zoroaster. — *Calcutta Review*, 1928, Oct. 85-92.
1063. Seth H. C. Certain Vedic, Avestan and Greek traditions and the age of the Rigveda. — *ABORI*, 23, 1947. 451-464.
1064. Shahbazi A. An Achaemenid symbol. — *AMI*, 1, 1974. 135-144.
1065. Shahbazi A. The "traditional date" of Zoroaster explained. — *BSOAS*, 40, 1977. 25-35.
1066. Shaked S. ad: Zaehner R. C. The dawn and twilight of Zoroastrianism. N.Y, 1961. — *BSOAS*, 27, 1964. 447-449.
1067. Shaked S. Esoteric trends in Zoroastrianism. — *Proc. of Israel Acad. of sciences and humanities*, vol. 3, 1969. 175-221.
- 1067a. Shaked S. ad: Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. — *BSOAS*, 32, 1969. 160-162.
1068. Shaked S. Eschatology and the goal of the religious life in Sasanian Zoroastrianism. — *Types of redemption*. Leiden, 1970. 223-230.
1069. Shaked S. The notions MĒNŌG and GĒTĪG in the Pahlavi texts and their relations to eschatology. — *AO*, 33, 1971. 59-107.
1070. Shaked S. Qumran and Iran. — *Israel Oriental studies*, 2, 1972. 433-446.

1071. Shaki M. Some basic tenets of the eclectic metaphysics of the Denkart. — *ArOr*, 38, 1970. 277-312.
1072. Shaki M. A few philosophical and cosmogonical chapters of the Denkart. — *ArOr*, 41, 1973. 133-164.
1073. Shaki M. The Denkart account of the history of the Zoroastrian scriptures. — *ArOr*, 49, 1981. 114-125.
1074. Shroff P. J. The subleme teachings of the Gathas. — K. R. Cama Oriental institute golden jubilee vol. Bombay, 1969. 153-167.
1075. Simcox C. E. The role of Cyrus in Deutero-Isaiah. — *JAOS*, 57, 1937. 58-71.
1076. Smith H. G. The Ahuna Vairya. — *ARW*, 6, 1903. 228-234.
1077. Smith M. ad: Zaehner R. C. The dawn and twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. — *Anglican Theological review*, 1962. 231-234.
1078. Smith M. II Isaiah and the Persians. — *JAOS*, 83, 1963. 415-421.
1079. Söderblom N. Du genie du mazdeisme. — *Melanges Ch. de Harlez*. Leiden, 1896. 298-302.
1080. Söderblom N. Les Fravashis. — *RHR*, 39, 1899. 229-260, 373-418.
1081. Söderblom N. ad: Jackson A. V. W. Zoroaster the prophet of Ancient Iran. N.Y., 1894. — *RHR*, 40, 1899. 227-237.
1082. Söderblom N. La vie future d'après le mazdeism. — *Annales du Musée Guimet*, 9, 1901. 149-154, 280-321.
1083. Söderblom N. Notes sur les relations du judaïsme avec le parsisme a propos de travaux récents. — *RHR*, 48, 1903. 372-378.
1084. Söderblom N. Ages of the world (Zoroastrian). — *ERE*, I, 1908. 205-210.
1085. Söderblom N. Note sur l'agriculture dans l'Avesta. — *RHR*, 59, 1909. 333-337.
1086. Söderblom N. Creed (Parsi). — *ERE*, IV, 1911. 247-248.
1087. Söderblom N., Gray L. H. Death and disposal of the deads (Parsi). — *ERE*, IV, 1911. 502-505.
1088. Söderblom N. Theopompus and the Avestan ages of the world. — *The Dastur Hoshang mem.* vol. Bombay, 1918. 228-230.
1089. Spiegel F. Studien über das Zendavesta. — *ZDMG*, 9, 1855. 174-192.
1090. Spiegel F. Bemerkungen über einige Stellen des Avesta. — *ZDMG*, 17, 1863. 48-74.
1091. Spiegel F. Über das Leben Zarathustras. — *SBAW*, 1, 1867. 1-92.
1092. Spiegel F. Über das Vaterland und das Zeitalter des Awesta. — *ZDMG*, 35, 1881. 629-645.
1093. Spiegel F. Le vocabulaire de l'unitelinguistique arvaque. — *Le Muséon*, 1, 1882. 161-172.
1094. Spiegel F. Sur Textkritik des Awesta. — *ZDMG*, 36, 1882. 586-619.
1095. Spiegel F. La réforme de Zarathushtra. — *Le Muséon*, 6, 1887. 614-623.
1096. Spiegel F. Awesta und Shahnameh. — *ZDMG*, 45, 1891. 187-203.
1097. Spiegel F. Die alten Religionen in Eran. — *ZDMG*, 52, 1898. 187-196.
1098. Sprengling M. Kartir, founder of Sasanian Zoroastrianism. — *The Amer. J. of Semitic literatures*, 57, 1940. 197-228.
