ёМИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. С.АЙНИ

Кафедра философии и культурологии

УКД.: 1:295+17

На правах рукописи

БЕРДИЕВ ШОХНАЗАР ПИРНАЗАРОВИЧ

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА «РИГВЕДЫ» И «АВЕСТЫ»

(сравнительный анализ)

Диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук по специальностьи 6.3.9 Философия религии и религиоведение

Научные консультанты:

доктор философских наук, профессор Рахимов С.Х.

доктор философских наук, профессор Назариев Р.З.

Душанбе – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Перечень сокращений и условных обозначений..... 4

Введение ……..…. 5-21

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИХ ДРЕВНЕАРИЙСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ВЕДИЙСКОЙ И ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ 22-66

1.1. Историко-социальный анализ проблемы арийской цивилизации как основа формирования мировоззрения таджикско-персидского и индийского народов…….…….....……22-40

1.2. Социокультурные традиции ариев как основа формирования этических учений таджикско-персидского и индийского народов…….....… 40-66

ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИХ ДРЕВНЕАРИЙСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ВЕДИЙСКОЙ И ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ 67-137

2.1. Понятийно-категориальный аппарат этики в ведическом и зороастрийском учениях (на основе «Ригведы» и «Авесты»)…… …...67-88

2.2. Сравнительный анализ ведийской и зороастрийской мифологического и религиозного мировоззрений как основа их этических учений…….….88-113

2.3. Сравнительный анализ ведийского и зороастрийского космогенезиса и его отношения к их этическим учениям ….....…… …113-137

ГЛАВА 3. «РИГВЕДА» И «АВЕСТА» КАК ИСТОЧНИКИ ВЕДИЧЕСКОГО И ЗОРОАСТРИЙСКОГО ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ.....138-204

3.1. Религиозные основы нравственной философии «Ригведы» и «Авесты»: общность и различия ……..….....……. 138-156

3.2. «Ригведа» и «Авеста»: общая характеристика их этических учений……..……..…156-179

3.3. Проблема духовного совершенства и достижения высшего блага в «Ригведе» и «Авесте» ……...… 179-204
ГЛАВА 4. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ ЭТИКИ «РИГВЕДЫ» И «АВЕСТЫ» 205-282
4.1. Ценность и смысл человеческой жизни в этическом дискурсе «Ригведы» и «Авесты» …….....……..……205-231
4.2. Добро и зло как ключевой вопрос этики «Ригведы» и «Авесты»…….…….231-256
4.3. Характеристика смерти и бессмертия как этическая проблема в «Ригведе» и «Авесте» ……...……..256-282
ГЛАВА 5. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ «РИГВЕДЫ» И «АВЕСТЫ» 283-353
5.1. Счастье и гедонизм …….....…….283-308
5.2. Концепция справедливости …….....…….……308-333
5.3. Насилие и ненасилие …….....……..……..333-353
Выводы …….....……...……354-360
Рекомендации по практическому использованию результатов исследования …….....… 361
Список литературы ……..... 362-389
Перечень научных публикаций соискателя ученой степени….....390-394

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ЗНАКОВ

НАНТ – Национальная Академия наук Таджикистана;

ВАК – Высшая аттестационная комиссия при Президенте Республики Таджикистан;

ИЕ – Индоевропейцы;

РВ – «Ригведа»;

ТГПУ – Таджикский государственный педагогический университет имени Садриддина Айни;

ТНУ – Таджикский национальный университет

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Религия в силу того, что рассматривается многими специалистами этой области с разных теоретических, мировоззренческих и концептуальных позиций, всегда оставалась предметом дискуссий и споров исследователей и обывателей. Эти дискуссии особенна важна для философии религии, представляющей различные идеи, концепты и теории религии, которые представляют собой вызовы и проблемы как для современного философского мышления, так и для специалистов, особенно исследующих концептуальные связи философии религии разных народов и их значения для современной философии. Это может способствовать лучшему определению и преемственности данной философии в философско-историческом контексте, исследование которого как никогда актуально.

Как восточные, так и западные ученые в последнее время проявляют значительный интерес к зороастрийской и индийской этике. Но этот интерес все еще остается в основном интересом филолога и религиоведа, а не моралиста или философа. Систематическое изучение зороастрийской и индуистской этики - их принципов, теорий, достоинств и институтов - давно назрело. Но прежде, чем осуществить такое исследование, уместно, пожалуй, чтобы разобрались в основах зороастрийской и индуистской этики по следующим соображениям: во-первых, без подобного исследования невозможно правильно понять эти этические теории и институты, а тем более оценить их; во-вторых, представления исследователей и ученых по этому вопросу до сих пор остаются не совсем определенными.

В этом плане актуальна контекстуализация и сравнение перекрывающихся черт индийского и иранского мировоззрения на основе их двух важных источниках «Риведы» и «Авесты», которые свидетельствует о существовании гораздо более раннем мировоззрении этих двух древнеарийских народов, утверждая, что в их религии существуют элементы,

являющиеся важными фигурами в общей межкультурной традиции, особенно если это касается их этики. «Бродячие» догадки и смутные попытки исследования этой этики, морали и нравственности, которые разбросаны тут и там среди гимнов сборников «Ригведы» и «Авесты», будут классифицированы и, насколько это возможно, расположены в логической последовательности с целью выявления способа рассуждения, который был в моде у авторов гимнов, характера умозаключений и доказательств, которые они допускали.

Актуальность исследования этики «Ригведы» и «Авесты» в сравнительном ее анализе определяется и тем, что оно прол свет на сложную проблему развития индийской и зороастрийской религиозной философии. Вопросы, относящиеся к этой теме, будут собраны вместе и расположены в соответствии со сходством содержащихся в них идей; будут предложены наиболее очевидные связи, соединяющие аналогичные понятия; другие отрывки будут приведены лишь постольку, поскольку они служат для объяснения аллюзий в космологических отрывках. Реконструкция этих вопросов имеет большую когнитивную силу, поскольку на ее фоне можно рассматривать «Ригведу» и «Авесту», что были ли эти тексты были оторваны от практической повседневной жизни людей и более того, важны ли они для человека с новым, современным мышлением.

Анализ этики «Ригведы» и «Авесты» позволяет нам преодолеть барьер времени и культуры и вновь ощутить глубокую тайну и мудрость древних провидцев; можем прикоснуться к магии и тайне того прежнего духовного человечества, от которого мы не столько ушли, сколько отпали. Наш материальный прогресс идет параллельно духовному падению, все большей утрате чувства космического бытия жизни, славы переполненной чудесами Вселенной, которую ощущали древние и к которой мы теперь должны вернуться, чтобы выжить как вид. Особенно это важно в условиях современного Таджикистана, где происходит стремление пробудить в таджике к духовному человечеству, к обществу, вновь основанному на

высшем знании. Не для того, чтобы восхвалять деспотичное сословие священников, которые являются лишь купцами или замаскированными политиками, а для того, чтобы вновь воздать должное истинным провидцам и мудрецам. Это означает, что мы, как индивидуумы, должны отдать предпочтение состоянию видения в нашей жизни, что мы снова ценим само бытие, а не только наше личное или коллективное становление. Золотой век, к которому мы обращаемся - это век света самопознания.

Самопознание и самоидентификация народов порою происходит на уровни политики «искоренения инородных элементов» культуры других народов внутри собственной культуры, которое связана с такими понятиями, как культурная гомогенизация, этноцентризм и культурный национализм, целью которых является отрицание или принижение чужеродных элементов и тем самым - возвышение национальных элементов собственной культуры и укрепление собственной идентичности. Это можно увидеть в культурной политике современного руководства Индии, которое последовательно и плавно проводит искоренение и очищение персидских элементов из своей культуры, продвигая необходимые нарративы и отвергая другие, в отличие от политики плюрализма. В этом плане исследование двух арийских – персидской и индийской культур на основе сравнительного анализа «Ригведы» и «Авесты» является как никогда актуальным.

Исследование не только зороастрийской, но и индийской этики, предполагает изучение проблем, не являющихся собственно этическими, а также изучение условий, существовавших до возникновения собственно этических спекуляций в исследованиях европейских миссионеров. Поэтому важность этого исследования заключается в том, что мы должны будем искать в «Авесте» и «Ригведе» зародыши, из которых развились этические идеи, а также показать особенности зороастрийской и индийской жизни и мысли, их настоящие ценности, направленные на то, как заботиться о человечестве и о его будущем, что определяет актуальность темы исследования.

Актуальность темы определяется также тем, что в Таджикистане особое внимание уделяется возрождению арийского мышления у таджиков. В Послании Президента Республики Таджикистан, Лидера нации, уважаемого Эмомали Рахмона в адрес Маджлиси Оли Республики Таджикистан «О главных направлениях государственной и внешней политики страны» (16 ноября 2025 г.) Правительству страны и Испольнительным органам города Душанбе была предложена принимать меры по созданию Конуна, или Центра арийской цивилизации в Душанбе. Необходимость создания такого национального центра рассматривается как способ укрепления национальной идентичности и возрождения историко-культурной памяти, которая показывает древнюю основу и цивилизованную природу нашего народа.

Степень изученности научной темы. Исследовательские работы по изучению «Ригведы» и «Авесты» можно делить на несколько групп:

1) работы, которые посвящены историю и развитию индуизма и зороастризма, где косвенно затрагивается и вопрос об этих двух священных текстах и их этического учения. К ним относятся работы таких авторов:

а) по зороастризму выделяются исследования А.Л.Погодина [133], А.П.Чайковского [172], Е.Херцфельда [279], М.Н. Даллы [263], Р.Фрая [168], А.Р. Дорошенко [59], М.Бойса [29, 30, 239, 240], Дж.К.Чокси [277], Р.Ч.Зенера [73], Т.А.Дубровиной [63], Е.Н.Ласкаревой [63], М.Б. Мейтарчикяна [108, 109], А. Шапошникова [175], Дж.Д.Керседжи [88], В.Ю. Крюковой [96], Х.Муминджонова [116], М.Хазраткулова [169],С.Х. Рахимова [144, 145], М.Музаффари [114], Ф.Гюиза [47], Фархангмехра [165], Х.Рази [141, 142], М.Хьюттера [274] и др.;

б) по индуизму также выполнены исследовательские работы, к важнейшим из которых можно отнести труды Г.М. Бонгард-Левина [31, 32, 33, 34], В.Дж.Вилкинса [299], С.Радхакришнана [139, 140], Ф.М. Мюллера [118], М.Ф. Альбедиля [11, 12] и др.

2) труды, которые непосредственно посвящены изучению «Ригведы» и «Авесты». «Ригведа» наравне с другими частями Вед исследуется в работах

М. Блумфилда [238], А.С. Клайтона [249], Дж. Гонда [267], П.А. Гринцера [45], Т.Я. Елизаренковой [70, 71, 72, 199, 200, 201, 202, 203], А.С. Майданова [104, 209] и др. Что касается «Авесте», то она стала объектом изучения Э.М. Диллона [258], Е.С. Бертельса [24, 183], С.Н. Соколова [160, 161, 223], Х.Хюмбэча [273], Л.А. Лелекова [100], И.М. Стеблин-Каменского [2, 3, 162, 163, 164], О.М. Чунакова [174], И.С. Брагинского [35], И. Пур-е Давуда [134, 135, 136, 137, 138], Дж. Дустхоха [64, 65], А.А. Джа‘фари [53], И.В. Рака [143], В.И. Абаева [1], Дж. Дарместета [51], А.Г. Виноградова [41] и многих других;

3) труды, непосредственно посвященные этике «Ригведы» и «Авесты» скудны. В статьях, материалах конференции и диссертационных работах Е.В. Давлятовой [48, 49, 193], С. Ахмедов [13], Ш.П. Бердиева [324], Г.М. Махмудовой [239], Е.С. Мамонтовой [211], А.Х.Хадиковой и И.В. Пархоменко [226, 227], И.В. Андрущенко [180] и др. зороастрийская этика рассматривается в рамках авестийской культуре и судя по ним, можно заключить, что фундаментальной работы по этике зороастризма все еще не существует. Таково и состояние дела с этикой «Ригведы», хотя существуют отдельные работы, посвященные этике индуизма и Вед, в которых между делом затрагиваются и вопросы, связанные с этикой «Ригведы». К их числу можно отнести исследования С. Радхакришнана [139, 140], С.А. Дасгурты [252], Дж. Маккензи [285], Д.Фроули [265], Ш.Ауробинда [14], П.А.Гринцера [45], А.В. Маганлала [283], Е.Ю. Вавиловой [188] и др.

Вышеизложенное ясно показывает, что поле исследований, связанных с проблемой этики индуизма и зороастризма в целом является обширным и проработаны только отдельные аспекты этих двух религий на основе «Ригведы» и «Авесты», и поэтому, пока можно говорить только о начальной стадии исследований этических проблем, отраженных в этих двух священных текстах. Иными словами, сравнительный анализ этических представлений в ««Ригведе» и «Авесте» в исследовательской литературе во всей своей полноте до настоящего времени не представлено.

Связь исследования с программами (проектами) и научной тематикой. Тема диссертации соответствует перспективному плану научно-исследовательских работ кафедры философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета им. С.Айни на 2021-2025 гг.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель исследования является анализ религиозной этики в воззрениях древнеарийских народов, отраженных в философии религии «Ригведы» и «Авесты». Данная цель реализуется путём решения следующих задач:

- анализ социокультурных основ развития арийской цивилизации и формирование мировоззрения таджикско-персидских и индийских народов;

- теоретико-методологическое обоснование особенности образования философско-этических древнеарийских воззрений в ведийской и зороастрийской культурах;

- реконструкция понятийно-категориального аппарата этики в учениях «Ригведы» и «Авесты»;

- сравнительный анализ ведийской и зороастрийской мифологического и религиозного мировоззрений как основа этических учений «Ригведы» и «Авесты»;

- общая характеристика этических учений «Ригведы» и «Авесты»;

- анализ проблемы духовного совершенства и достижения высшего блага, добра и зла, смерти и бессмертия как ключевой вопрос этики «Ригведы» и «Авесты»;

- сравнительный анализ основных этических проблем - ценность и смысл человеческой жизни, счастье и гедонизм, концепция справедливости, насилие и ненасилие в «Ригведе» и «Авесте».

Объектом исследования является религиозная философия в древнеарийской культуре индусов и иранцев.

Предмет исследования: религиозно-этическое учение «Ригведы» и «Авесты».

Этапы, место и период исследования. Диссертационное исследование выполнено на основе анализа разных этапов развития религиозной философии древних арийских племен, проживавших на территории Инда и Ирана. В нем исследуется исторический процесс становления и развития религиозно-этического учения «Ригведы» и «Авесты», практика применения этой этики на разных этапах исторического развития среди арийских народов этих стран. Период формирования диссертационного исследования охватывает 2015-2025 годы. Оно проводилось в Таджикском государственном педагогическом университете им. С. Айни. Автор данной диссертации занимался проблемой этики в зороастризме еще до утверждения темы диссертации, о чем свидетельствует его кандидатская работа, посвященная проблеме этики зороастризма и опубликованная по данной теме две научные монографии.

Теоретические основы исследования составляют комплекс методов научного исследования, разработанных отечественными и зарубежными учеными общего и частно-научного направлений, и использованных при сравнительном анализе религиозной этики, отраженной в «Ригведе» и «Авесте», посредством которых проясняется ее отличительные особенности в ряду систем индийской и зороастрийской мысли как первичной философской деятельности в древнеарийской культурной традиции Индии и Ирана. Она также определяется посредством обоснования сравнительного анализа в формировании этико-ценностных перспектив, которые бы способствовали поиску пути из аксиологического кризиса современной техногенной культуры; создание предпосылок для методологии по анализу вопросов о разрешении этико-ценностных кризисов современного общества на примере социокультурных традиций древнеарийских индусов и иранцев с их уникальными ментальными особенностями.

Методологические основы исследования. К методологической основе исследования, прежде всего, относятся историко-философский и герменевтические методы познания предмета исследования. Историко-

философский метод в исследовании данной темы выразился в проработке ведическом и авестийском первоисточниках с последующим анализом и аргументации гипотез и предположений, а также в определении контекстов и формировании этических идей. Этот метод также был использован в анализе исследовательской литературы, вторичных источников и для их синтеза и интерпретации с критической точки зрения, для сравнения и оценке значимости и актуальности религиозной этики. Герменевтический метод использовался в диссертационной работе для изучения языково-семантических особенностей текстов «Ригведы» и «Авесты» в рамках философской текстологии. Эти методы в диссертационной работе также включают в себя другие методы, такие как научная абстракция, историзм, анализ, синтез и сравнения. Этический анализ с аксиологическим акцентом проводится с позиций деонтологии и консеквенциализма.

Эмпирические предпосылки составляют результаты исследования, определяющие религиозно-этическую аксиологию в контексте современных исследования, выводы и обобщения по итогам этих исследования, которые используются при разработке новых научных теорий и гипотез в исследованиях по этическим проблемам.

База исследования. Диссертация выполнена на основе перспективного плана научно-исследовательских работ кафедры философии и культурологии ТГПУ им. С. Айни. Теоретической основой исследования являются религиозно-философские произведения иранцев и индийцев на примере их священных произведений – «Ригведа» и «Авеста», а также исследования отечественных и зарубежных учёных и исследователей, посвящённых религиозно-философским верованиям этих двух древнеарийских народов.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- впервые осуществляется сравнительный анализ религиозной этики «Ригведы» и «Авесты»;
- соотнесены философско-этические древнеарийские воззрения в ведийской и зороастрийской культурах;

- комплексно сформулирован и проанализирован понятийно-категориального аппарата этики в учениях «Ригведы» и «Авесты;

- выявлены и сопоставлены общие основы формирования проблем, связанными с духовным совершенством и достижением высшего блага, добра и зла, смерти и бессмертия в этике «Ригведы» и «Авесты»;

- проведено исследование основных этических проблем с последующей возможностью выносить ценностные суждения по соответствующим вопросам;

- изучена внутренняя общность и дифференций ведической и авестийской позиций по конкретным этическим вопросам с переосмыслением их значимости для современного человека.

Положения, выносимые на защиту.

1) Среди многих людей и рас, которые вступили в контакт с индийцами и повлияли на жизнь и культуру Индии, самыми древними и стойкими были иранцы. Они имеют общее происхождение с доарийского и арийского периодов, т.е. самой ранней фазой индоиранских отношений, которые можно проследить до племенной фазы. У обоих народов был общий предок, оба поклонялись похожим богам, оба имели схожую культуру и оба говорили на похожем языке. Доказательства культурного и религиозного сходства можно найти в «Ригведе» и «Авесте»;

2) В понятийно-категориальном аппарате этики «Ригведы» и «Авесты», прежде всего следует включить пантеон богов, олицетворяющих дилемму добра-зла в общекосмологическом порядке: в иранской мифологии хороших богов называют *ахурами*, а плохих - *дэвами*, а в индийской, наоборот, плохих богов называют *асурами,* а хороших - *дэвами*. Другой важный элемент понятийного аппарата этики «Ригведы» и «Авесты» считаются понятия «рта» и «аша», констатирующие, что эти ведическая и зороастрийская религии имеют два основных одинакового взгляда: первая заключается в том, что в природе существует борьба между добром и злом, а вторая состоит в том, что в природе существуют закон и порядок: мораль переплетается с законом;

3) Зороастрийские и индийские толкователи в своих религиозных и мифологических мировоззрений представляли метафизические компоненты своих представлений как основу этических учений и нравственных принципов. В этих мировоззрениях главную роль отводится пантеону богов, при сравнении которых в обеих системах верований обнаруживается, что некоторые из них имеют одинаковые характеристики в обеих мифологий без каких-либо изменений (например, Митра, Сома, Бага, Арьяман, Ваю), в то время как другие изменились, либо сохраняя некоторые черты прежней своей характеристики, либо сохраняя только названия и всецело изменяя свою суть. Помимо пантеона богов, установлено, что иранские и индийские арии схожи в плане мифологических героев и этико-социальной стратификации. Две идеи из «Авесты» и «Ригведы», в первую очередь, представляют интерес для нашей цели: идея о том, что источником всего является Единый и идея всерегулирующего космического порядка. Первая имеет отношение к творению, а вторая - к функционированию мира. В обоих книгах содержится ряд песней и гимнов, в которых более или менее подробно рассматривается тема сотворения мира, в котором нравственность имеет особое место. В «Авесте» идея первичности сознания выражается в этой системе как создание сначала *менога*, а затем *гетига*. Вначале оба они совершенны, но затем из-за «смешения» возникают проблемы. Это похоже на ведическую эволюцию от *саттвы* к *тамасу*, представленные наравне с *раджасом* как три гуны и космической энергии; «Ригведа» и «Авеста» ставят перед нами множество проблем, но в то же время открывают путь к той стороне нашей природы, с которой нам, возможно, необходимо соприкоснуться, чтобы понять весь масштаб того, кем мы являемся на самом деле;

4) Духовное совершенство в «Ригведе» заключено в преображении человека. Если смотреть с духовной точки зрения этого произведения, то человечество в очень большой степени подвержено иллюзии (*майе*), и из-за этого мы привязываемся к существам, забывая о своей конечной цели в жизни. Духовное совершенство и достижение высшего блага в

зороастрийской традиции, прежде всего связано с верой в свободу воли, признание способности человека выбирать добро или зло - и вытекающая из этого ответственность перед Творцом, что в целом лежат в основе морально-этической системы зороастрийской религии. «Ригведа» и «Авеста» содержат те же глубокие мифы и архетипические образы человека и природы, которые многие из нас сегодня исследуют в психологии, антропологии, и особенно, в этики и морали человека. Это видение духовного человечества, не занятого внешней работой ради преходящего богатства, славы, удовольствий и власти, а живущего простой жизнью и отдающего свою большую энергию божественного. Это человечество, живущее в космическом видении, с чувством благоговения перед божественным, пронизывающим всю жизнь;

5) В «Ригведе» и «Авесте» природа как бы расчленена неизбежным дуализмом ее противоборствующих сил. Среди дихотомных проявлений природы проблема добра и зла выдвигается на первое место. Все этические системы и философии мира «Ригведы» и «Авесты» - это лишь многочисленные попытки человеческого разума прийти к правильному решению проблемы добра и зла, выяснить, почему существует такое явление, как зло, почему вокруг нас так много бед, страданий, преступлений и порока, и как их можно уничтожить: взгляды индуса с его пантеистическими умозрениями завершается квиетизмом; перс, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», был призван смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла;

6) Концепция смерти и бессмертия в «Ригведе» и «Авесте» относится как к философско-этическому, так и к духовно-психологическому ее аспекту. Ведический взгляд увещевает человеческие существа как *амратсайа путь*, т.е. «сыновья бессмертия», и утверждает, что, хотя смертность дана человеческим существам, все же есть возможность преодолеть ее через трансмертие, которое является промежуточным путешествием между двумя крайними точками смертности и бессмертия. Вера в свободу воли, признание способности человека выбирать добро или зло - и его последовательная

ответственность перед Создателем – лежат в основе морально-этической системы зороастрийской религии, которая, прежде всего, направить человека к правильному выбору и тем самым гарантировать ему обретение вечного спасения в будущем - такова цель земной миссии Зороастры. Говоря об уместности человеческих ценностей в «Ригведе», можно сказать, что она придала большое значение этому вопросу и в ней есть ясное видение человеческой жизни, которая если не является спокойной и благочестивой, то хотя бы человеку полагается бороться за неё. В «Авесте» человек - творение Ахура Мазды, и по праву от рождения он принадлежит к царству добра; но, созданный как свободное существо, он имеет право выбора. От этого выбора, однако, зависит его собственное спасение и его доля в конечном торжестве добра или зла в мире. Каждый добрый поступок человека увеличивает силу добра; каждый злой поступок, который он совершает, увеличивает царство зла;

7) В «Ригведе» судьба человека определяется его бессмертием, а это – счастье, которое имеет метафизический, космогонический, и даже божественный характер. Человек во всех явлениях природы видит движения и действия, похожие на его собственные или его ближайших окружений, но поскольку он никогда не видит здесь движения или действия, за которыми не стоит движущийся или действующий человек, он логически относит эти явления в природе к действующим людям, которые для него совпадают с такими явлениями, как «Сияющее, дневное небо» он же «осветитель» (Дьяус) или «Хранитель истины и справедливости» (Варуна) и т.д. По сравнению с этической концепции «Ригведы» о счастье, авестийская этика производит впечатление удивительной энергичности, придавая реальность и серьезность нравственной жизни. Счастье человека, согласно «Авесте» определяются добродетелями и поведением человека: хорош только тот, кто постоянно добр, кто наслаждается телесным здоровьем; здесь налицо элементы гедонизма и в вышеуказанных рассуждениях счастье определяется, как результат «удовольствия от жизни». В «Ригведе» и «Авесте» в целом

утверждается, что гуманизм - это ценность, составляющая часть их минимальной этики, но они различаются в том, как они преподносят эту ценность, и поэтому их отношение к человеческой жизни не одинаково;

8) В «Авесте» угроза и насилие, как и в «Ригведе», имеют разные формы, при этом в «Авесте» по сравнению с «Ригведой» нет единого понятия типа «ахимса», обозначающее насилие. Другое дело, что в «Авесте» насилие передается разными понятиями, исходящими из сущности или поведения сил, способствующих насилию и угрозе. К ним зороастрийцы, как и в индусы в «Ригведе» обращаются языком ненависти, поскольку этот термин предполагает, что подобная речь используется агрессором по отношению к тому, кто в результате этого действия становится его жертвой. В «Авесте» насилие рассматривается через зло и его «продукты» - страдание, недуги, болезни, смерть и т.д. Так, для «Ригведы» и «Авесты» физическая сила и насилие имеют глубокую близость, если не синонимичную природу. В некоторых случаях социально-религиозные определения насилия делают его синонимом других слов, таких как «война», «революция» или «сила», или применение насилия в узкой области, что ограничивает его применимость. Правило порядка и справедливости называется Rta (произносится как «Рта или Рита») в «Ригведе». Рта был установлен Верховным Божеством как действующая структура справедливости, стабильности и безопасности в космосе, в природе и в человеческих обществах. В концепции Рта есть сходство с концепцией *аша* в гатах «Авесты». По сути, Рта вызывает идею «истины», лежащей в основе космического и естественного порядка, и ее аналога в человеческих обществах истины, морали, этики, праведности и справедливости. Рта - это действующее правило сатья (принцип интеграции космического порядка), принцип, согласно которому Вселенная поддерживается справедливым и вечным Рта, установленным Божеством для благополучия созданного порядка. Авестийские же писания и более поздние пехлевийские тексты подчеркивают справедливость, беспристрастность и прозрачность в повседневных жизненных делах человека. Добродетельное

качество «справедливого» человека считается одним из высших этических качеств, которыми может обладать человек. Как будто он впитал в себя одно из качеств Ахура Мазды-Аша Вахишты, то есть «высшую (лучшую) праведность».

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость работы обусловлена тем, что проделанная в исследовании сравнительный анализ религиозной этики, отраженной в «Ригведе» и «Авесте», проясняет статус ее близости к философскому учению, определяет ее отличительные особенности в ряду систем индийской и зороастрийской мысли как первичной философской деятельности в древнеарийской культурной традиции Индии и Ирана. Она также определяется посредством обоснования сравнительного анализа в формировании этико-ценностных перспектив, которые бы способствовали поиску пути из аксиологического кризиса современной техногенной культуры; создание предпосылок для методологии по анализу вопросов о разрешении этико-ценностных кризисов современного общества на примере социокультурных традиций древнеарийских индуистов и иранцев с их уникальными ментальными особенностями.

Степень достоверности результатов подтверждается подлинностью и согласованностью данных, полученных с использованием различных методов, теоретической обоснованностью проблемы, использованием источников, объемом материалов исследования, результатами исследования, требуемым объемом публикаций, конкретными предложениями, основанными на научном анализе результатов теоретических исследований.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема и содержание настоящей диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук соответствует паспорту научных специальностей ВАК при Президенте Республики Таджикистан по специальности 6.3.9 Философия религии и религиоведение. Она соответствует научной специальности Диссертационного совета 6D.KOA-092 по защите диссертации

на соискание учёной степени доктора философии в Таджикском национальном университете.

Личный вклад соискателя ученой степени определяется тем, что диссертационное исследование представляет собой самостоятельной научной работой, которая планирована и реализована путем обработки и интерпретации полученных данных и в соответствии с ее целью и задачами. Автором лично определены научную новизну, научные положения, выносимые на защиту, выводы и практические рекомендации, опубликованы монографии, научные статьи, опубликованные в научных журналах, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан и другие публикации, а также доклады на международных и республиканских научных симпозиумах, и конференциях по теме диссертационной работе.

Апробация и применение результатов диссертации. Основные положения и выводы диссертационного исследования были представлены на ежегодных научно-практических конференциях, состоявших в 2022-2023 в НАНТ и ТГПУ им. С. Айни. По теме диссертации были опубликованы 17 публикации в рецензируемых изданиях, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан. Основные положения диссертационной работы освещались на научных и научно-практических конференциях в следующих выступлениях автора:

1. Международная научно-практическая конференция на тему «Национальная самосознание в условиях глобализации». - ТНУ, г. Душанбе, 3 октября 2023 г. Доклад на тему: «К проблеме ведийского и зороастрийского космогенезиса и его отношения к их этическим взглядам, (сравнительный анализ»).

2. Международная научно-практическая конференция на тему «Религиозный экстремизм как угроза безопасности регионам Центральной Азии». - ТГПУ им. С. Айни, Душанбе, 20 февраля 2023г. Доклад на тему: «Деятельность религиозно-экстремистских групп – основная угроза в безопасности региона».

3. Международная научно-практическая конференция на тему «Место Сасанидов в мировой истории и цивилизации» посвященная 1800 летию со дня основания государства Сасанидов, ТГПУ им. С. Айни 26 апреля 2024 г. Доклад на тему: «Авесто - сарчашмаи асосии таъмини адолат ва идеяи баробарии иҷтимоӣ дар низоми давлатдории аҳди Сосониён» («Авесто - главный источник исследования вопроса о справедливости и идеи социального равноправия в государственной системе эпохи Сасанидов»).

4. Международный круглый стол «Философия Востока и Запада на современном этапе» посвященный дню философии и 312 летию со дня рождения М.В. Ломоносова, 17 ноября 2023 г. в филиале Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе) Доклад на тему: «К вопросу о ведийском и зороастрийском учениях: этика основа диалога»).

5. Республиканская научно-теоретическая конференция «Роль основателя мира и единство нации, Лидер нации, Президента Республики Таджикистана, уважаемый Эмомали Рахмон в исследования истории таджикского народа». - ТГПУ им. С. Айни, 29.04.2025 г. Доклад на тему: «Ҷойгоҳи Пешвои миллат дар таҳқиқ ва муаррифии ҳикмати Зардуштия» («Место Лидера нации в исследовании и представлении мудрости зороастризма»).

6. Международный научно-теоретическая конференция «Независимость: видение и перспективы социального развития», 16 сентября 2025 г. Доклад на тему: «Лидер нации ознакомитель мудрости Зороастризма».

7. Международный Симпозиум на тему «Вклад Абу Али ибн Сины в развитие науки, философии и мировой цивилизации», Душанбе 4-5 ноября 2025 г. Доклад на тему: «Абуали ибн Сина и его этическое учение».

Публикации по теме диссертационной работы. По теме диссертации опубликованы 4 монографии, 17 статей в рецензируемых научных журналах, входящих в Перечень ВАК при Президенте Республики Таджикистан.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы, заключения и списка литературы. Объем работы составляет 394 страниц. Список литературы включает в себя 327 наименования.

.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИХ ДРЕВНЕАРИЙСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ВЕДИЙСКОЙ И ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ

1.1. Историко-социальный анализ проблемы арийской цивилизации как основа формирования мировоззрения таджикско-персидского и индийского народов

Исторические, социокультурные, политические, экономические и языковые отношения между Индией и Ираном с самих далеких времен истории безграничны. Среди многих людей и рас, которые вступили в контакт с индийцами и повлияли на жизнь и культуру Индии, самыми древними и стойкими были иранцы. Они имеют общее происхождение с доарийского и арийского периодов, т.е. самой ранней фазой индоиранских отношений, которые можно проследить до племенной фазы. Это отношения касается истории всех индоевропейских народов и можно отметить, что она была обусловлена идеологией борьбы кланов и экономической стратегией, которая лежала в основе экспансии народов и культуры индоевропейцев, и что таким образом она переросла во всемирную историю.

Арийцы Ирана и Индии, прожившие вместе долгие годы и имевшие общие нравы и черты характера, после разделения друг от друга, история которого нам не ясна, и переселения на земли, которые они желали и которые ценили, сохранили многие свои этнические особенности, и теперь, спустя десятки веков, они в некоторой степени сохранили свою расовую и языковую преемственность. Это, конечно, верно и для других многочисленных племен в прошлом, но их попытки не были ни столь основательными, ни столь успешными, как у индоевропейских народов. Продвижение и экспансия - это хорошо и добродетельно. Они стремились к постоянному росту, и для этого им нужно было снова и снова открывать территории, а вместе с ними установить связь с другими народами и культурами. В результате вторжения

ариев, которые, как и в случае с Центральной Азией, принесли с собой свой язык, арийский язык, похожий на авестийский язык, который известен как основа ведического санскрита по его священным текстам, Ведам. А.А. Марущенко (1959) окрестил эту эпоху «эпохой варварской оккупации», термин, который прижился в русскоязычной литературе, и который археологически соответствует раннему железу или времени, ок. 1500-1100 гг. до н.э.). [212, с.54-109] Однако такое драматическое название не должно наводить нас на мысль о времени жестоких военных вторжений, или, по крайней мере, не столь распространенных, поскольку мы уже видели, что контакты ариев с городскими цивилизациями, на руинах которых они построили свои города, в долине Оксуса и Инда, продолжались веками, а когда произошли изменения, они были осуществлены арийскими элитами, которые были высоко аккультурированы и смешаны с предыдущим населением, и это видно из раскопок, в которых мы имеем последовательность между концом бронзового века и началом железного века, где не наблюдается никаких уровней насильственного разрушения.

Экспансия индоевропейцев связана с важными вопросами истории человечества, которые впоследствии стали частью мировой истории. Во II тысячелетии до н. э. в различных местах появились тексты, свидетельствующие, среди прочего, о миграциях различных народов. Если их обобщить, то получим такую картину: 1) Хетты правили местными горными жителями, специализировавшимися на производстве железа и стали, и расширили свою империю, охватив всю Месопотамию, выходя из Анатолии (их расцвет пришёлся на XVII–XIII века до н. э.). 2) Греческие племена продвинулись к Эгейскому морю; микенские документы датируются XIV веком до н.э. 3) Иранские племена активно действовали на обширной территории Евразии во II и I тысячелетиях до н. э. 4) Арии продвинулись в район верхнего течения Инда, предположительно, около XV века до н. э. Часть индийских племён основала империю Митанни в Месопотамии в середине II тысячелетия до н. э. Далее следует: 5) «Народы моря» напали на

средиземноморское побережье Малой Азии между XIII и XI веками до н. э. Из этой картины наиболее важным для нас являются две последние пункты.

Для начала отметим, что иранское нагорье долгое время служило главной артерией в циркуляции азиатских культур, и Индия больше, чем большинство других регионов, получила, пусть и не всегда благословенное, оживляющее влияние с этого направления. Ее самая ранняя цивилизация, цивилизация долины Инда в третьем тысячелетии до н. э., и второстепенные культуры этой эпохи на северо-западе Индии демонстрируют значительное, хотя в настоящее время неясно выраженное родство с некоторыми иранскими культурами того же общего периода. Историки утверждают, что иранцы и индийцы принадлежали к одной семье и веками жили вместе на пастбищах Центральной Азии. Первая миграция ариев из общей родины в Индию и Иран произошла около 6000 г. до н.э. Они разделились на две ветви: одна из них пришла на Индийский субконтинент, а другая — на Иранское нагорье.

Среди историков существуют разные мнения о прародине ариев. Президент Таджикистана, Лидер нации, уважаемый Э. Рахмон, со ссылкой на Саида Нафиси, утверждает, что прародиной ариев является подножья Гималайских гор, на берегах двух рек – Амударьи и Сирдарьи, т.е. Таджикистан. Он утверждает, что арии Ирана и Индии принадлежат к одной расе и находятся в одном месте. [149, с.41] Следует предположить, что широко обсуждаемые «арийские вторжения» оставили общий культурный отпечаток, пусть и незначительный материально, на восточном Иране и северо-западной Индии. Еще позже, расширение Персидской империи на Индию после 518 г. до н. э. представляет собой политическое, если не археологическое наложение. И когда Александр Великий, как самопровозглашенный наследник Персидской империи, вошел в Индию в 326 г. до н. э., он не просто открыл путь греческому влиянию на Восток, но и подтвердил традиционную связь между Индией и Ираном. Американский профессор А.Т. Олмстед, изучая эту связь, в частности отмечает, что надпись

эпохи представителя буддистского правителя Асоки, пришедшего почти сразу после Дария, показываете сочетание арамейских и персидских формулировок, которые, скорее всего, имело место в царской канцелярии того времени. Это означает, что они могут быть доказательством арамейского происхождения, например, письма кхарошти (древнеиндийское письмо V в. до н. э. - V в. н.э.), которые были распространены в последующем периоде [127, с.413]

Считается, что до 3000-2000 гг. до н.э. жители современного Ирака и южного Ирана, а также жители западной и северо-западной Индии происходили из того же региона. Позже, около 1500 года до н.э., арийские племена с севера вторглись, победили этих людей и двинулись дальше в Южную Азию. На основании лингвистических данных считается, что люди, прибывшие на южные склоны гор Албурза в Северном Иране и в Западном Иране, первоначально были индоиранцами, которые в течение длительного периода разделяли общие традиции, живя в качестве кочевников в степях Центральной Азии. В конце концов, эти две родственные по языку группы разделились и мигрировали на юг. Иранская группа переселилась в высокогорные районы Ирана через плоскую проходимую территорию к юго-востоку от Каспийского моря, а индийские племена мигрировали на Индийский субконтинент. [293, с.7]

Индийские или индоиранские группы, поклонявшиеся ведическим божествам, были обнаружены в Сирии и к северу от нее в середине второго тысячелетия до н.э. Так, в XIV в. до н.э. в Северо-Восточной Сирии появился народ под названием Миттани, цари которого носили индоиранские имена, а боги были очень похожи на арийских богов - Индара (Индра), Урувна (Варуна), Митра и Насатья. Некоторые другие вожди в Сирии и Палестине также носили индоиранские имена. Французский ученый, напоминая о знаменитом договоре, который был заключен между хеттским (индоевропейский народ Малой Азии бронзового века) правителем и царем Миттании около 1370 г. до н.э. пишет, что в этом договоре упомянуты имена

арийских богов Митры, Варуны, Индры и божеств-близнецов Насатьи - месопотамские божества, которые указывают на признак арийского их происхождения. [168, с.43]

Общеизвестно, что великий Гималайский хребет и его продолжения, которые на карте придают Индии аспект географической исключительности, на самом деле проницаемы во многих точках. Например, существуют пути из Китая в Брахмапутру в Ассаме; Через Сикким можно добраться до Тибетского нагорья; далее на запад из Таджикистана в Кашмир проходят ряд осуществимых, хотя и трудных путей. Самый известный из этих путей проходил через знаменитый Каракорумский перевал, пустынную дорогу, если ее можно так назвать, из Высокой Азии в трансиндийский Кашмир. Но ни этот, ни какой-либо другой из этих северных подходов не сыграл, насколько нам известно, доминирующей роли в формировании индийской цивилизации. Их значение заключалось, скорее, в обратном направлении, в том, что они были среди избранных путей распространения буддизма и некоторых аспектов буддийского искусства из Индии в Центральную Азию и Китай. На северо-западной границе Индии и оттуда на юг, к Аравийскому морю, картина совершенно иная. Здесь подходы к Индии, хотя и не всегда простые, многочисленны и играют важную роль в индийской истории и предыстории. По большей части они до сих пор посещаемы, с предпочтением одного или двух основных маршрутов. Их можно разделить на две группы: северную и южную. Северная группа связывает северный Иран и регион Амударьи с Кабулом и центральным течением Инда; южная группа связывает центральный и южный Иран попеременно с Кандагаром, северным Белуджистаном и более южным течением Инда, или с Макраном и дельтой Инда. Эти две группы играют важную роль в культурных связях Ирана и Индии. Путь в Центральную Азию пролежал через территории нынешнего Таджикистана, о чем, в частности, Э.В. Ртвеладзе пишет следующее: Индостана в целях приобретения металлургического сырья и переправки его

на свою родину, необходимо было преодолеть многодневную и труднопроходимую дорогу через перевалы Гиндукуша, Бактрийские равнины, р. Окс, а затем, возможно, через Железные Ворота добраться через Южный Согд в долину Заравшана. Иной путь от Окса в долину Заравшана пролегал через высокие перевалы Анзоб и Варзоб высотой более 3000 м». [150, с.50]

Северная группа сегодня сходится на Хайбарском перевале, который был главной транспортной осью с момента основания Пешавара как мегаполиса во II в. н. э. Более ранний маршрут следовал по более северной линии реки Кабул с Чарсадой, древней Пушкалавати (20 миль к северо-востоку от Пешавара), в качестве его непосредственной цели. Южнее Хайбера альтернативные пути использовали и до сих пор используют долину Куррам и перевал Пейвар; и еще дальше на юг несут древние магистрали со стороны Газни-Кандагарского нагорья. В этом месте ответвления от южной группы распространяются подобно дельте к равнине Инда. К юго-востоку от Кветты маршрут, по которому сейчас примерно идет железная дорога, входит на равнины через Сиби. К западу от Кветты верблюжья тропа ведет в Кирман и южный, и западный Иран. А в южном конце этой местности, Лас-Бела, теперь незначительный город белуджей, должно быть, стоял полным потоком иммиграции людей в Индию в течение столетий в прошлом. [275, с.139]

Из истории взаимоотношения Ирана и Индии можно обратить внимание на два эпизода: во-первых, из третьего и второго тысячелетий до н. э., а во-вторых, из четвертого и третьего веков до н. э. Один из них касается бронзового века и более ранних культур Ирана, а также частично одновременного возникновения древнейшей из известных цивилизаций Индии; другой касается распада великой Персидской империи Ахеменидов и её культурного влияния на зарождение исторической Индии. Следует отметить, что прошло более ста лет с тех пор, как индийские археологи Р. Сахни и Р. Банарджи впервые обнаружили замечательную цивилизацию долины Инда в Хараппе в Пенджабе и в ещё более знаменитом городе

Мохенджо-Даро в Синде. За этим открытием последовало открытие других городов и деревень той же «хараппской» культуры в регионе Инда, и на сегодняшний день известно не менее тридцати семи таких памятников на тысячемильном пространстве между Аравийским морем и подножием гор Симла. Отдельные контакты между цивилизацией долины Инда и датированными памятниками Месопотамии показывают, что первая процветала около 2300 г. до н. э., но насколько раньше она началась и насколько позже закончилась, до сих пор остаётся лишь догадываться. При этом, как отмечает В. Карнацевич, «вскоре после открытия великой шумерской цивилизации в низовьях Тигра и Евфрата (современный Ирак) возникла гипотеза о том, что Хараппа – торговая колония шумеров или поселение эмигрантов, вынужденных по каким-то причинам покинуть Месопотамию. Шумеры появляются в Месопотамии в конце IV тыс. до н. э., а классическая цивилизация в долине Инда – в первой половине III тысячелетия до н. э., таким образом, как считают сторонники шумерской гипотезы, возможно заимствование древними индийцами культуры из М

е Как до, так и после открытия Хараппы и Мохенджо-Даро периодически о проводились раскопки доисторических памятников в Иране, в частности, ф французскими и американскими экспедициями. Учитывая масштабы и потенциал страны, эти исследования, какими бы ценными они ни были, пока н нельзя назвать обширными или окончательными: они действительно выявили с столько же проблем, сколько и решили. Остаётся искренне надеяться, что и иранские учёные извлекут пользу из опыта этих экспедиций и сами займутся э этим делом с мастерством и решимостью. Ни одна часть Азии не оправдает о[83] ожиданий систематических археологических исследований. На сегодняшний день исследования выявили разнообразную серию культур, начиная с каменного века (возможно, пятого тысячелетия до н.э.) и продолжаясь через так называемый медный или энеолитический век (приблизительно четвёртое тысячелетие до н.э.) до бронзового века третьего тысячелетия и позже.

Американский учёный, доктор Д. Маккаун, попытался упорядочить это многообразие и в общих чертах объединил эти культуры в две группы. Группировка основана прежде всего на распространении расписной керамики, характерном для всех рассматриваемых памятников; и, в частности, на альтернативном использовании красного или желтого (бугристого) фона для расписных узоров. Во многих местах были обнаружены фрагменты обоих цветов, но во всех случаях преобладает тот или иной. На основании этого установлено, что красная керамика распространена в Центральном и Северном Иране, а жёлтая керамика простирается – на территории Месопотамии через Южный Иран, которая граничала с Персидским заливом и Аравийским морем. Место, известное как Тепе-Сиалк в Кашане, в нескольких километрах к югу от Тегерана, можно считать приблизительным местом встречи двух культур в Центральном Иране. [286]

В самой долине Инда и в северной горной стране Белуджистана к востоку и северо-востоку от Кветты преобладает красная керамика. В южном Белуджистане, вплоть до Аравийского моря, преобладает жёлтая керамика, таким образом образуя естественное продолжение южноиранской серии, хотя и отличающееся в деталях. Не может быть никаких сомнений в том, что, когда центральный и северный Афганистан будут более широко открыты для научных исследований, красная керамика Северного Белуджистана - несомненно, не лишенная жёлтой керамики - аналогичным образом свяжется с красной керамикой ирано-центральноазиатского пограничья; наиболее вероятный географический маршрут пролегает вдоль края плато к западу и югу от массива Гиндукуша, через Мешхед, Герат и Кандагар. Об этом влиянии С.А. Григорьев отмечает, что «влияния из Белуджистана (Мергар, периоды VI и VII) в долину Инда в начале 3 тыс. до н. э. проявляются в распространении гончарного круга. Вместе с тем, в формировании хараппского керамического комплекса сыграла роль и местная керамическая традиция…Но в целом, связи Индской цивилизации с западом, Мундигаком

в Афганистане и югом Средней Азии, довольно очевидны... Это соответствует палеогенетическим данным, указывающим на то, что в основе этой

Что означает эта, казалось бы, тривиальная дифференциация в более широких движениях исторического развития человеческой культуры? Сразу же следует отметить, что внутри двух обширных категорий наблюдается огромное расхождение в деталях. Скорее общая историко-географическая связность схемы, чем её обоснованность в деталях, делает её временно применимой на данном этапе исследований. В пределах относительно короткого ареала самой границы Инда эти зоны подразделяются на ряд единиц различного характера и возраста, которые требуют гораздо более глубокого аналитического изучения, чем те, которые им были предоставлены до сих пор. Научные раскопки полудюжины тщательно отобранных памятников по обе стороны арийско-индоиранской (не говоря уже об арийско индо-афганской) границы – необходимая предпосылка для нового продвижения. Здесь открывается прекрасная возможность для сотрудничества между Ираном и Индией к их взаимной выгоде.

Характер отношений между Индией и Ираном стал яснее в последние годы, когда масштабные раскопки в обеих странах выявили доказательства того, что контакт был не небольшим, а между ними существовали регулярные торговые отношения. Из контекста надписей 3-го века до н. э. ясно, что торговля между Индией и Ираном продолжала процветать. В древности жемчуг импортировался в Иран из трёх стран на востоке: Дильмуна, Магана и Мелуххи. С.А. Григорьев, рассматривая взаимоотношения между арийскими племенами, упоминает Мелухху и пишет об этой группе, как имевшая контакт с ариями в этом раннем периоде развития этих двух народов. Он отмечает, что название этой местности подходит названию южной окраине хараппской цивилизации под таким же

комплексом

названиемгде шумеры вели морскую торговлю. Это, с одной стороны, подтверждает гипотезу о древнейших индоарийских поселениях в Кермане и Систане, а с другой - определяет историческую дату индоарийского расселения в этом регионе в период хараппской цивилизации, хотя арии, пришедшие в Индию, обнаружили лишь следы этой цивилизации [44, с.53]. Торговля между Индией и Месопотамией осуществлялась морским путём, и многочисленные надписи, найденные в Иране, содержат подробный список товаров, импортируемых из Мелуххи. Товары и изделия, экспортируемые из Мелуххи в Иран, в основном включали сердолик, медь, олово и кварц. Сердолик - драгоценный камень красного цвета с очень мелкой зернистостью. Лотхал в Гуджарате был важнейшим центром производства жемчуга во времена цивилизации Индских Гат. Обнаружение сердоликовых бусин на нескольких археологических памятниках в Иране доказывает связь между Индией и древним Ираном. [186, с.93-104]

Торговые контакты между народами Индийского субконтинента и Иранского нагорья, процветавшие в третьем тысячелетии до н. э., были прерваны во втором тысячелетии до н. э. из-за одного из величайших миграционных событий в истории человечества, известного как миграция ариев. Так называемые арийские кочевники начали перемещаться со стадами и лошадьми из своей центральной равнины Балха на юг, юго-запад и юго-восток.

Так, древний Иран и древняя Индия сталкиваются с одной и той же проблемой. В каждом пункте она затрагивает важные взаимоотношения и достижения на одном из великих этапов становления человеческого прогресса. Остановимся на одном или двух из этих более широких аспектов.

Давно известно, что в центральных нагорьях Белуджистана и по сей день сохраняется островок неарийского «дравидийского» языка, который лежит в основе местных языков Южной Индии. Предполагается, что этот остров является последним отдаленным остатком некогда непрерывной дравидийской языковой системы, простиравшейся по крайней мере от границ

Ирана до самой дальней точки Индийского полуострова. Тот же С.А. Григорьев утверждает, что «в любом случае, дравиды жили поблизости в Восточном Иране. Вероятно, поскольку в городской/зрелый период эта культура достаточно унифицирована…, мы можем предполагать единый язык, но лингвистические данные (по мнению М. Витцеля) указывают на возможность существования двух языков на севере и юге... Но те же данные предполагают, что арии застали в Северной Индии население, говорившее на п

а Из этого предположения было легко сделать шаг к предположению о раннем культурном распространения арийского народа от Индии до Ирана и Месопотамии; и ряд индийских и других авторов разного уровня авторитета выводят доарийскую Индию из Шумера и Ирана, или, что более вероятно, протошумерскую Месопотамию из Индии.

у Мы уже упоминали о ныне известной цивилизации, которая сложилась в долине Инда где-то в третьем тысячелетии до н.э., а возможно, и к середине этого тысячелетия. Как возникла эта цивилизация – одна из трёх или четырёх великих цивилизаций доклассического мира? Каков был вклад Ирана и Ирака в её сложную структуру? Возникла ли она спонтанно на почве Индии? Эти вопросы важнейшим образом влияют на нашу оценку человеческой деятельности в Древней Азии, и на них можно ответить только путём исключительно объективного исследования. Опыт показывает, как легко подобные дискуссии могут перерасти в фальшивые сентименты и национальное соперничество. Можно сразу признать, что в настоящее время у нас нет ответа на эти вопросы. Но давайте кратко рассмотрим основные известные факторы.

е В четвёртом тысячелетии до н. э. в Иране существовал ряд энеолитических культур, характеризующихся довольно развитыми ремеслами, особенно гончарным производством, но, насколько нам известно, не демонстрирующих значительного прогресса на пути городского развития. Это вполне естественно, учитывая суровые условия жизни, которые з

а

н

каменистое, изрезанное холмами Иранское плато предоставляло населению, ещё недостаточно оснащённому. Однако в течение этого тысячелетия к западу от плато, в районе Фарса, происходили геофизические изменения: то, что сейчас является нижней долиной системы Тигра и Евфрата, постепенно заиливалось, образуя участки плодородного аллювия там, где ранее господствовали море и солёность. Более точно об этом свидетельствует М.М. Дьяконов, который пишет: «В этот период древние насельники Ирана знакомятся уже с употреблением металлов: сначала – меди, позднее – бронзы. Аллювиальные долины – центры позднейших культур древнего Востока – не содержат металла. Есть все основания предполагать, что древнейшая металлургия в этой культурной области зарождается в изобилующих металлами районах, примыкающих к юго-восточной части Черного моря – в Армении и Закавказье, и оттуда проникает в Иран». [68, с.33] И сразу же были созданы основные условия, необходимые для возникновения городской жизни, цивилизации, готовые к следующему этапу: плодородная почва, вода, удобный речной транспорт, беспрепятственные караванные пути, трудолюбивые люди. В таких условиях развитие шло быстрыми темпами.

Ведут ли эти альтернативные каналы в Индию? Начал ли иранский водохранилище, перекрытое плотиной на западе, переливаться на восток, в приграничные районы Индии? Подобное движение могло бы дать контекст разрозненным отрывочным свидетельствам, известным нам из Макрана и Белуджистана. И было бы логично видеть в таком движении с плато на Индийскую равнину повторение предыдущего движения в Месопотамию, с аналогичными результатами – созданием великой прибрежной арийской цивилизации – цивилизации долины Инда. К сожалению, логика истории не всегда так проста; и, хотя можно ожидать, что в этой догадке есть доля истины, она не обязательно содержит всю истину. Ведь следует признать, что культура ранних Суз и Ура обнаруживает более заметное сходство с культурой Западно-Иранского плато, чем культура Хараппы или долины Инда с культурами Белуджистана. Примечательной и до сих пор необъяснимой

особенностью арийско-индской культуры является её обособленность в сочетании с поразительным единообразием на огромной территории. Её единообразие, возможно, можно рассматривать как отражение высокой степени административной централизации, которая время от времени наблюдалась на протяжении всей истории Индии и легко объяснима в таком регионе, как долина Инда, где не было естественных препятствий для сообщения. Несколько предметов явно индского происхождения, найденных в Месопотамии, и ещё меньше месопотамских предметов, найденных в долине Инда, полезны для хронологической корреляции, но служат для подчёркивания обособленности двух цивилизаций. И всё же, представление о городской жизни в масштабах развитых Мохенджо-Даро и Хараппы в эпоху, когда образцы гражданского строительства были немногочисленны и разрозненны, в сочетании с уверенностью в том, что это развитие в Индии произошло значительно позже, чем аналогичное развитие в Месопотамии и юго-западном Иране, похоже, подталкивает к выводу о существовании некоей причинно-следственной связи между ними. Всегда оговариваясь неполнотой наших знаний, мы, по-видимому, наблюдаем в Месопотамии раннюю эволюцию идеи, а в Индии – предполагаемое позднее её внедрение, достигшее своего завершения. Если этот вывод верен, можем быть почти уверены, что идея гражданского общества каким-то образом пришла в Индию из Месопотамии или юго-западного культурного Ирана, но в Индии она была воссоздана в чуждой, по сути, индийской культурной среде. В целом же, как правильно отмечает Э.Э. Османов, что аналогичным образом, этническое разнообразие Месопотамии является результатом миграционной политики ассирийского и нововавилонского государств в первом тысячелетии до нашей эры, а также того факта, что некоторые этнические группы получили независимый статус от Персидской империи (включая Месопотамию). [82, с.58]

Одно время Иран находился в центре возможного распада, за который могли быть ответственны арийские захватчики из самого Ирана, и это

проливает свет на новую волну цивилизации долины Инда. Это предположение не ново, поскольку недавнее открытие массивных укреплений указывает на два главных города Инда и, как следствие, на другие города этой серии. Археологические данные относятся к началу второго тысячелетия до нашей эры, когда цивилизация Инда ещё существовала в Пенджабе, то есть в период, приближающийся к общепринятой дате основного притока ариев – пятнадцатому веку до нашей эры.

С этой датировкой согласуется идеи, изложенные в «Ригведе», о том, что цивилизация, которую сохранил Инд, была, по сути, арийской по своей природе. Об этом свидетельствует факт великого вторжения в Страну Семи Индр, арийских, постоянно упоминающих «крепости» или «цитадели», которые лежали на пути захватчиков. Сотни цитаделей; он, бог войны, «разрывает форты», является «разрушителем крепостей»; он разрушает девяносто, девяносто девять, а дети – как возраст съедает одежду». Убитые мужчины, женщины индских городов, неарийцы были найдены там на самых верхних уровнях Мохенджо-Даро. Конечно, нам не известны ни одной цитадели, достойной доблести Индры и его арийских соперников-претендентов. На данном примере можно сделать справедливый вывод о том, что Иран – акт индийской цивилизации в её старости был срублен теми, кто дал, возможно, перезрелое ревностное соседство, которое стоило Индии древней цивилизации, но дало ей грубые элементы более современной, тускло мерцающий сейчас пройдёт более тысячи лет, которые в Индии являются полной темнотой, за исключением ведических гимнов. Такие гимны зафиксированы в одной из вед под названием «Ригведа», которая по многим идеям очень схожа с «Авестой». Г. Бонгард-Левин, рассматривая вопрос о пантеоне богов в «Ригведе», отмечает, что «все божества как бы образуют ряд групп. Ученые предлагали множество классификаций, но чаще всего принималось традиционно индуистское деление. Трем сферам вселенной - небу, земле и воздушному пространству - соответствовали три группы

богов». [32, с.34] Но на этом более подробно остановимся в следующих частях данной работы.

Что же касается архитектуры арийцев как исторические памятники, на основе которых можно установить взаимосвязь и взаимовлияние древнеарийских народов, можно сказать, что в «арийской» Индии это понятие можно безоговорочно применить к знаменитым колоннам, число которых когда-то превышало тридцать, на которых император Ашока, живший в середине III века до н. э., высек свои благочестивые наставления подданным. Долгое время считалось, что эти колонны, не имеющие прецедентов в индийской архитектуре, представляют собой, в частности, мастерство Ахеменидского царства Ирана. Название архитектуры «Персеполитанская», которое обычно дают им индийские авторы, совершенно неверно. Персеполь был полностью разрушен Александром в 330 г. до н. э., и, хотя после его исчезновения существовало последующее заселение, он существенно отличался от Ахеменидского режима в 250 г. до н. э. Колонны Ашоки были воздвигнуты позже, более чем на три четверти века позже. В своих лучших проявлениях они отличаются характерной великолепной резьбой и отделкой, включая блестящую полировку, не свойственную в Индии эпохам Дария и Ксеркса. Это иранские черты. Каменная кладка дворцов в Персеполе доходит до совершенства: камни тщательно отполированы, и при хорошей сохранности выглядят как зеркала из чёрного мрамора. Но это совершенное мастерство и оно является ахеменидским. [189]

Если же Ашока не черпал мастеров из Персеполя, тогда как ахеменидские формы и ремесла вновь появились в самом сердце Индии спустя два-три поколения после падения империи Ахеменидов? С исторической точки зрения ответ достаточно прост; в настоящее время отсутствует лишь материальная связь. После смерти Александра, несмотря на противодействие его восточного преемника Селевка Завоевателя, индийское царство деда Ашоки, Чандрагупты, расширилось на запад через Белуджистан

и Афганистан до самых границ Ирана. Следуя этой западной тенденции, индийский царь захватил территорию, которая, была в своей основе персидской, была подготовлена длительным использованием для распространения или транзита персидских идей и даже официально использовала персидскую письменность для своих наречий. Через эту частично персидизированную землю империя Чандрагупты продвигалась на запад в решающий момент. Богатая культура Ахеменидов была разрушена, и старое столичное ремесло на время оказалось заброшенной. Но Чандрагупта был амбициозным самодержцем на персидский манер, культурным наследником Великого царя – если не в частности, то в общем смысле. Среди походов и контрпоходов полководцев-соперников, двор индийского деспота, должно быть, казался естественным убежищем для ремесленников покойного Дария. И неудивительно, что далеко на востоке, на равнине среднего Ганга, родине династии Маурьев, основанной Чандрагуптой, были обнаружены явные свидетельства творений этих иранцев и их первых индийских учеников. Г.М. Бонгард-Левин, рассматривая историю Инда в эпохе маурьев, отмечает, что «на северо-западе Индии и в областях к западу от Инда, входивших некогда в империю Ахеменидов, сохранялись традиции ахеменидской канцелярии - употребление арамейского письма. Как показывает надпись из Кандагара, текст приказа царя здесь писался по-арамейски. Этим письмом передавалась и пракритская версия». [31, с.16]

Здесь следует говорить об укреплении древнего Раджгира и выдающееся значение их грубой каменной кладки в истории индийской архитектуры. Впоследствии, около середины Vв. до н.э., столица Магадхи была перенесена на более богатую и доступную равнину рядом с бывшим слиянием рек Сон и Ганг. Именно здесь, в Паталипутре, узурпатор Чандрагупта обосновался с помощью интриг и силы оружия около 322г. до н.э., и именно здесь Мегасфен, посланник Селевка, нашел дворец царя Маурьев примерно двадцать лет спустя. Обрывки информации, завещанные нам Мегасфеном, в сочетании с столь же фрагментарными археологическими свидетельствами с

достаточной уверенностью указывают на то, что под почвой, которая сейчас покрывает заболоченное место Паталипутры, лежит сохранившееся творение рук двух исчезнувших поколений иранских ремесленников. [187, с.138-142] Самый ранний пример письменности кхароштхи северо-западной Индии, происходящей от официального арамейского письма Персии, относится к ок. 257 г. до н.э., но не может быть никаких сомнений в том, что он был создан до сожжения Персеполя.

Так, предки иранцев и индийцев вышли из общей родины, имея общее языковое и расовое прошлое. Сходство между доисламской религией Ирана и Индии, учениями Авесты и Вед, сходство между Богом и Богинями, которым поклонялись в древнем Иране и ведической Индии, свидетельствует об их общем прошлом. Оба арийских писания, Веды, в нашем конкретном случае – «Ригведа» и «Авеста», заявляют ученые, что Бог Ахура Маздо и Ишвар - одно и то же. «Асур Варуна» арийских религиозных писаний Индии - это то же самое, что и «Ахурамазда» у иранцев. Все атрибуты Варуны, перечисленные в Ведах, приписываются Ахурамазде в Авесте. Форма поклонения, предписанная Ведами и Авестой, также одинакова. То, что в Ведах называется яхьей, в Авесте обозначено как ясна. Авестийские гаты и Ригведические мантры очень похожи друг на друга. Описание Мехра или Митры в «Ригведа» и «Авеста» настолько похоже, что нет сомнений в том, что это одно и то же. Упоминание Ирана в «Ригведе» и Индии в «Авесте» также указывает на связи между ними в древние времена. Индия упоминается в «Авесте» в четырех отрывках, но действительно важное упоминание о Пенджабе - в «Вендидаде». Там описывается, что Ахурамазда создал шестнадцать прекрасных мест, из которых пятнадцатое - Сапт Синдху. В древности иранцы использовали авестийский язык, а родственный им в Индии - санскрит.

По мнению британского индолога Т. Барроу, изучение развития этого древнего языка важно, поскольку оно позволяет получить новую, более детальную картину, чем у родственных языков. Он делит данные о развитии

индоарийского языка на две части: 1) сравнивая ранние индоарийские языки с родственными иранскими, можно получить точную картину раннего индоиранского языка, а именно арийского, как языка, служащего в качестве первоисточника обоих языков; 2) если сравниватье индо-иранский и иранский языки с другими языками народов индоевропейского происхождения, которые были родственны им, можно пойти дальше в их исследовании и реорганизовать обстоятельства, из которых они возникли, и их общие характерные черты .[17, с.9]

В Индии до санскрита господствовал дравидийский язык, но после заселения ариями санскрит стал доминировать над дравидийским языком. При этом, происходит нечто ретрофлексия, т.е. артикуляция звуков в этих языках, о котором одни ученые пишут, что ретрофлексия – это независимый, «хорошо мотивированный» процесс, начавшийся в доведических индоарийских языках, в то время как другие утверждают, что ретрофлексия в индоарийских языках – результат контактов с дравидами и/или мундами, и что такие влиятельные контакты, должно быть, имели место в доведические времена. Однако тот факт, что в тексте «Ригведы» присутствуют ретрофлексы, побудил голландского ученого-индолога Ф.Б.Я. Кёйпера (1967:97) сделать «исторический вывод о том, что период между приходом индоариев на субконтинент и составлением древнейших ведийских гимнов должен был быть гораздо более длительным, чем считалось ранее». [279, с.97] Он также ссылается на разницу между «более древними и более поздними» частями «Ригведы», чтобы объяснить постепенное увеличение числа этих «индоарийских нововведений». Опираясь на наличие ретрофлексии и неарийских заимствований в «Ригведе», а также на тот факт, что дасы и дасью «Ригведы» известны иранцам как дахи и дахью, индийский лигвист и литератор С.К. Чаттерджи утверждает, что арийцы не видели разницы между неарийцами, которых они встречали в Индии, и неарийцами, которых они знали в восточной части Ирана. Возможно, также имело место смешение этнических и культурных влияний (включая языковые) между

арийцами и народом даса-дасью за пределами Индии – скорее всего, на территории Ирана [276, с.159]

Таким образом, можно сделать вывод, что народы этих двух стран имеют глубокие отношения друг с другом на протяжении всей истории в различных областях. Теория происхождения арийских племен же на территориях Ирана и Индии проясняет все эти трудности, создавая общую конструкцию идентичности: она согласуется со свидетельствами лексики, объясняет единство народов Персии и Индии в его про-исторической эпохе, допускает постепенную дифференциацию запасов и дает возможность для продолжения взаимосвязи, о которой свидетельствуют лингвистические факты; она допускает наблюдаемые родственные связи, имеет поддержку фонологии, подтверждается большими аналогиями в истории; поэтому она заслуживает большого внимания.

Социокультурные традиции ариев как основа формирования этических учений таджикско-персидского и индийского народов

Считается, что индийцы и иранцы принадлежали к одной семье до начала индоарийской цивилизации и жили вместе с общим языком в течение многих веков на пастбищах долины Джейхуна (Аму-дарьи) в Центральной Азии.

Тем временем, в доисторические времена (около 3000 г. до н.э.) люди культуры *кулли* (северо-западные границы Индии) преуспели в изготовлении небольших коробочек из мягкого камня с изящной гравировкой линейных узоров. В Сузах (западный Иран) было найдено несколько изделий из расписной керамики, которые, похоже, похожи на изделия народа *кулли*. В Белуджистана, где люди городских культур Нала и Зхоба построили свои маленькие деревни, хотя этнически в наше время преимущественно иранцы говорят на дравидийском языке (распространенном в Южной Индии). Кажется, мало сомнений в том, что цивилизация долины Инда имела контакты с современными ей цивилизациями Ирана и Месопотамии.

Существует поразительное сходство между некоторыми рисунками и печатями. Существовала торговля между побережьем южного Ирана и Индией через Персидский залив и Аравийское море. Некоторые индийские печати были раскопаны в Кише, Сузах и Уре в Иране. Археологические данные также указывают на индо-иранскую связь в эпоху Хараппской цивилизации.

В целом, как отмечает видный индийский лингвист Р.Ч. Нигам, опираясь на классификацию британского лингвиста-индолога Дж. А. Грирсона, который делил ее на три главные группы: группа *андхра, дравида* и *промежуточная группа*. Он писал, что кроме того, существуют две другие небольшие группы: северо-западный брахийский язык, на котором говорят в Белуджистане, и полудравидские гибридные языки и добавляет, что исследование цивилизаций Мохенджо-Даро и Хараппы пролило свет на ситуацию до прихода ариев. На взгляд этого исследователя, эта древняя цивилизация была основана в городе дравидами и он предполагает, что многочисленные печатные записи, найденные на этом месте, открывают большие возможности для дальнейших открытий. [122, с.91-92]

Считается, что жители Хараппы импортировали серебро, медь, бирюзу и лазурит из Персии и Афганистана, а Иран поставлял в древнюю Индию серебро, золото, свинец, цинк и бирюзу. Взаимоотношения продолжались и в ведической фазе. Двигаясь дальше, основателем династии Ахеменидов (750-330гг. до н.э.) в Персии был Ахемен. В ахеменидский период некоторые части северо-западной Индии попали под власть персидского императора Кира (550–529 гг. до н. э.). Искусство и архитектура Ахеменидов оказали значительное влияние на Индию после падения Ахеменидов и ближе к концу I в. до н.э.

Здесь необходимо отметить, что первая миграция ариев в Индию и Иран произошла около 2000г. до н.э. В Иране, как и в Индии, влияние ариев оказалось неизгладимым и стало основой долговечной традиции. Эти люди принесли с собой патрилинейную систему, поклонение богам неба, лошадей

и колесницы. Во втором тысячелетии до нашей эры существовало тесное согласие между языком и мифологией, религиозными традициями и социальными институтами индийцев и иранцев, с одной стороны, и греков, римлян, кельтов, германцев и славян - с другой. [290, с.118-119] Считается, что в течение значительного периода после отделения от своих западных сородичей, индийцы и иранцы жили вместе. Писания Вед (индийских ариев) и Авесты (иранцев) сходятся во мнении о причине, которая привела к миграции ариев с их первоначальной родины (называемой в Авесте «Аирйана Ваеджа»). В ведическом рассказе говорится о потопе воды, а в авестийском - о потопе снега и мороза. Слово «пралея», означающее снег или мороз, происходит от слова «пралайя» или потоп на санскрите. То, что в доисторические времена в некоторых частях известного тогда мира был огромный потоп, доказывают семитские источники, которые, по-видимому, заимствовали свои рассказы из арийских источников. Имя человека, который спасся от этого бедствия, согласно им, - Ной (более правильно Нух, как в арабском языке, который является сокращенной формой Мануха, именительного падежа Ману). Как в индийской, так и в иранской версии он является сыном одного и того же человека - Вивасвата или Вивангата. Согласно традиции «Вендидада», предки иранцев поочередно жили в 15 других странах. Одной из них была Хаптахинду, то есть Саптасиндху, колыбель индоарийской цивилизации.

У обоих народов был общий предок, оба поклонялись похожим богам, оба имели схожую культуру и оба говорили на похожем языке. Доказательства культурного и религиозного сходства можно найти в Ригведе, священном тексте, написанном на ведическом санскрите индоариями в Пенджабе (Сапта Синдху) около 1500 года до н.э., и в Зенд Авесте, священном тексте, написанном на авестийском персидском языке иранцами в тот же период. Количество материала, общего для ведических индоариев и авестийских иранцев, настолько велико, что в обоих текстах можно найти общие географические названия, божества и идеи. Миграция ариев была

медленной диффузией индоевропейских народов из понтийско-каспийской степи в Центральную Азию. Оттуда арийцы разделились на две группы: одна группа мигрировала в долину Инда, а другая - на Иранское плато. Это продолжалось сотни лет, примерно с 1800 года до н.э. до 1500 года до н.э., и в конце концов привело к появлению двух новых групп народов: индоариев и иранцев. Индоарийцы написали Ригведу, а иранцы - Зенд-Авесту. Оба текста имеют схожую идеологию: свет против тьмы, день против ночи и порядок против обмана. В обоих текстах элементы природы почитаются в персонифицированных формах, а идолопоклонство строго запрещено. Общие божества, либо по имени, либо по характеристикам, включают: ведический Митра и авестийский Митра (также греческий Митра), ведический Варуна и авестийский Ахурамазда, ведический Индра и авестийский Веретра, ведический Сорья и авестийский Хваркссаета, ведический Агни или Матарисван и авестийский Атар (также греческий Игнис) и т.д. Индоарии писали и говорили на ведическом санскрите, а иранцы писали и говорили на авестийском персидском.

Индия упоминается в Авесте, и в ней есть некоторое описание Северной Индии, а в Ригведе - есть упоминания о Персии - персах, которые назывались Паршавас, а позже Парасикас, от которого происходит современное слово Парси. Эта связь подкрепляется тем фактом, что древнеперсидский язык близок по своей лингвистической структуре к индийской ветви индоевропейских языков. С ним был связан авестийский язык Зенд, язык самых ранних зороастрийских текстов, который позже был разделен на две различные ветви - индийскую и иранскую. Один из них позже развился как санскрит, а другой - как персидский. Тот же Р. Фрай, убежден, что нет сомнения в том, что индоиранские языки в родственном отношении более тесно связаны, чем две любые другие индоевропейские языковые семьи. Сходство индоиранских языков не объясняется лишь сходством языка и алфавита и можно реконструировать арийский язык, от которого, по крайней мере теоретически, можно вывести индуистский и иранский языки. Язык Вед

и других древнеиндийских текстов относится к протоиндскому, а авестийский язык (представленный двумя языками — Гаты и «Младшая Авеста»), а также тексты-надписи ахеменидских царей происходят от протоиранского. [168, с.42]

Так, название Индии - слово, произносимое как «Хиндия» и оно происходит от *Hindos* «река Инд» из староперсидского *Hindu*, персидского произношения санскритского *Sindhu*. (В Авесте и древнеперсидском языке начальное s произносилось как h). Аналогично, название Иран связано с санскритским Arya (благородный). Древние персы также использовали название «Ариана», и это слово сохранилось в слове «Иран», или же «Иран» - это авестийское слово airya («благородный») с топонимическим суффиксом -an, обозначающим географическую область. Ирландия на ирландском языке называется Eire, а aire на ирландском языке означает «благородный». Арьяварта - это священная земля, ограниченная с севера и юга Гималайскими и Виндхья горами и простирающаяся от восточного до западного моря. Иран и Арьяварта - близкие родственники и обозначают обитель прекрасных, благородных и уважаемых людей, верных своей земле. Далее Р. Фрай в своем исследовании подчеркивает, что масштаб миграции индийцев от своей прародины в сторону востока и по различным частям света, повлиял на изменения в их диалектах, но все-таки смогли сохранить свои ведические гимны на языке этих преданий. С другой стороны, иранцы, поселившиеся в горных районах, также смогли сохранить песни, посвященные Митре и прежде всего, арийским богам. Р. Фрай убежден, что персы, мидийцы и другие иранские племена, мигрировавшие в областях позднейшего их поселения, пели песни о богах, которые были похожи не только по содержанию, но и по языком, который был древним языком страны Арийана Вайджи.. [168, с.55]

Между ведической религией и зороастризмом много общего. Основой этих религий было жертвоприношение, в центре которого находился огонь. Самые ранние религиозные тексты индоариев (в основном Ригведа,

датируемая 1300-900 гг. до н.э.) незаменимы для исторической реконструкции развития иранской религии. Гатха, гимны пророка Зороастра, включенные в часть Авесты, священной книги зороастрийцев, предполагают тесную связь с древнеиндийскими гимнами, Риг Ведой 1700 года до н.э. Это период до миграции кочевых племен в Иран и Индию. Гимн Гаятри напоминает Гатху древних иранцев. Ведический ритуал Агни и авестийский ритуал Атар были похожи. Индуистские боги и богини, такие как Индра и Бхадрика, похожи на Ахура Мазду и Митру. В ведийский период боги делились на два класса - дэвы и асуры (в иранском языке *daevas* и *ahuras*). В Индии дэвы стали более могущественными, чем асуры, и последнее слово со временем приобрело значение демона. В Иране произошло обратное, и даэвы были осуждены Зороастром как демоны. В таком виде они до сих пор сохранились в персидском фольклоре, особенно в эпосе Фирдоуси «Шах-наме». [168, с.58]

Ведическая и персидская религии (обе арийские) смешались в Гандхаре, где находился индийский город, названный греками Таксилой. К эпохе Дария (VI век до н.э.) наиболее утонченный из их культов превратился в то, что позже стало известно как зороастризм - дуалистическая религия, объясняющая проблему добра и зла. По сей день существует близкое сходство между персидским праздником Навруз (таджикско-персидский Новый год), который также отмечают парсы в Индии, и Холи, поскольку в центре обоих праздников находится огонь. Индоиранский элемент в позднем индуизме проявляется главным образом в церемонии посвящения (упанаяна), которую проходят мальчики - обряд, как в индуизме, так и в зороастризме, который включает в себя завязывание священного шнура. Ведический бог Варуна, ныне малозначимый морской бог, в Ригведе предстает как имеющий много общих черт с зороастрийским Ахура Маздой; галлюциногенный священный напиток сома соответствует священной хаоме зороастризма. Варуна был известен как асура, термин, применявшийся также к низшим богам, который в позднем индуизме стал означать класс демонов, но который

в Персии был принят Заратустрой в его местной форме как часть титула великого бога света - Ахура Мазды. Варуна, возможно, был верховным богом индоиранцев до того, как эти два народа разделились. Варуна был прежде всего царем, императором, восседающим в великом небесном дворце, вокруг которого часто находились боги, связанные с ним. Самым важным из них был Митра, бог с некоторыми солнечными характеристиками. Он был представлен в зороастрийском пантеоне, а также широко почитался в Римской империи под греко-иранским именем Митра. А.Г. Чередниченко и М.Е. Шенцов об этом писали: «Эллинистическо-римский митраизм был солярной религией. Например, на монументе в честь коронации царя Коммагены Антиоха I Теоса Дикэя Эпифана Филоромэя Филэллина (ок. 70–34 гг. до н.э.) один из четырех изображенных богов определяется как «Аполлон Митра Гелиос Гермес». В надписях римского периода Митра именуется «Deus Sol invictus» («Бог Солнце Непобедимый»), а Митра, убивающий божественного быка, – «Deus Sol invictus Mithra». При императоре Юлиане Апостате (360–363 гг.) религия Гелиоса-Митры чуть было не стала господствующей в Римской империи, потеснив христианство».[230, с.11]

Иранский Сурья (бог солнца), носивший длинный плащ со священным поясом и сапоги до колен, почитался индийскими царями. У него было особое имя Мундира свами, а слово Мундира встречается в древнеиранских текстах из Хотана. Храм Модхера в Гуджарате и деревня Мунирка в Дели напоминают об имени Мундира. Бог Солнца в Конараке, штат Орисса, знаменит своей иранской драпировкой и сапогами. Жрецы этого царского сурьи были иранского происхождения, как Сакадвипия, Брахманы или Мишра (в котором «th» из авестийского Митры стало «sh»). Вышеуказанные авторы отмечают, что «этимология теонима Mit(h)ra восходит к и.-е. *mi- «соединять (договором)», «соединять, объединять (в общину)» (-tra, -θra – индоиран. суффикс делателя)». [230, с.13]

Так, сходство между обоими языками весьма интересно, поскольку оба произошли от общего предкового индоевропейского языка. Одно из известных сходств заключается в том, что любое слово со звуком «S» в ведическом санскрите впоследствии произносилось со звуком «H» в авестийском персидском языке. Так, Синдху на ведическом санскрите произносилось как «Хиндху» на авестийском персидском. Это важное замечание, поскольку первоначально термин «Хиндху» обозначал географическое местоположение, а не веру, как утверждалось в предыдущем обсуждении.

И в «Ведах», и в гатах» нет места идолам или храмам. Обе предписывают поддерживать огонь и совершать жертвоприношения (санскритская *яджна* и авестийская *ясна*). Их жрецы имеют общие обязанности и имена. Четыре *варны* (классификация общества) Индии развились из очень раннего классового деления *ариев*. Некоторое расслоение существовало во многих индоевропейских сообществах. В Древнем Иране существовало четыре пистра (класса), сравнимые в некоторых отношениях с индийскими. Четырехступенная классификация общества на жрецов, воинов, крестьян и ремесленников представлена в «Ведах» и «Ясне». Иранцы, как и индийцы, верили, что мир разделен на семь регионов или *каршвар* (*кишвар* на современном таджикском языке означает «страна»). В гатах есть слово - аша, которое встречается в разных формах - аша/арш/ереш/арта/эрета. Последний вариант близок к *Рите* «Ригведы». Как для «Авесты», так и для «Веды» это слово означает порядок мира, закон человека. Закон и порядок, похоже, были фундаментальными понятиями ариев: Рита – мерила всего того, что в мире существует истинно; она представляется как закон, которым приходят в движение всякие космические и жизненные силы, и тем самым поддерживается космо-социальный порядок. Этот закон должны соблюдать все естественные и сверхъестественные существа и оно противопоставлено хаосу, беспорядку, который в «Ригведе» обозначен понятиями *анрита, ниррита*, или *акосмии* [181, с.115]

Персидское слово *дин* (религия) похоже на *дхена* из «Ригведы», где оно означает «речь, отражающая внутренние мысли человека». Его эквивалент в «Авесте» - «daena», обычное слово в Гатах, означающее внутреннее «Я» человека. В Самба-пуране рассказывается, что Самба, сын Кришны, был болен проказой и был восстановлен по милости бога Солнца, которому поклонялись иранские жрецы *мага*. Жрецы мага были знаменитыми *магоями* или *магами* - зороастрийскими жрецами, которые распространили поклонение огню и Солнцу и воздвигли храмы в Таксиле и Мультане. В «Бхагват-пуране» священный пояс жреца Солнца называется *авьянга*, что соответствует авестийскому *айвьянгхана* и т.п. Индийский гимн «Гаятри» напоминает Гату древних иранцев. Ведический ритуал Агни и авестийский ритуал Атар были похожи. Индуистские боги и богини, такие как Индра и Бхадрика, напоминают Ахура Мазду и Митру. В ведический период боги делились на два класса: дэвы и асуры (по-ирански дэвы и ахуры). В Индии дэвы стали более могущественными, чем асуры, и последнее слово со временем приобрело значение демона. В Иране произошло обратное, и дэвы были объявлены демонами Зороастром. Они до сих пор сохранились в значение дивов персидского фольклора, особенно в эпосе Фирдоуси «Шах-намэ».

В XI веке н.э. ислам пришел в Индию со стороны Персии с завоеваниями султана Мохаммада Газневи. Последующее влияние ислама, когда оно достигло Индии, имело сильное персидское влияние. Ислам стал тем общим элементом, который связывал персидскую и индийскую элиты. Газневи привел с собой ряд поэтов, ремесленников и религиозных деятелей, которые обосновались в Индии. Тем временем, после того захвата Персии мусульманам, зороастризм практически исчез из Персии. Последователи религии бежали оттуда и нашли убежище в Западной Индии, обогащая культурную и социальную жизнь Индии. Сегодня они известны как парсы. Парсы начали прибывать в Индию примерно с 636 г. н.э. Их первые постоянные поселения были в Санджане, где они построили большой храм

огня в 790 г. н.э., куда положили огонь, который они привезли с собой из Ирана. Зороастрийские жрецы, которые распространяли культы огня и Солнца и возводили храмы в Таксиле и Мултане. Отметим, что есть большое сходство таджикско-персидского праздника Навруз (таджикский Новый год), который также отмечается парсами в Индии с индийским праздником Холи, поскольку оба они сосредоточены на огне.

В целом, исторически отношения между Индией и Ираном имеют глубокие корни, восходящие к временам до нашей эры, но культурная ассимиляция обеих великих цивилизаций началась с IX века нашей эры, когда обе страны вступили в прямой контакт друг с другом и обменялись социальными верованиями, обычаями, философией, литературой, идеологией, мифами, религией, социальными и соответствующими экономическими слоями. С момента установления турецкого правления, как было сказано выше, в Индии культурный диалог усилился, и это способствовало позитивному обмену мыслями между двумя культурами. На протяжении примерно восьмисот лет оба народа обсуждали и ценили литературу друг друга, написанную на санскрите и персидском языке. Более ста тысяч персидских текстов были переведены на санскрит, и примерно столько же санскритских текстов были переведены на персидский язык. С помощью перевода обе литературы получили более широкую аудиторию и читателей, и многие из этих текстов были переведены на другие европейские и азиатские языки. Именно в это время произошла персианизация Индии и в результате культурной и литературной ассимиляции тема «фольклор» была подробно обсуждена, а сравнительные наблюдения за обеими цивилизациями стали приоритетными для тогдашних ученых. В целом же, в XV-XVI вв. в этом регионе чтение и письмо на персидском языке уже было принято населением хотя бы по той причине, что султан Сикандар Шах Лоди заставил жителей индийских поселений читать и писать на персидском языке. Далее, в эпоху Персидской империи местный раджа продолжал заменять индийский

язык на всей территории субконтинента и добился того, чтобы все счета велись на персидском языке вместо хинди. [314]

Индоарийцы и иранцы также имели схожую социальную структуру. Ни одно из обществ не было разделено по признаку труда или богатства, а скорее по племенам и родословной. Изначально и индоарии, и иранцы были кочевыми скотоводами, их экономическая жизнь была сосредоточена на пастьбе коров, лошадей и верблюдов; таким образом, богатство оценивалось по размеру стада. В конце концов, обе группы начали селиться в плодородных долинах и постепенно перешли к сельскому хозяйству - этот процесс ускорился благодаря тому, что к этому периоду наступил расцвет железного века и появились железные инструменты, такие как топоры и плуги. Индоарии жили в деревнях, состоящих из родственных семей, которые вместе составляли клан, а несколько кланов - племя, во главе которого стоял царь. Власть царя зависела от его личной доблести и инициативы и ограничивалась советом знати, а в некоторых племенах - вольноотпущенниками. Иранцы также жили в деревнях, которые вместе составляли племя, несколько племен - народ, во главе которого также стоял царь. И индоарийцы, и иранцы описывают свои общества как честолюбивые и непоколебимые, увлекавшиеся войной, распитием спиртных напитков, гонками на колесницах и азартными играми. В обоих обществах их боги войны считались идеальными воинами, на которых следовало равняться (ведийский Индра и авестийский Веретра или Бахрам). [320] Политические конфликты внутри каждого общества также были частным явлением, и обычно в них участвовали большие армии и кровопролитные сражения - известный конфликт произошел между несколькими индоарийскими племенами на берегах реки Рави в XIV веке до н.э., которую «Веды» называют «Битвой десяти царей». Аналогичные истории о битвах между иранскими племенами содержатся в Зенд-Авесте.

Следует заметить, что за две тысячи пятьсот лет до того, как термин «арийцы» стал популярным среди расистов и националистов по всей Европе

и Азии, персидский царь Дарий I (522–486 до н.э.) представил себя в наскальной надписи Накш-и Рустам следующим образом: «Ахура Мазда есть великий бог, который создал эту землю, который создал это небо, который создал человека, который создал счастье для человека, кто сделал Дария царем, единственным царем многих, единственным правителем многих. Я Дарий, великий царь, царь царей, царь многих стран, царь на этом огромном пространстве, сын Виштаспы, Ахеменид, перс, сын перса, арий из арийского рода».[47, с.70] «Арийский» и связанные с ним выражения, такие как «арья», также появлялись в других древних персидских и индийских надписях и текстах, особенно в зороастрийской Авесте и в ведических текстах.

Сасанидский период в Персии (226-651 гг. н.э.) совпал с периодом Гуптов (308-651 гг. н.э.) в Индии. Сасанидские монархи поддерживали отношения с империей Гупта, основанной в Патлипутре. Имя Пулакесина, правителя Декана, было известно в Персии. Обмен посольствами между Персией и Индией был обычным делом. Иранские торговцы выступали в качестве комиссионеров, доставляя индийские товары в европейские порты. На одной из фресок в пещерах Аджанты близ Мумбаи изображен индуистский царь с людьми в сасанидской одежде. В I веке до н.э. Канишка, правитель северо-западной Индии, стал большим покровителем буддийской веры. Буддизм начал распространяться в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Канишка покровительствовал Гандхарской школе буддийского искусства, которая ввела греческие и персидские элементы в буддийскую иконографию. К концу III века нашей эры Васудева, один из преемников Канишки, был разбит сасанидским царем Шахпуром I, и северо-западная Индия попала под персидское влияние. При императорах Кушанах буддизм стал религией восточноиранской провинции Хорасан. Легендарная биография Будды на санскрите, «Будда-чарита», составленная Ашвагошем, была переведена на хотанский язык, затем на согдийский и парфянский - старые персидские говоры, затем на пехлеви, на арабский и другие языки. [15, с.37-40]

В связи с этим, нужно отметить, что язык как социокультурная основа формирования мировоззрения таджикско-персидских и индийских народов в своей истории развития проходит нелегкий путь и во многом она была связана с проблемой арийской цивилизации. Иными словами, лингвистическая проблема была арийской проблемой. Еще в XVII и XVIII веках итальянские, английские и французские путешественники отмечали поразительное сходство между некоторыми санскритскими, персидско-таджикскими и другими греческими, латинскими или славянскими словами; но именно немец Франц Бопп впервые дал научную основу для сравнения этих языков и основал арийскую лингвистику, опубликовав в 1837 году свою «Сравнительную грамматику». В ней он изучил санскрит, персидский язык (он назвал его зендским языком), латынь, греческий, германские, славянские и литовские языки. [184, с.31-39] С тех пор сравнительное языкознание получило большое развитие, особенно (справедливости ради надо сказать) в Германии; французы и итальянцы позже посвятили себя этим исследованиям, причем с большим успехом; в последние несколько лет Норвегия, Дания, Австрия, Польша, Венгрия, Болгария, Югославия, США увеличивают количество публикаций в этой области, а число исследователей умножается. С 1933 года в Мадриде издается испаноязычный журнал «Эмерита» («Emerita»). К языкам, изучаемым Ф. Боппом, добавились многие другие, и их становится все больше и больше: в 1908 году был открыт тохарский язык, в 1917 году - хетитский или неситский. Все эти языки принадлежат к одной языковой группе, т.е. происходят от одного языка, так же как испанский, итальянский и французский происходят от латыни. Этот первоначальный арийский язык, от которого все они произошли, долгое время называли арийским, потому что в прошлом веке считалось, что санскрит, язык арийцев или высшего класса индийского населения, был самым древним из этих языков. Сегодня от этого убеждения полностью отказались: санскрит - один из многих арийских языков, а не один из древнейших по виду и структуре.

Таким образом, название «арийские языки» совершенно неуместно, точнее, - неверно.

Когда в XVIII в. сэр У. Джонс открыл западному миру тайну санскрита и сообщил, что на далеком Востоке, признанной колыбели человеческой расы, существует язык незапамятной древности, зародыши которого демонстрируют безошибочную идентичность с европейской речью в целом, на мгновение показалось, что найден первобытный, возможно, универсальный язык человечества, а его родиной является Индия. Изучение, анализ и размышления вскоре развеяли эту мечту; и истинный характер великого индоевропейского языкового единства, который Ф. Шлегель (1772-1829), возможно, первым осознал, был установлен гением Ф. Боппа (1791-1867), который наметил для всех времен широкие общие границы, определяющие отдельные группы тесно связанных семейств речи. По сути, речь идет о двух прямо противоположных теорий развития языка. Ф. Шлегель, как верно пишет О.А. Волошина, впервые довольно ясно сформулировал грамматическую особенность санскрита, которая заключается в том, что им можно выражать грамматическое значение путем изменения звуков корня слова, а также то, что невозможно разгадать тайну происхождения индоевропейского слова, разделив его на составляющие элементы. Однако, Ф. Шлегель выступал против тенденции некоторых современных лингвистов разделять язык и сводить его к сумме отдельных элементов – корней (аффиксы рассматривались как результат более поздних изменений корней). Однако Шлегель был убежден, что слово возникло в результате «органического роста» корня слова». [190, с.39] Теория же Ф. Боппа заключалась в том, что он как создатель сравнительно-исторического языкознания, предпринял системное сравнение глагольных форм отдельных индоевропейских языков, выявляя огромное количество соответствий в них, и доказывая тем самым их родство.

С тех пор ученые и студенты-лингвисты были заняты тем, что подвергали сомнению доказательства языка и пытались выведать тайну

доисторических перемещений, культуры и мест обитания индоевропейского человека. Первая грубая гипотеза об индийском происхождении вскоре была признана несостоятельной. Она была заменена на теорию о том, что сопоставления этих языков нужно проводить не только по внешнему сходству и значений, но и на основание четких фонетических аналогий, выдвинутую А.Ф. Поттом (1802-1887) и блестяще разработанную А. Пикте (1799-1875) и другими учеными, согласно которой истинная родина индейцев находилась на бактрийских равнинах Центральной Азии. Что касается А. Пикте, то он ядром прародины индоевропейцев назвал Бактрию, а её пределом в смысле границ – Каспийское море, северные горные склоны Гиндукуша, Белуртаг и верховья Амударьи и Сырдарьи. С его мнением соглашался другой исследователь данного региона - Д. Мур, а издатель текста «Ригведы» в 1861 г., немецкий ученый - Ф.М. Мюллер видел исходным очагом индоевропейцев горы в верховьях Амударьи и Сырдарьи. Существует и другое мнение: составитель санскритско-английского словаря М. Монье-Уильямс исходный ареал индоевропейцев считал землю у истоков Амударьи на Памире [158, с.202]

Эта общая теория, в различных модифицированных формах, можно сказать, удерживала поле без серьезных споров вплоть до последних лет. Теория имела много положительных сторон. Она дала компактную и простую схему филологам, которые в силу исторических и религиозных (особенно на Западе в силу европоцентристского и библейских) предрассудков уже склонялись к предположению о восточном происхождении; она настаивала на иранский и индийский истоки, чьи языки казались наиболее близкими к первоначальной речи, на местном уровне к колыбели расы; Она предполагала непрерывную миграцию на Запад, которая, хотя и допускала простое и понятное диаграммное представление, соответствовала общепризнанным верованиям; она могла быть приведена без особого насилия для объяснения кажущегося соотношения дивергенции, демонстрируемой производными языками от материнской расы; и она

удобно располагала первобытных арийцев в районах недоступных и неизвестных.

Социокультурную основу формирования мировоззрения таджикско-персидских и индийских народов в их истории развития прослеживается через историко-археологические данные, полученные различными исследовательскими экспедициями. Для начала отметим, что современный читатель имеет хорошо известную географическую картину Индии, в основном закрытой с севера, но доступной по трудным, хотя и проходимым маршрутам как с южной окраины Иранского плато на западе, так и из Северного Ирана и Таджикистана на северо-востоке. Здесь предлагаем рассмотреть и сравнить два эпизода в распространении культурных элементов на этой обширной территории. Один из этих эпизодов является доисторическим, другой - ранним историческим; оба они связывают северо-западную Индию с Ираном, и оба свидетельствуют как о проникновении иранских культур, так и о существенной оригинальности их индийских реципиентов. В ходе многочисленных вторжений цивилизации Северной Индии многое поглотили, но они всегда трансмутировали и индианизировали то, что поглотили. Два эпизода, выбранные для иллюстрации этого процесса, взяты, во-первых, из третьего и второго тысячелетий до н.э., и, во-вторых, из четвертого и третьего веков до н.э. Один касается бронзового века и более ранних культур Ирана и частично временного роста самой ранней известной цивилизации Индии; другой - распада великой персидской империи Ахеменидов и ее культурного влияния на зарождение исторической Индии.

Прошло уже почти век с тех пор, как английские археологи под руководством Джона Маршалла из Археологической службы Индии впервые обнаружили замечательную цивилизацию долины Инда в Хараппе в Пенджабе и в еще более известном месте Мохенджо-даро в Синде. За этим открытием последовали другие города и деревни той же «хараппской» культуры в регионе Инда, и на сегодняшний день известно не менее тридцати семи таких мест на тысячемильном участке между Аравийским

морем и подножием холмов Симла. Случайные контакты между цивилизацией долины Инда и датированными объектами в Месопотамии показывают, что первая процветала примерно в 2300 году до н.э., но насколько раньше она началась и насколько позже закончилась, пока остается только догадываться. Поэтому среди исследователей существует разногласия по данному вопросу, например, в следующей трактовке данного вопроса: «…возникла гипотеза о том, что Хараппа - торговая колония шумеров или поселение эмигрантов, вынужденных по каким-то причинам покинуть Месопотамию. У шумерской гипотезы до сих пор есть много сторонников. Дело в том, что классическая хараппская цивилизация значительно моложе шумерской. Шумеры появляются в Месопотамии в конце IV тыс. до н. э., а классическая цивилизация в долине Инда - в первой половине III тысячелетия до н. э., таким образом, как считают сторонники шумерской гипотезы, возможно заимствование древними индийцами культуры из Месопотамии». [83, с.6]

Как до, так и после открытия Хараппы и Мохенджо-Даро периодически проводились раскопки доисторических мест в Иране, в частности, французскими и американскими экспедициями. Относительно размеров и потенциальных возможностей страны, эти исследования, какими бы ценными они ни были, еще нельзя назвать обширными или окончательными: они действительно открыли столько же проблем, сколько и решили. Остается искренне надеяться, что иранские ученые извлекут пользу из опыта этих экспедиций и сами выйдут на поле с умением и решимостью. Ни одна часть Азии не может быть лучше вознаграждена за систематические археологические исследования этих мест. На сегодняшний день исследования выявили разнообразную серию культур, восходящих к каменному веку (возможно, пятое тысячелетие до нашей эры) и продолжающихся через так называемый медный или энеолит (приблизительно четвертое тысячелетие) в бронзовый век третьего тысячелетия и позже. Американский ученый, доктор Дональд МакКаун,

предпринял смелую попытку внести порядок в эту мешанину, [235, с.78] и сгруппировал эти культуры в две части. Группировка основана, прежде всего, на распределении расписной керамики, которая характерна для всех рассматриваемых объектов, и, в частности, на альтернативном использовании красного или желтого фона для этих рисунков. Во многих местах были найдены фрагменты обоих цветов, но в каждом случае один или другой, как правило, преобладает. Исходя из этого, можно сделать вывод, что красная посуда распространена в центральном и северном Иране, вдоль берегов Каспийского моря; в то время как желтая посуда распространена от Месопотамии через южный Иран, на землях, граничащих с Персидским заливом и Аравийским морем. Место, известное как Тепе-Сиалк в Кашане, можно рассматривать как приблизительную точку встречи двух видов изделий в центральном Иране. Об этих и других находках Л.И. Авилова пишет: «Период Сиалк III синхронен Сузам I (или А), слои 4 и 5 содержат расписную керамику с зооморфными, антропоморфными и геометрическими мотивами, это местные особенности посуды. Сосуды сделаны на круге, найден двухъярусный гончарный горн. Отметим, что технические инновации в гончарном ремесле распространяются здесь практически одновременно с Мессопотамией в период позднего Убейда». [6, с.8]

Во всем этом, основная группа исследователей убеждены, что на своем долгом пути на юг арии достигли северо-западной Индии, где они археологически представлены культурами долины Сват и серой расписной керамики. Опять же, рельеф местности здесь не требует строительства платформ, как на юге Центральной Азии, за исключением защиты поселений от разлива рек, вдоль которых они были расположены, последствия чего мы наблюдаем в позднем бронзовом веке в индийском Бхагвалпуре и в это же время в Атранджихере и Джахере. На другом конце арийского мира, к западу от Парфии, жители Сумбарской долины отважились занять плодородные, но сухие равнины Дахистана, открыв огромные каналы, которые позволили им обрабатывать обширные участки земли и снабжать

новые поселения, построенные в то время. Они также были переселенцами из других регионов, которые сумели создать здесь свою культуру. Об этом существуют разные мнения: В.М. Массон происхождение культуры архаического Дахистана связывает с прикаспийскими областями Ирана, в то время как Дейе, считает, что формирование памятников культуры архаического Дахистана было связано с расселением земледельческих племен из долины Горгана в конце П тыс. до н.э. из-за усиления засушливости климата. Другие палеогеографы убеждены, что переселение племен, занимавшихся земледелием в этих местах было связано с нехваткой источников воды. Это могло служить причиной миграцией дельтовых протон и вторичным засолением почв, что привело к опустошению территории [54, с.35-36]

С другой стороны, утвердившись в городах, владыки степи на века стали хозяинами каждой из стран, на которые была разделена страна персов после этих бурных веков, когда они будут включены в качестве сатрапий в империю Ахеменидов. Однако теперь в нашем распоряжении не только археология или те немногие упоминания об исторических событиях, которые мы можем найти в древнейших частях Авесты и Вед, но имеем прямые свидетельства тех, кто разделял с арийцами войны, союзы, торговлю, культурные обмены, ненависть и любовь: это Ассирийская и Урартская империи. О их встречах и договорах у нас, к сожалению, мало информации из-за характера клинописных источников, но есть царские надписи, повествующие о походах ассирийских и урартских царей. Однако известно, что при ассирийском дворе жили арийцы, поскольку в винных бокалах Нимруда времен Тиглата-Пилесера III упоминается некто из страны медов, в частности из Бит-Сангибути и известно,что персидский принц Арукку жил в качестве роскошного заложника во дворце Ашшурбанапала. Косвенно и частично об этом упоминается в исследование М.А. Дандамаева, который пишет что имя Кира I, прадеда Кира Великого зафиксировано в анналах Ашшурбанапала, который восходят к 639 г. до н. э. Отсюда, заключает этот

исследователь, можно узанть, что «царь Парсумаша Кир послал своего сына Арукку с дарами к Ашшурбанапалу». [194, с.3] Хотя воспоминания об этих событиях и людей навсегда утеряны, и они возрождаются лишь в измененном и дополненном виде в нашем воображении, когда хотим заглянуть за краткие и лаконичные клинописные строки. Более четкими являются источники, говорящие о конкретных исторических событиях. Так, мы можем теперь более точно проследить историю арийских царств среднего железного века, поскольку, хотя археологическое созревание арийской культуры начинается примерно в XII веке до н.э., самые ранние упоминания о ней в других культурах датируются не ранее IX в. до н.э. В походах же арийских племен и арийских царей, как правило, упоминаются IX в. до н.э.

Ту же двойственности, опять же с многочисленными исключениями в деталях, можно наблюдать в культуре расписной посуды индийского народа. В самой долине Инда и в северном Белуджистане, в горной местности к востоку и северо-востоку от Кветты наличие красной, а в южном Белуджистане, вплоть до Аравийского моря - желтая посуда, образуя, таким образом, естественное продолжение южноиранского образца этих изделий, хотя и отличающееся в деталях. Можно не сомневаться, что когда центральный и северный Афганистан будут более широко открыты для научного изучения, красная посуда Северного Белуджистана - несомненно, не разбавленная с желтой краской - будет аналогично связана с красной посудой образца ирано-таджикского региона; наиболее вероятный географический маршрут ее распространения - вдоль границы плато к западу и югу от массива Гиндукуша, через Герат, Кандагар и до Зеравшана. В любом случае, цветовое деление не имеет место в Индии ниже подножия холмов Белуджистана. На великой равнине Инда любое такое разделение, которое могло существовать в самом начале, должно было быстро исчезнуть из-за легкого латерального транзита. На самом деле, красная и черноцветная посуда, да и керамика в целом, доминирует во всей долине Инда: «В древней Индии была известна керамика с цветным покрытием, красно- и

чернолощеная керамика, изготовленная на гончарном круге и вылепленная от руки». [46, с.185] В целом же, «аналогичное поселение, открытое под Мохенджо-Даро, содержит керамику, свойственную Белуджистану. Основываясь на этом, можно сказать, что в формировании древнеиндийской цивилизации кроме местных племен приняли участие и переселенцы из Белуджистана (потомки переселенцев с Ближнего Востока, смешавшиеся с дравидами), которые бежали от наступления пустыни». [83, с.10]

Итак, в целом, от Инда до Египта можно выделить две широкие географические и, в ограниченном смысле, культурные зоны, северную и южную, красную и желтую. Что означает эта, казалось бы, тривиальная дифференциация в более широком движении человеческой культуры? Сразу скажем, что внутри этих двух широких категорий существует огромное расхождение в деталях. Скорее общая географическая согласованность схемы, чем ее обоснованность в деталях, дает ей предварительную пользу на данном этапе исследований. Научно-археологические раскопки тщательно отобранных мест по обе стороны индо-иранского (точнее, индо-афганско-таджикского) пространства являются необходимым предварительным условием для нового продвижения вперед. Здесь исторически открывается возможность для сотрудничества между Ираном и Индией к их взаимной выгоде. Из этого не исключается предположение о раннем культурном континууме от Индии до Ирана и Месопотамии; поэтому, как нами было отмечено выше, ряд исследователей культуры Индии альтернативно вывели доарийскую Индию из Шумера и Ирана, или, что более вероятно, протошумерскую Месопотамию из Индии. Можно признать, что это предположение не было поддержано последующими археологическими данными. В Южной или «дравидийской» Индии нет ни одной известной культуры, значительно сравнимой с культурой раннего Шумера, ни одной древней цивилизации, находящейся на каком-либо эквивалентном культурном уровне. [294, с.40] Говоря это, мы должны постоянно помнить об

оговорке, что наши нынешние знания о ранних культурах Южной Индии отрывочны и могут быть подвергнуты обширному пересмотру.

Таким образом, существует две основные точки зрения по вопросу о переселении арийских племен на территорию современной Индии: первое, арийско-завоевательная точка зрения, которая рассматривает ведических ариев как расу захватчиков-переселенцев в Индию. Период истории, представленный в ведических текстах, представляется как решительный разрыв непрерывности индийской истории, когда более ранняя культура («хараппская» или культура долины Инда) была почти полностью вытеснена новой культурой (прежде всего языком и религией), привнесенной группами завоевателей/ иммигрантов, называемых «ариями», прибывшими из-за пределов Индии около 1500 г. до н.э.; второе, арийско-туземная точка зрения, которая рассматривает ведических ариев как коренной народ, чья культура содержит древнейшие, исконные корни всей индийской цивилизации (и, в крайнем случае, даже мировой цивилизации). Арийско-завоевательная точка зрения основана на открытии, сделанном европейскими учеными в колониальном периоде, что основные языки северной Индии родственны языкам Ирана, Таджикистана и Европы. Лингвистические исследования последних нескольких столетий установили, что эти языки вместе принадлежат к языковой семье, которая получила название «индоевропейской» (ранее она называлась «арийской», поскольку составители двух древнейших индоевропейских языковых текстов, индийской «Ригведы» и таджикско-персидской «Авесты», называли себя ārya/airya). Более того, по словам Л.С. Клейна, «по-видимому, Ригведа начала формироваться не в Индии, и столкновения с дахами должны были иметь место в Средней Азии или еще раньше и дальше к западу». [89] Такого рода отношения к вопросу о происхождении «Ригведы» дало повод отдельным ученым, особенно лингвистам и филологам, пытавшимся определить географическое положение прародины индоевропейских языков, пришли к почти единодушному выводу, что эта прародина находилась на юге России

[191, с.129], а отсюда возник вывод, что индоарийские языки, или самый древний из известных (и предположительно исконный) ведийский санскрит, должны были прийти в Индию извне.

По одной версии, все это привело к возникновению теории арийского вторжения, которая интерпретирует «Ригведу» как древнейшую запись о первых днях арийских завоевателей в их первом форпосте на северо-западе Индии, прежде чем они распространились по всей территории северной Индии. Персидская «Авеста» же представляла собой почти параллельную культуру по отношению к «Ригведе». Это привело к дальнейшей теории, что две из двенадцати ветвей индоевропейских языков, индоарийская и иранская, мигрировали вместе из Южной России около 3000 года до н.э. или около того, и обосновались вместе на значительный период в Центральной Азии (где они развили культуру, общую для Ригведы и Авесты), прежде чем они отделились друг от друга. Впоследствии индоарии проникли в область Сапта-Синдхава (Большой Пенджаб, или современный северный Пакистан), где создали первоначальный текст «Ригведы».

Этот подход страдает многими серьезными недостатками. Укажем на самые очевидные из них: во-первых, нет никаких археологических или текстовых/письменных записей протоиндоевропейского или ригведического языка или культуры где-либо за пределами Индии: ни в Южной России, ни в Центральной Азии, ни в любой из областей на маршрутах, ведущих из Южной России в Центральную Азию или из Центральной Азии в область СаптаСиндхавы; второе, «Ригведа» не содержит даже малейшего намека на какие-либо экстерриториальные воспоминания: в ней нет никаких упоминаний о территориях за пределами индийской сферы, не говоря уже о том, что такие территории являются исконными, откуда они мигрировали в Индию. Напротив, гимны «Ригведы» показывают, что их герои считали себя коренными жителями ведической области, к которой они проявляют большую сентиментальную привязанность, но нельзя говорить и о том, что эти земли являются индийскими; третье, предполагается, что «Ригведа»

является самым ранним текстом, составленным людьми, говорящими на индоевропейских языках, недавно прибывшими в изначально неиндоевропейскую языковую область, где находилась великая древняя цивилизация - Хараппская цивилизация. Но это не относится ни к одному человеку или существу, другу или врагу, которого можно лингвистически идентифицировать как дравидийца, австрийца или бурушаски, или кого-либо лингвистически неиндоевропейского; четвертый, даже в тот момент времени местные реки и местные животные, упомянутые в «Ригведе», имеют индоевропейские (но не только индоарийские) названия, и уж точно не дравидийские/австрийские/бурушаские/и т.д., что является беспрецедентным обстоятельством в любом предполагаемом сценарии вторжения/ миграции в этот регион. Эти тезисы также являются спорными и несмотря на все эти суждения и доказательства, вопрос об индоарийцах в современной историографии остается открытым. Ни одна теория не может полностью объяснить имеющиеся данные, которые становятся все более многочисленными по мере развития междисциплинарных исследований и технических возможностей ученых. Однако «теория арийского вторжения» остается сегодня наиболее распространенной, поскольку она основана на более широкой концепции индоевропейской экспансии. По этой причине, несмотря на ее недостатки, процесс замещения индоевропейцев был бы очень долгим и сложным. [311]

Несомненно, миграция и переселение были важным социальным шагом. Возможно, можно утверждать, что в средние века, когда еще существовали средства коммуникации и рекламы, с тех пор как сегодня они широко распространены, миграция является основным средством торговли и связи культур друг с другом. Увеличение числа перемещенных лиц вызвано экономическими, социальными и политическими последствиями общества. Переходя из глубокой древности взаимоотношений персидско (таджикско)-индийских отношений в средние века, отметим, что в Индии проживает значительная община зороастрийцев, известных под именем персов. Их

предки несколько столетиями ранее, иногда группой, а иногда в отдельности, мигрировали на эту землю. Движение этих эмигрантов в восьмом веке было самым выдающимся из его истории переселения. После падения правления Сасанидов и распространения ислама зороастрийцы пришли в Индию из мест своего обитания. Они пришли на субконтинент во времена империи Ашоки и все еще совершали поклонение огню и солнцу. Томас Герберт (1606-1682), английский путешественник и историк во время первого своего путешествия прибывает в Иран, а затем в Индию. По словам М.Б. Мейтарчияна «когда он (т.е. Т. Герберт – Б.Ш.) был в Сурате, обратил внимание на то, что персы Индии разделяют те же взгляды, что и зороастрийцы Ирана. Томас Герберт отмечает, что зороастрийцы не сооружали храмы солнца, их пророком был Зороастр. Они поклонялись солнцу, называемому Митрой. Представления зороастрийцев об огне Томас Герберт сравнивает с идеями платоников. Огонь у зороастрийцев горит постоянно. Он не должен угасать, и до сего дня они обожествляли изначальный огонь». [109, с.204-205]

Есть три основные причины иммиграции парсов на эту землю: во-первых, империи Ахеменидов и Сасанидов доминировали над значительной частью Индии, и это политическое господство привело к расширению культурных, научных и экономических связей между двумя регионами, и можно сказать, что многие иранцы узнали путь Индии. Во-вторых, благодаря долгой истории и существованию общих элементов культуры народов этих двух земель, условия знакомства и интереса к Индии формировались в сознании иранцев веками ранее. Третья причина, по которой зороастрийцы, очевидно, были вынуждены переселиться из Ирана с распространением ислама. Западные области Ирана и Аравийский полуостров на юге Персидского залива были почти полностью мусульманскими и находились под влиянием ислама. Считается, что первая группа зороастрийцев, мигрировавшая в Индию во второй половине шестнадцатого века, включала в себя больше зороастрийской элиты, религиозных лидеров, бизнесменов, астрономов и др., которые не хотели принимать ислам и придерживаться

своим зороастрийским традициям. По всей видимости, причиной отказа зороастрийцев, особенно зороастрийских священников принять ислам была не только их фанатичная преданность зороастризму, но и политические и экономические факторы, поскольку большинство зороастрийских священников (мобедов) потеряли все свои привилегии после принятия ислама, а простые зороастрийцы слепо подчинялись служителям секты и продолжали придерживаться своих прежних убеждений. [59, с.40]

В XV-XVI вв. на субконтиненте распространилось чтение и письмо на персидском языке, так как султан Сикандар-шах Лоди (ум. 1517) заставил индусов изучать, читать и писать на этом языке. Во времена Персидской империи раджа продолжал заменять индийский язык на всем персидском субконтиненте, и было решено, что все счета должны вестись на персидском языке вместо хинди. Распространенность иностранного языка в Индии можно сравнить с распространенностью арабского языка в Иране и французского языка в ближневосточной Европе. Эти языки стали популярными среди персов и народов, а также элиты обществ. В Индии кроме персидского и использования местных языков, язык санскрит постепенно стал научным и популярным в народе. После того как в этом языке стали преобладать мусульмане, в индуизме появилось много персидских слов, и через два три столетия возник новый и отдельный язык, такой же, как язык урду. Алфавиты урду и персидского языка идентичны, и разница в написании практически отсутствует. Возможно, половина слов в урду, персидском или арабском языках являются общими для этих языков. Уже к нашим временам все эти языки получили официальный государственный статус: «Конституция Индии признает ряд наиболее распространенных языков страны, на которых говорит теперь около 95% жителей Индии, в качестве основных. Специально выделены еще два языка: санскрит, сыгравший огромную роль в развитии индийской культуры, и урду, которому до сих пор придает особое значение большая часть индийских мусульман и который считает своим родным языком половина из

них. В качестве государственного конституция провозглашает язык хинди; наряду с ним права государственного языка временно признаются за английским». [130, с.89]

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что социокультурная фактор арийской цивилизации как основа формирования и развития мировоззрения таджикско-персидских и индийских народов многовекторен и включает в себя, прежде всего, языки фарси, хинди и санскрит, которые способствовали билингвистическому зарождению индо-иранской философии, литературы, поэзии и других видов духовной культуры. «Авеста» и «Ригведа» вместе с другими древнеиндийскими текстами дают нам четкий материал для понимания этого процесса. Оба народа оказали большое влияние на литературные, культурные, религиозные и архитектурные коды друг друга, начиная с далекой истории и до наших дней. На протяжении веков было собрано множество теософских, исторических, религиозных и философских книг, а также множество сборников стихов и словарей на фарси, которые сегодня считаются величайшим наследием мира. Большая часть индийских древних книг написана на фарси, а многие рукописные книги можно найти в индийских музеях и библиотеках.

ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИХ ДРЕВНЕАРИЙСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ВЕДИЙСКОЙ И ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ

2.1. Понятийно-категориальный аппарат этики в ведическом и зороастрийском учениях (на основе «Ригведы» и «Авесты»).

Компаративное исследование этики в ведическом и зороастрийском учениях, как и любая другая научная отрасль в своем генезисе проходит путь от эмпирической стадии к теоретической. Одним из показателей перехода научного знания на качественно новый теоретический уровень является формирование его понятийно-категориального аппарата. Использование ключевых терминов и понятий, определяющих суть основных вопросов, заложенных в содержание «Ригведы» и «Авесты», является необходимым условием для построения и изучения теоретических моделей, понимания мировоззрения двух арийских народов – индийцев и иранцев, позволяет более четко определить предмет исследования и построить непротиворечивую концепцию его изучения. Именно поэтому вопрос о систематизации понятийного аппарата оформится как важнейшая методологическая проблема и выявление и изучение закономерностей этого процесса, который имеет большое значение для понимания механизмов развития и функционирования научного знания.

С методологической точки зрения, целью этики с определением понятийно-категориального аппарата должно быть, прежде всего, выделение тех благ, которые по своей сути являются этическими, в отличие от других благ, например, религиозных. Затем отношение морального к неморальному может рассматриваться как отдельный вспомогательный вопрос. Неспособность прояснить различия, подразумеваемые таким образом, привела к препятствиям для морального прогресса из-за путаницы, возникающей, например, в результате рассмотрения в качестве авторитетно религиозных некоторых устаревших предписаний более раннего этического

отношения, или опять же в сохранении практики как моральной, которая является просто практическим применением, по очевидным благоразумным причинам, ранних идей о физиологии или санитарии. Вряд ли стоит говорить, что это недостатки не философских систем этики, а более практических кодексов моральных обязанностей, которые чаще всего встречаются в священных писаниях религий.

Песни «Ригведы» и «Авесты» - это жертвенные гимны первобытной, еще варварской расы, составленные в рамках системы обрядовых и умиротворяющих ритуалов, обращенных к олицетворенным силам природы, полные сбивчивых, полустертых мифов и грубых астрономических легенд, еще находившихся в процессе развития. Только в поздних гимнах мы замечаем первое появление более глубоких психологических и этических мыслей - заимствованных, по мнению некоторых комментаторов, у враждебных «разбойников» и «ненавистников «Ригведы» и «Авесты», обильно проклинаемых в самих гимнах и гатах, - и первые зародыши, пусть и приобретенные, поздних ведантиско-авестийских спекуляций. Эта современная теория хорошо согласуется с традиционным представлением о быстрой эволюции человека из далекого прошлого. Она опирается на внушительный аппарат ритуальных исследований и представлена рядом наук, которые, к сожалению, еще молоды, во многом гипотетичны в своих методах и нестабильны в своих результатах: сравнительное языкознание, сравнительная мифология, сравнительное религиоведение и даже – сравнительная этика.

В понятийно-категориальном аппарате этики «Ригведы» и «Авесты», прежде всего следует включить пантеон богов, олицетворяющих дилемму добра-зла в общекосмологическом порядке. На примере «Авесты», об этом А. Шапошников писал: «Часто упоминаются дэвы Друг (Драуга, Друдж), олицетворявший ложь; Айшма (Аэшма, Эшма), олицетворявший гнев, ярость. Были дэвы-покровители пороков и грехов: Араска - зависть, Заурва - старость, Варна - похоть, Ази - жадность, Спазга - клевета. Дэвы природного

зла: Зэмака - зима, Апа-оша - засуха, Асто-Видоту - телесное разложение, Насу - гниение плоти, Храфстра - вредные животные (хищники, волки, змеи, жабы, насекомые)… В земном мире пособниками нередко выступают кавии - провидцы-поэты, карапаны - ведуны-дэвопоклонники, яту - колдуны-знахари, парики - колдуньи, ашэмаута - лжеучители, сатары - злые властители, друджванты - приверженцы лжи, неверные». [171, с.17-18]

Российский исследователь ведических традиций А.С. Майданов в своей статье выделяет группу ведических божеств, названных Адитьями Он отмечает, что «мать у них была не общая с другими богами, а своя - Адити. Сыновей-Адитьев у нее было семь: Митра, Варуна, Арьяман, Бхага, Дакша, Анша. Седьмым называется то Сурья, то Вивасват, то Савитар. В РВ говорится даже о восьмом Адитьи – Мартанде». [209, с.7]

Тем временем, как было отмечено в предыдущей части данной работе, такой пантеон богов в «Ригведе» частично представляется так: Индра - могучий воин, в то время как и Варуна - высший нравственный правитель и более древняя форма последнего благодаря преобладанию его этических качеств становится верховным богом зороастризма под названием Ахура Мазды, а Индра в «Ригведе» превращается в бога-воина завоевателей-арийцев. Варуна бросает в воду огонь, золотой диск поднимает в небо солнце, устанавливает день и ночь, его порядок, «рта», есть порядок мира. Стоя в небе, он указывает направление миру. Больше всего Варуне не нравится лгать:

> «(Он тот), кого не стремятся обмануть ни любители обманов,
> Ни вредители среди людей,
> Ни злоумышленники, - (его,) бога…». [151, с.31]

В этом отношении он считается богом Вед, который ненавидит ложь и распространяет болезни, особенно удушье, среди грешников.

Эквивалент Варуны в иранской мифологии принят как Ахура. В переводе Ормазда Яста Дарместер перевел Ахура как «Господь, Бог и Мазда как владелец всех знаний». [250, с.27] В этом отношении Ахура Мазда

буквально означает «Мастер великого знания/Великий Бог», и поэтому похож на Варуну или Митру. Если собрать все характеристики Ахура Мазды из разных частей «Авесты», то он представляется как есть «творец земной и духовной жизни»; создатель «священных тел», «земли, воды и деревьев», «всех хороших существ» и «всего хорошего, истинных вещей». Он «святой», «чистый», «истина», «Святой Бог», «святейший», «сущность истины», «отец всей истины», «лучший из всех существ», «мастер чистоты». Если все это сложить в одно целое, то получим квинтэссенцию морально-этического учения Зороастра, которую лучше всего выразить в той доктринальной триаде, которая так хорошо знакома каждому читателю «Авесты»: «Добрые мысли, добрые слова, добрые дела». В оригинальном тексте эти слова звучат как *хумата* (humata), *хукта* (hukhta), *хваршта* (hvarshta). Краткая триада этой формулы веры составляет суть и ядро учения древнего пророка – Заратустры: «И в этой речи Маздой было сказано о трёх мерах, четырёх со словиях, пяти Рату, осуществляющих [свои деяния] через помощников. Какие [это] меры? Добрая мысль, доброе слово, доброе деяние». [4, с.158] Таково слово веры, вечно повторяющаяся фраза священной литургии, нота, на которой постоянно сменяют друг друга от периода Гат, или зороастрийских псалмов, до последних записанных изречений религии. Добрые мысли, добрые слова, добрые дела, собранные вместе, соответственно, образуют три обители или ступени, по которым душа праведника после смерти восходит по ступеням в бесконечный свет небес. Злые мысли, злые слова, злые дела - это ступени, по которым дух проклятого падает в бесконечную тьму и погибель. В Авесте человек, исповедующий это триединое учение святой веры, называется *ашаван*, или «праведник»; он живет по Закону праведности, в отличие от *анашавана*, или «нечестивца», дрегванта или последователя лжи.

Интересно проверить это на примере одного великого бога природы раннего времени. Мы видели, что в очень раннюю доисторическую эпоху, общую для индусов и иранцев, существовало высокое представление о богах как о нравственных силах, как о всеведущих хранителях нравственного

закона и порядка Вселенной. Авестийский Ахура Мазда и ведийский Варуна - главные хранители космического и нравственного порядка Вселенной и человека. Ведийский Варуна в своей этической силе имеет гебраистский колорит. На фоне даже самой возвышенной фигуры и самых высоких черт эллинского или тевтонского пантеона Варуна стоит как иудейский пророк на фоне жреца Дагона. И все же, какую постоянную нравственную силу индусы извлекли из Варуны, и что становится с самим Варуной в процессе его развития? Второразрядный Нептун, «владыка вод», просто сценическая фигура. В прямолинейном движении вперед, не глядя ни вправо, ни влево, к признанию единого Брахмы, вселенского духа, как единой Реальности, и вытекающей отсюда иллюзорности всего феноменального мира, места для праведного и сурового Варуны остается не больше, чем для глиняного идола, если только не допустить, что Варуна - лишь частное проявление единого Брахмы, и тогда он не более важен, чем любое другое проявление.

На самом деле, кроме сходства между Ахурой и Варуной, необходимо остановиться еще и на контрасте между Ахурой и Асурой, что составляет другую часть понятийного аппарата этики «Ригведы» и «Авесты». В обеих мифологиях, иранской и индийской, боги одинаково делятся на хороших и плохих богов. В иранской мифологии хороших богов называют *ахурами*, а плохих - *дэвами*, а в индийской мифологии, наоборот, плохих богов называют *асурами,* а хороших - *дэвами*. Дэвы, используемые для описания хороших богов в индийской мифологии, использовались для описания плохих богов в Иране. При сравнении обеих мифологий видно, что в иранской мифологии не было изменений в использовании понятий на протяжении всей истории, но одни и те же термины в индийской мифологии использовались в разные периоды с противоположным значением. Хотя термин *дэва* используется для обозначения добрых богов и божественных существ в «Ведах», он также несколько раз используется в «Ведах» как атрибут демонов. Но этот же термин используется в первом и во всех последующих текстах «Авесты» для обозначения злых духов. Другими

словами, использование этого слова в иранской мифологии не менялось на протяжении всей истории. Причину, по которой этот и подобные термины используются в диаметрально противоположных значениях в персидской и индийской мифологии можно объяснить религиозными спорами между двумя подразделениями линии преемственности до того, как арийцы разделились на две ветви.

Точно так же в индийской мифологии утверждается, что слово Асура иногда используется в противоположных значениях, но термин Ахура используется в том же значении во всей «Авесте». М. Хауг, который сравнил слова «ахура» и «асура», также заявил, что «асура» используется в хорошем смысле в Ригведах в индийской мифологии, но также используется для обозначения злых богов в двух местах и указывает на то, что слово «ахура» используется в хорошем смысле на протяжении всей «Авеста». Он также заявляет в «Ясна» 12/9, что зороастрийская религия определяется как религия «Ахура» (т.е. зороастрийская религия Ахурьев). [271, с.174] Асура, которая используется для обозначения злых богов в индийской мифологии, выражает вечную жизнь в ранних ведических текстах, особенно в Варуне, правитель бесконечной небесной сферы. Оно использовалось как определяющий моральный принцип для людей:

> Ослабь грех на мне, словно пояс! '
> Пусть будет нам удача (в том, чтобы
> достигнуть) источника твоего закона, о Варуна!
> Да не порвется нить у меня, ткущего произведение!
> Да не сломается прежде времени мерка умельца!
> Прогони же, о Варуна, страх от меня!
> Прими меня (к себе), о законный вседержитель!
> Сними с меня узость, как веревку с теленка!
> Вдалеке от тебя я не могу (быть) ни мгновения!
> Не (порази) нас твоим смертельным оружием, о Варуна,
> Которое ранит, когда ты ищешь сотворившего грех, о Асура! [151, с.269]

Другой важный элемент понятийного аппарата этики «Ригведы» и «Авесты» считаются понятия «рта» и «аша», констатирующие, что эти ведическая и зороастрийская религии имеют два основных одинакового взгляда: первая заключается в том, что в природе существует борьба между добром и злом, а вторая состоит в том, что в природе существуют закон и порядок. «Аша» используется в иранской, а «рта» в индийской мифологии и оба они указывают как на естественный порядок, так и честность человека. Другими словами, «рта» и «аша» выражают закон и порядок в природе и в человеке. В индийской мифологии «рта» прочно связана с Варуной, который установит порядок, законы и правила в природе и она - хранитель рты, бог рты, плодотворного и стабильного закона. Эти законы прочны, как скала, непоколебимы и неподвижны. Варуна регулирует дни и ночи. Ритм его «рты» устанавливает порядок на земле. Рта Варуны - это закон, который создает или поддерживает все в гармонии: «Он (Варуна – Б.Ш.) - великий вседержитель закона мироздания, называемого *рта*, который является одновременно и моральным законом. Этим законом определяются и космический порядок, и порядок в человеческом обществе. Представление о нем восходит к древнейшей эпохе (параллель ему обнаруживается в иранском космическом и моральном законе *аша*)». [179, с.64] Рта имеет два аспекта: материальный и духовный. Поскольку материальный аспект проявляется в природе, духовный аспект также должен проявляться в человеке. Другими словами, неправильно думать о «рте» только как о физическом принципе. Это также и нравственный путь.

Этими чертами оно совпадает с понятием «аша» в «Авесте»: «Рита - норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок (на древние корни этого понятия указывает параллель в древнеиранской религии - аша или арта, моральный закон мироздания». [60, с.42] Так, высший закон мира - *аша*, и высший идеал верующего - исполнить его, стать «ашаванашваном»/стать *ашаваном*, обладающим *аша*. Обычно

ученые переводят понятие «аша» как «чистота, истина», тогда как оно имеет гораздо большее значение, чем любое из этих слов: «аша» - это вечная, единственная истина, главная источник всей реализации и всей эволюции мира. Аша — божественный план или закон, управляющий всем видимым творением. В «Авесте» сказано, что те, кто следует Аше, обретут вечную жизнь, а «аша» - единственно верный, истинный путь:

«О прекрасная Аши, О лучезарная Аши,
Лучащая людям блаженство, Дающая добрую славу
Тем, кому следуешь ты. Благоухают жилища,
В которые Аши благая Твердой ступает ногой,
Храня надолго потомство. [2, с.137]

В человеческом обществе *аша* - это правильные действия, совершаемые в правильное время, в правильном месте и с помощью правильных средств для получения правильного результата. Это продвигает общество к совершенству. Оно обеспечивает справедливость для всех. Она обеспечивает права каждого члена общества. Оно обеспечивает каждому человеку то, что он внес в общество. Аша в обществе следит за тем, чтобы ни общество, ни человек не эксплуатировали человека. И, прежде всего, аша дает свободу мысли, слова и дела каждому члену общества. *Сараоша* - это божественный голос, с которым человек находит общий язык, когда он полностью обретает благой ум и праведность. Это направляющее внутреннее «я» человека. Это божественное вдохновение. *Аштра,* огонь в гатах - это ментальный свет, тепло и энергия, три качества, которые помогают человеку стать настолько творческим, насколько он может. Физический огонь, используемый в качестве лучшего из алтарей, представляет собой ментальный *асра*, возвышенный объект для наблюдения и мысленного видения света, ощущения тепла и энергии для воплощения благих мыслей в благие слова и благие дела. *Ушта* - это просветление, которое приходит через медитацию, концентрацию умственных способностей. Это истинное

счастье, которое излучает счастье на других без какой-либо дискриминации, социальной или иной.

Следующим ключевым понятием в категориальном аппарате этики «Ригведы» и «Авесты» является слово «Митра», означающее «друг» на санскрите и братом-близнецом Варуны и сыном Адити согласно индуистской мифологии. В индийской мифологии близость между богом Митрой и богом Варуной поразительна. Настолько, что к ним двоим нераздельно обращались как к Варуне-Митре или Митре-Варуне. Вместе они хранят Космический Порядок и Закон Праведности, следя за своими поступками и сердцем, видя и познавая одновременно. В иранской мифологии, где оно упоминается как Митра, проявляется по-разному в зороастрийский и постзороастрийский периоды. Поскольку Заратустра подчеркивал качества Ахура Мазды, в то время как Варуна и Митра считались братьями-близнецами и равными в Индии, Митра не считался единым и равным Ахура Мазде в зороастрийской традиции. Митра - высшее существо, мудрый правитель, любящий защитник и беспристрастный судья человечества, подобно положению индуистского Митры в Ведах. Он бог истины и преданности, он гарантирует все договоры и обещания, и наказывает тех, кто нарушает их. Тех, кто совершал такие преступления в Персии, считали Митро-Друдж (тот, кто согрешил против Митры, и они считались худшими грешниками). Как бог света, он враг тьмы, греха и грязи. Он ведет небесные армии против адских стад.

При сравнении богов в обеих системах верований было установлено, что некоторые из них имеют одинаковые характеристики в обеих мифологиях (например, Митра, Сома, Бага, Арьяман, Вайю) без каких-либо изменений, а некоторые из них сохраняют сходные характеристики, несмотря на то, что они могут меняться. Наиболее важные сходства в индийских и иранских верованиях видны в характеристике этого пантеона и, что в обеих системах верований боги делятся на два класса: хорошие и плохие, добрые и злые, а это есть первичная основа этики «Ригведы» и «Авесты».

В зороастризме, уже известный нам термин *дэва* стала злом, в то время как в ведической религии дэвы были добрыми элементами. И наоборот, Ахура Мазда в зороастризме стал добрым Богом творения, в то время как Брахма остался добрым Богом творения в Ведах, а «Ахура» (ведийский Асура) стал плохим элементом для ведийцев. Религиозные персонажи в теологии становятся прямо противоположными. Ведическая религия сохранила политеизм, в то время как зороастризм принял монотеизм (когда говорят о дуализме, оно себя не оправдывает вообще!).

Так, ведическая и зороастрийская этика производит впечатление удивительной энергичности, придающей реальность и серьезность нравственной жизни. Какие бы возражения ни приводились против этого взгляда, в основе его лежит идея радикального различия между добром и злом как в сакральном, так и реальном их проявлений. В контексте дилеммы добра-зла проявляются другие категории этики «Ригведа» и «Авеста».

В «Авесте» к ним относятся следующие категории: *даэна (daêna)* – «совесть» отдельного человека и сообщества людей, которые активно объединяются для продвижения живого мира в соответствии с первопринципами существования. Добрый ум, точность и другие принципы создают совершенный порядок. Заратуштра называет это *кшатриями*. Это «желанное», «благое» и «избранное» правление праведников, но оно принадлежит Богу. Это «идеальный» порядок на земле, установленный людьми мудрыми, просвещенными, опытными, искренними и, прежде всего, преданными делу развития живого мира; *фрашкард* или *фрешо-керети (fresho-kereti)*, постоянное преображение, обновление бытия и изгнание зла, позволяющее поддерживать этот порядок в актуальном состоянии, по сути, в режиме реального времени. Зороастриец обязуется обновить мир в своих ежедневных молитвах; при хорошем прогрессивном порядке процветает *арамайти (âramaiti)* - безмятежность и спокойствие. Спокойный порядок способствует здоровью и счастью. Разум и тело развиваются вместе, чтобы эволюционировать; *хаураватат (haurvatât)* - полнота, совершенство.

Эволюция к полноте означает непрерывность, а непрерывность означает бессмертие - *ameretât*. Целостность и бессмертие делают человека богоподобным и позволяют ему жить в вечном блаженстве - конечной цели зороастийской этической доктрины.

Среди абстрактных качеств Заратуштра использует и другие принципы, которые могут помочь человечеству сделать мир идеальным местом для жизни в мире и гармонии со всеми живыми существами и достичь божественной вечности, предписанной Богом. Именно эти первичные принципы и составляют его этику. Они служат путеводной картой, по которой мудрый может добраться до цели. И карта эта не обязательно должна исчисляться сотнями страниц предписаний и запретов. Достаточно сорока карманных страниц Семнадцати Песен, чтобы хороший путешественник отправился в путь и добрался до места назначения целым и невредимым. Семнадцать песен - это карта, которая направляет путника к размышлениям. Зороастрийская этическая доктрина носит рефлексивный, а не предписывающий характер. Ее семнадцать песен побуждают мыслительный аппарат человека думать, размышлять, рассматривать и принимать решения в зависимости от времени, места и средств.

Это делает его вечно свежим, вечно современным. Рецепты и предписания отстают и устаревают. Возникает вопрос: что такое хорошо и что такое плохо? Суть добра и зла раскрываются в понятиях, которые А.О. Маковельским определены следующим образом: «Идеология зороастризма выражается в трех словах Гумата (Humata – добрые мысли), Гукта (Hūxta – добрые слова) и Гваршта (Hvarshta – добрые дела). Мысли человека, его слова и дела подвергаются влиянию двух противоположных слов: Вогумана (Vohumana – «благая мысль», являющаяся одним из аспектов или атрибутов Агура Мазды) и Акамана (Akamana – «Злая мысль»). [316, с.48]

Совмещая т.н. «космологическую», сакральную этику с этикой земного, человеческого мира, Заратуштра рассматривает Вселенную как благое творение Бога и не видит в ней зла. Это космос - упорядоченная гармоничная

система. Однако есть указания на то, что он видит Вселенную в зачаточном состоянии, незавершенной во всех своих проявлениях, но растущей к совершенству и бессмертию. Что касается добра и зла, то и то и другое он ограничивает человеческим разумом, а не вне его, не в космосе. Человек мыслит и мыслит постоянно. Его мысли хороши или плохи, полезны или вредны. Когда они воплощаются в речи или действии, то дают результат - хороший или плохой. Эти два понятия представляют собой дуализм только и исключительно в человеческом сознании и в человеческом обществе. Дуализм в гатхах носит чисто этический характер. Критерием «лучшей» или «более прогрессивной» мысли, слова и дела является благотворное влияние на человеческое общество в частности и на мир в целом. Если этого нет, то это «плохо» или «тормозит».

Ведический категориальный аппарат включает в себе понятия, которые имеют как метафизическое, так и социальное значения, которое не имеет сходство с категорией «Авесты». Метафизика находит свое подтверждение в этике, а логика - в жизни. Поэтому они неразделимы и дополняют друг друга. Моральные и метафизические проблемы возникают вместе и могут быть решены только вместе; умозрение достигает своего конца только через схему жизни, а жизнь реализует себя только через умозрение. Именно эта тесная связь философии и жизни поставила индийских философов перед необходимостью искать метафизическое основание для этики и этическое основание для метафизики. Этим объясняется и несколько более широкий охват, который приобретает для индуса нравственная жизнь. Если зороастийские моралисты отождествляют нравственную жизнь с чисто человеческой жизнью общества, то индийские философы и моралисты рассчитывают на нечто большее, чем чисто человеческая жизнь и жизнь общества: на духовную жизнь, которая является венцом и вершиной социальной жизни. Так, ведическая традиция с древнейших времен представляет собой единый поток религиозных традиций и самосознания, основанных на *дхарме*, что признают большинство индологов и все

традиционные исследователи санскрита. Как и в древнеперсидской «Авесте», в ранних Ведах прослеживается стремление к праведности, добру и борьбе с угрожающими силами. Однако если в персидской традиции в зороастризме сложилась четко выраженная дуалистическая моральная схема, в которой сила зла является грозным противником силы добра, то Веды заняли позицию, гораздо более близкую к той, которую можно найти в «Республике» Платона, а именно: зло - это недостаток добра. Для индоариев, авторов и распространителей Вед, мораль, дхарма, или то, что они первоначально называли *рта*, была вопросом культурной идентичности, отличавшей индоарийца от других. Они и только они понимали, что такое нравственный закон, поскольку он изложен в их тексте - Ведах. Со временем эта теория была кодифицирована официальной философской школой *Pūrvamīmāṃsā* (Пурвамиманса), но, похоже, она прослеживается с самых ранних времен. Согласно этой ведической теории морали, *рта* или *дхарма* защищает благосостояние тех, кто поддерживает этот порядок (см. «Ригведа» I.141, VI.7).

Внимательное изучение «Ригведа» показывает, что гимны отражают четкую религиозную, социальную и культурную идентичность, основанную на следовании *ртам* (*rtam*) - что часто интерпретируется как космический порядок, закон и истина. Истина, например имеет шесть синонимов в ведической литературе: *бат* (bat), *срат* (srat), *сатра* (satra) *аддха* (addha), *иттха* (ittha), *рта* (rta), которые в совокупности обозначают *сатью* или истину. В «Ригведе» *р(и)та* и *сатья* противопоставляются *анрите* и *асатье* (ложности). Истина и правдивость рассматриваются как форма почитания божественного, а ложность - как форма греха. Сатья включает в себя действия и речь, которые являются фактическими, реальными, истинными по отношению к рта в 1, 4, 6, 7, 9 и 10 книгах Ригведы. Однако сатья - это не только прошлое, о котором идет речь в Ведах, но и настоящее и будущее.

Поскольку ценность и значимость слова обнаруживается не только употреблении в тексте, но и в употреблении противоположности конкретного

термина, на примере рты, начнем с краткого описания образов и ассоциаций, сопровождающих противоположность *рты - анрта*. Анрта тесно связана с *асатом*, и вместе они образуют царство *асата/анрты*. Подробное описание того, что представляет собой этот мир, можно найти «Ригведе» (VII,104), которая является обращением к Индре и Соме с просьбой уничтожить того, кто говорит и действует вопреки рты. Эти стихи (сукта) богата образами царства asat/anrta, который в переводе на русском переданы как благое/дурное, истиннное/неистинное:

> Для сведущего человека легко различить:
> Истинная и неистинная речь всегда спорят друг с другом.
> Какая из двух истинная, которая более правдивая,
> Ее только и поддерживает Сома; ничтожную он убивает. [151, с.273]

В «Ригведе» также имеют место другие специфические этические понятия, относимые к общепонятийно-категориальном аппарате ее учения. В этой книге встречаются зародыши двух идей, которые в некотором смысле более значимы, чем все, что мы до сих пор обсуждали. Пожалуй, наиболее примечательной из них является идея *манаса*, которая занимает далеко не первое место в «Ригведе», но зафиксирована в конце десятой книги. Эта идея имеет столь большое значение для развития индийской этической мысли и практики, что необходимо обратить на нее внимание. В мифе о сотворении мира говорится, что именно через тапас Первозданное Существо начало творить. (Ригведа 10:129). С помощью *манаса* была создана *рта*. (Ригведа 10:190) Индра завоевал небо с помощью тапаса. (Ригведа 10:167.1) Опять же, практика тапаса ведет к небесной награде. (Ригведа10:154).

Первое значение слова «тапас» - «жар», и в приведенных отрывках это первоначальное значение сохраняется. Затем оно стало применяться специально для обозначения «жара или пыла преданности», и, наконец, мы имеем привычное значение аскетизма или самоистязания с моральным уклоном. В связи с этим, М.Ю. Неронова и А.В. Неронов пишут, что «термин тапас употребляется в древнеиндийской ведической традиции и означает

особую духовную силу и практику, что ведет к её обретению. Осуществляя тапас, адепт формирует ядро целеустремленности, избавляется от заблуждений и обретает сверхчеловеческие возможности (в индийской традиции это «сиддхи» или «сидди»). Тапас как практика означает преодоление трудностей ради осуществления духовных целей. Этим термином в Индии (в частности, в классической йоге) по сей день обозначают духовное усилие в целом». [214, с.90]

В «Ригведе» мораль переплетается с законом. В ней подчеркивается, что люди могут быть порочны в своих путях по злобе и слабости, но в случае с силами природы такой причины не бывает. Поэтому в них проявляется действие непреложных законов. «Ни обе половины вселенной, не терпящие обмана, (не провести) с помощью (разных) знаний, Ни горы, стоящие (прямо), не согнуть» (Ригведа 3:56.1); «Соответствуя вселенскому закону, замычали навстречу соку» (Ригведа 9: 94. 2) и т.п. Вся Вселенная держится на этих законах, и боги обязаны своим могуществом и положением повиновению этим законам и соответствие Закону - источник всех добродетелей и силы для смертных, и боги помогают тем, кто пытается идти по этому пути. Все остальные - нечестивцы. С древнейших времен существует глубочайшая убежденность в главенстве нравственного закона в мире, но в отношении точной природы и содержания нравственного закона никогда не может быть единого мнения. Индийские мудрецы были сильно впечатлены таинственной природой конечной основы категорического императива внутри нас. Нравственность часто бывает очень тонкой, ее природа становится непостижимой для всех, кроме самых лучших и мудрых.

В учениях «Ригведы» и «Авесты» помимо сакрально-метафизических этических и понятий и категорий, совмещенных с наземными, духовно-социальными их подобиями, имеют место понятия и категории, которые связаны только с поведением человека в обществе или в среде отдельных людей. Следует отметить, что в этом случае понятийно-категориальный аппарат Зороастризма имеет больше разногласия, чем общность с

ведическим категориальным аппаратом. Кроме того, подчеркивая здесь из вышеизложенного тот момент, что указывает на дуалистический характер догмат древних религий на примере зороастрийского и ведического вероучения, отметим, что эта догма признавала существование двух первобытных духов или богов, порождавших добро и зло, влияние которых распространяется на весь мир. Непрекращающаяся война и постоянная борьба этих первопринципов проявляется на каждом шагу в жизни человека. Эта кардинальная доктрина является одним из осей, на которых держится вся система ведической, но в большей степени - зороастрийской этики.

Морально-этический закон их вероучения действительно базируется на систематической теории, понятийно-категорическом аппарате этики и основывается на философских принципах. Можно с полным основанием провести контраст между Индией и Ираном по тому влиянию, которое оказали на каждый народ соответствующие философские идеи. Древний иранец под влиянием своего вероучения характеризуется активностью и практическим взглядом на жизнь; индиец, развивая свою религиозную веру, стал существом бездействия, самоанализа и медитации. Индус с его пантеистическими умозрениями в ведах завершился квиетизмом; перс, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», как доблестный воин, облаченный в доспехи веры, был призван смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла. В качестве основного фактора дуалистического учения о противоборстве царств Ормазда и Ахримана в зороастризме следует признать этическую категорию Это заключено в том, что существование добровольного выбора предполагает признание свободы воли, определяемой как способность выбирать благородную Ашу (то есть справедливость и высшую истину) или отвергать её. Именно такое соотношение между свободой и ответственностью, как его интерпретируют современные зороастрийцы, в их доктрине имеет важное значение: «Заратуштра предупреждает, что свобода действий человека идет рука об руку с ответственностью за последствия этих

действий». Признавая необходимость добровольного и сознательного выбора зороастризма, Заратуштра и моральное учение стремился построить на тех же основаниях». [182, с.91-92]

От этого выбора, однако, зависит его собственное спасение и его доля в конечном торжестве добра или зла в мире. Каждый добрый поступок человека увеличивает силу добра, а каждый злой поступок - царство зла. Его гиря, брошенная на те или иные весы, поворачивает стрелку весов в ту или иную сторону. Следовательно, человек должен выбирать добро. Именно для того, чтобы направить его в этом выборе, Зороастр считал себя посланным. В этом и заключается миссия великого учителя. Насколько ему удалось выполнить эту миссию, можно судить по характеру веры, которую основал этот пророк волхвов, и по ее влиянию и воздействию в древние времена, если Мидийское, Бактрийское, Персидское царства, то есть весь Иран, вообще хоть что-то значат в мировой истории.

Дихотомия категория добра-зла в ведической этике не так ярко выражена, как она есть в зороастризме. Она больше всего отражается в метафизическом описании и большего всего о зле, в частности в образе *асуров* – могущественных демонов как главные соперники богов. В «Ригведе» понятие «асура» во многом обозначает сверхъестественную силу, демонов, которые боятся света Солнца и огня (см.: Ригведа, V. 85). Другое воплощение зла в этой книге – бог Индра и как верно отмечает Е.Ю. Вавилова, этот бог одновременно является сокрушителем демонов и врагов ариев, а также подателем дождя и плодородия, вождя, предводителем войска, самодержавным правителем. Продолжая эту мысль, указанный автор также отмечает, что «но и боги могли подвергнуть человека испытаниям – покарать его за какую-либо провинность (например, невыполнение клятвы или обещания, данного богу) или несоблюдение ритуала. Необходимо отметить, что ритуалу придавалось очень большое значение – жертвенный огонь поддерживал «звездный мост», связующий миры людей и богов. Значение жертвы подчеркивается неоднократно (Рв, II. 1; Рв, VII. 5), и только

творящего ее ждет благая участь. Человек может быть наказан богами и за другие прегрешения и пороки – пристрастие к вину, игре в кости, неправедный гнев (Рв, VII. 86), оскорбительные, недостойные речи». [188, с.33]

Говоря о свободе воли в «Ригведе» и указывая на вышеуказанный тезис о том, что индиец, развивая свою религиозную веру, стал существом бездействия, самоанализа и медитации, нужно иметь в виду, что это не означает полное бездействие и его отрешенность от мирских проблем. Он как социальное существо действует, прогрессирует и создает себе условия жизни, хотя при этом духовно себя связывает с богами. Но термин «свобода» в целом, как справедливо отмечает Л.В. Максимов, как составная часть понятия «свобода воли» имеет «существенно иной смысл по сравнению с тем же термином в выражении «свобода действий». Когда говорят о свободе воли, обычно имеют в виду независимость полагания субъектом тех или иных ценностей (целей, желаний, стремлений) от каких бы то ни было «внешних» по отношению к этому акту детерминирующих факторов. А когда речь идет о свободе действий, то подразумевается отсутствие тех или иных факторов, препятствующих осуществлению, реализации в поступках уже имеющихся целей, стремлений и пр., независимо от того, детерминированы они чем-либо или являются продуктом ничем не обусловленного «свободного выбора». [210, с.8]

Вера в «вечный моральный порядок» в «Ригведе» вселяет оптимизм и побуждает человека стать хозяином своей судьбы. Она интерпретирует нынешнюю неправоту индивида как следствие его собственных действий и надеется на лучшее будущее благодаря недавнему нравственному и духовному развитию самого себя. Следовательно, есть все шансы или причины для свободы воли и велика роль личных усилий (*пурусакара*) для индивидуального процветания. Судьба (*даэва*) или рок - это, очевидно, коллективная сила собственных действий, совершенных в прошлых жизнях. Эта судьба может быть преодолена усилиями в этой жизни, если они

достаточно сильны, так же как силе старых привычек этой жизни может быть противопоставлена культивация противоположных и новых привычек с твердой решимостью.

Вербальная истина - это лишь одна сторона понятия, которое является гораздо более общим. Существо, обладающее *сатья*, действует в соответствии с реальными фактами и незыблемыми нормами, с тем порядком и истиной, на которых, как предполагается, основан космос; оно верно действительности своей собственной природы, а значит, и надежно. Таким образом, в терминах «Ригведы» представляется разумным понимать формальное значение *сатья* как «принцип соответствия». *Сатья*, если использовать ее как абстрактную субстанцию, является таким же фундаментальным для космоса принципом, как и *рта*. Например, в «Ригведе» (X.190.1) указывается, что *рта* и *сатья* возникли сначала из *танаса* (пыл/жара), а после них появились ночь (*рātри*) и океан. [153, с.321] Аналогичным образом в «Ригведе» (X.85.1) говорится, что сатья поддерживает землю, а адитьи стоят в безопасности благодаря рта:

> Правдой держится земля.
> Солнцем держится небо.
> Законом существуют Адитьи
> (И) Сома устроен на небе.[153, с.220]

Принцип бытия в соответствии с сатьей и принцип свободы, безопасности, защищенности и стабильности (рта) представляются этими фундаментальными предпосылками существования этическо-нравственных положений учения «Ригведы». В тесной связи с этим законом мы можем рассматривать Вселенную как нравственную ступень, на которой все живые существа получают подобающие им роль, должны вести себя хорошо, чтобы заслужить хорошее будущее.

Вера в порядок - закон, обеспечивающий регулярность и праведность, действующий силами бого, небесных телах и всех существах, - пронизывает поэтическое воображение провидцев «Ригведы», которые называют этот

нерушимый нравственный порядок, как мы уже знаем, - *рта*, невидимый принцип, который управляет даже материальными атомами и приводит объекты и события в соответствие с моральными принципами. Постепенно он в других более поздних священных книгах индийцев оформляется в общую концепцию кармы, которая принимается всеми индийскими системами. Закон кармы в различных его аспектах можно рассматривать как закон сохранения моральных ценностей, достоинств и недостатков поступков.

Так в тексте «Ригведы» термин «рта» употребляется в конкретном смысле и она - это способ существования, поскольку боги, которые являются *ртаджатами* (ṛtajāta), обеспечивают свет, широкое пространство, безопасность, защиту, свободу, стабильность, видения и т.д., благодаря своей связи с и посредством силы *рта*. Жертвоприношение отождествляется с *рта*, поскольку этот обряд использует силу *рта*, благодаря которой люди обретают свободу, безопасность, защищенность и т.д., необходимые для постоянного существования в космосе. Наконец, священная речь - это рта, поскольку такая речь является признаком *рси (ṛṣi* - этот тип речи результат сверхнормального видения того, что реально), который привел свои действия и намерения в соответствие с рта таким образом, что он, подобно богам, способен осаждать рта как способ своего существования. Поэтому рта может рассматриваться как необходимое условие безопасности, свободы, надежности, истины, закона, порядка сата, проявляющихся в намерениях и поступках людей и богов.

Вся этика «Ригведы» и «Авесты», судя по их понятийно-категориальном аппаратам, переплетена с аксиологическим значением и направлена на поиск ценности жизни человека. Позитивный по своей сути характер зороастрийской этики лучше всего проявляется в том, что она постоянно и многократно подчеркивает ценность жизни. Жизнь сама по себе - очень хорошая вещь, и чем она дольше, тем лучше. В гатах Заратустра молится:

Ты нам, о мощный Митра, Которую мы просим

По вере данных слов: Дай силу и победу,
Благую жизнь, правдивость, Благую славу, честность,
Учёность, святость, знанье Божественнопобедные
И превосходство в Истине. [4, с.285]

Жизнь как таковая - божественная вещь; она создана Ахура Маздой; смерть всегда является мерзостью; она обязана своим существованием Ахриману. Ахура Мазда - повелитель дел жизни, и источник всех радостей жизни. Хаурватат или здоровье и амеретат или бессмертие очень часто становятся объектами молитвы. Ахура Мазда дарует их в награду за святые слова и дела. Смерть, болезнь, дряхлость - все отвратительны, все физические недостатки и пороки считаются ненавистными и если жизнь сама по себе столь желанна, то все, что ее обеспечивает, также высоко ценится: «О Создатель плотского мира, праведный! Где вторая из этой земли наирадостнейшая?» - И сказал Ахура-Мазда: «Та, где муж праведный да возведёт дом, где огонь, где молоко, где жёны, где сыновья, где добрые стада. А потом в этом доме обилие коров, обилие Истины, обилие пастбищ, обилие собак, обилие жён, обилие детей, обилие огня, обилие зажиточной жизни» [4, с.86]

В такой же аксиологической направленности разъясняется цели жизни в «Ригведе». Авторы «Ригведы» всегда описывали благость простой жизни в своих священных жертвенных гимнах: «Как отец - сыну, О Агни, будь доступен нам! Сопровождай нас ради блага!». [151, с.5] В гимне седьмой мандалы слово «счастье» в совокупности используется в значении мира или благоприятствования:

На счастье пусть будут нам Индра-Агни с (их) поддержками,
На счастье Индра-Варуна, кому приносят жертвы!
На счастье Индра-Сома, на удачу! Счастье, благо!
На счастье нам Индра-Пушан, при захвате добычи!
На счастье нам Бхага, и на счастье пусть будет нам
Произнесение!
На счастье нам Пурамдхи, и на счастье пусть будут

Богатства! [152, с.214]

Многократное употребление этого слова делает этот стих еще и красивым. Поклоняющийся молится перед Богом о том, чтобы мы слышали только хорошие звуки своими ушами, видели своими глазами то, что хорошо, не желали видеть и слушать ничего плохого и т.д.

Таким образом, этика или более точно, - нравственная философия «Ригведы» и «Авесты» в отдельно взятом контексте имеет свои специфические понятийно-категориальный аппараты, опирающиеся на основы нравственного поведения человека, на религиозных верованиях, социальных обычаях и традициях. Действительно, основы ведийской и авестийской этики можно искать в метафизических и теологических верованиях в форме богослужений, молитв, а также в форме идеалов и принципов, направляющих жизнь человека в обществе. В зависимости от исторического контекста ведизма и зороастризма со временем менялось значение того или иного термина из числа понятийного аппарата этики этих двух народов и отсюда, в ней проявляется общность и различие в использовании того или иного термина.

2.2. Сравнительный анализ ведийской и зороастрийской мифологического и религиозного мировоззрений как основа их этических учений

Ирано-арийские племена являются одними из самых великих индо-иранской группы народов, когда первоначально большинство из них жили вместе и язык, культура и общие социально-экономические условия были общими, но иранцы постепенно отделялись от других индоевропейских арийских племен. Когда это происходило, для истории все еще остается загадкой, однако то, что они переехал из их первоначальной общей родины и перешли к обширным плато Ирана и поселились там, преодолевая аборигенов этой земли и создав культурный и социальный обмен с ними, создали великую цивилизацию, является неопровержимым фактом. Другая

группа иранских арийцев вторглись в Индию с севера, они порабощали и покоряли коренного населения, и постепенно стали доминировать в отдельных частях этой страны.

Два племени индо-иранских арийцев до отделения от первоначальной родины в исторических источниках квалифицируются общей индо-иранской культурой и религией и поклонялись общим богам. Имена некоторых из этих богов упоминаются в книгах индуистской религии, а именно в «Ведах», эти боги являлись объектами религиозного пения «Ригведы», что в более поздней мифологии иногда имели различные эффекты и постепенно их роль была более заметной или менее; некоторые из этих богов в мифологии и эпосе иранцев в постепенном процессе и под влиянием ряда социальных и религиозных факторов появились в виде различных персонажей мифологии и эпоса и некоторые из их мифических компонентов видны в образах царей, эпических героев и богов зороастризма, сохраняя ту же святыню, а некоторые из них уходят из значения бога и появляются в группе зла. Индра, Варуна, Тиштрия, Митра, Хаома, Вишварупа, Сарасвати, Вишну, Яима, Тваштри и др. - это такие ведические боги, экзистенциальный характер которых сохраняется в виде богов и царей авестийского и эпического эпоса, хотя во многих случаях с разными их значениями и изменениями форм их названий.

Несомненно, два бога возвышаются над остальными как ведущие божества, примерно равные по силе: Индра как могучий воин и Варуна как высший нравственный правитель. Более древняя форма Варуны стала, благодаря преобладанию его этических качеств, верховным богом зороастризма как Ахура Мазда, в то время как в Индии Индра превратился в бога-воина завоевателей-арийцев. Различные ученые считают, что Варуна и Адити были высшими богами более древнего периода, но позже были вытеснены Индрой. Во всяком случае, нет никаких доказательств того, что Индра даже в древнейший ригведический период занимал подчиненное

положение. Верно, что Ахура Мазда - высший бог, а Индра - только демон в Авесте.

Но даже если в индоиранский период Индра первоначально обладал властью, координируемой с Варуной, он был неизбежно отодвинут на второй план, когда реформа авестийской религии сделала Ахура Мазду верховным богом. После Индры и Варуны следуют два великих ритуальных божества Агни и Сома. Эти двое вместе с Индрой, судя по частоте обращенных к ним гимнов, являются тремя самыми популярными божествами «Ригведы». Тот факт, что гимны Агни и Индре всегда стоят на первом месте в семейных книгах, в то время как подавляющее большинство гимнов Соме отводят себе целую книгу, девятую по счету, подтверждает этот вывод. По количеству гимнов, посвященных каждому из остальных божеств, в сочетании с частотой упоминания их имен в «Ригведы» можно выделить пять классов богов: 1) Индра, Агни, Сома; 2) Асвины, Маруты, Варуна; 3) Усас, Савитра, Брхаспати, Сурья, Пусана; 4) Вайю, Дьявапртивль, Вишну, Рудра; 5) Яма, Парджанья. Статистический стандарт, конечно, может быть лишь частичным ориентиром. Ведь Варуна прославляется (в основном вместе с Митрой) лишь в тридцати гимнах, а его имя упоминается в общей сложности около 250 раз, в то время как асвины могут претендовать на более чем 50 гимнов и упоминаются более 400 раз. Тем не менее, нельзя сказать, что они приближаются к Варуне по величию. Их относительная значимость, несомненно, объясняется их более тесной связью с жертвоприношением как божеств утреннего света. Опять же, важность Марутси объясняется их связью с Индрой. Аналогичные соображения должны были бы войти в оценку относительного величия других божеств в списке. Такая оценка сопряжена со значительными трудностями и сомнениями. Поэтому классификация в соответствии с градацией рангов не может служить удовлетворительной основой для описания ведических богов. Другая, но еще менее

Агни и Тиштрия - такие боги, которые в Авесте встречаются с переименованием и покорностью; также Ваю - бог, который присутствует в Авесте с тем же именем и ролью в Ведах; Митра - другой бог Веды, который в Авесте проявляется как бог Митра; Сарасвати - бог-женщина, аналогом которой является в мифологии зороастрийцев Анахита арәдви сура. Хаома - еще один бог Веды, который проявился в виде хаомы и бога растения, ответственного за хранение этого растения; а в «Шахнаме» предстает как один из богов, сыгравших важную роль в отмщении Кейхусрава Афрасиабу. Об этом в частности иранский ученый Б. Паймани пишет: «Бальзам в «Шахнаме» обладает большим сходством с хаомой из Авесты. Обладая теми же целебными и лечебными свойствами, он предстает в одном из преданий Шахнаме в облике отшельника, обитающего на берегу озера Чейчаст и помогающего Кей-Хосрову захватить в плен Афрасиаба…. Хаомой (сомой) в Индии называют поток, дарующий плодородие, и считается, что этот напиток обладает целительной силой… В индийских преданиях это растение.., которое вначале приносилось в дар богам в качестве райского напитка, постепенно начинает обретать божественное воплощение и приобретает личностные черты». [218, с.123] Вишну - бог Вед. Тот с разными Автарами появляется, когда случается беда, и одно из его проявлений по имени Кришна имеет большое сходство с эпическим Золом. Яма - бог солнца, который проявился как Яима и как один из великих царей в Авесте, также имя Джамшед в «Шахнаме» и с ролью царя, Яма такой бог, который в своей постепенной эволюции из царства мифа был введен в эпическую область и в иранском эпосе его значение понижен от стадии бога до степени одного из великих царей. Вишварупа - еще один ведийский бог, который в индийской мифологии проявляется в виде трехголового существа; в Авесте он имеет вид дракона-трименопауза, а в иранском эпосе превратился в агрессивного Заххака; его отец, Тваштри, является одним из популярных ведийских богов, хотя он не упоминается в Авесте, но в эпосе стал таким, как Мардос, отец Захака. Индра - еще один ведийский бог,

который присутствовал в иранской мифологии и эпосе, прежде чем выразить аспекты этого бога в Авесте и Шахнаме, необходимо сначала упомянуть его характер в Ведах, затем рассмотреть его личностные аспекты в Авесте и Шахнаме. В целом же, в ведических гимнах и в Авесте провозглашается, что сотворение мира объясняется как результат действия двух сил. Для определения оптимального порядка во всем индоиранцы разделяли общее понятие рита (см. rta) или арта (нареч. арта, аса). С помощью объективных и наглядных образов создатели своих законов и порядка воплощали идею гармонии в космосе и обществе (социокосмосе): индоиранцы Митра, Варуна, Индра, иранский Ахура Мазда и др. [9, с.16]

Во многих источниках упоминается, что самые важные мифы в зороастрийских писаниях, это единственная часть их мировоззрения, оставшаяся от сасанидской эпохи и до наших дней и посвященная в общем построении мифам о про-зороастрийских богах. В той же «Шахнаме» в духе зороастрийских текстов прекрасно отражена наземная битва между добрыми царями и тиранами, космическая битва между добром и злом.

Один из примеров эволюции иранских мифов, означающих разделение и объединение в мифе об Индре, можно увидеть в Мехре (или Михр – в санскрите и Митра – в «Авесте»). И.М. Стеблин-Каминский во вступительной заметке к переводу «Михр-яшт» этой книги, дает следующие комментарии: «…Митра - это божество индоиранского (арийского) пантеона, он почитался ариями за две тысячи лет до н. э. Первоначально, вероятно, Митра был богом договора, следившим за верностью заключённых между отдельными племенами соглашений (например, относительно пастбищ или водоёмов). Позднее он стал, видимо, почитаться и как бог-воин, сражающийся на стороне праведного, верного договору, и безжалостно уничто жающий вероломных нарушителей соглашений и лгунов, а также и как бог-судья над всеми людьми (в том числе и над душами умерших), и как солнечное божество, сопровождающее Солнце в его небесном полёте». [112, с.365]

Индра и Мехр в «Ведах» и «Авесте» очень похожи друг на друга. Они поддерживают семью, город и страну, считаются богами войны и победы, силы и света и помогают другим силам и существам, например, коровы богов в «Ведах» для освобождения из пещеры «вала» ждут призыва Индры, а в «Авесте» кормящие коровы желают выжать молоко, призывают на помощь Мехр. В Ведах Индра разрушит девяносто девять замков Шамбары, в Авесте Мехр, подавляет дом лжи (место пребывания Друджа); Индра накажет преступников, а Мехр – дэвов злодейских; Индра и Мехр - ответственные защитники слуг и всегда должны быть начеку, а для арийских племен - создающие связи безопасности и дающие счастье; Мехр держит в своем духовном царстве Бахрама, Сраоша и Рашна и считается, что его положение благодаря им - высокое, а Индра в троице индуистских богов, а именно Агни, Ваю и Сурья, имеет свое высокое положение. Для наглядности приводим примеры из «Авесты» и «Ригведов»:

Отец твой величайший И лучший из божеств
- То сам Ахура-Мазда, И мать Армайти-Спэнта,
А братья - Сраош праведный, Могучий Рашн и Митра
Чьи пастбища просторны, Чьих мириад очей
И тысячи ушей, И Даэна - сестра. [4, с.365]

В Ригведе:

Приди, о Агни, для почетного дара (и) песен
С этими Всеми-Богами на питье сомы
И принеси жертву! Тебя призвали Канвы.
Они поют, о вдохновенный, твои молитвы.
Приди, о Агни, с богами!
Индру-Ваю, Брихаспати, Митру (-Варуну), Агни, Пушана, Бхагу,
Адитьев, толпу Марутов (приведи сюда!). [151, с.17-18]

Среди этих богов особое место занимает индоиранский Йима (в «Авесте») и Яма (в «Ригведе» - герои мифа о потопе, восходящего к общеиндоевропейской мифологии, которых будем рассматривать более подробно. Анализ индоиранских мифов выявляет общее убеждение, что у

человечества было ведический Яма — сын бога Вивасвата, а Ями — его сестра-близнец. Авестийский Йима — сын Вивахванта (среднеперс. Вивангх); у него есть сестра-близнец Йими. Примечательно, что Яма - это протоиранское и древнеперсидское имя авестийской Йимы. В скандинавской мифологии имя великана Имира также имеет то же происхождение. В буддийских традициях Китая, Японии, Кореи и Вьетнама Йима развивается по-разному, но он по-прежнему является царем загробного мира и ассоциируется с мертвыми, загробным судом, наказанием, адом, чистилищем, кармическим циклом и перерождением, а в тибетско-буддийской версии его супругой также является Ями. В зороастрийской традиции же, говоря языком «Авесты», во второй части (21-43) в целом и в основном можно прослеживать отголоски сказок о Ииме как о герое-создателя цивилизации, также как о первом умершем человеке, который проложил людям путь в иной мир и, который являлся верховным богом загробного царства; кроме того, там можно прослеживать представления зороастрийцев о загробном блаженстве праведников и ранние эсхатологические мифы, предающие о конце света как результат холода, а также о всемирном потопе, который, скорее всего, является вавилонского происхождения. В «Яшт» 19.33-34, можно прослеживать идею о грехопадении Иимы» [4, с.75]

В индуистской мифологии Яма, как глава рода человеческого, является и началом человеческой жизни. Его называют богом, первым человеком, который умер, отцом рода человеческого, царем мертвых и подземного мира, владыкой над адом и южным направлением света. Подобно истории Адама и Евы, Яма и Ями стали прародителями человечества, и смерть Ямы знаменует собой начало жертвенной смерти. С этого момента Яма отождествляется с *мритью*, или «смертью». Концептуально подобный ведическому Пуруше, как первый умерший, Яма уподобляется космическому человеку, чье жертвоприношение богами привело к творению, открыв путь с земли в потусторонний мир, выбрав смерть вместо бессмертия. Так, «Ригведа»

(10.13-14), древнейший ведический текст, описывает Яму как первого бессмертного, избравшего смерть и открывшего путь в небесный мир для всех остальных существ. Выбрав смертность, он указал добродетельным людям путь к бессмертной обители богов, где все существа обитают вечно. На погребальном собрании Яма как царь мертвых вызывается декламацией ведического гимна:

> Того, кто удалился по великим отлогим склонам,
> Разглядел путь для многих,
> Сына Вивасвата, собирателя людей,
> Яму-царя почти жертвой!
> Яма первым нашел для нас выход -
> Это пастбище назад не отобрать.
> Куда (некогда) прошли наши древние отцы,
> Туда (все) рожденные (последуют) по своим путям. [153, с.129]

В «Ригведе» мифологический образ Ямы перекликается с этико-религиозной интерпретацией вопроса. В ней рассказывается, что Яма был приглашен, чтобы вести мертвых по пути Ямы на небеса: поклонение с подношением Яме, царю, сыну Вивасванта, скопление человечества, из числа которых кто добродетелен на земле, открывает многим им этот путь.