1099. Sprengling M. ad: Duchesne-Guillemin J. Zoroastre. P., 1948. — *JAOS*, 70, 1950. 314-315.
1100. Stakelberg R., von. Die iranische Schützensage. — *ZDMG*, 58, 1904. 853-858.
1101. Stein A. Afghanistan in Avestic geography. — *IA*, 15, 1886. 21-23.
1102. Stein A. Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins. — *IA*, 17, 1888. 89-98.
1103. Stein A. On the Ephedra, the Hum plant and the Soma. — *BSOS*, 6, 1930/1932. 501-514.
1104. Stietenron H., von. Yasht 10.126: incomplete stanza? — *ZDMC*, 110, 1970. 93-97.
1105. Stricker B. H. Varagna the falcon. — *IIJ*, 7, 1964. 310-317.
1106. Ström A. V. Indogermanisches in der Voluspa. — *Numen*, 14, 1967. 167-208.
1107. Strzygowski J. Le temple du feu. — *Revue des arts asiatiques*, 4, 1924. 1-15.
1108. Suhr E. G. The tripod. — *Folklore*, 82, 1971. 216-232.
1109. Sundermann W. Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. — *AF*, 6, 1979. 95-134.
1110. Szemerényi O. Contributions to Iranian lexicography. — *JAOS*, 70, 1950. 226-236.
1112. Szemerényi O. Iranica II. — *Die Sprache*, 12, 1966. 190-226.
1113. Szemerényi O. The development -s- at -h- in Indo-European languages. — *Die Sprache*, 14, 1968. 161-163.
1113. Szemerényi O. Iranica V. — *MHSN*, II, 1975. 313-394.
1114. Szemerényi O. ad: *MHSN*, I-II, Leiden, 1975. — *Gnomon*, 49, 1977. 202-204.
1115. Szemerényi O. ad: Insler S. The Gathas of Zarathustra. Leiden, 1975. — *Gnomon*, 51, 1979. 376-379.
1116. Szemerényi O. Iranica VI. — *Studia Iranica*, 9, 1980. 23-68.

1117. Szemerényi O. ad: Mayrhofer M. Iranische Personennamenbuch. Wien, 1977. — OLZ, 75, 1980. 170-174.
1118. Talmon Y. Millenarian movements. — Archives européennes de sociologie, 7, 1966. 159-200.
1119. Taqizadeh H. A new contribution to the materials concerning the life of Zoroaster. — BSOS, 8, 1937. 947-954.
1120. Taqizadeh H. The Iranian festivals adopted by the Christians and condemned by the Jews. — BSOAS, 10, 1940. 632-653.
1121. Taqizadeh H. The Old Iranian calendars again. — BSOAS, 14, 1952. 603-611.
1122. Taqizadeh H. The "era of Zoroaster". — JRAS, 1947. 33-40.
1123. Tarapore J. C. Trial by ordeal in Ancient Iran. — Prof. Jackson mem. vol. Bombay, 1954. 187-198.
1124. Tarapore J. C. The doctrine of Fravashi. — JCOI, 40, 1960. 62-96.
1125. Tarapore J. C. The Zoroastrian concept of the future state and immortality of the soul. — JCOI, 40, 1960. 97-119.
1126. Tarapore J. C. Urvan — the soul in the Avesta. — JCOI, 40, 1960. 35-61.
1127. Tarapore J. C. The Zarathustrian concept of the nature and constitution of man. — JCOI, 40, 1960. 3-34.
1128. Taraporewala I. J. S. The legend of Yima and cradleland of the Aryans. — Calcutta Review, 1921, Dec. 365-375.
1129. Taraporewala I. J. S. Some aspects of the history of Zoroastrianism. — JCOI, 11, 1928. 1-60.
1130. Taraporewala I. J. S. K. R. Cama's "Life and times of Zarathustra". — JCOI, 31, 1937. 84-97.
1131. Taraporewala I. J. S. Main currents of pre-Islamic Iranian thought. — Indo-Iranica, 6, 1953. 1-27.
1132. Tavadia J. C. Recent Iranian publications by European scholars. — JCOI, 11, 1928. 61-75.
1133. Tavadia J. C. Pahlavi passages on fate and free will. — ZII, 8, 1931. 119-132.
1134. Tavadia J. C. Ein alter Feuerritus bei den Zoroastriern in Iran. — ARW, 16, 1939. 256-276.
1135. Tavadia J. C. The life of Zarathustra as based on the Avesta. — JCOI, 46, 1943. 47-101.
1136. Tavadia J. C. Iranian studies. — Proc. & Trans. of the All India oriental conference. 15th session. Bombay, 1950. 100-128.