В зороастрийской традиции Яма/Йима сохраняется и развивается несколькими способами. В основном, как первый владыка и основатель цивилизации, Йима считается духовным и материальным лидером и воспитателем всех людей на Земле. Его называют потомком первого человека, или Гайа Мартана («Жизнь смертна»), среднеперсидский Гайомард, новоперсидский Каюмарс), и часто имя Мартан сравнивают с похожей историей Мартанды «Смертные семена», мертворожденное ведийское солнечное божество индоиранского происхождения. В истории сотворения, как рассказано в книге «Бундахишн», когда Гайа Маретан (в этой книге - Гайомард) умер, из его тела было создано много разных вещей, среди которых его семя, зарытое в землю, произвело на свет первого мужчину, Машйу (авест. Мартйа), и первую женщину – Машйану (авест.

Мартйанаг), т.е. первую семейную пару: «Через сорок лет (появился) ревень в виде одного ствола, (а еще через (?) пятнадцать лет (появились) пятнадцать листьев, и выросли из земли Машйа и Машйане. Они (выросли) таким образом, что их руки оставались на плечах (друг у друга), и один соединился с другим, и они стали одним телом, так что не (было) ясно, кто (из них) мужчина, а кто – женщина и фарр Ормузда простирается (над ними)». [75, с.284] Пара произвела на свет несколько пар детей, от которых родились все расы. Есть несколько вариаций первых историй о мужчине и женщине и первом короле, правящем человечеством.

История Йимы и его сестры Йимак является самой известной. Как дети Вивасванта, они являются пятыми потомками первого человека, Гайа Мартана. Йима - первочеловек. Йима - царь Золотого века первой эпохи творения. Он правил всем творением, в том числе демонами (дэвами), у которых он научился многочисленным навыкам:

Сильное Кавиев Хварно... Которое пристало
Властительному Йиме, Владельцу добрых стад,
На длительное время, И на земле он правил
Во всех семи каршварах Над дэвами, людьми,
Над ведьмами, волхвами, Кавийскими тиранами
И злыми карапанами. Он уберёг от дэвов
Богатство и именье, Скота и нивы тучность,
Довольство и почёту И были в царстве Йимы
Равно неистощимы И пища и питьё,
Бессмертны скот и люди, Не вянули растенья, Не иссякали воды. [4, с.384]

В «Хурда Авесте» в начале творения Йима - царь Золотого века иранцев (среднеперсидский Джамшед, новоперсидский Джамшид) правил тысячу лет и обеспечил всем мир и процветание, создав на земле своего рода рай. Кроме того, в таджикско-персидском национальном эпосе «Шахнаме» говорится, что царь Йима-Джамшид побеждает дэвов (демонов), забирает их добро и изучает искусство и многочисленные навыки от них. Поскольку у демонов есть способность летать, король строит колесницу для летающих демонов,

чтобы поднять его в небо. Это событие знаменует собой начало ежегодного персидского праздника Нового года – «Навруз» («Новый день»), который до сих пор отмечается в первый день весеннего равноденствия. [166, с.38-39]

В конце концов, Йима теряет благодать; он совершает греховные поступки и свергается с престола, хотя природа грехов не ясна. «Авеста» свидетельствует, что Заратуштра отверг Йиму, потому что во время первого жертвоприношения он научил людей есть мясо, дав им порции бычьего мяса. Кроме того, Йима был отвергнут, потому что совершил грех самонадеянности, заявив о богоподобных качествах. В «Ясне» (32.8) Зороастр «чтобы показать свой гнев примером, называет отступника Йиму, которого, как он полагает, заблуждался, впервые введя употребление в еду мяса крупного рогатого скота. Он отрекается от общения с ним, как и со всеми ими, объявляя себя отделенным от них в глазах Ахуры. Он признает, что их вождь до известной степени опроверг его учение и подорвал справедливые взгляды на жизнь, которые он стремился сформировать в народе (или что он сделает это, если его не остановить), заявляя также, что он совершал посягательства на его имущество, которое было священно для святого дела». [41, с.18] В авестийских текстах Йима переживает потоп и продолжает жить; однако в «Шахнаме» пересказываются царствование Йимы, т.е. Джамшеда, его вклад, а также его смерть из-за его высокомерия и моральных недостатков[1]. В «Авесте», подчеркивается, что в царствовании Йимы не было ни холодного ветра, ни горячего ветра, ни старости, ни смерти, ни зависти, сотворенных дэвами, во времена до его лжи, до того, как он начал наслаждаться словами лжи и неправды. Но когда он начал находить удовольствие в словах лжи и неправды, было видно, как Слава убегает от него в образе птицы. Когда его Слава исчезла, тогда великий Йима Кшаэта, добрый пастырь, задрожал и был в печали перед своими врагами. [167, с.253-255] Несмотря на это, Йима почитается в священных писаниях как защитник

[1] Фирдоуси. «Шахнаме». От начала царствования Искандера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура. Т.5.. – М.: «Наука», 1984. С. 253-255.

и спаситель, а в традиционных сказаниях остается великим королем-героем, «самым славным из смертных», который обеспечил безопасность, общественный порядок и счастье для всех. Ему приписывают многочисленные изобретения, такие как инструменты, используемые для добычи драгоценных камней и металлов, изготовления оружия, конструирования кирпичей, ткачества шерсти и шелка, сбора лекарственных растений и т.д.

Как и в ведическом трехчастном делении общества, у зороастрийцев есть классы жрецов (авест. *заотар*, древнеинд. *хотар*), воинов (*нар*) и пастухов (*вастар*). Ранее предполагалось, что дэвы веры Мазды те же, что и ведические дэвы, и поэтому якобы Заратуштра перевернул дихотомию дэва-асура ведического периода. В действительности ситуация сложнее, и ведийская и зороастрийская системы отличаются гораздо меньше, чем принято считать. Из ведического наследия Индии, относящейся непосредственно к ведическому миру, можно выделить важнейшие свидетельства о трехстороннем делении, состоящем из *даэнов*, *асуров* и *дэвов*[1]. Эта схема отражает трехстороннее деление, которое является основой ведической мысли. Эти три подразделения во внешнем мире - земля, атмосфера и солнце; во внутреннем мире - тело, дыхание (*прāна*) и сознание или *ātман*. Эта тройственная классификация отражена в гунах индийской мысли: *саттва, раджас* и *тамас*. *Дэва*, или *девата* (небеса, *саттва*) - сила, связанная с пониманием, *асура* (атмосфера, раджас) - сила, связанная с активностью, *даэна* (земля, тело, тамас) - сила, связанная с приобретением. Иногда термин *рāкшаса*, который очень часто встречается в санскритской литературе, используется как синоним *даева* и вполне возможно, что этот

[1] Древнеавестийское daēuua или daēva происходит от древнеиранского daiva, которое в свою очередь происходит от индоиранского daivá – «бог», отражая протоиндоевропейское deywós с тем же значением. Ведический санскритский аналог авестийского daēuua - devá-, сохранившийся в более поздних индоарийских языках как dev. Поскольку все производные от иранского daiva имеют положительную коннотацию, в XIX-XX вв. большое количество научных дискуссий вращалось вокруг вопросов о том, как иранское daeva могло получить свое уничижительное значение. Этот фундаментальный факт иранской лингвистики невозможно согласовать со свидетельствами Гатов, где даэвы, хотя и отвергнутые, все же, очевидно, были богами. То же самое верно и для названия daiva. Несмотря на некоторые точки сравнения, такие как общая этимология, индийское devá- тематически отличается от авестийского daēva.

термин там появился в более поздное время, в результате иммиграции персов. Слово же *pākшаса* встречается в «Ригведе» в негативном своем предназначении:

Очищаясь, о сома, потоком,
Рас(сеивая), о капля, все заблуждения.
Убей ракшасов, о (ты) с прекрасной силой духа!
Разбивая, о сома, ракшасов,
Громко ревя, теки, (чтобы достигнуть)
Блистательного высшего порыва! [153, с.49]

Ведический взгляд на мир в тройственных категориях был в поздних текстах древнеиндийской литературы на санскрите - «Пуранах» упрощен до дихотомий типа *дэва* против *асура* (включая *ракшасов*). Заратуштра сделал подобное упрощение, используя дихотомию асуры (включая *даэну* под названием *язата*) и дэвы. Асуры - это почва, на которой возникают дэвы. Зороастрийская редукция не особенно отличается от пурианской. Зороастрийские нововведения в предшествующую ведическую систему в Иране имеют параллели с адаптациями, которые происходили в Индии в период гуптов, когда появились «Пураны». Но акцент Заратуштры на резкой дихотомии между добром и злом породил этику и подход, которые были совершенно уникальными. Вот список божеств, которые зороастрийцы относят к силам добра, где в скобках приводим соответствующее санскритское написание: Верховный Бог зороастрийской веры - Ахура Мазда (Асура Медхā). Он самосоздан, всеведущ, вездесущ, свят, невидим и находится за пределами человеческого восприятия. В первом стихе «Яшт» Ахура Мазда провозглашает:

Мне имя - Вопросимый, О верный Заратуштра.
Второе имя - Стадный, А третье имя - Мощный,
Четвёртое - я Истина, А в-пятых - Всё-Благое…
Девятое - Учёный, 8. Десятое - я Святость,
Одиннадцать - Святой я, Двенадцать - я Ахура,
Тринадцать - я Сильнейший, Четырнадцать - Беззлобный,
Пятнадцать - я Победный, Шестнадцать - Всесчитающий…[4, с.164]

Это напоминает Пуру в Ведах. Космический Пуру проецируется на три плоскости - небеса, солнце и землю - в Вишве Девах, Индра и Агни. Точно так же Ахура Мазда проецирует свою силу добра через Амеша Спента (бессмертную энергию); Воху Мана (Васу Мана или Суманы) - благое намерение или персидский Бахман; Аша Вахишта (Рта Вашишта) - лучший закон или Ардвахишт; Кшатра Вайрья (Кшатра Ваирйа) - героическое господство; Спента Армаити (Спанда Арамати) - щедрая преданность; Хаурватат (Сāрватва) – целостность; Амаратат (Амаратва) – бессмертие. Первые три представляются как мужские существа, последние три - как женские. Разделение шести Амеша Спентас на три класса, с мужскими и женскими формами, похоже, параллельная проекция силы Пуру на божества в трех плоскостях - Разума, Закона и Царства; Аираман (Арьяман) - Адитья[1], который появляется вместе с Митрой. В 3-й главе «Яшта» содержится обращение к Арьяману, «Желанному Арьяману». Арьяман олицетворяет гостеприимство; Апас (Apah) - космические воды; āбāн (муқоиса шавад бо обҳо, обони тоҷикӣ); Асман (Ашман) - небесный свод, небо; рассматривается в противоположность Заму, земле; Дāдāр (Дāта) –даритель; Гāв (Gauh) - космическая корова; Хвар (Свар) - Солнце; в позднеперсидском языке префикс хор как в хордāд (дарованный Солнцем); Митра (Митра), также Михр - добрый и т.д.

Многие божества идентичны в зороастрийской и ведической системах. Некоторые из них можно узнать, заметив своеобразную звуковую трансформацию при переходе от санскрита к авестийскому языку, например, *asa*, полученное из *ṛta*. Ведические божества задуманы в рамках бандху (*bandhu*) между астрономическим, земным, физиологическим и духовным существованием. Похоже, что за обожаемыми богами (*яджатами*) стоит аналогичная концепция, поскольку они включают несколько звезд, таких как Плеяды, Сириус и Вега. В.А. Бакина, представляя звездные скопления в мифическом образе осла, пишет, что у этого осла 6 глаз и 9 ртов на голове,

[1] Адитья — буквально «потомок Адити». Имя-эпитет Сурьи (см.), бога Солнца.

загривке и туловище, которое напоминает очертания звездных скоплений созвездия Тельца. Она заключает, что в таком описании именно этого скопления можно прослеживать (в указанном фрагменте) звезду Тиштар (т. е. Сириус и Большого Пса), с которой другие указанные созвездия появляются на небе одновременно, обозначая начало сезона дождей. Этот исследователь предполагает, что «миф о трехногом осле можно считать самым архаическим из дошедших до нас иранских *космогонических концепций*, ведь в ней не называется создатель Вселенной, которая мыслится сакральной и существующей сама по себе». [16, с.59]

Митра и Бхага - два из адитьев, имен Солнца в Ведах. Другие адитьи из позднего списка - Индра, Арьяман, Вивасвант, Вишну, Парджанья, Варуна, Дхātр, Пусан, Аьшу и Тваста. Поскольку Митра и Варун. а являются партнерами *двандва*[1] в Ведах, отсутствие Варуна в зороастрийских списках указывает на то, что Заратуштра был из пограничных областей ведического мира, где ведическая система не была полностью установлена. Это также объясняет отсутствие таких божеств, как Вишну и Рудра. Точно так же это объясняет, почему названия Плеяд (Krttikā на санскрите) очень разные. Примечательно, что Бага (Бхага), дозороастрийское имя Бога в Иране, не значится среди язатов. Это упущение может быть следствием принятия нового божества, Ахура Мазды, вместо старого. Так, зороастрийские нововведения не изменили основной ведический характер культуры в Иране. Ритуал поклонения остался неизменным, как и основные концепции, связанные с божественностью и местом человека. В случае с Зороастризмом говорят об Амēша вместо Йакшмā в смысле бессмертного. Акцент делается на состоянии вне времени, из которого возникает феноменальный мир; Арта (Рта) – Аша в значении космического порядка Ажи (Ахи) - дракон, который покрывает истину и др. О последнем А.Х. Хадикова говорит: «Тогда Ахурамазда приступил к созданию и в первую очередь сотворил

[1] Двандва (द्वन्द्व) - самаса, которая образована перечислением однородных понятий, получает число по количеству членов (если два - двойственное, если три и больше - множественное). перевод - два и два.

Первопорядок и неизменный закон Аша. Аша, в свою очередь, послужил основой рождения Спента-Маинью, духа света и совершенства, первомысли всех форм и пр. Затем был создан весь Духовный мир». [227, с.54-55]

Список общих божеств и понятий ясно показывает, что зороастрийская система по сути та же, что и ведическая. Присутствие Индры в списке дэвов, по-видимому, является зеркальным отражением того низведения Индры, которое началось в пурианские времена, когда вместо связи со Суварном через промежуточную область, владыкой которой является Индра, подчеркивалось прямое поклонение Великому Господу (Вишну или Шива). Это нововведение не противоречит ведической системе, поскольку тройственное деление представляет собой рекурсивный порядок. В зороастрийской системе дэвы входят в состав добрых сил под обозначением *язата* (*яджатра*, обожаемые). В зороастрийской мифологии вспоминаются ведические мудрецы и герои, такие как Кави Сушрава (Кайхусрав), Кави Ушанас (Кайкавус). Имена Кшатра Вирйа (Шахрияр) и Суварна (Хваррах, Фаррах) помогают найти логику поздних персидских имен. *Даева* в современном персидском языке известны как *дев*.

Близкое родство между «Ригведой» и «Авестой», как лингвистическое, так и религиозное, было замечено многими учеными. Одной из наиболее обсуждаемых тем при сравнении этих двух текстов было обратное употребление двух слов «дэва» и «асура». В индийской мифологии, как ведической, так и пуранической, как мы уже знаем, дэвы представлены как сообщество божественных существ, в то время как асуры часто изображаются как их главные демонические противники. Однако в авестийской мифологии дело обстоит почти наоборот. Там «Ахура» (Асура) - это имя верховного божества, а дэвы - это существа, противостоящие ему. На самом деле дихотомия дэва-Асура была одним из главных указателей в нескольких теориях, пытающихся найти и определить точные отношения между древними индоиранцами и индоариями, хотя часто такие дискуссии

отодвигаются на второй план более известными политизированными дебатами о «первоначальной родине» носителей арийских языков.

Фундаментом, на котором покоится ведическая мифология, является сохранившаяся с далекой древности вера в то, что все предметы и явления природы, которыми окружен человек, являются одушевленными и божественными. Каждая вещь, которая производила на душу благоговейное впечатление или считалась способной оказывать на человека доброе или злое влияние, в ведическую эпоху могла стать непосредственным объектом не только обожания, но и молитвы. Небо, землю, горы, реки, растения можно было молить как божественные силы; можно было взывать к лошади, корове, птице предзнаменования и другим животным; даже предметы, созданные руками человека, оружие, боевая машина, барабан, плуг, а также ритуальные орудия, такие как давильные камни и жертвенный столб, могли быть предметом поклонения. Однако эта низшая форма поклонения занимает лишь небольшое место в ведической религии. Истинные боги Веды - это прославленные человеческие существа, одушевленные человеческими мотивами и страстями, рожденные как люди, но бессмертные. Они почти без исключения являются обожествленными представителями явлений или сил природы, как в этих строках:

> Адити, Небо-и-Земля, великий (вселенский) закон,
> Индра-Вишну, Маруты, высокое солнце -
> Богов Адитьев мы призываем на помощь,
> Васу, Рудр, Савитара чудесного. [153, с.199]

Степень антропоморфизма, которой они достигли, однако, значительно варьируется. Когда имя бога совпадает с именем его природной основы, персонификация не продвинулась дальше рудиментарной стадии. Так обстоит дело с Дьяусом, Небом, Пртхиви, Землей, Сурьей, Солнцем, Усасом, Рассветом, чьи имена отражают двойной характер природных явлений и лиц, возглавляющих их. Точно так же в случае двух великих ритуальных божеств, Агни и Сомы, олицетворяющее воображение сдерживается видимым и

осязаемым характером элемента огня и жертвенной воды, называемых теми же именами, божественными воплощениями которых они являются. Когда имя божества отличается от имени физического субстрата, оно стремится отделиться от последнего, и тогда антропоморфизм становится более развитым. Так, Маруты, или боги бури, более далеки от своего происхождения, чем Ваю, ветер, хотя ведические поэты все еще осознают эту связь. Наконец, когда, помимо различия в имени, концепция бога восходит к доведийскому периоду, разрыв может стать полным. Так обстоит дело с Варуной, связь с которым может быть установлена только на основании мифологических черт, сохранившихся с более раннего периода. Процесс абстрагирования здесь зашел так далеко, что характер Варуны напоминает характер божественного правителя в монотеистической вере возвышенного типа. Персонификация, однако, нигде в ведической мифологии не достигла индивидуализированного антропоморфизма, характерного для эллинских богов. Ведические божества имеют очень мало отличительных черт, в то время как многие атрибуты и силы являются общими для всех. Отчасти это объясняется тем, что те части природы, которые они представляют, часто имеют много общего, а их антропоморфизм сравнительно неразвит. Так, деятельность бога грома, бога огня в форме молнии и богов бури можно легко описать похожим языком, ведь их главная функция в глазах ведических поэтов - проливать дождь, как в этих строках:

> Выпусти ты поэтическую мысль, запряженную духом,
> Как гром (выпускает) дождь!
> Ты вызываешь процветание, о сома,
> Земных и небесных благ. [153, с.100]

Опять же, нельзя сомневаться, что различные ведические божества произошли из одного и того же источника, но стали дифференцироваться благодаря апеллятиву, обозначающему определенный атрибут, который постепенно приобрел независимый характер. Так обстоит дело с солнечными богами. Кроме того, в рассказах ведических поэтов о деяниях богов часто не

хватает ясности, поскольку в силу характера литературы мифы не рассказываются, а только упоминаются. Невозможно также добиться полной последовательности в таких мифологических аллюзиях, если помнить, что они сделаны несколькими разными поэтами, чьи произведения охватывают длительный литературный период.

Сходство древнейшей формы авестийского языка с диалектом Вед настолько велико в лексике, дикции, метре и общем поэтическом стиле, что при простом применении фонетических законов целые авестийские строфы могут быть переведены слово в слово на ведийский язык, так что получаются стихи, правильные не только по форме, но и по поэтическому духу. Близость в области мифологии также велика. Ведь религиозная реформа Заратустры привела к очень значительному смещению и трансформации мифологических представлений. Из многих идентичных терминов, связанных с ритуалом, здесь необходимо упомянуть только ведийскую яджну = авестийскую ясну, жертвоприношение, атарван = дтраван, жрец огня, сома = хаома, опьяняющий сок растения сома, в обоих культах предлагаемый в качестве главного возлияния, отжатый, очищенный через сито, смешанный с молоком и описанный как владыка растений, растущий на горах и принесенный орлом или орлами. Нас интересуют скорее поразительные соответствия в мифологии. В обеих религиях термины *асура* = *ахура* применяется к высшим богам, которые в обоих случаях представляются как могущественные цари, передвигающиеся по воздуху в своих боевых колесницах на быстрых конях, и по характеру благожелательные, почти полностью свободные от коварства и аморальных черт:

Подойди в наши края с этим громом,
Выливая воду, о Асура, отец наш!
Реви, греми, вложи зародыш!
Летай вокруг на колеснице, полной воды!
Тяни хорошенько вниз развязанный бурдюк!
Да сровняются холмы и долы!

Пусть хлынут вперед выпущенные ручьи!
Пропитай жиром землю и небо!
Да будет хороший водопой для коров! [152, с.85]

И иранцы, и индийцы соблюдали культ огня, хотя и под разными именами Агни и Атар. Воды, dpah = dpo, вызывались обоими, хотя и не часто; ведический Митра - это авестийский Митра, бог солнца. Адитья Бхага соответствует Багха - богу вообще; Вайю, Ветер - это Вайю, гений воздуха; Апам напат, сын Вод = Апам напат; Гандхарва = Гандарева и Крсану = Кересани - божественные существа, связанные с Сомой = Хаомой. Трита Аптья соответствуют двум мифическим персонажам по имени Тхрита и Атхвья, а Индра Вртрахан - демону Индре и гению победы Веретрагне. Яма, сын Вивасвата, владыки мертвых, идентичен Йиме, сыну Виванхванта, владыки рая. Параллелью по характеру, хотя и не по имени, бога Варуны является Ахура Мазда, мудрый дух. В «Хурда-Авесте», в частности, говорится:

Тебя, Огонь, сына Ахуры Мазды, праведного, стража Аши
почитаем мы, с ритуальным поясом, держа
барсман благочестиво простертый, праведного, стража
Аши почитаем мы.
Апам Напата почитаем мы; Наирья Сангху почитаем мы;
смелого изэда Упаману творения почитаем мы;
души мертвых почитаем мы, которые Фраваши праведных. [5, с.63-65]

Так, самое главное сходство в индийских и иранских верованиях проявляется в пантеоне богов. В обеих системах верований боги делятся на два класса - добрые и злые. Однако существует полный контраст в использовании для этих богов таких терминов, как Ахура-Асура и дэва-даэна. Сравнительный анализ индийской и иранской мифологий показывает, что Митра, Варуна и Индра в силу того, что их относят к «добрыми» богами, становятся объектами восхваления и поклонения.

В индийской мифологии Варуна, Митра и Бхага происходят от Адитьи, имени солнца в Ведах. Имя Варуны происходит от глагольного корня *vr*,

означающего «покрывать, содержать»; ведь он содержит вселенную, и его атрибутом является суверенитет. Считается, что воды земли окружают землю, а Варуна управляет ими. Варуна находится рядом с Индрой, величайшим из богов «Ригведы». Количество гимнов, посвященных его восхвалению, не является достаточным критерием его возвышенного характера. Едва ли наберется дюжина гимнов, посвященных исключительно ему. Если судить по статистическому стандарту, то он относится лишь к божествам третьего класса; и даже если принять во внимание два десятка гимнов, в которых он упоминается вместе со своим двойником Митрой, то он окажется лишь на пятом месте в порядке приоритета, располагаясь значительно ниже Асвинов и примерно на одном уровне с Марутами. Антропоморфизм личности Варуны более полно развит с моральной, чем с физической стороны. Описания его личности и снаряжения скудны, больше внимания уделяется его деятельности. Самым нелюбимым поведением Варуны является ложь. В этом отношении он считается богом Вед, который ненавидит ложь и распространяет болезни, особенно болезнь собирания воды, на грешников. Эквивалентом Варуны в иранской мифологии принято считать Ахуру Мазду, буквально означающую «Господь великого знания/великий Бог» и он является «творцом земной и духовной жизни»; он создал «священные тела», «землю, воду и деревья», «все хорошие существа» и «все хорошие, истинные вещи». Он «добрый», «святой», «чистый», «истинный»; один отрывок гласит следующее:

> Благая мысль – творенье, Мое, о Заратуштра.
> И Истина, что Лучшая, - Творение мое.
> И эта Власть Желанная – Творение мое,
> Святое благочестие – Творение мое.
> И Целостность и Бессмертие – Для праведных награда
> В потустороннем мире – Творение мое. [2, с.21]

На самом деле, помимо сходства между терминами Ахура и Варуна, необходимо также подчеркнуть контраст между терминами Ахура и Асура. В обеих мифологиях, иранской и индийской, боги одинаково делятся на

добрых и злых. В иранской мифологии хорошие боги называются ахурами, а плохие - дэвами, а в индийской, наоборот, плохие боги называются асурами, а хорошие - дэвами. Дэвы, используемые для описания хороших богов в индийской мифологии, используются для описания плохих богов в Иране. При сравнении обеих мифологий видно, что в иранской мифологии нет изменений в использовании понятий на протяжении истории, а в индийской мифологии те же термины используются в разные периоды с противоположными значениями. Хотя термин «дэв» используется для обозначения добрых богов и божественных существ в Ведах, он также несколько раз используется в Ведах как прилагательное для обозначения демонов. Подобным образом утверждается, что слово Асура иногда используется с противоположными значениями в индийской мифологии, но термин Ахура используется в том же смысле во всей «Авесте». М. Бойс, анализирую общность и различия в понимании «асуры/ахуры» в ведической и авестийской литературах пишет: «Ахура-Мазда - верховное божество, стоящее гораздо выше Митры и Апам-Напата, чьими действиями он управляет и руководит. Ахура-Мазда в представлении верующих ни с какими природными явлениями не связывается, но является воплощением мудрости, которая должна управлять всеми действиями и богов, и людей. В Ригведе он именуется Асура («Господь»)». [30, с.28-29] Так, в индийской мифологии Асура используется в хорошем смысле в «Ригведе», но в двух местах он также используется для обозначения злых богов, тогда как Ахура используется в хорошем смысле во всей «Авесте». Асура, используемый в индийской мифологии для обозначения злых богов, в ранних ведических текстах используется для обозначения вечной жизни, особенно в качестве прилагательного к Варуне, правителю вечной небесной сферы:

Не (порази) нас твоим смертельным оружием, о Варуна,
Которое ранит, когда ты ищешь сотворившего грех, о Асура!
Да не отправимся мы в путешествие прочь от солнца!
Ослабь же (наши) прегрешения, чтобы мы жили!

Поклонение тебе, о Варуна, (мы) презкде (выражали), и теперь,

И в будущем мы хотим его выразить, о рожденный силой![151, с.269]

Исследователи, в том числе вышеуказанный М. Бойс, анализирующие индоиранские религии, утверждают, что в этих религиях есть два основных взгляда. Первая из них заключается в том, что в природе существует борьба между добром и злом, а вторая - в том, что в природе существует закон и порядок. Для концепций закона и порядка, встречающихся в обеих мифологиях, используются понятия «рита» или «рта» в индийской мифологии и Аша в иранской мифологии. Концепция Риты используется в индийской мифологии, для указания на то, что есть порядок природы, так и честность человека. Другими словами, рита выражает закон и порядок в природе и человеке. Именно Варуна устанавливает порядок, закон и правила в природе, то есть риту. Варуна - покровитель Риты, бог Риты, которая является эффективным и стабильным законом. Эти законы тверды, неподвижны и устойчивы как скала. Варуна, который является одновременно основателем и защитником риты, т.е. закона, также является правителем Вселенной, существом, создающим закон и порядок природы, и отцом всего сущего:

Варуне, чье украшение - закон,

(Эта хвала) пусть послужит к великому удовольствию!

Ведь они двое достигли непререкаемой власти,

Полного асурского господства.

И подобно (их) заветам, человеческий (обет)

Помещен на небо для обозрения.

Вас двоих, таких (великих), (я зову) на гонки колесниц,

На широкое их присталище. [152, с.72]

Варуна регулирует дни и ночи. Ритм его «риты» создает порядок на земле. Рита Варуны - это закон, который создает или поддерживает все в соответствии с гармонией и все работает в соответствии с этим ритмом. Этот ритм также необходим для творения. Закон риты имеет два аспекта: материальный и духовный. Как материальный аспект виден в природе, так и

духовный аспект должен проявляться в человеке. Другими словами, неправильно думать об этом законе только как о физическом принципе. Это также нравственный путь.

Благодаря этим характеристикам рита в смысле закона в «Ведах» пересекается с понятием «аша» в Авесте. И в Ведах, и в Авесте говорится, что вселенную следует законам риты/аши. В «Авесте» - высший закон мира - это *аша* (авест. – *Аша-Вахишта* – «порядок, справедливость, истина») и высший идеал верующего - исполнить его, стать «ашаваном», обладающим «ашей»:

Мы молимся молитвам «Ахуна-Варья» сильной,
«Аша-Вахишта» милой,
Святым Бессмертным молимся,
Мы почитаем Силу,
Довольство, Мощь, Победу,
И Власть и Хварно чтим, Ахура-Мазде светлому,
Благому поклоняемся. [4, с.168]

Анализируя эти два понятия, которые так близки друг к другу, отметим, что они могут иметь одинаковое происхождение. Возможно, что *rt* в санскрите вошел в язык «Авесты» как *sh*, отсюда, *рта*, вероятно, произносилась как *арта*, которое впоследствии произносилось как *аша* иранскими ариями. Аша - это вечная, единственная истина, которая является главным источником реализации всей эволюции в мире и она - истина, которая держит трон Бога. Это великий закон, по которому устроена Вселенная; это Божий план. Аша - это божественный план или закон, который управляет всем видимым творением; она есть Истина и в «Авесте», в тех местах, где упоминается Аша (Истина), говорится, что те, кто следует ей, обретут вечную жизнь, и что Аша - единственный истинный путь, т.е. лучшая путь и тот человек, который совершает каждый поступок как поклонение, согласно закону Аши, считается лучшим у Мазды Ахуры, за которой следует Аша:

И сам могучий Митра, Чьи пастбища просторны,

Ей проложили путь; За ней летели следом Высокая, благая,
Божественная Аши,
А рядом с ней Богатство На колеснице быстрой,
Пока не долетела До Хванавант-горы,
Пока не опустилась Стрела на Хванавант. [2, с.68]

Митра на санскрите означает «друг» и является братом-близнецом Варуны и сыном Адити согласно индуистской мифологии. В индуистской мифологии примечательна близость между богом Митрой и богом Варуной. Настолько, что к ним неразрывно обращаются вместе как Варуна-Митра или Митра-Варуна, и Митра вызывается вместе с Варуной. Согласно индийским верованиям, эти два бога - те, кто едет на одной колеснице и думает об одном и том же. Вместе они поддерживают космический порядок и Закон Праведности, следят за поступками и сердцем человека, видят одновременно и знают одновременно. Поскольку солнце часто называют глазами Варуны, его также считают глазами Митры-Варуны. Его миссия в индийском пантеоне заключалась в посредничестве между богами и людьми.

Нашей колеснице помогите, о Митра-Варуна,
Сопровождаемые Адитьями, Рудрами, Васу,
Когда они вылетают, как птицы из гнезда,
Жаждущие славы, полные возбуждения, сидящие на дереве!
Так помогите же прежде всего нашей колеснице, …
А также этот Индра, правящий всеми народами,
С прекрасной силой духа вместе с небесной толпой Марутов
Должен находиться со (своими) надежными подкреплениями
Рядом с (нашей) колесницей - для великого захвата, для захвата
награды! [151, с.272]

В иранской мифологии, где его называют Митрой, он по-разному проявлялся в зороастрийский и постзороастрийский периоды. Поскольку Зороастр подчеркивал особенность Ахура Мазды, Варуна и Митра считались в Индии братьями-близнецами и равными, тогда как в Иране Митра не считался единым и равным Ахура Мазде. Даже в гатах Заратустры его имя не упоминается ни разу. Однако в постзороастрийской литературе Авесты

Митра снова ассоциируется с Ахурой, и оба они упоминаются вместе как два бесконечных, верховных и святых бога. На самом деле, как Митра вызывался вместе с Варуной в индийском пантеоне, так и Ахура и Митра вызывались вместе в Авесте. В постзороастрийский период Солнце считалось ближайшим другом Митры. Самая важная обязанность Митры - присутствовать вместе со Сраошей и Рашну в качестве судьи душ.

Их устрашает Митра, Внушает ужас Рашну,
А Сраоша, друг Аши, Их разгоняет прочь,
А божества-защитники
Покинут войск ряды,
Когда, не признан ими, Бывает грозен Митра,
Чьи пастбища просторны. [4, с.281]

Митра ожидает души по ту сторону смерти, сидит рядом со Сраошей и Рашну и судит души. Митра - это высшее существо, которое является мудрым правителем, любящим хранителем и беспристрастным судьей человечества, подобно положению индуистского Митры в Веде. На взгляд В.Ю. Крюковой здесь в одно и то же время затрагиваются тема суда над душой умершего и тема земли. Первая тема, если предположить, что фрагмент имеет место в тексте «Видевдата», становится ясной та самая упущенная комментаторами «Видевдата» тема посмертного суда, вершимого в том числе Сраошей (совместно с Митрой и Рашну). Что же касается второй темы, т.е. теме земли, то она относится к теме ритуального кодекса. [313, с.54]

В постзороастрийской литературе «Авесты» Митра называется «Ахурой», и к нему обращаются как к богу небесного света и признают его светом и не только: «Митра – гарант равопорядка и справедливости, божественной и человеческой. Благодаря ему в этом мире обеспечивается порядок вещей: смена времен года, рост растений, созревание плодов. В отличие от римских богов, Митра –отзывчивый бог, исполняет просьбы и обеспечивает материальное благополучие. Но основная его функция – борьба с силами тьмы, уничтожение злого начала, что в сложных условиях середины

III в. было весьма актуально. Митра обещает не только жизнь после смерти, его последователи придут на очищенную и обновленную землю». [208, с.59] Он дал плодородие, изобилие, стада, потомство и жизнь, текущие воды и помогающие растениям расти. Он даровал своим поклонникам здоровье, процветание и талантливых детей. И в дополнение к этим материальным благам он даровал мир и великолепие. Он является врагом тьмы, греха и грязи, ведет армии неба против полчищ Ада.

Таким образом, концептуализируя и используя эти гомологии между своими священными текстами и метафизическими компонентами и воплощенной природой человека, зороастрийские и индийские толкователи в своих религиозных и мифологических мировоззрений представляли их как основу этических учений и нравственных принципов. В этих мировоззрениях главную роль отводится пантеону богов, при сравнении которых в обеих системах верований обнаруживается, что некоторые из них имеют одинаковые характеристики в обеих мифологиях без каких-либо изменений (например, Митра, Сома, Бага, Арьяман, Ваю), в то время как другие изменились, либо сохраняя некоторые черты прежней своей характеристики, либо сохраняя только названия и всецело изменяя свою суть. Помимо пантеона богов, было установлено, что иранские и индийские арии схожи в плане мифологических героев и этико-социальной стратификации. В зороастрийских и индийских воззрениях чтобы остановить волну разрушения в мире, создана концепция добра и зла, где вся борьба пантеона добрых богов направлена на искоренение зла и закладывается принцип их моральной философии, установив четко определенные нравственные правила и нормы, чтобы сохранить общину от ее полного уничтожения злом.

2.3. Сравнительный анализ ведийского и зороастрийского космогенезиса и его отношения к их этическим учениям

«Авеста» и «Ригведа» - это не только тексты, содержащий религиозные верования того времени, они также содержат информацию об исторических

фактах, космогонических концепциях, ритуальных практиках и представляют некоторые замечательные философские идеи. Неопределенность очертаний и отсутствие индивидуальности характеризуют авестийскую и ведическую концепцию богов. Это объясняется главным образом тем, что они ближе к физическим явлениям, которые они представляют, чем боги любого другого индоевропейского народа. Говоря о природе богов, в них отмечается, что все то, что мы видим в них, вовсе не антропоморфно, как в случае с Солнцем, Землей и другими природными явлениями.

Природные основы ведических богов обладают, прежде всего, лишь немногими специфическими характеристиками, в то время как они разделяют некоторые атрибуты других явлений, относящихся к той же области. Так, рассвет, солнце, огонь имеют общие черты: они светятся, рассеивают тьму, появляются по утрам. Отсутствие различий должно быть еще больше, если несколько божеств возникли из различных аспектов одного и того же явления. Следовательно, характер каждого ведического бога состоит лишь из нескольких основных черт в сочетании с рядом других черт, общих для всех богов, таких как блеск, сила, благодеяние и мудрость. Определенные великие космические функции предписываются почти каждому ведущему божеству в отдельности. В «Авесте» и «Ригведе» боги описываются как создатели двух миров, и еще больше говорится о том, что они произвели Солнце, поместили его на небо или подготовили для него путь и т.д., при этом акцент делается на этическую направленности процесса мироздания.

В этом процессе две идеи из «Авесты» и «Ригведы», в первую очередь, особенно интересны для нашей цели: идея о том, что источником всего является Единый и идея всерегулирующего космического порядка. Первая имеет отношение к творению, а вторая - к функционированию мира. В обоих книгах содержится ряд песней и гимнов, в которых более или менее подробно рассматривается тема сотворения мира, в котором нравственность имеет особое место. Например, в зороастризме, как отмечает А.Х. Хадикова,

вполне естественно, что самые известные мифы о Вселенной четко определяют мотивацию, лежащую в основе чудесного происхождения двух противоположных принципов (разрушительного и созидательного). Важно подчеркнуть, что их содержание имеет явный моральный подтекст, то есть оно затрагивает проблему осознанного выбора между ними. И чаще всего этот выбор имеет глобальные последствия: в мифологическом сознании макрокосм (Вселенная) и микрокосм (человечество) тесно связаны. [227, с.54]

Отметим, что Заратуштра проводил четкое различие между благим путем (ашавант) и ложным путем (дрегвант). Новаторство Заратуштры заключалось в том, что он сделал акцент на дихотомии добра и зла. Другой исследователь зороастризма - В.И. Бакина пишет, что «обратим внимание на еще один интересный космологический сюжет «Авесты». Существуют три эпохи в истории вселенского противоборства добра и зла, изначальных сил творения (Ахура-Мазды и Анхра-Манью):

1) золотой век, царство первочеловека и культурного героя Йимы;

2) ожесточенная борьба духов добра и зла;

3) эта борьба заканчивается космической катастрофой, и мир гибнет в огне;

4) затем Вселенная возрождается в изначальном состоянии – золотом веке». [16, с.68]

Но в деталях этот космологический сюжет сохранил прежнюю структуру ведических божеств и их взаимоотношений, а также центральную роль ритуала огня. Сюда можно добавить и то, что пехлевийские тексты различают состояния, связанные с духом и телом, как *меног* (санскр. *manas*) и *гетиг* (санскр. *gaṭhita*). Идея первичности Сознания выражается в этой системе как создание сначала менога, а затем гетига. Вначале оба они совершенны, но затем из-за «смешения» возникают проблемы. В целом, эволюция идет от состояния менога к состоянию гетига. Об этом В.Ю. Крюкова пишет: «Упомянутые «две жизни», «плотская» (авест. astvatō) - материальная, и «мысленная» (авест. manahiiō) - жизнь еще не воплощенных

идей, относятся к зороастрийской концепции о двух составляющих мира - духовной и материальной…. в зороастрийских сочинениях на среднеперсидском языке она уже вполне устоялась, по крайней мере это касается основополагающих понятий меног (среднеперс. mēnōg) и гетиг (среднеперс. gētīg), с помощью которых зороастрийские богословы описывали сотворение мира в виде идей и дальнейшее воплощение его в материальную форму, а также различение мира физического, осязаемого и мира идей, который ему соответствует». [313]

Это похоже на ведическую эволюцию от *саттвы* к *тамасу*, представленные наравне с *раджасом* как три гуны и космической энергии. В Ведах утверждается, что Бог, Адипуруша, является первозданной Высшей Сущностью, единственным Парабрахманом, из которого происходят все энергии. Известный канадский ученый, доктор Р. Блект основные энергии делит на три вида: 1) Внутренняя (духовная) 2) Предельная (живые существа, души, живущие, как мы, в этом материальном мире); 3) Внешняя (материальная или иллюзорная). В свою очередь, духовную или внутреннюю энергию делит также на три типа: 1) Самвит - знание 2) Садхини - существование 3) Хладини – блаженство. Внешняя или иллюзорная энергия также делится на три вида: 1) Саттва (благость) - энергия пропитания 2) Раджас (страсть) - энергия творения 3) Тамас (невежество) - энергия уничтожения. На основе этого деления, Р. Блект отмечает, что когда живое существо попадает в материальный мир, оно оказывается под влиянием этих трех гун и, что абсолютно все в материальном мире создано этими энергиями; они подобны трем основным цветам - красному, синему и желтому; смешивая их, можно получить самые разнообразные цвета и оттенки. Далее этот автор пишет, что гуна — это сила, которая наделяет все существа способностью исполнять свои желания, предоставляя им бесчисленные возможности для этого. Эта система возможна благодаря Высшему Существу. Саттва — самая важная сила, поскольку она определяет, насколько счастливыми и успешными мы можем быть в жизни. Но она не

заложена в нас изначально; мы должны сознательно выбирать её. Раджас и Тамас приходят легко и влияют на такие качества человека, как энтузиазм, активность и творчество. [237, с.21]

Гуна благости дает освобождение от грехов и дурных привычек и позволяет человеку подняться на трансцендентный (духовный) уровень. И наоборот, можно заниматься духовной практикой и при этом пребывать в раджасе и тамасе. В такой ситуации даже многолетняя духовная практика не принесет просветления, а только наоборот - человек может разрушить собственную жизнь и жизнь окружающих его людей. Успех в жизни зависит от правильного выбора. Божества Ригведы существенно отличаются от богов греческой или скандинавской мифологии абстрактным и почти безличным характером своих персонажей. Они не более чем факторы физического и морального порядка мира, помимо которых ни один из них, за исключением, возможно, Индры, не имеет самостоятельного существования

Для составителей ведов – риши, боги, в первую очередь, являются получателями жертв; апофеоз *рибху* (полубожественные существа) описывается как обретение права получать жертвы. У них нет определенных форм. Упоминание об их одежде или различных частях тела служит лишь для того, чтобы выразить природу их действий или характеров. Силу Индры иллюстрирует тряска его белокурых усов; его неутолимая жажда сомы заставляет поэта прославлять огромную вместимость его живота. Савитар поднимает свои руки, лучи солнца, чтобы дать жизнь миру. Рудра и Маруты облачены в яркие доспехи и несут копья, а над их конями проносятся сияющие бичи света, символизирующие молнию. Рассвет распускает свои одежды, чтобы показать свою красоту. Митра и Яруна сидят на небесах; остальные боги, пока они не отождествляются с отдельными объектами, бродят по миру по своему желанию. Мы ничего не слышим о храмах богов, и почти наверняка в гимнах нет идолов; боги сами присутствовали в различных явлениях мира. Особо безличный характер богов проявляется в обожествлении чисто абстрактных понятий и органов. Наиболее яркими

примерами таких богов являются те, чьи имена образованы с помощью суффикса -*мар*; божественные силы процессов, обозначаемых словесными корнями, от которых образованы их имена. Наиболее яркими из них являются Савитар, ускоритель, и Тваштар, плотник. То, что оба бога считались такими силами, следует из частой игры на связи между их именами и связанными с ними глагольными формами; а также из постоянного добавления к их именам субстантива devd, в отрывках, где мы можем с равным правдоподобием перевести бог-плотник / бог-скороход / или бог Савитар / бог Тваштар / Тваштар - бог, который производит различные объекты в природе, которые показывают мастерство ремесленника; Савитар, однако, за редким исключением, всегда отождествляется с великим творцом мира, солнцем, и таким образом абстрактный характер его концепции несколько затушевывается:

> Трижды Савитар (своим) величием (охватил) воздушное
> пространство,
> (Он,) охватывающий три темных пространства, три светлых,
> Он приводит в движение три неба, три земли.
> Он сам охраняет нас тремя обетами.
> (Кто) несет высокую благодать, приводит в действие
> (и) успокаивает (вновь),
> Кто повелитель обоих: подвижного (и) неподвижного.[151, с.418]

А абстрактная природа ведических богов в целом проявляется в неопределенности сферы деятельности каждого из них, в скудности их индивидуальных атрибутов и в той готовности, с которой эти атрибуты передаются от одного бога к другому. Это объяснение принципа, по которому бог, вызываемый по определенному случаю, представляется как выполняющий функции других богов и принимающий их атрибуты. Чем более безличным и абстрактным является представление о боге, тем легче приписать всю его деятельность другому. Это особенно ярко проявляется в случае с одним древним богом, Бхагой, который стал в «Ригведе» не более чем источником, из которого черпаются описания функций других богов, или

эталоном сравнения, с помощью которого подчеркивается их величие. Его имя сохранилось в славянских языках как общее название бога, в том смысле, который оно имеет и в Авесте. Судя по Ригведе, Бхага, по-видимому, является пережитком древнего поклонения солнцу, и его имя часто упоминается вместе с именем Савитара, очевидно, как эпитет, выражающий щедрый дар Савитара солнечного света людям. Его призывают вместе с Пушаном и адитьями, Митрой, Яруной и Арьяманом. Рассвет - его сестра.

Чаще всего, однако, сравнение с Бхагой призвано выразить смутное прославление щедрости Индры и Агни; единственные особые моменты сравнения заключаются в том, что Индра несет два мира, небо и землю, как Бхага, и что Агни - предводитель небесных племен, как Бхага:

> Вы, Адитьи, приходите для целостности!
> Единодушные, помогите возрасти нашей жертве!
> К Брихаспати, Пушану, Ашвинам, Бхаге,
> К Агни зажженному мы обращаемся за благом.[153, с.159]

Перенося от мифологических представлений индейцев и зороастрийцев к космологических и натуралистических их воззрений, отметим, что ни «Ригведа» и ни «Авеста» не содержит систематического изложения космологических верований и имеют разбросанный характер по всем текстам этих двух книг.

В зороастризме, например, такие изложения известны только гораздо позже, в пехлевийской традиции сасанидского периода. Основными текстами являются «Бундахишн» и «Избраннные Задспрам», оба из которых, однако, явно содержат материал из «Авесты». Согласно этим текстам, в начале Ормузд (авест. Ахура Мазда) обитал на вершине, в чистом свете; Ахриман (авест. Ангра Майнийу) обитал в глубине, во тьме. Между ними была пустота. Ормузд знал о враждебности Ахримана и, чтобы подготовиться к битве, сначала сформировал свои творения в духовном (меног) состоянии, в виде «яркого, белого огня» (Бундахишн 1.44). В таком состоянии творения оставалось в течение 3 000 лет. Тем временем Ахриман создал своих

демонических существ из тьмы. Затем он напал на светлый мир. Ормузд сначала предложил мир, но был отвергнут. Наконец, два духа заключили договор (*паймāнаг*) о ведении войны в течение ограниченного периода времени (указывается срок в 9 000 или 12 000 лет) на четко определенной арене - в мире. В космической драме было три этапа: (материальное) творение (*бундахишн*), которое началось с договора; смешение (*гумезишн*) добра и зла; и отделение (*визаришн*) зла от добра. Последняя стадия, однако, должна была выпасть за пределы исторического времени. Период (материального) творения, также длившийся 3 000 лет, начался после заключения договора, когда Ормузд прочитал молитву Ахунвар (авест. *Ахуна Вайрия*), открыв Ахриману его окончательное поражение и заставив его погрузиться во тьму в оцепенении, которое длилось весь период творения. В течение этого времени Ормузд создавал свои творения в материальной (гетиг) форме, празднуя «духовную ясну», т.е. добрые дела: «После прихода врага он прожил тридцать лет, и Гайомар сказал так: «Хотя разрушитель пришел, человечество будет всем моим родом; и это хорошо, когда они исполняют долг и добрые дела». [307, с.20] Он поместил каждое творение под защиту одного из семи Амахраспанд (авест. Амеша Спента) и сначала создал небо (под защитой Шахревара, авест. Кшатра Вайрья), которое окружало мир, как скорлупа яйца. Вторым творением была вода (под защитой Хордада, авест. Хаурватат), которая заполняла нижнюю половину «яйца». Третье творение, земля (охраняемая Спандармадом, авест. Спента Армаити), имеющая форму плоского диска и плавующая на первобытных водах. На ней стояли четвертое, пятое и шестое творения, соответственно единственное растение или дерево (под защитой Амурдада, авест. Амэретат), единственный в своем роде бык (под защитой Ваумана, авест. Воху Мана) и первый человек, Гайомар (авест. Гайа Маретан, под защитой самого Ормузда). Седьмое творение, огонь (охраняемый Ардвахиштом; авт. Аша Вахишта), как говорят (например, Бундахишн 15), пронизывал все остальные творения: «Ахурамазд сказал Машйе (Mashya) и Машйо (Mashyôî) так: «Ты

человек, ты родоначальник мира, и ты создан мною совершенным в преданности; преданно исполняй долг закона, думай о хорошем, говори добрые слова, делай добрые дела и не поклоняйся демонам!». [307, с.37] В течение 3000 лет периода материального творения эти творения были неподвижны, а солнце стояло неподвижно в центре неба.

В схожей космологической сценарии представляется процесс создания мира в «Ригведе» с некоторым уклоном в сторону натурфилософии, которая может быть описана как классификация природных сил. Такая классификация основана на метафорический характер объяснения и важность метафор, используемых в «Ригведе», видно в постоянстве их применения по сравнению с декоративными или описательными метафорами современной поэзии. Так, описывая формирование мира, ведические поэты постоянно обращаются к метафоре строительства во всех его деталях, показывая, что они приняли это сравнение как форму выражения, наиболее применимую к значению метафоры.. Идея о том, что мир был создан из ничего, не находит места в «Ригведе»; риши, однако, не могут объяснить, откуда божественные строители взяли материал для своей работы. В этой книге дождь изображается как содержащийся в деревянных чанах; молния горит в облаках, как огонь в дереве; облака раздуваются ветром, как ветви и листва деревьев. Созидание мира. двух древних обиталищ/неба и земли, в разных смыслах этого слова, является частой темой в гимнах. Так, мы читаем об Индре, как о представителе богов:

> Этот мудрый измерил шесть широких (пространств),
> Без которых нет никакой вселенной.
> Он тот, кто создал ширину земли,
> Высоту неба, это он. Он (создал) сливки в трех потоках.
> Сома установил широкое воздушное пространство…
> Веди нас как знаток по широкому простору
> К солнечному свету, безопасности, счастью! [152, с.142]

Измерительный инструмент представлен солнцем, пересекающим землю по своему курсу и пускающим свои прямые лучи с востока на запад:

«Варуна, стоящаяв области воздуха, измеряет землю солнцем, как измерительным стержнем» - и поскольку измерителями мира в высшей степени являются боги солнца, как Вишну, который «измерил области земли, и сделал быстрым место обитания на высоте, ступая вперед, могучий всадник, в три шага», поэтому боги начали измерение земли с востока. Идея измерения тесно связано с расстиланием земли, открытием ее взору человека, функция, также приписываемая богам, связанным с солнцем и молнией, в частности Индре, Агни и Марутам. С действием измерения связано установки балкона космического дома, а двери космического дома - это порталы Востока, через которые утренний свет входит в мир. В «Ригведе», в частности, говорится:

Без балок он укрепил высокое небо.
Он (Индра – Б.Ш.) наполнил два мира, воздушное пространство.
Он удержал землю и расширил (ее).
В опьянении сомой Индра совершил эти (подвиги).
Он измерил мерами устремленные вперед (горы), словно
(жертвенное) сиденье.
Ваджрой он пробил русла рек.
Он пустил (воды) весело течь по (их) долгобегущим путям. [151, с.253]

Критерием совершенства человеческого дома была прочность и компактность его структуры. Поэтому в «Ригведе» постоянно рассказывается то об одном, то о другом боге, как он крепко держит небо и землю; а надежность никогда не падающего неба - вечный источник удивления для человеческих строителей. Таков краткий обзор метафоры дома, как она предстала перед живым воображением ведийских поэтов. Более характерной чертой образа мысли в «Ригведе» является неизменное введение во все космологические концепции огня неба и земли, солнца, молнии или грома и жертвенного огня. Солнечное и метеорологическое объяснение мифологии стало предметом стольких споров в последнее время, что необходимо обратить внимание читателя на то, что в «Ригведе» в основном используется солнечный огонь.

Первым действием богов после образования мира было создание небесного Агни, солнца или молнии. От очага в центре дома пламя и дым поднимались к крыше, представляя собой картину столба, поддерживающего потолок. Агни – «глава небес и пупа земли»; он, как и Сома, является носителем небес и опорой мира. Солнце - это золотой или бронзовый столб трона Митры и Варуны; само небо сравнивается с прочно установленным столбом. Но есть и другие боги, чей особый характер основан на их мастерстве в более тонких работах столярного искусства, таких, которые крестьянин передал бы профессиональному мастеру. Это Тваштар и Рибхус. Тваштар - это бог-плотник с ловкой рукой, который, в частности, изготовил своим топором молнию Индры, а также, в целом такое дело, как плотницкое дело, которое было хорошо известно в Ригведе. Его корни настолько глубоки, что мифические фигуры, такие как создатель вселенной Тваштар, сотворивший чудодейственную сому-гуну, и божественный ремесленник Рибхус, предстают в образе божественных художников. Многие предметы домашнего обихода и религиозные вещи изготавливались из дерева: всевозможные предметы, такие как чаши и сома-чаши; большие части повозок; сандаловое дерево; крыши (которые также могли быть сделаны из бамбука); колесницы и лошади; стены и так далее. [151, с.450]

Восхваления рибху состоят в перечислении определенного количества действий, выраженных в фиксированных мифологических фигурах, обсуждение которых выходит за рамки данной работы. Они изготовляют гимны и сому, как Тваштар; они производят чудесную колесницу Ашвинов, громовую молнию Индры и коней. В одном месте даже говорится, что они создали самих Аквинов, и они же формируют корову изобилия в небе. [153, с.165] О сильном царе, подаренном народу марутами, а также о потоках говорится, что он был создан Вибхваном, из их числа. В частности, их обновление состарившихся и дряхлых родителей и старой коровы, которую они воссоединили со своим теленком, похоже, относится к новому рождению мира через повторение времен года; и о них было сказано, что они сотворили

небо и землю. Мы имеем имена трех Рибху; но разнообразный характер их деятельности в различных областях природы подчеркивается мистическим числом, трижды семь, их даров, и мы находим выражение все Рибху, употребленное как неопределенное число. Их имена употребляются во множественном числе, а в одном отрывке есть замечательное выражение: «Как Рибху вместе с (другими) Рибху, как Вибхва вместе с (другими) Вибху, Мы хотим с помощью вашей силы превзойти силы (врагов)!» [152, с.226], что не оставляет сомнений в том, что число этих воздушных людей было в одной из форм их легенд столь же неопределенным, как и число чудесных творений природы. Индра_представляет_себя_как_наследника или, по выражению Ригведы, они являются являются его сыновьями; он как Рибху наделяет дарами людей и зверей. Две легенды о Рибху заслуживают особого упоминания: их состязание с Тваштаром, когда они сделали три чаши для сомы из его одной, и их производство травы на лугах путем освежения земли с ручьями после двенадцатидневного отдыха, как гости, в доме Агохьи. В первом случае мы можем найти объяснение поражения Тваштара в превосходящем числе рибху, представляющем победу совокупности низших существ над могущественной силой одного человека. Обычно легенду объясняют как относящуюся к трем мирам; возможно, она относится просто к смене ритуала. Рибху, как мы увидим в случае с Савитаром, вступают в особую связь с солнцем, главным агентом продуктивности в природе:

> Тут Савитар сотворил вам бессмертие,
> Когда вы отправились, крича, к Агохье,
> Из того самого кубка для питья Асуры, Из одного вы сделали четыре.
> Поработав упорно и успешно, (эти) жрецы,
> Будучи смертными, достигли бессмертия.
> Рибху, сыновья Судханвала, соляечноглазые,
> В течение года соединились с (божественными) силами прозрения. [151, с.132]

В описании же Агни как столпа, поддерживающего небеса, можно увидеть важность живописного представления в космологических спекуляциях. Именно видимый периодический союз двух самых

антагонистических элементов природы, огня и воды, видимый в сверкающей росе рассвета, яркости утреннего тумана и вспышке молнии, пронзающей дождевое облако, объясняет сложный чувственный символизм тех гимнов, в которых описывается порождение мира.

В зороастрийской традиции, как было отмечено выше, космогонические и космологические концепции связаны, в первую очередь, с проблемой сотворения мира, как она есть в «Ригведе», в двух частях: духовный и материальный миры. В зороастрийской космологии, которая следует и использует некоторые из основных функций, созданных сначала Воху Манам для маздийской космологии, Ахура Мазда выделяется как воплощение духовного и материального существования космоса. Он правит своим царством через шесть проявлений, известных как Амеша-спента. Каждый спента заботится об удовлетворении определенного числа человеческих потребностей. Спенты общаются с верующими через иерархической системы Ахуры, которая состоит из следующего: Амеша Спенты образуют пантеон, находящийся непосредственно под Ахура Маздой, их вождем. Ниже их находятся язаты (архангелы), а под ними - фарахваши (ангелы-хранители). Человеческие существа, которыми правит Ахура Мазда, располагаются ниже своего владыки, в самом низу иерархии. Согласно этой системе, когда человек молится, его молитву принимает его или ее фарахваши, который передает ее соответствующему язате. Язата передает молитву соответствующему Спенте. Через посредничество этого Спента Ахура Мазда слышит молитву человека в его душе и реагирует на нее. Число спентов Амеша равно шести, число язатов конечно, неизвестно, а число фарахваши равно числу верующих, населяющих земной шар в данный момент времени. Е.В. Давлятова, указывая на использование и значение термина фарахваши в позднеавестийском периоде, отмечает, что в более поздних временах древней иранской традиции, особенно в Малой Авесте, Даэна заменяется Фраваши, духами предков, не упоминаемыми в зороастрийском учении. Они являются

сущностью Ахура Мазды и человеческим символом духовного мира. У каждого человека есть личная неподкупная Фраваша. [48, с.146]

Существуют амешаспенты и язаты мужского и женского родов. В «Бундахишне» очень подробно описывается создание Амеша Спенты. Здесь, для краткости, мы рассмотрим происхождение каждой спенты и опишем ее функции. 1) Вохуман (также называемый Воху-Мана) - одно из низших божеств в зороастрийском пантеоне богов. Вохуман, по сути, сочетает в себе врожденные интеллектуальные способности и способность к обучению. Он предлагает свою приобретенную мудрость человечеству для совершенствования его души и разума. В этом мире Вохуман представлен царством животных. Он - ангел, который, будучи воплощением мудрости, успокаивает гнев. От действий этого ангела зависели зороастрийская астрология, медицина, а также здравомыслие общества. Как видно, Воху Манах и Вохуман - два разных существа, принадлежащие к двум разным эпохам в развитии маздеийского космогонии. Это различие справедливо и для других пар маздеийских и зороастрийских тезок; 2) В пехлевийских текстах Аша Вахишта отождествляется с Артавахиштом (не путать с его маздеийским коллегой Аша Вахиштой). Артавахишт - один из шести святых бессмертных, помогающих Ахура Мазде. Он символизирует истину и праведность, а также олицетворяет неизменную цель творения. Артавахишт отводит мир от зла и направляет его к истине. Он является хранителем огней и гор; 3) На языке пехлеви Хшатра Вайрья называется Шатравар. Один из святых бессмертных зороастризма, Шатравар влияет на исход космической битвы между добром и злом. Он приносит пользу всему ахурическому творению. Шатравар - ангел, отвечающий за металлы; 4) Спента Армаити известна в пехлевийских текстах как Спандармат. Низшая богиня Спандармат воплощает божественные качества любви и преданности, а также социальное благополучие человечества, животных и растений. Планета Земля представляет Спандармат в этом мире; 5) Богиня Хаурватат отражает психическое и физическое благополучие человека. Вода представляет

Хаурватат в этом мире; 6) Богиня Амеретат олицетворяет предназначение тех, кто победил зло. Растения представляют Амеретат в этом мире. В целом же, как пишет А.М. Самозванцев, святую Спэнту окружала армия добрых душ, ахуры и язаты и создание пантеона, возможно, стало следствием зороастрийской реформации, в результате которой установился монотеизм Ахура Мазды, а древний иранский бог был заменен абстрактным духом Амеша Спента; девами руководит триада Воху Мана (благомыслие), Ахура-Мазда (благословие) и Аша Вахишта (благодеяние), в то время как девы являются творениями Ангра Манью». [155, с.193-194]

Система язатов сложна и не может быть адекватно рассмотрена здесь. Существуют как небесные, так и земные Язаты. Существуют также мужские и женские Язаты. Как уже упоминалось, Язаты расположены в иерархическом порядке ниже Спенты. Митра и некоторые другие относятся к более ранней эпохе, а Ардви-Сура-Анахиты и многие другие - к более поздней стадии развития веры. Из них Митра олицетворяет солнечный свет, а Ардви-Сура-Анахиты - воды. Язаты приписаны к соответствующим Спентам, чтобы помогать набожным людям. Фарахваши, как уже говорилось, находятся в самом низу небесной иерархии. Они отвечают за передачу молитв и пожеланий верующих соответствующим язатам.

Напомним, что в маздийском цикле творения Гайомарт, космический человек, населявший Кшатру Вайрья, был убит Ако Манахом; Ако Манах оказался в ловушке царства и стал его постоянным пленником. В зороастрийской космологии мы узнаем, что семя Гайомарта отправилось на луну. Там оно было очищено солнцем и вернулось на землю. Используя это семя, Ахура Мазда создал в реальном мире первого мужчину и, наряду с ним, первую женщину. Эти двое появились из земли в виде растения ревень с двумя соединенными стеблями: «Через сорок лет из спермы Кеймарса выросли Машья и Машьяна, которые образовали растение под названием ревень. Вначале Машья и Машьяна были так скручены вместе, что их руки висели на плечах, а тела были слипшимися. Затем в них был вдунут дух, и

они приняли человеческий облик» [303, с.393], т.е. эти стебли затем сформировали Машья (первого мужчину) и Машяна (первую женщину), которые сразились с Ахриманом.

Это был мир, в котором добро и зло боролись за совершенствование своих миров. Мир, подобный тому, в котором мы живем сегодня, прошел через Хаурватат, и действия, подобные тем, которые мы совершаем сегодня, сыграли важную роль в решении вопроса о том, станет ли когда-нибудь Амеретат реальностью. В целом, реальность маздийской космологии основана на мыслях, как добрых, так и злых. Маздийская космология поднимается и опускается на этой основе. Три основных понятия движут маздийским миром: мысль, выражение и действие. Воху Манах и Ахриман стремятся достичь своих Хаурватат и Амеретат в результате битвы умов, которую они ведут. Маздийская космология состоит из трех этапов: расцвет мысли и ее направление к добру; выражение этой доброй мысли в форме, полезной для будущих существ; и свобода действий человека, определяющая исход битвы между добром и злом. Все это время истина, благочестие и священное владычество продвигают верующих к совершенству и бессмертию. В зороастрийской системе эти три функции сохраняются не как космические движители судеб, а как разумные правила поведения. На дела мира влияют не столько абстракции, сколько конкретный ахурический порядок, продиктованный Ахура Маздой своему заместителю на земле.

Как видно, авестийская космогония по сравнению с космогонией «Ригведы» больше склоняется в сторону этического представления цели создания мира. Хотя, конечно, не исключается и космологическо-натурфилософское разъяснение вопроса. Например, увидим, что свет или тепло и влага, главные факторы порождения в космологии «Ригведы», как и в системах древнегреческих, точнее ионических философов, не являются здесь, как там, первичными элементами, из которых сформировался мир, но всегда связаны с явлениями неба, солнцем в облаках и молнией в дожде. В Ригведе есть три основных применения метафоры родства: временное, родовое и

местное. Во временном смысле она выражает появление одного явления перед другим; рассвет - мать Солнца и утреннего жертвоприношения, ночь - мать утра и т.п. Родитель может соответствовать действенной причине, как в случае, когда говорят, что Маруты, боги грозовой тучи, рождают тьму, или же материальной причине, выражающей переход одного объекта в другой, как в случае, когда говорят, что дождь рождается из неба (тучи):

Это к вашим колесницам я пристраиваюсь
Для радости, о Маруты быстродающие,
Как.небеса - к движущимся с дождем (водам).
(Та) бадья неба, которую очень щедрые мужи
Подтянули для почитающего (их), -
(Из нее) они изливают дождь на два мира.
Струи дождя движутся по пустыне.
Прорвавшись, потоки помчались вперед –
Стремниной через пространство, словно дойные коровы. [152, с.58]

Таким образом, метафора приобретает общий смысл, выражая наиболее выдающегося члена группы; Йийу - отец ветров, или богов бури, Рудра - отец марутов и кудр, Сома - растений и молитв, Сарасвати - мать рек. Сыновья могут рассматриваться как наследующие качества отца, как в случае, когда эпитет Тваштара отделяется от него и становится именем его сына; или же, как в семитских языках, место отца может занимать абстрактное качество, как в случае, когда Агни, Маруты и другие. Земля - мать деревьев и всего, что она носит на своем широком лоне, а небо - отец всего, что движется по небу, солнца, марутов, утра и вечера. Но небо и земля не просто содержат все вещи, они также обеспечивают питание, благодаря которому они растут; время сбора урожая, например, можно назвать дитем земли. От локального применения метафоры легко перейти к временному. Небо и земля - это места обитания, в которых происходят все рождения, они также являются первыми рожденными в начале, равного возраста и общего происхождения; или, что равносильно тому же самому, ставится вопрос, кто из двух мог быть старше. Сразу же возникла трудность в определении отношения неба и земли как

всеобщих родителей к богам, которые, с другой точки зрения, также имеют право считаться отцами мира. Риши довольствовались излюбленным парадоксом: дети породили своих родителей:

> Двое родителей о прекрасным семенем создали для потомства
> Землю, широкую, бессмертную, с далекими просторами.
> Эти сыновья, прекрасно действующие, совершающие чудеса,
> Породили пару великих родителей, чтобы (о них) думали в первую очередь.
> При поддержании неподвижного и подвижного мира
> Вы охраняете (истину-) след (вашего) недвоедушного сына. [151, с.193]

Это рождение - одна из самых частых тем Ригведы, на которую по большей части намекают, а не описывают в серии сложных загадок, постоянно играющих на идентификации трех видов Агни, в солнце, молнии и плоде или сыне жертвоприношения; на сравнении неба и земли с двумя палочками для растирания, которые произвели огонь, или с двумя камнями, между которыми сжимали сому; и на других ретроспективных параллелях, обогащающих формальное выражение больше, чем смысл гимнов. Большим источником недоумения в толковании является смешение рассветов, ночи и утра, рождающих солнце, с водами, туманами неба или дождевыми облаками, несущими зародыш молнии. («Ригведа» - 1. I, 159, 2; 2. I, 159; 3. X. 54. 3; 3. Y. 1. 4 и др.). Здесь отметим, что «культ сомы, как и культ огня, занимает центральное место во всей системе ведийского ритуала, и оба восходят к индоиранскому периоду (в древнеиранском культе и пантеоне сома имеет точное соответствие - хаома, растение, напиток и олицетворяющее их божество)» [60, с.48]

Центральным пунктом теории космологического порождения, как уже говорилось, является сочетание света с водами, которое предстало перед глазами поэтов в рождении молнии из дождевого облака и в выдохах, окружающих свет солнца. Агни имеет свой дом в водах; он - дитя вод / единый глаз небес, который растет под действием потоков. Ссылка на молнию достаточно очевидна; роль, которую играет солнце в парадоксе,

помимо таких общих выражений, как воды вокруг солнца, противопоставленные водам внизу на земле, описывается как стрельба или плетение его лучей через воды небес. Аллюзия на росу подтверждается тесной связью зари с водами, в которых она представлена купающейся. Брак неба и земли, отца и матери солнца, представлялся двумя способами. Во-первых, небо («Риведа» - 1 VII. 60. 4, V. 45. 10. 2 IX. 9. 4), где Сома представляет солнце («Ригведа» - I. 23. 17; 3 III. 22; 3, X. 27; 21. VII. 47, 4.). Во-вторых, падение дождя и пролитие света в виде солнечных лучей или молний являются видимыми причинами оплодотворения почвы. Солнце черпает росу, как молоко, из своей матери-земли, а свет, который, как мы видели, также считается жидкостью, получает от своего отца-неба. Эти два начала, свет и роса или дождь, попеременно представляются как молоко или сперма, небесная амброзия, топленое масло или сома-сок. Зачатие в утренней росе персонифицировано в фигуре Гандхарвы, обсуждение характера которого будет лучшей иллюстрацией рождения солнца как типа поколения. В единственном полном гимне, обращенном к нему, он получает имя Йена, которое снова встречается в «Ригведе» (I. 83. 5) как эпитет восходящего солнца. В других отрывках оно переводится «тоска», «желание», «пожелание». Оно используется как эпитет рассвета, и, похоже, применяется также к песням или певцам. Гимн описывает в череде поэтических образов его восхождение из утреннего тумана на небо, где его свет сливается с всеобъемлющим сиянием небес:

На склоне гор И при слиянии рек
Родился под молитву вдохновенный (поэт)
Он внимательно смотрит вниз
На море с этой высоты,
Откуда, возбуждаясь, он трогается.
И тут они видят утренний свет
Древнего семени,
Что зажигается по ту сторону неба.
Все Канвы, о Индра, усиливают

Твою волю, мужество,

А также бычью силу, о самый могучий! [152, с.293]

Так, гимны «Ригведы» содержат три момента: во-первых, рождение трех миров, неба, земли и промежуточных областей; далее, параллельно рождению миров, рождение богов от их первых родителей; наконец, восход и заход солнца, а далее самого человека с которым больше связывается этическая доктрина ведийского учения, где как в «Авесте», связывается дух человека с его телом, которое побуждает к его борьбе со злом, не исключая этой борьбы в пределах его собственной личности. Согласно с этим учением о противоборстве добра и зла, главным достижением человека в этом деле должна стать его победа над собственными пороками. Как и в авестийской этике, люди по природе не создаются ни злыми, ни добрыми, а в равной степени всегда находятся под влиянием космических, метафизических богов, духов или дэвов добра и зла. Та же А.Х. Хадикова верно отмечает, что «человек в высшей степени полномочен влиять на вселенскую схватку добра со злом, а полем этой битвы является именно человечество и освоенный им материальный мир. Окончательная победа Добра свершится только при условии, что Зло будет отвергнуто человечеством осознанно, только тогда наступит всеобщее благоденствие Хваирна/Фарн». [227, с.56]

В «Бундахишне» отмечается, что в космической борьбе некоторое время Ахриман успешно возобновил свою атаку. Ормазд спас «прообразы» (карб) растения, быка и первого человека, поместив их в небесные сферы звезд, луны и солнца, но Ахриман проник в небо, загрязнил воды, проделал дыру в земле, заставил растение завянуть, убил быка, напал на Гайомарда и в конце концов убил его, а огонь запятнал дымом. Вначале он был победителем: мир стал темным (Бундахишн 4.22; Дадестан 36.34). Затем в мир пришло движение, и творения Ормазда начали сопротивляться. В результате Ахриман, как говорится в «Бундахишне», оказался в ловушке на небе, что не позволило ему достичь небесных сфер (Бундахишн 4А; Задспрам 3.2). Ночь чередовалась с днем. Воды текли и могли быть очищены; соленая вода была

отделена от сладкой. Образовалось мифическое озеро Фраксвард (авест. Vourukaša), из которого развились другие моря и озера. Земля была закреплена корнями гор, выросших на ней. Первый дождь разделил первоначальную сушу на семь континентов. Высушенное первое растение было истолчено и смешано с водой, что привело к развитию растительной жизни. Говорится, что из конечностей быка (Бундахишн 6.2) возникло еще больше растений, семя которых стало источником жизни животных. Точно так же тело Гайомарда произвело металлы (Бундахишн 6F.8; Меног-и храд 27.18), а из его семени развилась первая человеческая пара: «Он (Ахура Маздо – Б.Ш.) создал Гайомарда, сияющего как Солнце;… обладание Гайомарда знаком было таково, что человечество родилось от его семени, в его подобии;… Он создал Гайомарда с Гавом из Земли; Он создал сперматозоиды людей и животных из света и зелени Неба; поскольку эти два сперматозоида относятся к принципу Огня, а не к принципу Воды; Он создал их в материальном теле Гава и Гайомарда, так что из них возникло полное размножение людей и животных». [304, с.65]

Огонь защищал мир праведности и делал возможным жизнь и движение; он был тесно связан с понятием *хварра* «удача, слава» («Задспрам» 3.77 и далее). Все эти события происходили на стадии смешения, нынешней стадии, общая продолжительность которой должна была составить 3 000 лет. В конце этого времени будет достигнуто «отделение» зла от добра, и после заключительной церемонии ясны («Задспрам» 35.15-16) начнется обновление (*фрашегирд*; авест. *фрашокэрэти* (frašōkərəti). Данные «Хурда Авесты» слишком скудны, чтобы окончательно показать, как развивался этот миф. В ряде отрывков о творении перечисляются примерно в том же порядке, что и в более поздней традиции (например, Веды 9.33.42, 11.2.9-10), Ясна (37.1) Ахура Мазда почитается как создатель быка и Аши, воды и растений, света и земли. Человек и огонь, по-видимому, представлены там Ахура Мазда и Аша. Эта ассоциация убедительно свидетельствует о ранней связи между творениями и сущностями. Широко распространено мнение, что гаты

«Авеста» содержат намеки на такие связи, однако природа этих текстов такова, что невозможно окончательно доказать или опровергнуть, что догма о семи творениях была частью учения Заратуштры. Однако гатические свидетельства согласуются с более поздней традицией, подчеркивая роль Ахура Мазда как единственного творца вселенной и приписывая нынешнее состояние мира разрушительной деятельности сил зла:

Семеро единодушных, Семеро единогласных,
Семеро единовластных, Имеющих мысль, и слово,
И дело одно и то же, И одного родителя,
И одного повелителя — Ахура-Мазду творца
По своему изволению
В жизнь превратят создание
Без умирания, без увядания
И без истления...
«...Убогих поставив пасти». [2, с.156]

Авестийский гимн Фравардин-яшт содержит следы принципиально иной версии происхождения мира. Из-за Хварна (среднеперс. Фарн, Фарр) - божественная сущность, харизма, сакральная сила, связанная с огнем и солнце творяющая высшее неземное начало, в этом гимне говорится, что текут воды, растут растения, дует ветер, дети рождаются у людей, а луна и звезды движутся по назначению (стихи 14-16). Хварно помогает Ахура Мазде «разделить» небо и землю (стихи 2). В стихах 55-56 говорится о том, что после сотворения растения долгое время оставались неподвижными; Хварно восхваляются за то, что избавили их от этого несчастного состояния. Таким образом, совокупность свидетельств из «Яшт» убедительно свидетельствует о том, что в дозороастрийской версии космогонии постулировалось первобытное состояние, в котором растения не могли расти, люди (и, вероятно, животные) не производили потомства, а светила неподвижно стояли на небе (которое, возможно, давило на землю). Это статичное состояние, очевидно, рассматривалось как более низкое по сравнению с состоянием роста и движения, которое было вызвано

впоследствии. Легенда о тройном расширении земли Йимой (Веды 2.10) также предполагает более древний миф, в котором первоначальные творения были освобождены от своего заключения положительным актом в начале времен. Последствия такого мифа, однако, разительно отличаются от последствий «ортодоксального» зороастрийского мифа, в котором первоначальное, неподвижное состояние описывается как идеальное, а движение, деторождение и разнообразие косвенно приписываются вторжению Ахримана.

Процесс сотворения, зародившийся в индоиранский период, по сути, была призвана установить связь между небом и землей посредством ритуальных подношений сока растения хаома, а первоначально и жертвоприношений животных, в присутствии животворящих стихий воды и огня, которые также получали подношения. Подходящим временем для этого обряда могло быть раннее утро, сразу после восхода солнца, как это до сих пор происходит в Персии: «… место, где совершались торжественные богослужения (а поскольку все они совершались утром, от восхода до полудня, то находились под особым покровительством Митры, властелина первой стражи дня)». [29, с.132] Было ли человеческое жертвоприношение когда-либо связано с другими ритуалами, неизвестно, а миф об убийстве первого человека мог развиваться по аналогии с мифом об убийстве быка. Если этот ритуал послужил моделью для древней индоиранской космогонии, можно предположить, что последняя включала в себя начальную стадию, на которой прототипы творений были неподвижны и, возможно, темны (жертвоприношение совершалось на восходе солнца), а первобытное жертвоприношение заставило растительную, животную и человеческую жизнь расти и множиться, воды течь, земля расширяться, а светила двигаться в (возможно, поднятом) небе, давая свет миру.

Хотя в древнеиндийских текстах не засвидетельствовано никакого связного мифа о первобытном жертвоприношении, многие элементы ведической космогонии могли быть заимствованы из такого мифа: до второй

стадии космогонии мир был темным (ср.Ригведа, 10.129.3); солнце и коровы были скрыты в «камне» (áśman; ср. перс. «асман» - «камень, небо»); земля плавала на водах, но воды также были ограничены. Второй акт творения освободил коров и воды и породил солнце, огонь и сому; сома затем породила все растения). Этот акт чаще всего приписывался Индре, который также «сделал твердой» землю (Ригведа, 2.12.2), расширил ее и поддерживал небо на высоте. Когда Индра «нашел свет», его, очевидно, сопровождали «семь провидцев» или «отцы», что может указывать на первоначальное священнодействие и связь с иранскими фравашами. В целом же, как было отмечено выше, непостижимый космический порядок или закон, преобладающий в природе, признается под именем *rta*, который считается находящимся под опекой высших богов. Это же слово обозначает порядок в моральном мире как истину и право, а в религиозном мире как жертвоприношение или обряд.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что принципы нравственного поведения человека в авестийском и ведийском учениях коренятся в их космогоническом и космологическом представлениях персов и индийцев. Иными словами, поведение человека может во многом зависеть от его взглядов на собственную природу и место во Вселенной. Центральным в их учениях является учение о богах и дэвах (ассурах), высшей силе, господствующей над мирозданием. Небо и Солнце священны, и перед ними возносятся молитвы; но всегда понимается, что это не более чем символы. Различие в том, что зороастрийцы в отличие индейцев не проповедуют поклонения природным силам в современном его смысле. Гаты «Авесты» и песни «Ригведы» показывают, что ни один космический объект, каким бы великим и могущественным он ни был, никоим образом не может занимать положение, подобное положению богам в этих произведениях. Это явно означает, что в философии Зороастризма и индуизма существуют более высокие категории, чем категории материи и силы и, что признание

духовного элемента, а в земном мире – этика и нравственность являются основными в действительности.

ГЛАВА 3. «РИГВЕДА» И «АВЕСТА» КАК ИСТОЧНИКИ ВЕДИЧЕСКОГО И ЗОРОАСТРИЙСКОГО ЭТИЧЕСКИЙ УЧЕНИЙ

3.1. Религиозные основы нравственной философии «Ригведы» и «Авесты»: общность и различия

Философия религии «Ригведы» и «Авесты» - даже на самом рудиментарном уровне рассуждений, которые могут показаться лишь введением в предмет данной дискуссии, – поскольку она критикует индивидуальное явление и его социальные институты, неизбежно должна столкнуться с проблемой исторического представления о божестве в свете данных, накопленных представителями зороастризма и ведизма. Совокупность этих данных составляет основу подхода к вопросу, поскольку именно из них выводятся формы идеи Бога. В зороастризме и ведизме эта идея обнаруживает уникальное единство, связь через универсальный человеческий разум, который выражается и раскрывается в нем и через него. Таким образом, раскрытие идеи божественного, а вслед за ним нравственность и этики «Ригведы» и «Авесты» становится для философа религии своего рода руководством к раскрытию ядра и сущности явления, как индивидуального факта, так и коллективного поведения.

На уровне учения «Ригведы» и «Авесты» Бог в разных его проявлениях (в единственном или множественном числе) означает Нечто-Кого-то, что совпадает с императивами высшей сакральной культуры; то есть, Бог, который, по крайней мере, этичен и, по крайней мере, духовен. Таким образом, мы сталкиваемся с мистико-религиозном тезисом об этическом, духовном и личностном Боге. И именно анализ, философия религии, определяет, такова ли природа реальности, что оправдывает такое представление о Боге. Таким образом, религии ведизма и зороастризма через исследование мистико-религиозных представлений в «Ригведы» и «Авесты» подвергается испытанию, стремясь увидеть, способна ли они выдержать анализ разума и проверку разумом. Эта попытка не является попыткой

апологетики, толкования, теологии или науки. Попытка состоит в том, чтобы поместить религию под линзу здравого смысла, как об этом пишут Ж.В. Кормина, А.А. Панченко и С.А. Штырков со ссылкой на другого российского исследователя религии Ю. Антоняна, которая писала: «Возможно, с точки зрения науки (или просто здравого смысла?) перспективнее каждый раз просто переосмысливать известное и привычное слово, добавлять новые значения и вытеснять изжившие себя старые, чем изобретать много новых терминов вместо одного старого. Возможно, основной задачей антропологии религии и является постоянное обновление дискурса о понимании термина «религия» через исследование различных граней, проявлений, трансформаций старых значений и выявление новых». [206, с.142]

Тема, которая нас интересует в данном случае, связана с некоторыми центральными аспектами концепции «Ригведы» и «Авесты» о том, как разъяснять в философском дискурсе нравственную философию ведийцев и зороастрийцев в мистико-религиозном ракурсе, или назвав его «метаэтикой», то есть осуществление ряда когнитивных шагов, направленных на легитимацию этой философии.

Начнем с «Авесты» и о ее «заботе» о мире. Чтобы подойти к этому вопросу в маздеизме, мы должны исходить из двух фактов: радикального дуализма и эсхатологического взгляда. Под радикальным дуализмом понимают противопоставление, борьбу и конфликт между добром и злом, истиной и ложью, светом и тьмой, порядком и беспорядком и т.д. Образцово эти противопоставления воплощены в фигурах Ахура Мазды (Ормуз на пехлеви) и Ангра Майнью (Ахриман на пехлеви), то есть Бога как силы добра, благости и истины, и Зла как силы негатива. Следует, однако, отметить, что это не дуализм, поскольку, говоря правильно, только Ахура Мазда может называться Богом, так как он единственный творец, провидец, милосердный, вечное существо и т.д. Ангра Майнью с религиозной точки зрения является мятежным ангелом.

Но западноевропейские востоковеды всячески стараются утвердить дуализм в зороастризме через другие понятия, доказывая, что противопоставление Ахура Мазды - Ангра Майнью - не единственный в маздеистской сфере: они также видят Аша (Истина) против Друдж (Ложь) или Спента Майнью (Святой Дух) против Ангра Майнью, что якобы свидетельствует о вездесущности персидского дуализма. М. Бойс в этой связи отмечает, что «дуализм, столь очевидный в Гатах, М. Хауг трактовал таким образом, что выявил тонкое различие между теологией Зороастра, «по которой он признавал лишь одного Бога» (то есть Ахура-Мазду), и его «чисто философским учением» о наличии двух первичных причин (то есть Спэнта и Ангра-Маинйу)». [30, с.292] При этом не обращают внимания на то, что в такой их трактовке можно говорить и о подобном дуализме в иудаизме, христианстве и исламе.