1137. Tavadia J. C. Zur Interpretation der Gathas des Zarathustra. — ZDMG, 100, 1950. 205-245.
1138. Tavadia J. C. From Aryan mythology to Zoroastrian theology. — ZDMG, 103, 1953. 344-353.
1139. Tavadia J. C. Zoroastrian and Pre-Zoroastrian. — JBBRAS, 28, 1953. 171-186.
1140. Tavadia J. C. Ormazd and Ahriman. — JBBRAS, 29, 1954. 29-41.
1141. Tavadia J. C. Varuna and the waters as reflected in the Veda and Avesta. — Bharatiya Vidya, 15, 1956. 72-79.
1142. Tedesco P. Iranica. — ZII, 2, 1923. 34-54.
1143. Tedesco P. Dialektologie der westiranische Turfantexte. — MO, 25, 1925. 184-258.
1144. Tedesco P. Ostiranische Nominalflexion. — ZII, 4, 1925. 94-166.
1145. Tedesco P. ad: Gershevitch I. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959. — Language, 36, 1960. 125-137.
1146. Thieme P. Mitra and Aryaman. — Trans. of the Connecticut Acad. of arts and sciences, 41, 1957. 1-96.
1147. Thieme P. ad: Renou L. Etudes védiques et paninéennes, L. — Paris, 1955. — JAOS, 77, 1957. 51-56.
1148. Thieme P. Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra. — ZDMG, 107, 1957. 67-96.
1149. Thieme P. The "Aryan gods" of the Mitanni treaties. — JAOS, 80, 1960. 301-317.
1150. Thieme P. ad: Gershevitch I. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959. — BSOAS, 23, 1960. 265-274.
1151. Thieme P. Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Amesha Spenta. — Zarathustra. Wege der Forschung. Darmstadt, 1970. 397-412.
1152. Thieme P. Mithra in the Avesta. — Acta Iranica, 17, 1978. 501-510.
1153. Thieme P. Über einige dualistische Bezeichnungen von Himmel und Erde im Veda. — KZ, 92, 1978. 32-49.
1154. Thomas E. J. The question of Zoroastrian influence on early Buddhism. — Dr. Modi mem. vol. Bombay, 1930. 279-289.
1155. Tiele C. P. Le mazdeisme. — Manuel de l'histoire des religions. P., 1880. 170-190.
1156. Tiele C. Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta. — RHR, 29, 1894. 68-81.
1157. Tiele C. Die Religion bei den iranischen Völker. — Geschichte der Religion in Altertum, Bd. II.

- Gotha, 1898. 1-187.
1158. Tiele C. Zur Frage nach dem Alter des Avesta. — *ARW*, 1, 1898. 337-360.
1159. Tiele C. Die Kosmogonie des Avesta und Genesis I. — *ARW*, 6, 1903. 244-246.
1160. Tutty Cs. *Graeco-Indo-Iranica*. — *AcAnt*, 25, 1977. 129-174.
1161. Toutain J. Légende de Mithra. — *RHR*, 45, 1902. 141-157.
1162. Touzard J. Les juifs au temps de la période persane. — *RB*, 12, 1915. 59-113.
1163. Trümpelmann L., Dewandt A., der. Ein Altar der Anāhitā. — *AMI*, 2, 1969. 139-146.
1164. Trümpelmann L. Das Heilietum von Pasargadae. — *Studia Iranica*, 6, 1977. 7-16.
1165. Trumpf J. Stadtgründung und Drachenkampf. — *Hermes*, 86, 1958. 129-157.
1166. Tucci G. Osservazioni sul fargard II del "Vendidād". — *Giornale della Societa Asiatica Italiana*, 26, 1913/1914. 243-251.