В любом случае, борьба между принципом добра и принципом зла, по сути, определяет для зороастрийского сознания все измерения и все аспекты реальности. Следовательно, все бытие будет рассматриваться как разделенное на три великих момента: сотворение мира Ахура Маздой; смешение светящихся субстанций; конечная цель истории с соответствующим торжеством Добра над Злом. Заратуштра проводил четкое различие между добрым путем (*ашавант)* и ложным путем (*дрегвант)*. Но в деталях он сохранил более раннюю структуру ведических божеств и их взаимоотношения, а также центральную роль огненного ритуала. Она во многом связана с состоянием духа и тела, как меног (санскр. *manas*) и гетиг (санскр. *gat.hita*). Идея первичности сознания выражена в теологии как сотворение сначала менога, а затем гетига. Вначале оба они совершенны, но позже из-за «смешения» возникают проблемы. В целом, эволюция идет от состояния менога к состоянию гетига. Это похоже на эволюцию от *саттвы* к *тамасу* в индийской мифологии. [26]

Другой факт - эсхатологическое видение. Это означает, что вечное столкновение между Ахура Маздой и Ангра Майнью будет иметь конец,

который будет заключаться в окончательном торжестве сил добра и света над силами зла и тьмы. История имеет развязку, состоящую в уничтожении негатива, представленного Ангра Майнью и всеми связанными с ним элементами. Эта конечная цель также обусловливает и определяет нравственное мировоззрение зороастризма. Ибо изначальный вызов Зла против Ахура Мазды побуждает последнего защищаться, создавая меног и гетик (бундахизм), то есть духовную и материальную субстанции. Та же М. Бойс утверждает, что «Ахура-Мазда совершил акт творения в два этапа. Сперва, объявили они, он создал все в «духовном», или нематериальном (на пехлеви — *меног),* виде, а затем придал всему «материальный» *(гетиг)* вид. Материальное бытие было лучше, чем предшествующее нематериальное, потому что совершенные творения Ахура-Мазды получили в нем благо в форме чего-то цельного и ощутимого». [30, с.29] Хотя меног лучше перевести как тонкое, а гетиг - как плотное, поскольку так лучше всего понимать преемственность между умопостигаемым и чувственным и, следовательно, отсутствие разрыва или раскола между одной сферой и другой: гетиг проявляет и представляет меног.

Отношения между миром идей и чувственным миром у Платона можно приравнять к отношениям между меногианским миром и миром природы или гетигским миром: оба измерения производятся Ахура Маздой как оружие против Ангра-Майнью. В результате природный, или гетический, мир приобретает положительный и благотворный статус, поскольку служит щитом Ахура Мазды в его борьбе со Злом. «О создатель материального мира», - постоянно повторяет Ахура Мазда в «Видевдате». Поэтому в маздеизме нет аскетизма, отречения от мира или безбрачия, ибо природная субстанция онтологически хороша, и то, чего требует «Ве Ден» (авестийская религия, религия добра), - это сохранять боевое, активное отношение к силам Зла; хороший маздеец обязан производить на свет детей, чтобы пополнить боевые ряды воинства Ахура Мазды, то есть *джаванмарди*, или духовной

конницы. Это означает, что человеку предрешено быть в мире, который уже подразделен между добром и злом, а также жизнью и смертью.

Что же касается «Ригведы», то она без сомнения, самый важный текст в ведической литературе, которая представляет собой собрание 1028 гимнов, разделенных на десять книг, очень разных по дате создания, самые старые из которых — книги со II по VII, а самая молодая, отличающаяся по характеру от предыдущих, книга X, содержит некоторые из самых философских гимнов с размышлениями о Вселенной и сотворении мира, а также более искренне религиозные гимны, обращенные к личностному Богу. «Самаведа самхита» – сборник текстов, в основном взятых из «Ригведы», который жрец Удгатри использует в качестве основы для различных мелодий (саман), обладающих магической силой, которые он произносит во время жертвоприношений Сомы. Свод всей этой ведической литературы составляет Вед, или божественную мудрость, исходящая непосредственно от Брахмана, Абсолюта, Единого без второго, и которая на протяжении почти четырёх тысяч лет составляла основу индуизма в его различных проявлениях и вдохновляла религиозную жизнь народов Индии. в гимнах Ригведы мы не находим богов с такими ярко выраженными человеческими характеристиками, как в Греции или Риме, где божества представлены нам со всеми пороками и добродетелями, свойственными людям. Человеческие характеристики, приписываемые арийским богам как и в «Авесте», гораздо более размыты, и в некоторых случаях единственным их человеческим аспектом является имя, данное им, чтобы отличать их друг от друга; иногда это просто названия природных явлений, таких как Солнце (*Сурья*), Заря личные аспекты богов, такие как Друг (*Митра*); в других случаях это имена абстрактных характеристик, такие как Господь Созданий (*Праджапати*) или Все боги (*Вишведева*) и т.д. Хотя в «Авесте», как было отмечено выше, главный бог один – Ахура Мазда, то согласно «Ригведе» их - двадцать семь и

они делятся на три группы: божества земли (*бхур*) - пять богов, промежуточного мира (*бхувар*) - двенадцать и небес или обители богов (*свар*) - десять, каждой из которых правят соответственно Агни, Индра и Варуна. В основе мифа о сотворении мира участвуют именно эти три боги и как пишет АК со ссылкой на известного исследователя индийской мифологии – Ф.Б. Клайпера, «согласно этому мифу, в пространстве существовали изначальные космические воды, которые несли в себе зародыш жизни. Со дна этих вод поднялся ком земли, который постепенно разросся и превратился в гору, плававшую по поверхности вод. Кейпер называл этот сюжет «стадией недифференцированного единства». Затем в мире родился (каким образом - неизвестно) бог Индра, «ось мироздания», разделивший небо и землю, породивший солнце». [79, с.37-38]

Без сомнения, одной из самых таинственных, подавляющих и в то же время самых любимых сил первобытного человека была та, что проявлялась в огне. Нечто, что согревало его огнем холодными ночами, освещало его во тьме, преобразовывало его пищу, что в своем пламени, поднимавшемся к небу, уносило с собой подношения и жертвоприношения смертных, но что, разгневавшись, могло использовать свой огонь, чтобы уничтожить все; Нечто, источник жизни и смерти, очиститель и защитник; Нечто, проявившееся на небе как солнце, в атмосфере как молния, а на земле как лар, или огонь домашнего очага. Неудивительно, что Веды посвящают этому Агни около 200 гимнов. Так начинается вся «Ригведа»:

Агни призываю я - во главе поставленного
Бога жертвы (и) жреца,
Хотара обильнейшее окровищного.
Агни достоин призывании риши –
Как прежних, так и нынешних:
Да привезет он сюда богов!
Агни, посредством (него) пусть достигает он богатства
И процветания - изо дня в день -
Сияющего, мужеобильнейшего!». [151, с.6]

С подобным призывом к Агни открываются все книги Ригведы, кроме Мандалы X. Агни же, будучи бессмертным, живет среди людей как гость и домохозяин (*грихаспати*), и кого можно назвать отцом, братом, «дорогим другом и обожаемым спутником» и с кем можно беседовать со всей интимностью, вплоть до того, чтобы сказать: «Если бы, о Агни, я был тобой, Или же ты был мной, То тут твои желания сбылись бы». [152, с.366] Агни, будучи бессмертным, обитает среди людей, становясь центром домашней жизни; он - жрец семьи (*пурохита*), действующий как посредник и посланник между людьми и богами, приносящий человеческие жертвы богам и божественные милости людям, а также жрец, который декламирует стихи Вед, чтобы призвать богов, он также является свидетелем действий людей и тем, кто подтверждает их обещания, таким образом, присутствуя на свадебных церемониях, где невеста и жених, обходя семь раз вокруг костра, обещают друг другу верность и любовь. Этот ритуал, который под влиянием Зороастризма долгое время сохранился среди таджиков Таджикистана, а затем под влиянием мусульманского духовенства был искоренен из их жизни. Агни - бессмертный защитник людей, источник законов, управляющих поведением людей и чей закон вечен, защитник беднейших, тот, кто прощает и спасает падших людей.

Другой Бог - Индра, самое популярное божество «Ригведы», которому посвящено 250 гимнов. Индра, несомненно, самый антропоморфный из ведических богов. Он изображается как воин, любящий пить сому, путешествующий на сияющей колеснице, запряжённой длинногривыми конями, с молнией в руках, которой он сражается среди грома и молний с демоническим змеем Вритрой, сдерживающим дождь в облаках и вызывающим ужасные засухи. Но даже среди многочисленных гимнов «Ригведы», умоляющих Индру даровать своим последователям победу над врагами, есть и другие, приписывающие Индре черты, типичные для божества. В прекрасном гимне II.12 поэт пытается объяснить агностикам, кто такой Индра, перечисляя все его божественные качества:

Кто едва родившись, первый наделенный мыслью
Бог, силой духа охватил богов, От чьей ярости сотрясались оба мира
Из-за величия (его) мужества - тот, о люди, Индра!
Кто укрепил колеблющуюся землю, Кто успокоил качающиеся горы,
Кто дальше измерил воздушное пространство,
Кто поддержал небо - тот, о люди, Индра!
Кто, убив змея, пустил струиться семь рек…
Кто породил огонь между двух камней. [151, с.249]

Выше Агни, близкий к людям на земле, и Индре, правящий в промежуточном мире атмосферы, стоит третий бог - верховный Варуна, обитающий на высочайших небесах. Хотя в «Ригведе» ему посвящено немного гимнов, они, несомненно, самый духовный и возвышенный бог. Варуна – высший из дэвов, творец и владыка небесного свода, где он обитает, устроитель неба и земли, и его часто называют Владыкой Вселенной. Преданный обращается к нему с совершенно иным отношением, чем к другим дэвам Ригведы, ибо Варуна – хранитель риты, космического порядка, и, следовательно, высшее выражение моральной мысли ариев. Преданный обращается к нему со страхом, трепетом и смиренным почтением. В своём всеведении Варуна всё знает, всё видит и всё понимает, подобно полёту птиц в воздухе, рекам в их непрестанном течении, направлению ветров в их дальнем путешествии, пути кораблей в океане. Но, прежде всего, будучи хранителем нравственного порядка, Он знает сердце человека и наблюдает за его поведением, наказывая грешника, но и проявляя милосердие, прощая кающегося. Эти выражения часто близки к жажде прощения в покаянных псалмах Библии и указывает на влияние «Ригведы», да и «Авесты» на религиозной иудо-христианской традиции:

Что же за величайший грех был (это), о Варуна,
Что ты хочешь убить восхвалителя, друга?
Поведай мне это, о (ты, которого) не обманешь, о самосущий!
Я хотел бы покаяться перед тобой с (поклонением, спеша быть) безгрешным.
Отпусти нам прегрешения предков!
Отпусти те, что мы сами сотворили! [152, с.257]

В гимнах Варуне понятие греха морализируется; грех уже не сводится лишь к формальным ошибкам в ритуале жертвоприношения, но рассматривается как нарушение нравственного порядка, установленного Варуной, включая ложь, действия, мотивированные гневом, пьянство, азартные игры, неверность друзьям, эгоизм и жадность.

Так, если сопоставить содержание гат «Авесты» и гимн «Ригведы», то сразу можно определить, что оба они глубоко религиозны в смысле ощущения божественного присутствия в красоте Вселенной, и если можно так сказать, для персов и индусов космос был живым и говорил с ними. Все явления природы для них – не более чем иерофании, проявления этих сил, или единой таинственной силы, которая всем управляет, из которой всё исходит и к которой всё возвращается. Авестийские и Ведические сочинители этих книг осознаёт неведомую высшую реальность, тайну, превосходящую его, но которая глубоко ощущается, и которая подавляет, пугает, очаровывает, но в то же время непреодолимо притягивает; Тайну, которая превосходит его, наполняет благоговением и ужасом, и в то же время непреодолимо притягивает, потому что он осознаёт свою полную зависимость от неё. Иногда, если эти сочинители «Авесты» и «Ригведы» счастливо пишут божествам стихи или поёт; иногда, испугавшись, они молятся им; а иногда, чувствуя себя слабым и хрупким, они просит прощения у богов посредством жертвоприношений и ритуальных действий. Некоторые из этих поэтических выражений преобразуются в народные молитвы и мольбы, связанные с различными жизненными событиями, такими как рождение ребёнка, смерть любимого человека, женитьба молодого человека, болезнь скота, продолжительная засуха или опасный шторм.

Новоприбывшие арийцы и дравидийские народы, с которыми они встречались и смешивались, прекрасно осознавали двойственность реальности, в которую они были погружены: материальную реальность, в которой они жили, и существование другой, «священной» реальности, превосходящей всю их чувственную жизнь и всю их способность к

пониманию, которая, однако, проявлялась тысячью способов в природных явлениях, которым они подвергались. Эти люди, подобно всем «первобытным» людям, всё ещё неспособным рационализировать свой жизненный опыт, погружённые во Вселенную неведомых и таинственных сил, считали, что все явления природы – не что иное, как проявления Нечто или Кого-то высшего, трансцендентного и непостижимого, но в то же время тесно связанного с ним и с природой. В целом, отношение «Авесты» и «Ригведы» к богам были и идентичны, и различны: «Одни и те же божества встречаются у обоих народов - Индра, Митра, Шива, Яма, но различно отношение к ним. Так, например, Дьяус-питар отступает в «Ригведе» на второе место, а в «Авесте вовсе исчезает; Индра и Насатья (авест. Наонхаитья), которые в «Ригведе играют большую роль, в «Авесте» деградировали до положения демонов, как и «великий бог» «Ригведы» - Шива. В «Ригведе» боги названы девами, а злые демоны асурами, тогда как в «Авесте», напротив, боги называются *ахурами* (т.е. «господин»), а девы являются демонами». [232, с.45]

В целом, философия «Авесты» и «Ригведы» не является ни оптимистичной, ни пессимистичной. Она исследует истинную природу добра и зла, описывает их взаимозависимую связь и в конечном итоге приводит человеческий разум к осознанию божественности как жизни и души всех феноменальных объектов. Они учат эволюции, а не специальному творению, поэтому она не нуждается в ненаучном представлении о двух внекосмических творцах, одном из которых является добро, а другом - зло.

В этом ракурсе, если взглянуть на него через космогонию, например, зороастризма, то можно обнаружить, что Ахура Мазда создал материальный мир через Спенты-Майнью и поучительным в этом контексте является и объяснение термина *спента*, который переводится как «действенный и понимаю под ним созидающую, упорядочивающую, жизнеутверждающую деятельность». [287, с.93] Исходя из этих реалий, Спенту-Майнью можно с полным основанием определить как животворящий-созидающий

дух/ментальность/ дуновение. Представляется целесообразным говорить о духе, когда Спента-Майнью предстает как инструмент Ахура Мазда или автономная сущность, и, соответственно, о стремлении или ментальности, когда речь идет о человеческой сфере. Это объясняется тем, что термин «дух» условно ассоциируется с метафизическим смысловым полем, тогда как термин «дуновение» или «ментальность» адекватен для обозначения качества человеческой или психо-ментальной сферы бытия. В связи с этим в «Авксте» говорится:

Низвел бы Спэнта-Манью
Из Дома Восхвалений,
Поднял бы Анхра-Манью
Из мерзкой преисподней --
Они мне колесницу Тянули бы вдвоем,
И Злой Дух, и Святой. [2, с.161]

Далее в другом месте эта мысль развивается следующим образом: «Два Духа [Спэнта-Манью и Анхра-Манью], два близнеца в начале провозгласили от себя чистое и нечистое мыслей, речей и поступков. Благомудрые знают разницу между провозгласителями, не знают её зломудрые: суд благомыслящих безошибочен и верен как о том, так и о другом Духе». [4, с.131] Примечательно, что животворящее конструктивное (спэнта) качество является чертой самого Ахура Мазда и это видно, с одной стороны, из того, что Ахура Мазда представлен в «Авесте» как отец Спанта Манью, а с другой стороны, из того, что в приведенных выше отрывках Спанта Манью мыслится как самостоятельная сущность.

Наряду с Ахура Мазда, контекстно-чувствительный термин *аша* (aša) имеет фундаментальное значение для мировоззрения Заратуштры. Обсуждаются такие варианты перевода, как порядок/гармония/истина/правда/закон/справедливость, при этом буквальный перевод *аша*, вероятно, означает (гармонично) соединенный. [280, с.118] Это гармоничное соединение можно считать общим субстратом различных уровней порядка, которые может обозначать *аша*, т.е. конкретно

космического, политического, социального и ритуального порядка. В контексте политико-социального порядка логично, что *аша* может также использоваться для обозначения закона или справедливости. На индивидуальном уровне *аша* следует характеризовать как субъективную правдивость, имеющую своим объектом объективную истину, которая, однако, ситуативна и приватизирована в соответствии с жизненным миром субъекта. [297, с.10]

Гармоническое развитие мира и его значение для установления нравственных принципов находим и в «Ригведе». С исторической точки зрения «Ригведу» можно рассматривать как важный отчет о великом этапе, достигнутом человечеством благодаря средствам прогресса, необходимым на этом этапе коллективной эволюции. В своем скрытом смысле, как и в своей очевидной форме, это Книга Дел, внутренних и внешних жертвоприношений, гимн битв и побед духа, который в своем восхождении открывает высоты мысли и переживания, недоступные обычному человеку. Это песнь Божественного Света, Силы и Благодати, исполняющих свою работу среди смертных людей. «Ригведа» - это далеко не просто результат попытки собрать воедино интеллектуальные домыслы или творческие мечты. Это также не собрание догматов религии. Наличие в нем совокупности настойчиво сформулированных доктрин, а также набора неизменных символов в значительной степени обусловлено действием единодушного опыта и безличного знания. Эти символы, несомненно, представляли собой единственную форму, которая благодаря своему конкретному характеру в сочетании с его способностью к внушению позволила этому древнему языку выразить то, что обычное мышление сочло бы невыразимым. Как бы то ни было, мы признаем, что в гимне за гимном повторяются одни и те же понятия, одни и те же образы и выражения повторяются, иногда в одной и той же фразе, с совершенным пренебрежением к поэтической оригинальности, новизне мысли и разнообразию стиля. Животворящее дуновение запечатлевает на них тот, кто владеет в высшей степени

сознательным искусством, создавая свои творения твердым и мощным импульсом самодисциплинирующего вдохновения. Но если эти высшие качества проявляются на однородных материалах и в неизменных рамках, то это с преднамеренной целью, поскольку для риши искусство выражения было не целью, а средством. Его главная забота была, по существу, практической, почти утилитарной в высшем смысле этого слова. Гимны, которые он сочинял в «Ригведе», был средством духовного совершенствования посредством постижения божественной тайны: «Так, в конце 189-го гимна I мандалы говорится: «Мы произнесли для него тайные слова (nivacanāni)… для могучего Агни» (I. 189. 8). То же – только более развернутое – обобщение заключает 3-й гимн IV мандалы: «Для тебя, знатока, о устроитель обряда, все эти скрытые выражения, о Агни, тайные слова, / поэтические иносказания, я, вдохновенный, возгласил для поэта в молитвах и гимнах» (IV. 3. 16)». [45, с.16] Проникая глубоко в его душу, она становилась силой его разума и выражала некоторые важные, а иногда и критические фазы его внутренней истории. Устное вмешательство внутреннего бога служило ему для уничтожения Разрушителя, через которого осуществлялось вмешательство зла. В его руках, стремящегося к совершенству, гимн превратился в сверкающий меч молний Индры против «мешающих» на пути восхождения, против «волка троп» или «вора у реки».

В «Ригведе» Индра изображается как воинственный арийский царь с золотой кожей и верхом на коне или с золотой колесницей с двумя гнедыми гребнями и подвешенным на хвосте. В правой руке у него громовое оружие - Ваджра, которое, согласно мифологии, сделал для него Тваштря, Индра имеет конституцию сурового, жаждущего и очень дружелюбного Сомы, опьяняющего напитка богов и получающего свою силу от Сомы, он величайший враг Варитры в поддержке богов и людей, он разрушил девяносто девять замков Вритры и был исполнен злобы к дракону.

Возлей ему этого сладкого

Сомы герою прекрасногубому, чтобы он пил!
Пусть Индра будет пить выжатого сому,
Опьяненный, пусть убивает Вритру ваджрой,
Пусть даже издалека приходит на жертвоприношение,
Добрый покровитель молитв, кормилец поэта! [152, с.136]

Индра, ведический великий бог, в иранской мифологии и эпосе предстает как другая личность. В зороастрийской традиции он сходит со сцены бога и в «Авесте» выступает как один из спутников зла и дэвов. В ней имя дэва в терминах рукописей написано Индра и в некоторых рукописях Андра в главе (фаргард в Авесте), который считается конкурентом Амеша Спента и изгнание его было запрошено в пехлевийских текстах, где также неоднократно встречается имя Индер, но в комплексном плане он нем нигде нет упоминается. В толковании пехлевийской Ясны 48 в описании параграфа упоминается, что в день воскресения ордибехешт победит «Индра»-дьявола. В главе 30 Бундахишта, в главе 29 также говорится, что «Индра» является конкурентом Амеша Спента. В главе 28:8 Бундахишта говорится о том, что дьявол Индра отбивает у человека желание совершать добрые дела. В главе 100 Бундахишта говорится, что работа дэва всегда заключается в том, чтобы подавить людей, создать горе, если люди виновны, Индра забирает их в ад и наказывает их, и он первый дьявол, который появляется в Чинваде на мосту через людей тревожных и печальных, чтобы сузить мост на нечестивых. [306, с.186]

Хотя Индра в мифологии Веды уменьшился до уровня *дэвы*, но его наиболее выдающаяся черта – Вритра в зороастрийском эквиваленте Бахрама (*Вэртрагна*) - как одного из богов-воинов проявляется в «Авесте». Некоторые части его мифологии как бы рассыпаны по разным эпическим и мифологическим персонажам, а в некоторых случаях его различные мифы сходятся в одном из персонажей. Индра в иранских мифах является одним из древних образцов, по которым формируются действия и состояния мифологических богов и эпических героев на следующем этапе ее,

подражающих ее действиям и состояниям. При исследовании общности Индры с некоторыми из богов, иранских мифических и эпических героев и царей можно найти архетипические, мифические элементы перелома и интеграции между различными мифами и эпосами; которые включают в себя и можно отметить его же с богом Бахрам, Таштар и Мехр в мифологии, и Хушанг, Фаридун, Зол и Рустам - в эпосах.

Бахрам (Вэртрагна) - авестийский бог, лексическое значение - завоевание и победа, победоносный воин, потому что Индра также сильный, добрый, воин и завоеватель. Бахрам состоит из двух авестийских слов Вараспа (Varasra) + Гхна (Ghna). Первый компонент (varas) означает "нападение и вторжение, а также завоевание и победу. Второй компонент (ghan) означает убивающий и отпугиватель и Вэртрагна означает коллективную победу. [305, с.113] Четырнадцатая глава «Яшта» посвящена Бахраму и в русском переводе она даже названа как [«Варахран-» или «Бахрам-яшт»]. Согласно первого раздела этого яшта, Бахрам среди божественных богов является самым проворным, он видится в различных формах, таких как быстрый ветер, красивые рога золотого Окса, белый конь с ушами желтого цвета и золотой сбруей, грифон, наполненный острыми ногами, когти самца верблюда, винты рога барана и болты красивого равнинного тигра, острые рога и др., ведущий к Митру. [4, с.341-347]

Так, один из примеров эволюции в иранских мифах как средств перелома представлений проявляется в мифологии об Индре и Бахраме. Наиболее заметный атрибут Индры в «Авесте», как было отмечено выше, является бог Вэртрагна (Бахрам). Индра в Ведах является одним из великих и могущественных богов, что у его воина совпало с успехом, он неутомим в борьбе со злом и самым главным его деянием является борьба с драконом Варитры и победа над ним. Воин Индры в «Авесте» появился под именем Бахрам.

Другой пример прелставления Индры в «Авесте» проявляется в образе Ардви Суры - боги воды. В «Авесте», яште V («Абан яшт») называется

Ардви Сураа Анахид и в ней описывается его слава и величие. Кроме того, четвертая молитва «Авесты» известна как Абан ниайеш, хвала, которую извлекают из «Абан яшт» и которую зороастрийцы празднуют вблизи рек, водопадов и колодцев:

«Молись ей, о Спитама...
Молись могучей, светлой, Высокой и красивой,
Чьи воды день и ночь Несутся, ниспадая,
Все воды превышая, Что по земле текут. [4, с.177]

В «Авесте» Ардви Сура описывается как красивая девушка, стройная, высокая, с белыми и толстыми руками, украшенная великолепными драгоценностями, золотой короной, ожерельем, золотыми серьгами и т.д. Пока она сидела на своем коне, доминируют над всеми дэвами и людьми, волшебниками, феями, холмами, царями и героями, которые тем временем молитвенной церемонией и ритуалом жертвоприношения на горах и вблизи рек обращаются к нему, чтобы тот дарил людям счастье.

Третье важное воплощение Индры в персидском его представление отражено в образе бога Михра. Бог Михр (Митра) - один из древних индо-иранских богов, связанный со временем, когда два народа еще не были разделены. Именно этот древний бог проявляется как один из великих и древних богов в «Авесте» и с ним связан десятый яшт этой книги. Согласно этому яшту, Михр (Митра) - бог просторных пастбищ и добра; могучий воин и поможет всем, кто призывает его с истинной верой и внутренним удовлетворением и хорошими манерами. Он подавляет дэвов, гневается на преступников и фею ставит в тупик; поможет коровам в неволе, всегда защищает бодрствующих, знающих, вызывает дожди; обеспечивает условия для того, чтобы в стране полна была справедливость и равенство. Михр в своем духовном царстве по правую сторону имеет своего помощника Сраоша – божества послушания, благочестивого и доброго, а бог законности и силы Рашна - по левую. Все они вместе нацелены на добывание добра и счастья:

И только выбегает Злодей, творящий зло,
Как в колесницу быструю Коней впрягает Митра,

Чьи пастбища просторны, Со Сраошем могучим
И Нарья-Санхой чудным, Лжеца уничтожая
И в строевом порядке, И в одиночной схватке.
Молюсь я ради счастья...

Функции Индры и Митры (Мехра) как один из примеров эволюции иранских мифов, означают разделение и объединение в мифе об Индре, который фигурирует в иранской мифологии и эпосе в виде различных персонажей. В традиции зороастризма он отпал от положения бога и стал одним из великих демонов. Но сохранилось многие мифологическо-религиозные концепции, особенно те, которые связаны с этической проблемой, основанных на божественной и сакральной ее природе в «Ригведе» и «Авесте». Иными словами, очень рано в древней индо-иранской литературе встречается признание того, что над нами есть сила, отличная от нас самих: боги контролируют каждую нашу мысль и, следовательно, управляют нашими поступками. В «Ригведе»: «Агни имеет высокую власть, Агни - награду, высшее богатство» (Риг., 4:12,3); «(Избавь нас,) о Агни, в решающую-минуту даже от великого греха, От заключения богов и смертных!» (Риг., 4:12,5). В «Авесте»: «Защитник всех творений - Я, Митра благотворный, Хранитель всех творений - Я, Митра благотворный» (Яшт, 13:54); «Чтоб мы сумели, добрые, Благие, благодушные, С надеждою и радостно Всех победить врагов» (Яшт, 13:59).

Во всех этих рассуждениях, приводимых в «Ригведе» и «Авесте» прослеживается один важный момент: в зороастрийской традиции по сравнению с индийской все события имеют более натуралистическую тенденцию. Эта мысль подтверждается также таджикским ученым С. Рахимовым, который писал: «… в Авесте и зороастрийских текстах - особенно в тех, где явно демонстрируется новая, более зрелая и целостная реформаторская концепция Заратуштры, несколько иначе, чем в Ригведе, обозначаются натуралистические тенденции». [327, с.23]

Что же касается благословениям, о которых молятся в зороастризме и ведизме, по большей части временные и личные: богатство, пища, жизнь, потомство, скот, коровы и лошади; защита от врагов, победа над ними, а иногда и их уничтожение, особенно когда они представлены как враждебные отправлению религиозных обрядов. Есть много указаний на надежду на бессмертие и будущее счастье, но они, как правило, не заявлены ясно, хотя бессмертие богов признаётся, а возможность его достижения людьми иллюстрируется на примере полубогов в «Ригведе», называемых *рибху,* возведённых за своё благочестие в ранг божеств. В «Авесте» и «Ригведе» также просят защиты от злых духов, а упоминается Яма и его должность повелителя мёртвых. Нравственные благодеяния при этом востребованы, и выражается ненависть к лжи и отвращение к греху, выражается надежда, что последний может быть раскаян или искуплён, и богов в едином порыве просят избавить верующего от грехов любого рода. Однако, это блага более мирского и физического характера: тон, которым эти просьбы запрашиваются, указывает на спокойную уверенность в их получении в ответ на блага, которые боги, как предполагается, получают от подношений, приносимых им, от удовлетворения их телесных потребностей и от восхвалений, которые наделяют их большей энергией и увеличенной силой.

Тождество великого нравственного бога Индии Варуны и бога зороастрийцев Ахура Мазда не вызывает сомнений, поскольку его связь с Митрой в обеих странах делает это весьма вероятным. Если Варуна по своему моральному облику равен Ахура Мазду, то любопытно, что он, как и тот, окружен группой духов, причем эти духи являются абстракциями, подобными Амеша-Спентам. Более того, группа адитьев в ее более древней форме, по-видимому, состояла из семи богов. Так, нравственные представления, персонифицированные в Амеша-Спентас в Иране, существуют и в Индии и вполне могли быть введены в эту группу. Не только Рита соответствует Аша-Арта, но и Арамати, «Преданность», «Благочестие»

- Армаити, а Сарватати, «Целомудрие» - Хаурватат. Хшатра, «царство Варуикши», - это Хшатра Вайрья и т.д.

Таким образом, характер мистико-религиозных основ нравственной философии «Ригведы» и «Авесты», который был рассмотрен нами в этой части работы, касается не столько морали, сколько многих аспектов поведения и взаимоотношений богов и человека. Отрывки, подобные тем, на которые мы ссылались, свидетельствует о существовании более чистого течения мысли, рассматривавшего поведение в свете идеала, к которому устремлялись умы вдумчивых зороастрийцев и индусов со времен создания «Ригведы» и «Авесты». Высшие добродетели - это самообладание, спокойствие ума, воздержание от чувственных наслаждений и другие качества, свидетельствующие о свободе ума от оков желаний и чувств. А самые большие грехи - это гнев, ненависть, похоть и т.п.

3.2. «Ригведа» и «Авеста»: общая характеристика их этических учений

«Ригведа» и «Авеста» - это сборники поэзии, легенд, мифологии, ритуалов, древней науки и культуры, и, прежде всего, древней религии и духовности. В ней много красоты и простой радости жизни в гармонии с природой, как, например, в гимнах красоте рассвета. Но в то же время в ней много таинственного, загадочного и странного, отражающего глубинные и первобытные стороны сознания. Современный человек утратил связь с этой сферой священного и считает ее трудной для понимания, даже тревожной. «Ригведа» и «Авеста» ставит перед нами множество проблем, но в то же время открывает путь к той стороне нашей природы, с которой нам, возможно, необходимо соприкоснуться, чтобы понять весь масштаб того, кем мы являемся на самом деле. Эти книги содержат те же глубокие мифы и архетипические образы человека и природы, которые многие из нас сегодня исследуют в психологии, антропологии, и особенно, в этики и морали человека.

В целом, мы обращаемся здесь к духовному значению этих книг и к тому ощущению Золотого века, которое передает «Ригведа» и «Авеста». Это видение духовного человечества, не занятого внешней работой ради преходящего богатства, славы, удовольствий и власти, а живущего простой жизнью и отдающего свою большую энергию божественного. Это человечество, живущее в космическом видении, с чувством благоговения перед божественным, пронизывающим всю жизнь; это вся жизнь как поклонение, спонтанно возникающее из сердца по отношению к Сущему внутри сердца, которое есть везде. Это творение, озаренное благотворным светом истины, и человеческое общество, управляемое прозревшими людьми, мудрецами, которые предписывают все вещи в соответствии с их природой, которые правят не по жесткому шаблону, а по принципу творческой свободы для всех. Это не значит, что все просветлены, но когда внутреннее и внешнее состояние людей соответствует друг другу, когда правители действительно благородны, священники действительно духовны, а народные массы послушны правлению людей знания. Так вкратце можно охарактеризовать духовно-этическую суть «Ригведы» и «Авесты». Тем не менее, можно подтвердить тот факт, что этическое учение «Ригведы» намного больше метафизичен, чем этика «Авесты».

Относительно «Ригведы», оценивая тайный духовный смысл всех ведов, С. Радхакришнан, писал: «Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных истин ведийских гимнов. Гораздо больше соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека, - да и легче допустить, - что более поздние религии и философские системы возникали из грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства». [139, с.55] Правда, в Ведах, в частности, в «Ригведе», нет четко сформулированного кодекса морали, вытекающего из признанного этического идеала и хотя проблемы этики в явном виде в них не

поднимаются, ответы на них можно почерпнуть из содержания текстов этой книги. Этика «Ригведы» зависит от ее метафизики. Согласно этой метафизики, Индра является единственной реальностью, а индивиды - лишь ее модификациями. «Ригведы» постулирует абсолютное единство всего сущего.

О Индра, ты самосущий, ты самодержец,
Со (своим) наставлением, со своим самым ярким блеском.
Возрастая силой, о многопрославленный,
Буть тем, кто к нам лучше всех прислушивается!...
Единственный царь всего света,
Веди народы на битву и рассели их в мире! [151, с.336]

Этот метафизический монизм требует рассматривать все творение как единое целое, все мыслящие существа и объекты мышления. Таким образом, метафизика веданты естественным образом приводит к этике любви и братства. «Ригведа» требует от нас уважения к человеческому достоинству и признания человека как человека, и как друга богов:

Да будут благоприятны наши
Дружеские союзы (и) братские отношения,
О Агни, с вами, богами! [151, с.372]

Для ведантиста ничто человеческое не является чуждым. Вся Вселенная - одна страна, все творение - семья Бога. Ни один человек не имеет права изолировать себя от жизни целого. Жизнь человека - это не средство удовлетворения его личных желаний, а доверие к человечеству. Ведантический идеал любви, общения и самопожертвования - это не тщеславная фантазия поэта-мечтателя, вздыхающего о несбыточной утопии, а логический итог рационального осмысления места человека в космосе. Но если человек уже является выражением Бесконечного, то к чему ему стремиться? Где необходимость в труде и усилиях? Веданта отвечает, что, хотя в человеке и горит божественная искра, он не является полностью божественным. Его божественность - это не актуальность, а потенциальность, пророчество, но не исполнение. Человек - это часть Бога,

стремящаяся стать целым. В таком виде он - прах и божество, Бог и грубое скрещивание. Задача нравственной жизни - устранить небожественный элемент, не уничтожить его, а наполнить божественным духом.

Какой же образ жизни в этике «Ригведы» позволит человеку сделать всю свою природу божественной. Это не может быть жизнь простого существования и роста, поскольку этим обладают даже растения; это не может быть жизнь простого чувства и ощущений, поскольку это присуще даже животным. Это должна быть жизнь разумной. Без разума человек находится на одном уровне с травой, которая вянет, и животными, которые погибают. Жизнь в соответствии с природой для человека - это жизнь в соответствии с разумом.

О Индра-Варуна, даруйте жертвователям
Радость, владение разумом, процветание богатства!
Даруйте нам потомство, процветание, благополучие!
Продлите нам срок жизни в долговечность! [152, с.388]

Общие черты разумной жизни по «Ригведе» заключается в следующем: во-первых, это будет жизнь бескорыстной преданности высшим идеалам человечества. Хотя другие стороны человеческой природы ведут к различию и индивидуальности, прикосновение разума делает весь мир родным. Все, что рационально, будет приемлемо для всех. Разум заставляет нас действовать на основе чувства единства всего человечества. Идеалы разума будут идеалами справедливости, гуманности и праведности. Таким образом, разумная жизнь будет бескорыстной. Во-вторых, это жизнь, в которой мысли находятся под контролем разума.

Разумом ты охватываешь все.
Ты очищаешься мыслью.
Создай нам, о сома, славу! [153, с.22]

Урок «Ригведы» заключается в том, что невежество должно быть вытеснено знанием, эгоизм - любовью к долгу. Влечения должны быть преодолены, иначе они затягивают нас без сопротивления. Простое давление и тяга желания должны уступить место спокойствию и тишине разума.

Божественный элемент разума должен пропитать всю природу человека. Рациональная жизнь - это жизнь, в которой чувства обузданы и ограничены в своих пределах. Помимо этих двух черт - бескорыстия и рационального контроля чувств - рациональная жизнь будет отличаться единством и последовательностью. Различные стороны человеческой жизни будут упорядочены и воплощать в себе единый высший идеал.

А также если он посовещается со своим разумом,
То мыслью схватит лучший способ действия.
Установлена сила видения. Налиты доли.
К удивительному подходят помощники, словно (коровы) на водопой.
Мы добились гимна для счастливого путешествия.
Мы стали посвященными у бессмертных. [153, с.153]

В рациональной жизни каждое действие, прежде чем быть принятым, подвергается проверке разумом, проверяется на способность служить высшей цели и, если оно признается подходящим, принимается человеком. Этика Веданты требует от нас думать, прежде чем действовать. Иногда это упражнение на разум или мышление переходит в скрупулезность, которая борется с действиями. Такой персонаж есть в шекспировском «Гамлете». Арджуна в начале войны похож на Гамлета. Веданту критикуют за то, что она поощряет тишину и бездеятельность, поскольку требует излишнего размышления и созерцания. Несомненно, созерцание провозглашается Ведантой как высшее благо. Если разум - это особая привилегия человека, отличающая его от других видов творения, то проявление разума, чистое и простое, должно считаться благом само по себе. Веданта признает важность такой активизации мысли. Именно оно позволяет увидеть единство вещей, дает силу осознать всеобщее братство и указывает на необходимость слияния индивидуальной воли с коллективной. Знание - органическая часть духовного блага человечества. Но когда Веданта говорит о знании, она имеет в виду не изучение технических дисциплин или философских систем, не абстрактный анализ мысли, а знание, которое есть сила, знание, позволяющее

нам правильно смотреть на вещи и свое место в мире. Т.Я. Елизаренко в послесловии к «Ригведе» отмечает: «Веда» - священное знание (а «Ригведа» — это веда гимнов) включает в себя всю сумму знаний человека того времени о себе и окружающем его мире: богах, демонах, космосе, ритуале, социальном устройстве, этических ценностях и проч. Поскольку РВ является собранием гимнов богам, т. е. культовым памятником, в задачи ее авторов, певцов-риши, входило прежде всего привлечение богов на сторону ариев: восхваление богов и воспевание их подвигов и достоинств, приглашение их на жертвоприношения, а затем просьбы к ним о поддержке и даровании нужных для ариев жизненных благ». [72, с.427]

«Ригведа» указывает на то, что внешнее соответствие закону не так важно, как внутренний дух. Поступок является хорошим не в силу его внешних последствий, а по внутренней воле. Добродетель - это способ существования, а не действия. Это не то, что можно найти, а функция или проявление воли. Этот урок «Ригведы» необходимо повторить и в наши дни. Преклонение колен перед божеством и поклонение ему не является религией, если игнорируются принципы нравственности. Многие считают, что быть религиозным - значит совершать жертвоприношения, посещать священные места, кормить множество людей по особым случаям, предусмотренным священными писаниями. Разбойники грабят и убивают, считая себя вполне религиозными, если в определенные дни выделяют определенную часть своих средств на умиротворение гнева богов, как будто благочестие может сохраниться без характера. Если благочестие - это перебирание четки и паломничество, то оно может существовать и без морали. Но религия - это дело сердца, и она не может не включать в себя нравственность. Без нравственного духа, который в основном тождественен религиозному, ведическая культура и соблюдение ведического ритуала не приносят плодов. Веды провозгласили, что путь к спасению лежит через совершение жертвоприношений и соблюдение сложного ритуала. «Ригведа» объясняла значение жертвоприношений, утверждая, что величайшее

жертвоприношение - это бескорыстная преданность общему благу в жертву индивидуальному «я». В одном из текстов Веданты говорится:

О Вишвакарман, укрепив себя возлиянием,
Сам принеси себе в жертву землю и небо!
Да собьются с пути другие люди вокруг!
Да будет для нас здесь щедрый покровитель!
Повелителя речи, Вишвакармана, быстрого, как мысль,
Мы хотим призывать сегодня на помощь при состязании. [153, с.217]

Этика «Ригведы» не требует от человека сидеть со сложенными руками или, подобно мистику, смотреть вниз на землю или вверх на небо, ни на что конкретно. В мире здесь и сейчас человек, вдохновленный блаженным видением, должен сделать все возможное, чтобы его маленький уголок мира стал счастливее, благороднее и лучше. Образцом для подражания служит не мистик в своей келье и не философ в своем уединении, а воин, с праведным негодованием сражающийся с силами зла и нечестия. Жизнь - это борьба добра со злом. Постоянным стремлением и деятельностью человек должен победить противостояние двух начал. Борьбой и усилием он должен вершить свое духовное предназначение. Мотив, которым руководствуются при совершении любых действий, не должен быть эгоистичным. Ни один поступок не должен совершаться из корыстных интересов или ради удовлетворения своих склонностей. Разум подсказывает нам, что высшим идеалом является служение человечеству, и разум должен быть использован при определении нашего долга в каждом конкретном кризисе. Если совесть подсказывает нам, что что-то правильно, мы должны следовать ей, тщательно подготовившись к встрече с фортуной во всех ее проявлениях:

Не промахнись, о носитель добра, тот кто добр!
Защити также воспевающих (тебя и) щедрых покровителей! [153, с.141]

Этот идеал бескорыстного действия неверно понимается, когда его путают с безмотивным действием. Разумное существо не может действовать без мотивов, но может и должно действовать бескорыстно. Веданта говорит: пусть не эгоистическое удовлетворение будет вашим мотивом. Все, что вы

делаете, делайте потому, что это необходимое средство для достижения всеобщего благосостояния. Пусть мотивом будет не себялюбие, а любовь души к душе, любовь ко всему человечеству. Высшая форма самореализации состоит в том, чтобы жить для других. Закон нравственности Веданты не требует от нас действовать без мотивов, но требует служить человечеству, без эгоистических желаний и мелочных интересов, без зависти и ревности, независимо от принадлежности и личности. В качестве обвинения против веданты, в том числе «Ригведы» выдвигается и то, что она поощряет безрассудные действия. Она призывает нас совершать поступки независимо от последствий. Однако следует помнить, что этика веданты подчеркивает суть всей нравственной жизни - сознательность, указывая на то, что человек должен осуществлять на практике то, что он считает правильным. Ограниченность этого принципа «Ригведа» осознает. Она предвидит, что если каждый человек будет навязывать другим то, что он считает правильным, то это приведет к беззаконию. Поэтому Веданта требует тщательного обдумывания, прежде чем принять решение. Мы не должны судить легкомысленно. Ведь известно, что самое жалкое в мире - это быть благонамеренным, но заблуждающимся человеком.

Что же касается этической системе «Авесты» и зороастризма в целом, то она по сравнению с «Ригведой» носит не метафизический и не предписывающий, а рефлексивный характер. Ее семнадцать песен побуждают мыслительный аппарат человека думать, размышлять, рассматривать и принимать решения, исходя из времени, места, средств и последствий мыслей, слов и действий. Песни «Авесты» определяют, что такое хорошо и что такое плохо, и в то же время говорят о полной свободе воли, позволяющей сделать выбор. Познание мудрости помогает сделать правильный выбор. Невежество держит человека во тьме. Добро приносит лучшие плоды, а зло приводит к плохим последствиям. Опыт делает человека мудрее, и этот процесс помогает каждому человеку в конечном итоге сделать правильный выбор. Правильный выбор ведет к совершенству, а

совершенство не знает недостатков, распада и смерти. Оно означает вечность. Они объясняют установление свободного образа жизни мудрыми людьми для мудрых людей. А песни наставляют человека на изучение себя, общества, окружающей среды, Вселенной, чтобы через свой добрый ум постичь мудрость, которая создает, регулирует, поддерживает и продвигает Космос. Эта мудрость, являющаяся реальностью, сущностью, есть Творец, поддерживающий и поощряющий всего на Вселенную.

Святым Духом и Доброй Мыслью
По Истине и делами и речами
Ему дадут [они] Целостность и Бессмертие
Мудрый властью - Благочестием Господин. [4, с.141]

С учетом того, что гаты «Авесты» становятся одновременно и любящими молитвами к Богу, и добрыми наставлениями человечеству, естественно, в них нет ни мифа, ни магии, ни чуда, ни легенды.

Заратуштра использует около двадцати абстрактных терминов, чтобы описать путь развития морально-психических и физических способностей души для достижения совершенства и бессмертия. Он называет их «первичными принципами жизни». Это универсальные принципы существования, естественный образ жизни. В то же время они обусловливают способности, которыми наделено человечество. Один из них, как мы уже знаем, - *аша*, т.е. «правда», которая, упоминается более 150 раз, а «мереждика», т.е. сострадание, - только один раз и то в «Зенд-Авесте». Существуют другие понятия, которые наиболее часто упоминаются в гатхах: Спента Майнью, прогрессивный менталитет, означает творческую способность Бога. Она создает, поддерживает и продвигает творение. Она ведет к совершенству и бессмертию. Она заставляет человека быть творцом, поддерживать и развивать общество и окружающую среду и выступить против Анхра-Манью: «Те два первобытных Духа [Спэнта-Манью и Анхра-Манью], будучи близнецами, считаются противоположными друг другу в мыслях, словах и делах. Они - Добро и Зло, и между ними верно различали

добродетельные, но не грешные. Когда эти два Духа сошлись впервые, они создали жизнь и тленность, и [назначили их], когда будет конец мира, Лукавый - для грешников, а для праведников - Добрейший Дух». [4, с.132]

Воху-Мана, добрый разум - источник всего доброго и мудрого. Согласно «Авесты», именно благодаря своему доброму уму Заратуштра открыл, понял и достиг Бога. Благой ум приводит к изысканной речи, которая, в свою очередь, превращается в благородные поступки. Учение Заратуштры зиждется на трех столпах - *хумата, хухта, хваршта* - добрая мысль, доброе слово и доброе дело. Добрая мысль помогает человеку различать хорошее и плохое и определяет источники счастья и печали. По сути, это и есть то блаженство, которое некоторые называют «раем». [4, с.17]

Аша или арта - это древний индо-иранский закон «истины, точности, праведности», управляющий Вселенной - звездами, солнцем, луной, землей, временами года и всем остальным. Это точность и порядок во Вселенной, которые указывают на Творца, поддерживающего и созидающего. Он был установлен для поддержания творения. Это путь к совершенству. В человеческом обществе аша - это правильные действия, совершаемые в правильное время, в правильном месте и с помощью правильных средств для получения правильного результата. Это продвигает общество к совершенству. Оно обеспечивает справедливость для всех. Она обеспечивает права каждого члена общества. Оно обеспечивает каждому человеку то, что он внес в общество. Аша в обществе следит за тем, чтобы ни общество, ни человек не эксплуатировали человека. И, прежде всего, аша дает свободу мысли, слова и дела каждому члену общества. Любопытно, что «к периоду индоиранской общности эта религия (т.е. Зороастризм – Б.Ш.) уже получила значительное развитие. Сравнение древнеиндийских и древнеиранских памятников свидетельствует, что ещё до разделения индийских и иранских племён существовал культ *Митры* - божества договора, *Индры* и других божеств, существовал миф о *Йиме (Яме),* сыне

Вивасванта (авест. *Вивахвант),* сложилось религиозное понятие Истины (авест. *Аша,* древнеперс. *Арта,* древнеинд. *Рта)».* [4, с.7]

Другой важный термин, определяющий суть этики зороастризма является *атра (âthra),* т.е. огонь в гатхах - это ментальный свет, тепло и энергия, три качества, которые помогают человеку стать настолько творческим, насколько он может. Физический огонь, используемый в качестве лучшего из алтарей, представляет собой ментальный *атра*, возвышенный объект для наблюдения и мысленного видения света, ощущения тепла и энергии для воплощения благих мыслей в благие слова и благие дела. За этим огнем следит *атраван* – священнослужитель. [4, с.101]

Другое важное понятие в этической системе Зороастризма является *даэна* («daênâ»), близкое к таджикскому слову «дин», и - это ясная концепция, о котором нами боле подробно было сказано в предыдущих параграфах. Оно обозначает «совесть» для отдельного человека и «религия» для сообщества людей, которые активно объединяются для продвижения живого мира в соответствии с первопринципами существования. Хотя и есть другие значения этого слова, но в любом случае, все они сильно связаны с этикой или религией. Например, один из исследователей исследователей зороастризма П.О. Скджаерво пишет: «Глагол *dā* – «ставить на место» передавался как «создавать» в смысле Бытия 1:1, а *Daena (Daēnā)* (пехлеви - *dēn*) - сложный термин, обозначающий провидческие способности поэта и добрые/злые мысли, слова и поступки человека, изображаемый в виде женщины, которая встречает душу в потустороннем мире и ведет ее в рай или ад, - передавался как «религия». В пехлеви *dēn* также обозначает священную устную традицию». [321]

Добрый ум, точность и другие принципы создают совершенный порядок. Заратуштра называет это *хшатриями*. Это означает «поселение», «жилище», «удел», «владычество», «суверенитет». Это «желанное», «благое» и «избранное» правление праведников, но оно принадлежит Богу. Это «идеальный» порядок на земле, установленный людьми мудрыми,

просвещенными, опытными, искренними и, прежде всего, преданными делу развития живого мира. Это нечто сила, которая вместе с другой подобной ментальной и материальной, духовной и физической ориентированы на обеспечение достойной жизни: «Когда же, о Мазда, Армайти утвердится вместе с Артой, когда наступит вместе с Хшатрой обильная пастьбой прекрасная жизнь? Кто те, кто обеспечит мир перед лицом кровожадных друджевцев?» [4, с.145]

К специфическим этическим категориям можно отнести и понятие *фрашо-кэрэти* (среднеперс. *фрашкард)*, обозначающее постоянное освежение, обновление и поддержание хорошего порядка в актуальном состоянии, по сути, в режиме реального времени. Зороастриец обязуется обновить мир в своих ежедневных молитвах. При хорошем прогрессивном порядке процветает безмятежность и спокойствие. Спокойный порядок способствует здоровью и счастью. Разум и тело развиваются вместе, чтобы эволюционировать, а это есть *харватат* (среднеперс. *хурдад*), т.е. полнота, совершенство. Эволюция к полноте означает непрерывность, а непрерывность означает бессмертие – *амэрта*т (среднеперс. *амэрдад*). Целостность и бессмертие делают человека богоподобным и позволяют ему жить в вечном блаженстве - конечной цели заратуштрийской доктрины: «И сказал Ахура-Мазда: «Около головы она восседает, произнося Гату Уштаваити, взывая о блаженстве: «Блажен тот, блажен, кому вольноцарствующий Ахура-Мазда пожалует [оба вечные могущества и т. д.]». В эту ночь столько удовольствия испытывает душа, сколько всё [удовольствие, испытываемое] живым миром». [4, с.408]

Среди абстрактных качеств Заратуштра использует и другие принципы, которые могут помочь человечеству сделать мир идеальным местом для жизни в мире и гармонии со всеми живыми существами и достичь божественной вечности, предначертанной Богом. Именно эти первичные принципы и составляют его этику. Они служат путеводной картой, по которой мудрый может добраться до цели, и карта эта не обязательно должна

исчисляться сотнями страниц предписаний и запретов. Достаточно сорока карманных страниц семнадцати песен «Авесты», чтобы хороший путешественник отправился в путь и добрался до места назначения целым и невредимым. Семнадцать песен - это директива, которая направляет путника к размышлениям, побуждают мыслительный аппарат человека к размышлению и принятию решения по своему поведению в зависимости от времени, места и средств.

Вышеизложенное показывает, что критерии нравственности «Ригведы» и «Авесты» зависимы от закона в мире природы и в мире морали. Ничто так не поражало наивный, удивленный ум первобытных зороастрийских жрецов и ведических риши, как поразительное единообразие сосуществования и преемственности, которое они видели в природе. Это была одна из величайших и важнейших истин, постигнутых этими древними людьми. Они заложили основы науки, когда заметили, что природа везде действует по неизменным законам. Но на этом они не остановились. Их яркое воображение вскоре увидело поразительное тождество между царством причин и царством целей, между естественным и нравственным порядком. Если господство закона было доминирующим фактом внешней вселенной, то оно должно быть столь же доминирующим и в человеческих делах. Закон, порядок, закономерность должны быть повсюду; грех вкрадывается, когда они нарушаются по человеческой слабости или извращенности. Боги были хранителями природного порядка и стали хранителями порядка нравственного; они помогали и укрепляли тех, кто подчинялся законам, и непременно наказывали тех, кто пренебрегал или нарушал эти нормы поведения. Таинственность нравственного закона - категорический императив учения «Ригведы» и «Авесты». Мудрецы задавались вопросами: «Где же древний божественный закон?».

В «Ригведе» этот вопрос явно просматривается в отношение богов в следующих строках:

Я спрашиваю о (моей) последней жертве,

Пусть объяснит это вестник (богов):

Куда девался прежний закон? Кто теперь соблюдает его?

О Небо и Земля, узнайте обо мне (в таком положении)! [151, с.128]

В Авесте:

Когда же, о Мазда, быки дней, Придут, дабы мир добыл Закон,

Когда придут мудрые помощники с могучими речами?

Кому на помощь придёт Добрая Мысль?...

Когда сторонник друджей соберётся причинить мне насилие,

Кроме Огня твоего и Мысли твоей,

Делами которых созревает царство Закона?

Люди могут быть криво идущими в своих путях по злобе и слабости, но в случае с силами природы такой причины не было. Поэтому в них проявляется действие непреложных законов. Вся Вселенная держится на этих законах, и боги обязаны своим могуществом и положением повиновению этим законам. Иными словами, истина - это закон Вселенной, это основа не только нравственного, но и космического порядка. Истина - это основание, на котором держится Земля (Ригведа10:85.1) Из пыла, вознесенного на высоту, родились Вечный Закон и Истина. (Ригведа 10:190.1) И еще более поразительным, чем все остальные приведенные отрывки, является описание Митры-Варуны как верных Закону, рожденных в Законе, укрепляющих Закон, ненавидящих ложь (Ригведа 7:66.13).

С древнейших времен в учениях «Ригведы» и «Авесты» существует глубочайшая убежденность в главенстве нравственного закона в мире, но в отношении точной природы и содержания нравственного закона никогда не могло быть единого мнения. Тем не менее, индийские и зороастрийские мудрецы были сильно впечатлены таинственной природой конечной основы категорического императива внутри нас и плоды добродетельных поступков, предписанных в этих двух священных книгах, а также все проступки, происхождение и уничтожение поступков - тайны для многих людей! Они не известны никому и всем. Все это понимают те возрожденные, которые уничтожили все стремления, построили все свои надежды на обетах, сожгли

все свои грехи и обрели умы, в которых живут тишина, мир и святость. Нравственность часто бывает очень тонкой, ее природа становится непостижимой для всех, кроме самых лучших и мудрых, к которым, например, в «Ригведе» обращаются и боги:

Трижды сегодня вы двое обратите взор на нас!
(Пусть будет) исключительным ваш путь и дар, о Ашвины!
У вас ведь привязь, как у одежды в холод - завязка.
Пусть управляют вами мудрые. [151, с.43]

Невозможно ожидать, что средний, необученный ум масс поймет смысл священных текстов, и поэтому, согласно «Ригведы» и «Авесты» не сможет проложить свой собственный путь в вопросах морали, полностью используя свой интеллект. Для всех людей, находящихся на этом уровне культуры, величайшим источником руководства и вдохновения было поведение великих и добрых людей. Традиция, история и все подобные средства использовались для того, чтобы получить правильное представление о практике древних и уважаемых людей. В «Ригведе»:

Все (эти) ищущие бессмертные мудрецы,
Утомляясь, идя по следу, пуская в ход силу видения.
Они оказались в высшем месте - (это) милое (место) Агни. [151, с.89]

В «Авесте» в фокусе концепции добра и зла мудрые делятся на два типа – благомудрый и зломудрый; наивысшая мудрость принадлежит Ахура Мазде, а не жрецам или другим религиозным служителям: «Молись ты, Заратуштра, фраваши моей, фраваши Ахура-Мазды, ей, величайшей, добрейшей, твердейшей, мудрейшей, благовиднейшей и по праведности высочайшей, душа которой есть Святая молитва». [4, с.121] Под зломудрием же подразумевается Ангра Манью и дэвы: «Заратуштре ответствовал Ахура-Мазда: «После того, как скончается человек, после того как отойдёт он, после того как дэвы злые, зломудрые, подойдут к нему, когда рассветёт и засияет заря, когда на горы с чистым блеском взойдёт победоносный Митра и блестящее Солнце станет подниматься, тогда, праведный Заратуштра» [151, с.124]

Праведность же связывается с правдивостью, которая настолько фундаментальное нравственное понятие, что его часто считают тождественным самой морали. В традициях «Ригведы» и «Авесты» закон - это то, что называется истиной, и если кто-то объявляет то, что истинно, то говорят, что он объявляет закон; а если он объявляет закон, то говорят, что он объявляет то, что истинно. Таким образом, для индейцев и зороастрийцев то, и другое - одно и то же. Истина - это соответствие закону, а ложь - сознательное нарушение закона. Этот принцип, в свою очередь, порождает добродетель и счастье. Идея о том, что добродетель неразрывно связана с процветанием и счастьем, а порок - с несчастьем, очень глубоко укоренилась в сознании человечества, а в «Ригведе» и «Авесте» она занимает особое место. В «Ригведе»:

Ты, Сома, - доля для старого,Ты (также) - для юного праведного:
Ты даешь силу действия, чтобы жить…
О Сома, те приносящие счастье
Поддержки, что есть у тебя для почитающего (тебя),
- Ими помоги нам! [151, с.109]

В «Авесте» говорится: «Ахура-Мазде благому, благостному, всё благо признаю праведному, лучезарному, благодатному, «и всё, что лучшее», чей скот, чья Истина, чьи светы, чьими «светами полнятся счастьем»… Отрекаюсь от единения со злыми, злобными, зловредными, пагубными дэвами, самыми лживыми, самыми тлетворными, самыми злополучными из всех существ, от дэвов и дэвовских, от чародеев и чародейных и от всех, кто насилует живущих, мыслями, словами, делами и обличьем отрекаюсь от единения со лживым, сокрушающим». [4, с.156]

Многое в этом вопросе является следствием кажущегося разделения двух моментов всякой деятельности - добродетели и счастья. Жизнь приобретает свою сложность и глубину благодаря этому разделению. Если бы жизнь в постоянном исполнении долга была жизнью в постоянном удовольствии, то в добродетельной жизни было бы мало героизма. Героизм

связан со страданием. Тогда только вера подвергается испытанию, и, соответственно, она приобретает глубину и богатство, которых в противном случае не было бы. Добродетель бесприбыльна. Она не способна избавить от бедствий тебя, покорившего свои чувства и всегда пребывающего на своем благом пути. Существа, как подвижные, так и неподвижные, не могут иметь того непосредственного представления о добродетели, которое они имеют о счастье. Поэтому, говорится в «Ригведе», человек должен искать его не только в этом мире:

Да будем мы в милости у них, достойных жертвы,
И в добром (их) расположении!...
Обоих царей, радующихся поминальной жертве,
Яму и Варуну-бога ты должен будешь увидеть.
Соединись с отцами, со(единись) с Ямой,
С жертвами и (добрыми) деяниями на высшем небе!
Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой! [153, с.130]

В «Авесте»:

Когда Солнце светит, Когда Солнце греет,
Стоят божества, Все сотнями тысяч,
И счастье вбирают, И счастье вручают,
И счастье дарят Земле, данной Маздой,
Для мира расцвета, Для Истины роста. [4, с.248]

Так, в «Ригведе» и «Авесте» благосостояние человечества - конечная цель этики, однако для построения этических суждений необходим некий стандарт, единообразно применяемый ко всем случаям, иначе говоря, мы должны знать точное содержание идеи праведности. Здесь мы имеем двоякий ответ. Мораль имеет в виду благо как отдельного человека, так и общества, и эти две идеи связаны друг с другом. «Ригведа» и «Авеста» определяют нравственность как то, что дает процветание в этой жизни и высший успех в будущей. Это определение дано с точки зрения человека, но что же дает человеку тот успех, к которому он стремится? Очевидно, преданность благу общества. Любовь к жизни и всем тем элементам, которые делают жизнь

яркой, сияющей, красивой и счастливой, была доминирующей характеристикой зороастрийской и индуистской мысли на всех их этапах развития. «Ригведа» и «Авеста» полны молитв о долгой жизни: чем дольше длится жизнь человека, тем полезнее он становится для общества и для самого себя. Молитвы о долгой жизни сопровождаются молитвами о чистых помыслах, говоря языком «Авесты» - о благой мысли. Благая же мысль, является атрибутом Ахура Мазды (Яджурведа 32.6) и поэтому мы можем и должны, тем не менее, понимать эту действенность этого личного гения, помогающего ему на нашем пути, таким образом, что Ахура Мазда знает, потому что он правильно мыслит, или потому что хорошее мышление - его собственное. По аналогии с тем, как Ахура Мазда использует хорошее или лучшее мышление, приобретение знаний также становится возможным для человека благодаря использованию хорошего мышления. Уже отмечалось, что благодаря благому мышлению человек становится проницательным и получает возможность действовать правильно: эти возможности благой мысли можно распространить и на приобретение знаний об отношениях трансцендентного мира:

> Молюсь я ради счастья Ему молитвой громкой,
> Свершаю возлиянья Я Хварно недоступному;
> Мы чтим недосягаемое Божественное Хварно, И хаомой молочной, И прутьями барсмана, Искусными речами, И мыслью, и делами,
> И сказанными верно Правдивыми словами.
> «Молитвы тем приносим, Кому признал молиться Ахура-Мазда благом». [4, с.391]

Становится ясно, что Ахура Мазда с помощью благой мысли (Вохумана) признает Зарауштру человеком, способным наставить людей на правильный путь жизни. Точно так же Зарауштра своей Благой мыслью способен постичь Ахура Мазду как истинный источник бытия. Таким образом, здесь также можно установить связь архетипа и образа, согласно которой функционирование Благой мысли человека имеет свой архетип в Благой мысли Ахура Мазды. В «Авесте» объясняется, что общение с Благим

разумом желательно, а дружба с лжецом (последователем Друджа) нежелательна. В продолжении этих мыслей, исследователь зороастризма П. Камали-Дехкорди отмечает, что «следует также отметить связь между благими мыслями (Воху-майнью) и Спэнта-Майнью. Если в Яджурведа 47.3 говорится, что Спэнта Майнью советовался с Благой мыслью, а в Яджурведе 43.2 говорится: «Через твой благоразумный, очень понимающий ум [Спанта Майнью], о мудрец, через которого ты можешь с правдивостью передать чудесные силы Благой мысли. Это утверждение позволяет предположить, что Спэнта-Майнью каузально предшествует Воху-майнью (Благую мысль)».[289, с.122]

Чистые или благие помыслы присущи и ригведической точки зрения. Ведические провидцы очень четко выражали эту истину в сових стихах и молитвах и высшей молитвой у них была молитва о чистых помыслах (Рг.4:16,18; 4:50.1; 4:6.1.) Великая вера индусов в силу мысли проявляется в самой популярной их молитве. Гаятри-мантра произносится индусами каждый день. Это не что иное, как обращение к Богу с просьбой послать человеку чистые мысли. Святость образуется святыми мыслями; греховность означает такие же нечестивые мысли.

Так, на первый план выходит проблема человечности, которая имеет корни в истории арийской цивилизации. Арийская человечность - величайшее достояние Востока, его наиболее характерный вклад в мировую культуру. Она не является рафинированным продуктом более поздней эпохи, она родилась вместе с зарождением арийской цивилизации. Ведические теологи-ритуалисты в полной мере осознают общечеловеческие ценности и стараются применить их в своей ритуальной деятельности, когда это возможно. Они выражают или предлагают их в ритуальных рассуждениях, чтобы их последователи могли извлечь из них пользу. Можно также отметить, что они обладают глубоким знанием человеческих слабостей, что позволяет им выделять жизненные ценности, соответствующие контексту. В продолжении этих мыслей, индийский проф. Субаш Чандра Даш отмечает,

что некоторые ценности в жизни не подлежат компрометации, например, правдивость и милосердие, а другие ценности, такие как ненасилие и т.д., могут быть приняты или отменены после важного исследования конкретной ситуации и обосновывает это утверждение: «Потому что, по их мнению, было бы неразумно жертвовать большей ценностью жизни, предполагающей максимальное благо для общества в целом, ради меньшей ценности, обеспечивающей качественно меньшее благо. Поэтому правильное и непредвзятое понимание ситуации, помогающее принять правильное решение, также может привести к здоровым традициям и ценностям в жизни. Таким образом, Веды являются хранилищем человеческих ценностей. На них мы всегда можем положиться в счастливой и благополучной жизни». [296, с.421]

Относительно этики «Авесты» можно сказать, что она целиком резюмируется в вышеуказанной нами триаде – благая мысль, благое слово и благое дело. Сделав человека неуязвимым для всяких недуг, Зороастр перешел к заботе о его нравственности. Его нравственная философия рассматривает два качества, присущих человеку, - добрый и злой разум, которче соответственно называются «Вохумана» и «Акамана». Зороастр обобщил всю свою нравственную философию в трех выразительных словах: *хумата* (добрые мысли), *хухта* (добрые слова) и *хваршта* (добрые дела). Через эти три мистических пути пролегает дорога на небеса, и ищущий их проносит через себя сознание того, что он потратил отведенный ему отрезок жизни на пользу и развитие благого творения Бога и во славу Его вечной славы.

Добрыми мыслями зороастриец способен сосредоточить свой ум на божественном созерцании Творца и жить в мире, единстве и гармонии со своими собратьями. Из любви к ближним ему предписывается защищать их в опасности, помогать им в нужде и беде, повышать их образованность, давать им возможность вступить в священные узы брака и всеми силами способствовать процветанию и благополучию общины своего братства в

частности и всего человечества в целом. В добрых словах ему предписывается не нарушать договора с другими, соблюдать честность и порядочность во всех коммерческих сделках, исправно возвращать взятые в долг деньги, рискуя прослыть вором, не допускать оскорбления чувств других людей, зарождать в маздаяснийском братстве чувства любви и милосердия. В добрых делах ему предписывается помогать бедным, достойным и недостойным, орошать и возделывать землю, обеспечивать пищей и пресной водой там, где это необходимо, поощрять браки, а излишки своего богатства направлять на благосостояние и процветание своих единоверцев и других людей. В целом же, как отмечает А.О. Маковельский, «моральная праведность требуется в мысли, слове и деле. Требуются добрая мысль, доброе слово и доброе дело humata, huxta, hvarshta. Недостаточно одной обрядовой стороны. Пусть праведный порядок воплотится в нашем народе, в наших племенах (Ясна XLIII). Заратустра восклицает: «О, Правда, когда я увижу тебя в себе самом и в моем народе». [316, с.17]

Близко к добрыми делами в «Ригведе» и «Авесте» трактуется вопрос о дружбе. Например, индусы очень четко осознавали возможности чувства врожденного родства, возникающего между разными людьми под разными влияниями. Тот факт, что некоторые люди более близки к нашей природе, чем остальные, в силу либо нашего положения, либо общих интересов, либо совместных целей, либо духовного родства, имеет большое социологическое значение. По отношению к этим людям возникает особый набор обязательств, и вдаваться в мелочи по отношению к ним - дело этики. Причин, ведущих к дружбе, много. Но классические санскритские писатели всегда улавливали один факт, характеризующий высшую дружбу. Она возникает сама собой из взаимного притяжения. Во всех истинных дружеских отношениях есть прекрасная наивность, некая бесхитростность, спонтанность:

О господин наших пьянящих напитков,

О сок сомы, ты - пиршество богов.

Будь, как друг для друга, лучше всех находящим выход!...

О господин наших буланых коней,

О сок сомы, самый пиршественный для богов,

Будь, как мужественный друг для друга, - (чтоб мы) блистали! [153, с.105]

В «Авесте» дружба - это пристрастность, которая не имеет очевидных объяснимых причин и она, действительно, трансцендентный феномен, который нелегко объяснить категориями утилитаризма. В «Авесте» дружба имеет космическое значение, и этом контексте стоит обратить внимание на причинно-следственную иерархию и ее связи с благой мыслью:

Знаю я то, Мазда, от чего я бессилен:

Мало у меня стад и мало людей.

Взываю к тебе, взгляни же, Ахура!

Давая поддержку, как друг даёт другу,

Научи чрез Закон обладанию Доброй Мыслью. [4, с.138]

Дружба порождает многие другие качества, как благотворительность, которая занимает важное место в ведической и авестийской этике Индуистская традиция благотворительности по отношению к бедным и обездоленным восходит ко времени «Ригведы». Различие богатых и бедных так же старо, как индуистская цивилизация, и моралисты всегда пытались изменить жесткость барьера неравенства, предписывая отношение полной благотворительности со стороны тех, кто имеет, к тем, кто не имеет. Благотворительности в «Ригведе» уделяется столь большое внимание, что ее вполне можно считать главной добродетелью ведической этики:

Только тот щедрый, кто подает нищему,

Бродящему в поисках пищи, исхудавшему.

Он пойдет ему навстречу, когда (тот) окликнет (его) на дороге,

И на будущее приобретет друга.

Тот не друг, кто не дает (своей) пищи Другу, неразлучному

товарищу.

Пусть (товарищ) уйдет прочь от него: это не место (для него)!

Пусть он ищет другого дарителя, даже если это чужой! [153, с.274]

В «Авесте» также подчёркивается важность добродетели через понятия щедрости и награды в рамках того же космологического порядка, который устанавливается Ахура Маздой и другими божественными силами. При этом, наряду с позитивными добродетелями говорится и о негативных добродетелях, которые должны вести к позитивной этике Одних негативных добродетелей недостаточно; самоконтроль и другие аскетические добродетели могут далеко завести человека, но они полезны лишь в той мере, в какой подготавливают почву для более конструктивной деятельности: «Он (т.е. Заратустра – Б.Ш.) неоднократно подчёркивает, что тот, кто поддержит его, будет вознаграждён, а тот, кто не поддержит, будет наказан. Иногда это выражено с подкупающей наивностью: «Кто поддержит меня, Заратуштру, тот получит в награду наряду со всем желаемым пару дойных коров». [4, с.61]

Так можно говорить и о т.н. квиетистких добродетелях, типа гнева, терпения, нетепимость, амбиции, скромность, воздержание и т.п., которые будут рассмотрены при анализе конкретных этических вопросов «Ригведы» и «Авесты» в последующих частях настоящей работы. Мы рассмотрели некоторые другие добродетели, которые представляют особый интерес в силу своего происхождения. Однако они не должны заслонять собой более распространенные житейские добродетели, соблюдение которых является чуть ли не условием поддержания социального организма. Как в «Ригведе», так и в «Авесте» постоянно предписывается долг правдивости, прививается честность, осуждается воровство в разных формах, охраняется чистота семейной жизни, а в некоторых случаях ее нарушения предусмотрены наказания, в том числе и весьма страшные. Осуждаются различные формы распутства, в частности, употребление спиртных напитков, азартные игры и другие виды порока. Социальная жизнь, насколько мы ее рассмотрели, кажется, рассматривалась почти исключительно извне. Акцент делался на явных поступках, а не на мотивах, из которых они проистекали. Но было бы правильно обратить внимание на некоторые признаки более глубокого и

духовного взгляда на мораль, которые можно обнаружить то тут, то там. Несмотря на то, что обычно, например, путают неэтические и этические аспекты дхармы в «Ригведе» и «Авесте», есть несколько отрывков, в которых заметно проявляется истинно этическое чувство, которое иногда дает о себе знать в значении подобных терминов и понятий.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что хотя этика «Ригведы» сильно имеет метафизическую наклонность и поведение человека почти всецело подводят под влиянием и воли богов, в этике «Авесте» наблюдается и социальный характер этой этики и хотя ее основа все-таки метафизична, но поведения человека не всегда рассматривается в фокусе воли Бога. Поэтому система этики, которую можно обнаружить в Ригведе, имеет весьма зачаточный характер. Однако очень важно, что уже на этом раннем этапе мы находим такую объединяющую концепцию, как Закон или Порядок, пронизывающий все сущее, выражающийся в порядке природы и в проявлениях религиозной жизни человека и ассоциирующийся с единым Верховным Богом.

3.3. Проблема духовного совершенства и достижения высшего блага в «Ригведе» и «Авесте»

Духовное совершенство и достижение высшего блага в индийской и зороастрийской традициях посвящено взаимоотношениям человека и Космоса, а также путям и средствам их развития. В них определяется, что освобождение и преображение человека достигается в совершенных отношениях с Богом или богами. Однако эти совершенные отношения интерпретируются по-разному, в основном с дуалистических и политеистических позиций. В этих традициях философия, теология и духовное богословие едины и все они опираются на священные писания «Вед» и «Авесте» соответственно и посвящены освобождению человека, точнее спасение души. В центре космической этики «Ригведы» и «Авесты», основанной на посланиях, переданных в ведийских и зороастрийских

текстах, находится человек и его взаимоотношения с божеством. В его единстве, как оно встречается и понимается в мировых религиях, мы находим основу антропологического фундамента, что имеет особое значение в диалектике межрелигиозного диалога.

Ведийский и авестийский подходы к духовному совершенству являются экзистенциальным и эмпирическим. Экзистенциальный - потому что он затрагивает самую экзистенциальную проблему, а именно проблему зла, боли и страдания. Этот подход вытекает из общего взгляда на реальность в ведийской и авестийской мысли. Для сравнения, если аристотелевская логика начинается со всеобщего и завершается конкретным, то ведийская и авестийская логики начинается с конкретного и завершается конкретным через всеобщее. Такой подход в большей степени соответствует самой реальности, поскольку всеобщее - это ментальная абстракция, а особенное - экзистенциальное, эмпирическое и объективное и в этом смысле эти подходы представляются более реалистичным.

Духовное совершенство в «Ригведе» заключено в преображении человека. Если смотреть с духовной точки зрения этого произведения, то человечество в очень большой степени подвержено иллюзии (*майе*), и из-за этого мы привязываемся к существам, забывая о своей конечной цели в жизни. Эта привязанность к существам порождает в нас личную вину (*карму*), которая, в свою очередь, приводит нас к рабству и круговороту рождений-смертей-перерождений. Однако, нельзя путать ригведское понимание «кармы» с буддийском, где «карма» - «это движущая сила сансары, круга перевоплощений. Карма определяет последствия наших поступков, вознаграждая сделанное нами добро и наказывая нас за сделанное зло», пишет американский теолог, профессор У. Кордуан и отмечает, что «в «Ригведе» слово «карма» может означать обязательства, священные обязанности или просто действия или поступки. В приведенной ниже таблице вы найдете несколько стихов из Ригведы, их русский текст в

переводе Т.Я.Елизаренковой и мой анализ текста». [312] Мы для наглядности из их числа приводим только пару примеров:

РВ	Санскрит	Перевод	Анализ
1:22:19	*visnoh* **karmani** *pashya ta yato vratani paspashe indrasya yujyah sakha*	Взгляните на деяния Вишну, откуда он следит за обетами, Близкий друг Индры.	Дословно: на Вишну (*visnoh*) деяния (*karmani*) взгляните (*pashyati*)!
1:31:8	*tvam no agne sanaye dhananam yashasam karum krnuhi stavanah; rdhyama* **karmapasa** *n avena devairdyavaprthivii pravatam nah*	Ты, о Агни, прославленный, сделай нашего Певца уважаемым и чтобы он добыл богатства! Пусть добьемся мы процветания обряда новым (жертвенным) трудом! О Небо и Земля, помогайте нам вместе с богами!	*Karmapasa,* обязательные дела (обряды) возобновляются в честь Агни.

Поэтому, по сравнению с буддийским представлениям или с «Бхадгавадгитой», где предполагается искоренение зла, для чего человек будет идти от плохого к худшему, из поколения в поколение, проходя через цикл рождений и перерождений и поэтому необходимо остановить поток рождений и перерождений и вернуть человека к его первозданному состоянию свободы от всех форм иллюзии и рабства путем возвращения человека в его первоначальное состояние по отношению к конечной Реальности, или Богу, в «Ригведа» нигде не упоминается «сансара» как круг перерождений, а совершенство человека представляется в его активной деятельности, во многом зависящей от божественной воли, небесных и природных проявлений:

Подобно тому как вы вызволили Атри из великого мрака,

Спасите (нас) из беды, о два мужа, в тяжелую минуту! [152, с.150]

Духовное совершенство и достижение высшего блага в зороастрийской традиции, прежде всего связано с верой в свободу воли, признание способности человека выбирать добро или зло - и вытекающая из этого ответственность перед Творцом, что в целом лежат в основе морально-

этической системы зороастрийской религии, которая, в свою очередь, подчеркивает существование двух противоборствующих начал - Добра и Зла, олицетворяемых Ахура Маздом и Ангра Манью. Направить человека к правильному выбору и тем самым гарантировать ему обретение вечного спасения в будущем - такова цель земной миссии Зороастра. Чистота души и тела - чистота, которую можно обрести, следуя священному слову Ахура Мазды, открытому Зороастром своему народу, - вкратце является средством, с помощью которого можно обрести спасение и вместе с тем, - духовное совершенство. Чистота же – это абсолютная строгость предписаний о ритуальной чистоте, которая «поддерживается основной зороастрийской концепцией противопоставления доброго и злого начала, когда любое осквернение является выражением деятельности сил зла, а смерть — их полным торжеством над плотским миром, тем хаосом и разрушением, которые вносит принадлежащий Анхра-Манью деструктивный принцип Лжи в первоначально статичный мир Ахура-Мазды, над которым властвую принцип справедливого миропорядка Истины (авест. *Аша)».* [4, с.96] Соблюдение ритуальной чистоты и восстановление её после осквернения играло едва ли не решающую роль в жизни древнею иранского общества, являясь непременным условием и средством достижения праведности, защитой от сил Зла и способом борьбы с ними; основой, позволяющей консервативной зороастрийской общине сохраняться тысячелетиями. «Авеста» главным образом и содержит многочисленные правила и предписания относительно чистоты и осквернений (связанных со смертью, похоронными обрядами, родами и т. д.), чистых и нечистых существ и занятий Особняком стоят первые два фрагарда. Таким образом, особая чистота, которая приходит через веру, признается как начальная ступень, или класс, ведущий к искуплению, к освобождению от греха.

Сразу оговоримся, что ведийское представление о природе, составе и статусе человека во многих деталях существенно отличается от авестийского, но это не значит, что индуистское представление о статусе человека и его

возможностях противоречит или даже существенно отличается от зороастрийского. Дело в том, что метафизические и онтологические составляющие этой истории различны, как мы отметили в предыдущих частях нашей работы, но по сути и в общем, одни и те же. Ведийская метафизика разработала природу и состав человека гораздо более подробно, чем, возможно, зороастрийская теология. Согласно индуистких представлений, человек состоит из: 1) человеческой формы или тела, включающего десять внешних органов - пять сенсибельных и один двигательный; 2) лица; 5) ум (манас), который является своеобразным координатором между знанием и действием; 4) ясный ум (буддхи), который является органом установления и принятия решений; 5) эго (Ахамкара), которое отвечает за чувство «я и мое»; 6) душа. Из этого перечисления должно быть ясно, что в индуистской традиции ум, я и эго признаются отличными от души или самости, и, следовательно, никогда не может быть и речи о том, чтобы путать душу с умом. Отсюда следует, что при распаде тела могут умереть только его составные части, а душа при этом никак не пострадает. Какова же тогда природа души? Исследователь «Ригведы» Т.Я. Елизаренкова по этому поводу пишет: «Еще один способ мифологического моделирования представлен клас сом мифологических персонажей, которые в РВ («Ригведа» - Б.Ш.) называются «отцами» *(pttarah),* Это умершие деифицируемые предки. Назвать их душами по аналогии с христианскими представлениями было бы неточно, поскольку в РВ говорится о соединении душ умерших с новым телом на высшем небе». [72, с.503-504] И в другом месте: «В РВ адепты постоянно обращаются с просьбами продлить им срок жизни и сделать их бессмертными, притом что сам Сома, как и другие боги, тоже определяется эпитетом “бессмертный” *(amrta-).* Вообще ариям РВ не было свойствен ио представление о бессмертии души, как и четкого представления о душе в от личие от тела. Зато достаточно ясно была выражена мысль о том, что идеальным сроком жизни человека было 100 лет». [202, с.350]

Следует отметить, что в «Ригведе» понятие «душа» по сравнению с другим понятием - «дух» встречается реже. Дух в иерархии бытия стоит выше и является первоначалом и неким духовным вектором для души. Дух показывает человеку направление, заставляет его двигаться, а душа – это исполнитель директив духа. Поэтому, в «Ригведе» понятию «дух» отводится особое внимание, как в этих строках:

Сейчас мы вызываем дух, С помощью сомы, посвященного Нарашансе,
И молитв отцов. Да придет к тебе снова (твой) дух –
Для размышления, для силы действия, для жизни,
И чтоб долго видеть солнце! О отцы, пусть божественный род
Снова отдаст наш дух! Мы хотим принадлежать к толпе живых! [153, с.184]

Дух вечен и сосуществует вместе с богами от вечности, но это не означает, что он является независимой сущностью. Дух вечен как божественная форма и получает свое существование от богов. Несомненно, он отделен от богов, но только как их частица. Таким образом, дух в человеке - это действительно божественная «искра» в человеке.

В «Авесте» указывается на то, что когда первые родители человечества росли из земли, над ними висел их *хварно*. Этот *хварно* - конечная причина каждого человека: это то, чем он должен быть по замыслу Бога, и он предшествует его физическому рождению, затем он помещается в тело того, для кого он был создан, ибо сначала была создана собственная работа человека, а тело было создано для выполнения индивидуальной работы каждого человека. Это означает, что сначала была создана душа, а затем тело. Душа направляет правильную работу каждого человека в теле. Хотя душа формально отождествляется с хварном лишь несколькими строками позже, между ними существует реальное различие. Хварр, первоначально означал «благо, удача» или «процветание». В применении к миру духа оно означает «духовное совершенство». В целом, хварно создано как благо самой Ахура Маздой:

Молитву и хвалу, мощь и силу прошу Аши благой,
Учению благому, Деланию благому, Достижению благому,

Хварно и Пользе, созданной Маздой. [3, с.150]

Душа - это направляющая способность человека, и поэтому она должна следить за тем, чтобы вверенные ей хварно не использовалось не по назначению, а развивались до предела своих возможностей, ибо и в этом отношении зороастризм - религия роста, увеличения, реализации и процветания, религия творческой эволюции. Рост добродетели отдельного человека рассматривается как часть роста всей общины: Это часть *патвандишна* и *фрашкарта*, непрерывной эволюции к совершенству, непрерывного роста всего человечества во всей полноте совершенства, запланированного для него Богом. Завершение всех вещей - увеличение: из одной вещи создать много вещей, т.е. увеличивать и умножать - таков основной посыл зороастризма, причем не только путем распространения человеческого рода, но и путем максимального развития как индивидуальных талантов, так и всех духовных благ. Однако это - предвосхищение. Человек отличается от животных тем, что он не просто продукт природы (chihr, отсюда и имя царя Манучихр – среднеперс. и авест. - «рождённый на горе Мануш), но и имеет нравственное измерение, обладая интеллектом и волей (akhw). В соответствии с божественным распределением природа заботится о материальной стороне человека, а воля направляет его духовную сторону. Таким образом, именно та жизнь, которая зависит от природы и знания, имеет свое место в интеллекте и воле между ними. Хотя душа выживает после смерти, это не означает, что выживает сам человек, поскольку он по своей природе является составным существом, и если его составные части разделены, то ни одна из них, даже душа, которая является руководящим принципом, не может претендовать на то, чтобы быть целым человеком. Пока душа вновь не соединится с телом, не может быть и речи о полноценном человеческом бессмертии: «Как только душа отлетает от тела, на тело обрушивается дэв смерти в облике отвратительной трупной мухи, прилетающей с Севера, где находится зороастрийский ад» [4, с.96], и в другом месте: «у моста, созданного Маздою, у чистого Чинвада, - вот место,

где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире, что совершил кто, обитав посреди живых существ. Сюда приходит прекрасная, статная, бодрая, высокая дева: сопутствуют ей святость, правда, власть, могущество… Эта дева проводит праведников через мост Чинвад, приобщая их к сонмам небесных язатов. Там встаёт навстречу праведнику с своего златозданного престола Благой Дух *[Воху-Мана]* и говорит ему: «Наконец-то, непорочный, пришёл ты сюда к нам, из преходящего мира в мир, не знающий тлена!». [4, с.124]

Однако человек - это не просто соединение тела и души, необходимо учитывать и другие составляющие. Согласно «Бундахишну», "человек создан из пяти частей - тела, жизненного духа, души, образа и внешней души. Тело - это материальная часть; жизненный дух - то, что связано с ветром - вдыханием и выдыханием дыхания; душа - то, что вместе с сознанием слышит, видит, говорит и знает в теле; «образ» - то, что находится в поле Солнца; внешняя душа - та, что находится в присутствии Ормазда, Господа; а создана она так потому, что в период нападения агрессора люди умирают, и их тело воссоединяется с землей, дух - с ветром, образ - с солнцем, душа - с внешней душой, так что демоны не могут уничтожить душу. Таким образом, считалось, что человек обладает не менее чем пятью душами: жизненным духом (ян), собственно душой, которая действует через сознание, самим сознанием, «образом» и последнее - внешней душой (*фравар* = авестийский *фраваши*). Душа же происходит от духа: «Подобно телу человека, когда он находится во чреве матери, над ним восседает душа из духовного мира, которая истинно управляет телом, пока оно живет. Когда это тело умирает, оно смешивается с землей, а душа возвращается в мир духов. Также когда соединяют с ним тысячу материальных огней, дают ему «заотра» и устанавливают его на положенном месте с помощью ритуала, который известен, над ним восседает дух из славы огней, подобный тем трем, когда они тоже были в мире огня, и когда они были в мире огня». [304, с.116]

Общеизвестно, что в индуизме душами наделены как животные, так и растения. Это, опять же, резко контрастирует с традиционным зороастрийским верованием, согласно которому душа есть только у человека. Эта версия, кстати, хотя и помогает повысить статус человека, имеет очевидные ограничения. Например, предполагается, что такой сложный разум, как у собаки, может быть объяснен как функция материи, в то время как в ребенке есть нечто, не поддающееся такому объяснению. Как видно, каким бы важным для человеческого «я» ни был этот принцип, он не согласуется с современными социальными и эволюционными идеями. Индуизм, напротив, рассматривает души всех живых существ как равноправные, хотя и утверждает, что все души не одинаково развиты и не способны содействовать достижению конечного блага души. На самом деле только человеческая душа способна к самосовершенствованию:

> Пусть станем мы и (наши) щедрые (покровители)
> Теми смертными, кого ты, о Агни, совершенствуешь для богатства!
> Как тень, ты следуешь за всей вселенной,
> Заполнив (собой) оба мира (и) воздушное пространство.
> Скакунами, о Агни, - скакунов, мужами - мужей,
> Героями - героев хотим мы превзойти с твоей помощью!
> Владея богатством, полученным от отца,
> Пусть достигнут наши богатые жертвователи (срока жизни) в сто осеней! [151, с.91]

Именно собственные действия человека определяют ход его существования и статус в будущем мире. Наши действия в этой жизни порождают определенные потенции, которые, в лучшую или худшую сторону, определяют, какое существование будет у наших душ после распада настоящего тела. Если человек ведет правильную жизнь и достигает нравственных высот, то наверняка будет на шаг ближе к своей конечной цели. А если он будем продолжать нравственно совершенствоваться, то неизбежно наступит день, когда он осознает свою божественную ценность и, таким образом, избавится от этого телесного мира.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что зороастризм на основе «Авесты» и индуизм - на «Ригведе» учат, что душа вечна и бессмертна, к чему стремится человек. После вовлечения в мировой процесс его тело становится необходимым дополнением для души, и то, что является исключительной точкой зрения в зороастризме, становится общим правилом в ведической мысли. Примечательно, однако, что эти довольно существенные различия в метафизическом и онтологическом плане не приводят к столь значительным различиям в моральных последствиях этих доктрин, как можно было бы предположить. Иными словами, ригведская доктрина о природе, статусе и возможностях человека, как можно было бы ожидать, не отличается принципиально от авестийской. Это, пожалуй, необходимо проанализировать.

В отличие от авестийского, ведический взгляд признает полную зависимость человека от Бога, хотя и не рассматривает душу как творение. Индуисты единодушны в том, чтобы рассматривать душу как отдельную, вечную, но зависимую сущность. Тем не менее, несотворенное существование души не освобождает ее от ответственности перед Богом. Душа - это часть Бога и, как и любая другая часть, не может быть оторвана от целого, т.е. от Бога. Возвращаясь к вопросу о статусе человека, следует отметить, что ведическая точка зрения во многом совпадает с авестийской. Хотя души многих существ являются едиными в том смысле, что они вечны и изначальны, это не означает, что человек - то же самое, что обезьяна или мотылек. Мы уже видели, что воплощенная душа достигает человеческой стадии на самом высоком этапе своего эволюционного развития. Поэтому обретение человеческого тела - это венец достижения души, пока она воплощена и не освобождена. Но, несомненно, есть боги, богини и ангелы, которые стоят в иерархии существ в некотором смысле выше человека, хотя примечательно, что даже боги, желая освобождения, ибо только через человеческое воплощение или присутствие в человеческой среде достигается полное освобождение. В частности, в «Ригведе» написано:

О Индра, ты тот, кто идет впереди Людских поселений,
а также божественных племен.
Индра зажал Вритру, пуская в ход силу.
Он перехитрил (хитрости) хитрецов, пуская в ход способности превращения.
Он убил Вьянсу, желая сжечь (всё) в лесах. Он сделал явными звуки (?) ночей.
[151, с.91]

В этом отношении, таким образом, человек более привилегирован, чем даже боги. Но в целом статус человека в «Ригведе», как и в «Авесте», является промежуточным, т.е. выше многих других существ, но ниже богов и ангелов. Потенциальное величие человека также не вызывает сомнений. В силу обладания божественной душой человек становится божественным. Но можно возразить, что это относится и ко всем другим существам, а значит, не придает человеческому существованию никакой уникальности. В какой-то мере это верно, причем в моральном плане, поскольку из этого следует, что каждое живое существо должно относиться к нему с симпатией и уважением. Но если мы вспомним, что в шкале эволюции человеческая ступень - самая длинная и самая высокая, то увидим, что именно человеку, а не какому-либо животному, в большей степени суждено отвоевать свою второстепенную ценность. Звериная жизнь, хотя и возможна, но является чудом, тогда как человеческая - это именно то, чем она должна быть. Мифология «Ригведы» изобилует рассказами о людях, которые благодаря своему нравственному и чистому прогрессу или силе своей преданности фактически стали богами:

Ты скакун по силе побеждать, с прекрасно заплетенным хвостом,
Мчись успешно к хвале, успешно к небу,
Успешно по истинным древним законам.
Успешно к богам, успешно в (своем) полете!
Даже отцы не властны над их могуществом.
Боги вложили силу разума в божественных.
Они вобрали в себя (все деяния,) которые сверкали:
(Те) снова вошли в их тела. [153, с.184]

Именно поэтому мы слышим, как многие святые поэты Индии поют об убогости и жалкости своей жизни, потому что их мучает осознание того, что

они сделали все возможное для того, чтобы жить по-человечески (*манава джама*). Но величие человека не безоговорочно. Само это величие таит в себе потенциальную угрозу или искушение.

Среди всех существ человек - единственный, кто обладает интеллектом. Если эго, эта способность, создающая аксиому «я и мое», подавляется или, еще лучше, от нее отказываются, то наградой становится полная свобода, но если эго освобождается, то оно может породить в человеке желания и вожделения, которые все больше и больше привязывают его к злу. Иными словами, «Ригведа» подчеркивает, что человек как нравственное существо должен стремиться к тому, чтобы не поддаться соблазнам ложной гордыни и в страхе и трепете работать над своим спасением.

> Лучи могучего Агни, Прочь от нас засвечивая зло!
> Ведь ты же, о лицом обращенный во все стороны,
> Со всех сторон охватываешь (жертву), Прочь от нас засвечивая зло!
> Через ненависть, о лицом обращенный во все стороны,
> Перевези нас, как на лодке, Прочь от нас засвечивая зло!
> Как на лодке через реку, Перевези нас на благо, Прочь от пас засвечивая зло!
> [151, с.118]

В «Авесте» также подчеркивается потенциальное величие человека. И сам акцент на использовании термина «потенциал», по-видимому, подразумевает, что в силу тех или иных причин человек, по крайней мере временно, утратил свое величие. Как это произошло и что можно сделать, чтобы вернуть утраченное, - это одни из самых фундаментальных вопросов, которые зороастризм, а также желания и стремления человека, которые все больше и больше привязывают его к злу; поэтому зороастрийцы подчеркивают, что человек как нравственное существо должен стремиться к тому, чтобы не поддаться соблазнам ложной гордыни и в страхе и трепете работать над своим спасением. Тем поклоняющимся, «кто заслужит добрый отзыв» о жизни в мире ином, благодаря благочестию в этой жизни, обещано вечное счастье; грешникам же, напротив, уготовано вечное проклятие. Такова нота, которой Заратуштра завершает одно из своих гатских

изречений, посвященных Ахура Мазду, Анграа Манью и человеку: «Когда эти два Духа (Ахура Мазда и Анграа Манью – Б.Ш.) сошлись впервые, они создали жизнь и тленность, и [назначили их], когда будет конец мира, Лукавый - для грешников, а для праведников - Добрейший Дух… Между ними не сумели различить поклонники дэвов, так что они, советуясь между собою, попали в обман, выдуманный Лукавым Духом, и помчались к Айшме, чтобы мучить болезнями жизнь человека. И ему достались богатства, и добрые мысли, и праведность, а телу его дала крепость вечная Армайти: из них тебе [одному] досталось, что её дарами ты полон [богат]» [4, с.132]

Согласно «Авесты» человеку будет лучшее из всего, ибо в соответствии с его желанием человек получит блаженство через Мудрый и Святейший Дух, т.е. Ахура Мазды, которое человек получит через праведность вместе с благополучием долгой жизни на все дни. Так, развивается понятие вечного благоденствия как часть великой концепции спасения и бессмертия - две последние абстрактные идеи особо персонифицированы в виде архангелов под именами Хаурватат и Амеретат: «Мы приносим жертву Хаурватат (Haurvatat), Амеша-Спента; мы приносим жертву процветанию времен года; мы приносим жертву годам, святым и владыкам святости. Мы приносим жертву Амеретат (Ameretat), Амеша-Спента; мы приносим жертву тучности и стадам; мы приносим жертву изобилию зерна». [41, с.276] Этимологически первая из этих божественных абстракций (Хаурватат) обозначает «целостность», «совершенство», «спасительную благодать», а значит, «спасение»"; вторая (Амеретат) буквально означает «не-смерть», а значит, «бессмертие». Приведенные отрывки, а также ряд других, которые можно привести в связи с ассоциацией этих двух архангельских персонификаций с общей идеей спасения могут быть переданы буквами «Авесты» следующим образом:

Одобрил эту Веру Творец Ахура-Мазда, По воле Благой Мысли,
И Истины, что Лучшая, И Власти, что Желанна, Святого Благочестья
И Целости с Бессмертьем, Что выбрали её, Бессмертные Святые

Избрали эту Веру, А Митре благодетельный Творец Ахура-Мазда
Господство дал над миром. Бессмертные Святые
В тебе, о Митра, видят Существ Судью, Владыку.[4, с.295]

В этих строфах можно заметить повторяющуюся персонификацию абстрактных идей в виде архангелов вокруг трона Ахура Мазды. Четыре из священных семи, включая Мазду, упоминаются напрямую: Воху-Мана – «Благая мысль», Аша – «Истина», Спента Армаити – «Бесмертие», а также Спента Майнью – «Бесмертный Святой», являющийся эманацией Мазды. Жить в соответствии с «праведностью» - это средство духовной благодати, которое прививается в «Авесте» как средство продвижения и обретения высшего блага. Человек, поступающий так, является Асаваном – «праведником», и всем таким дается обещание вечного блаженства. В определенных словах Зороастр дает гарантию, что он сам будет руководить душами, выкупленными таким образом, на судном мосту («чинвак»).

Знание, убеждение, вера, или как бы мы ни переводили авестийское слово cisti-, синоним преданности, является родственным средством искупления. Уверенность в этом можно найти в ранних высказываниях Зарастуштры; строфа прославляет благочестивую религиозную убежденность его покровителя Виштаспа, которую вместе с царской властью над общиной принял Кави Виштаспа через пути благой мысли (Воху Мана, архангел) - эту веру Ахура Маздих задумал через праведность. Не менее достоверными, хотя и относящимися к так называемой «Хурда Авесте», или более поздней части зороастрийского Писания, являются некоторые части «Вендидад», или «Видевдат», законов против демонов. Эта разновидность иранского Пятикнижия, составляющая третью часть Авесты в ее нынешнем объеме, утверждает, что устами Зороастра переданы предписания самого Ахура Мазды об очищении тела и души, о сохранении чистоты священных стихий - огня, земли и воды. Наибольшее осквернение происходит при контакте с мертвыми, поскольку смерть - это высший триумф Ахримана. Мертвое тело нельзя ни хоронить, ни сжигать, ни бросать в воду - это

приведет к осквернению одной из этих стихий. Оно должно быть выставлено на дахме, или «башне молчания»: «Включение в мортальное пространство изображаемого мира «башни молчания» («дахмы») – зороастрийского погребального сооружения, представляющего собой каменное строение с решетчатой площадкой для мертвых тел, и «птиц», призванных склевывать «нечистые» останки мертвецов, с одной стороны, раскрывают ритуальный процесс посмертного освобождения человека от греховности, а с другой – продуцирует идеологему прозревания эсхатологического преображения материи». [229, с.194]

Древнеперсидская концепция спасения распорядиться им иначе означало бы совершить смертный грех; такой поступок остается неоспоримым в глазах истинно верующего. Но если бы преступник был неверующим и его можно было бы заставить исповедовать религию Мазды и больше не грешить, то сама сила этой религии устранила бы даже такой непростительный проступок, как погребение трупа в земле, вместе со всеми другими прегрешениями, которые могли бы стоять на пути к спасению совершившего его; ибо для тех, кто исповедует религию поклоняющихся Мазде, она отпкскает грех, если они не совершают больше противозаконных деяний; отпускает грех нарушения доверия, убийства праведника и др.: «Отпускается же, о Спитама-Заратуштра, человеку ради клятвы Верой маздаяснийской пута [греха], отпускается злодеяние [?], отпускается [грех] убийства праведного, отпускается [грех] небрежения к трупам, отпускается [грех] неискупимого деяния, отпускается трудноизгладимая вина, отпускаются все [злые] деяния, какие бы он ни совершил. Подобно тому, о Спитама-Заратуштра, Верой маздаяснийской от мужа праведного отметает все злые мысли, злые слова, злые дела, как разметал бы западного ветра мощный поток». [4, с.91]

Особые обряды очищения, как нынешние, так и будущие, должен пройти тот, кто осквернился контактом со смертью, иначе его душа окажется под угрозой на будущее. Загрязненный человек должен сначала совершить

особое обрядовое омовение, чтобы частично очиститься от загрязнения; кроме того, он должен обратиться с просьбой об отпущении грехов, чтобы освободиться от проступка; кроме того, он должен подвергнуть себя жестокому наказанию (количество ударов должно быть предписано) и совершить другие благочестивые действия, необходимые для избавления. Нет необходимости далее классифицировать добровольные и недобровольные действия, совершение которых влечет за собой опасность для надежды на спасение. «Видевдат» изобилует ими, например отрывок из пятой главы «Видевдата» (5. 21-26), прославляющий зороастризм как превосходящую все «в величии и благости и красоте», наделяющий священника правом отменить часть наказания за проступок, если грешник искренне раскаивается, и допускающий, что если у него нет другого проступка, который он должен искупить, то «человек получает отпущение через покаяние на веки вечные».

В «Яштах» в той же связи можно зафиксировать ноту божественного призыва, восхваления и благодарения как средства благодати. В обращении к Висперед, содержится аналогичный подтекст; и в других второстепенных разделах «Авесты», таких как «Ньяиш», или «Афринган» или «Благословения», звучит родственный аккорд, касающийся конечного достижения блага в будущем. Но нет лучшего слова в доктрине Заратуштры по всей этой общей теме, чем три слова, которые являются ключевыми в его учении. Они таковы: «Благая мысль, благое слов, благое дело - *хумата, хухта, хваршта*». В сотнях мест Авесты встречается повеление пророка жить в соответствии с этой триадой как нормой для этого мира, чтобы достичь счастье; «добрые мысли, добрые слова, добрые дела», накопленные человеком в течение жизни, образуют три ступени, по которым его душа взойдет в райские обители. «Злые мысли, злые слова, злые дела», напротив, образуют ступени, по которым душа нечестивца опускается в адские муки. Вероучение, в котором эти идеалы добрых мыслей, добрых слов, добрых дел, а также вера являются главной движущей силой спасения; в котором

проповедуется вера в верховное божество, ангелов и архангелов, противостоящих силам тьмы; в котором постулируется, что человек является свободным агентом, выбирающим добро; которая прививает учение о конечном торжестве добра. Так, «для праведного человека, ведущего борьбу со злом, обязательными являются три правила заповеди: Добрая мысль, Доброе слово, Доброе деяние… На всех трех стадиях данного процесса человек должен соизмерять собственные действия с законами нашего мира – служить добру. И только тогда, когда это выполняется, результат может считаться благим, продвигающим человека вперед по пути эволюции, то есть человек должен постоянно контролировать свои мысли, слова и дела. Они должны быть чистыми и находиться в гармонии между собой. Любое расхождение между ними создает условие для проявления сил Зла, - учил Заратуштра». [49, с.75]

«Ригведа» же, как правило, довольствуется тем, что относит хотя бы часть деяний Бога к области тайны. Однако, мы должны вернуться к актуальному для нас вопросу. А он заключается в том, что рабство души обусловлено невежеством. Мы заметили, что, несмотря на технически разные объяснения зороастрийской доктрины о бренности и ведийской доктрины о рабстве, последствия этих двух явлений примерно одинаковы. Это становится еще более очевидным, если проанализировать моральные аспекты их учения, которые влечет за собой, с одной стороны, фатальный исход, а с другой - рабство. Согласно ведийскому вероучению, душа заблуждается, пока не достигнет человеческой жизни, где, как мы уже говорили, становится возможным для человека подняться над областью совершенствования путем высшей морали и нравственности. Но не каждому человеку это удается. Что же стоит на его пути? Не что иное, как его преувеличенное сознание «я и мое», его эго, которое отказывается признать, что он - лишь «фрагмент» Бога, и ошибочно рассматривает себя как единственной силы. Такой извращенный ум устремляется в мир иллюзий, и благодаря своему цельному видению и своим сильным желаниям становится жертвой желаний, которые

оказываются губительными для него под воздействием неумолимого божественного закона, установленного для очищения мира и человека. В «Риведе» говорится:

> Украшаемые преданными закону, Начищаемые между двух рук,
> Они очищаются в сите из овечьей шерсти.
> Эти соки сомы пусть принесут, очищаясь,
> Для почитателя (своего) все блага Небесные, земные, из воздушного пространства! [153, с.50]

В Авесте: «От него исходят благие помыслы для деяний в этом мире. Ахура-Мазде принадлежит власть: он податель пищи неимущему. Славьте благие воды, славьте воды благого создания; будьте верны закону, чтущему Мазду!» Поражённый словами песнопения умчался назад *друдж, дэв Бути*, дэв тлена, от которого идёт всякая порча на людей». [4, с.123]

Таким образом, на человеческом уровне индуистская и зороастрийская концепции о путях достижения совершенства и блага человека совпадают. Обе системы заявляют, что враг человека - его ложная гордость, его эго и, что само собой разумеется, что если рабство человека вызвано тем, что он считает себя единственным творцом всех своих достоинств и достижений, то его искупление должно заключаться в расширении его перспективы. Он должен осознать, что не он, а Всевышний, верховная личность является исполнителем, творцом всего происходящего, хотя и только в Своем низшем аспекте, как природа. Тот, кто осознает, что Верховный - это «вкус в водах», «свет Луны и Солнца», «звук в эфире и мужественность в людях», - перестает быть эгоистом, рабом своих желаний.

Таким образом, можем сказать, что благое предназначение человека, как оно понимается в «Ригведе» и «Авесте», является трансцендентным и этический идеал, отстаиваемый индуизмом и зороастризмом, - это праведность или святость. Возникает вопрос: если конечная цель человека - это нечто, выходящее за пределы мира, или потустороннее, как это имеет место в «Ригведе» и «Авесте», то почему должна быть востребована какая-

либо этическая деятельность, которая обязательно ограничена этим миром? Это равносильно тому, чтобы спросить: Какое отношение имеет мораль в этом мире к трансцендентной и потусторонней цели? Непонятно, как еще можно соотнести трансцендентную религиозную цель с этической жизнью в этом мире, кроме как рассматривая ее как необходимую подготовку или ступеньку к первой. Именно так поступают и индуизм, и зороастризм.

Тем не менее, говоря об этике и духовном совершенстве, также как и о достижении блага, в «Ригведе» и «Авесте» человек рассматривается в двух его составляющих значениях – духовной и телесной конструкции. Например, согласно «Авесты», человек был создан абсолютно добрым, бессмертным душой и телом. Смерть и проклятие, а также болезни и грех, которые являются причинами смерти и проклятия, были привнесены в материальный мир Ангра Манью; они не являются естественными для него. Однако человеческая природа в ее нынешнем виде имеет как божественную, так и дьявольскую и чисто животную натуру, как и сама реальность делится на поле действия Ахура Мазды, Ангра Манью и морально нейтральную Пустоту, которая находится между ними. Божественные существа, или боги, - это добрые духи, наделенные мудростью или разумом, демоны - злые духи, управляемые распутством или неразумием (*варан*). Так, в человеке присутствуют оба духа: божественный - живой, бессмертный и мудрый, и дьявольский - живой, но обреченный на злую смерть. В «Авесте», в частности, говорится: «После того, как скончается человек, после того как отойдёт он, после того как дэвы злые, зломудрые, подойдут к нему, когда рассветёт и засияет заря, когда на горы с чистым блеском взойдёт победоносный Митра и блестящее Солнце станет подниматься, тогда, праведный Заратуштра, дэв по имени Визарша овладевает связанною душою дурного человека, человека, поклонявшегося дэвам, жившего мерзко. И тот, кого увлекало Зло, и тот, кто руководился Правдою *[Аша],* оба выступают тогда на пути свои, изготовленные временем». [4, с.124] Спасение означает стать богоподобным, проклятие - уподобиться демону. Все это, однако,

относится только к душе. Во время своего краткого пребывания в теле она может быть уподоблена домохозяину в доме или рыцарю на коне.

В теле человека есть четыре основных сил - душа, жизненный дух, фраваши и сознание. Душа, состоящая из интеллекта и воли, является владыкой тела, как домохозяин - своего дома или рыцарь - своего коня; она управляет телом, а также жизненным духом, сознанием, фраваши и духом, который находится внутри него (т.е. разумом). Это - инструменты души. Жизненный дух происходит [от] ветра и оживляется естественной деятельностью его фраваши. Будучи живым, он сохраняет жизнь в теле, подобно тому как это делает личный врач домохозяина или тренер рыцаря. Когда он отделяется от тела, тело умирает, подобно тому, как если ломается [центральный] столб дома, дом рушится. Фраваши поддерживает естественные функции тела и питает их, подобно тому, как мастер или ученик содержит дом домохозяина или конюх - коня рыцаря. Когда оно отделяется от тела, тело ослабевает и остается бездейственным, подобно тому как дом приходит в упадок, если в нем не проводится [необходимый] ремонт. Сознание освещает дом хозяина и направляет коня рыцаря: оно позволяет хозяину видеть внутри дома, а рыцарю - на коне, подобно тому как солнце освещает мир, а лампа освещает дом. [4, с.140]

Когда же душа отделяется от тела, она страдает в нем, а тело, хотя и остается живым, лишается чувств. Итак, душе, вооруженной фраваши, сознанием, жизненным духом и телом, не остается ничего другого, как выполнить ту индивидуальную задачу, ради которой она была послана [на эту землю]: а задача эта - бороться с Ложью, пока не победит ее, подобно тому как рыцарь, вооружившись конем, поражает и побеждает своих врагов. И враги души, и враги ее орудий - это тоже создания Лжи, созданные для разрушения творения:

> Если бы мне не дали помощь Сильные фраваши праведных,
> У меня не было бы скота и людей, Которые из разных видов лучшие,
> Друджу - сила, Друджу - власть,

Друджу костный мир принадлежал бы. Между землёй и небом
Лживый Дух *[Друдж]* сядет [победителем], Между землёй и небом
Лживый Дух победит,
[И] потом в победе побеждённому
Не уступит Злой Дух Святому Духу. [4, с.325]

Такие продукты деятельности Ангры Манью, как ересь (*варан*), гнев, мстительность, бесчестие и зависть, которые обрушиваются на тело, чтобы сражаться с телом и душой, уничтожать их или удерживать от сражения, нацелены на то, чтобы, победив душу, уничтожить и вывести из строя все остальные создания добра, борющиеся с ложью. Итак, душа - самый могущественный союзник Бога в борьбе со злом, и она управляет психическими функциями, так же как и телом; это не более чем инструменты, данные ей для борьбы с ним. Убив Гайомарта, Ангра Манью принес в мир физическую смерть, но душу он убить не смог. Однако он может обмануть душу и навлечь на нее все муки проклятых в аду; он может беспрепятственно мучить ее до последнего воскресения, когда все будет создано заново, и это его самое заветное желание, ибо все творения отражены в человеке, который является материальным символом (*дахшаком*) Ахуры Мазды. Поэтому, «когда эти два Духа (т.е. Ахура Мазда и Ангра Манью) сошлись впервые, они создали жизнь и тленность, и [назначили их], когда будет конец мира, Лукавый - для грешников, а для праведников - Добрейший Дух. Из этих двух Духов выбрал Лукавый худшие дела, праведность же [выбрал] Святейший Дух, облачённый в твердейшие небеса, и те, которые удовлетворяют Ахуру правдивыми делами, веруя в Мазду. Между ними не сумели различить поклонники дэвов, так что они, советуясь между собою, попали в обман, выдуманный Лукавым Духом, и помчались к Айшме, чтобы мучить болезнями жизнь человека». [4, с.132] Душа, однако, свободна и потому ответственна перед своим создателем: человек свободен и сам хозяин своей судьбы, он «воплощенный властелин»; он господин и самого себя, и всего сотворенного на земле, но своим статусом

«воплощенного владыки» он обязан, прежде всего, неправильному пониманию авестийского текста, поскольку в пехлеви авестийские слова *ahu-astvant* - («материальное существование») превращаются в *akhwi-astomand*, а первое из этих пехлевийских слов может означать «существование», «разум и воля» (главная характеристика души) или, наконец, «владыка».

В материальном мире только человек обладает свободой воли. Его авестийское имя – *akhwi-astomand*, что означает «воплощенный владыка». Доказательством того, что человек обладает свободой воли и является хозяином самого себя, является то, что он может навязывать свою волю другим существам, которые не могут управлять своими желаниями так, как человек; ни одно из них не может управлять другим так, как это делает человек. То, что человек воплотился, отличает его от духовных богов, поскольку те являются владыками, но не воплощенными. И.С. Брагинский отмечает, что «недаром в небесных троицах именно верховное божество является обладателем воздействующего слова: Ахура- Мазда - благотворного слова, Друдж - злого слова… Изречение слова – приговор - приказ, заклинание - и есть проявление силы небесного владыки Ахура - Мазды, акт слияния слова с делом. Именно таким было положение на земле, у земных владык: такова была сила приказа царя или заклинания верховного жреца» [4, с.61]

Это означает, что Ахура Маздо - творец свободы воли, а свобода воли означает владение человеком своими желаниями. Человек волен принимать или не принимать добродетель или грех. Причина, по которой Творец создал человека со свободной волей, заключается в том, что он таким образом обеспечил свое собственное войско, дав ему командование над ним и власть, присущую командованию, чтобы с помощью этой власти он получил подавляющую силу, необходимую для поражения всего войска Лжи, для уничтожения Ангры Манью. Человек, - значит, - владыка всего материального творения в борьбе с силами зла, ибо только он обладает свободной волей; и, будучи свободным и способным управлять собой, он

способен управлять всеми другими существами. Поскольку душа является владыкой тела, а весь человек - владыкой или царем творения, то освящается и само царствование вместе со всей иерархией делегированных монархических полномочий.

Поиск путей достижения совершенства и высшего блага наравне с поиском истины в «Ригведе» не был самоцелью, а имел четкую задачу, цель, которую провидец ставил перед собой, достигая ее путем глубокой медитации. Эта цель, которую мы можем определить как «высшее состояние бытия», понималась в «Ригведе» как своего рода «просветление», пробуждение, второе рождение:

> Ведь я от отца получил Дар прозрения истины.
> Я (возводился, словно солнце. [152, с.291]

В самом деле, говорится, что Ману, первый человек, и Яма, первый, кто, лишившись материального тела, нашел путь на небо, были сыновьями Вивасванта, сияющего, являющегося аспектом Сурьи, небесного и метафизического солнца. В подтверждение этого в «Ригведе» мы читаем, что солнце - это «освещающий свет, который обитает во всех живых существах». Возвращение к солнечному источнику, таким образом, представляет собой ведийскую концепцию бессмертия, понимаемого, однако, не как некая вечная жизнь, а как достижение такого состояния бытия, при котором сознание становится полным, просветленным, всевидящим и блистательным. Просветление, или созерцание Солнца, обладало способностью проецировать сознание за пределы зрения, за пределы знания и понимания. Солнце, по сути, представляло собой не только всевидящее око богов, но и глаз Агни, который, по сути, являлся знаком бессмертия (Ригведа VI-7,6). Перерождение, то есть поглощение личного «я» космическим «я», или атманом, называемым «дыханием Солнца», делало мудрецов свободными от человеческих ограничений и, прежде всего, от иллюзорного становления времени: возвышающий и экстатический опыт, подобный молнии, вызванной в сознании сомой, эликсиром бессмертия, заставлял их говорить:

Мы выпили сому, мы стали бессмертными,

Мы пришли к свету, мы нашли богов.

Что может нам сделать теперь недоброжелательность

И что - злоба смертного, о бессмертный? [152, с.376]

Следует, однако, отметить, что для достижения этого состояния не достаточно было ни медитации, ни знания Вед. В гимнах при каждом упоминании второго рождения говорится об особой силе, обладая которой человек достигает просветления. Позже эта сила стала называться Брахманом - олицетворением магической силы, которая исходит из гимнов и катализатором которой является сома. С определенной точки зрения это, конечно, верно, но, как нам кажется, было бы полезно несколько форсировать его смысл, переведя его с филологического на философский. Тогда можно сказать, что Брахман - это та сила, присущая священным словам Вед, дарованная богами провидцам, которая, будучи использована, выкована и подтверждена в Ведах, позволила им вспыхнуть, поднять в сознание то высшее провидческое осознание человека, или «внутреннее зрение», непосредственно связанное со вселенским духом. Придерживаясь этой интерпретации, мы сможем меньше заблуждаться относительно одной строфы «Ригведы», в которой говорится, что «Атри нашел с помощью четвертого заклинания Солнце, скрытое незаконным мраком». [152, с.40] Что это за четвертое заклинание, остается загадкой в «Ригведе», но в Атхарваведе мы находим интересный отрывок, который может помочь нам в понимании: «Те, кто медитацией дал начало речи или кто умом произнес праведные вещи, растут с третьим заклинанием, с четвертым узнали имя дойной коровы». («Атхарваведа» XII, I).

Мы понимаем, что этот отрывок особенно загадочен, но, думаю, можно сделать вывод, что четвертое заклинание есть не что иное, как заключительный момент прогрессирующего внутреннего осознания себя человеком, от которой происходило поглощение сознания истиной (*рта*), где открывается высшая тайна - нахождение солнечного источника. Так, в

«Ригведе» это высшее состояние бытия символически представлялось как источник, из которого появляется Солнце, и как душа «того, что движется и того, что не движется», - атман, «великолепный лик богов» (Ригведа I-115,1), который может видеть только божественная искра, присутствующая в человеке: «О смертные, вы не видите его» (Ригведа I,105,16). Атман проявляется как высший свет за пределами тьмы только в четвертом состоянии полного поглощения, в котором человеческое сознание действительно достигает полного просветления и сливается с высшим сознанием. Так, на последней стадии познания все мирские интересы человека оставлены, все путы привязанностей, желаний, страстей разорваны. Нет никакой постоянной обители, он живет, как получится, выживает, как может, безразличный ко всему, кроме осознания того, что он - Брахма. Это осознание себя означает уничтожение неведения: вместе с ним исчезает из виду призрачный мир печали и радости. Душа, осознавшая, наконец, что она есть Брахма, то есть истина, разрывает цепь, удерживающую ее в плену переселения в мир, то есть иллюзии. В этом спасение индуса, а именно в совершенном знании того, что душа человека, живущая в нем, есть незагрязненная, не подлежащая загрязнению, безмятежная, святая, вечная, блаженная, божественная сущность - атман, или брахма. Осознание этой истины, не препятствуемое никакими другими желаниями, - вот все, что нужно; кроме нее, ничто другое не может иметь более чем временное значение.

В заключение можно сказать, что просветление, «высшее состояние бытия» человека, было не чем иным, как осознанием, то есть осознанием абсолютного единства феноменального и трансцендентного. Экстаз, который порождало это новое осознание, заключался в отказе от уз, порожденных человеческими ограничениями, и в общении с атманом, или «я» всего сущего. Познать атмана, таким образом, означало достичь того очень высокого и в то же время очень глубокого центра, в котором сокрыт Агни, космический огонь, вечный свет, который древние арии открыли в глубокой

медитации и тот центр, где человек находит «Солнце за тьмой» (Ригведа I,50,10); тот центр полноты, где нет ничего, кроме совершенства и блаженства человека.

Подводя итоги вышеизложенного, скажем, что в «Ригведе» и «Авесте» цель человеческой жизни понимается не так, как в буддийских идеях о нирване, карме и сансаре. Они нацелены на возвышение человека в его борьбе против зла и достижение блага, и бессмертия человека в полноте его праведного порядка, в накоплении энергичной силы доброго разума тому, кто в духе и деле является последователем добра; отрицается воскресение мертвых, признается искупление (из ада) людей этого мира; и поэтому человечество будет жить в вечном блаженстве и великолепии, с неизменной мудростью, волей, действием и (бесконечным) временем в царстве божием. В интерпретации вопроса о духовном совершенстве и достижении высшего блага «Ригведа» и «Авеста» в целом не имеют расхождения, за исключением понятийных их аппаратов, а их основное различие заключается в том, что в «Авесте» по сравнению с «Ригведой» вопрос о духовном совершенстве человека в большей своей части имеет антрополого-социальный характер.

ГЛАВА 4. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ ЭТИКИ «РИГВЕДЫ» И «АВЕСТЫ»

4.1. Ценности и смысл человеческой жизни в этическом дискурсе «Ригведы» и «Авесты»

В данной части работы анализируется и проблематизируется концепция ценности и смысл человеческой жизни с попыткой ответить на такие вопросы, как то, что подразумевает эта ценность и смысл, откуда берется ценность и смысл человеческой жизни и что отличает ее от других видов жизни, отраженные в «Ригведе» и «Авесте». В них заложена идея, что люди в целом воспринимают жизнь как ценность, особенно если это жизнь человека. В большинстве случаев почти интуитивно можно утверждать, что человеческая жизнь ценна, но дать объяснение, почему она ценна, - задача чуть более сложная. Когда утверждается, что человеческая жизнь ценна, выдвигается множество аргументов, обосновывающих ценность человеческой жизни. Однако классическим или самым старым аргументом можно считать тот, что человеческая жизнь ценна, потому что она священна. Здесь явно прослеживается религиозная интерпретация человеческой жизни, когда утверждается, что человек имеет сакральный оттенок, уходящий корнями в его существо, и даже, в некоторых случаях, считается самым совершенным творением богов.

В «Ригведе» и «Авесте» в целом утверждается, что гуманизм - это ценность, составляющая часть их минимальной этики, но они различаются в том, как они преподносят эту ценность, и поэтому их отношение к человеческой жизни не одинаково. В целом же человек в этих книгах рассматривается как абсолютная ценность или как относительная ценность, причем в первом случае ценностные суждения обосновываются объективно, а во втором - субъективно. «Ригведа», как известно, состоит из гимнов, а «Авесто» из гатах, обращенных к богам, гимнов хвалы и молитвы. Большинство богов изначально были олицетворениями природных явлений.

В некоторых случаях связь стала неясной, и почти во всех случаях в характеры богов были внесены черты, связь которых с первоначальными физическими явлениями невозможно доказать. Однако персонажи и во многих случаях имена богов указывают на столь оригинальное отождествление. Такой естественный политеизм в «Ригведе» и дуализм в «Авесте» , если о них нельзя было больше ничего сказать, очевидно, не мог бы образовать основу ни для какой-либо удовлетворительной этики, ни даже для вполне удовлетворительной морали в современном их понимании.

Говоря об уместности человеческих ценностей в «Ригведе», можно сказать, что она придала большое значение этому вопросу и в ней есть ясное видение человеческой жизни, которая если не является спокойной и благочестивой, то хотя бы человеку полагается бороться за неё. Рассматривается, как человек может сделать свою жизнь счастливой, следуя человеческим ценностям, ибо без них жизнь человека пуста, бессмысленна и греховна:

> Я один сотворил много греховного против вас,
> За что вы меня наказали, как отец - (сына-) игрока.
> Далеко (пусть будут ваши) петли, далеко - беды, о боги!
> Не хватайте меня в лице сына, как (хватают) птицу, (взяв птенцов)!
> Обратитесь сегодня в мою сторону, о достойные жертв! [151, с.270]

Это означает, что человеческие ценности не могут быть навязаны силой, даже если они передаются с добрыми намерениями. Человеческие ценности основаны на знании и мудрости. Они являются реальным источником образования для каждого человека. Поэтому образование, ориентированное на ценности, необходимо для развития человеческих ценностей у каждого человека.

Все виды справедливости, прощения, терпимости, сосуществования, истины, любви, ненасилия и т. д. являются признанными в «Ригведе», да и в «Авесте», - человеческими ценностями, приняв которые человек может возвыситься до божественности и сделать свою жизнь по-настоящему

осмысленной. Веды подчеркивают, что человек будет по-настоящему человечным только тогда, когда он будет жить в соответствии с человеческими ценностями и практиковать хорошую жизнь. «Ригведа», которая стоит на первом месте среди четырех Вед, вобрала в себя изобилие человеческих ценностей. Она учит поддерживать дружеские социальные отношения. Ригведа также советует быть широкосердечным в общении с другими и быть откровенным с нелицемерной любовью ко всем. Можно сказать, что «Ригведа» предоставляет широкие возможности для изучения различных аспектов человеческих ценностей, раскрытых в ней. Данный смысл раскрывается, в частности, в следующих строках:

> Когда же мужа, воплощающего блеск власти, Варуну, мы побудим
> К милосердию, (его,) далеко смотрящего?
> Той самой (власти) равно они двое достигли.
> Любя, не пренебрегают они Почитателем, чьи обеты крепки. [151, с.30]

Это означает, что ведический взгляд на жизнь основан на компромиссе между желанием и долгом в противостоянии добра со злом. Философский фон индийских мыслей, включенных в религиозные практики, обеспечивает соблюдение норм. Кроме того, это приводит к заключению, что неверно полагать, что ведические люди игнорировали мирскую жизнь и практические ценности в своем стремлении к высшим ценностям.

В «Ригведе», когда мы подходим к проблеме содержания морали с точки зрения блага, мы получаем мало удовлетворения. Для авторов ведических гимнов было много благ, равно как и объектов молитвы богам: здоровье, продолжительность жизни, потомство, победа над врагами, умение вести войну, честь, свобода от греха. Блага, которые они искали, были в основном теми очевидными благами, которые нравились сравнительно неразвитым людям. Определенно упоминаются добродетели и пороки, которые имеют отношение к жизни, прожитой ради достижения этих простых целей. Следуя тем разрозненным намекам, которые можно найти относительно борьбы за хорошую жизнь, мы можем, прежде всего, отметить,

что моральные обязанности считались возложенными только на людей, хотя и есть некоторое отклонения от этого правила. В одном месте «Ригведы» дается описание греха как сотворенный богом:

Одно и то же сказали мне мудрецы:
“Ведь этот Варуна гневается на тебя”.
Что же за величайший грех был (это), о Варуна,
Что ты хочешь убить восхвалителя, друга?
Поведай мне это, о (ты, которого) не обманешь, о самосущий!
Я хотел бы покаяться перед тобой с (поклонением, спеша быть)
Безгрешным. [152, с.257]

Как было показано в других частях, что Рита (Рта) отождествляется с истиной: истина - это принцип, который принадлежит конституции Вселенной. В качестве естественного применения этого от человека требуется правдивость, а ложь осуждается как грех. В одной молитве воды пытаются удалить от молящегося грехом лжи или ложной клятвы. Грех «нанесение вреда двуязычием ближнему смертному» подлежит осуждению. В одном гимне мы встречаем протест: «Я не занимаюсь колдовством с насилием, ни обманом» и негодующее восклицание:

Какие оковы у тебя, о Агни, для обманщика?...
Кто те, о Агни, что охраняют источник беззакония?
Кто те, что пестуют неправедные речи?
Эти друзья твои, о Агни, изменились:
Бывшие любезными стали нелюбезны,
Сами себе навредили словами эти
Говорившие праведному лукавые (слова). [152, с.17]

Мошенничества и насилия осуждаются. Двусмысленно оскорблять ближнего смертного, «обманывать, как игроки обманывают в игре», ставить ловушку другому, угрожать другому, причиняя ему вреда. быть злонамеренным, высокомерным, жадным - это грехи против ближнего, которые подлежат порицанию. Ненависть даже к врагам не раз называлась греховной. Противник, вор и грабитель, губящие простодушных и причиняющие вред праведным, злонамеренные – на них призывается суд.

Добродетели и пороки таковы, какие мы ожидаем увидеть отмеченными ими в таком раннем типе индийского общества: они таковы, что связаны с самой сплоченностью общества, сохраняющего себя среди враждебных народов.

Морально-этический кодекс, который устанавливает для себя народ, и то, как он живет в соответствии с ним, можно рассматривать как своего рода термометрический регистр, по которому можно судить о социальном, физическом и духовном состоянии нации и вместе с тем, ценности и смысл ее существования. История древней расы Ирана служит прекрасной иллюстрацией этой истины, и моральный статус Персии на протяжении всей ее ранней истории, включая могущественную империю ахейских царей и суверенное правление сасанидских правителей в ранние времена, как уроки прошлого учат мудрости настоящего и будущего. Преданные верующие этой ранней веры, поклоняющиеся свету, как их иногда называют, отдавали благочестивую дань, как мы уже знаем, великому богу Ахура Мазде, а по вероисповеданию они были верными последователями Зороастра. Это был пророк Древнего Ирана, чей ясный голос реформ прозвучал над землей за шесть или более веков до рождения Христа, или за много лет до того времени, когда евреи были уведены в плен в Иерусалиме, или Будда проповедовал жаждущим душам Индии учение о спасении от страданий через отречение.

Общеизвестно, что характерным догматом старого зороастрийского вероучения был дуализм. Эта догма признавала существование двух первобытных духов, Ахура Мазду и Ангра Манйу, добра и зла, чье влияние пронизывает весь мир. Непрекращающаяся война и постоянная борьба этих первопринципов проявляется на каждом шагу в жизни человека. Эта кардинальная доктрина является одним из шарниров, на которых держится вся система зороастрийской этики. Морально-этический закон этого вероучения, действительно, основан на систематической теории морали и базируется на философских принципах. Можно провести контраст между Индией и Ираном в отношении влияния, которое оказали на каждый народ

философские идеи. Древний иранец, под влиянием своего вероучения, характеризуется действием, напряжением и практическими взглядами на жизнь; индиец, в процессе развития своей религиозной веры, стал существом некоторого бездействия, интроспекции и медитации. Особенности индуса с его пантеистическими умозрениями закончился в Ведах и Упанишадах квиетизмом; персианин, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», подобно доблестному воину, облаченному в доспехи веры, был призван смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла. Поэтому, в качестве основного фактора дуалистического догмата о противоборствующих царствах Ормазда и Ахримана, как учит зороастризм, мы должны признать великую доктрину о свободе воли. Об этом, в частности, Д.А. Никульшин пишет: «Земля есть арена борьбы между силами Добра и Зла. Причем человек в борьбе этой играет не последнюю роль. Люди должны сделать самостоятельный выбор, принять решение. Оно не приходит само собой в ходе естественного течения жизни, не подверженной испытаниям. Выбор этот необходимо сделать сознательно, в результате внутренней борьбы. Внутренняя борьба осмысляется как противостояние между Добром и Злом внутри человека». [215, с.24]

Человек - творение Ахура Мазды, и по праву рождения он принадлежит к царству добра; но, созданный как свободное существо, он имеет право выбора. От этого выбора, однако, зависит его собственное спасение и его доля в конечном торжестве добра или зла в мире. Каждый добрый поступок человека увеличивает силу добра; каждый злой поступок, который он совершает, увеличивает царство зла. Считалось, что божества строго следят за поступками каждого человека. Были ли эти поступки записаны в Книге Жизни, или же они накапливались, чтобы быть взвешенными на весах, когда душа помещалась на судейские весы после смерти, как учит более позднее развитие религии, здесь не нужно решать. Ссылки на такую запись, учет или взвешивание часто встречаются во всех священных книгах зороастризма с древнейших времен до наших дней.

Однако если перейти от общего к частному, как было оьмечено в предыдущих частях данной работы, то квинтэссенцию морально-этического учения Зороастра лучше всего выразить в той доктринальной триаде, которая так хорошо знакома каждому читателю Авесты: добрые мысли, добрые слова, добрые дела. «Прославлю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния» [4, с.160] - таково сторожевое слово веры, постоянно повторяющаяся фраза в священной литургии, нота, на которой происходят постоянные изменения от периода гатов, или зороастрийских псалмов, до последних записанных изречений религии. Добрые мысли, добрые слова, добрые дела, собранные вместе, соответственно, образуют три ступени, через которые душа праведника после смерти восходит по ступеням в бесконечный свет небес. Злые мысли, злые слова, злые дела - это ступени, по которым дух проклятого падает в бесконечную тьму и погибель.

В «Авесте» человек, исповедующий эту триединую доктрину святой веры, - Ашаван, или «праведник»; он живет в соответствии с Законом Праведности, в отличие от Анашавана, или «нечестивца», последователя Лжи. Невозможно перечислить все добродетели и обязанности, которые прививаются и предписываются, или пороки и недостатки, которые осуждаются и которых следует избегать. В общем виде к добродетелям можно отнести чистоту души и тела, прямоту, благотворительность, щедрость и благожелательность; и, пожалуй, ни один народ не славится сегодня своей княжеской щедростью больше, чем парсы, или современные зороастрийцы Бомбея.

Помимо этих добрых качеств, древнее вероучение уделяло особое внимание верности своему слову и обещанию, недопущению всякого обмана, особенно лжи, не влезать в долги, избегать воровства и грабежа. По свидетельству Геродота, персы учили своих сыновей трем вещам: ездить верхом, пользоваться луком и говорить правду. [30, с.116] А рядом с грехом

лжи они считали величайшим позором быть в долгу, так как, помимо многих других бед, эта вина предполагала и дополнительное зло - необходимость говорить ложь, «ибо человек, который в долгу, - говорит Геродот, - должен по необходимости говорить ложь».

В великолепной древнеперсидской наскальной надписи великого царя Дария нет ни одной строки, которая не подчеркивала бы, что этот могущественный монарх - противник двуличия и любитель правды. С духовной стороной воспитания персов была связана и сторона физическая - обязанность упражняться на свежем воздухе, которая занимала видное место в теории воспитания молодежи. Кроме того, в образе жизни с самого начала не упускалась из виду важность сохранения трезвости и целомудрия, хотя представления об этом, возможно, были несколько более мягкими, чем в наши дни.

Недержание, половые излишества, совращение, аборты, неупомянутые грехи - вот зло, которое резко осуждается в «Авесте», а отверженная женщина предается анафеме. Та же М. Бойс пишет: «Ритуально нечистым считалось также любое кровотечение, ведь оно нарушало идеальное состояние. Это причиняло большие затруднения женщинам, делая их ритуально нечистыми во время месячных, что требовало их удаления и за прещения несчастным заниматься своей обычной работой… Хотя законы очищения были жестокими, женщины сто ически их выполняли, считая неизбежными в борьбе с силами зла». [30, с.77]

В «Ригведе» проблема добра и зла рассматривается через призму вселенского удовольствия, где особое место отводится дхарме или вселенскому долгу – неотъемлемому порядка космоса. В этом порядке Рита - основополагающий божественный принцип и универсальный закон, регулирующий природу. Когда мы находимся в гармонии с универсальной дхармой и понимаем, что являемся неотъемлемой частью природы, а не над ней и не доминируем над ней, тогда мы находимся в гармонии со своим универсальным долгом. Тот, кто знает эту Дхарму, почувствует себя гостями

на планете, имеющими ответственность перед природой. Все живое и неодушевленное, что находится во вселенной, контролируется и принадлежит Господу. Поэтому следует принимать только те вещи, необходимые для себя, которые отведены в качестве его нормы, и не следует принимать другие вещи, хорошо зная, кому они принадлежат. С другой стороны, идеал бескорыстного служения человечеству - единственное абсолютное нравственное правило, которое никогда не должно быть нарушено. Этот идеал служения обществу может быть достигнут, как правило, с помощью таких добродетелей, как правдивость, справедливость, благожелательность и т.п. Но считать, что эти правила нельзя нарушать ни в коем случае, что все они одинаково категоричны, - значит ввергнуть нас в моральную анархию, учитывая слишком очевидные конфликты между обязанностями. Законы представляют собой лишь механизм, с помощью которого может быть реализован идеал служения. Но человек не призван действовать в слепом бездумном повиновении им. Цель, согласно веданте, - не соответствие всем этим правилам, а соответствие закону разума:

А ведь вы, о удивительные, Сквозь твердыни разума
Благодаря озарению людей
Воспринимаете поэтические прозрения, о вы, с чистым разумом!
Таков высокий закон, о земля! [152, с.72-73]

В другом месте:

Разумом ты охватываешь все. Ты очищаешься мыслью.
Создай нам, о сома, славу! Струясь, даруй высокий блеск
(Нашим) щедрым покровителям, прочное богатство!
Принеси усладу восхвалителям! [153, с.21]

Именно послушание разуму и его идеалу служения и самопожертвования является единственным высшим законом, а все остальные подчинены ему. Когда правила вступают в противоречие, люди, согласно «Ризведы», должны опираться на высшую заповедь и спрашивать себя, какой путь наиболее благоприятен для соблюдения курса, наиболее способствующий реализации разума в мире. Вся наша нравственная жизнь

должна представлять собой рациональное единство. Различные поступки должны выражать одну главную цель. Эта последовательность, которая является заботой великих душ в отличие от «малых умов», есть последовательность с высшим идеалом, а не просто внешнее соответствие внешнему закону.

Говоря о том, что этика «Ригведы» аскетична по своей природе и не поддерживает положительно концепцию активной жизни, отметим, что якобы метафизическая доктрина «Ригведы» сводит факты этого мира к чистым иллюзиям. Если мир нашего знания - чистая иллюзия, то и мораль становится невидимостью: жизнь с ее различиями субъекта и объекта, добра и зла сводится к выдумке ума. Самое лучшее для человека было бы отстраниться от этого мира, обратить свой взор внутрь себя и посмотреть, нет ли там чего-нибудь, что не было бы просто видимостью. Мир знания и жизни - это не видимость и не тень, а частично понятая реальность. Различные части реальны в той мере, в какой они являются частями единого целого. Они не обладают самостоятельной реальностью. Это не означает, что все факты жизни иллюзорны.

Путь познания является неотъемлемой частью «Ригведы». Это путь мудреца, который никогда не принимает веру или убеждения в качестве замены своего личного осознания высшей истины. Это молитва о знании, о силе разума, ведущей к осознанию высшей истины. Высшую ментальную силу, ведущую к просветлению, человек созерцает через восхитительную славу Божества – которая находится на земле, небе, небесах! Может ли Он стимулировать нашу умственную силу? Человек почувствуют себя гостем на планете, имеющими ответственность перед природой. Все живое и неодушевленное, что находится во Вселенной, контролируется и принадлежит Господу. Поэтому следует принимать только те вещи, необходимые для себя, которые отведены в качестве его нормы, и не следует принимать другие вещи, хорошо зная, кому они принадлежат. «Ригведа» заявляет:

Для нас, о чудесный, в быстром движении!
О Агни, найди (нам) сочувствие у Варуны,
У Марутов, обладающих всем блеском!
Создай счастье для продолжения рода, о пылающий!
Для нас, о чудесный, создай счастье! [151, с.357]

Так, полнота человеческой жизни может быть реализована только тогда, когда человек занимается служением Полному Целому. Все услуги в этом мире – будь то социальные, политические, общественные, международные или даже межпланетные – останутся незавершенными, пока они не будут согласованы с Полным Целым. Когда все соединяется с Полным Целым, присоединенные части также становятся законченными сами по себе. Под Полным Ценным подразумевается космический закон и порядок и нам уже достаточно ясно, что Рита означает нравственный порядок и противостоит греху или неправедности, но в «Ригведе» по сравнению с «Авестой» тщетно искать четкие указания на то, в каких формах поведение, соответствующее Рите, противостоит поведению греховному. Мало того, прослеживая разрозненные намеки на содержание нравственности, трудно обнаружить какую-либо путеводную нить. Концепция риты настолько широка в своем применении, что соответственно теряется в глубине своей смысла. С другой стороны, если подходить к проблеме содержания нравственности с точки зрения «блага», мы получаем столь же мало удовлетворения. Для авторов ведийских гимнов было много благ, в равной степени являвшихся объектами молитв богам: здоровье, продолжительность жизни, потомство, победа над врагами, умение воевать, почет, свобода от греха. Блага, к которым они стремились, были в основном теми очевидными благами, которые привлекательны для сравнительно неразвитого народа. Добродетели и пороки, которые определенно упоминаются, имеют отношение к жизни, прожитой в стремлении к этим простым целям. Если проследить разрозненные намеки на содержание нравственной жизни, то прежде всего можно отметить, что, вероятно, нравственные обязанности

считались обязанностью только по отношению к своему народу. В одном месте дается классификация грехов как совершенных «по отношению к богам, к другу нашему и хозяину дома нашего» (Ригведа 1:185.8), а в другом - упоминаются грехи, совершенные против «друга... товарища или брата, соседа своему или чужому» (Ригведа 5:85.7). Под чужаком здесь, несомненно, подразумевается чужак в пределах «своих ворот», принадлежащий к своей расе. С другой стороны, дасью, коренные жители земли, противопоставляются ариям как нечестивый и безбожный народ, и по отношению к ним не признается никаких особых обязанностей (Ригведа1:51.8). В том небольшом перечне нравственных обязанностей, который мы можем составить, важное место, естественно, занимают те, которые связаны с соблюдением религиозных обрядов. Важной обязанностью является либеральность по отношению к жрецам. Агни, тот, кто дает гурдон жрецам, как хорошо сшитая броня, ты охраняешь их со всех сторон. (Ригведа1:31.15) Существует множество восхвалений либерального человека, среди которых наиболее примечательны гимн Дакшину (Ригведа 5.10:107) и гимн, восхваляющий либеральность (Ригведа10:117). Особенно в последнем из них идея либеральности в значительной степени освобождена от сакрального подтекста. Богатство либерала, - говорится в ней, - никогда не пропадает. Человек, у которого есть запасы еды, когда нуждающийся приходит в нищете и просит хлеба на пропитание. Ожесточает свое сердце против него - даже когда в прошлом он оказывал ему услуги, не находит никого, кто бы утешил его:

Кто, имея еду для бедного, жаждущего пищи,
Убогого, пришедшего (просить).
Делает душу камнем, хотя был расположен (к нему) раньше,
Тот не находит сочувствующего.
Только тот щедрый, кто подает нищему,
Бродящему в поисках пищи, исхудавшему. Он пойдет ему навстречу,
когда (тот) окликнет (его) на дороге, И на будущее приобретет друга. [153, с.274]

Основания, на которых прививается долг в этом гимне, утилитарны, но вполне вероятно, что эти утилитарные соображения являются более поздней поддержкой долга, значение которого вначале было религиозным. Если человек хочет спастись, он должен подняться на высокий уровень и полностью преодолеть притяжение всех земных желаний. Жизнь здесь и сейчас должна быть лишь мгновением в жизни вечной. Здесь индуистский взгляд решительно расходится с авестийским взглядом на жизнь.

Пожалуй, ни одна из важных религиозных систем не придает нашему земному пребыванию столько значения и веса, как зороастрийская. Эта была система первоначального состояния. В них царило совершенное здоровое мировоззрение; естественный человек без колебаний шел вперед, чтобы придать объективную форму своей внутренней мысли. Объективность была преобладающей нотой этого типа ума. Естественная уверенность в человеческих силах справиться с любой ситуацией и, как следствие, оптимизм характеризовали персидский ум. Свободное потворство всем естественным человеческим желаниям, сильная любовь ко всем земным силам и благам, интенсивная страсть к физическому и интеллектуальному совершенству были нормальными признаками неискушенного человека авестийского варианта. Такие институты, как безбрачие и отречение считались ненормальными. Здесь можно отметить, что ранние ведические воззрения были именно такого типа. Огромная любовь к жизни как таковой и ко всем тем бесчисленным способам, которыми она с удовольствием утверждает себя, была общей характеристикой ведийской, готической и греческой эпох. Но вскоре сознание индусов претерпело большие изменения. Из стадии объективности оно перешло в стадию субъективности. В душу человека стали проникать сомнения. Из природного человека постепенно рождался человек духовный. Здесь индуистская теория имеет некоторые сходства с христианской. Стала проявляться тенденция к отрицанию ценностей материальной жизни и обращению к трансцендентным реалиям. Жизнь в бедности, кротости, отречении стала набирать популярность среди

такой части населения, как риши. Самоконтроль, самоотречение, самоотстранение заняли место самоутверждения и самореализации. Суровая дисциплина монашеской жизни выкристаллизовалась в институт. Разница между временем и вечностью, одним и многими, изменчивым и неизменным, материальным и духовным стала ощутимой. Ум человека стал шире и глубже смотреть на существование и его проблемы и нашел единственное убежище от жизненных бед и печалей в Вечном и Неизменном. Здесь индуистское представление о морали соприкасается с буддийской системой.

Вечное Неизменное в «Авесте» во многом связано с именем бога Ахура Мазды, которого Зороастр сделал идеалом для человека, для его совершенства. Поклонение этому великому богу проповедовал в Иране с особой настойчивостью сам этот знаменитый пророк. Вероятно, не он создал фигуру Мудрого Бога, которая восходит к нескольким векам до того периода, когда, вероятно, жил этот мудрец; но он стремился очистить поклонение Ахура Мазды, как он говорит, от всего, что не соответствует высокому идеалу нравственности и возвышенному представлению о божестве, воплощенному в маздеизме. Он также изгнал из своего вероучения фигуру Митры. Он игнорирует Анахиту и делает Ахуру Мазду единственным богом доброго творения и праведников, противопоставляя его «злому духу», властвующему над злыми созданиями и нечестивцами. Ахура Мазда - бог справедливости (Аша=Арта), который хочет, чтобы люди следовали его путем, совершая добрые дела, добрые мысли, добрые поступки, отвергая служение «лживому духу», чтобы они могли получить благословения, которые являются наградой праведников в жизни здесь и в будущем. В прекрасных гимнах или, скорее, стихотворных проповедях - гатах, которые сохранились для нас в качестве бесценного наследия у парсов, Заратуштра говорит об Ахура Мазде в еще более возвышенных выражениях, чем Великие Цари. Он - великий создатель всех царей, даже божественных. Пророк говорит:

Мы почитаем Митру...

Который самым первым. Из всех божеств небесных
Над Харою восходит Перед бессмертным Солнцем, Чьи лошади быстры,
И первым достигает Прекрасных золотистых Вершин, откуда видит
Он весь арийцев край… Где на озёрах волны. Вздымаются глубоких
И где рек судоходных Широкие потоки, Стремят своё теченье
И к Ишкате Парутской, И к Мерву, что в Харойве,
И к Гаве, в Согдиане, Или текут в Хорезм. [4, с.273-274]

Таким образом, становится понятно, почему Ахура Маздах называется богом чудесной науки и таинственной силы. Он - всезнающий и всевидящий. Никто не может обмануть его. Он следит лучистыми глазами за всем, что делается открыто или тайно. От него не ускользнет ни один проступок, и он лучше всех помнит их. Этот всеведущий защитник нравственности и творец, обладающий чудесным могуществом, хотя и обладает сильной личностью, не имеет антропоморфных черт, но он становится идеалом для человека, смыслом его жизни. Так, этот идеал, т.е. Ахура Мазда в зороастрийской системе стоит во главе некоторого числа моральных сущностей, олицетворяющих божественные атрибуты. Их персонификация очень подвижна в Аше, где во многих случаях очень трудно понять, имеем ли мы дело с абстракцией или с персонификацией абстракции. Таковы Аша, персидская Арта, столь часто встречающаяся в именах персидских вельмож; Арта-Хшаиршан (Артаксеркс, «правящий по справедливости»), Артахварена (Артаферн, «обладающий великолепием справедливости») и т.д. Это есть «справедливость» в самом широком значении этого слова: это нравственный закон, управляющий миром честных и религиозных людей (ашаван или артаван, «те, кто не лжет»), это закон, по которому движутся все существа благого творения в соответствии с некими установленными правилами. Рядом с Ашей находится Воху-Мана, «добрая мысль», или религиозный менталитет, который приводит людей к поклонению Богу, к практике добродетели и, как следствие этого, к обладанию благами в этом и последующем мире. Правление Воху-Маны, обеспечивающее эти блага, также олицетворяется под именем Хшатра Вайрья – «избранная,

предпочитаемая власть», которую выбирают праведники. Не менее важна Армайти – «дарующий добрую жизнь», подчинение религиозному закону мудрого поведения. Рядом с ней находятся Хаурватит – «благополучие» и Амэртат – «Бессмертие». [4, с.11-12]

Речь здесь идет о шести (семи) архангелов, которые являются помощниками Ахура Мазды как оружие против Ангра-Майнью и в реализации смысла человеческой жизни. В результате природный, или гетический, мир приобретает положительный и благотворный статус, поскольку служит щитом Ахура Мазды и человека в их борьбе со Злом. Поэтому в маздеизме нет аскетизма, отречения от мира или безбрачия, ибо природная субстанция онтологически хороша, и то, чего требует «Авеста» (зороастрийская религия, религия добра), - это сохранять боевое, активное отношение к силам Зла; хороший зороастриец обязан производить на свет детей, чтобы пополнить боевые ряды воинства Ахура Мазды, то есть джаванмарди, или духовной конницы. Позитивное мировоззрение в зороастризме подкрепляется значением Амеша Спента или Блаженных Святых. Это шесть (или семь) архангелов, чья функция заключается в том, чтобы сделать трансцендентность Ахура Мазды имманентной. Каждый Амеша Спента следит за определенным сегментом природной реальности и присутствует в ней: Аша-Вахишта отвечает за огонь, Хшатра- Варья - за металлы, Спента Армайти - за землю, Харватат - за воды, Амэрат - за растения, а Воху Мана - за скот. Можно также рассматривать Спенту Майнью (который функционирует в качестве ипостаси Ахура Мазды) как Спенту Амеша, который проявляет особую заботу о человеке.[4, с.12]

Присутствие Амеша Спента подтверждает позитивный статус мира как присутствия бытия, жизни, разумности, светимости и священности, то есть как силы, противостоящей злу, коррупции, тьме и беспорядку. Поэтому мы также можем утверждать, что Амеша Спента налагает на природу присутствие славы и великолепия, которые как божественный показатель окружают все, что принадлежит Ахура Мазде. Все это приводит человека к

тому, что мир необходимо беречь, сохранять, поддерживать и прославлять, поскольку, с одной стороны, он содержит присутствие Ахура Мазды через его Амеша Спента, а с другой стороны, его предназначение - служить оружием во всеобщей борьбе с Ангра Майнью. Отсюда характерная для зороастризма ритуальная установка на очищение и избегание любого загрязнения природы. Примером могут служить похороны маздеев: труп нельзя кремировать, так как это загрязнит огонь и воздух; нельзя и хоронить, так как это загрязнит землю; поэтому на третий день после смерти труп относят в башню молчания (дахма), где его выставляют на костер, чтобы его сожрали птицы, питающиеся трупом: «Когда оставались только кости, их собирали и складывали в специальное вместилище *(асто-дана* - оссуарий). Кроме асто-дана, существует и другой термин – *дахма.* Дахма обычно означает специальное сооружение, имитирующее голое каменистое место (башня молчания), куда помещают трупы… Зороастризм придавал большое значение ритуальной чистоте. Обряды очищения *(йауджа* - «очищать») были тщательно разработаны для людей, скота, растений, воды, земли, огня…». [4, с.21] Точно так же не следует презирать ни одно из благих созданий, творений Ахура Мазды, но с почтением относиться ко всем: воду, растения, огонь, скот следует беречь, охранять, восхвалять, поддерживать.

Поэтому добрый Мазда обязан сохранить субстанцию гетига и помочь привести ее к кульминации и полноте в последнее время, когда произойдет всеобщее обновление мира (фраскарда) и окончательная победа Ахура Мазды над Ангра Майнью. Таким образом, мы находимся в точке, где маздеизм берет на себя заботу о мире, учитывая его онтологический и религиозный статус, а также его эсхатологическую завершенность. Но здесь маздеизм добавляет решающую предпосылку: зороастриец должен не только заботиться и сохранять мир (конкретизированный в огне, скоте, металлах, земле, воде, растениях и человеке) незапятнанным, но и увеличивать и приумножать его, чтобы способствовать кульминационному действию Ахура Мазды и его амешей-спентов против Ангра Майнью и его разрушительных

сил: «Когда же в это место жилое вернутся счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, когда рост хлебов и пастбищ?» [4, с.118]; «если вы поверите в эти откровения, которые дал Мазда, о люди, во счастие и славу, и которые - долгая беда для грешников, а польза для праведника, то ими вы достигнете блаженства» [4, с.132]

Человек свободен в выборе между добром и злом. Нет такой доминирующей необходимости, которая полностью предопределяла бы ход его жизни. Есть лучшее и худшее, что касается благой и злой мысли, слова и дела и между ними есть выбор мудрого человека.

> И не было в то царстве Ни холода, ни зноя, Ни старости, ни смерти,
> Ни зависти зловредной, Покуда не солгал он: Неистинное слово
> Не взял себе на ум. Когда же это лживое, Неистинное слово
> Он взял себе на ум. [4, с.385]

Согласно «Авесте», Бог дал всем людям достаточную способность спастись как от греха, так и от Анга Манйу - источника их грехов и бед. Судьба или неизвестный фактор во всех человеческих ситуациях, который часто решает события таинственным образом, признается, в этой книге зороастрийцев, даже с могуществом мудрости и знания, когда невозможно противостоять судьбе. Потому что, когда имеет место предопределение в отношении добродетели или наоборот, мудрый становится желающим исполнения долга, а проницательный в отношении зла - умным; слабонервный становится храбрее, а храбрый - слабонервным; усердный становится ленивым, а ленивый действует усердно. Счастье и украшение, знаменитость и господство, умение и пригодность происходят не по воле и действию людей, а по назначению, судьбе и воле священного существа. В этом случае, видно, что роль человека в его собственном творении практически сведена на нет. Однако кое-что человеку все же остается: невозможно обеспечить себе через усилие то благо, которое не предписано, но крупица того, что предписано, приходит через усилие. И если в мирском

существовании усилия оказываются бесплодными из-за отсутствия святых существ, то в духовном существовании судьба все равно приходит на помощь человеку: «Благо-мыслие, благо-словие и благо-деяние и соответственно зло-мыслие, зло-словие и зло-деяние пронизывают жизнь каждого верующего, от постоянного накопления добрых мыслей, слов и поступков зависит посмертная судьба души - соединится ли душа покойного в райской обители (Доме Хвалы) с душами других праведников и благими божествами, перед лицом Ахура-Мазды вкушая сплошное блаженство в ожидании грядущего воскресения, или же душа сгинет в аду вместе со злыми демонами-даэва и Анхра-Манью...». [2, с.7-8]

В «Авесте» также сделана попытка согласовать разносторонность человеческого и сверхчеловеческого существоания. В ней описывается, что есть вещи, которые даются по судьбе, а есть - по действию... что жизнь, жена и ребенок, власть и богатство даются по судьбе, а праведность и нечестие священства, войны и земледелия - по действию. Ставится вопрос о том, возможно ли какое-либо изменение «программы» судьбы, какое-либо изменение необратимых в иных случаях действий судьбы посредством молитвы и добрых дел. Проводится различие между судьбой и божественным провидением. Судьба - это то, что предписано с самого начала, а божественное провидение - это то, что они (священные существа) даруют и в ином случае. И хотя в области этики Заратустра признает закон причинно-следственной связи, согласно которому из добра рождается добро, а из зла - зло, если человек раскаивается в своем зле, у него есть много оснований для надежды. Речь идет об искуплении, которое принимает различные формы: это и чтение молитв, и исповедание грехов перед дастуром или праведником, или любым другим святым объектом, и искреннее раскаяние, переживаемое в душе, и перенесение многих наказаний, и совершение многих добрых дел. Не только слова и дела должны показывать изменившееся отношение души, но и ярко выражаться в изменившемся характере: «Если другие злые дела совершены [им], - во

искупление их - наказание, а если других злых дел не совершено - искупление этому человеку во веки веков». «О Создатель плотского мира, праведный! Кто третьим эту землю наибольшим ублаготворением ублаготворяет?» - И сказал Ахура-Мазда: «Когда больше всего срывает логовищ злых духов». [4, с.89]. Искупление - это то, когда человек раскаивается в совершенном грехе и не совершает его вновь, то в этом случае прежний грех не искупается. Далее, покаяние должно быть искренним. При соблюдении этих условий покаяние, как утверждается, способно устранить все грехи, за исключением нескольких, к которым относятся закапывание или сжигание трупов, приготовление и употребление в пищу мертвой пищи, противоестественные половые связи. Человек раскаялся во всех своих злых мыслях, словах и делах. Если он совершил какие-либо другие злые дела, то они будут прощены его покаянием. Если же он не совершил никаких других дурных поступков, то он освобождается от них своим покаянием «на веки вечные». Спитама Заратустры снимает с того, кто исповедует ее, узы его греха; она снимает (грех) нарушения доверия; она снимает (грех) поступков, для которых нет искупления; она снимает самый страшный грех ростовщичества; она снимает любой грех, который может быть грешен. Таким образом, даже не поддающиеся искуплению грехи могут быть сняты. Всякий грех, в котором человек не раскаивается (т.е. который не искупается противоположными добрыми делами), влечет за собой осуждение на наказание. Для искупления грехов и обретения чистоты через их изглаживание необходимо попросить прощения, выразить сожаление и покаяться в присутствии Господа. Как многочисленны грехи, так же разнообразны и искупления за них. В частности, в «Авесте» говорится: «Отпускается же, о Спитама-Заратуштра, человеку ради клятвы Верой маздаяснийской пута [греха], отпускается злодеяние [?], отпускается [грех] убийства праведного, отпускается [грех] небрежения к трупам, отпускается [грех] неискупимого деяния, отпускается трудноизгладимая вина, отпускаются все [злые] деяния, какие бы он ни совершил». [4, с.92]

Таким образом, наказанием за все тяжкие грехи, такие как убийство людей без правосудия, неповиновение приказам царя, является смерть. Все остальные грехи искупаются денежными штрафами. Через искупление грехов нет прохода в ад. А при отсутствии искупления нет прохода в рай. Вера в будущее существование пронизывает всю литературу. Душа человека не уничтожается вместе с его смертью. Все аномалии и недостатки земного существования устраняются в жизни потусторонней. Праведники вознаграждаются, а грешники наказываются как там, так и здесь. Первые попадают в рай и наслаждаются его радостями.

Отметим, что в «Авесте» концепция рая - это возвышенное состояние души. Он в этой книге по-разному называется: «обитель благого разума», «славное наследие благой мысли» и т.д. Ад - это состояние душевной муки. Его называют «домом лжи», «худшей мыслью» и т.д. Ранний иранский мудрец провозгласил вечную истину, что путь к раю и наказанию ада может быть только изнутри. Он дал нам, можно с уверенностью сказать, через системы, на которые он повлиял, эту великую доктрину субъективного возмещения, которая должна произвести существенные изменения в ментальных привычках каждого, кто ее воспринял. Тем не менее, последнее решение остается за верховными небесными силами: «Митра и Сраоша приводят все аргументы «за» и «против», все плюсы и минусы, а Рашну бесстрастно все это взвешивает. От его решения зависит, каким окажется мост Чинват для умершего, попадет он в рай или падет в ад. Справедливость - ключевое понятие зороастрийской веры» [5, с.373]

Каково же конечное блаженство праведников? Цель человеческой жизни понимается парсами не так, как в концепции «Ригведы» о потусторонней жизни и тем более, о буддийской идее нирваны. Вот два значимых указаний на это: первое, то, что Ахура Мазда даст и всеобщее благо, и бессмертие во всей полноте своего праведного порядка и от себя как главы владычества, а также даст бодрость Доброго Разума тому, кто духом и делом является его другом; второе, то, что когда начнется бесконечное время

(счастья), и тогда произойдет окончательное обновление, оскудение друджей, воскресение мертвых, обретение окончательного тела и искупление (из ада) людей этого мира; и тогда человечество будет жить в вечном блаженстве, и в великолепии, и с неизменной мудростью, волей, действием и (бесконечным) временем. Здесь нет поглощения личности в Абсолюте, нет уничтожения «Я», но есть реализация «Я» в Царстве Божием, реализация более полная и богатая, чем это было возможно в «Ригведе».

Дело в том, что ведическая теория способна парадоксально сочетать две противоположные теории благодаря различию между эмпирической и трансцендентной точками зрения. Эмпирический мир реален, так же как и трансцендентный. Никто категорично не отвергает теорию, согласно которой весь мир является иллюзией. Внешний мир, как было отмечено выше, - не более иллюзия, чем внутренний; реальность объектов равна реальности идей. Но и внешний, и внутренний мир обладают частичной реальностью; помимо «Я», они являются абстракциями. Отсюда вытекает необходимость абсолютной реальности «Я». С точки зрения «Я», или Брахмана, эмпирический мир кажется иллюзией, поскольку он не свободен от ограничений времени, пространства и причинности, которые накладывает на него наш взгляд. Поэтому так называемое самосознание со всей основанной на нем нравственной жизнью с точки зрения высшего «Я» человека уменьшается до нереальности. Но для всех практических целей «Я» реально, мир реален, и действие «Я» на мир, будь оно нравственным или безнравственным, реально. С.Н. Лифинцева отмечает: «В «Ригведе» (гимн о Пуруше) говорится: «Человек – это все то, что есть, и все то, что будет; управляя бессмертием, он и все то, что произрастает благодаря пище. Таково его величие; и Человек еще более велик: весь сей мир – это четвертая часть его, три четверти бессмертны на небе»… И наконец, сопоставляя методы работы трансперсональной психологии с психологическими идеями ведизма, можно заметить, что погружение в измененное состояние сознания является,

скорее всего, обращением к бессознательному глубинному «Я» человека». [315, с.13]

Жизнь, состоящая из напряженных усилий, филантропических и гуманитарных поступков, является высшей из всех видов жизни. Но чтобы действие было лучшим, оно должно отбросить свой вульгарный характер, узкий кругозор, страсть к последствиям. Именно сознание, стоящее за действием, придает ему тот цвет, который оно имеет, и именно здесь так необходима революция. Необходимо изменить точку зрения, расширить кругозор, увеличить горизонт. Все ограничения, все случайности, связанные с положением человека здесь, должны постепенно исчезнуть. Мы должны двигаться не как изолированная точка, не как атомарное «я», а как центр божественного, орган Бесконечного, существо Бога. Поэтому мы должны умереть как член этого мира, чтобы возродиться в Царстве Божьем. Царство Божье находится внутри нас. Самость - это самое сокровенное, что есть в нас. Таково послание индуистских мудрецов, и это возвышенное послание.

С другой стороны, стоит отметить, что ничто так не впечатляло наивный, удивленный ум первобытных ведических риши, как поразительное единообразие сосуществования и преемственности, которое они видели в природе. Это была одна из величайших и важнейших истин, которая осенила этих древних людей. Они заложили основы научных знаний, когда заметили, что природа везде действует по неизменным законам. Но на этом они не остановились. Их яркое воображение вскоре увидело поразительные тождества между царством причин и царством целей, между естественным и нравственным порядком, по которому определяется значение и смысл жизни человека. Если господство закона было доминирующим фактом внешней вселенной, то оно должно быть столь же доминирующим и в человеческих делах. Закон, порядок, закономерность должны быть повсюду; и грех вкрадывается, когда им не подчиняются по человеческой слабости или испорченности. Боги были хранителями естественного порядка и стали хранителями морального порядка тоже; они помогали и укрепляли тех, кто

подчинялся законам, в то время как их наказание непременно падало на тех, кто пренебрегал этими нормами поведения или пренебрегал ими:

Всё, даже самые дальние (предметы) - вблизи от (этих) царей.
Адитьи поддерживают (всё) движущееся (и) неподвижное.
(Они -) боги, пастухи всего мироздания,
С далеко простирающейся мыслью, охраняющие мир асуров,
Соблюдающие (вселенский) закон, наказывающие за вину. [151, с.267]

Таинственность нравственного закона - категорический императив в «Ригведе». Мудрецы задавались вопросом: «Куда девался прежний закон? Кто теперь соблюдает его? Вы, боги, те, что находитесь в трех светлых пространствах неба: что справедливо, а что несправедливо?» (Ригведа. I. 105. 4-6). Люди могут быть пойти по неверному пути из-за злобы и слабости, но в случае с силами природы такой причины не было. Поэтому в них проявляется действие непреложных законов. «Ни колдуны, ни мудрецы не нарушают Тех первых прочных заветов богов» (Риг. 3:56.1). «Глаголящий закон, излучающий (свет) закона» (Ригведа. 9: 113.4); и «Перед нашедшим солнце (сомой) простерлись миры… Соответствуя вселенскому закону, замычали навстречу соку» (Ригведа: 9: 94.2. Вся вселенная держится на этих законах, и боги обязаны своим могуществом и положением повиновению этим законам. Соответствие Закону - источник всех добродетелей и силы для смертных; и боги помогают тем, кто пытается следовать этим путем. Все остальные - нечестивцы. «Преданные закону, рожденные законом, усиливающиеся от закона, Грозные, ненавидящие беззаконие - У вас таких в милости, самой надежной, о мужи!» (Ригведа 8:66.13). «Веди нас путем закона, Через все трудности!» (Ригведа 10:133. 6).

С древнейших времен существует глубочайшее убеждение о главенстве нравственного закона в мире; но в отношении точной природы и содержания нравственного закона никогда не может быть единого мнения. Индийские мудрецы были сильно впечатлены таинственной природой конечной основы категорического императива внутри нас «Плоды добродетельных поступков,

предписанных в Ведах, а также все проступки, происхождение и уничтожение поступков - тайны даже для богов! Они не известны никому и всем. Согласно «Ригведе» люди понимают те возрожденные, которые уничтожили все стремления, построили все свои надежды на обетах и аскетизме, устранили все свои грехи и обрели умы, в которых обитают тишина, мир и святость. Мораль часто бывает очень тонкой, ее природа становится непостижимой для всех, кроме самых лучших и мудрых:

> Кто, поистине, знает, кто здесь провозгласит:
> Какой путь идет к богам?
> Видны (только) их нижние сидения,
> (А не те,) что (находятся) среди дальних, тайных обетов. [151, с.345]

Для того чтобы отличить нравственные поступки от безнравственных, устанавливаются различные критерии. Авторитет «Ригведы» как Священного Писания часто считается достаточным для руководства обычными людьми, идущими по пути совершенства и спасения. Это путь знания и познания, который является неотъемлемой частью ведической религии. Это путь мудреца, который никогда не принимает веру или убеждения в качестве замены своего личного осознания высшей истины. Это молитва о знании, о силе разума, ведущей к осознанию высшей истины – «Закона» или «Порядок». Оно в некотором смысле представляет собой как естественный и моральный порядок, так и тот порядок, который характеризует правильное поклонение богам через жертвоприношения и молитвы и все остальное, что относится к служению богам. В «Ригведе» эта идея возникает не впервые, а восходит к индоиранским, к временам «Авесты». Но в «Ригведе» она обретает новое богатое содержание. Через знакомое нам понятия - Риты текут реки, от Риты рождается рассвет, через Риту держат свой путь луна и звезды. Снова под связующим началом Риты «луна и звезды держат свой курс». Вновь «под узами Риты» разгорается жертвенный огонь; Ритой поэт завершает свой гимн; жертвенная камера называется «камерой Риты. Эти, выбранные почти наугад, иллюстрации функций риты как космического

порядка и как порядка, связанного с правильным выражением отношения человека к богам. Но эти два смысла, в которых употребляется термин, четко не отделены друг от друга, равно как и третий смысл - нравственный порядок. Это тот же самый закон или порядок, который управляет ходом природы, который участвует в правильной организации жертвоприношения и который проявляется в нравственном законе. В этом и нравственный смысл жизни человека. «Ригведа» признает, что цель и смысл жизни не в удовлетворении чувств. Жизнь - это нечто большее, чем животное наслаждение. Если аскетизм заключается в признании более высокого принципа, чем животный, и в призыве пожертвовать своими низшими интересами ради высших целей, то этика «Ригведы» - по сути разновидность аскетизма. Если жертвование эгоистическими желаниями, любовью к легкости и прочими сладостями во имя правого дела является чертой аскетизма, то этика веданты - это аскетический кодекс. Но зачем говорить, что она поддерживает бездеятельную жизнь, ведь ведантист знает, что такая жизнь невозможна, если и желательна; нежелательна, если и возможна.

Когда мы говорим о религиозной этике «Ригведе» и «Авесте», а вместе с тем о вопросе ценности и смысл жизни человека, речь идет о признании трансцендентного характера человека и трансцендентного характера осуществления его свободы. Правда, можно жить «как будто», если бы этой трансцендентной открытости человека не существовало, но очень скоро эти усилия оказываются неудовлетворительными, они еще больше усиливают нашу тревогу и нашу пустоту. Можно также прямо отрицать трансцендентность человеческого опыта; однако теоретическое отрицание не способно отрицать реальное существование: человек будет продолжать спрашивать, будет продолжать быть открытым к бесконечному, будет в состоянии спросить, является ли это отрицание реальным ответом на личное существование, на тоску и поиски, которые беспокоят наше собственное мышление и которые выходят из нашего самого жизненного центра, из нашей души, из нашего сердца. Как говорит философ Жан Гронден, «нельзя

придать жизни направленность, если не признать, что она подвешена на надежде, на риске, пусть и прекрасном риске, а именно на жизни, которая живет так, что выходит за пределы самой себя. А смысл - это всегда так: направление, центробежное напряжение сознания, то, что заставляет меня двигаться от одного слова к другому, что тянет меня к далекой цели, к аромату, который меня привлекает, но который я никогда не смогу уловить». [266, с.153-154]

Поводя итоги, скажем, что то, что мы наблюдаем в «Ригведе» и «Авесте» - это в основном их доктрины, символы и обряды; но то, что мы наблюдаем, не является самоочевидным, а связано с чем-то, что мы не сразу замечаем или, возможно, не хотим замечать, и что является вопросами, которые глубоко волновали человеческое сознание на протяжении веков: почему бытие, а не небытие; в чем смысл не только того или иного, но и всего; что происходит с нами в смерти и после смерти; как мы встречаем смерть и т. д. В более широком смысле люди ожидают в этих книгах ответа на скрытые загадки человеческого бытия, которые сегодня, как и вчера, глубоко трогают их сердца: не обязательно отвергая существование трансцендентности, делают ставку на человеческое добро, либо в более утопическом и гуманистическом ключе, либо в более гедонистическом и индивидуальном; в обоих случаях можно распознать замаскированную форму религии: справедливость, равенство, удовольствие, потребление и другие подобные устремления - вот что мобилизует существование, придает ему горизонт, ценность и смысл жизни. Разница в толкованиях этих вопросов в «Ригведе» и «Авесте» заключается только в том, что в «Авесте» наблюдается более практическая этика, чем слишком трансцендентной этики «Ригведы».