1167. Ungnad A. Ahura Mazda und Mithra in assyrischen Texten. — *OLZ*, 46, 1943. 193-201.
1168. Unvala J. M. The religion of the Parthians. — *Sir J. J. Z. Madressa Jubilee vol. Bombay*, 1914. 1-10.
1169. Unvala J. M. Draxt i Asurik. — *BSOS*, 2, 1921/1923. 637-678.
1170. Unvala J. M. Some old Zoroastrian customs. — *AO*, 4, 1926. 311-319.
1171. Unvala J. M. ad: Meillet A. Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta. P., 1925. — *JCOI*, 9, 1927. 114-125.
1172. Unvala J. M. Religious and commercial history of Susa. — *Indo-Iranica*, 5, 1951. 1-15.
1173. Utas B. Henrik Samuel Nyberg. — *AO*, 36, 1974. 11-21.
1174. Valli L. Der religiöse Dualismus und die Lehre Zarathustras. — *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, 30, 1927. 14-37.
1175. Vanden Berghe L. Cyrus le Grand et le rayonnement de la civilisation iranienne. — *CC*, 1, 1974. 60-67.
1176. Vesce M. Suffering in Zoroastrianism and its way out. — *Numen*, 15, 1968. 222-232.
1177. Vendryes J. Les correspondances devoculaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique. — *Memoires de la Societe de linguistique de Paris*, 20, 1918. 265-285.
1178. Wackernagel J. *Indo-Iranica*. — *KZ*, 43, 1910. 277-298.
1179. Wackernagel J. Zur awestischen Wortkunde. — *Studia Indo-Iranica*. Leipzig, 1931. 227-233.
1180. Wackernagel J. Indogermanische Dichtersprache. — *Philologus*, 95, 1942. 1-19.
1181. Waddell L. A. ad: Moulton J. H. Early Zoroastrianism. L., 1913. — *JRAS*, 1914. 779-783.
1182. Wadia P. A. Time and place of the composition of the Gathas. — *JBBRAS*, 21, 1904. 34-48.
1183. Walser G. Zum griechisch-persischen Verhältnis vor dem Hellenismus. — *Historische Zeitschrift*, 220, 1975. 529-542.
1184. Ward D. On the poets and poetry of the Indo-Europeans. — *JIES*, 1, 1953. 127-144.
1185. Weller H. Zur Metrik des Rigveda und das Avesta. — *ZDMG*, 86, 1933. 17-18.
1186. Wesendonk O. G., von. Aramati als arische Erdgottheit. — *ARW*, 27, 1929. 61-76.
1187. Wesendonk O. G., von. ad: Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin, 1928. — *OLZ*, 32, 1929. 774-778.
1188. Wesendonk O. G., von. ad: Hertel J. Die Sonne und Mithra. Leipzig, 1927. — *OLZ*, 32, 1929. 189-194.
1189. Wesendonk O. G., von. ad: Junker H. F. J. Das Awestaalphabet. Leipzig, 1927. — *OLZ*, 32, 1929. 285-290.
1190. Wesendonk O. G., von. The Kalavāda and the Zervanite system. — *JRAS*, 1931. 53-109.
1191. Wesendonk O. G., von. Zu Yasna 51.20-22. — *AO*, 10, 1932. 108-117.
1192. Wesendonk O. G., von. Zur Frage der Herkunft Zarathustras. — *ZII*, 9, 1933/1934. 17-30.
1193. West E. W. ad: Darmesteter J. Le Zend-Avesta, tt. I-III. P., 1892-1893. — *IRAS*, 1893. 654-660.
1194. West E. W. ad: Mills L. H. The five Zoroastrian Gathas. Leipzig, 1892/1894. — *JRAS*, 1895. 248-251.
1195. West E. W. Notes on Zarathustra's doctrine regarding the soul. — *JRAS*, 1899. 605-611.
1196. West E. W. ad: Jackson A. V. W. Zoroaster the prophet of Ancient Iran. — N.Y., 1899. — *JRAS*, 1899. 686-691.
1197. West M. L. Three presocratic cosmologies. — *CQ*, 13, 1963. 154-176.
1198. West M. L. The cosmology of Hippocrates "De Hebdomadibus". — *CQ*, 21, 1971. 365-388.
1199. Westergaard N. L. The ancient Iranian mythology. — *JBBRAS*, 5, 1857. 77-04.
1200. Westphal R. Zur vergleichenden Metrik der indogermanischen Völker. — *KZ*, 9, 1860. 437-458.
1201. Whitley C. F. The date and teaching of Zarathustra. — *Numen*, 4, 1957. 215-227.

1202. Whitney W. D. On the Avesta. — JAOS, 1856. 337-383.
1203. Widengren G. Der iranische Hintergrund der Gnosis. — ZRGG, IV, 1952. 97-114.
1204. Widengren G. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. — Numen, 1, 1954, 16-83; 2, 1955, 47-134.
1205. Widengren G. Recherches sur le féodalisme iranien. — OrSu, 5, 1956. 79-182.
1206. Widengren G. Quelques rapports entre juifs et iraniens a l'époque des Parthes. — Suppl. to Vetus Testamentum, IV, 1957. 197-242.
1207. Widengren G. The sacral kingship of Iran. — La regalita sacra. Leiden, 1959. 242-259.
1208. Widengren G. La légende royale de l'Iran antique. — Hommage a G. Dumézil. Bruxelles, 1960. 225-237.
1209. Widengren G. Eschatology (Iran). — EWA, 4, 1961. 808-811.
1210. Widengren G. The fate of the soul after death. — OrSu, 9, 1961. 102-106.
1211. Widengren G. Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische Erlösungsglaube. — OLZ, 58, 1963. 533-548.
1212. Widengren G. Iran and Israel in Parthian times. — Temenos, 2, 1966. 139-177.
1213. Widengren G. The Mithraic mysteries in the Greco-Roman world. — La Persia e il mondo greco-romano. Roma, 1966. 433-456.
1214. Widengren G. Primordial man and prostitute: a Zervanite motif in the Sassanid Avesta. — Studies in mysticism and religion Jerusalem, 1967. 337-352.
1215. Widengren G. Zervanitische Texte aus dem Avesta in der Pahlavi Uebersetzung. — Festschrift W. Eilers, 1967. 278-287.
1216. Widengren G. Zoroastrianism. — EWA, XIV, 1967. 965-969.
1217. Widengren G. The problem of the Sassanid Avesta. — Holy book and holy tradition. Manchester, 1968. 36-53.
1218. Widengren G. Le symbolisme de la ceinture. — Iranica Antiqua, 8, 1968. 133-155.
1219. Widengren G. The death of Gayomart. — Myths and symbols. Chicago-London, 1969. 179-193.
1220. Widengren G. Prolegomena. — Historia religionum I. Leiden, 1969. 1-22.
1221. Widengren G. H. S. Nyberg and Iranian studies in the light of personal reminiscences. — MHSN, II, 1975. 419-456.
1222. Widengren G. La royauté de l'Iran antique. — CC, I, 1974. 84-89.
1223. Widengren G. Révélation et prédication dans les Gathas. — Iranica. Napoli, 1979. 339-364.
1224. Widengren G. Zarathustra. — Gelehrte Anzeigen der Akademie der Wiss. Göttingen, 231, 1979. 52-85.
1225. Wikander S. Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde. — La Nouvelle Clio, 7, 1950. 310-329.
1226. Wikander S. Hethitiska myterhosgreker och perser. — Vetenskaps Societen i Lund Arsbok, 1951. 35-56.
1227. Wikander S. Vedique Kshaita, avestique Xshaēta. — Studia linguistica, 5, 1951. 89-94.
1228. Wikander S. L'histoire des Ouranides. — Cahiers du Sud, 36, 1952. 8-17.
1229. Wikander S. Mithra en vieux-perse. — OrSu, 1, 1952. 66-68.
1230. Wikander S. Ein Fest bei den Kurden und im Avesta. — OrSu, 9, 1960. 7-10.
1231. Wikander S. Germanische und indo-iranische Eschatologie. — Kairos, 2, 1960. 83-88.
1232. Wikander S. Die Religion der Indogermanen. — Religion och Bibel, 20, 1961. 3-13.
1233. Wilder A. The philosophy of Zoroaster. — Metaphysical Magazin, 14, 1901. 225-242.
1234. Wilhelm E. De la critique du texte de l'Avesta. — Le Muséon, 3, 1884. 574-600.
1235. Wilhelm E. Contribution a l'interprétation de l'Avesta. — Le Muséon, 4, 1885. 510-531.
1236. Wilhelm E. Etudes avestiques. — Le Muséon, 5, 1886, 334-348; 6, 1887, 624-635; 7, 1888, 108-119.
1237. Wilhelm E. Königthum und Priesterthum im alten Eran. — ZDMG, 41, 1886. 102-110.
1238. Wilhelm E. Beiträge zur Lexicographie des Avesta. — ZDMG, 42, 1888. 81-101.
1239. Wilhelm E. Priester und Ketzler im alten Eran. — ZDMG, 44, 1890. 142-153.
1240. Wilhelm E. Zur Metrik des Avesta. — Actes du dixieme congres int. des orientalistes. Leiden, 1897. 45-53.
1241. Williams M. Religion of Zoroaster. — Nineteenth Century, 9, 1881. 155-176.
1242. Windfuhr G. Indogermanisches im Avesta und einfache Regeln. — XVII Deutscher Orientalistentag. Wiesbaden, 1969. 984-992.