4.2. Добро и зло как ключевой вопрос этики «Ригведы» и «Авесты»

С любой точки зрения и с самого начала своего существования, которое теряется в тумане времени, зло представляет собой коварную угрозу,

глубокую загадку и неоспоримый интеллектуальный и волевой вызов человеческой жизни, которому противопоставляется добро. Разум и воля непосредственно побуждаются перед лицом вопиющих свидетельств постоянного воздействия зла на ход мира и жизнь отдельных людей и сообществ всех видов и условий на протяжении всей известной истории и попытаться найти законный ответ как на вопрос о происхождении, так и на вопрос о решении или возможной неразрешимости зла, будь то в естественной, моральной или метафизической плоскости вещей.

Но что такое зло и его антитеза, добро, или наоборот? Откуда берутся добро и зло, и чем их смысл? Эти и многие другие далеко идущие вопросы, содержащиеся в данной проблеме, на протяжении веков будоражили умы и жизни выдающихся философов, - которые пытались найти ответы - порой, надо сказать, самые разнообразные - на возможные причины и последствия, порождаемые диатрибой о присутствии добра и зла в природе и в самой сути жизни человека.

Различные предпочтения в «Ригведе» и «Авесте» породили религиозные, философские, метафизические и социальные взгляды разного веса и сложности, отражающие противоречивые интуиции, которые большинство из нас разделяет и сегодня: что за всеми формами и масками добра и зла должна существовать лучшая и истинная реальность, чем та, которую мы знаем, или, наоборот, что верить в это - беспочвенная иллюзия, которую мы должны были бы уже перерасти и отбросить. Временами человечеству кажется, что оно добивается определенного морального прогресса, и эти достижения, пусть скудные или даже миражные, поддерживают огромные усилия, направленные на то, чтобы продолжать достойно двигаться вперед в нашем индивидуальном и совместном путешествии по миру. В любом случае угроза неспособности творить добро продолжает таиться за углом или при неожиданном повороте судьбы, и мы также обеспокоены тем, как мы можем сохранить приверженность

правильным суждениям и действиям, когда так много наших собратьев в целом не справляются с этим моральным обязательством.

Если внимательно исследовать явления Вселенной в «Ригведе» и «Авесте», можно заметить, что природа как бы расчленена неизбежным дуализмом ее противоборствующих сил. Мир явлений свидетельствует о постоянной борьбе этих двух противоположных сил, которые имеют множество обозначений, таких как: добро и зло, добродетель и порок, знание и невежество, свет и тьма, тепло и холод, притяжение и отталкивание, любовь и ненависть, удовольствие и боль, здоровье и болезнь, жизнь и смерть. С одной стороны, мы видим вокруг себя признаки добра, добродетели, знания, любви, самопожертвования, здоровья и всего того, что делает жизнь сладкой и достойной жизни; с другой стороны - проявления зла, порока, невежества, ненависти, эгоизма, убийства, моровой язвы, болезни, чумы, землетрясения и всего того, что делает жизнь горькой, несчастливой и несчастной. Природа стоит перед нами как бы с благосклонным и любящим выражением лица, всегда готовая излить на наши головы благословения и блага, которые она держит в одной руке, и в то же время она радует нас, показывая острые, сверкающие меча разрушения и зла, который она держит в другой руке.

Так среди этих дихотомных проявлений природы проблема добра и зла выдвигается на первое место. Все этические системы и философии мира «Ригведы» и «Авесты» - это лишь многочисленные попытки человеческого разума прийти к правильному решению проблемы добра и зла, выяснить, почему существует такое явление, как зло, почему вокруг нас так много бед, страданий, преступлений и порока, и как их можно уничтожить. Все эти попытки и объяснения можно разделить на три группы: оптимистическую, пессимистическую и монистическую. Наиболее убедительное из оптимистических объяснений двойственного аспекта природы мы находим в «Занд Авесте», священном писании древних персов. Эти древнеперсидские оптимисты смотрели на добрые и злые силы природы как на две сущности,

вечно отделенные друг от друга, и верили, что они были созданы двумя различными существами, или духами. Одного из них, как мы уже знаем, звали Ахура Мазда, который является творцом всего доброго, что существует во Вселенной. Другого звали Ангра Манью (Ахриман), создатель всего злого. Одна половина Вселенной была создана добрым Богом Ахура Маздой, всеведущим, всемогущим, управляющим всеми добрыми мыслями и идеями, всем добрым во Вселенной; другая же половина, все злое, было создано Ахриманом, злым духом:

«(Да), когда два духа сошлись сначала, чтобы создать жизнь и отсутствие жизни, и определить, как мир, в конце концов, будет (упорядочен), для нечестивых (Ад) наихудшая жизнь, для святой (Небеса) лучшее психическое состояние. (Затем, когда они завершили каждый свою часть в делах творения, они отчетливо избрали каждый свою отдельную сферу). Тот, кто был злом из них обоих (избрал зло), тем самым совершив наихудший из возможных результатов, но более щедрый дух выбрал (Божественную) Праведность». [308, с.53]

Так, согласно «Зенд Авесты», вначале эти два духа были дружны и жили вместе, но затем Ахриман отделился от Ахура Мазды, восстал против него и стал его постоянным противником. Когда добрый Бог Ахура Мазда создал мир и сделал его во всех отношениях хорошим, злобный Ахриман, которого описывают как коварного змея, проявил свою силу и хитрость, посеяв семена греха и зла в прекрасном творении Ахура Мазды. Хотя Ахура Мазда и покарал его, он не прекратил борьбу со своим самым могущественным врагом. Эта борьба будет продолжаться до судного дня и обновления мира, когда победа добра над злом будет полной; тогда Ахура Мазда создаст другой, лучший мир, свободный от греха и зла.

Ахура Мазда имеет в своем подчинении несколько добрых духов, или ангелов; Ахриман также имеет много злых духов в качестве своих помощников. Оба они действуют через своих помощников. Так объясняется причина добра и зла в персидском священном писании «Зенд Авесты».

В объемных трудах индуистских мудрецов нет ни одного слова, которое означало бы создание из ничего. Используемое ими слово буквально означает «проекция», что соответствует современной идее эволюции. В отличие от современных западных людей, им не нужно было ничего заучивать, так как они медленно и постепенно открывали истинную причину добра и зла, а затем максимально четко объясняли их взаимосвязь. Они говорили, что добро и зло - понятия относительные, одно из которых не может существовать без другого. То, что мы называем «добром», зависит от существования того, что мы называем «злом», а зло существует только по отношению к добру. Будучи взаимозависимыми понятиями, они не могут быть разделены. Пытаясь разделить их и сделать каждое из них независимым от другого, мы не только разрушаем их относительную и взаимозависимую природу, но и уничтожаем сами понятия. Иными словами, добро или зло не может существовать само по себе. Если попытаться сделать так, чтобы, например, зло существовало само по себе, в отрыве от добра, то его уже нельзя будет признать злом. Следовательно, по мнению философов веданты, различие между добром и злом не по роду, а по степени, подобно различию между светом и тьмой. Опять же, одна и та же вещь может выглядеть как добро и как зло при разных обстоятельствах. То, что кажется добром в одном случае, может оказаться злом, если условия изменятся и результаты будут другими. Силы природы текут во Вселенной с огромной активностью и бешеной скоростью, подобно течению могучей реки, которая приносит то, что мы называем добром и благословением на одном берегу, и зло и разрушение - на другом:

Пусть окажет этот Агни
Самую благотворную защиту нашему приглашению (богов)
Таким образом, что он изольет фонтаном добро,
(Которое) на небе (и) в водах, на наши поселения!
Ярко засверкавшего, небывалого Агни с его добрыми намерениями. [151, с.303]

При этом, необходимо подчеркнуть, что ведантская система по сравнению с зороастрийской, была, прежде всего, метафизической. Проблема бытия была для них считается основной, а проблема поведения человека, в том числе – добра и зла - второстепенной. Нравственная жизнь была лишь подготовкой к высшей жизни духа; это были только подмостки, лишь лестница, которую нужно было отбросить, когда человек обретал освобождение. Ведантская точка зрения прослеживает корни всех зол в жажде, или желании жить, которое, в свою очередь, обязано своим происхождением невежеству. Такая точка зрения в конечном счете объясняет все зло заблуждением или иллюзией. Конечное решение в обоих случаях было интеллектуальным, а не волевым; знание было более фундаментальным, чем действие, проницательность, чем усилия. Люди обращались к философии, а не к морали, как к убежищу от всех страданий мира. Поэтому одно из различий между такими системами морали, как зороастрийская, с одной стороны, и ведийская - с другой, состоит в том, что если первые прославляют жизнь действия, стремления, желания и энергии, то вторые превыше всего ставят жизнь мистического озарения, совершенного гнозиса, высшей реализации.

Вся сила и энергия зороастрийской веры направлена на то, чтобы показать, что жизнь - это борьба между противоборствующими силами, между силами добра и зла, света и тьмы. Зороастрийцы представляли себе жизнь не как битву могучих сил, не как театр эпических действий, а как загадку, проблему, интеллектуальное развлечение. Индусы представляли жизнь как конфликт между Маей и Брахманом, между видимостью и реальностью, между невежеством и знанием. Вся их цель заключалась в том, чтобы «перейти от небытия к бытию, от тьмы к свету». В «Авесте» говорится:

Когда же, о Мазда, быки дней, Придут, дабы мир добыл Закон,
Когда придут мудрые помощники с могучими речами?
Кому на помощь придёт Добрая Мысль?

Верю я, завершишь ты всё это меня ради, Ахура!
Тот сторонник друджей последователям Закона мешает…
Кто лишит его царства, Мазда, или жизни,
Тот, шествуя впереди, да уготовит пути доброго учения. [4, с.138]

В «Ригведе»» как и в «Авесте» во центре нравственности ставится общий закон и надо отдать должное индусам: они не сделали всю мораль субъективной причудой, частной иллюзией, а превратили ее в главное в этой жизни. Нравственность, или общий закон - это единый закон, господствующий над всей человеческой жизнью, но это особенность, прерогатива человека. Ни одно существо не может выйти за его пределы: как только он был запущен в существование, или сансару, его действие стало неумолимым. Ведийское мировоззрение закладывает основы нравственной жизни в самом сердце мироздания: она так же объективна, так же реальна, как и весь мир. Вся Вселенная возникает и исчезает исключительно под влиянием общего закона. С этим положением связана и объективная обоснованность свободы воли в «Ригведе». Вера человека в себя как в центр всех действий не является иллюзией, самосознание человека становится основой всей его жизни, и это самосознание имеет такую же реальность, как и объективный мир:

Если против божественного рода, о Варуна, какой-нибудь
Проступок мы, люди, здесь совершаем,
Или если по неразумию нарушили твои законы,
Не карай нас, о бог, за этот грех!...
Кто имел у тебя успех в принесении жертвы для тебя, владыки,
Чистого сомы, о Ваю, пьющий чистого (сому),
Того ты делаешь знаменитым среди смертных.
Каждый рожденный от него (сын) рождается победителем. [152, с.260]

Здесь очевиден синтез эмпирического и трансцендентного элементов: дело в том, что ведпнтская теория способна к парадоксальному сочетанию двух противоположных теорий благодаря разграничению эмпирической и трансцендентальной точек зрения. Эмпирический мир реален, как реален и

трансцендентный мир. Никто так категорично, как «Ригведа», не опровергает теорию, согласно которой весь мир является иллюзией. Внешний мир - не более иллюзия, чем внутренний; реальность объектов равна реальности идей. Но и внешний, и внутренний миры обладают частичной реальностью; помимо «Я», они являются абстракциями. Отсюда вытекает необходимость абсолютной реальности «Я». С точки зрения «Я» эмпирический мир представляется иллюзией, поскольку он не свободен от ограничений времени, пространства и причинности, которые накладывает на него наш взгляд. Поэтому так называемое самосознание (*ahāṅkāra)* со всей основанной на нем нравственной жизнью с точки зрения высшего «Я» человека уменьшается до нереальности. Но для всех практических целей «Я» реально, мир реален, и действие «Я» на мир, будь оно нравственным или безнравственным, реально.

Теперь легко понять, почему «Ригведу» не беспокоит проблема зла. Зло, действительно, имеет такую же реальность, как и добро, - пока что ведическая точка зрения вполне логична. Но делать из зла главное в зороастрийской теории и создавать сатану или Ахримана, для индуса невозможно. Индуист решает этот узел с помощью теории *māyā*. Бог есть высшая Реальность - выше добра, выше зла, по сути своей сверхморальная, сверхрациональная, сверхличная. Все бытие, каким мы его видим в обыденной жизни, имеет отпечаток несовершенства - в нем есть и мораль, и нравственность. П.В. Хрущева в своей статье, прослеживая нелинейный процесс персонификации энергийного принципа, который завершился формированием пуранического образа Великой Богини (Mahādevī), пишет: «Упоминания майи в самхитах дают широкий спектр значений: майя это и этически нейтральная сила, которой обладают девы (deva) и асуры, и особая способность божества творить или принимать различные формы, и чудесное умение или способность творить чудеса, и божественные способности или мудрость, и достижение, возможное лишь благодаря сверхчеловеческим

способностям, и способность богов вмешиваться в земные дела, а также уловка, мошенничество». [228, с.30]

Конечно, в «Авесте» нет понятия «майя» и ее этического значения, но добро и зло, в конечном итоге, как в «Ригведе», имеет небесно-метафизическое начало. В священных текстах зороастрийцев говорится о смеси добра и зла, света и тьмы, истины и лжи, и это разделение продолжается по шкале причин до первых принципов. Это и характеризует доктрину. На вершине находится, как было отмечено выше, - Ахура Мазда, творческая причина мира и принцип добра, символизируемый светом, а его антагонистом является Ангра Манью, принцип зла, символизируемый тьмой, имя которого – «дух, который разрушает». В борьбе со злом Ахура Мазду поддерживают архангелы - благодетельные джинны, а Ангра Манью, напротив, является начальником злых джиннов, которые вместе с ним разлагают и разрушают. Таким образом, Вселенная являет собой зрелище двух армий, затаившихся в ожидании и неустанно сражающихся друг с другом. И эта борьба происходит в человеке, являющемся итогом мироздания. Высшие части его существа стремятся к добру, низшие - к злу. Отсюда конфликт добродетели и греха в каждом из них. Тем не менее, окончательная победа обещана Ахура Мазде. Во всей Вселенной добро в конце концов восторжествует над злом, и для человечества, несмотря на то что добро должно быть отделено от зла, окончательным концом также будет включение всех в режим Ахура Мазды, после великого очищения огнем, которое предвидит учение. Так, «огонь пронизывает весь мир и имеет различные проявления - небесный огонь, огонь горящего дерева, огонь - искра в теле человеческом, роднящая таким образом человека с Ахура-Маздой; наконец, особое проявление огня - священный огонь (носящий название *бэрэзи-савах* - «высокой пользы»), горящий в храмах (в позднейших памятниках огонь *Варахрана-Бахрама)*. [4, с.14]

Таким образом, помимо противопоставления Ахура Мазды и Ангра Манью, метафизический дух персов задумал некий первопринцип, не

имеющий внутренней оппозиции, так, что создается впечатление, будто там существовал примитивный монотеистический культ, выродившийся в дуализм, а затем и в довольно грубый народный политеизм. Вот как это представлено в «Зенд-Авесте». Сначала есть Зрвана, прекрасное существо, время без границ, вечное без предела и без корня. Тогда не было существа, которое могло бы назвать его творцом. Но был Хоновер, то есть Слово, Слово, исходящее от Бога, существо, исходящее от Бога, но ниже Его и выше всех творений, источник и образец всех совершенств «с силой их производить». Между прочим, значение Хоновера в современном религиоведении настолько велико, что еврейские авторы пытаются приспособить его к иудейским идеалам: «Абуль-Фарадж [Бар-Эбрей] в «Книге Династий» (стр. 54) утверждает, что Заратушт преподавал персам проявленную Мудрость (Помазанник Божий - Сын или Логос), «Хоновер» (живое проявленное Слово, или Божественная Мудрость) и предсказывал, что Дева непорочно зачнет (Саошьянта), и при рождении сего Посланника появится шестиконечная звезда, которая будет сиять в полдень, а в центре ее обозначится фигура Девы». [319, с.24]

Это Слово имеет, так сказать, тело и душу, а душа - это совокупность идей, образующих его субстанцию. Его тело - это реальность этих идей в природных существ. По его приказу Зрвана или Зурвана создал огонь и воду, мудрая смесь которых породила Ахура Мазду, светлое и прекрасно сделанное существо, справедливого судью, врага и губителя злых и взвешивателя людских поступков. Однажды, когда Ахура Мазда смотрел под ноги, он увидел на большом расстоянии черное существо отвратительное, творящее зло, имеющее для этого «длинный язык и быстрые колени». Это был Ангра Манью, который одновременно с добром родился в безграничном времени. Ахура Мазда был поражен таким видением и решил сразиться с чудовищем, для чего он дал себе помощников - фрахваров, добрых джиннов, прообразов всех добрых существ, которые должны появиться в будущем. Самым страшным из злых джиннов будет Акуман, о котором много сказано в

текстах. Он, подобно христианскому Сатане, пытается сделать людей злыми и нейтрализовать в них работу добрых джиннов. Он нарушает мир в душах и одновременно пытается препятствовать и способствовать нравственному злу. Несмотря на все эти приготовления к борьбе, Ахура Мазда предлагает своему противнику мир, но тот отказывается от него, и так после окончания творения, на самой его основе, устанавливается борьба добра и зла. Немецкий философ и психолог Г.Т.Фехнер, рассматривая эту проблему, писал: «Таким образом, зло, даже полезное с течением времени, появилось в мире не по воле Бога: напротив, Его воля направлена на устранение из мира зла, которое Он использует только для того, чтобы заложить основы добра. Зло не пришло и против воли Бога в том смысле, что Он, еще до появления зла, знал о нем и был бессилен его предотвратить. То, что возникает в мире как зло, всегда относится к более низкой области бытия, т.е. к области индивидуального бытия, которое, следовательно, не находится вне Бога, но корень которого, тем не менее, является внешним по отношению к нему». [298, с.136]

Учение предусматривает, по сути, три этапа: первоначальное творение, преходящее состояние и, наконец, распад, после которого произойдет своего рода окончательный суд, который воздвигнет царство добра и уничтожит власть Ангра Манью. Дуализм, вполне реальный, предстает, таким образом, как временный. В конце концов, добро восторжествует, жизнь преобразится, люди не будут нуждаться в пище и не будут проецировать тень. Ахура Мазда, бог добра, является объектом горячего поклонения, и его восхваление встречается во всех гимнах, например, в следующем: «Мы славим Ахура-Мазду, который создал скот и Арту, воды и растения, свет и землю и всё благое». [4 с.144]

Считается, что он установил звезды на небе, чтобы защищать добро и бороться со злом, и для этого, а также для того, чтобы направлять свое вмешательство, он поставил часовых в четырех углах неба и одного в центре, чтобы следить за самыми большими опасностями. Ангра Манью же,

напротив, очерняется. Его называют «тем, кто скрывается в преступлении». Он изображается держащим в правой руке змею с толстым хвостом - свой символ, а левой рукой он пытается раздавить льва, олицетворяющего Ахура Мазду. Он также изображается в виде волка с крыльями и хвостом скорпиона, льва с крыльями и клювом стервятника и т.д. У Ахура Маздаа есть сыновья, среди которых Митра, культ которой господствовал в Персии и обычно отмечался в гротах. Есть и другие формы изображения Ахура Мазды, например, в исследовании иконографического канона зурванитской мифологемы российскими учеными из Новосибирска и Красноярска, которые с своей статье пишут: «Голова, руки и плечи Ахура Мазды изображены выше горизонтальной линии на лике Зурвана, отделяющей мир земной от мира небесного. Эти части тела Ахуры композиционно сопряжены с сакрально-небесной и благостно-духовной частью лика Зурвана, теологемно недоступной не-благому Анхро Маинйу. Ахура светоносен и благочестив в своѐм духовном содержании, как и солнечный свет, символизированный «Солнечной ладьѐй» - солярной короной Зурвана, к которой Мазда возносит свою левую руку». [281, с.73-74]

Здесь же отмечается, что композиционное изображение Ахура Мазды с точки зрения семантики вписывается в «матрицу нравственности маздаяснийской теологемы», где «благая мысль, благое слово и благое дело» творятся благими помыслами Ахуры (в его голове), благими словами (изрекаемыми им) и благими делами (совершаемыми Маздой) на духовном уровне мироздания, в изначально благом замысле Зурвана. [281, с.74]

В зороастрийской традиции считалось, что жизнь рождается из смерти и является в глазах тех, кто ее практиковал, началом решения проблемы зла. Позднее к этому натуралистическому взгляду добавилась проблема греха, и, пожалуй, она никогда в нем не отсутствовала. Мы знаем, что он широко и почти исключительно господствовал, когда культ Митры, пройдя более чем двадцативековой путь, вернулся в полную силу в эпоху синкретизма, и сохранялся даже среди христиан вплоть до Средневековья. Нравственные

принципы, выводимые из разработанных концепций, достойны похвалы. Это чистота души и тела, семейная гармония, выполнение всех гражданских обязанностей, раннее вступление в брак, супружеская верность и хорошее воспитание детей. К ним, как и во всех древних законодательствах, добавляются предписания индивидуальной и общественной гигиены. В «Авесте» чистоте посвящены многие строки, смысл которых М. Бойс передает в следующих словах: «Пищу необходимо готовить тщательно, соблюдая абсолютную чистоту, а есть ее нужно почти благоговейно, ведь все употребляемое в пищу относится к тем или иным благим творениям. Особые правила, составляющие своеобразие зороастрийской веры, касаются воды и огня. Большинство людей не задумываясь используют воду для мытья, но зороастриец прежде всего заботится о чистоте самой воды, так как это святое творение, покровительствуемое Хаурватат («Целостность»). По этому ничто нечистое не должно соприкасаться непосредственно с природным источником воды - озером, ручьем или колодцем» [30, с.75]

Тех, кто таким образом и поступает соответственно, ждет справедливая награда за их деяния. Они будут наслаждаться ею в обществе своего бога и добрых джиннов, которые вели их в этом мире. Зная, что смерть является условием такого исполнения, они не считают ее злом, она - мост, позволяющий им достичь той области, где нет зла. Что касается души злодея, то ей суждено блуждать три ночи со своими бренными останками, после чего она ввергается своим злым гением в тело больного человека, где находится в компании других злых и порочных гениев. Там она подвергается наказанию и мучениям, но милосердие Бога не оставляет ее полностью, ибо добрый дух следит за тем, чтобы наказание было соразмерно проступкам. В этом зороастрийском аду наказание не вечно. Искупление преступления наказанием имеет свои пределы; всем людям обещано долговременное счастье: хорошим - по их заслугам, плохим - после искупления их вины. Это счастливое время для всех людей будет временем их воскресения. При этом ученые не упускают из вида сходность эсхатологических представлений

зороастризма и ведизма в круге проблемы добра и зла. Об этом, в частности, В.А. Прихотько пишет, что «после смерти индивидуальная душа (урван) сходит в царство мёртвых, где правит Йима (древнеиндийский Яма). В.Ю. Крюкова на основании сравнительного анализа древнеиндийской и древнеиранской мифологической литературы, поясняет, что имя «Йима» (Яма) означает «близнец», и обращает внимание на то, что родственные ему слова с тем же значением присутствуют в других индоевропейских языках. Исследовательница показывает, что именно в Ригведе (10.14) Яма становится царём мёртвых, так как своей смертью открывает путь другим. «Древнеиранский Йима, в отличие от ведического Ямы, никак не связан со смертью и царством мёртвых». [220, с.71]

Так, в «Ригведе» имеют место прототипы Йимы под названиями Ямы – мужского начала и Ями – женского (в «Авесте» ее нет) и особенно ярко о них написано в данной книге. М.В. Иванова отмечает, что «Яма и Ями» - не философский текст, а драматический диалог с моральной подоплёкой, «популярный» гимн.. Но «Яма и Ями» - не законодательный запрет. Гимн анонимный, авторство приписано самому Яме, который почитался как царь мёртвых: достаточное основание, чтобы подозревать новаторский характер проповеди, идущей вразрез с общими представлениями. Отказ Ямы от инцеста опровергается уже в РВ X, 13:4 - «Близнец оставил (или «продолжил») любимое тело». [205, с.67]

В «Ригведах» присутствует политеистическое понимание, которое, как полагают, восходит к столетиям. Здесь мы встречаем сотни богов и богинь, многие из которых, как полагают, возникли в результате приписывания человеческих качеств природным явлениям, таким как молния, дождь и ветер, которые встречаются в повседневной жизни, или небесным телам, таким как Солнце, луна и млечный путь. Эти существа, основной обязанностью которых является защита вселенского порядка во вселенной, называемого *рта*, о котором шла речь в одной из параграфов данной работы, обладают сверхчеловеческими качествами. Таким образом, эти

сверхчеловеческие существа, которые выделяются своими доброжелательными аспектами, способны достичь всего, что нужно людям, от своевременного получения достаточного количества дождя до победы над врагом на поле битвы. Примечательно, что боги, которых обычно определяют как существа всемогущие, видят повсюду и имеют более одной руки и ноги, имеют между собой разделение труда. Например, в то время как Праджапати выходит на передний план благодаря своей эффективности в первом творении, Индра известен своим воинским мастерством, Варуна - своим контролем над природными явлениями, такими как дождь и ветер, а Агни - своей защитой людей и их собственности. Точно так же наиболее важные религиозные практики того периода состояли из жертвоприношений этим существам, а также гимнов и молитв, читаемых в это время. Люди верили, что боги предоставят ожидаемую от них помощь и защиту благодаря религиозным церемониям. Если события развивались не в том направлении, в котором они хотели, или они сталкивались с какими-то болезненными событиями, которых они не желали, они не приписывали их какой-либо одной злой сущности или источнику. По их мнению, причин подобных событий могло быть две: по первой возможности, это были ситуации, созданные в качестве наказания доброжелательными богами, так или иначе разгневавшимися на человечество. Потому что каждый бог, особенно Рудра, Варуна и Индра, мог быть доброжелательным и созидательным, но также и злобным и разрушительным.

Другими словами, обе ситуации, казавшиеся противоречивыми, были для богов одинаково возможны. Согласно второй возможности, эти события, расстроившие людей, были бедствиями, вызванными существами, называемыми демонами, которые уже были злыми по своей природе. Существа, являющиеся врагами богов и людей, рассматриваются либо как демоны, различные группы, называемые асурами, дасами/дайуларами, ракшасами, арати и пичаками, либо как отдельные личности, называемые Вритра, Вала, Ардуба и Чамбара. Существа, упомянутые по отдельности,

скорее определялись как заклятые враги Индры, Бога Войны. Об этом в частности, российский исследователь Е.Ю. Вавилова пишет: «Вера в злых духов, враждебных человеку, берет начало в культуре первобытного общества и возникает одновременно с представлениями о невидимых силах, расположенных благожелательно к человеку. В Ведах мы встречаем несколько разновидностей мелких демонов, которые носят разные названия и отличаются по ряду признаков – от внешнего вида до привычек и степени враждебности к человеку. Самые известные из них – ракшасы, якши, асуры, пани, гандхарвы, дасы и другие». [188, с.32] Этот же автор в данной статье подчеркивает, что главными соперниками богов в «Ригведе» являются асуры – могущественные демоны, которые, по ее словам, часто обозначает «сверхъестественную силу. Это соответствует общей индоевропейской традиции, в древнеиранском учении зороастризма верховный бог носит имя Ахура-Мазда, добрые духи называются ахуры». [188, с.32]

В «Ригведе», а также в других частях Вед асуры описываются как заклятые враги богов. В источниках существует три различных взгляда на значение слова асура. Согласно первой точке зрения, *асура* является отрицанием слова *сура*, которое означает «божественное или духовное существо» и «существо, потерявшее свою божественность». духовное качество».[278, с.234]

Согласно второй точке зрения, «это понятие, означающее «духовное, божественное», использовалось как прилагательное для всех божественных существ в ранние периоды, как и в зороастризме. Но со временем оно стало противоположностью слову «дэва» и стало употребляться в значении «злой, подлый»; В этом смысле он нашел известность в индуизме. Возможная причина такого изменения – разделение индийской и иранской культур и возникшая между ними конкуренция. Настолько, что со временем эта конкуренция дошла до того, что «то, что один человек называет хорошим, другой должен назвать плохим». Фактически, термин ахура/асура продолжал использоваться в Иране в значении «возвышенный или возвышенный» и

даже стал прилагательным их высшего бога Мазды. С другой стороны, термин дэва использовался для описания злых существ, причиняющих вред людям, вопреки индуистской вере. [278, с.438]

Третья возможность относительно происхождения слова *асура или ассура* – это концепция Ассури. Ассурийцы или ассирийцы, проживавшие на этой территории с 3000 г. до н.э. и государство, правившее в регионах Месопотамии, Элама и Сирии до 600 г. до н.э. Ассирийцы считались самыми грозными врагами Ирана и индийцев арийского происхождения. На самом деле индейцы считают их самыми жестокими и ужасными людьми в мире. Таким образом, хотя термин *ассура,* вероятно, изначально относился к этому государству или его солдатам, которые были заклятыми врагами арийцев, со временем стал использоваться для обозначения злых существ со сверхчеловеческими качествами. [300, с.240]

Асуры в смысле сверхчеловеческих божественных существ - это сыновья Праджапати, как и другие боги. Но он находится с ними в постоянной борьбе, и по этой причине их можно даже рассматривать как братьев-врагов. Более того, у каждого бога есть асура/противник. Например, *даева* - нарушители спокойствия Агни, а Ару и Кутса - нарушители спокойствия бога Адити. Люди могут помочь богам в борьбе с этими злыми силами посредством церемоний, которые они проводят, и специальных мантр, которые они читают. В отличие от божественных существ, они связаны с тьмой, врагами, ложью и несправедливостью. Иногда можно увидеть, что они используются как прилагательное или имя для врагов арийцев. [278, с.233-235]

Демоны, известные как Пани, не являются такой важной группой, как асуры. Однако они сохраняют коровье молоко и, таким образом, затрудняют получение основных ингредиентов, таких как молоко, йогурт и масло, которые являются незаменимыми ингредиентами для религиозных церемоний.6 Без них религиозные церемонии не могут проводиться должным образом. В конечном итоге такая ситуация вызывает гнев таких

доброжелательных богов, как Индра, Агни и Сома, по крайней мере ожидаемое от них добро и помощь задерживаются, и в результате людям наносится вред:

> Не знаю я (такого), чтоб его можно было обмануть, он (сам) обманет (других),
> (Тот,) чьей вестницей я примчалась сюда издалека.
> Не скроют его глубокие потоки.
> Лежать вам, Пани, убитыми Индрой!
> (Пани:) «Эти коровы, о Сарама, которых ты искала,
> Летая, о милая, вокруг пределов неба,
> Кто ж их тебе выдаст без борьбы? А оружие у нас острое». [153, с.264]

Другими словами, пани - это существа, которые причиняют зло косвенно, а не напрямую, как асуры. Можно сказать, что демоны, известные как даса/дасюс, помимо указания на какую-либо категорию существ, напрямую относятся к коренным индийским племенам, бывшим врагами ариев. Потому что в индийских эпосах часто упоминается, что многие дасюны были подчинены арийцам.

Что касается ракшасов, то это существа, которые упоминаются примерно в пятидесяти пяти местах Ригведы и упоминаются как величайшие враги человечества в том смысле, что асуры являются заклятыми врагами богов. Хотя в двух гимнах они описаны как колдуны и маги, их обычно считают териоморфными существами, способными принимать как человеческие, так и животные формы. Они появляются либо в виде хищных существ, таких как собака, стервятник, орел или ястреб, готовых напасть в любой момент, либо в виде мужа, брата или любовника. Когда они принимают человеческий облик, их часто описывают как страшных существ с двумя ртами, тремя головами, четырьмя руками и пятью ногами. Например в следующих строках:

> Тысячеглазый, движущийся в разные стороны
> Агни отбрасывает ракшасов.
> Он воспевается как хотар, достойный гимнов. [151, с.95]

Эти ужасные существа, которые, как говорят, живут не поодиночке, а группами, иногда семьями по два, три или четыре человека, такие же смертные существа, как и люди. Они питаются плотью людей или животных и сосут человеческую кровь, как вампиры. Когда они преследуют людей, они делают их больными, отвлекают их от мыслей или лишают их способности говорить. Принято считать, что эти ужасные существа не любят никакого света, особенно солнечного, любят пустынную, темную и грязную среду и бродят по ночам. В этом случае, естественно, их злейшим врагом является Агни, бог огня. Поэтому людям, желающим защититься от зла Ракша, внушают особые талисманы или мантры, которые обеспечивают помощь и милость Агни посредством церемоний, называемых Агнихотрой.[278, с.233-236]

Так, в «Риведе» зло приписывалось сверхчеловеческим существам, называемым демонами, которые во многих отношениях имеют общие характеристики с божественными существами. Это смертные существа, подобные людям, и по своей природе они могут причинить вред людям или богам. Несмотря на то, что время от времени их убивали боги, как видно из истории о смерти Вритры Индрой, несомненно, что доброжелательные боги не могли иметь над ними абсолютный контроль и даже должны были получать в этом отношении помощь от людей. С другой стороны, примечательно, что, как и боги ведического периода, эти злые существа тоже делят труд между собой. На самом деле, как было сказано, асуры определяются как заклятые враги богов, ракша определяются как заклятые враги людей. Наконец, всегда следует иметь в виду, что все эти названия могут быть метафорами враждебных коренных дравидийских племен, живших на землях, захваченных в то время арийцами.

В этом ведический подход к проблеме добра и зла похож на зороастрийский, где такой метафорой служит дихотомность образа Ахура Мазды как творческая причина мира и принцип добра, символизируемого светом и его антагонист Ангра Манью - принцип зла, символизируемого

тьмой, имя которого – «дух, который разрушает». Зороастрийская моральная философия рассматривает два качества, присущих человеку, - добрый и злой ум. Эти два качества аллегорически называются «вохумана» (добрый ум) и «акамана» (злой ум). Мысли, слова и поступки подвержены влиянию либо «вохумана», либо «акамана». В этом плане, Зороастр, как мы уже знаем, обобщил всю свою нравственную философию в трех выразительных словах: *хумата* (добрая мысль), *хухта* (доброе слово) и *хваршта* (доброе дело). Через эти три мистических пути пролегает дорога на небеса, и ищущий их проносит через себя сознание того, что он потратил отведенный ему отрезок жизни на пользу и развитие благого творения Бога и во славу Его вечной славы. Причем, отмечает Дорошенко, «оружием Зороастра против Ахримана и Друдж всегда считалось не только чтение молитв, страстная вера в зороастрийское вероучение, но и неукоснительное следование указанным выше трем правилам-заповедям. Согласно зороастризму, приумножение материальных благ человека, развитие скотоводства (преимущественно на раннем этапе) и земледелия (позднее), рождение у праведных зороастрийцев сыновей, которые приумножат воинство благого начала, приведут в конечном счете к победе Добра над Злом». [59, с.15]

С помощью «доброй мысли» зороастриец способен сосредоточить свой ум на божественном созерцании Творца, жить в мире, единстве и гармонии со своими собратьями. Из любви к ближним он обязан защищать их в опасности, помогать им в нужде и беде, повышать их образованность, давать им возможность вступить в священные узы брака, а также всеми силами способствовать процветанию и благополучию общества своих собратьев в частности и всего человечества в целом. В «добром слове» ему предписывается не нарушать договора с другими, соблюдать честность и порядочность во всех сделках, исправно возвращать взятые в долг деньги, рискуя прослыть вором, не допускать оскорбления чувств других людей, зарождать в маздаяснийском братстве чувства любви и милосердия. В «добром деле» ему предписывается помогать бедным, достойным и

недостойным, орошать и возделывать землю, обеспечивать пищей и пресной водой там, где это необходимо, поощрять браки, а излишки своего богатства направлять на благосостояние и процветание своих единоверцев и других людей.

Тот же А.Р.Дорошенко приводит слова из треьего фаргарда «Видевдата»: «Кто, засевая, возделывает хлеб, тот возделывает праведность, тот продвигает вперед маздаяснийскую веру, тот вскармливает эту маздаяснийскую веру, как если он совершит 10 тыс. молитв Ясны». «Тот, кто обрабатывает землю... левой рукой и цравой, правой и левой рукой, тот возделывает [землю] прибыль... Так говорит ему земля; «О, ты, человек, который обрабатываешь меня левой рукой и правой, правой рукой и левой, поистине буду я рожать без устали, производя всякое пропитание и обильный урожай». [59, с.28]

Иными словами, как земля улучшается от оплодотворения, так и человечество - от союза, утверждает зороастрийская философия. В третьем фаргарде «Вендидада» говорится о том, что святой человек должен построить себе жилище, обеспечить жену, детей, огонь и стадо скота, что является одним из пяти самых угодных Богу дел. Муж должен подчиняться законам здоровья, быть мужественным, защищать и оберегать свою семью от всякого внешнего насилия, быть трудолюбивым, обеспечивать ее всем необходимым для жизни, быть терпимым, правдивым, целомудренным и завершать домашнее счастье своего семейного круга. Целомудрие и беспрекословное послушание жены мужу считаются величайшими достоинствами женщины, нарушение которых карается как грех. Во всех отношениях жена равна мужу по социальному статусу и обладает полной свободой действий. Эти мудрые правила поведения в семье настолько точно соблюдаются современными парсами, что неправильное поведение или проступок женщины вообще бросается в глаза.

Философы Древней Индии также были озабочены не только вопросом о природе мира и человека, но и вопросом о доброте и зле в человеческом

поведении. Но по сравнению с авестийском тексте, в «Ригведе» не дается какие-либо разъяснения этой проблемы в социальных отношениях человека и он – метафизичен. Дело в том, что веды сложный комплекс представлений, которые восходят к раннему стадию развития мировоззрения индийцев-арийцев. Эпоха, которую В.Г. Эрман описывает следующим образом: «В эту эпоху, постигая окружающий мир, в поисках связей между различными явлениями природы человек, не умея еще найти им естественное объяснение, переносит на природу наиболее близкое и понятное ему - отношения внутри родового общества, в котором он живет. Между богами, олицетворяющими различные сферы вселенной или управляющими ими, устанавливаются родственные связи, и древний пантеон являет собой небесный патриархальный род, повторяющий характерные черты реального земного». [179, с.53]

На этом фоне, «Ригведе» присуще исследованием того, какое поведение является тем, что человек должен делать, и какое поведение является тем, что человек не должен делать. Отсюда вытекает и представление о добре и зле в их сознании. Например, в в следующих строках «Ригведы» говорится об боге Индре, утверждая, что он никогда не разочаровывает своих друзей:

Я хочу исполнить для него не сворачивающее с пути совместное
Священное слово, не имеющее равных на земле (и) на небе, новое.
Индра, который всегда разглядывает родство чужого,
Как спины (лошадей), не оставляет друга в беде. [153, с.233]

В гимне также содержится молитва к Индре, богу грома, о наказании его врагов, а в другом месте «Ригведы» (10.89.9) также говорится, что враги, ведущие греховную жизнь, не держат своего слова:

(Те) злоумышленники, что предают Митру, Арьямана,
Пре(дают) обязательства, Варуну -
Наточи на недругов, о Индра-бык, смертельное оружие,
Могучее, бычье, пламенное! [153, с.234]

Отсюда ясно, что, по «Ригведы», дружелюбие, доверие и правдивость - это добро, а недружелюбие, недоверие и ложь - зло. В ведических гимнах

также упоминается понятие «дхарма» или «рта». Это понятие также связано с представлениями о добре и зле того времени. Например, в «Ригведе» говорится о боге Варуне, который выделяется среди других богов, представлен как «великий вседержитель закона мироздания, называемого рита, который является одновременно и моральным законом. Этим законом определяются и космический порядок, и порядок в человеческом обществе. Представление о нем восходит к древнейшей эпохе (параллель ему обнаруживается в иранском космическом и моральном законе аша)». [179, с.63-64] В целом, под значением *рита* или *рта* правдивость и искренность поощряются и считаются благими деяниями. В данном случае правдивость и доброта фактически связаны между собой. Так называемый «закон» или «рта» - это норма добра, и люди, поступающие в соответствии с ним, являются добрыми, а противоположные им - злыми.

В «Ригведе» рта несколько раз отождествляется с жертвоприношением (ваджна). По-видимому, рта и ваджна используются для обозначения одной и той же практики в и в «Ригведе» (7.21) говорится, что Индра пробуждается от жертвоприношения; боги приходят на жертвоприношение и что они защищают жертвоприношение от тех, кто недостоин в нем участвовать. Термин «рта» используется для обозначения жертвоприношения, поскольку именно сила, приводящая в действие этот обряд. В «Ригведе» (1.133.1) как сила добра она представлена в образе жертвователя, который способен очистить космос, сжигая тех демонов, которые выступают против бога Индры. Рта как действенная сила жертвоприношения проясняется в связи с богом Агни. Агни, светящийся бог огня, который является великим посланником жертвоприношения, был создан среди людей как друг, чтобы работать согласно рта (RV 3.5.3), т.е. он также представлен как сила добра.

Так, в «Ригведе» говорится и о том, что следует практиковать жертвенность, благотворительность, стремление к божественной мудрости и целомудрию и считается, что, выполняя эти обязанности, можно обрести бессмертие. Перечисленные здесь обязанности являются благими делами, и

их невыполнение, естественно, зло. Помимо благости выполнения обычных обязанностей, «Ригведа» фактически выделяют различные уровни благости. Если жертвоприношение, дружелюбие, воздержание и т.д. являются первыми благими делами, то изучение мудрости добрых богов как высшее благо возникает из постижения значений меры, сомнения, мотивации, примера, учения, аргумента, выбора мысли, решения, спора, аргументации, дурного смысла, неправильного толкования, извращения трудности и деградации негативности, устранение которых приводит к внутренней чистоте человека, к его высшему благу. В метафорической форме эта мысль передана в следующих словах:

Побуждениями священных слов очисть нас!
Обоими (средствами), о бог Савитар,
Цедилкой и побуждением, Очисть меня со всех сторон!
Ты, о бог Савитар, тремя Самыми высокими, о сома, формами,
О Агни, силами действия очисть нас!
Пусть очистят меня сонмы богов!
Пусть очистят Васу благодаря (нашей) молитве!
О Все-Боги, очистите меня! [153, с.59]

Наказание и награда, согласно философии веданты, являются реакцией на наши собственные действия. В ней говорится, что каждое действие должно иметь аналогичную реакцию. Если действие доброе, то и реакция должна быть такой же. Философия «Ригведы» учит, что каждое действие, независимо от того, продиктовано оно благими или дурными мотивами, покрыто своей противоположностью, как огонь покрыт дымом. Если человек постигает это состояние, он обретает вечную жизнь. Вечная жизнь же означает «тайна тысячей ветвей», которое в последующем развитии после «Ригведы» в других их частях получает название освобождения от круговорота перерождений, что является высшим благом. Почему это так? По мнению «Ригведы», высшей сущностью мира является «высшее Я», а субъектом человеческих явлений – «Я (душа или эго)». Но эти два субъекта или сущности на самом деле едины. Когда человек не осознает, что «брахман

и Я - одно и то же, он будет думать, что его собственное «Я» реально. Совмещая суть личности человека с личностью богов, в «Риведе» приводится:

Это они озарениями сердца приближаются
К тайне с тысячей ветвей.
Когда Митра-Варуна увидели,
Как ты выскакиваешь светом из молнии,
То это (одно) твое рожденье, а другое, о Васиштха,
Когда Агастья принес тебя племени.
И ты, о Васиштха, происходишь от Митры-Варуны,
(И) рожден из мысли Урваши, о брахман! [152, с.212]

Так, характерной чертой деятельности богов «Ригведы», воплощенной в их имен, является их роль защитника права и закона среди людей, хранителя верности и клятвы, строгого надзирателя за поступками людей, безжалостного карателя преступлений, но в то же время друга добрых людей и их проводника в обитель блаженных. Этика «Ригведа» же как комплекс умозрительных знаний опирается на основы нравственного поведения человека, но значительная часть моральных кодексов основана на религиозных верованиях, социальных обычаях и традициях.

В ригведской этике, как было разъяснено, мораль в значительной степени базируется на определенных верованиях, обычаях и традициях индийских религий. Действительно, основы этой этики можно искать в метафизических и теологических верованиях в форме богослужений, молитв, а также в форме идеалов и принципов, направляющих жизнь человека в обществе и когда мы говорим, например, о добре и зле, мы не можем отрицать ту тесную связь, которая существует между этикой и индуистской религией. Поэтому мораль «Ригведы» на примере концепции добра и зла также является жизненным институтом, который каждый человек может принять в своей реальной жизни. В соответствии с этим институтом морали поступки человека могут быть названы хорошими или плохими,

правильными или неправильными, достойными похвалы или порицания и т.д.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что концепции добра и зла были исследованы древнеиндийскими и древнеиранскими мудрецами на очень раннем этапе, и они являются важной частью истории этического мышления в мире, оказав большое влияние на развитие человеческой мысли. И по сей день концепции добра и зла, выдвинутые древними, присутствуют во многих современных мыслях. В целом морально-этический закон авестийского и ведического учений, как часть этой общей концепции, действительно базируется на систематической теории морали и основывается на философских принципах.

Наряду с этим можно с полным основанием провести контраст между этими учениями по тому влиянию, которое оказали на каждый народ соответствующие философские идеи: древний иранец под влиянием своего вероучения характеризуется активностью и практическим взглядом на жизнь; индиец, развивая свою религиозную веру, стал существом бездействия, самоанализа и медитации; взгляды индуса с его пантеистическими умозрениями завершается квиетизмом; перс, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», как доблестный воин, облаченный в доспехи веры, был призван, смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла.

4.3. Характеристика смерти и бессмертия как этическая проблема в «Ригведе» и «Авесте»

Концепция смерти и бессмертия в «Ригведе» и относится как к философско-этическому, так и к духовно-психологическому материалу, содержащемуся в древнеиндийской и древнеперсидской традициях. Эта проблема сложна, запутанна, трудна, разрушительна. Смерть и бессмертие в этих произведениях - парадоксальные феномены, которые в определенном смысле и соответственно являются отрицанием или утверждением всех

феноменов. Ибо, находясь в пределе всех пределов, они не могут быть феноменом для присутствующих, которые не могут пережить их как таковую, но просто созерцают в их предвестниках или остатках. Смерть и бессмертие как явления, уникальным и своеобразным образом затрагивающие телесность и духовность человека, обнаруживают себя узловым пунктом онтологических, антропологических, этических и историко-философских вопросов.

Моральная отправная точка бессмертного заключается в том, что смерть - это плохо, а жизнь - это хорошо. Существует множество теоретических обоснований вывода о том, что смерть – это плохо, и стандартным взглядом является лишенность, т.е. депривационизм, который утверждает, что смерть плоха, потому что мы терпим потери: смерть лишает нас будущих удовольствий и переживаний. Естественно, о зле смерти выдвигались и другие аргументы, например относительно ее процессов или обстоятельств ее возникновения. Вместе с тем, бессмертие как ответ на плохость смерти самым непосредственным образом отвечает на последствия конечности жизни. Если жизнь хороша тем, что включает в себя приятные или желанные переживания, то вывод тех, кто выступает за бессмертие, очевиден: больше хорошего - лучше. Но из знания о том, что опыт хорош, не следует, что большее количество будет так же хорошо или даже вообще хорошо. Даже из знания о том, что смерть может причинить боль или неприятные ощущения, не следует, что смерть сама по себе является злом. Ни жизнь, ни смерть не способствуют тому, чтобы быть этически негибкими и поляризованными. Затрагивая вопрос об отнесенности смерти и бессмертия к этическим проблемам Е.А. Бортник и В.А. Князев отмечают, что «проблемы жизни и смерти, сущность бессмертия всегда волновали цивилизацию, так как неизбежно связаны с осознанием самих основ человеческого бытия, с целым комплексом не только сугубо медицинских, но и моральных, философских и нравственных понятий. Основной канвой с социально-нравственных позиций является проблема смысла жизни, ориентация человека на определенную

систему ценностей, влияющую на его практическую деятельность, понимание своего места в глобальном мире с соотношением конечного бытия мира в целом, смертности и бессмертия» [185, с.45]

В «Ригведе» и «Авесте» в разных диспозициях дается странный и парадоксальный характер смерти - это то, что появляется на самой поверхности самого спонтанного опыта, всегда колеблясь между своей естественностью и странностью. Смерть - самый универсальный феномен. Все считают естественным и само собой разумеющимся, что человек должен умереть. И все же в каждом человеке живет тайный протест против смерти и неистребимый ужас перед ней и истина заключается в том, что, с одной стороны, как «прекращение» чего-то начавшегося, она представляет собой наиболее универсальное явление, но, с другой стороны, как человеческое существо, смерть сингуляризируется, превращаясь в «набор парадоксов», поскольку человек живет, осаждаемый частым намерением выйти за пределы, налагаемые смертью, жаждой бессмертия.

В целом, согласно этим книгам, у человека есть интуитивное представление о смерти и загробной жизни, которое трудно сформулировать, не говоря уже о том, чтобы доказать, но оно глубоко переплетено с нашими привязанностями и воображением. Подумайте о том, какой необъяснимой кажется смерть, когда она забирает человека, которого мы знали и любили. Или вспомните раннее детство, наши первые впечатления от удивления и изумления от мира. Могло ли быть так, что «небеса окружали нас в младенчестве»? Или возьмем настоящий момент сознания: он мимолетен почти до исчезновения, однако, когда мы обращаем внимание внутрь себя, он кажется безграничным, бесконечным, таким же большим, как Вселенная. В «Ригведе» и «Авесте» далее рассматриваются устойчивое стремление к бессмертию, общую веру в бессмертие, моральное требование бессмертия, чтобы исправить «несправедливость» этого мира.

Ведический взгляд увещевает человеческие существа как *амратсайа путь*, т. е. «сыновья бессмертия», и утверждает, что хотя смертность дана

человеческим существам, все же есть возможность преодолеть ее через трансмертие, которое является промежуточным путешествием между двумя крайними точками смертности и бессмертия. Другими словами, смертность принадлежит телу, но бессмертие - это природа души, и каждый может достичь его, если осознает его как конечную цель жизни и приобретет необходимую квалификацию, то есть трансмертие или способность преодолевать смерть. Эта техника трансценденции есть не что иное, как определенный вид знания, знания о Высшем. Вкратце, ведическая концепция бессмертия как высшей цели человеческой жизни очерчивает доминирующий оптимистический дух, который не только жаждет сокрушить смерть и прожить полноценную столетнюю жизнь, но и стремится преодолеть рабство смертности. В «Ригведе» написано:

Пусть возглас покровителя жертвы разойдется, как широкий путь!
Да услышит все сыновья бессмертия, Что приняли небесные формы!
Когда вы прибыли, как сестры-близнецы, занимая положенное место,
Вас вывезли вперед люди, поклоняющиеся богам.
Усаживайтесь на свое место и занимайте (его)!
Слогом я ее соразмеряю. На пупе закона очищаю.
Ради богов он выбрал себе смерть –
Ради потомства он не выбрал себе бессмертия. [153, с.128]

«Ригведы» представляют собой сбалансированный, оптимистичный и одухотворенный взгляд на жизнь и смерть. Соответственно, человечеству дана смертность, в то время как оно стремится к бессмертию; трансмортальность - это средство, с помощью которого смертное существо может реализовать это стремление. На самом деле существует два видимых подхода к смерти: согласно одному взгляду, если смерть - это конец жизни, то какая радость в жизни. Поэтому сама жизнь должна быть отвергнута как бессмысленное существование. В противовес этому пессимистическому взгляду существует другая точка зрения, согласно которой, если смерть неумолима и окончательна, то нужно наслаждаться жизнью до краев и не беспокоиться ни о чем другом. Очевидно, что оба эти взгляда являются

крайними и односторонними, поэтому ни один из них не может удовлетворить вечно актуальные поиски человечества, которое не только ищет утешения от смертности, но и стремится к достижению бессмертия.

Уникальность ведического взгляда заключается в том, что он, с одной стороны, не отрицает смерть, а с другой - принимает ее как вечную, божественную норму, т. е. никто не может отрицать Его предписания, но с другой стороны, и это более существенно, она утверждает, что нет причин для разочарования, поскольку существует возможность преодолеть смерть и достичь вечного состояния совершенного блаженства, а потом вернуться снова на землю:

Соединись с отцами, со(единись) с Ямой,
С жертвами и (добрыми) деяниями на высшем небе!
Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом, полный жизненной силы!
… Ему приготовили отцы это пристанище.
Яма дает ему место успокоения, Украшенное днями, водами, ночами.[153, с.130]

Поэтому в течение всей своей жизни человек должен жить с полным энтузиазмом и восхождение и борьба (против зла или болезни) - это путь каждого живого существа. Именно на этом фоне «Ригведа» представляет собой восходящую волю человека к жизни, а также отражает естественное принятие смерти.

Вера в свободу воли, признание способности человека выбирать добро или зло - и его последовательная ответственность перед Создателем – также лежат в основе морально-этической системы зороастрийской религии, которая, прежде всего, подчеркивает существование двух враждующих принципов Добра и Зла, олицетворяемых как Ахура Мазда и Ангра Манью (Ахриман). Направить человека к правильному выбору и тем самым гарантировать ему обретение вечного спасения в будущем - такова была цель земной миссии Зороастра.

Чистота души и тела - чистота, которую можно обрести, следуя священному слову Ахура Мазды, открытому Зороастром своему народу, -

вкратце является средством, с помощью которого можно обрести спасение: чистота для человека лучше всего подходит для рождения в будущей жизни. Это же изречение вновь и в более полных выражениях подтверждается словами Ахура Мазды, сказанными Зороастром в жреческом кодексе «Вендидад» о том, что чистота для человека лучше всего подходит для рождения в будущем и человек очищает свою душу добрыми мыслями, добрыми словами, добрыми делами. Особая чистота, которая приходит через веру, признается, таким образом, как начальная ступень, или класс, ведущий к искуплению. Вместе с тем, «особое место в нормах поведения зороастрийца занимает отношение к огню, воде и земле. Человек должен был оберегать их чистоту так же, или даже более, чем чистоту собственного тела. Под чистотой понимается прежде всего незагрязнённость соприкосновением с Насу, т. е. демоном смерти». [4, с.19]

Тем праведникам, которые получат добрый «отчет» для жизни после смерти, благодаря благочестию в этой жизни, обещано вечное счастье; но, напротив, уделом грешников будет вечное проклятие. Такова нота, которой Заратуштра завершает одно из своих гатских изречений или проповедей, посвященных Ахура Мазду, Ангра Манью и человеку. Озаренный божественной искрой, дающей проблеск в будущее и открывающей провидцу откровение Дня суда, он восклицает: «Да не будет там ни спорливости, ни наветливости, ни невежливости, ни неверия, ни бедности, ни обмана, ни низкого роста, ни уродливости, ни выломанных зубов, ни чрезмерного тела, и никакого из других пятен, которые суть пятна [клейма] Анхра-Манью, на людей наложенные». [4, с.84] Тогда, так сказать, наступит истребление воинства обмана (сатаны); те же, кто заслужил доброе признание, разделят с ним ожидаемую награду в добром обители Воху Маны (архангела доброй мысли), Мазды (Бога) и аши (праведности).

Тогда к чему-то лучшему, чем благо, придет тот человек, который сможет научить других прямым путем спасения от этой материальной жизни и стремление к духовному, истинному существованию другого мира, в

котором обитает Ахура Мазда. В трех аналогичных строфах, которые образуют концепцию спасения и бессмертия, абстрактные идеи особенно персонифицированы в виде архангелов под именами Харватат и Амэрдад. По этимологическому принципу первая из этих божественных абстракций (Хаурватат) обозначает «целостность», «совершенство», «спасительную благодать» и, следовательно, «спасение»; вторая (Амэрдад) буквально означает «несмерть» и, следовательно, «бессмертие». Отрывки, о которых идет речь - а можно привести и ряд других в связи с ассоциацией этих двух архангельских персонификаций с общей идеей спасения отображены в следующем:

Кому из двух воинств - Добра и Зла - даруешь ты победу?
Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Получу ли благодаря Наилучшему Распорядку [Арте] воздаяние своё –
Десять кобылиц и жеребца, и верблюда, которые, о Мазда,
Причитаются мне вместе со Здоровьем [Харватат] и Жизненной Силой [Амэртат], присущими тебе?
…И, сдержав слово своё, счёл её своей по праву, Какое наказание следует ему уж сейчас? Ибо, что уготовано ему в Конце, известно. [4, с.136]

В этих и других подобных им строфах можно заметить повторяющееся олицетворение абстрактных идей в виде архангелов вокруг трона Ахура Маздаха. Четыре из священных семи, включая Мазду, упоминаются напрямую: Воху Манах – «добрая мысль», Аша – «Праведность», Спента Армаити – «Святая гармония», а также Спента Майнью – «Святой дух», как эманация Мазды. Тот же тон звучит и в другом откровении пророка, в котором есть слова молитвы и обещания для тех, кто будет наслаждаться окончательным блаженством с Ахура Маздой, когда будет установлено Царство:

Открой же Судию! Тому Благою Мыслью
Придут пусть к Послушанью К кому велишь, о Мазда. [4, с.137]

В той же Гате мы можем найти еще одно обращение, в равной степени отмеченное смирением и исполненное надежды на наступление Царства и

окончательное обретение спасения, которое содержится в следующих строках:

Когда, о Мазда, придут солнечные всходы, Дабы мир добыл себе Ашу?
Когда [придут] могущественные спасители с мудрыми изречениями?
Кому на помощь придут они ради его Доброй Мысли?
Ко мне, ибо избран я тобою для завершения, Ахура! [4, с.139]

Так, в гатах «Авесты» как и в «Ригведе» совершенно ясно говорится о том, что смертность - неизбежный факт жизни и неизбежная участь одушевленных существ; все двуногие и четвероногие подвластны смерти, но уверяют, что сам владыка жизни поднимет человека на ноги, поэтому бояться смерти не нужно и стремиться к бессмертию. С концептуальной точки зрения ведическая и авестийская идея смерти провозглашает, что внутренний, неукротимый дух человека бессмертен, а тело, конечно же, смертно. Неоспоримым фактом является то, что физическое тело, по сути, никогда не сможет обрести бессмертие; оно должно разлагаться и умирать. Тем не менее «Авеста» и «Ригведа» говорят, что тело не должно умирать до того, как проживет полную жизнь, скорее оно должно умереть, прожив полную жизнь, и отпасть, как спелый огурец от стебля, а дух бессмертный должен устремиться к бессмертному. Это обещание поднять смертное существо на уровень бессмертия, где страх смерти не сможет его затронуть, является главным вкладом в ведической и авестийской этической религиозной философии.

Согласно Ведам, бессмертие, как и смертность, - это тень божественного, т. е. бессмертие и смертность - это тень Его одного. То же самое чувство отражено в следующем стихе, который поясняет, что даже природные силы, такие как Савита, управляются божественными нормами и действуют как наблюдатели в космическом порядке тьмы и сияния, смертности и бессмертия:

Я зову первым Агни на благо.
Я зову сюда Митру-Варуну на помощь.
Я зову Ночь - успокоительницу (всего) живого.

> Я зову бога Санитара для поддержки. Приближаясь сквозь черное пространство, Успокаивая бессмертного и смертного, Савитар на золотой колеснице, Бог едет, взирая на (все) существа. [151, с.45]

Как было отмечено, поскольку человек - это не только тело, но и душа, следовательно, смерть - это лишь отказ от физической смертности, в то время как душа остается бессмертной. Поэтому тот, кто осознал эту истину и познал *атман* как нестареющий, бессмертный, не испытывает страха перед смертью. Он свободен от желаний, самообладающий, бессмертный, самосуществующий, довольствующийся блаженством и ни в чем не нуждающийся; только познав Его, самообладающего, неувядающего и вечно юного, человек не испытывает страха смерти. Путешествие к конечной цели бессмертия начинается только на уровне смертности; именно здесь обитающий дух может быть реализован, поэтому смертное тело не является чем-то, что следует презирать или осуждать. Напротив, будучи ограниченной обителью безграничного бессмертного сознания, оно должно почитаться как божественная область. Только познав истинную природу Абсолюта, смертное существо может обрести бессмертие. Смертность дана людям, а бессмертие - их конечная цель, но широкую пропасть между этими двумя противоположными концами одного и того же потока нужно преодолеть через врата знания; другого выхода нет: т. е., познав Его одного, человек преодолевает смерть, другого пути нет. Ни один смертный не может достичь бессмертия, если он не преодолеет смерть, а смерть можно преодолеть, лишь осознав главную истину: тело умирает, а обитающий в нем дух, или душа, находится за пределами смерти: «Так, в РВ («Ригведа» - Б.Ш.) существует уже упоминавшийся ранее класс «отцов» - питаров, отличных и от людей, и от богов. Это деифицированные умершие предки, которых почитали в специальном ритуале поминовения. Душами умерших предков их назвать нельзя, так как считалось, что после кремации они поступают на высшее небо, где обретают новые тела. К Агни обращались с просьбой сжечь дотла тело покойного, чтобы в но вой жизни он обрел все члены тела (то, что не

подверглось кремации, т е. не было принесено в жертву, не подлежало восстановлению в новом виде)». [152, с.463]

Из вышесказанного следует, что, хотя человеческие существа рождаются смертными, в них все же присутствует внутренний поиск, который постоянно побуждает их подниматься все выше и выше, чтобы достичь вечного, бессмертного аспекта своего существования. С этой точки зрения смертность и бессмертие - две стороны одной истины, неразрывно переплетенные между собой. По словам самой «Ригведы», хотя тело в конечном счете должно умереть, но, когда оно используется в стремлении к бессмертию, это смертное тело не остается причиной рабства, скорее оно действует как хорошо устроенная лодка для переправы через другой мир.

Такова и положение дела в зороастрийской танатологической традиции: душа после смерти отделяется от тела и в течение трех дней после смерти, душа (*урван, раван*) витает вокруг своего мира и семьи. На рассвете четвертого дня душа проходит через мост Чинват, мост, отделяющий хорошие души от плохих, который становится все тоньше и тоньше, как лезвие бритвы. Эта концепция «Судного моста» прямо закреплена в гатах и весьма вероятно, даже предшествует ему.

У добрых душ нет проблем пересечь мост Чинват и стать едиными со своими *фраваши*, когда люди молятся в конце похорон тела и других молитв. Плохие души погружаются в бездонную адскую яму, где и остаются до времени фрашокерети. Таким образом, после смерти человека всегда будут судить на основании его выбора на этой земле. Хотя существует некоторый конфликт между гатской мыслью и более поздними доктринами о смерти и Ангра Манью (Ахримане), существует также некоторая базовая преемственность верований и доктрин, а именно, только выбор человека определяет его судьбу в потустороннем мире.

Известный исследователь зороастризма М. Бойс, рассматривая вопрос о смерти и загробной жизни, отмечает, что согласно Зороастру, каждая душа при отделении от тела, судима за свои поступки, совершенные в течение ее

совместной жизни с телом и если у них добрых дел и мыслей больше, то душа попадет в рай и она пересекает Чинват без каких-либо проблем и достигает бессмертия. Далее этот автор заключает: «По Зороастру, спасение каждого человека зависит от совокупности его мыслей, слов и дел, в которые вмешиваться и изменять, из сострадания или же по своей прихоти, не может ни одно божество. В таком учении вера в День Суда полностью получает свой ужасающий смысл, ведь каждый человек должен держать ответ за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира. Проповедь Зороастра была и благородной, и требующей усилий от каждого человека, она призывала тех, кто принимал ее, к решимости и отваге». [30, с.54]

Следует отметить, что есть некоторое сходство между концепцией фраваши и предположением Платона о том, что все вещи и существа во вселенной имеют свой идеальный прототип в духовном мире. Задолго до Платона зороастрийцы видели такой идеал, пронизывающий Вселенную, в виде фраваши. В Бундахишне [IV:4-5] даже утверждается, что фраваши Ашо Заратуштры были известны *геуш урвану*, душе Вселенной, во время творения. Вполне вероятно, что Платон находился под влиянием идей Заратушти, весьма распространенных в то время в Греции. Концепция фраваши также в чем-то схожа с египетской верой в *каа*, высшего двойника человека, индуистской верой в *парам-атму* или *питри*, римской верой в *гривы* и китайской верой в *дао* - начало неба и земли, Высшая Сущность.

По сравнению с «Ригведой» в «Авесте» есть особая концепция под названием *фрашокерети* (окончательное обновление), во время которого все зло будет уничтожено, не только все люди, но и все живые существа станут свежими (фраша) и чистыми по благодати Божией. «Ясна» (30.9) призывает всех людей осуществить это на этой земле и призывает, чтобы пусть они будут подобны тем, кто стремится принести фрашокерети на эту землю, то есть сделать ее такой же свежей и совершенной, какой она была в начале, когда она не была испорчена злом – Ангра Манью. Материальный мир был

создан по образу духовного мира Ахура Маздой, но внедрение зла осквернило материальный мир яростью, жадностью, болезнями, насилием, ненавистью и т. д. Мир снова станет фрашей (свежим, обновленным) их окончательным уничтожением. Это похоже на идею воскресения. В Гатах, кажется, нет никакого перерыва для злых душ, даже во время фрашокерети, но более поздние сочинения пехлеви однозначно и ясно показывают, что все души, даже злые души, будут воскрешены к новой, совершенной жизни: «Смертно только тело, но душа бессмертна (asachishn). Делай добрые дела, ибо подлинно жива лишь душа, а не тело; истинно сущь лишь следующий мир, но не этот. Не оставляй заботу о душе и не забывай ее ради забот о теле. Из уважения к личности и позабывчивости, что все добро этого мира тленно и сгинет, не гонись за тем, что принесет наказание твоему телу, а душе – возмездие. Из всех вещей на свете возжелай лишь те, чьи плоды дают вечную радость». [73, с.17]

Как в «Ригведе», так и в «Авесте» устанавливается факт, что люди боятся смерти из-за страха перед неизвестным. Им мало или фактически ничего неизвестно о том, что на самом деле происходит, когда они умирают. Хотя в наше время вышло много книг на эту тему в результате сообщений людей, переживших околосмертные переживания и вспоминающих их после оживления в отделениях неотложной помощи больниц. Многие пациенты рассказывают о том, что как через переживания смерти проходит общая нить – проход через туннель, встреча с близкими людьми (которые обычно толкают их обратно в этот мир, говоря, что их время здесь еще не закончилось), видение яркого света, чувство полного умиротворения (за исключением случаев самоубийство), ощущение, что смерть – это не конец всего. Рай, описанный в «Ригведе» и «Авесте» - это идеальный рай того оптимистичного и жизнелюбивого народа, которым были арии. Это не область квинтэссенции духовного наслаждения; жизнь не проходит в блаженном видении божественного. Рай для ариев был миром, в котором они найдут то, что считали благами этой жизни, и ни одного из ее зол, а жизнь,

которую они будут вести на небесах, будет похожа по своим основным характеристикам на ту, которой они жили в этом мире.

Этому упрощенному представлению о рае в ведической литературе соответствует столь же упрощенное представление о бессмертии, бессмертии для того, кто достигает царства Ямы, бессмертии, которое является «наследием богов par excellence». Термины, означающие бессмертный или бессмертие, - *амрита, амартиа, амарта-амритиа, амаришну, амритатва* - все происходят от корня МРИ, означающего «умирать», с отрицательной приставкой «а-». Бессмертие - это только не-смерть, продолжение жизни; бессмертный - это тот, кто не умирает, кто не знает смерти. Умерший человек, достигнув мира Ямы, становится бессмертным, он завоевывает бессмертие, то есть он не умрет, смерть для него не существует. Поэтому он может оставаться в мире мертвых, наслаждаясь теми удовольствиями, которые тот ему предлагает, не боясь, что смерть положит конец его посмертному существованию, так же как она положила конец его предсмертной жизни. Небеса с их удовольствиями были не для всех. Ведические люди могли открывать врата той обители блаженства, которая была царством Ямы, всем умершим без разбора. Ряд отрывков в «Ригведе» указывает на то, что, по общему мнению, рай был предназначен для определенного класса умерших: тех, кто хорошо себя ведет:

> Да будем мы в милости у них, достойных жертвы,
> И в добром (их) расположении!
> Ступай, ступай прежними путями,
> Куда (некогда) прошли наши древние отцы!
> Обоих царей, радующихся поминальной жертве,
> Яму и Варуну-бога ты должен будешь увидеть. [153, с.130]

Рай и бессмертие также предназначен тем, кто любит богов (Ригведа, I,154-5), тем, кто знает божественный закон и правдивые (Ригведа, X,15-1), те, кто ест обет, те, кто пьет обет (Ригведа X, 15-10), те, кто давал плату (*дакшину*), лошадей, золото, одежду, те, кто не женился, практиковал аскетизм, освободился от ненависти, не имел детей (Ригведа X, 107-2) и др.

Следует ожидать, что те, кто представляет себе рай, как награду, для хороших людей, должны также представлять себе ад для плохих. И действительно, в «Ригведе» можно найти множество упоминаний о месте, предназначенном для нечестивцев. Оно представляется по-разному и обозначается различными именами, такими как полость (Ригведа II,20-6; VII,19-8); пустота (Ригведа VII,104-3 и 17); бездна (Ригведа 7. 104,6); мрачная, глубокая, слепая, бездонная тьма (Ригведа VII,104-13). Это место, ад, находится в месте, противоположном небу, под землей (Ригведа VII,104-11) и др. Для наглядности приводим пример:

Да исчезнет он сам вместе с потомством!
Да провалится он сквозь все три земли!
Да усохнет блеск его, о боги,
(Того,) кто хочет повредить нам днем, и кто ночью! [152, с.273]

Так, размышляя о проявлении всего творения, индуизм объясняет, что смерть неизбежна, но не полное уничтожение существа. Это переходный момент, который ведет к чему-то новому. Объясняется, что все формы жизни проявляются из одного общего источника и носят двойственный характер. Каждое существо имеет физическое тело и лежащее в его основе «я» (душу). Смерть – это временный момент, отделяющий душу от тела. Физическое тело, которое является всего лишь оболочкой, разрушается, и душа уходит дальше. Некоторое время оно блуждает в своем бестелесном состоянии и рождается вновь в новой физической форме. Эта новая жизнь также имеет фиксированный промежуток времени и связана смертью. Итак, душа проживает бесконечные циклы жизни и смерти, что в эсхатологии получило название «переселение души из одного тела в другое», а это в свою очередь, указывает на бессмертие души. Этой теорией «Ригведа», а в целом, - индуизм отличается от зороастрийского подхода к рассмотрению и анализу данного вопроса, заключенного в «Авесте». Это же, в свою очередь, является тем морально-этическим кодексом, который устанавливали для себя два древних народа – индусы и таджики-персы, и то, как они жили в соответствии с ним,

можно рассматривать как своего рода термометрический регистр, по которому можно судить о социальном, физическом и духовном состоянии нации.

Характерным догматом древнего зороастрийского вероучения, как известно, был дуализм, который признавал существование двух первобытных духов, Ахура Мазда и Ангра Манью, добра и зла, чье влияние пронизывает весь мировоззрение зороастрийцев. Непрекращающаяся война и постоянная борьба этих первопринципов проявляется на каждом шагу в жизни человека. Эта кардинальная доктрина является одним из шарниров, на которых держится вся система зороастрийской этики. Человек - творение Ахура Мазды и по праву рождения он принадлежит к царству добра; но, созданный как свободное существо, он имеет право выбора, чего не обнаружишь в «Ригведе». От этого выбора, однако, зависит его собственное спасение и его доля в конечном торжестве добра или зла в этом и потустороннем мире. Каждый добрый поступок человека увеличивает силу добра; каждый злой поступок, который он совершает, увеличивает царство зла. Его гиря, брошенная на те или иные весы, поворачивает стрелку весов в ту или иную сторону. Следовательно, человек должен выбирать добро. В качестве второго важного элемента общей этики религии следует отметить учение об ответственности человека за свои поступки, и этого также нет среди идей «Ригведы». Согласно гатам, считалось, что божества строго следят за поступками каждого человека. Все добрые дела тщательно записывались, все греховные поступки сурово пресекались. Никакая доктрина об ангеле-регистраторе не может быть более ясной и четкой, чем зороастрийское вероучение.

С другой стороны, в «Авесте» говорится о *фраваши* или *фравахар*, которое представляет божественную сущность во всех живых существах. Он наделен вечным светом и работает непрестанно и вечно для искоренения всего зла в этом мире, вдохновляя наш *урван* (душу) все время делать правильный выбор. Пока урван прикреплен к телу, пока человек жив,

фраваши божественен по своей сути, и его обитель находится на небесах. Его основная миссия – направить душу к правильному выбору. Этимологически «фраваши» означает идеально совершенную цель, пронизывающую все живое на этой планете, или божественный импульс, направляющий эволюцию мира, или божественный импульс постоянно делать правильный выбор. Его описывают как «непостижимый для человеческого разума».

У каждого живого объекта есть свой фраваши, задача которого - привести каждый объект (и не только людей) в творении Бога к совершенству, а человека к бессмертию. Фраваши и гаты в целом, вполне могут быть и «духовной пищей» и «одеждой душ», упомянутые в «Ясне»: «То, чем (могут) быть для нас Гаты, которые являются нашими хранителями и защитниками, и нашей духовной пищей, да, что (может быть) для наших душ и пищей, и одеждой, таковы эти Гаты для нас, хранители и защитники, и (духовная) пища, и таковы они, и пища, и одежда для души. И (да) они будут нам (за это наше приношение) обильными подателями наград, и справедливыми, и праведными, для мира за пределами настоящего, после разделения нашего сознания и тела». [309, с.66]

Таким образом, фраваши участвуют в непрерывной космической битве за искоренение зла (и, следовательно, Ангра-Майнью) из творения Бога, и они вдохновляют урван делать то же самое. Согласно «Бундахишну», Ахура Мазда дала фраваши выбор – либо выйти на эту землю, чтобы достичь совершенства и бессмертия, обретя разум и мудро используя его для принятия правильных решений или продолжать оставаться с Ахура Маздой, не обретя разума и двойной награды. Фраваши решили прийти на эту землю, чтобы полностью походить на Ахура Мазду. Они с готовностью откликнулись на призыв Ахура Мазды присоединиться к Нему в Его борьбе против искоренения всего зла в этом мире и сделать его таким же свежим и святым, как духовный мир (Бундахишн, 3:23-24). Бессмертные души человечества благодаря своей всеведущей мудрости увидели, что зло из Ангра-Майнью придет на место противника. Они согласились войти в

материальный мир, чтобы стать совершенными и бессмертными в конечном теле вплоть до вечности и вечного прогресса. Следовательно, миссия каждого последователя Заратустры состоит в том, чтобы полностью присоединиться к силам Ахура Мазды и бороться с силами зла во всем, что они замышляют, выражают в словах или предпринимают:

В мирах обоих этих Ты сохрани нас, Митра,
Чьи пастбища просторны,
И в этом мире плотском, И в том духовном мире,
Храни от лживой Смерти,
От Ярости от лживой И лживых войск враждебных,
Вздымающих кровавые
Ужасные знамёна, От нападений Ярости,
Злой Яростью гонимых И Тленьем, что от дэвов. [4, с.295]

Тот же союз вечного блага и божественной славы, или если выразить буквально, «славы, созданной Маздой, и спасения, созданного Маздой», встречается в нескольких других отрывках «Младшей Ясны», и с ними тесно связано понятие «праведности». Это понятие «праведности» (*аша, арта,* соответствующая понятию *рта* в «Ригведе»), олицетворенное как архангел святости, о котором говорилось в предыдущих частях работы, является стандартом, который необходимо поддерживать на земле, чтобы достичь окончательного блаженства на небесах. Слово *аша*- (*арта*-), происходящее от корня ар-, «соответствовать», «быть в порядке», обозначает вечную пригодность вещей, которые находятся в согласии с божественным порядком (*аша*), т.е. «праведность», которому противопоставлен друдж («ложь»): «К первоначальным противопоставлениям относится Воху-Мана - *Ака-Мана* («Злая Мысль», иногда не отделяется от самого Ахримана), и основное противопоставление всего зороастризма: с одной стороны *Аша* (или *Арта)* - «Правда», а с другой -*Друдж* (или *Друг,* тадж. *дуруг)* - «Ложь»; мир Ахура-Мазды - мир Правды, мир Анхра-Манью - мир Лжи. Приверженец первого - *ашаван,* приверженец второго - *друджвант.* Эти термины применяются как эпитеты ко всем божественным и дэвовским существам, а в применении к

людям означают соответственно «правоверный», т. е. зороастриец, и «неверный», т.е. иноверец». [233, с.15]

Аша - (*арта*-) встречается в «Авесте» сотни раз и жить в соответствии с ним, т.е. праведностью - это средство духовной благодати, которая прививается «Авестой» как средство продвижения и получения бессмертия в царстве небесном. Человек, который поступает так, является *асаваном* – «праведником», и всем таким дается обещание вечного блаженства. В определенных словах Зороастр заверяет, что он сам будет руководить душами, выкупленными таким образом, на Судном мосту. Его обещание звучит следующим образом: кто бы - мужчина или женщина - ни дал Заратустру те вещи в жизни, которые Ахура Маздо признал лучшими, а именно, награду праведности, через добрые мысли, и тех, кого он будет сопровождать, чтобы восхвалять Ахура Мазду - со всеми этими людьми он продвинется по Мосту Суда (Ясна, 60,2).

Так, изучение ста с лишним отрывков, в которых встречается слово *аша*- (*арта*-), как уже указывалось, убедительно доказывает, что это обозначение означает не только церемониальную пригодность в соответствии с внешним порядком ритуала и его соблюдением, но, прежде всего, ту внутреннюю святость духа, которая делает праведность и окончательное избавление. Ограниченность объема данной части нашей работы не позволяет подробно останавливаться на этом моменте в его связи с идеей спасения, но каждый, кто стремится передать представление об основных догматах зороастризма, должен постулировать «праведность» как первостепенную задачу среди догм веры в отношении будущей эмансипации. Уже упоминалось о пути, ведущем к спасению через праведность. Из множества параметров, которые можно было бы процитировать словами самого Зороастра, достаточно привести одну гатскую строфу:

Наставь меня быть миру Целительным Главой.
С благою мыслью Сраоша Пускай придёт к тому,
К кому ты пожелаешь.

Кому разбить преграды Твоим храня ученьем
Мне в доме домочадцев
Кто жизни исцелитель? Открой же Судию! Тому Благою Мыслью
Придут пусть к Послушанью! [4, с.101]

Как предполагалось вначале и видно выше, десятки отрывков восхваляют спасительную благодать, которая должна быть получена через эту религию. Знание, убеждение, вера, или как бы мы ни переводили авестийское слово cisti-, синоним религиозной преданности, является родственным средством искупления.

Наибольшее осквернение возникает при контакте с мертвыми, поскольку смерть - это высший триумф Ахримана. Мертвое тело нельзя было ни хоронить, ни сжигать, ни бросать в воду - это привело бы к осквернению одного из четырех элементов – огонь, воздух, вода, земля. Оно должно быть выставлено на *дахме,* или «башне молчания». Древнеперсидская концепция спасения распорядиться им иначе означало бы совершить смертный грех: такой поступок остается неоспоримым в глазах истинно верующего. Но если бы преступник был неверующим и его можно было бы заставить исповедовать религию Мазды и не грешить больше, то сама сила этой религии устранила бы даже такой непростительный проступок, как это погребение трупа в земле, вместе со всеми другими прегрешениями, которые могли бы стоять на пути к спасению совершившего его. М. Бойс пишет: «Начиная со времен Средневековья, трупы оставляли на особых похоронных башнях, но в древности (по-видимому, еще в авестийское время) их бросали на оголенном горном склоне или же в пустынном каменистом месте. Для верующих было важно, чтобы мертвое тело, выброшенное на пожирание птицам и зверям, не соприкасалось с благой землей, с водой или растениями. После того как кости очищались на ветру и под лучами солнца, их собирали и захоранивали». [30, с.76]

Особые обряды очищения должен пройти тот, кто осквернился контактом со смертью; в противном случае его душа окажется под угрозой на

будущее. Загрязненный таким образом человек должен сначала пройти особое церемониальное омовение, чтобы частично очистить себя от загрязнения; кроме того, он должен обратиться с просьбой об отпущении грехов, чтобы освободиться от своего проступка; и он должен подвергнуть себя жестокому наказанию (количество ударов должным образом предписано), а также совершить другие благочестивые действия, необходимые для избавления от грехов и достижения спасения, т.е. бессмертия.

Чем больше люди привыкали ставить попадание в рай в зависимость от определенных этических условий и рассматривать его как награду за хорошее поведение на земле, тем больше они были склонны рассматривать попадание в царство мертвых как следствие совершенных поступков. Однако это не означает, что идея царства мертвых была просто заменена идеей рая и ада. Скорее, обе идеи продолжали жить рядом и независимо друг от друга. Так, и авестийская, и ведическая литература, как мы видели ранее, вполне признает общее царство мертвых.

Согласно ведической литературе, мир, в котором мы живем, станет лучше, если каждый человек будет хорошо выполнять возложенные на него небольшие задачи. Бесполезно говорить о реформировании мира, не заботясь о насущных проблемах сегодняшнего дня. Непосредственный кризис, задача, которая лежит наготове, должны привлечь внимание человека, и если он выполнит ее хорошо, то косвенно будет способствовать улучшению мира. «Ригведа» не ограничивается указанием на то, что идеалом является социальное служение, так как в этом случае оно было бы пустым, абстрактным и бессодержательным, но дает нам этический кодекс, рассчитанный на реализацию этого идеала; она не рассматривает различные правила как не имеющие исключений и универсально действующие.

Она считает, что в морали, как и в метафизике, может быть только один Абсолют. Нравственная жизнь - это организм, в котором каждая часть вносит свой вклад в жизнь целого. Каждое правило оправдывается его связью с

другими правилами и его местом в системе морали. Если нет высшей цели, которой подчинены все остальные правила, то наша нравственная жизнь превратится в «лоскуты и заплаты». Если и есть какая-то одна цель, которая является общеобязательной и которую можно назвать категорическим императивом, то это, согласно «Ригведе», правило, относящееся к высшей цели. Идеал бескорыстного служения человечеству - единственное абсолютное нравственное правило, которое никогда не должно быть нарушено.

(Те) смертные, о бессмертный, которые тебе нравились,
Пусть и дальше (тебе) нравятся! Да не впадут они в нужду!
Окажи милость жертвователям и дай силу
Тем людям, среди которых пусть будем и мы! [152, с.32]

Этот идеал служения людям может быть достигнут, как правило, с помощью таких добродетелей, как правдивость, справедливость, благожелательность и т.п. Но считать, что эти правила нельзя нарушать ни в коем случае, что все они одинаково категоричны, - значит ввергнуть нас в моральную анархию, учитывая слишком очевидные конфликты между обязанностями. Законы представляют собой лишь механизм, с помощью которого может быть реализован идеал служения. Но человек не призван действовать в слепом бездумном повиновении им. Цель, согласно «Ригведе», - не соответствие всем этим правилам, а соответствие закону неба. Именно послушание небесным силам и идеалам служения и самопожертвования является единственным высшим законом, а все остальные подчинены ему. Когда правила вступают в противоречие, мы должны опираться на высшую заповедь и спрашивать себя, какой путь наиболее благоприятен для соблюдения этики веданта. Вся наша нравственная жизнь должна представлять собой рациональное единство. Различные поступки должны выражать одну главную цель. Эта последовательность, которая является заботой великих душ в отличие от «малых умов», есть последовательность с высшим идеалом, а не просто внешнее соответствие внешнему закону:

Ведь все всезнающие (боги): Варуна, Митра, Арьяман -
(Всегда) следовали за обетами (людей), как (преследователи) за следами ног.
Они охраняют смертного от вреда.
Ведь они истинные, соприкасающиеся с законом,
Творящие закон в отношении каждого человека,
Добрые поводыри, добрые дарители,
Создающие широкий простор даже из узости. [152, с.74]

Эти те идеи «Рамаяны», которые что можно было обнаруживать в «Авесте», особенно, когда речь идет о понятии *аша-* (*арта-*), обозначающее не только церемониальную пригодность в порядке ритуала и его соблюдением, но, и также ту внутреннюю святость духа, побуждающая его к праведности и окончательному избавлению, а это – путь к бессмертию. В «Ригведе», как мы уже знаем, есть эквивалент *аша-* (*арта-*), который именуется *рта*. В той части «Ригведы», которая представляет собой обращение к Индре и Соме с просьбой уничтожить того, кто говорит и действует вопреки *рта*, сообщается, что царство *асат/анрта* находится ниже тройственной структуры творения. Это низшее место описывается как обладающее бесконечными пропастями. В этой нижней области нет света; пропасть - это бездонная пустота. Злой человек, который описывается как *анртадева* (ст. 14), что означает либо «тот, кто поклоняется ложному богу», либо, согласно В.Н. Брауну, «тот, кто сделал Анрту своим богом» [245, с.20], - процветает во тьме, и он нанимает демонов (*ракшасы*), которые летают по ночам, пытаясь причинить вред как людям, так и богам (ст. 17, 18, 22, 23). Сфера асат/анрта - это место тишины. Мир *асат/анрта* ассоциируется с силами торможения и ограждения. В соответствии с этим возникает образ бездонных, темных и безмолвных пропастей. Таким образом, *асат/анрта* - это место, где нет надежной безопасной почвы, и где «противостоящие *рта*, процветают во тьме».

В отличие от *асат/анрты*, царство *сат/рты* предстает как место широких, свободных, безопасных и надежных пространств, которое может очистить космос от демонов, совершив жертвоприношение. Сыновья Адити

процветают в доме *рта* (Ригведа, VII, 60-5), рудры процветают в жилище *рта* (Ригведа, II, 34 -13). Нетрудно догадаться, что речь идет, если выразить словами «Авесты», о рае и аде в индийской их интерпретации и с отсутствием в «Ригведе» авестийского понятия «Чинват», но с добавлением идеи о перерождении душ: каждый человек после смерти отправляется на одно из небес, а через некоторое время возвращается на землю и принимает новое рождение. В «Ригведе» приводится, что Верховный Господь может находиться внутри нас и наблюдает за каждой нашей деятельностью, но Господь - лишь свидетель и ни во что не вмешивается. Он Бессмертный, охваченный своим законом природы, движется то вверх, то вниз Смертный и бессмертный имеют одни и те же источники. Они постоянно движутся в разные стороны. Люди осознают одно из них, другое же они не замечают. (Ригведа, I,164-38. Смертный - это Джива, а бессмертный - Атма Джйоти. После смерти физического тела Джива отправляется на одно из седьмых небес, а божественное тонкое тело с Атмой - в Вират-пурушу. Точно так же Атма (Пламя) тоже наблюдает за каждой деятельностью Дживы. Хотя душа божественна, она отождествляет себя с дживой. Она забывает, что является душой. Душа даже не знает, что Джива отличается от нее. Атма Джйоти с божественным разумом не наказывается, потому что, хотя он и думает, что наслаждается или страдает, он - просто свидетель. В этом заключается смерть тела и бессмертие души:

> Не понимаю я, чему я подобен. Затаившись, я странствую, мыслью
> вооруженный. Отбит только войти в меня перворожденному закона,
> Сразу же получаю я долю в этой речи. Назад-вперед он идет, удерживаемый
> своим обычаем, Бессмертный - одного происхождения со смертным.
> Эти двое расходятся постоянно, направляясь в разные стороны.
> Когда видят одного, не видят другого. [151, с.204]

Выживание умерших на небесах или в аду - это две формы посмертного существования, о которых ведические тексты упоминают наиболее часто. Но есть и менее многочисленные тексты, в которых более или менее явно говорится о других формах выживания. В «Ригведе», похоже, указывает на

веру в то, что мертвые после смерти населяют растения. В одном отрывке из «Ригведы» говорится о мертвых, обитающих в атмосфере возле земли, что может быть воспринято как намек на идею о том, что мертвые живут в виде призраков (*прета*) рядом с живыми, но в целом, там представят веру, разделяемую другими культурами, в то, что мертвые продолжают жить в могиле. Гимн «Ригведы» содержит несколько строф, в которых эта идея четко выражена:

Сползай в эту мать-землю,
Необъятную, дружелюбную землю!
Отроковица, нежная, как шерсть, для того, кто дает награждение,
Да защитит она тебя от лона небытия!...
В (какой-нибудь) грядущий день (и) меня
Положат (в землю), как перо стрелы. [153, с.136-137]

В «Ригведе» есть несколько молитв, которые не только указывают на сильную волю к жизни, но и отражают сильное желание избежать смерти, и поскольку ведические мудрецы установили стандарт ста лет с бодрым телом и здравым умом как оптимальный период жизни, отсюда и настойчивые призывы к долголетию. Здесь также следует отметить, что, хотя доминирующая воля к жизни ярко выражена в ведических стихах, она не просто тянет за собой существование тела; скорее, это жизнь со всеми телесными органами в наилучшем состоянии и с высоко поднятой головой. Иными словами, согласно ригведическим воззрениям, человек должен не только жить долго, но и иметь вечную физическую бодрость и совершенную умственную активность. Кроме того, в «Ригведе» есть молитвы, которые отражают не только стремление человека прожить полный срок жизни, чтобы он мог завершить свою работу (как процитировано выше, RV, 2/28/5), но и стремление человека к жизни, которое пытаются пробудить следующим увещеванием:

Ты Варуна - царь для всех, И для тех, кто боги,
о Асура, и для тех, кто
смертные. Даруй нам увидеть сто осеней!

Мы хотим достигнуть хорошо установленных, прежних жизненных
сроков!... Не (порази) нас твоим смертельным оружием, о Варуна,
Которое ранит, когда ты ищешь сотворившего грех, о Асура!
Да не отправимся мы в путешествие прочь от солнца!
Ослабь же (наши) прегрешения, чтобы мы жили! [151, с.269]

Ведические воззрения утверждают, что смерть или смертность, по сути, является божественным уставом, и никто, даже если бы у него было сто сущностей, не может пережить этот устав. Принимая во внимание тот неизбежный факт, что человеку суждено умереть, ведический взгляд на смерть рассматривает ее с двух сторон: с физической и материальной, которая была кратко рассмотрена выше и которая утверждает, что смерть - это просто конец тела. Следовательно, до тех пор, пока человек жив, он должен жить с полным рвением и в позитивном, сангвиническом ключе и, что смерть одного члена общества не должна отнимать радость жизни у других, поскольку потеря чьей-то жизни будет компенсирована новой жизнью. Это означает, что даже на физическом уровне непрерывность жизни от одного человека к другому является важным источником для преодоления смертности, согласно ведической мысли. При этом, вопрос бессмертия, как продолжение жизни в метафизическом смысле, переплетается с этическими измерениями:

Вы, о боги, - забота, вы - сила.
Отодвиньте вы далеко (от меня) враждебность! Милосердные, будьте же
милостивы,
И пожалейте нас сегодня и в будущем!
Что же мы сможем сделать с вашей будущей,
Что с вашей прежней дружбой, о Васу?
Дайте вы нам благополучие, о Митра-Варуна,
И Адити, и Индра-Маруты! [151, с.270]

Это означает, что человек прося святых дэвов, стремится к будущей жизни, т.е. к бессмертию, самую благородную из всех частей дар людям, или же, открывается ему посмертное существование, сменяющее телесное жизнь. Вместе с тем, они требуют, чтобы человек знал, что хорошо или плохо для

других, и использовал это знание для обоснования своих действий. Хотя, возможно, трудно представить, что смерть человека может принести существенную пользу другим или что его жизнь может нанести существенный вред другим, это реальность социального существования человеческих существ.

Так, в ведической и зороастрийской традициях существует множество различных способов представить себе, каково было бы сохраняться и при этом радикально трансформироваться. Образы потусторонней, загробной жизни, как известно, пронизаны противоречиями. Но можно сказать вот что: неизбежные факты рождения и смерти, изменчивости, распада и разложения тела, как было сказано выше, не могут исключить возможность трансцендентного бессмертия, поскольку они ограничены по эту сторону границы между этой жизнью и следующей. Медиумическое общение, околосмертный опыт или воспоминания о реинкарнации не могут установить ее реальность. Подобные явления также относятся к следующей стороне и могут быть объяснены натуралистически. Но если аргументы в пользу трансцендентного бессмертия не опираются и не опираются на эмпирические данные, они остаются уязвимыми для других видов критики, включая обвинение в том, что бессмертие является недостойным объектом желания.

Нет необходимости далее классифицировать добровольные и недобровольные действия, совершение которых приведет к опасности для надежды на спасение, и соответственно, - к бессмертию. «Ригведа» и «Авеста» изобилует ими. В них нота божественного призыва, восхваления и благодарения как средства благодати может быть повторена в той же связи, и они звенят родственным аккордом относительно конечного достижения блага в будущем. Но нет лучшего резюме доктрины Заратуштры по всему общему вопросу, чем то, которое можно дать в трех словах, составляющих лейтмотив его учения; они таковы: добрые мысли, добрые слова, добрые дела (*хумата, хухта, хваршта*) и в с сотнях мест по всей Авесте встречается повеление пророка жить в соответствии с этой триадой как стандартом для

этого мира, чтобы достичь следующего; вероучение, в котором эти идеалы добрых мыслей, добрых слов, добрых дел, а также вера являются главной движущей силой спасения; которое постулирует, что человек – свободное существо, способное выбирать добро.

Обобщая вышеизложенного, можно сказать, что древний иранец, под влиянием своего вероучения, характеризуется действием, напряжением и практическими взглядами на жизнь; индиец, в процессе развития своей религиозной веры, стал существом бездействия, интроспекции и медитации. Индус с его пантеистическими умозрениями закончился в своих священных книгах квиетизмом; персианин, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», подобно доблестному воину, облаченному в доспехи веры, был призван смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла. Две разные пути, которые по «Ригведе» и «Авесте» откроют путь от смерти к бессмертию.

ГЛАВА 5. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ «РИГВЕДЫ» И «АВЕСТЫ»

5.1. Счастье и гедонизм

Философия во все времена пыталась ответить на вопрос о счастье, хотя не все исторические периоды ставили его во главу угла: в одних человек был больше озабочен выживанием, чем стремлением к счастью, а в других - смыслом жизни. В «Ригведе» и «Авесте» концепция «счастье» не была систематизирована в рамках этики, в той мере, как она была обозначена в произведениях древнегреческих философов. Дело в том, что этика для большинства европейских исследователей означает этические системы, разработанные древнегреческими и современными европейскими философами. И они снова предполагают цивилизацию, социальную организацию и, говоря в широком смысле, всю культуру этих сравнительно ограниченных слоев человеческого общества. Это поток, к которому присоединяется множество притоков.

С другой стороны, когда мы обращаемся к зороастрийской и индийской литературе, мы обнаруживаем цивилизацию, социальную организацию и интеллектуальное мировоззрение, которые по своему характеру были почти так же далеки от западных и которые до нового времени были свободны от влияния Запад, как мы можем себе представить. Размышляя об этических проблемах, с которыми мы сталкиваемся в западной мысли, мы склонны забывать, как многое предполагается в самой постановке этих проблем.

Поэтому, для обозначения поля исследования необходимо обратиться к этике древнегреческих философов, особенно Аристотеля, которые в нашем современном понимании заложили основу такой этики. Подчеркиваем, что именно Аристотель положил начало этике, в которой счастье или по его выражению – евдемония (*eudaimonia*), обычно переводимая как благосостояние или счастье, рассматривалась как «конечная» цель, как

высшее благо, к которому стремятся человеческие существа. Счастье для него может быть отождествлено только с «хорошей жизнью», которая есть не что иное, как действия в соответствии с надлежащей функцией человека. Удовольствие или богатство не могут быть носителями счастья, поскольку они эфемерны и мимолетны и, как правило, обусловлены внешними обстоятельствами. В целом, Р.С. Платонов-Поляков, анализируя проблему счастья в воззрениях Аристотеля, определяет три установки, на которые реализуется этот вопрос: 1) телеологическая установка; 2) установка положительной целостности; 3) эвдемонистическая установка. [132, с.71-72]

Счастье связано с развитием потенциала души, то есть с культивированием моральных добродетелей (справедливости, мужества, воздержанности и т.д.) и дианоэтических или интеллектуальных добродетелей, находя высшее счастье в созерцательной жизни, свойственной мудрецу. Этот идеал счастья изменился с приходом эллинизма и становлением эпикурейства как философской школы, превратившей удовольствие и боль в эпистемологические условия истины. Однако ни одна из них не имела бы ценности, если бы не была связана с удовольствием; удовольствие и боль - это базовые аффекты или чувства, непосредственные критерии чувственного восприятия.

Отсутствие удовольствия требует удовлетворения, оно естественным образом вызывает аппетит, желание. Однако не все желания должны удовлетворяться с одинаковой интенсивностью. Все страхи, все неуверенности, все мучительные неудовлетворенности должны быть подавлены, чтобы жить жизнью, равной жизни богов, в божественном спокойствии (атараксии).

Счастье также связан с вопросом о гедонизме, который используется в нескольких контекстах. В моральной философии он обозначает точку зрения, согласно которой хорошая жизнь должна приносить удовольствие. В психологии он обозначает теорию, согласно которой стремление к удовольствию является основным мотиватором человеческого поведения. В

данной части нашей работы мы используем этот термин для обозначения образа жизни, в котором удовольствие играет важную роль. Гедонисты - это люди, которые положительно относятся к удовольствиям и по возможности срывают плоды наслаждения. Обратной стороной этого термина является аскетизм, который подразумевает моральный отказ от удовольствий и воздержанное поведение.

В целом, древнегреческий философ, как бы объединяя смысл радости, счастья и несчастья сказал: «Поверь мне, настоящая радость сурова. Уж не думаешь ли ты, что вон тот, с гладким лбом и, как выражаются наши утонченные говоруны, со смехом в очах, презирает смерть, впустит бедность к себе в дом, держит наслаждения в узде, размышляет о терпеливости в несчастье? Радуется тот, кто не расстается с такими мыслями, и радость его велика, но строга. Я хочу, чтобы ты владел такою радостью; стоит тебе раз найти ее источник - и она уже не убудет». [159, с.64]

Таким образом, обозначив общую и краткую этико-методологическую установку для разработки вопроса о счастье и гедонизме, рассмотрим их в олицетворение в текстах «Ригведы» и «Авесты» с фокусом на философско-религиозном и этическом дискурсах. В «Ригведе», как мы уже знаем, судьба человека определяется его бессмертием, а это – счастье, которое имеет метафизическое, космогонический, и даже божественный характер. Суть этого тезиса заключается в том, что человек во всех явлениях природы видит движения и действия, похожие на его собственные или его ближайших окружений, но поскольку он никогда не видит здесь движения или действия, за которыми не стоит движущийся или действующий человек, он логически относит эти явления в природе к действующим людям, которые для него совпадают с такими явлениями, как «Сияющее, дневное небо» он же «осветитель» (Дьяус) или «Хранитель истины и справедливости» (Варуна), «Создающий свет» (Сурья) или «Просветитель, солнечное божество» (Савитар) и др. и т.д. Эти молчаливые «странники по космосу», эти величественные владыки небес в своих ежедневных и ранних культах явили

людям нерушимое правило, строгий, неизменный обряд (*рта*). И когда, например, человек, обращается к «Просветителю, солнечному божеству» (Савитар), смотрит дальше вокруг себя, он замечает, что, в то время как его собственные планы так часто пересекаются и разрушаются, в то время как ничто в его повседневной жизни не имеет постоянства, во всем многообразии природы царит порядок, неизменный и неповторимый, он чувствует себя безопасным и заодно счастливым.

> Этот бог Савитар пусть дарует защиту Для нас, для (нашего) жилья,
> (защиту) с тремя заслонами от беды.
> Пришел бог в (свое) время: да усилит он (наше) жилье!
> Пусть даст нам Савитар жертвенную усладу в виде прекрасного потомства!
> Пусть вселяет в нас жизнь ночами и днями!
> Пусть усилит нас богатством в виде потомства! [151, с.418]

Все эти явления и силы, стоящие за ними, - природные феномены, воспринимаемые как личные, - изображаются человеком как сходные ему самому; человеческие в их мышлении, чувствах и действиях; но, поскольку их порядок никогда не нарушается, их воля никогда не сгибается, а их власть никогда не нарушается, они бесконечно более величественны, возвышенны и мудры, чем он, - это создания, против воли которых никто из людей не может бороться. А так как свет является для него символом всего счастья и благ, то он называет эти мудрые силы, этих непогрешимых стражей вечного порядка миров Сияющими (*диви*), и он обожает их как дарителей благ и счастья.

Могущественные Небеса не имеют дружбы к тем, кто не приносит даров. И вот человек с радостью приносит жертвенную пищу и свободно разливает сому для их удовольствия, а также для исполнения своих песнопений, чтобы бог случайно услышал и исполнил желание певца. С самыми приятными гимнами он держится за подол одежд Небесного, как сын прикасается к одежде отца; с громким ликованием, как ручьи, вырывающиеся из гор, он посылает на небо свою преданность, чтобы Влюбленный бог взял ее, как мать берет дорогого сына; чтобы он связал

вокруг себя длинные ряды песен для украшения, как звезды в небе, и влюбился в них, как жених в свою невесту.

Канвы, выжимая сому, зажигают тебя,
Везущего жертву, о прекрасно совершающий обряд.
Ведь ты господин на жертвенных празднествах,
О Агни, ты вестник племен.
Сегодня на питье сомы привези богов…
Ты - защитник в деревнях, ты поставлен во главе,
На жертвоприношениях, (ты,) близкий человеку. [151, с.57]

А если он не может принести в жертву быка или корову, то надеется, что даже малые дары от сердца, печь, возлияние, пучок травы, поднесенный с благоговением, или особо проникновенный стих, будут более приемлемы для бога, чем печь или мед. Поэтому люди почитают богов так часто, как только могут; к ним, могущественным, они обращаются ранним утром, в полдень и при закате солнца, за благополучием и счастьем, за здоровьем и долгой жизнью, за сто осеней без тягот старости, от которой, как туман, исчезает красота формы; для обретения потомства и почетного положения среди друзей и всего народа; для защиты от всех опасностей и противников, в доме и за его пределами; для победы и богатой добычи от всех врагов, арийских и варварских, что в совокупности составляет цель человека в его жизни – достижение счастья.

Смешанные чувства по отношению к счастью отражаются в коннотациях, окружающих это слово. С одной стороны, счастье ассоциируется с хорошим вкусом и искусством жить хорошо, с другой - с зависимостью, ответственным поведением и дальновидным альтруизмом. Этот альтруизм также преподносится в смысле молитв к богам и жертвоприношения, как в следующих строках:

О Агни и Сома, вкусите предложенного жертвенного возлияния…
Ведь у вас хорошая защита, хорошая помощь:
Так даруйте же жертвователю счастье и благо!
Кто почитает Агни и Сому жертвенным возлиянием,

Кто - мыслью, обращенной к богам, кто - жиром, -
Охраняйте обет того (человека), защитите (его) от узости!
Даруйте великую защиту племени (и) народу! [151, с.113]

В этих строках существуют элементы гедонизма, который может способствовать счастью. Основная признак, как вытекает из этих строк, заключается в том, что счастье считается результатом положительного баланса приятных переживаний над неприятными, то есть суммы удовольствий и боли, и что этот баланс, скорее всего, будет более положительным, если человек стремится к удовольствиям. Помимо этого прямого эффекта, упоминается несколько косвенных. Один из таких косвенных эффектов заключается в том, что удовольствие повышает способность справляться с жизненными проблемами, то есть повышает толерантность человека к стрессу и способствует контролю реальности над проблемами, в основном сфокусированными на эмоциях. Еще один косвенный эффект, который упоминается, заключается в том, что удовольствие делает людей более общительными, и соответственно, - более объединенными, которые склонны быть счастливыми сообща (Даруйте великую защиту племени (и) народу!).

По сравнению с этической концепции «Ригведы» о счастье, авестийская этика производит впечатление удивительной энергичности, придавая реальность и серьезность нравственной жизни. Какие бы возражения ни выдвигались против этого взгляда, в основе этой силы лежит идея радикального различия между добром и злом. Исторически настойчивое подчеркивание реальности конфликта могло стать таким ярко выраженным из-за реальной борьбы, в которую был вовлечен пророк Заратуштра и его последователи. «Авеста» по сравнению с «Ригведой» отвергает аскетизм, и аскетические добродетели, столь высоко ценимые в Индии, не находят в нем места. Человек от природы наделен шестью кардинальными добродетелями - здравым смыслом (*храт*), воздержанностью (*хем*), скромностью, честностью (*митр*), благодарностью и надеждой, и человек, проявляющий эти

добродетели в высшей степени, может быть назван «сверхчеловеком» (*апартом мартом*). Человек же, обладающий наименьшей их долей, должен считаться «недочеловеком» (*нитом мартом*), а полностью лишенный их – «лишенным человечности» или просто «бесчеловечным» (*амартом*). Пороки, противоположные шести кардинальным добродетелям, - скупость, лживость, высокомерие, приобретательство (*херок-ханбарих*), уныние. Обладание этими качествами делает человека дьяволом, а человек, в котором неравномерно сочетаются кардинальные добродетели и пороки, - наполовину дьявол, наполовину человек. Однако по-настоящему хороший человек должен быть еще и здоровым, счастливым, довольным, в мире с миром; он должен процветать и развиваться как душой, так и телом, только тогда он может быть счастливым. [5, с.150-154]

Счастье человека, согласно «Авесте» определяются другими добродетелями и поведением человека: хорош только тот, кто постоянно добр, кто наслаждается телесным здоровьем, является хозяином своего тела, не беспокоится о хлебе насущном, находится в мире со своими домашними, развивает и приумножает свои таланты и блага, которые являются его «*хварр*». Тот человек неизменно хорош, кто всегда наслаждается собой. Тот, кто наслаждается телесным здоровьем, наслаждается и душевным здоровьем. Кто хозяин своего тела, тот изгнал из него ложь. Тот, кто не беспокоится о хлебе насущном, довольствуется всем, что попадается на пути. Тот, кто в мире со своим хозяйством, - тот, кто хорошо поддерживает огонь, воду, скот и над которыми он властвует.

Человек, который развивает и приумножает свои таланты и то добро, которое ему принадлежит, - это тот, кто сам занимается своим делом. Злой же человек - это тот, кто постоянно злой, кто болен телом, кто не хозяин своему телу, кто беспокоится о хлебе насущном, не в ладу с домашними, кто пренебрегает своими талантами и добром, которое ему принадлежит. Этот человек постоянно злой, он всегда несчастен. Кто болен телом, тот болен и душой. Тот, кто не владеет своим телом, - тот, в чьем теле жестоко действует

ложь. Тот, кто беспокоится о хлебе насущном, - тот, кто недоволен всем, что ему выпадает. Человек, не имеющий мира в своем доме, - это тот, кто плохо поддерживает огонь, воду, скот и людей, над которыми он властвует. Человек, пренебрегающий своими талантами и принадлежащими ему благами, - это человек, не выполняющий свою работу. [5, с.153-158] Обобщая все это, зороастриец клянется: «Я выбираю для себя святую, добрую Армайти; пусть она будет моею. Отрекаюсь от хищения и захвата скота, от причинения ущерба и разорения маздаяснийским селениям… С поклоном Арте и приношениями я даю обет: отныне я не буду ради своего тела и жизни причинять ущерб и разорение маздаяснийским селениям. Отрекаюсь от сообщества с мерзкими, вредоносными, неартовскими, злокозненными дэвами, самыми лживыми, самыми зловонными, самыми вредными из всех существ, [отрекаюсь] от дэвов и их сообщников; от тех, кто насильничает над живыми существами». [5, с.157]

В совокупности, все эти добродетели связаны с удовольствием человека от того, что он совершает добро не только себе, но и другим, отрекаясь от зла и злостных поведений. Здесь налицо элементы гедонизма и в вышеуказанных рассуждениях счастье определяется, как результат «удовольствия от жизни». Утверждается, что гедонистический образ жизни способствует счастью в краткосрочной перспективе, но не в долгосрочной, причем этот парадоксальный результат объясняется несколькими механизмами. Одна из причин, по которой гедонисты могут оказаться несчастными, заключается в том, что удовольствие может со временем угаснуть. В результате искатель удовольствий остается неудовлетворенным и стремится к все более сильным стимулам. Это может повлечь за собой все более опасное поведение, а также неизбежно привести к разочарованию в гедонизме и счастье, поскольку опыт притупляет чувствительность, в результате чего гедонист ощущает пустоту. С этим связана тема того, что гедонизм приводит к зависимости. Пункт о зависимости является частью более широкого утверждения о том, что гедонизм приводит к потере

контроля над реальностью. В этом аргументе гедонизм также может снижать контроль, потому что он портит людей, поэтому в зороастризме, как следует из вышеприведенного отрывка, человек должен обладать своим телом и душой, направляя их по праведному пути – пути Ахура Мазды: «Исповедую себя поклонником Мазды, зороастрийцем [настоящей] клятвой и исповеданием. Клятвой обязуюсь вершить добрую мысль, клятвой обязуюсь вершить доброе слово, клятвой обязуюсь вершить доброе деяние. Клятвой обязуюсь быть верным маздаяснийской Вере, [которая учит] прекратить военные набеги, сложить оружие, заключать браки между своими; артовской [Вере], которая из всех существующих и будущих [вер] величайшая, лучшая и светлейшая, которая - ахуровская, заратуштровская. Признаю, что Ахура-Мазде [принадлежит] всякое добро». [5, с.158]

Так, с точки зрения «Авесты» святость есть для человека высшее благо. Святость - это счастье». Чистота есть для человека, после жизни, величайшее благо, та чистота, о Заратустра, что есть в религии Мазды для того, кто очищает самого себя добрыми мыслями, словами и делами». все мои действия да будут совершены в Божественной Праведности» - это тоже счастье. Святость приобретается через добрые мысли, добрые слова и добрые дела.

Согласно «Авесты», счастье и удовольствие - естественное состояние человека, а несчастье рассматривается как привнесенное в материальный мир ложью. Страдание, будь то чистительное или иное, не играет никакой роли в зороастрийской схеме вещей: оно ограничивает, а то, что ограничивает, обязательно является злом. Наслаждение - естественная среда обитания тела, ибо «тело естественно желает материального процветания, благодатной жизни (*арадхишн*), остроумия, зрелищ, музыки и удовольствий».66 Все эти вещи сами по себе являются благом, поскольку они естественны для царей и одобряются здравой религией. Более того, как тело и душа - две грани одного человека, так и материальное процветание и духовный прогресс взаимосвязаны, и как описано в другой зороастрийской книге – «Динкарт», -

«следует прилагать напряженные усилия, чтобы способствовать процветанию и достатку, а также праведности и добродетели, ибо этот мир связан с другим, а другой мир связан с этим». Мудрость или разум, являющийся высшим благом, сам по себе связан со счастьем, а «признак мудрости таков: мир, сдержанность в словах, радостное сердце, дружба с добрыми и щедрость». [52, с.98]

Все это, несомненно, звучит очень материалистично, но зороастризм во всех его проявлениях является нематериалистической религией, поскольку рассматривает материальный мир как конкретное выражение духовного: один возникает из другого и зависит от него, и оба имеют непреходящую ценность. Окончательная реабилитация бытия в конце времен означает не только полное уничтожение лжи, но и воссоздание в царстве чистой благости всего космоса в материи и в духе, в теле и в душе.

Очевидный гедонизм реформированной зороастрийской этики является логическим результатом учения самого Пророка, а также здоровой реакцией целостных и интегрированных людей против антиматериалистического фанатизма манихеев и тех христиан, которые, забыв о том, что их Бог принял на себя человеческое тело и всю преходящую материю, из которой оно состоит, состязались с манихеями в бесплодном и эгоистичном аскетизме. Иными словами, в зороастрийской идее превалирует альтруисткий подход к пониманию счастья, чем эгоистический.

Поскольку существуют убедительные доказательства того, что наслаждение является побочным продуктом самореализации, делается вывод, что погоня за удовольствиями в конечном итоге приносит меньше приятных переживаний, чем жизнь, посвященная делу или саморазвитию. Аргумент заключается в том, что гедонизм затрагивает лишь ограниченную часть человеческого репертуара жизни и поэтому оставляет многие высшие удовольствия не отведанными. Это связано с теорией, согласно которой для счастья необходимо, чтобы человек видел смысл в своей жизни. Еще одно утверждение заключается в том, что гедонизм разрушает социальные связи.

В этом рассуждении погоня за индивидуальными удовольствиями делает людей менее чувствительными к нуждам других, что связано с ранее упомянутым представлением о том, что гедонизм ведет к моральному разложению; и дальнейшей изоляции, когда гедонисты остаются играть в чем-то в одиночестве. Поэтому, мирское удовольствие для зороастрийца не имеет значения: «В эту ночь (ночь после смерти тела – Б.Ш.) столько удовольствия испытывает душа, сколько всё [удовольствие, испытываемое] живым миром. Во вторую ночь, - где в эту ночь находится душа его? И сказал Ахура-Мазда: «Около головы она восседает, произнося Гату Уштаваити, взывая о блаженстве: «Блажен тот, блажен, кому вольноцарствующий Ахура-Мазда пожалует [оба вечные могущества и т. д.]. В эту ночь столько удовольствия испытывает душа, сколько всё [удовольствие, испытываемое] живым миром». [4, с.410]

С учетом того, что зороастризм ратует за идею, что не является ни «этим», ни «другим» миром, он есть и то, и другое. Но первенство всегда отдается потустороннему миру, миру невидимого духа, из которого рождается этот мир видимой материи. Ибо наряду с теми местами, где добродетель приравнивается к удовольствию, а праведность - к процветанию, мы находим и другие, предостерегающие нас от односторонней преданности земному благополучию в ущерб духовному здоровью. Ведь этот мир преходящ, потому что он испорчен Ахриманом и ложью; на него нельзя уповать, нужно ждать его окончательного воссоздания в конце времен. Поэтому блага этого мира уподобляются «облаку, которое приходит в морозный день и не задерживается ни на одной вершине горы». [318] Все наше земное благополучие в конечном счете должно быть оставлено, за исключением лишь праведности, которую законно копить, а это означает бессмертие, и оно есть духовное счастье человека.

В этом отношении философия счастья и гедонизма в «Ригведе» похожа на зороастрийские идеи, отраженные в «Авесте»: индийские философы также сделали «мир» целью земной жизни человека, которая заключается в

равноудаленности от удовольствия и боли. Привязанность - вот причина присутствия этих двух понятий, обозначающие счастье в человеческой жизни. Внешняя вещь или любое другое человеческое существо не способны потакать нам ни в одном из них; именно мирская привязанность приносит удовольствие или боль. Удовольствие и боль всегда идут вместе.

Так, авторы «Ригведы» создали особую философию, ориентированную на мир и считающую мирские удовольствия или боль временными и в основном «рукотворными». Настоящее счастье, и может быть удовольствие, по «Ригведе», начинается с того, что древние индийские провидцы заботились не только о благополучии Индии, но и о благополучии всей вселенной и ведические провидцы обращались к людям всего мира как к Амритасйа Путрах («Сыновья Бога»). Все виды праведности, прощения, терпимости, сосуществования, правды, любви, ненасилия и так далее. это общепризнанные общечеловеческие ценности, приняв которые, человек может возвыситься до божественности и наполнить свою жизнь подлинным смыслом. Веды, в том числе «Ригведа», подчеркивают, что человек будет по-настоящему человечным только тогда, когда он будет жить в соответствии с общечеловеческими ценностями и вести праведную жизнь:

> Да уважит бог мои праведные (слова), Принимая (поклонение), в котором он находит удовольствие! Как (и) в какой дружбе смертного бог,
> Находит удовольствие на восходе этой зари?...
> А что дружба твоя с друзьями - (это) сосуд (для питья)?
> Когда же мы сможем провозгласить братство с тобой? [151, с.387

В духовно-метафизическом смысле же, «Ригведа» указывает на то, что независимо от того, поглощает ли пламя тело или земля его покрывает, дух, освобожденный от всего, движется по воздуху к новой жизни; ведомый Пусаном, он пересекает поток и устремляется мимо бдительных псов Ямы в мир духов, из которого она пришла. «Иди, иди, иди», - так в одном из гимнов взывают к душе усопшего во время погребальной церемонии «Иди, иди по пути, столь древнему, по которому наши отцы достигли дома на небесах. Там

Варуну узришь ты, и Яму, принцев обоих, в блаженстве вечном». Там, в глубине высшего проспекта, есть немеркнущий свет, и те вечные воды Весны; там желания, стремления и тоска утихают; там обитают блаженство, восторг, радость и счастье. [153, с.279-280]

По «Ригведе» настоящая цель жизни - молиться за всех, никогда не испытывать ненависти. Настоящей ценностью человеческой жизни должна быть не только забота о наших семьях, но и спасение нашей природы от разрушения. «Ригведа» начинается с гимна «К Агни». Он - хотар, обильнейшей сокровищный, своим сияющим пламенем он сжигает все пороки внутри человека. В конце этой самхиты звучит мелодия единства. Послание равенства навсегда затрагивает самые глубины сердца человека: встречайтесь вместе, говорите вместе, пусть умы людей воспринимают одинаково, подобно тому, как древние боги принимали часть своего жертвоприношения. С другой стороны, то, о чем говорят герои «Риведы» - это стремление человека к внутреннему счастью и духовной самореализации за пределами удовлетворения желаний и удовольствий. Другими словами, философия «Ригведы» выбрала героев, которые стремятся обрести истинное, а не просто гедонистическое счастье.

«Ригведа» - это репрезентативный текст, который показывает систематический способ построения понятий благополучия и счастья, разделяя материальное счастье и удовольствие на благополучие и духовное удовлетворение с его моральными и трансцендентными аспектами на счастье. Так, в древнюю ведическую эпоху преобладало позитивное мировоззрение, в котором каждый мог исполнить свои желания. Этот позитивный взгляд на счастье, «ты получаешь то, что хочешь», отражен в «Ригведе», чего отсутствует в зороастрийской «Авесте». Ведическая концепция «ты получаешь то, что отдаешь» характерна для ритуальной концепции вознаграждения. Эта концепция взаимности, идея о том, что если вы совершите ритуал, то получите что-то взамен, происходит именно от вышеуказанной фразе. Другими словами, в ведические времена подношение

еды и питья богам посредством ритуалов вознаграждалось богатством, здоровьем, зачатием, силой, славой и властью, а стремление к небесам считалось само собой разумеющимся.

Послушная узде космического закона,
Дай нам силу духа, приносящую счастье!
О Ушас, воссвети нам сегодня, легко призываемая!
И да будут богатства у (наших) щедрых покровителей! [151, с.155]

И в другом месте:

(Чтобы он шел) в мир богов, -
(с поклонением,) сопровождаемым возлияниями.
С нашим принесением питательных подкреплений,
Он не стареет этим (своим) обликом. [151, с.161]

Последователи «Ригведы», мечтавшие об оптимистическом счастье, которое может быть достигнуто путем достижения небесного царства и постепенно принимал более мирское мировоззрение, и ко времени она была разработана как философская идея о том, что счастье достигается человеческими усилиями. В «Ригведе» счастье - это, по сути, чувство удовлетворенности, возникающее от материального и психологического изобилия, оно определяется как «состояние, когда нет недостатка, когда нечего добавить», что можно объяснить как счастье - в изобилии. В ограниченных вещах счастья нет, оно дает только то, что находится в изобилии, т.е. свободное от чувства ограничения.

Ты, о яркий, (дай) нам яркое заметное (богатство),
О обладатель яркой власти, самое яркое, наделяющее жизненной силой!
Сверкающее богатство, изобильное многими мужьями, высокое,
О сверкающий, дай певцу (своими) сверкающими (языками пламени)! [152, с.96]

В приведенной выше фразе счастье - это состояние беспредельного изобилия и довольства, которое чаще всего интерпретируется как то, что оно берет начало в бесконечности. определяет «полное» счастье как гармонию трех состояний, которая включает в себя не только физическую и психологическую, но и духовную сферу. В этом смысле ведийся философия

считает очень важным не только физическую и психологическую гармонию и благополучие, но и духовное счастье в фундаментальном и сущностном смысле, которое относится к трансцендентной сфере, и уделяет значительные усилия созданию системы ценностей.

Такого рода ощущение счастья как в «Ригведе», так и в «Авесте», на первый взгляд, будет не более чем «иллюзией» наличия свободной воли. Тех, кто придерживается этой точки зрения, следует спросить, зачем природа наделяет нас иллюзией свободы воли, если на деле она оказывается фикцией. Иными словами, в чем эволюционное преимущество ощущения свободы без ее реального наличия? То же самое можно сказать и о сознании. Если сознание не служит никакой цели, зачем природа наделила нас им? Если предположить, что природа ничего не делает просто так, то можно считать, что ощущение свободы воли, а вместе с тем – счастья, не обладая ими в должной мере, не служит никакой цели, поэтому не было бы никакой необходимости в их наличии.

В самом деле, если все действительно предопределено, а выбор, который мы делаем, иллюзорен, что даст нам чувство свободы и счастья? Разве оно помешает нам покончить с собой, потому что жизнь не имеет смысла? Нет, потому что в этом случае то, совершим мы самоубийство или нет, будет предопределено и не будет зависеть от личного желания. Человек поддерживает идею о том, что чувство свободы полезно только в том случае, если он действительно обладает какой-то степенью реального счастья. В противном случае чувство счастья в рамках его свободы, будучи фикцией, было бы бесполезным. Поэтому, если мы отбросим гипотезу о том, что природа предоставляет нам иллюзорную свободу воли, чтобы мы жили более довольными, нам придется искать другое оправдание этому чувству или возникновению сознания из неорганической материи, поскольку это эквивалентная проблема: свободная воля представляла бы собой нечто вроде разрыва в причинно-следственной цепи событий, нечто невозможное, мы бы сказали, незаконное вторжение в материальный мир, невозможное для

реализации в физической вселенной, в которой, кажется, ничто не может избежать причинно-следственных законов, так же как невозможно сформировать сознательную материю из простой инертной материи. Такого, в целом, суть соотношения счастья и свободы в «Ригведе» и в «Авесте».

Так, в целом, в «Авесте» принципы нравственного поведения коренятся в философских и религиозных концепциях. Поведение человека может во многом зависеть от его взглядов на собственную природу и место во Вселенной. Общие представления о самом себе и своих отношениях к вселенной и к Богу во многом определяют позицию человека в нравственности. Отсюда, этический и теологический аспекты мышления тесно связаны друг с другом, и природа и характер одного не могут не влиять на природу и характер другого. Например, когда речь идет о цели человеческой жизни и вместе с ней о счастье. Подчеркиваем, что цель человеческой жизни понимается парсами не так, как в буддийской идее нирваны. Вот два важных отрывка:

И чтобы я бессмертье твореньям Мазды дал.
И чтобы удалил я и голод бы, и жажду от всех творений Мазды,
И чтобы удалил я и старость бы, и смерть от всех творений
Мазды,
И чтобы удалил я Палящий ветр и хладный
От всех творений Мазды На целых тысяч зим. [2 с.143]

В другом месте:

В жизнь превращая созданиеб Без умирания, без увядания
И без истления, Вечноживущую, вечнорастущую
И самовластную, Из мертвых восстанет
И явится вживе, Бессмертный Спаситель, И мир претворит.
Бессмертными станут, Избравшие Истину,
А Ложь пропадет - Исчезнет туда же, Откуда пришла. [2, с.154]

Так, Ахура Мазда даст и всеобщее благо, и бессмертие в полноте своего праведного порядка и от себя, как главы владычества, (со своими святыми), он также даст энергичную силу доброго разума тому, кто в духе и

деле является его другом; и поэтому человечество будет жить в вечном блаженстве и великолепии, с неизменной мудростью, волей, действием и (бесконечным) временем в Царстве Божием, реализация более полная и богатая, чем оно возможно в земной жизни человека.

В зороастрийской этике и в счастье как ее категория особое признание получает вклад человека в общее благо мира. Считается, что человек - это в значительной степени свободное существо, способное совершать как добрые, так и злые поступки, и в зависимости от того, в какую сторону он склоняется, решается судьба Вселенной - к добру или злу. Человек, таким образом, далеко не просто колесо во вселенском механизме, беспомощное орудие в руках сил более могущественных и превосходящих его самого. Ему предстоит сделать выбор, выбор, чреватый бесконечными возможностями как для него самого, так и для других - ему предстоит сыграть свою роль, роль, которая поможет повернуть в ту или иную сторону прилив успеха нравственных сил Вселенной. Постоянная вера в силу человека, искреннее уважение к его индивидуальным усилиям и настойчивое требование его активности в правильных направлениях придают всему взгляду тон бодрости и делают его очень мощным рычагом для подъема масс от пассивности и праздности:

> Внимайте мне ушами, взирайте мыслью ясно:
> Две веры различенья, Для каждого – своя
> Перед концом великим, который нам вершится. [310]

Другая особенность, которая является результатом этого позитивного взгляда, - оптимистический тон, предваряющий судьбу человека. Вера в реальность непосредственного опыта внушает уверенность в его возможностях. Это можно противопоставить фаталистическому взгляду, который смиряет нас с непреодолимыми действиями судьбы и так часто порождает пессимистическое мировоззрение. При таком взгляде на ценность и важность личности остается мало места для темных или «загадочных» представлений о будущем человека. Иными словами, человек в значительной

степени хозяин своей судьбы. Он не является незначительным фактором в устройстве Вселенной. Это внушает ему чувство силы, сознание собственного достоинства, которые облегчают трудности ситуации и наполняют его разум светлыми надеждами на будущее, на благополучие и счастье.

С учетом этого и других вышеизложенных моментов, можно сказать, что зороастрийская религия была религией жизни в самом благородном смысле этого слова; она принесла две вещи, о которых старые арийские религии, в том числе ведийская, посреди которых она возникла, не имели никакого представления или имели лишь смутное восприятие; эти две вещи были моралью и надеждой; так что зороастрийская вера не только дает своему последователю моральное правило жизни; не только направляет его сердце, язык, руку, учит его доброй мысли, доброму слову, добрым делам, но она говорит ему, что добро в конце концов восторжествует, если он выполнит свой долг; что Саошьянт, придет и откроет вечное правление Ахура Мазды и истребит зло из мира. Самый бедный, самый жалкий зороастриец в мире знает, что он рожден слугой Саошьянта и что Ахура Мазда победит через него; каждый зороастриец обязательно верит в конечный триумф добра, хотя его оптимизм не фабульного типа, а в значительной степени основан на том, что страдания человека являются прямым вкладом в реализацию будущего тысячелетия, в котором и суть его счастья:

> Как, о Мазда, служить тебе, о Ахура?
> Ведаю я, о Мазда, отчего бессилен я:
> Мало стад у меня и мало людей.
> К тебе взываю, погляди, о Ахура,
> Окажи мне помощь, словно друг, поддерживающий друга,
> Научи меня с помощью Арты обрести Благую Мысль.
> Когда, о Всеведущий [Мазда], быки полудня
> Появятся в мире ради Наилучшего Распорядка [Арты]. [4, с.140]

Что касается земного счастья, то прежде всего оно определяется здоровьем самого человека: в «Авесте» молитвы обращены к Фраваши святых личностей, в которых говорится о бодрости здоровья, о славе, созданной Маздой, о здоровье тела, о хорошем добродетельном потомстве, о владычестве, полном великолепия, о долгой жизни, о всех благах и средствах и т.д. Со слов Ахура Мазды в «Авесте» приводится, что «я создал арийскую славу», богатую пищей, богатую стадами, богатством, славой; снабженную полным запасом ума, полным запасом денег, чтобы противостоять нужде и противостоять врагам: Он уничтожает Ангра Манью. [4, с.94-96]

Здесь мы видим апофеоз силы, энергии, могущества, победы, славы, мирской власти и процветания и духовной власти и процветания. Именно такие отрывки в сочетании с оптимистическим чувством счастья в зороастризме делают эту религию более практичной. Поэтому, отмечается в «Авесте» человек должен не только укрепить свои физические и умственные силы, но и вооружиться всеми необходимыми средствами и качествами, способствующими борьбе за полноту существования, как индивидуального, так и общественного. Для этого рекомендуется вступать в брак, иметь детей и богатство, создать дом и т.п. В «Авесте» говорится: «И сказал Ахура-Мазда: «Поистине там, где праведный человек [ашаван] воздвигает дом, наделённый огнём и млеком, женой, детьми и хорошими стадами. В этом доме тогда обилие скота, обилие праведности, обилие корма, обилие собак, обилие жён и обилие детей, обилие огня и обилие всякого житейского добра. Поистине и там, о Спитамид Заратуштра, где возделывают побольше хлеба, трав, растений и съедобных плодов, где орошают сухую почву или осушают почву слишком влажную <...> где более всего выращивают мелкий и крупный скот». [4, с.95]

Таким образом, счастье в жизни - не в бедности, безбрачии и отречении, они очень далеки от зороастрийского идеала. Необходимо принимать очень крепкую и обильную пищу, ибо от этого зависит не только бодрость тела, но и вся интеллектуальная и духовная энергия: кто не ест, не

имеет силы для дел святости, для дел земледелия для рождения детей, из двух людей тот, кто «наполняет себя мясом, получает в себе Воху Ману» гораздо лучше, чем тот, кто - не делает этого; последний - все, но мертв; первый - выше его на величину овцы, на величину вола, на величину человека. Этот человек может бороться против натиска злых сил; он может бороться против метко пущенной стрелы; он может бороться против зимнего зверя в тончайшей одежде; он может бороться против злого тирана и ударить его по голове. Голод и жажда - это суровые муки, и их не следует причинять людям:

И чтобы удалил я И голод бы, и жажду, От всех творений Мазды,
И чтобы удалил я И старость бы, и смерть,
От всех творений Мазды,
И чтобы удалил я Палящий ветр и хладный,
От всех творений Мазды
На целых тысяч зим». И подступила Аши, Приблизилась к нему,
Обрёл такую милость Великолепный Йима,
Владетель добрых стад. Молюсь ей ради счастья. [4, с.368]

Человек, получивший богатство в этом мире благодаря благосклонности Бога, совершает дела, которые удлиняют жизнь людей, увеличивают их потомство и процветание. Каждый мужчина должен жениться и продолжать свое потомство в этом мире и давать им необходимую силу и пищу. Человек с избытком богатства должен делать такие дела, которые делают тело удобным. Возделывание земли - необходимая обязанность; человек должен возделывать землю и делать ее плодородной: если у человека есть богатство, он должен приобрести вместе с ним воду и пахотную землю, которая, если и не даст сразу плодов, то, во всяком случае, послужит хорошим началом. Уничтожение чужого богатства запрещено. Земля, а вместе с ней и человек становятся счастливыми, когда на Земле пасутся волы и овцы, или она переходит из невозделанного состояния в состояние возделанности и пригодности для жизни, или когда на ней уничтожаются норы вредных существ. В «Динкарде» рекомендуется три

вещи: во-первых, добродетель, связанная с жизнью человека (или защита жизни человека); во-вторых, пастьба скота; в-третьих, правильное питание войск, чтобы они были в хорошем состоянии. [52, с.124-125]

Благоговейная нежность к жизни, и соответственно к поиску счастья, выражается во всей части «Авесты». Не следует проявлять враждебность или наносить вред чему-либо, принадлежащему к благому творению; мужчины должны защищать беззащитных женщин и детей; все бесполезные уменьшения или жертвы жизни считаются нежелательными. Вместе с тем, не отрицая себя, человек должен сделать самолюбие основой своих действий. Любовь к себе заложена в каждом человеке и ведет к любви к другим; самоотречение же, означающее ненависть к себе, может привести только к ненависти к другим. Это исходит от Ангра Майнью, а не от Ахура Мазды, ведь Ахура Мазда требует от человека, чтобы все, что он делает, делал для себя, в то время как Ангра Майнью просит его не делать этого для себя. Это считается чистым здравым смыслом, ибо сколько ни рассуждай о самопожертвовании и самоотречении, факт остается фактом: бескорыстное действие само по себе в конечном счете эгоистично и направлено на спасение собственной души. Не существует человека, который делал бы что-либо только для себя, будь то праведное или неправедное дело; ибо за что бы человек ни брался, он либо увеличивает, либо ограничивает [тем самым] свою душу. В любом случае [то, что человек делает], он делает для своей души, для более счастливой жизни. Поэтому человек должен быть очень настойчив со всеми людьми, чтобы они желали добра своей душе, а не зла, ибо для каждого человека предназначено получение удовольствия и желаний своих:

> Да исполнится по желанию каждого желаемое, которым
> по своей воле распоряжается Ахура-Мазда
> Я же желаю достичь силы и юности;
> Постичь наилучший распорядок помоги мне, о преданность
> [Армайти] моя
> А также - богатства и жизни плодотворной. [4, с.58]

Счастье - это не то, чем можно наслаждаться в одиночку, это похоже на нечто общественную деятельность, в которой призваны участвовать все люди. С другой стороны, счастье человека зависит и от знания себя, которое ведет к любви к себе, а безразличие к себе - к ненависти к себе, что в свою очередь приводит к самоповреждению. Самоуничижение опять же означает оскорбление Бога, а это, в свою очередь, лишает человека божественной защиты. Любовь к себе и своим детям естественна для человека, и только развивая эту естественную любовь, человек может дорасти до любви к ближним; он ни к кому не будет питать зла, но будет желать всем людям добра; зная беду, он будет желать избавить ближних от боли.

Поскольку Ахура Мазда создал тварь людскую из одной субстанции, то и человек родился от одного отца, чтобы человеческое творение, будучи из одной субстанции, одно поддерживало, обеспечивало и помогало другому, а люди, родившись от одного отца, почитали друг друга как самих себя. Как ласковые братья, они должны делать друг другу добро и отгонять друг от друга зло. Таким образом, единство естественно для человека, как и противоестественно для демонов. Демоны могут объединиться только в общей агрессии против человека, и после каждого отдельного акта агрессии они возвращаются к своему родному раздору, «который и есть суть зла». Объединение всего человечества в братской любви станет окончательным поражением лжи. Когда человечество достигнет союза, прочно основанного на взаимной любви, демоны потеряют всякую надежду [когда-либо] причинить вред человеку, и не смогут изменить свое разъединение на союз. Эта мысль, в частности, отражена в следующих строках: «Всякий любил тебя за такое величие, доброту, красоту, благоговорение, победоносную силу и противоборство *[дэвам],* какие ты замечаешь во мне… И меня, бывшую милой, - [ты сделаешь ещё] более милой, бывшую прекрасной - более прекрасной, бывшую вожделенной - более вожделенной, и сидевшую на высоком месте ты посадил на [ещё] более высокое место, этими [твоими] добрыми мыслями, этими добрыми словами, этими добрыми делами. А

впоследствии люди будут чествовать меня и Ахура Мазду, давно чествуемого и призываемого». [4, с.409-410]

Среди людей, стремящихся к удаче и защищающих себя от несчастий, наиболее характерен тот, кто больше всех напрягается в выполнении возложенной на него задачи; и как Бог больше всех напрягается в выполнении своей задачи, так и среди людей тот, кто больше всех напрягается в выполнении своей задачи, будет тем, кто разделяет атрибуты и деятельность Бога и ближе всего к Богу по шкале ценностей. Таким образом, несмотря на периодические впадения в легкую потусторонность, зороастризм рассматривает человека как главного героя Бога в этом мире в борьбе с ложью. Любой уход от мира есть предательство Бога, ибо человек создан для работы, которую он должен делать, а не наоборот. Его задача, его счастье, существует заранее, и он должен выполнять ее в меру своих сил. Он должен не только культивировать нравственные добродетели, среди которых истина и щедрость занимают первое место, но и способствовать материальному процветанию. Он здесь для того, чтобы бороться с ложью как на духовном, так и на материальном уровне; обязан развивать свой нравственный облик, но обязан быть и счастливым:

> О Счастье прекрасное, Счастье великолепное,
> Блестящее, светозарное! Счастье, одаряющее благами Хварно
> Мужей, которых ты приобщаешь к себе!
> Благовонием наполнится тот дом,
> В который дом Счастье благостное,
> Могучее ногою вступит,
> Внося] согласие к прочному содружеству…
> И меня приобщи к себе, О [Счастье] многодарственное,
> могучее! [4, с.375]

Кроме того, он должен видеть себя не просто отдельным человеком, но частью всего человечества, частью борцов, стремящихся победить зло; он должен видеть себя частью непреодолимого движения, которому суждено уничтожить последние остатки зла и вырасти в изобилие жизни.

Излагая эти тезисы, можно обнаружить, что в авестийском подходе к достижению счастья, как было сказано выше, имеет материальный и духовно-трансцендентный характер и сохраняется равновесие в их трактовке. В «Ригведе» же, наоборот, преимущество дается трансцендентному описание счастья. Трансцендентность в смысле выхода за пределы состояния и границ подверженности или контроля со стороны боли и удовольствия, которая часто встречается в философии «Ригведы», может быть определена тремя способами. Во-первых, это способность преодолевать негативные эмоции, такие как желание, гнев и привязанность; во-вторых, это чувство самоконтроля, который является способностью быть непривязанным к обстоятельствам, и, в-третьих, способность переживать боль и удовольствие как имеющие равную ценность с невозмутимостью. Такие мудрость и трансцендентность соответствуют освобождению души, которое является высшими целями «Ригведы» и индийской философии в целом. Хотя, если описывается освобождение души как счастья, но оно выходит за рамки дихотомии рая и ада, добра и зла, счастья и несчастья. Другими словами, освобождение - это позитивное, бесконечное счастье, а счастье - это не просто отсутствие страданий.

> Освобожденные (Индрой,) стоящим на колеснице, правящим булаными конями…
> Все миры, делая (себя) властелином, (он,) очень сильный,
> (Этот) возница протянул тут свет через оба мира!
> Он свергнул мрак, зашивая его…
> Из общего дома (молит тебя), я прошу тебя о счастье.
> Дай знак, отмеряй, принеси,
> Положи долю мне самому - (ту,) которой осчастливишь (меня)! [151, с.256]

Хотя отсутствие страданий в других индийских религий получил название «нирвана», в «Ригведе» и тем более в «Авесте», она не используется, но о страдании говорится как о состоянии отсутствия или недостатка счастья, точнее - это неизбежное смешение страданий и счастья, поскольку «счастье неизбежно смешивается со страданием». Иными

словами, хотя освобождение - это сверхчувственный опыт индийской философии, оно не принадлежит к сверхчувственной и сверхморальной сфере отсутствия боли и печали. Отрывок из «Ригведы»:

Страдает брошенная жена игрока
(И) мать сына, бродящего неизвестно где.
Обремененный долгами, испуганно ищущий денег,
Идет он ночью в дом других (людей).
Игрок стал мучиться, увидев женщину
- Жену других и (их) уютный домашний очаг…
(И) произношу эту клятву: “Я не удерживаю богатства”.[153, с.157]

Хотя отсутствие страданий в других индийских религий получил название «нирвана», в «Ригведе» и тем более в «Авесте», она не используется, но о страдании говорится как о состоянии отсутствия или недостатка счастья, точнее - это неизбежное смешение страданий и счастья, поскольку «счастье неизбежно смешивается со страданием». С другой стороны, если теория счастья в других частях индийской философии была разработана на основе различия между двумя концепциями - сукха и ананда, то этой уникальной концепция в «Ригведе» нет, поэтому ее теория счастья больше похожа с авестийским его вариантом.

Также трансцендентальная концепция счастья под названием ананда, которая полностью разработана в «Упанишадах» и связана с освобождением человека как конечная цель человеческого существа, и является высшей формой счастья, заключается в поиске своего истинного «Я», духовности внутри себя, и объединении его с Атманом больше похожа на ригведийскую, а где-то на авестийскую концепция счастья. Эта концепция, которая преодолевает дихотомию субъекта и объекта и охватывает всю вселенную, имеет свое значение в «экспансивности», а не в ограниченности знания, и является чистым сознанием, свободным от эго-сознания.

Метод достижения счастья также называется опытным экстазом, который, начиная со времен Вед, подчеркивает правильный контроль человеческого желания радости и удовольствия, руководствуясь

добродетельными мотивами, а конечной целью жизни является быть радостным и счастливым. Другими словами, в «Ригведе», где впервые появляется самая архетипическая теория счастья в индийской философии, природа счастья сравнивается со смыслом удовольствия, и обобщается в смысле исполнения или превзойти его, а не отрицать его. В этом «Ригведа» почти полностью схожа с «Авестой».

Подводя итог, можно сказать, что проблема счастья в «Ригведе» и «Авесте» занимает особое место среди остальных этических категорий и оно довольно имплицитно довольно широко распространено по всем текстам обоих произведений. При этом в них счастье переплетено с удовольствием, которое, если суммировать его значение по обоим текстам, это восприятие и достижение того, что для воспринимающего является совершенством и благом само по себе. Точно так же боль - это совершенство и достижение того, что для воспринимающего является вредом и злом. Но добро и зло относительны. Они различаются в «Ригведе» и «Авесте» в зависимости от критериев, по которым их оценивают. В целом же, они удовольствие делят на три типа: чувственное удовольствие, такое как еда и секс (особенно в «Ригведе»), внутреннее удовольствие, такое как сохранение достоинства и самоуважения, и интеллектуальное удовольствие (в «Авесте»). Их достижение означает насладиться истинным счастьем, если им удастся очистить свою душу.

5.2. Концепция справедливости

Установить справедливость внутри сообщества - значит уничтожить ужасное и злое, предотвратить эксплуатацию сильными слабых, расширить понимание и благосостояние людей. Для обычного человека справедливость может означать должное наказание за преступление. Для философа справедливость может означать мораль. Для юриста справедливость может означать применение верховенства закона. Понятие справедливости не статично, это эволюционное понятие. В народной речи справедливость

означает идею получения того, что человек заслуживает, справедливость, моральную правоту и равенство. Вопрос «Что такое справедливость?» можно рассматривать как узко, так и широко. Получение по заслугам включает в себя наказание за «аморальные» поступки. Справедливость - это идея равного отношения к равным. Она также может означать неравное отношение к людям, чтобы признать и исправить прошлую несправедливость.

С религиозной точки зрения общество, полностью основанное на понимании, является основой для социальной справедливости, а служение человечеству - это служение Богу, и, как следствие, идея служения станет лучшей в стране. Поэтому важно, чтобы каждое правило продавало то, что является правильным для человеческих существ. И это правило в разных книгах религиозных конфессий трактуется по-разному. Исключение не составляют «Ригведа» индуизма и «Авеста» зороастризма.

Древнейшим источником индийской мысли о справедливости, морали и этике являются Веды. Существует четыре канонических текста Вед: «Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа» и «Атхарваведа». «Ригведа» является старейшим, а Атхарваведа - новейшим из четырех священных текстов. Хотя дата составления Ригведы оспаривается и колеблется между 6000 и 1500 годами до н. э., среди ученых существует консенсус, что это доосевой текст. Следовательно, причина, по которой мы фокусируемся на концепции справедливости в доосевой век, объясняется в «Ригведе» в этой книге. Более того, считается, что Веды определяют пути к спасению (просветлению) как «джнана (знание), бхакти (преданность) и карма (действие). Ригведа отождествляется с путем знания, Аджурведа с путем действия, а Самаведа с путем преданности». [253, с.48]

Таким образом, доосевую концепцию справедливости в Индии можно найти в «Ригведе», старейшем санскритском тексте, который считается основополагающим материалом для других ведических текстов. Гимны «Ригведы» адресованы различным божествам, каждое из которых

представляет собой отдельный аспект, силу и славу Верховного Божества, чье присутствие боги или богини несут в себе.

В «Ригведе» наиболее важными богами и богинями, упомянутыми в «Ригведе», как мы уже знаем, являются Индра (божество неба, бури, грома и молнии), Агни (божество огня), Сома (божество священного растения Сома), Варуна (божество морали и справедливости) и Вак (богиня моральной, этической и справедливой речи; она выражает идеи посредством слов и позволяет людям слышать, видеть, понимать и выражать словами истинную природу вещей в восприятиях ими мира).

Забегая вперед, скажем, что важно, что, в то время как авестийские гаты рассматривали справедливость как системную, партнерство между отдельными лицами и правителями (царями), составляющими справедливую структуру управления, «Ригведа» настоятельно подчеркивает мораль, этику и справедливость индивидуального поведения; правители, короли или правительства упоминаются редко.

Правило порядка и справедливости называется Rta (произносится как «Рта или Рита») в «Ригведе». Рта был установлен Верховным Божеством как действующая структура справедливости, стабильности и безопасности в космосе, в природе и в человеческих обществах. Затем он назначил опеку над действующей структурой порядка и справедливости, Рта, сотворенным божествам, особенно Индра, например, в этих строках:

> Подними же нас хорошенько, о благой,
> Для великого дарения, о герой,
> Под(ними) же хорошенько, о щедрый, для великого получения
> даров,
> Под(ними), о Индра, для великой славы!
> Ты справедлив к нам, о Индра.
> Ты насыщаешься твоим ненавистником.

В Ригведе (7.64.20) Варуна упоминается как превосходный суверен, который сам соблюдает закон и правит строго и справедливо (5.63.7). Он, которому помогает Митра, бог чести, является хранителем Рты - основы

соблюдения правил, которая обеспечивает справедливость, стабильность, безопасность и процветание в человеческих обществах, а также в космосе, - и центром справедливости в человеческих обществах, который лелеет моральное поведение (1.2.8 и 1.23.5) и наказывает нарушителей правил. Кроме того, Ригведа 9.73.8 представляет Сому, богиню гармонии, «как хранителя Рты в силу ее неизменной тенденции делать то, что хорошо». [295, с.55]

Концепция справедливости в доосевой Индии вращалась вокруг концепции Рты, которая появляется около 450 раз в «Ригведе», чаще, чем имена самых важных божеств. В концепции Рта имеет сходство с египетской концепцией Маат и концепцией аши в гатах «Авесты». И, как и они, он не имеет точного эквивалента в современных языках; поэтому его нельзя точно перевести. По сути, Рта вызывает идею «истины», лежащей в основе космического и естественного порядка, и ее аналога в человеческих обществах истины, морали, этики, праведности и справедливости. «Истина», то есть Рта, - это сила или мощь, которая не только стабилизирует и регулирует космический и естественный порядок в пространстве и времени, но также обеспечивает божественные заповеди и правила поведения для людей, живущих с другими себе подобными в сообществах и в обществах. Рта - это действующее правило сатья (принцип интеграции космического порядка), принцип, согласно которому Вселенная поддерживается справедливым и вечным Рта, установленным Божеством для благополучия созданного порядка.

Главной заботой «Ригведы», по-видимому, является то, что намерение Божества создать Рта, то есть справедливость для всех и благополучие всех, обслуживается человеческим соблюдением закона.

Авестийские же писания и более поздние пехлевийские тексты подчеркивают справедливость, беспристрастность и прозрачность в повседневных жизненных делах человека. Добродетельное качество «справедливого» человека считается одним из высших этических качеств,

которыми может обладать человек. Как будто он впитал в себя одно из качеств Ахура Мазды-Аша Вахишты, то есть «высшую (лучшую) праведность». Этому атрибуту уделяется такое внимание, что его обладателю будет суждено в конечном итоге стать Ашаваном, если он сможет. Достичь Ашу - возвышенного состояния преданности, почти святости, намного превосходящего то, чего может когда-либо достичь обычный смертный. Подданные действительно ожидали от правителя такой благородной добродетели, как это дано в гате Спэнта Майнью (Йс. 48.5): «Пусть нами управляют те, кто умеет хорошо править (*ху-кшатра*), а не злые правители! Пусть они управляют нами с мудростью и умением, о Армаити!»

Как нами было отмечено в предыдущих частях данной работы, в «Авесте» Ахура Мазда - бог справедливости (Аша=Арта) хочет, чтобы люди следовали его путем, совершая добрые дела, добрые мысли, добрые поступки, отвергая служение «лживому духу», чтобы они могли получить благословения, которые являются наградой праведников в жизни здесь и в будущем. Он высший закон мира и *аша* (авест. – *Аша-Вахишта* – «порядок, справедливость, истина») и высший идеал верующего - исполнить его, стать «ашаваном», обладающим «ашей». Аша или арта, по сути, - древний индо-иранский закон «истины, точности, праведности», управляющий Вселенной - звездами, солнцем, луной, землей, временами года и всем остальным. Он был установлен для поддержания творения. Это путь к совершенству.

В человеческом обществе аша - это правильные действия, совершаемые в правильное время, в правильном месте и с помощью правильных средств для получения правильного результата. Это продвигает общество к совершенству. Она обеспечивает справедливость для всех. Она обеспечивает права каждого члена общества. Она обеспечивает каждому человеку то, что он внес в общество. Аша в обществе следит за тем, чтобы ни общество, ни человек не эксплуатировали человека.

Аша-Вахишта как символ справедливости отражается по смыслу в *даэне*, которое условно понимается как индивидуальное

воззрение/самосознание и справедливость, а в более общем смысле духовное состояние человека. Для более точного определения понятия даэна полезно рассмотреть некоторые отрывки из гатов, в которых речь идет о даэне. В Яште 46.6 говорится о создании Ахура Мазда изначальных или первых даэнов и поскольку изначальные даэны были созданы, это не может быть вневременной ахурической сферой бытия, поэтому изначальные даэны должны относиться к психо-ментальной сфере бытия и, соответственно, обозначать духовную способность человека. Кроме того, гаты указывают на существование как конструктивно-благотворных, так и деформированных даэнов. В Яште 49.4 говорится, что даэны - это обманчивый продукт плохого поступка. На фоне доктрины трех миров в целом утверждается, что только даэна преданного aša основана на идеальном архетипе, а даэна преданных друдж не следует никакому трансцендентному архетипу. Это обстоятельство неразрывно связано со связью с Ахура Маздой: «И сказал Ахура-Мазда: «Молись ты, Заратуштра, доброй Вере маздаяснической *(Даэне);* молись ты, Заратуштра, невидимым Амэша-Спэнта на земле, разделённой на семь каршваров; молись ты, Заратуштра, самосозданному небосводу, беспредельному времени (*зурван акарана)…»* [4, с.122].

Короче говоря, даена - это сама суть справедливого человека, реализованное «Я» личности. Вот почему форма (карп) соотносится с действием (куниш) и с самой даэна-ден: это реальности, которые, по сути, подразумевают друг друга, одна предполагает другую. Это имеет последствия для темы, которая нас сюда привела, поскольку означает, что забота о нашей даене - это забота о нашей формальной детерминации.

Так же обстоит дело с аша (aša) - контекстно-чувствительный термин, которая наряду с Ахура Мазда имеет фундаментальное значение для мировоззрения Заратуштры и обсуждаются такие варианты ее перевода, как порядок, гармония, истина, правда, закон, справедливость, при этом буквальный перевод aša, вероятно, означает (гармоничное) соединение. Это гармоничное соединение можно считать общим субстратом различных

уровней порядка, которые может обозначать aša, т.е. конкретно космического, политического, социального и ритуального порядка. В контексте политико-социального порядка логично, что aša может также использоваться для обозначения закона или справедливости. Это несмотря на то, что большинство исследователей склонны передать значение aša как «истина, правда».

Вслед за ними о теории справедливости в «Авесте» можно рассуждать на основе значения другого понятия – «Рашн» или «Рашну». В значении «справедливости» рашну в не упоминается в гатах, но в «Младшей Авесте» он олицетворяет божество с антропоморфными чертами и как бог справедливости. Рашту часто упоминается вместе с другими божествами - Михром и Срошем Кроме того, «в «Видевдате» и книге «Яшт» (кроме посвящённого самому Рашну «Яшт» 12) Рашту обычно фигурирует совместно с Митрой - божеством договора и клятвы, в индоиранскую эпоху связанным с ордалиями; в «Ясне» и «Висперед» Рашту почти всегда упоминается вместе с *Аштат;* на основании этого можно предположить, что образ сложился на стадии формирования младоавестийского пантеона как персонификация одной из ипостасей *Истины* и функций Митры по поддержанию справедливости». [4]

О справедливости Заратуштра также говорит в трансцендентном мире - о строжайшем суде души умершего (без благосклонности и по справедливости) о достойных и недостойных моментах в течение жизни, после того, как они будут взвешены на весах и в полной гармонии с помощью вечного закона аши, который управляет разнообразными основами жизни, Рату должен правильно распределить на балансе достоинства достойных мыслей, слов и поступков против недостатков недостойных, прежде чем судить. Дело в том, что «зороастрийцы в «Символе веры» именуют себя «почитающими Мазду», а иноверцев - поклоняющимися демонам (даэва - ложным богам). В отличие от Будды, который порывает с миром, и Христа, отделявшего «кесарево» от «Божьего», Заратуштра верит в

справедливую власть, обращается к справедливым правителям: «Пусть благие правители правят нами, а не злые правители...» (Ясна 48.5.)». [2, с.6]

Так, по этим вышеизложенным соображением можно говорить о том, что в «Авесте» как и в «Ригведе» главной заботой является намерение божества типа Митры и Рашту создать закон истины и справедливости для всех и благополучие всех через *аша (aša)* и *даэну*, и обслуживается человеческим соблюдением этого закона, с одной стороны, и обеспечивается уважение к человеческой личности, и люди не будут подвергнуты произволу со стороны другого, и ни один член не будет произвольно исключен из сети преступлений.

Джон Ролз предложил распространенную идею справедливости в таких выражениях: «Все общественные ценности номер один - свобода и возможности, прибыль и богатство, а также предпосылка к самодовольству - должны быть распределены поровну, пока неравное распределение всех или любой из этих ценностей не окажется в пользу наименее привилегированного». [292, с.60] Установить справедливость посредством закона внутри сообщества - значит уничтожить ужасное и злое, предотвратить эксплуатацию сильными слабых, расширить понимание и благосостояние людей и т.д.

В ведическую эпоху основной целью закона было поддержание *дхармы*, что означает справедливость и обязательность. Дхарма состоит как из юридических, так и из моральных обязанностей. Она охватывает не только правила и судебные процедуры, но и широкий спектр человеческих действий, таких как ритуальное очищение, системы личной гигиены и стиль одежды. Дхарма была основным руководством, по которому человек пытался прожить свою жизнь. Дхарма рассматривается как божественный закон, пронизывающий и сохраняющий весь мир и объединяющий в некое единство различные порядки жизни и различные стадии, на которых эти порядки достигли своего духовного развития, она была основана на эволюционном

философском монизме, который можно назвать пятым чувством индийской мудрости.

Короче говоря, дхарма - это не внешняя вещь, это внутреннее развертывание жизни, которое приводит все внешнее к выражению себя. Изначально дхарма означала не что иное, как соблюдение ведических ритуалов и предписаний и определялась как то благо, которое определяется в соответствии с ведическими предписаниями. Дхарма в этом смысле означала либо религию, либо одновременно религию и закон, что напоминает авестийскую даэну, имеющую широкий спектр значений.

Так, это слово используется для обозначения справедливости, того, что правильно в тех или иных обстоятельствах, моральных ценностей жизни, благочестивых обязанностей людей, праведного поведения в каждой сфере деятельности, помощи другим живым существам, предоставления ясности нуждающимся в ней людям или общественному делу, милостыни нуждающимся, природных качеств или характеристик или свойств живых существ, долга, закона и т.д.

В частности, индийский исследователь Радж Кумар Карг пишет, что «слово «дхарма» впервые используется в ведической литературе, например, в «Ригведе», для обозначения основы Вселенной. Согласно этим священным писаниям, Бог создал жизнь, внушив принципы дхармы всем живым существам» [291, с.7], т.е. основы закона справедливости во Вселенной.

Справедливость - это добродетельное поведение, соответствующее дхарме, и ригведская традиция связывает ее с выполнением обязанностей, предписанных дхармой или всеобщим моральным порядком. [269, с.21] Дхарма, применимая в индуистском обществе, была всеобъемлющим кодексом, выходящим за рамки справедливости и устанавливающим принципы эффективной жизни. В силу своей древности, полезности и универсальности само упоминание этого слова будоражило совесть любого человека на этой земле. Но, дхарма - это не внешняя вещь, как закон, или

праведность, или религия, или справедливость, это закон разворачивающейся жизни, который формирует все вне ее для выражения себя.

Именно Дхарма обеспечивает руководство для правильной и продуктивной жизни для социальной организации и взаимодействия: «Задача человека - определиться не только по отношению к другим людям через исполнение своей дхармы, но и постичь свое место в мировом целом. Неправильное, безнравственное поведение, несоблюдение дхармы отдельно взятым индивидом создает дисбаланс во Вселенной, поэтому для восстановления равновесия космические силы карают нарушителя - если не в этой жизни, то в последующих». [38, с.34]

Как реакция на тенденцию социальной кристаллизации, дхарма вызвала разрушение наиболее жестких проявлений социальной конституции. Происходило циклическое перерождение дхармы из идеала в систему компромиссов, а из моральной нормы она превратилась в конвенцию и закон. Сила дхармы заключается в том, что она носит превентивный, а не карательный характер. Это единственная причина, по которой дхарма сохраняет свою актуальность в современных условиях. [284, с.124]

Так, дхарма совместно с рта образуют законы, которые являются общими как для божественных, так и для человеческих существ. Живые существа и мир материи участвуют в прекрасной упорядоченной жизни благодаря силе вечного и священного закона, рта, действующего в нем и через него. Ригведическая мораль и религиозные обязанности в основном уходят корнями в доктрину рта. Она означает как порядок в природе, так и моральный порядок во Вселенной. «Ригведа» подчеркивает необходимость следовать словам и духу священных писаний для индивидуального и общественного подъема, как материального, так и духовного. А поскольку все во Вселенной регулируется этим принципом рта, долг религиозных глав - следить за правильным функционированием мирового порядка. Естественно, социальный порядок должен быть создан по образцу этого порядка во Вселенной. Чтобы обрести мирское процветание и духовное благополучие,

необходимо придерживаться законов справедливости, как божественных, так и социальных, которые являются лишь аспектами рта.

Нарушение рта дестабилизирует внутренний порядок вещей: «Посредством риты достигается порядок круговращения Вселенной. Рита определяет как физические, так и нравственные аспекты жизни: движение светил, дождь, рост растений, жизнь животных, деяния людей и т. д. Рита настолько универсальна, что и действия богов регулируются ею. Противоположность риты - анрита, то есть беспорядок, немедленно воцаряющийся там, где то или иное существо вольно или невольно нарушает диктуемые ритой стандарты деятельности и поведения». [38, с.34] Справедливость и человеческое поведение рта основывает человеческое поведение на справедливости и морали. Следовать рта означало вести себя в соответствии со справедливостью. Она обеспечивает пути, которые защищают людей от зла и невежества и следование этим путям делает человека «умнеющим Рта» и отражается в каждом аспекте человеческого поведения, включая речь.

Так, дхарма и рта (=рита) в «Ригведе» и аша и рашна в «Авесте» составляют сложную концепцию, в которой однозначно невозможно говорить о так сказать «чистой» справедливости. Они настолько усложнены, что в их суть можно найти значение божественности, истины и самое главное закона Вселенной, который в итоговом смысле направлено на поиск справедливости. Такова, кратко говоря, основная установка этической системы, разработанной зороастрийцами и индусами. Рассматривая всю область этой этики в фокусе концепции справедливости, отмечаем все-таки формальный и скорее юридический характер обоих учений, особенно зороастрийской этики, в то время как персидский гений утилитаризма и практических вещей всегда входит в схему праведности и справедливости. В индивидуальной жизни эта этика ценит создание, самоконтроль и правдивость; в социальной жизни - праведность, регулярность и социальное согласие. Обратной стороной этой этики является абстрактная жесткость,

которая не приспосабливается к жизни и иррациональные последствия которой часто оказываются губительными для жизни. Монотонное противопоставление добра злу и зла добру не оставляет места для промежуточных этапов реальной жизни, для индивидуальных и спонтанных состояний в душе человека:

Изначален ты и воздашь добром за добро и злом за зло.
Преисполненым святости признал я тебя!
Когда ты спросил меня: «Кто ты? С кем ты?» -
Я ответил: «Я - Заратуштра,
последователь справедливости, недруг
Лжи, тебя славословлю». [4, с.135]

Персы мало заботились об эмоциях бескорыстия; даже в религиозных чувствах слишком часто ощущаем недостаток лирического элемента; напротив, мы всегда чувствуем тяжелое бремя юридического духа. В соответствии с этим, «религия» в «Авесте» называется «закон» («даэна»).

Все проблески нравственной истины, дарованные Заратустре и другим святым, происходят благодаря вдохновению, полученному от Бога по их вере. Ахура Мазда назначил «справедливого, контролирующего наставника для тех, кого он создал» и его просят «научить нас путям правды и справедливости». Мудрость, предназначенная для исповедующих религию Мазда Ясны не приобретается разумом (человека), но становится известной благодаря тому, кто дал существование этой религии. Но Бог не дает истину возлюбленному во сне. Здесь нет индийского йога, который обретает божественное озарение в трансе. Святой должен действительно стремиться к истине и справедливости; он должен задавать вопросы высшему духу.

В социальной жизни, человек должен стремиться к добру, к истине и справедливости. Особенно подчеркивается трудолюбивый человек, помогающий человеку, который своим стремлением может занять место на небесах. В «Авесте» встречаем такие выражения, как «человек зарабатывает великую славу трудом», «трудолюбие - сопутствие свободы от тревог и забот», «будь трудолюбив, чтобы исполнить свои желания», «вставай рано,

чтобы быть в состоянии продолжать свою работу», «не ленись, чтобы долг и добрая работа, которые тебе необходимо делать, не остались невыполненными».

О ленивом человеке в «Авесте» говорится, что он самый недостойный из людей. Сказано, что Творец Ахурамазда не произвел кукурузы для ленивого человека; ленивому человеку нельзя давать ничего в виде подарков и милостыни; ему нельзя предоставлять жилье и развлечения. По этой причине, потому что ту пищу, которую ест ленивый человек, он ест неуместно и несправедливо, и из-за его лени и несправедливого питания его тело становится позорным, а душа злой. Об этом, в частности, С.Н. Соколов в комментариях к «Авесте» писал: «Идеал пассивного праведника для зороастризма лишён всякого смысла. Друдж (олицетворение Лжи и Зла) награждается эпитетом *авэрэзики* - «ленивая» или «внушающая лень». Но направление деятельности зависит от самого человека. Человек, сделав выбор между Правдой и Ложью, берёт на себя ответственность и за выбор». [4, с.19]

Так, справедливость рождается в борьбе между правдой и ложью. Авестийское существительное *друдж (druj)*, определяющее понятие, которое противоположно уже известному нам понятию *аша (aša)*. Споры о значении последнего слова, естественно, повлияли на понимание *druj*. Соответствующий глагольный корень в индийском языке (druh: drúhyati), по-видимому, имеет основное значение «чернить» [282, с.79], возможно, сохранившееся в авестийском в «Яште» (5.90 и 8.5). Ввиду противопоставления этих двух слов, если значение aša- - «правда», то значение druj- должно быть «ложь», но, если значение первого - «порядок, справедливость», то druj- должно означать «ошибка, обман». Противопоставление иранских маздеистских концепций аша и друдж отражало пересмотр и систематизацию старой схемы индоиранской идеологии, но это было не просто противостояние между рта (ṛtá - порядок, истина) и анрта (ánṛta - хаос, ложь), как в ведийской религии, что также

свидетельствует в пользу интерпретации, отличной от «истины против лжи». Скорее, он лежал в основе всех аспектов религии, включая космогонию, ритуал и эсхатологию i, и таким образом, по-видимому, был основой маздеанского дуализма. Друдж- встречается в «Авесте» восемнадцать раз и часто явно и систематически противопоставляется аша в контексте добра и зла, как например в этих строках:

За ним, за Аствat-Эрэтой, Придут победоносные,
С благими помышленьями
И с добрыми словами, И с добрыми делами, Благие, добронравные,
Лжи не произносившие Ни разу языком. Преклонится пред ними
И Ярость кровожадная, Преодолеет Истина Ложь злую, безобразную,
Пришедшую из тьмы.
Благая Мысль одержит Победу над Злой Мыслью. [152, с.406]

Даже по этим строкам можно определить, что Заратуштра рассматривает Вселенную как благое творение Бога и не видит в ней зла, или в крайном случае – не хочет видеть в ним зла. Это космос - упорядоченная гармоничная система. Однако есть указания на то, что он видит Вселенную в зачаточном состоянии, незавершенной во всех своих проявлениях, но растущей к совершенству и бессмертию, что составляет основу идеи закона справедливости в «Авесте». Что касается добра и зла, то и то и другое он ограничивает человеческим разумом, а не вне его, не в космосе. Человек постоянно думает и размышляет. Его мысли хороши или плохи, полезны или вредны. Когда они воплощаются в речи или действии, то дают результат - хороший или плохой. Эти два понятия представляют собой дуализм только и исключительно в человеческом сознании и в человеческом обществе. Дуализм в гатах носит чисто этический характер.

В индуизме эта проблема более метафизична. В рамках закон справедливости во Вселенной, на примере бога Индры и его помощников, в «Ригведе» подчеркивается, что справедливость наряду с другими этическими феноменами исходят он него, также как и правые дела и всякое доброе намерение в человеке; он - царь миров и народов, видящий и слышащий все;

он руководит людьми и божествами, и никто не спрашивает его, как может кто-нибудь обойти его. Поэты не устают восхвалять его величие и миг; один сомневается, достигали ли до него люди всего величия Индры (Воспевают Индру песнопениями – Ригведа V.29:11), а другой, спасенный от великой нужды, заявляет, что не знает всего величия бога, всей мощи могучего, и что никто не постиг божественного покровителя его благосклонности, поэтому обращаются к нему как могущественного, справедливого бога:

Под (ними) же хорошенько, о щедрый, для великого получения даров,
Под (ними), о Индра, для великой славы!
Ты справедлив к нам, о Индра.
Ты насыщаешься твоим ненавистником.
Прикрой (свои) чресла посередине, о (бог) мощного мужества,
Прибей дасу смертельными ударами!

Сегодня он совершает одно действие, завтра - другое; он вызывает к жизни то, что не существует, и даже через слабость совершает чудесные деяния. В двух руках он держит народы и их владения; он заставляет их хозяев волноваться и снова склоняет их к миру; он оживляет дух героев в борьбе с их врагами, незаметно для мудрых и для множества людей, многочисленных, как звезды. Он отдает алчность в руки малых; тех, кто считает себя алчными, он опутывает в битве и является защитником надменных. Поверженный отбрасывает гордого глупца; могучий низвергает того, кто украшает свое тело, кто привязывается к черни и уповает на свою руку. Одним он делает дом меньше, другим дает дом; как человек ставит ноги в тупик одну перед другой, так и первый делает последним; с первыми разрывает дружбу, со вторыми поочередно связывается, а от тех, кто ему не предан, отряхивается.