1243. Windfuhr G. L. Diacritic and distinctive features in Avestan. — JAOS, 91, 1971. 104-124.
1244. Windfuhr G. L. Some Avestan rules and their signs. — JAOS, 92, 1972. 52-59.

1245. Windischmann F. Über den Somacultus der Arier. — Abhand. der Münchener Akad. der Wiss., 1847. 127-142.
1246. Windischmann F. Die persische Anahita oder Anaitis. — ABAW, 8, 1850. 85-128.
1247. Winston D. The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a review of evidence. — HR, 5, 1966. 183-216.
1248. Winternitz M. The ethics of Zoroastrianism from a comparative point of view. — JCOI, 3, 1924. 60-78.
1249. Wirzel M. Early Eastern Iran and the Atharvaveda. — Persica, 9, 1980/1981. 63-128.
1250. Wolski J. Les Achéménides et les Arsacides. Contributions a la formation des traditions iraniennes. — Syria, 43, 1966. 65-89.
1251. Wolski J. Les Parthes et leur attitude envers le monde greco-romain. — Assimilation et résistance... Bucuresti — Paris, 1976. 455-462.
1252. Wright J. C. Vedic BHŪS-; Iranian BŪS-, BAUSH. — BSOAS, 25, 1962. 287-305.
1253. Wright J. C. The so-called injunctive. — BSOAS, 33, 1970. 184-199.
1254. Wright J. C. ad: Boyce M. A history of Zoroastrianism, vol. 1. Leiden — Köln, 1975. — BSOAS, 40, 1977. 632-633.
1255. Wüst W. Bestand die zoroastrische Urgemeinde. — ARW, 36, 1939. 234-249.
1256. Yur-Shater E. Were the Sasanians heirs to the Achaemenids? — La Persia nel Medioevo. Roma, 1971. 517-531.
1257. Yohannan A. Another Old Syriac reference to Zoroaster. — JAOS, 43, 1923. 239-242.
1258. Zados R. ad: Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. — BiOr, 33, 1976, 5/6. 387-389.
1259. Zaehner R. C. ad: Nuberg H. S. Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938. — JRAS, 1940. 210-212.
1260. Zaehner R. C. ad: Duchesne-Guillemin J. Ohrmazd et Ahriman. Paris, 1953. — BSOAS, 16, 1954. 602-603.
1261. Zaehner R. C. Postscript to Zurvan. — BSOAS, 17, 1955. 232-249.
1262. Zaehner R. C. ad: Bianchi U. Zaman i Ohrmazd. Torino, 1958. — BSOAS, 22, 1959. 366-367.
1263. Zaehner R. C. Zoroastrian survivals in Iranian folklore. — Iran, 3, 1965. 87-96.
1264. Zaiti F. The Huns in the Avesta literature. — JCOI, 10, 1927. 24-42.
1265. Zbavitel D. A contribution to the problem of verbal aspect in Avesta. — ArOr, 24, 1956. 15-22.
1266. Zimmer S. ad: Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden, 1964. — OLZ, 75, 1978. 482-484.
1267. Zimmer S. ad: Insler S. The Gathas of Zarathustra. Leiden, 1975. — OLZ, 75, 1980. 64-66.
1268. Zimmer S. Die Sprache Zarathustras? — OLZ, 76, 1981. 328-338.
1269. Zimmermann R. The identity between Varuna and Ahura-Mazda. — Proc. & Trans. of the 3d AIOC. Madras, 1925. 113-125.
1270. Zimmermann R. Asha in the Gathas of the Avesta and Rta in the Rgveda. — Dr. Modi mem. vol. Bombay, 1930. 414-423.
1271. Zimmermann R. God in the Avesta and in the Rgveda. — JCOI, 20, 1932. 86-150.
1272. Zwanziger R. Zum Namen der Mutter Zarathustras. — AOAW, 114, 1977. 251-259.
1273. Zwanziger R. Iran 1977-1980. — AfO, 27, 1980. 492-507.