Так, справедливость Индры представляется в борьбе с другими силами и Он - единое божество, которое прорывается и входит во тьму и разрушает ее образования и сопротивление против истины своим интуитивным светом высшего знания и силы. Именно к этому интуитивному свету, наиболее эффективному в познании и действии, постоянно обращались риши. Поэтому

нет особой необходимости в обращении к Вишну и Сурье в их отдельных сферах, поскольку их действия в мире будут рассматриваться и решаться так же, как действия Индры. Другими словами, если Сурья должен обратиться к нашему проявлению со своим Высшим Светом Истины, то для нас, живущих в нижнем полушарии, это может быть наиболее эффективно сделано через действие Индры.

Справедливость действия Индры заключается в обеспечении порядка в мире, и полное развитие психического состояния человека невозможно без познания через отождествление с высшим внутренним «Я» («Ишвара-Пуру»), ибо только через отождествление с внешним «Я» и его многообразным действием разрозненных воль путем наблюдения этого хаоса в единстве самосуществующего, обретает статус внутреннего суверенитета над низшей природой. Реализация этого универсального и космического сознания дает психическому существу знание и силу осветить, преобразовать и гармонизировать весь этот беспорядок невежественного образования в новый порядок, не ментальный, не витальный или физический, а духовный, поэтому он обращается к Индре:

> Вашего самого щедрого из щедрых Царя народов Индру
> Я при(глашаю) для прославления. .
> Он наслаждается песнями благодаря многим (прославлениям).
> Это для него - поэтическая речь,
> Для Индры надо исполнить гимн! [152, с.40]

Справедливость в «Ригведе» при рассмотрении деяний богов в фокусе дилеммы добра-зла определяется и следующим моментом: бог могущественен и добр и он решил поместить во Вселенную зло и страдания не потому, что им движет карма, или потому, что он настолько злой, что ему приятно видеть страдания других, а потому, что если бы у него вообще было намерение создать Вселенную, то она по определению должна была бы содержать как зло, так и добро. Эта точка зрения иногда противоречит индийским текстам, в которых утверждается, что Бог бессилен или действует

недобросовестно. [288, с.46-56] Предположение о необходимости зла исходит из философской перспективы, и оно вполне может быть наиболее удовлетворительным «решением» с философской и эмоциональной точек зрения. Однако оно не может быть полностью идеальным, поскольку индийские мыслители продолжают предлагать возможные пути решения проблемы зла. Наиболее ярким из них является идея о том, что Бог создал зло под влиянием времени или кармы, либо по личной вине, вынудив действовать против собственной воли. Он не считает зло «благом», но оно неизбежно. В этом и заключается суть божественного закона справедливости в «Ригведе».

Удивительное сходство идей «Авесты» с «Ригведой» в данном контексте является то, что в реализации божественного закона справедливости Ахура Мазда играет роль не один, а с другими своими соратниками, точнее вместе с двумя божествами, которых мы находим в надписи Дария: Ахура Мазда, Митра и Анахита. Эти два соратника Мазды, правда, полностью исчезли из учения Зороастра, но они вновь появляются в более поздние времена. Митра, прежде всего, является важным божеством иранцев, и, как известно, его сфера деятельности была распространена в свое время на всю Римскую империю как бога воинов. Это бог, который наблюдает за миром с высоты, который все видит и знает правду. Он - бог справедливости, доброй воли и договора. Персы клялись Митрой. Он ради установления справедливости наказывает лжецов, нарушителей договоров и поражает их в бою. Солнце - его глаз, через который он видит все. Известно, что в азиатском и в европейском культе Митры он предстает как бог Солнца. В «Авесте» он, прежде всего, бог, охраняющий справедливость, истину и нравственность, и в этом качестве он тесно связан с Ахура Маздой в постгностической религии.

Однако нет такого момента, где сходство идей двух народов – иранцев и индийцев было бы более разительным, чем в представлениях о богах, охраняющих мораль, и связанной с ними группе понятий. В «Ригведе» также

наблюдается триада. Однако вместо Мазды, Митры, Андхиты мы видим Варуну, Митру, Арьямана. Арьяман - очень несамостоятельная личность. Ему поклоняются не одному, а в компании с Митрой и Варуной. Его имя означает «Друг». Это доброе, благодетельное божество, помогающее человеку. В «Авесте» он также упоминается под именем Аирьяман, и там он также является помощником, благодетелем человека, так как является богом-целителем. Его обитель, как и обитель Варуны и Митры, - «светлая обитель света». В «Ригведе» также упоминается Митра, но к нему обращаются за дождем:

Кого, как друга, (люди,) ищущие коров (в битвах) за коров,
Доброжелательные, породили с усердием на месте жертвенной
раздачи,в водах, -
Два мира сотряслись от (его) стати, от (его) голоса,
(Когда они вышли) навстречу любимому, достойному жертв,
прибежищу существ. [151, с.40]

Так, обычно Митра вызывается вместе с Варуной. Он составляет пару с этим могущественным богом, самым возвышенным божеством индийского пантеона в древности. Они - цари неба, сукшатры, «цари хорошего правления». Мы читаем об их большом, возвышенном, могущественном царстве, которое напоминает нам о благом правлении Ахура Мазды (Кшатра Вайшья). Их главная задача - председательствовать на рита. Как и Ахура Мазда и Митра, которые являются богами арты, аши («справедливости», «закона»), ригведийский Митра с Варуной выступают за справедливость, за «закон» рта – нравственный закон, но в еще большей степени, чем персидская арта, это закон Вселенной, принцип порядка, закон природы, по которому восходит и заходит Солнце, сменяются времена года, идет дождь, текут реки, Агни, «огонь», называется «сыном рты», что свидетельствует о тенденции к персонификации Рты, подобно тому как в Иране арта (=аша) персонифицируется как бог рты. Варуна держит солнце и спасает его от падения, дает путь звездам, в точности как Мазда. Таким образом, рта - понятие, не слишком отличающееся от Мойры, которая у Гомера - закон,

управляющий миром, и не только судьба, но и то, что встречается и правильно, и справедливо. Рта, находящаяся под особым контролем Варуны, часто отождествляется с волей или повелением Варуты (врата, дхаман).

Повеления Варуны постоянно упоминаются. Он - бог повелений, дхрита-врата, чьи повеления тверды, неизменны и справедливы. Все происходит по его воле. Его повеления незыблемы. Это напоминает нам о том, что именно по воле Ахура Мазды цари Персии завоевывают и уничтожают своих врагов. Повеления Варуны, как и Мазды, часто носят моральный характер. Он и Митра нагружают грешников цепями вины и страданий. Виновный вынужден молиться, чтобы освободиться от оков, ища путь справедливости. В «Ригведе»:

> О Варуна, если другу, подобному Арьяману или Митре,
> Или (тому, кто) всегда товарищ или брат,
> Соседу, своему или чужому, о Варуна,
> Мы причинили зло - отпусти это (нам)!
> Если мы обманули, как игроки в игре,
> Будь то сознательно, или если мы не знали.
> Всё это развяжи, о бог, (чтобы стало это) словно незатянутым! [152, с.87]

В «Авесте»:

> Мы почитаем Митру...
> Он от беды уводит, От гибели спасает, Когда ему не лгут.
> Спаси нас от напасти, Спаси от бед нас, Митра,
> Которому не лгут. [4, с.19]

Митра в «Авесте» также описывается как земной хранитель клятв, договоров и заветов, и рассматривался Заратуштрой как председательствующий над судом душ умерших; ибо эта концепция появляется в его роли хранителя завета, будучи судьей людей в этой жизни, так что, когда судья понадобится для будущей жизни, он будет наиболее очевидным исполнителем этой роли. Митра в присутствии Сраоши в качестве свидетеля, обязан держать весы правосудия, чтобы точно взвесить и сбалансировать достоинства благих мыслей, слов и поступков в течение

жизни и сопоставить их с недостатками недостойных мыслей, слов и поступков, а после должного рассмотрения положительных и отрицательных моментов приходит к решению и выносит окончательный справедливый приговор. Пересечение Чинваты - моста, отделяющего добро от зла имеет особое значение.

Таким образом, судьба смерти имела чрезвычайно важное значение для Заратуштры, поскольку она исправляла несправедливость жизни на Земле. К душе после вынесения приговора обращается собственная душа умершего, чтобы провести ее через опасный, острый как бритва путь на мосту: «И тот, кого увлекало Зло, и тот, кто руководился Правдою *[Аша],* оба выступают тогда на пути свои, изготовленные временем. У моста, созданного Маздою, у чистого Чинвада, - вот место, где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире, что совершил кто, обитав посреди живых существ». [4, с.124]

Понятно, что сознание, внутреннее «Я» каждого человека, как это было в «Ригведе», в течение жизни формируется его собственными мыслями, словами и действиями. Итак, «справедливая» душа видит, как красиво сияет ее внутреннее «Я», а «злая и несправедливая» встречает отвращение. Это понятие очень удачно персонифицируется, соответственно, как красивая молодая жизнерадостная дама, которая, взявшись за руки, помогает «справедливому» перейти мост, и уродливая старуха-инвалид, которая не может помочь «несправедливому» при переходе. Для душ, признанных «справедливыми», путь на мосту остается широким и безопасным, чтобы перейти на другой конец, в Гаро-дамана (Дом лучшего существования), но для «злых и несправедливых» путь сужается до ширины бритвы - острый клинок, по которому невозможно пройти и переступить, и, отброшенные, они падают в глубины Друджо-дэмāны («Дом худшего существования»).

Заратуштра заявляет, что даже он «сам перешел бы Мост со всеми, кто следовал его учению, будь то мужчина или женщина». Здесь вполне разумно отметить, что осужденная душа, полностью сознавая свои дела при жизни и

будучи затем обращена к собственной совести, вряд ли в состоянии оспорить приговор. Такова непреходящая в течение жизни сила собственного внутреннего «Я», совести, которую предвидел Заратуштра, что она даже начинает преследовать душу несправедливого Друджванта в будущей жизни, который, очевидно, продвигал неправду в жизни, привычно теряя свои знания. Сознание, чтобы иметь свой собственный путь в жизни. Это хорошо иллюстрировано в гатах «Ясны»: «Дэвы порождены дурными делами тех, кто является врагом мирной и оседлой пастушеской жизни. В будущей жизни каждого ждёт воздаяние. Те, кто дружит с Армайти, будут в царстве Ахура-Мазды и Арты. Пройдя через испытания в красном огне и расплавленном металле, друджевцы войдут в царство мрака, а артовцы - в царство света». [4, с.143]

Так, не «находя» справедливость в земном мире, в «Авесте» обращаются к небесной, божественной справедливости, при этом, как и в «Ригведе» в центре внимания в равной степени находятся и божества и человек, иными словами, в этих священных текстах справедливость не ищут в отношении между божествами, а бога и человека. Задачей «Ригведы» и «Авесты» является не только представление и объяснение природы, процесса и целей творения и правил, которые управляют космосом, природой и человеческим существованием, но и то, как люди могут освятить свою собственную жизнь, а также в своих обществах через самоочищение и привитие этико-духовных ценностей, типа справедливости, достигаемых посредством соблюдения правил Рта, что затем делает человеческую жизнь божественной. Потенциальное преобразование человеческой жизни из мирской в священную и из человеческой в божественную заложено в самой конституции человека.

В «Ригведе» эти боги и богини изображаются как совершенно правдивые, добрые, щедрые, непреклонные, бескорыстные или, действительно, как обладающие всеми добродетелями, мыслимыми человеческим разумом. У них есть ненависть, гнев и драчливость, но они

направлены на тех людей, кто разрушителен, безнравственн и враждебен. Эти люди гедонистичны, алчны к чужому имуществу, они сомневаются в словах и «истине божественного» и которые «не знают никакой более высокой гармонии жизни, кроме той, что рождена из наслаждения физическим» (Ригведа, 2.12.5). Они стремятся соблюдать его требования, чтобы искупить последствия любого проступка, который они могли совершить в своей жизни. В их врожденном стремлении действовать в соответствии с положениями Рта, поскольку в противном случае они подвергались бы опасности совершить глупость в том или ином смысле». Поскольку «путь Rta» является самым «прямым и кратчайшим» из всех путей к истине, отклонение от него «является его отрицанием, которое называется Анрта, ложь». В своей интерпретации мантр (гимнов) в Ригведе 9.73.6, 8) утверждает, что Сома, принцип гармонии, как его видит провидец, поместил в человеческое сердце набор из трех фильтров или сит, представляющих собой тройную систему очищения», означающих «инстинктивные, ментальные и духовные положения контроля, лежащие в человеческой личности как проверка его безрассудных желаний. Именно из-за этой проверки на этих трех уровнях человек должен регулировать свое поведение в соответствии с их требованиями:

> Хранителя закона нельзя обмануть, (его,) прекрасного силой духа.
> Он вложил себе в сердце три цедилки. Знаток, он озирает все существа.
> (А) нежелательных, лишенных обетов он сталкивает в яму.
> Только мудрые, стремящиеся достигнуть, достигают (этого).
> Бессильный же - да падет он в яму! [153, с.67]

«Ригведа» утверждает, что Рта, «контролируя все во вселенной, включая человеческое поведение, налагает на человеческое сердце чувствительность», чтобы дать ему возможность различать Рта и Анрта, правильное и неправильное, справедливое и несправедливое, моральное и безнравственное. Это наделение полномочиями позволяет людям проявлять самообладание и противостоять искушению нарушить правила Rta. Согласно

этому гимну, кто мудро следует правилам Рта, наслаждаются настоящей радостью жизни, в то время как те, у кого нет самообладания, должны пробовать только грязное и падать в бездонную яму отчаяния. Кажется, как подчеркивает «Ригведа», конечная цель этой священной книги, настаивающей на том, что люди должны соблюдать правила Рта, заключается не только в достижении справедливости, спокойствия, гармонии, стабильности и безопасности человеческих обществ, но и в предсказании и освящении человеческой жизни на земле. Именно через соблюдение правил Рта люди ведут себя нравственно, этично и справедливо.

Уникальной особенностью концепции справедливости Ригведы является то, что она предполагает построение справедливого, морального, этического общества как достижимого отдельными лицами и их коллективами посредством соблюдения правил, но без назначения какой-либо значительной роли в этом отношении организованному правительству. Это контрастирует с другими доосевыми цивилизациями. Как мы видели ранее, и гаты «Авесты» отводили важную роль и ответственность царям в достижении справедливости в обществе в целом. Если тезис о том, что «Ригведа» является продолжением гат, верен, то этот аспект делает концепцию справедливости «Ригведы» уникальной для этого священного писания. М. Бойс на это указывает в нескольких местах своей работы. Приводим две короткине цитаты: «Вата был богом дующего ветра и почитался как божество, приносящее дождевые тучи. Вайу - более чудесное существо, называемое в Ригведе «душой богов». По иранским представлениям, он - дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает». [30, с.25] В другом месте: «В Ригведе он (Ахура Мазда – Б.Ш.) именуется Асура («Господь»), и в одном из гимнов к двум меньшим божествам обращаются так: «Вы оба заставляете идти дождь с неба по божественной власти Асуры... вы оба защищаете свои законы по божественной власти Асуры». По истине-рта вы правите миром» (Ригведа 5, 63, 7)». [30, с.28-29]

Важно иметь в виду, что Ахура Мазда в «Авесте» обладает равной волей с лучшим правдолюбом и справедливостью и умеет различать праведников и неправедников посредством справедливости. Более того, справедливость служит для него инструментом, позволяющим замечать все, особенно то, что скрыто по отношению к человеку. Это наблюдение имеет интересную аналогию с тем, как люди используют справедливость. Ведь, как объяснялось ранее, именно благодаря справедливость человек может заниматься самоанализом и отгонять от себя ложь. Подобно тому как Ахура Мазда умеет отделять праведников от неправедников с помощью справедливости, человек может использовать справедливость для классификации возникающих в его душе импульсов и мыслей на правдивые и лживые, или на праведные и неправедные, в зависимости от жизненного контекста. Соответственно, справедливость человеческих существ имеет свой трансцендентный архетип в справедливости Ахуры Мазды. В «Хурда-Авесте» читаем: «Вату, дающего благо, святого почитаем мы! Созданную Маздой Чисту почитаем мы, справедливейшую, Аше преданную! Дайну добрую почитаем мы, маздаяснийскую!». [5, с.99]

Из предыдущего исследования, посвященного ахурам, становится ясно, что гаты «Авесты» обладают развитой психологией. Можно выделить следующую психологическую иерархию причинно-следственных связей: справедливость и правдивость (*аша*) - конструктивный животворящий менталитет (Спэнта Манью) - благое мышление (*Вохумана*) - умеренность (*Армаити*) - самоконтроль (*Кшатра*). Эта психологическая динамика находит свое формульное выражение в кратком триединстве: благая мысль – благое дело, благое слово (*хумата, хухта, хваршта*). Последовательность этого триединства играет существенную роль, поскольку оно начинается с мышления, затем переходит к словам и, наконец, завершается поступками. В этом триединстве резюмируется образ жизни в соответствии с ахурическими принципами, а также согласие образа мыслей и действий с идеальным архетипом (*аша*), т.е. со справедливостью и истиной. Хотя это

древнеавестийское вероучение эксплицитно выражено только в «Авесты», его можно предположить и для самой Заратуштры. [272, с.65] В принципе, всем людям дано вести жизнь в соответствии с добрыми мыслями, словами и поступками и таким образом стать последователем Аши: «Добрые мысли, добрые слова и добрые дела» составляют этический фундамент, на котором покоится праведность, и основу, на которой возвышается вся структура системы маздаяснийской философии.

Как уже отмечалось, Ахура Мазда своей правдивостью и для установдения справедливости (*аша*) может наблюдать за всеми мыслями и поступками людей и соответствующим образом вознаграждать их. Соответственно, непогрешимость его (*хратy*) должна проистекать из их связи с его ашой. За поддержанием наилучшего мышления со стороны аша (интеллигибельно-архетипического мира) предположительно стоит идея о том, что когнитивное содержание наилучшего мышления, которое здесь следует понимать как эпистемологическую способность, которая существует независимо от пространства и времени в интеллигибельно-архетипическом мире. Именно благодаря изначальному существованию этих умопостигаемых объектов познания благое мышление получает основание для своего существования и действенности справедливости.

Подводя итог, можно сказать, что, справедливость и в «Ригведе» и в «Авесте» - это эволюционная концепция, это - идея получения того, что заслуживаешь, честности, моральной праведности и равенства. Концепция справедливости в этих священных текстах заключается в том, что процесс достижения справедливости, стабильности, спокойствия, безопасности и процветания для человека основан на божественных правилах. Соблюдение этих правил гарантирует достижение этих целей и преобразует жизнь отдельных лиц и их обществ из мирской в священную, из мирской в божественную, из озабоченности удовольствиями материальной жизни в спокойствие, гармонию и уверенность духовной жизни, и из эгоистичной и эгоцентричной жизни жадности, гнева и алчности в жизнь бескорыстия и

озабоченности интересами всех. Отсюда, концепция справедливости «Ригведы» и «Авесты» основана на правилах, а справедливость достигается в обществе, когда люди соблюдают правила. Если «Ригведа» предполагает этот результат, не возлагая никакой ответственности за его достижение на какой-либо центральный руководящий орган или даже на самого индивида, то в «Авесте» справедливость связывается не только с божественным, но и социальным его значением, и предполагает правдивость и ответственность человека за свою судьбу в обоих миров. Так, справедливость в «Авесте» полагается на побуждение людей быть этичными, моральными и справедливыми в своих отношениях с другими.

5.3. Насилие и ненасилие

Насилие и ненасилие как потенциальные возможности для человека, было принято и развито посредством процессов социализации, которые нашли свою окончательную формализацию в своем оправдании в обществах людей. Это оправдание работало как в отношении внутреннего, так и внешнего насилия и ненасилия. Во внутренней сфере двояко всегда связано с необходимостью объединения социальной группы: символическим и гомогенизирующим. Первое относится к жертвенному насилию. В типичной для религии динамике жертвы приносятся божествам, чтобы они снискали их расположение и заставили их дать спасение социальной группе (в форме мира, урожая, побед и т. д.).

Французский философ Р. Жирар вызвал определенную полемику много лет назад, когда он превратил эту жертвенную динамику в ключ к интерпретации всего религиозного насилия, зайдя так далеко, что заявил, что «насилие составляет подлинное сердце и тайную душу священного» и что, оживляя динамичное жертвоприношение, «религиозные люди всегда стремятся умиротворить насилие, предотвратить его развязывание». [268, с.59] Культура, в которой эта динамика наблюдается наиболее четко, без сомнения, принадлежит древнеарийским племенам и их жертвоприношениям

во избежание «конца человечества», либо «совершенству души человека». Речь идет о идее насилия и ненасилия в древнеарийских произведениях - «Ригведе» и «Авесте».

Социальная структура ведического общества была основана на мирной атмосфере и сотрудничестве между его обитателями. От послушного сына ожидали послушания отцу и единодушия с матерью. Женщине предписывалось говорить мужу ласковые и нежные слова. Взаимоотношения между братом и сестрой должны были быть приятными; они должны были говорить друг с другом с добрыми намерениями. Людей связывало великое чувство единства, они сообща добивались всего, чего хотели; работали сообща и говорили то, что было приятно друг другу; любили есть и пить общую пищу и поклоняться Агни сообща, как спицы вокруг нефа; чувствовали удовлетворение и, следовательно, счастье в тот день, когда им удавалось обрести добродетель, победить зло и стать без вины виноватыми. Им не нравились черствость и ненависть друг к другу: чувство любви ко всем, а также великое чувство долга и единство в совершении различных поступков отражают существование ахимсы, преобладающего в поведении человека: «Ахимса понимается как дисциплинирующий элемент нормативного поведения отдельного человека, изначально способного на насилие». [107, с.208]

Ведические молитвы полны чувства любящей доброты, отсутствия ненависти, истины, праведности и незлобы по отношению ко всем. Эти ингредиенты - не что иное, как различные составляющие *ахимсы*. Люди молились Господу Индре, чтобы он внушил им бесстрашие перед всеми, перед друзьями, врагами, известными, неизвестными, днем и ночью.3 Бесстрашие - одно из качеств ненасильственного человека. Поскольку бесстрашные люди никогда не вынашивают дурных мыслей в отношении кого-либо, они бесстрашны сами и обеспечивают бесстрашие всем. Только жестокие люди боятся за себя и злятся на других. Молясь о бесстрашии Господу Индре, люди хотели, чтобы их благословили ненасильственным

отношением ко всем. Только так они могли стать бесстрашными. Жестокие люди постоянно желают зла другим; в свою очередь, они сами боятся мести со стороны других. Когда человек не склонен к насилию, то есть сострадателен ко всем и наделен чувством дружелюбия, он не испытывает страха ни перед кем. Ведические люди соблюдали обет праведности. В своих мольбах они обращались к Агни. Молясь богам, они говорили:

> Кто те, о Агни, что охраняют источник беззакония?
> Кто те, что пестуют неправедные речи? 5 Эти друзья твои, о Агни, изменились:
> Бывшие любезными стали нелюбезны, Сами себе навредили словами эти
> Говорившие праведному лукавые (слова). [152, с.22]

Люди молили богов сделать их путниками на пути праведности и последователями честности. Они хотели иметь хороших друзей и молились о даровании им хорошей дружбы, не идя по пути вражды и насилия, они обращались к богу с благочестивой просьбой привести их к праведному пути и удалить все грехи, которые делали их странниками и бродягами. Помимо желания богатства, мужского потомства, домашнего благополучия, скота и т. д., древние люди стремились к мудрости и молились о ней Варуне, Агни и Индре. Они хотели мира внутри и мира снаружи, в небе, воздухе, земле, растениях, деревьях, среди всех богов, Вселенной и везде. Они хотели быть благословленными такой силой, которая заставила бы всех существ считать их своими друзьями, и молили богов о том же. Эта молитва о дружбе показывает внутреннее стремление к дружелюбию, взаимному доверию, сотрудничеству и помощи по отношению ко всем, кто населяет эту Вселенную. Такое отношение к ненасилию по отношению ко всем существам было глубоко укоренено в их сердцах. Помогать другим, быть доброжелательным к ним, печалиться, видя горе других, и прилагать усилия, чтобы положить конец их страданиям - вот качества, которыми обладает верующий в *ахимсу* - ненасилию.

Российский исследователь М.А. Воронкина рассматривая вопрос о природе принципа ахимсы, определяет, что «ахимса, исключающая насилие не только на физическом, но и на ментальном уровне, предстает одним из идеальных методов предотвращения агрессивных состояний путем тренировки по сохранению душевного равновесия в экстремальных условиях… Она формулируется как требование ни делом, ни словом, ни мыслью не вредить никакому живому существу, проявляя равнодушие ко всем из них, как бы агрессивно или наоборот благосклонно они к нему не относились». [325, с.27]

В рамках этой концепции невозможно было провести различие между переходными и непереходными действиями , то есть между действиями, при которых действие падает на человека, не являющегося их исполнителем, и теми, при которых действие осуществляется на того же человека, который его исполняет. Единственная цель, ради которой власть над членом сообщества может быть использована против его воли, - это предотвращение причинения им вреда другим, а через них - богам. Его собственное благо, физическое или моральное, не является достаточным оправданием. Никто не может быть оправданно принужден совершать или не совершать определенные действия, потому что это будет лучше для него, потому что это сделает его счастливее, потому что, по мнению других, это будет более приемлемо или более справедливо. Другими словами, осуществление индивидуальных прав имеет только одно ограничение: права других или общее благо, поэтому, если поступок не представляет угрозы и насилие общественному благу, он должен уважаться как часть частной сферы, где обязанности по отношению к собственной жизни будут несовершенными обязательствами, а не совершенными обязанностями, которые гарантируют уважение к жизни других.

Перенося это на отношение человека к небесным существам, в «Авесте» угроза и насилие, как и в «Ригведе» имеет разные формы. Здесь нужно отметить, что в «Авесте» по сравнению с «Ригведой» нет единого понятия

типа «ахимса». Другое дело, что в «Авесте» насилие передается разными понятиями, исходящими из сущности или поведения сил, способствующих насилию и угрозе. К ним относятся, в первую очередь, сам источник зла – Ангра Манью, а также известные нам *даева* и *друдж*. К ним зороастрийцы, как и в индусы в «Ригведе» обращаются языком ненависти, поскольку этот термин предполагает, что подобная речь используется агрессором по отношению к тому, кто в результате этого действия становится его жертвой. Одними из первоначальных агрессоров здесь были даэвы, от которых зороастрийцы могли защититься только с помощью ненависти к ним и насилия. Хотя кого-то может удивить, что декларация веры может начинаться со слов «я проклинаю», а не «я верю», проклятие демонов (*нафрин куниш*) - это религиозный акт:

Мы почитаем Митру...Трепещут пред которым. Все мыслимые дэвы.
И грешные лжецы.. И праведных фраваши. Летят со всех сторон.
Даёт им стрелы Митра. С орлиным опереньем; Но если достигает,
Летя, он стран враждебных, То поражает первым. У них ударом Митра.
Людей и лошадей их, Так, что трепещут разом И лошади и люди. [4, с.297]

Повседневный долг человека и его эсхатологическая роль - поражать демонов добрыми делами и молитвами. Этот принцип заключается в утверждении, что единственной целью, ради которой человечество, индивидуально или коллективно, может посягнуть на свободу действий любого из своих членов, является его собственная защита.

Тем не менее, стоит отметить, что даэвы, тем более Ангра Манью здесь не жертвы, а скорее самые ненавистные враги и агрессоры, которые угрожают и вредят верным последователям Заратустры. Если вербальную агрессию можно определить как характеристику, которая побуждает человека нападать на самоценности и концепции других людей, защищая свои собственные ценности и концепции, то можно согласиться, что зороастрийцы действительно прибегают к ней. Однако они используют вербальное насилие для самозащиты только из страха перед угрозами и

насилиями внешних сил. Отвержение дэвов связано с реформой Зороастра, и, как олицетворения всех мыслимых зол, они упоминаются во всех зороастрийских религиозных книгах, и конечно же в «Авесте», вероучение которой начинается с формулы проклятия даэвов: Nāismī daēvō! В русском переводе и в более расширенном описании оно дано в «Символе веры»: «Проклинаю дэвов. Исповедую себя поклонником Мазды, зороастрийцем, врагом дэвов, последователем Ахуры, славословящим Амэша-Спэнта, молящимся Амэша-Спэнта. Доброму, исполненному блага Ахура-Мазде я приписываю всё хорошее, и всё лучшее - ему, носителю Арты, сияющему, наделённому Хварно… Отрекаюсь от сообщества с мерзкими, вредоносными, неартовскими, злокозненными дэвами, самыми лживыми, самыми зловонными…; от тех, кто насильничает над живыми существами». [4, с.157] Только после этого сильного вступительного слова верный зороастриец говорит: *фраваāнē* - «я признаю/я заявляю». И он/она объявляет себя *маздаяснино*м - «поклоняющимся Мазде», *заратуштрием* - «последователем Заратуштры» и *видаэво* - «недоброжелательным, отвергающим, враждебным даэвам».

Сборник поздних авестийских текстов, в котором речь идет почти исключительно о даэвах, то есть об их различных проявлениях и способах победы над ними, называется «Вендидад» (*Vidēvdāt* или *Vidēvdād)*, что является сокращением от vī.daēvō-dāta «данный против даэвов». Как впервые заметил Э. Бенвенист, термин vī.daēva- («отвергающий даэвов») обозначал правоверного зороастрийца с той же силой, что и mazdayasna- («поклоняющийся Мазда») и zaraθuštri- («зороастриец»)». [322, с.333-334]. Как видим, верующий не только отвергает власть (вождизм) даэвов, но и называет их нечестивыми, «недобрыми», лишенными добра, «беззаконными», т.е. не идущий прямым путем истины», злодействующими и др. Затем «Вендидад» еще больше злоупотребляет ими, используя превосходные формы прилагательных, типа «самый друджоподобный», то есть самый лживый и т.п.

Чтобы ответить на вопрос о ненависти в авестийских молитвах, мы должны понять, кем были враги, т.е. даэвы. В предыдущих частях данной работы было отмечено, что древнеавестийское *даэва* (daēva)- происходит от древнеиранского *daiva*- < индоиранского *daivá*- «бог» с тем же значением. Хотя слово, обозначающее ведийских духов, и слово, обозначающее зороастрийских даэвов, этимологически родственны, их функции и тематическое развитие совершенно различны. Первоначально этот термин использовался для обозначения существ, встречающихся в фольклоре, который предшествовал его использованию в священном писании зороастрийцев. Ведийское devá- по-разному применяется к большинству божественных существ, включая богов и многих асуров. Аналогично, в самом древнем слое зороастризма daēvas первоначально также были богами (хотя и отвергаемыми), и только в поздних текстах это слово стало относиться исключительно к злым существам. В гатах даэвы - это «боги, которые (должны быть) отвергнуты», они порицаются как неспособные отличить истину («аша, закон» - в «Авесте», «рта» - в «Ригведе») от лжи (*друдж* - «ложь»). В «Малой Авесте» даэвы - явно враждебные сущности, божества, способствующие хаосу, беспорядку, угрозе и насилию, поэтому надлежит оскорбительным нападкам сторонников праведности, идущих по пути Ахуры Мазды:

Пусть защитят нас от врага Мазда и Спэнта Армайти!
Сгинь, дьяволица Друджъ; сгинь, дайвовское отродье;
сгинь, дайвовское семя; сгинь, дайвовское создание!...
И поклонение той, что Армайти, и процветание!
Истина - это высшее благо. [5, с.55]

Так, одним из аспектов деятельности Ахура Мазды является *хшатра*, который сочетает в себе идею божественного и человеческого «царствования», и представляется как его творение вместе с Армайти («благочестие») и не может быть никакой терпимости к дальнейшему противостоянию лжи против истины, насилия против ненасилия.

Как видно, зороастрийские идеи по проблеме насилия и ненасилия организуются не вокруг одного понятия, т.е. ахимсы, а рассматриваются через действий добрых сил – Ангра Манью и его порождений – божества Индра, Агни, Армайти и др. как источники ненасилия в противовес действий других злых сил во главе Ангра Манью и его порождений типа даэва, Заххак, друдж и т.д. Так, насилие и ненасилие говоря в общем, имеют свои составляющие формы. В «Ригведе» это в первую очередь, проявляется в благое дело, т.е. благотворительность, как одна из составляющих форм ахимсы и чувства сострадания к другим, которая восхваляется в ее тексте, и возносятся молитвы о благополучии тех, кто стремится к благотворительности.

Благотворительность означает помощь нуждающемуся, предоставление ему необходимых вещей. Люди ведической эпохи стремились избавиться от всех видов дурных мыслей и думали о том дне, когда они смогут победить зло и грех. Древние люди верили, что помогать другим - значит освобождать себя. Они молили Бога дать им силу, которая позволила бы им защищать друг друга, вместе есть и обедать, вместе работать, учиться просвещению, чтобы они могли жить в единстве и любви, не ненавидя друг друга. И такое поведение служило основой не толӣко для гармоничных социальных отношений жителей этого общества, но и в отношении богов.

> Желая помощи, мужественного (бога) с ваджрой в правой руке
> Сопровождаемого Марутами мы зовем для дружбы!
> Кто, возбужденный гневом, - Вьянсу,
> Кто - Шамбару, кто убил Пипру, не знающего обетов, Индра,
> который низверг прожорливого Шушну, - (его),
> Сопровождаемого Марутами мы зовем для дружбы! [151, с.122]

Зов марутам для установления дружбы – это образ того, что ненасилием, т.е. дружбой можно покончить с их деяниями как ужасные и яростные силы, подобные львам и вепрам. Они «ревут, как львы, наводя ужас на все живое. Земля, и «небо, и горы сотрясаются в страхе перед ними. Подобные диким

слонам, они ломают деревья, колесами своих колесниц они раскалывают холмы». [179, с.76]

Истинно говоря, такие качества, как милосердие, честность, мир, доброжелательность, дружелюбие и т.д. являются состоянием ума и образуют составляющие ахимсы. Поэтому ахимса - это также состояние нашего ума. Оно может быть физическим или голосовым с точки зрения его проявления через различные двери действий. Решение совершить такой-то и такой-то поступок возникает в сфере ума и, соответственно, проявляется через физическую или голосовую дверь и тем самым материализуется. Если совершается физический или умственный акт, не имеющий соответствующей связи с умом, то он не может быть реальной формой действия, или если мы утверждаем, что практикуем ахимсу физически и духовно, не имея слуха с умом, то это не может быть реальной формой ахимсы. Это может быть только внешняя душа. Описание в Ведах очень живое и ясно говорит о том, что древние провидцы практиковали ахимсу в подлинном смысле этого слова. Она была частью их существа, и их мысли, как и действия, были пропитаны этим состоянием ума.

«Ригведа» обозначает, что целомудренный человек теряет свое главное качество, как только он причиняет кому-либо вред мыслью, словом или делом. Для этого он должен пойти по пути аскетизма - это самоограничение. Человек, обладающий самоограничением, жертвует своими чувственными удовольствиями ради самореализации. Он никогда не поддается своим плотским желаниям. Наносить вред другим - значит поддаваться низменным желаниям. Правая вера не приведет человека к такому шагу, который может оказаться вредным и пагубным для других. Аскетизм, то есть *manac*, является корнем знания о благости, которое приобретается путем практики аскетизма; понимание развивается благодаря идеи подвижности: «Золотой Зародыш, согласно космогоническим гимнам «Ригведы», рождается в первозданных водах силой тепла (тапас). Понятие «тапаса», космического жара, связанное с Солнцем, а также Огнем (Сурьей и Агни), особенное

значение приобретает позднее, когда оно трансформируется в одном из своих аспектов в идею подвижничества, аскезы». [179, с.102] С тапасом, как утверждает этот же автор, связано желание: «Так, в гимне IX.2 вновь выдвигается понятие «желания» (*кама*) как космогонической силы, «первого семени [творящего] духа», связанного в своем происхождении с «тапасом». [179, с.125]

Человек путем самоотречения (аскет) живет в мире, но не от мира. Он не привязан к мирским влечениям, которые заставляют человека вредить и причинять вред другим. И именно здесь концепция ахимсы реализуется в истинном смысле. Таким образом, ахимса считалась высшей добродетелью не только в ригведическую эпоху, но и в эпоху «Упанишады». Люди эпохи «Упанишады» очень внимательно относились к своим поступкам. Они верили, что плохие поступки приводят к чему-то плохому. Они следовали различным добродетелям, таким как дань, не причинение вреда, равновесие ума по отношению ко всем в любых обстоятельствах, сочувствие, аскетизм, желание благополучия другим, благотворительность, жертвование ради блага других, нежадное поведение на всех уровнях и т. д. Они не только следовали вышеперечисленным добродетелям, но и стремились к самореализации, основанной на добродетелях.

Так, в «Ригведе» «насилие» осуждается, равно как и поощряется. Учения, поощряющие насилие, содержатся в доктрине морального долга. Индуисты считают, что применение насилия для самозащиты - праведное дело. В «Ригведе» есть гимн:

> Да будет твердым ваше оружие, чтоб оттолкнуть,
> Крепким, чтоб дать отпор!
> Да будет ваша сила удивительнее,
> Чем (сила) колдуна-смертного! [151, с.51

Таким образом, под насилие подпадают как физические, так и ментальные действия с применением силы для причинения вреда или травмы. Умышленное бездействие также считается насилием, когда оно

крайне необходимо для защиты себя или других. «Ригведа» убеждает добрых сил, что они должны сражаться, поскольку это его *дхарма* - «долг», что насилие вредит только телу, но не душе. В целом, в индуистских духовных писаниях *ахимса* - «ненасилие» - обычно предпочитается *химсе* - «насилию». Духовная коннотация слова *химса* включает в себя насилие, вызванное любым состоянием беспокойства, возбуждения или изменения в теле и уме. Если вы думаете плохо о других, говорите обидные слова, запугиваете кого-то, вызываете негативные эмоции и чувства, злите или заставляете кого-то злиться, это считается актом насилия.

Так, обозначено, что люди обладают ценностью сами по себе в силу своей рациональной природы, которая лежит в основе их способности устанавливать свои собственные законы (практические законы), уповая на небесных сил и поэтому их следует рассматривать как цели всех действий, а не только как средства. Это отличает их от вещей, ценность которых относительна, поскольку обусловлена природой, на которой зиждется их существование, и объектом их законов, что оправдывает обращение поклонников «Ригведы», да и «Авесты» к божествам как к средствам. Не прибегая к вышеупомянутому различению, невозможно было бы найти где-либо что-либо, имеющее абсолютную ценность, а если бы всякая ценность была условной и, следовательно, контингентной, то нельзя было бы найти и высшего практического принципа разума. Это особенно ярко проявляется в проблеме насилия и ненасилия в обоих священных текстах.

В «Авесте» насилие рассматривается через зло и его «продукты» - страдание, недуги, болезни, смерть и т.д. Они рассматриваются как неестественные и требующие сопротивления, борьбы с ними и их устранения. Зороастрийская космология приписывает присутствие зла в мире определенному событию. Это было «нападение» зла на материальный мир после создания материального мира Ахура Маздой. Зло вторглось в космос извне, принеся смерть и разрушение. Он загрязнил воду и землю и убил единственный образец растения, животного и человека, созданный Ахура

Маздой. Однако, поскольку Ахура Маздахад создал материальное творение сначала в духовном состоянии, а затем в материальном состоянии, он смог взять бессмертный чертеж (пахл. *ēwēnag*) каждого из своих материальных творений, которые зло осквернило или убило, очистить его в небесных сферах, недоступных злу, а затем снова вставить их всех в мир как новые творения, но на этот раз во множественности: человеческая пара, мужчина и женщина, и 282 вида животных.

Продукты этого второго круга материального творения с тех пор живут в мире, пораженном злом, и все страдания и смерть в мире приписываются присутствию зла в нем: «Нападение Злого Духа ознаменовало начало второго периода, именуемого «Смешение», в котором мы и живем в настоящее время, когда мир - место смешения добра и зла. Человек, сделав свой выбор, обязан помочь благим силам одержать победу над злом - для этого нужно поклоняться Ахура-Мазде, Бессмертным Святым и заботиться обо всех благих творениях». [2, с.8]

Продукты этого второго круга материального творения с тех пор живут в мире, пораженном злом, и все насилия, угрозы, страх, страдания и смерть в мире приписываются присутствию зла в нем. Кроме того, однако, зло также действует на духовном плане, и здесь оно наиболее могущественно, потому что имеет в своем распоряжении свои собственные духовные продукты. Одним из главных агентов зла является ложь (авест. *друдж*) и на духовном плане единственным творением, наиболее подвергающимся атакам зла, является человек. Зло постоянно пытается проникнуть в разум человека с помощью духовных сил, таких как ложь, дурные мысли, высокомерие, жадность и разврат. Как только человек допускает эти негативные силы в свой разум, добрые силы затмеваются негативными, и человек становится существом Ангра-Манью. Он или она продвигает план Ангра-Майнью по разрушению материального мира Ахура-Мазды, практикуя ложь, дурные мысли, высокомерие, жадность или любую другую разрушительную духовную деятельность: «Злой Дух - Анхра-Манью (Ахриман) в борьбе с

Добром также обладает войском, которое по силе и структуре соответствует войску Ахура - Мазды. Постепенно в зороастрийской литературе выработалась даже точная система соответствий, где каждому божеству противостоит определённый дэв. К первоначальным противопоставлениям относится Воху-Мана - *Ака-Мана* («Злая Мысль», иногда не отделяется от самого Ахримана), и основное противопоставление всего зороастризма: с одной стороны *Аша* (или *Арта)* - «Правда», а с другой - *Друдж* (или *Друг,* тадж. *дуруг)* - «Ложь»; мир Ахура-Мазды - мир Правды, мир Анхра-Манью - мир Лжи. Приверженец первого - *ашаван,* приверженец второго – *друджвант*». [4, с.15]

В зороастризме страдание никоим образом не рассматривается как нечто, присущее только людям. Весь материальный мир подвержен действию Зла всякий раз, когда загрязняются земля, вода и воздух, когда растения высыхают и увядают, и когда животные и люди страдают от старости, болезней и умирают. Тема страданий животного мира от рук лживых людей, которые подвергают его «насилию» (авестийское aēšma-), доминирует в одном из первых гимнов гат, «Ясна». Здесь корова сетует на божественные существа, то есть на Ахура Мазду и его духовное потомство, и взывает к пастуху, чтобы тот позаботился о нем:

Молит вас Душа Быка:
Кто создал меня и для чего?
Айшма злой гнетёт меня, утоняют воры и грабители,
Кроме вас - защиты нет, селянин пусть пестует меня!»
И спросил Творец быка Арту: «Кто же защитит быка?
Дай хозяина ему, скотовода с добрым пастбищем. [4, с.128-129]

Затем к ее беде присоединяется Заратуштра (скорее всего, «Я» Гат), который встает в ряд с животным, и они оба умоляют божество «с протянутыми руками» о помощи. И животное, и человек нуждаются в поддержке. Просьба быка удовлетворяется, когда Заратуштра назначается ее смотрителем. Тема предоставления «мира и пастбища» животному является основным обязательством поклоняющихся в «Ясне», наряду с поклонением

Ахура Мазде. Это прямой ответ на грубое насилие (aēšma-), которое разрушает жилища и усадьбы поклоняющихся Мазде. В гимне Митре, божественному существу, олицетворяющему «договор» и наказывающему тех, кто его нарушает, бедственное положение правдивых людей и животных описывается следующим образом: поселения, обагренные кровью, разорены, жилища (непригодны для жилья), где обитают нарушители договора и лживые, которые убивают истинно правдивых («Ясна» 10:38).

С зороастрийской точки зрения борьба со злом означает, на духовном уровне, отказ от лжи и обмана, обжорства и лени, невежества, чрезмерной скорби и любой другой негативной умственной деятельности, которые порождают в конечном итоге насилие человека. На материальном уровне это влечет за собой борьбу со страданиями, болезнями и бедностью; против загрязнения тела и элементов земли, воды и огня; и против любой другой деятельности, которая нарушает надлежащее функционирование любого из материальных творений Ахура Мазды. Зло нападает на любое из созданий Ахура Мазды и подрывает их физическое благополучие загрязнением, старостью, болезнями и смертью, все из которых влияют на телесное, материальное существование, что также в конечном итоге обозначают суть насилия. Устранение насилия есть и задача и человека и божеств: «…ибо он сделал, что в царствование его не было смертности ни людям, ни скоту, не было засухи ни воде, ни деревьям, и что нигде не переводилась пища. В обширных владениях Йимы не слыхано было ни про холод, ни про жару, не слыхано было ни про старость, ни про смерть, ни про зависть, дэвами созданную: пятнадцатилетними, по наружности, юношами расхаживали тот и другой, как отец, так и сын, доколе на земле царствовал Йима, сын Вивахвантов». [4, с.151]

В «Малой Авесте» приводится, что до рождения Заратуштры у людей не было средств защитить себя от нападений Ангра-Майнью и всех его демонов. Заратуштра принес человечеству религию поклонения Мазде, и он был первым человеком, который прочитал молитву Ахуна Вайрья, которая

немедленно заставила Ангра-Майнью и демонов убежать и спрятаться под землей: до Заратуштры времени демоны носились явно, их удовольствия похоти происходили явно, они явно оттаскивали женщин от их мужчин, и демоны подвергали насилию плачущих и причитающих женщин. Но одна молитва Ахуна Вайрья, которую читал правдивый Заратуштра, разделенная на четыре части, последняя часть с более громким чтением, изгнала под землю всех демонов, которые недостойны поклонения, недостойны того, чтобы им молились. («Малая Авеста» - 19.80-81).

Здесь стоит уточнить, что человеческая жизнь ни в коем случае не абсолютна, поскольку имеет начало и конец, что также утверждается и в «Ригведе» и в «Авесте», признавая, что сверхъестественный призыв подчеркивает именно относительный характер земной жизни мужчины и женщины, но что она имеет священный характер, который ей придает творческое действие Бога, с которым она всегда остается в тесной связи, как ее единственный конец. Поэтому для них человеческая жизнь одновременно абсолютна и относительна. Абсолютная - с точки зрения дара, который придает ей достоинство (ненасилие) и открывает дверь в вечность; и относительная - с точки зрения ее земного, временного и эфемерного выражения на примере насилия. Но принцип уважения, на которое имеет право человеческая жизнь, основан на ее священности, поэтому он должен соблюдаться безоговорочно (абсолютный). Ценность человеческой жизни также относительна, поскольку зависит от желания человека выжить, а выжить любым путем и средством – это путь к насилию. Хотя и есть другое предположение, что каково желание человека, такова и его воля; таков и поступок, который он совершает. Какой поступок – плохой или хороший он совершает, достигает или насилию или ненасилию.

В «Ригведе», как и в «Авесте» наряду с другими злыми силами, которые являются причинами насилия, угрозы и смерти, демоны – представляются таковыми и противостоящими против ненасилия, блага, добродетели и справедливости. Люди, согласно «Ригведы» верили в награду за добрые дела,

там ценятся благородная воля и благородные желания, а благородство приходит только тогда, когда сердце человека пропитано различными атрибутами или составляющими ахимсы, служажие основой любого благородного поступка или любого нравственного акта. Демоны по своей природе жестоки, а потому даже их просят быть сострадательными и добрыми ко всем. Все виды добродетели помогают человеку в его стремлении совершенствоваться в практике ненанесения вреда и насилия всем. В этом деле самоконтроль помогает им преодолеть похотливые страсти, благотворительность останавливает жадность, а практика сострадания помогает развить чувства к другим и помочь тем, кто находится в беде. Согласно «Ригведе», жадность не позволяет человеку совершенствоваться и сковывает его как человека. Если человек жесток и стремится причинить вред другим, он – демон, или же насильник, враждующим богам – дасью:

> Ты поддерживал Кутсу в смертельных битвах с Шушной.
> Ты отдал Шамбару во власть Атитхнгвы, Ты топтал ногой Арбуду,
> такого огромного. От века ты рожден для убийства дасю.
> Вся сила сосредоточена в тебе для одной цели.
> Твоя щедрость радуется питью сомы.
> Твоя ваджра проявляет себя, (будучи) вложена (тебе) в руки.
> Обруби все мужские силы врага! [151, с.65]

Человек может обрести все добродетели, которые очень помогают в реализации истинной цели жизни - самореализации. Бессердечного человека можно назвать демоном в человеческом обличье. Это также подтверждает, что причинение вреда другим должно быть решительно осуждено. Жестокий человек ничем не лучше демона. Равновесие ума может быть достигнуто практикой самоотречения, которая помогает человеку встречать радость и горе, не испытывая восторга и уныния от счастья и несчастья. Истинное сострадание заключается в том, чтобы помочь другим избавиться от их печалей. Это не просто сочувствие на словах. Слово «аскетизм», как было отмечено выше, используется для обозначения всех форм самоконтроля.

Нравственность, истина, изучение и слушание священных книг, мир, благотворительность и жертвоприношение - все это называется аскетизмом, но это – пассивное ненасилие. И это, хотя и есть небольшие намеки на аскетизм, широко не обсуждается в «Ригведе», также как и то, что согласно этому совету, после изучения Вед тот, кто поселится в собственном доме, продолжит изучение изученного, сосредоточит все свои чувства на себе, будет практиковать непричинение вреда всем существам, кроме святых мест; ведя себя так всю свою жизнь, он достигнет мира Брахмы и не вернется в этот мир и т.п., развивается в других частях Вед, а далее в «Упанишаде» и йоге.

Концепция ненасилия человека распространяется и на животный мир: они могут использоваться в этом контексте, например, «колесница богов» отождествляется, сравнивается, приравнивается и используется как метафора для жертвоприношения в целом», которая запряжена различными животными, включая быков, буйволов и лошадей, а также птицами (Ригведа. I.119.4), гусями (IV.45.4) и соколами (I.118.4). Их колесница летает по многим местам и заставляет а'винов присутствовать в человеке. Их колесницы летают по многим местам и делают а'винов присутствующими во многих сферах: на небе, земле и море, в небесном потопе (VIII.26.17), среди растений и на вершине горы (VII.70.3)» (Jamison & Brereton 2014: 48). Это, кстати, объясняет, почему колесницы богов являются прототипами их животных *våhana*s (т. е. транспортных средств) в более позднем, классическом индуизме, используя свой обычный богатый материал.

Изучение текста «Ригведы» показывает, что конный образ в ней становится немного переполненным, и что по отношению к животным, например, коней, ненасилия проявляется также и со стороны противоположных благим сил - демонов. Демоны обладают или скрывают свет и энергии, силы (кони), но, будучи сквернословами, хранят их для себя, ни для богов, ни для людей. С ведической точки зрения, это является нарушением космического закона. Долг риши (или арьи, если мы осторожно

используем этот термин в его строгом культурном смысле) - отвоевать эти «сокровища» с помощью богов и использовать их по назначению; только тогда космический порядок будет восстановлен. Это, конечно, интереснее, чем племенные стычки первобытных похитителей скота и лошадей.

Фактически, сама «Ригведа» делает эту символику прозрачной: в последнем стихе диалога между Сараме и Пани рассказчик заключает: «Убирайтесь, Пани, как можно дальше! Пусть выйдут коровы, меняя (свое место) в соответствии с законом» [153, с.265]

Этот «порядок» - космический закон или порядок, Истина. Он нарушается не потому, что пати прячут «коров» и «лошадей» в пещере (самый непрактичный и нереальный способ выпаса, который никогда не практиковали автохтоны), а потому, что они злоупотребляют своим светом и силой и не приносят их в жертву. Вот почему Индра имеет право на их сокровища - не потому, что он вор или жадный вождь клана, стремящийся расширить свою территорию и увеличить поголовье скота. В этом и заключается смысл загадки: Индра «хочет стараться для жертвующего и дарящего. Он ведь еще дает впридачу, своего не похищает» (Ригведа 6.28.2). Поэтому и норы демонов Индра может сокрушить только «с помощью истины», иными словами, насилию противопоставляет ненасилие.

В качестве еще одного подтверждения, другой гимн подводит итог экспедиции Сарамо, напоминая нам, что она «нашла коров на пути истины» (Ригведа 5.45.8): то, что Сарамо нашла, следуя этим путем истины, было светом, а не скотом (и лошадьми). В другом удивительно прозрачном гимне Сараме отсутствует; теперь это «поэты, обладающие истиной», которые, достигнув «самой отдаленной сокровищницы Пани, спрятанной вдали, после повторного наблюдения за неправдами Пани, «оттуда взошли на великие пути» (Ригведа 2.24.6-7). Далее идет восхваление самих коров:

Пришли коровы и сделали благо.
Пусть улягутся они в стойле и наслаждаются у нас!
Пусть будут они здесь богатыми потомством, многообразными,
Доящимися для Индры много зорь!...

Коровы - Бхага, коровами мне показался Индра,

Коровы - глоток первого сомы. [152, с.124-125]

Нигде в гимнах «Ригведы» нет ни единого упоминания о реальной битве с ратхами, запряженными лошадьми. Вопреки распространенному мнению, лошадь (или ее символ) не является главным животным «Ригведы»: эта честь досталась быку, символу силы и могущества, как и во многих других древних культурах. Только в «Ригведе» бык появляется более 400 раз; каждый могущественный ведийский бог - Индра, Агни, Варуна, Вишну, Рудра и др. - восхваляется как «могучий бык», очень редко - как конь (за исключением Агни, что вполне объяснимо, учитывая быструю и энергичную природу огня). Индра, таким образом, часто является «лучшим из быков» за свою «бычью силу»; он «бык небес и земли, бык рек и стоячих вод» (Ригведа - 6.44.21 J&B). Он разрушает «твердыни» своих врагов, как «острый бык» (Ригведа - 1.33.13. Агни - «бык с мощной шеей» (Ригведа - 5.2.12), «бык с тысячью рогов» (Ригведа - 5.1.8), а Маруты - «возвышенные небесные быки» (Ригведа - 1.64.2). Существует бесчисленное множество других подобных обращений. Странно, но в довольно многих гимнах (Ригведа - 1.36.8, 1.54.3, 1.94.10, 3.35.3, 6.45.26, 8.33.11, 8.46.29 и т. д.) бык и конь стоят рядом, как будто они дополняют друг друга - но дополняют, конечно же, сила и скорость-энергия. В противном случае ведический бык был бы странным животным: у него «три паха и три вымени [...] три лица» (Ригведа - 3.56.3) и различные оттенки. Использование быка в «Ригведе» как символа массивной, сокрушительной божественной силы прозрачно. В этом животное присоединяется к корове, а также к лошади (кони). В этом случае животное присоединяется к корове, а также к лошади. Если они - и другие животные, такие как буйвол, слон или сокол - не будут рассматриваться на таком уровне, как в любой другой мифологии, мы неизбежно вернемся к ущербному натуралистическому прочтению племенных кланов, воюющих за скот.

Если щедрый Индра узнал, что два очень богатых народа.

Полностью вооружились (для захвата) прекрасных коров,
То вызывающий содрогание делает союзником одного (из них),
Сотрясатель со (своими) воинами выгоняет стадо скота (другого из загона). [152, с.36]

Несомненно, «Ригведа» полна жестоких выражений: Индру, Агни, нескольких других богов и различных риши постоянно просят разбить, уничтожить, убить, хотя иногда просто вывести из строя, врагов, и обильно восхваляют за такие героические поступки. То, что эти враги нефизические, становится совершенно ясно благодаря многочисленным приемам, используемым поэтами в десятках, если не сотнях гимнов: множественность богов-завоевателей, риши или «отцов» как силы этой великой победы; множественность форм, которые принимает «враг» (различные дасью, дасы и пани, змея Ветра, Вала как хранитель «коров» или самой пещеры); множество средств, с помощью которых боги или герои раскалывают гору или пещеру и добиваются победы (оружие Индры, ваджра, гимн, молитва, «мантра истины» или просто «истина»); множество завоеванных благ, которые были спрятаны в этой «пещере» в горе (коровы, кони, сокровища, воды и реки, рассветы, «солнце, обитающее во тьме» (Ригведа - 1. 117.5, 3.39.5), или просто «скрытый свет» - (Ригведа - 7.76.4). Детали этих битв слишком отрывочны, чтобы можно было составить мифологическое повествование. Почему «отрывочные», если «история об Индре и пещере Вала - это, по сути, история о силе правды»? Взятые вместе, эти «детали» действительно складываются в совершенно последовательный и точный миф: освобождение света и сил из темных царств космоса и нашего бытия, освобождение, осуществляемое с помощью истины, молитвы или мантры. «Ригведа» неоднократно дает понять, что речь идет не о физической битве - ни разу не дается ничего, приближающегося к реалистичному описанию, даже приукрашенному. От внимания часто ускользает, что слово «битва» является дополнением в английском языке и рассматривается как историческое событие, произошедшее у реки Паруд, то есть современной Рави в Пенджабе.

Так, для «Ригведы» и «Авесты» физическая сила и насилие имеют глубокую близость, если не синонимичную природу. В некоторых случаях социально-религиозные определения насилия делают его синонимом других слов, таких как «война», «революция» или «сила», или применение насилия в узкой области, что ограничивает его применимость, хотя бывает и такое, что в отдельных случаях они приравнивают насилие к войне и отличает его от общих понятий власти, силы и мощи. Однако это смешение войны с насилием игнорирует широкий спектр индивидуальных актов насилия, которые обычно выходят за рамки государственных интересов, таких как самоубийство, самобичевание и эмоциональное насилие (не говоря уже о понятии символического насилия, воплощенного в языке, на которое ссылаются такие современные европейские философы и теоретики, как Хайдеггер и Бурдье).

Подводя итог вышеизложенного, отметим, что «Ригведа» и «Авеста» применяют изучение этики для определения границ насилия и ненасилия. Этика в них провоцирует более широкую и сложную дискуссию по понимания вопроса. По сравнению с академическими дисциплинами, изучающими насилие и ненасилие, «Ригведа» и «Авеста» в полной мере используют термины «насилие» и «ненасилие» и обычно делают это без установленных параметров. «Ригведа поддерживают практику ахимсы, санскритского слова, часто переводимого как ненасилие, и концепция насилия становится зависимой от интерпретации вреда и невреда. В «Авесте» нет такого рода концепции, но она трактует насилие и ненасилие в значениях дихотомии добра и зла, благого и злого божества и т.п. Если в «Ригведе» вопрос о насилии и ненасилии приобретает религиозно-метафизический характер, то в «Авесте» наряду с подобной трактовкой насилия и ненасилия, вопрос в некоторой степени «опускается» до общественных отношений.

ВЫВОДЫ

Исходя из вышеизложенного, можно заключить следующее:

1. Культурные, политические, религиозные, экономические и языковые отношения между Ираном и Индией восходят к той эпохе, когда эти два великих народа жили вместе в пределах одной границы и имели единый язык и культуру. Влияние этих отношений было заметно в сходстве верований, мифов, теософии и литературы обеих стран, а также в книгах, унаследованных от прошлого, примером которых являются «Ригведа» и «Авеста». Изучение отношений между этими двумя странами (Ираном и Индией) - интересная работа, которая, безусловно, приведет к дальнейшему прояснению этих отношений и расширит наши знания о прошлом. Действительно, эти отношения восходят к началу индоарийской цивилизации, поскольку именно из некоего общего источника индоарийцы и древние иранцы разошлись и пошли разными путями. Расовые связи, их старые религии и языки также имели общее происхождение. Ведическая религия имела много общего с зороастризмом, а ведийский санскрит и древний пехлеви, язык Авесты, очень похожи друг на друга. [1-А]; [2-А]; [13-А]

2. Эпические и мифологические персонажи, вдохновленные древними образцами индоиранских богов, которые постепенно превращают мир в эпос и становятся великими царями, а иногда и замечательными мифологическими богами, предстают в мифологических эпосах «Ригведы» и «Авесты» в постепенном, упорядоченном изменении отражаются в их образах для создания политической, социальной, культурной и религиозной гармонии. Некоторые из этих богов в своей трансформации, более того, в выражении образов царей (например в «Шахнаме» Фирдавси), проявились некоторые из их мифологических компонентов среди героев и богов зороастризма и остаются такими же священными; то же самое можно увидеть в случае с Индрой, великим индоиранским богом. Индра - великий бог «Ригведы», который упоминается в иранской мифологии и эпосе в качестве

различных персонажей. В зороастрийской традиции он утратил статус бога и превратился в одного из великих демонов. Его наиболее примечательной чертой, то есть Варитрой, Бахрам является как один из богов-воинов в «Авесте», кроме Бахрама в некоторых аспектах личности «Индры» можно увидеть Анахиту, как царя вод; также с борьбой Индры с драконом засухи связана битва Апуша с Таштаром (Дэйвом засухой) и т.д. [4-А]; [5-А]

3) Важность метафор, используемых в «Ригведе» и «Авесте», проявляется в постоянстве их применения по сравнению с декоративными или описательными метафорами современной поэзии; фиксированные сравнения предназначены для конкретного использования и наделены запретом, который может быть объяснен только в результате совершенно особого понимания их уместности, когда речь идет о богов. Среди этих богов особое место занимает индоиранский Йима (в «Авесте») и Яма (в «Ригведе») - герои мифа о потопе, восходящего к общеиндоевропейской мифологии, в зороастрийской традиции же, прослеживаются отголоски легенд о Йиме как о герое-цивилизаторе и как о первом умершем, проложившем людям путь в загробный мир и сделавшимся верховным богом потустороннего царства; в индуистской мифологии Яма, как глава рода человеческого, является и началом человеческой жизни. Его называют богом, первым человеком, который умер, отцом рода человеческого, царем мертвых и подземного мира, владыкой над адом и южным направлением света. Подобно истории Адама и Евы, Яма и Ями стали прародителями человечества, и смерть Ямы знаменует собой начало жертвенной смерти. [5-А]; [6-А]

4) Более того, это Порядок, антропоцентрическое вдохновение которого примечательно тем, что именно человеческие действия, будь то в соответствии с моралью или вопреки ей, являются доминирующим фактором его функционирования. Порядок был помещен в центр антропологической перспективы, которая становится характерной чертой как зороастрийской, так и индийской мысли, будучи перенесенным из внешнего царства природы в индивидуальное человеческое царство. По сути, вера в космический

порядок – эта вера, моральный характер которой подчеркивается в «Ригведе» и «Авесте», поскольку его главное следствие заключается в том, что хорошие поступки не остаются без награды, а плохие - без наказания. Так, гимны «Ригведы» содержат три момента: во-первых, рождение трех миров, неба, земли и промежуточных областей; далее, параллельно рождению миров, рождение богов от их первых родителей; наконец, восход и заход солнца, а далее самого человека с которым больше связывается этическая доктрина ведийского учения, где как в «Авесте», связывается дух человека с его телом, которое побуждает к его борьбе со злом, не исключая этой борьбы в пределах его собственной личности; люди по природе не создаются ни злыми, ни добрыми, а в равной степени всегда находятся под влиянием космических, метафизических богов, духов или дэвов добра и зла. [6-А]

5) Сравнительное исследование «Ригведы» и «Авесты» в свете их этического учений, соответственно, предполагает изучение проблем, не являющихся собственно этическими, а также изучение условий, существовавших до возникновения собственно этических спекуляций. Приступая к этому исследованию, мы искали в «Ригведе» и «Авесте» зародыши, из которых развились религиозные этические идеи, а также показать особенности зороастрийской и индийской жизни и мысли, связь которых с нашей темой может показаться еще более отдаленной. «Ригведа» и «Авеста» состоят из гимнов, обращенных к богам, гимнов хвалы и молитв. Большинство богов изначально были олицетворениями природных явлений. В некоторых случаях эта связь стала неясной, и почти во всех случаях в образы богов были внесены черты, связь которых с исходными физическими явлениями невозможно доказать. Религиозное мировоззрение не может иметь своим аналогом представление об идеальной жизни как единстве, в котором объединяющим принципом является единое абсолютное благо. Мифы «Ригведы» и «Авесты» представляли для древнего арийца почти буквальную истину, и, следовательно, мы не могли ожидать, что в гимнах и гатах мы найдем этические рассуждения очень высокого уровня. [4-А]; [5-А]

6) Ведийский и авестийский подходы к духовному совершенству человека являются экзистенциальным и эмпирическим. Экзистенциальный - потому что он затрагивает самую экзистенциальную проблему, а именно проблему зла, боли и страдания. Духовное совершенство и достижение высшего блага в зороастрийской традиции, прежде всего связано с верой в свободу воли, признание способности человека выбирать добро или зло - и вытекающая из этого ответственность перед Творцом, что в целом лежат в основе морально-этической системы зороастрийской религии. «Ригведа» подчеркивает, что человек как нравственное существо должен стремиться к тому, чтобы не поддаться соблазнам ложной гордыни и в страхе и трепете работать над своим спасением. На человеческом уровне индуистская и зороастрийская концепции о путях достижения совершенства и блага человека совпадают. В обоих книгах цель человеческой жизни понимается не так, например, как в буддийских идеях о нирване, карме и сансаре. Они нацелены на возвышение человека в его борьбе против зла и достижение блага, и бессмертия человека в полноте его праведного порядка, в накоплении энергичной силы доброго разума тому, кто в духе и деле является последователем добра. [7-А]; [8-А]

7) В «Ригведе» и «Авесте», говоря о явлениях Вселенной, вырисовывается, что природа как бы расчленена неизбежным дуализмом ее противоборствующих сил. Мир явлений свидетельствует о постоянной борьбе этих двух противоположных сил, которые имеют множество обозначений, таких как: добро и зло, добродетель и порок, знание и невежество, свет и тьма, тепло и холод, притяжение и отталкивание, любовь и ненависть, удовольствие и боль, здоровье и болезнь, жизнь и смерть. Эту двойственность природы невозможно отрицать, и каждый из нас в каждый момент своего земного существования вынужден ощущать ту или иную из этих двух сторон. Проведя параллели между ними, можно заметить, что древний иранец под влиянием своего вероучения о добре и зле характеризуется активностью и практическим взглядом на жизнь; индиец,

развивая свою религиозную веру, стал существом бездействия, самоанализа и медитации; взгляды индуса с его пантеистическими умозрениями завершается квиетизмом; перс, чьи священные книги звенят призывом «встать и делать», как доблестный воин, облаченный в доспехи веры, был призван, смело сражаться за добро в могучей борьбе между враждующими силами добра и зла. [9-А]; [10-А]

8) В «Ригведе» и «Авесте» смерть и бессмертие - парадоксальные феномены, которые в определенном смысле являются отрицанием или утверждением всех феноменов. Ведический взгляд увещевает человеческие существа как *амратсайа путь*, т. е. «сыновья бессмертия», и утверждает, что хотя смертность дана человеческим существам, все же есть возможность преодолеть ее через трансмертие, которое является промежуточным путешествием между двумя крайними точками смертности и бессмертия. Другими словами, смертность принадлежит телу, но бессмертие - это природа души, и каждый может достичь его, если осознает его как конечную цель жизни и приобретет необходимую квалификацию, то есть трансмертие или способность преодолевать смерть. В «Авесте» говорится о *фраваши* или *фравахар*, которое наделен вечным светом и работает непрестанно и вечно для искоренения всего зла в этом мире, вдохновляя наш *урван* (душу) все время делать правильный выбор. Пока урван прикреплен к телу, пока человек жив, фраваши божественен по своей сути, и его обитель находится на небесах. Его основная миссия – направить душу к правильному выбору. У каждого живого объекта есть свой фраваши, задача которого - привести людей к совершенству, к бессмертию.[12-А]

9) В «Ригведе» и «Авесте» в целом утверждается, что гуманизм - это ценность, составляющая часть их минимальной этики, но они различаются в том, как они преподносят эту ценность, и поэтому их отношение к человеческой жизни не одинаково. В целом же человек в этих книгах рассматривается как абсолютная ценность или как относительная ценность, причем в первом случае ценностные суждения обосновываются объективно,

а во втором - субъективно. В этих книгах не обязательно отвергая существование трансцендентности, делают ставку на человеческое добро, либо в более утопическом и гуманистическом ключе, либо в более гедонистическом и индивидуальном; в обоих случаях можно распознать замаскированную форму религии: справедливость, равенство, удовольствие, потребление и другие подобные устремления - вот что мобилизует существование, придает ему горизонт, ценность и смысл жизни. Разница в толкованиях этих вопросов в «Ригведе» и «Авесте» заключается только в том, что в «Авесте» наблюдается более практическая этика, чем слишком трансцендентной этики «Ригведы». [15-A]

10) «Гедонизм» в «Ригведе» и «Авесте» обозначает почтенную доктрину, согласно которой счастье, понимаемое таким образом, полностью сводится к балансу удовольствия и неудовольствия субъекта: счастье - это просто условие благоприятного баланса удовольствия и неудовольствия. Вместе с тем, как мы видели, индийцы придают большее значение миру, чем удовольствиям. Однако это не означает, что мы должны держаться подальше от объектов так называемого удовольствия. Мир - это не состояние бегства от удовольствия или боли. Это состояние нейтральности по отношению к ним. Это средний путь между двумя крайностями - самопотаканием и самоистязанием и настоящее счастье можно найти не в мирских материальных объектах, а в бесконечном. «Авеста» же отвергает аскетизм. Счастье человека, согласно «Авесте» определяются другими добродетелями и поведением человека: хорош только тот, кто постоянно добр, кто наслаждается телесным здоровьем, является хозяином своего тела, не беспокоится о хлебе насущном, находится в мире со своими домашними, развивает и приумножает свои таланты и блага, которые являются его «*хварр*». Тот человек неизменно хорош, кто всегда наслаждается собой. Тот, кто наслаждается телесным здоровьем, наслаждается и душевным здоровьем. [15-A]; [17-A]

11) Концепция справедливости в доосевой Индии вращалась вокруг концепции Рты, трактуется как идея «истины», лежащей в основе космического и естественного порядка, и ее аналога в человеческих обществах истины, морали, этики, праведности и справедливости. Авестийские же писания подчеркивают справедливость, беспристрастность и прозрачность в повседневных жизненных делах человека. Добродетельное качество «справедливого» человека считается одним из высших этических качеств, которыми может обладать человек. В «Авесте» как и в «Ригведе» главной заботой является намерение божества типа Митры и Рашту создать закон истины и справедливости для всех и благополучие всех через *аша (aša)* и *даэну*, и обслуживается человеческим соблюдением этого закона, с одной стороны, и обеспечивается уважение к человеческой личности, и люди не будут подвергнуты произволу, с другой стороны. Если «Ригведа» предполагает этот результат, не возлагая никакой ответственности за его достижение на какой-либо центральный руководящий орган или даже на самого индивида, то в «Авесте» справедливость связывается не только с божественным, но и социальным его значением, и предполагает правдивость и ответственность человека за свою судьбу в обоих миров. [14-A]

12) В «Ригведе», как и в «Авесте» наряду с другими злыми силами, которые являются причинами насилия, угрозы и смерти, демоны – представляются таковыми и противостоящими против ненасилия, блага, добродетели и справедливости. «Ригведа» поддерживает практику ахимсы, санскритского слова, часто переводимого как ненасилие, и концепция насилия становится зависимой от интерпретации вреда и невреда. В «Авесте» нет такого рода концепции, но она трактует насилие и ненасилие в значениях дихотомии добра и зла, благого и злого божества и т.п. Если в «Ригведе» вопрос о насилии и ненасилии приобретает религиозно-метафизический характер, то в «Авесте» наряду с подобной трактовкой насилия и ненасилия, вопрос в некоторой степени «опускается» до общественных отношений. [16-A]

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

В рамках сосуществования с близкими таджикам народов по их историческому происхождению составить комплекс мер по разработке директив для выявления ценности исторического сознания прошлого поколения.

Для повышенного внимания государственных органов и общественных организаций к данной проблеме в рамках специальных проектов необходимо разработать идеологию по освоению национально-государственной общности таджиков с другими арийскими по происхождению народами с верным пониманием их собственных путей развития.

3. В качестве альтернативы сформировать правила поведения и нравственности нового молодежного поколения нашей страны на основе авестийской и ригведийской творческой и гуманистической направленности с выбором в них аксиологических, общечеловеческих ценностей в сочетании с принципами мультикультурализма и диалога различных культур в рамках развития национальной культуры таджиков.

Необходимо провести специальные семинары по исследованию зороастрийского и ведийского учениях с целью создания национально-арийского образа таджиков и принципов реализации ценностных оснований скрытых форм влияния религиозных экстремистских учений на современную молодежь страны, которая далека от понимания сущности ислама, представляет ее как нечто идеал, приводящий их к слепому подчинению чужим традициям.

Использовать средств массовой информации для распространения индоиранской идеи добра и зла и представления положительных, добрых поступок предков, арийских народов как пример современной молодежи в Таджикистане.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники, монографии и исследовательские работы

[1] Абаев, В.И. Авеста. Лекции с анализом и комментариями [Текст]: /В.И.Абаев. - Цхинвал: «Республика», 2016. – 300с.

[2] Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата /Пер. с авест., предисл., примеч. и словарь И. Стеблин-Каменского. - М.: Дружба народов; КРАМДС - Ахмед Ясови, 1992. - 207 с.

[3] Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата /Пер. с авест., предисл., примеч. и словарь И. Стеблин-Каменского. - М.: Дружба народов; КРАМДС - Ахмед Ясови, 1993. - С. 150.

[4] Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примем., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - 480 с.

[5] Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) / Подготовка авест. текста, перев., предисл. и коммент. М. В. Чистякова. - СПб., 2005. - С. 63-65.

[6] Авилова, Л.И. Древние бронзы Ирана. Энеолит – средний бронзовый век //Краткие сообщения Института археологии [Текст]: /Л.*И.Авилова*. – М.: Наука, 1939. - С. 8.

[7] Авранг, М. Барраси-йе Ясна (Исследование «Ясны») [Текст]: /*М.Авранг*. - Тегеран, 1338 х.к. (на перс. яз.). - Т.1. - 271 с.

[8] Авранг, М. Барраси-ей Ясна (Исследование «Ясны») [Текст]: *М.Авранг.* - Тегеран, 1340 х.к. (на перс. яз.). - Т.2. - 294 с.

[9] Акишев, А.К. Искусство и мифология саков. [Текст]: /*А.К.Акишев*. - Алма-Ата, 1984. - С. 16.

[10] Алиханова, Ю.М. К истории древнеиндийского понятия «раса». Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. [Текст]: /*Ю.М.Алиханов*. - М.: Восточная литература, 1988. - 321с.

[11] Альбедиль, М.Ф. Индуизм. - СПб.: Петерб. Востоковедение, 2000. -255с.

[12] Альбедиль, М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. - 2-е изд. - СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2004. - 256 с.

[13] Аҳмадов, С. Назарияҳо ва методологияи илмии диншиносӣ [Матн]: /*С. Аҳмадов*. – Душанбе, 2025. 480 с.

[14] Ауробиндо, Ш. Тайна Веды /Перев. с англ. М. Г. Дмитриева. – М.: Aurobindo.Ru, 2015. – 868 с.

[15] Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы / Пер. К.Бальмонта. - М., 1990. - С. 37-40.

[16] Бакина, В.И. История древней космологической философии. [Текст]: /*В.И.Бакина*. – М.: МАКС Пресс, 2020. - 248 с.

[17] Барроу, Т. Санскрит / Пер. с. англ. Н. Лариной. – М.: «Прогресс», 1976. – 216с.

[18] Баландин, Р. Сто великих богов. [Текст]: /*Р.Баландин*. - М.: Вече, 2003. - 227 с.

[19] Бартольд, В.В. Сочинение [Текст]: в 9 томах [Текст]: / *В.В. Бартольд.* – М., 1963. – Т.I. – 760 с.

[20] Бархударов, А.С. Развитие индоевропейских языков и культурные древнеиндийские традиции. [Текст]: /*А.С.Бархударов*. - М.: Наука, 1988. - 304 с.

[21] Бахар, М. Важанаме-йе Бондахешн (Толковый словарь Бондахешна). [Текст]: /*М.Бахар*. -Тегеран, 1332 х.к. (на перс. яз.). - 173 с.

[22] Бахар, М. Асатир-е Иран (Мифы Ирана). [Текст]: /*М.Бахар*. - Тегеран, 1351 (на перс. яз.). - 240 с.

[23] Бенвенист, Э. Дине-е ирани (Иранская религия). [Текст]: /*Э.Бенвенист*. - Табриз, 1350 (на перс. яз.). - 254 с.

[24] Бертельс, Е.Э. История персидско-таджикской литературы [Текст] / *Е.Э. Бертельс.* – М.: Изд. вост, лит., 1960. – 556 с.

[25]. Бехруз, З. Заман-е Зардошт (Эпоха Зардушта). [Текст]: /*З.Бехруз*. - Тегеран, 1346 (на перс. яз.) - 211 с.

[26] Блект, Рами. Три энергии. Забытые каноны здоровья и гармонии. [Текст]: /*Р.Блект*. – М.: Изд.-во АСТ, 2021.

[27] Богоутдинов, А.М. Очерки по истории таджикской философии [Текст] *А.М.Богоутдинов.* - Душанбе: Таджик Госиздат, 1961. – 332с.

[28] Богоутдинов, А.М. Избранные произведения [Текст] *А.М.Богоутдинов*. - Душанбе: Дониш, 1980. - 416с.

[29] Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи /Пер. И.М. Стеблин-Каменского. 3-е изд. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 1994. - 288с.

[30] Бойс, М.Б. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. - 4-е изд., испр. и доп. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. - С. 28-29.

[31] Бонгард-Левин, Г.М. Индия эпохи Маурьев. [Текст]: /*Г.М.Бонгард-Левин.* – М.: «Наука», 1973. - С. 16.

[32] Бонгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, [Текст]: /*Г.М.Бонгард-Левин.* - М.: «Наука», 1980. - 333 с.

[33] Бонгард-Левин, Г.М. Древняя Индия. История и культура. - СПб.: Алетейя, 2001. - 288 с.

[34] Бонгард-Левин, Г.М., Грантовский, Э.А. От Скифии до Индии: Древ, арии: мифы и истории. 2-е изд., испр. и доп. - М.: Мысль, 1983. - 206 с.

[35] Брагинский, И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996) /Сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И.В. Рака. – СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - 480 с.

[36] Бродов, В.В. Истоки философской мысли Индии. [Текст]: /*В.В.Бродов.* - М.: Издательство МГУ, 1990. - 224 с.

[37] Бэшем, А.Л. Чудо, которым была Индия Пер. с англ. 2-е изд. - М.: Восточ. лит-ра РАН, 2000. - 614 с.

[38] Васечко, В. Ю. Древняя и средневековая восточная философия: учеб. пособие / В. Ю. Васечко, С. П. Пургин; - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. - С.34.

[39] Вахиди, Х. Виспарад. [Текст]: /*Х.Вахиди.* - Тегеран, 1367 х.к. (на перс. яз.) - 94 с.

[40] Вахиди, Х. Гатха (Гаты). [Текст]: /*Х.Вахиди.* - Тегеран, 1366 х.к. (на перс. яз.) -124 с.

[41] Виноградов, А.Г. Авеста. Гаты Заратуштры. [Текст]: */Г.Виноградов.* – М.: «Издательские решения», 2022. - 340 с.

[42] Волченко, Л.Б. Добро и зло как этические категории. [Текст]: /*Л.Б.Волченко*. - М.: «Знание», 1975. - 318 с.

[43] Гафуров, Б.Г. Таджики [Текст] / *Б.Г. Гафуров*. – Душанбе: Ирфон, 1989. – Т.2. – 998 с.

[44] Григорьев, С.А. Происхождение и миграции индоариев [научное сетевое издание]: монография. [Текст]: /*С.А.Григорьев.* – Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2024. С. 200.

[45] Гринцер, П.А. Тайный язык «Ригведы». [Текст]: /*П.А.Гринцер.* - М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. - 72 с.

[46] Гусева, Н. Р. Художественные ремесла Индии. [Текст]: /*Н.Р.Гусева*. - М.: «Наука», 1982. - С. 185.

[47] Гюиз, Ф. Древняя Персия. [Текст]: /*Ф.Гюиз.* – М.: «Вече», 2007. - 336 с.

[48] Давлятова, Е. В. Мифология зороастризма и становление христианства // Ученые записки УО «ВГУ имени П. М. Машерова», 2010. - Т. 10. - С. 146.

[49] Давлятова, Е.В. Отражение морально-этического учения зороастризма в христианстве //Ученые записи «ВГУ им. П.М. Машерова». – Витебск, 2011. - Т. 11. - С. 75.

[50] Данге, Ш.А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. [Текст]: /*Ш.А.Данге.* - М.: Главная редакция восточной литературы, 1975. - 198 с.

[51] Дармстетер, Ч. Тафсир-е Авеста ва тарджоме-йе Гатха (Комментарий к «Авесте» и перевод Гат). [Текст]: /*Ч.Дарместетер.* - Тегеран, 1348 х.к. (на перс. яз.). - 353 с.

[52] Динкард. Кетаб-е шашум (Хекмат-е фарзанаган-е сасани) (Динкард. Шестая книга (Мудрость сасанидских интеллектуалов). [Текст]: /*Динкард.* – Тегеран, 1392 х. – 146с.

[53] Джа‘фари, А.А. Пайом-е Зартушт (Послание Заратустры). [Текст]: /*А.А.Джаъфари.* – Тегеран, 1353 х.к. (на перс. яз.) - 205 с.

[54] Джуракулов, М.Д., Аванесова, Н.А. Историография эпохи бронзы Средней Азии. [Текст]: /*М.Д.Джуракулов, Н.А.Аванесова.* - Самарканд, 1983. - С. 35-36.

[55] Диллэнь, Э.М. Дуализм в Авесте. [Текст]: /*Э.М. Диллэнь.* - СПб.: Типография В. Ф. Демакова, 1881. - 247 с.

[56] Диноршоев, М.Д. Аз таърихи фалсафаи точик (Из истории таджикской философии). [Текст]: /*М.Д.Диноршоев.* - Душанбе, 1988 (на тадж. яз.). - 224 с.

[57] Диншохи Эрони. Ахлоки Эрони бостон (Этика в древнем Иране). [Текст]: /*Э.Диншохи.* – Тегеран, 1312 (на перс. яз.). - 289 с.

[58] Домусульманские верования и обряды Средней Азии. - М.:Наука, 1975. - 295 с.

[59] Дорошенко, А.Р. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). [Текст]: /*А.Р.Дорошенко.* - М.: «Наука», 1982. - 133 с.

[60] Древо индуизма. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 559с.

[61] Древнеиндийская философия. - 2-е изд. - М.: Мысль, 1972. - 271 с.

[62] Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Ист.-этнограф. очерк. - М.: Наука, 1986. - 206 с.

[63] Дубровина, Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. [Текст]: /*Т.А.Дубровина, Е.Н.Ласкарева.* - М.: Олимп; ООО «Фирма Издательство АСТ», 1999. - 208 с.

[64] Дустхох, Дж. Авасто: кухантарин сурудхо ва матнхои ирони (Авасто – древнейшие иранские песни и тексты). [Матн]: /*Дж.Дустхох.* - 2-ое изд. – Тегеран, 1371 (на перс. яз.). Т. 1. - 546 с.

[65] Дустхох, Дж. Авасто: кухантарин сурудхо ва матнхои ирони (Авасто – древнейшие иранские песни и тексты). 2-ое изд. [Матн]: /*Дж.Дустхох.* – Тегеран, 1371 (на перс. яз.). Т. 2. - 652 с.

[66] Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Перевод с франц. Т. В. Цивьян. М.: Гл. ред. восточ. лит-ры, 1986. - 234 с.

[67] Дьяконов, И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н. э. [Текст]: /*И.М.Дьяконов.* - M.-JL: Изд-во Академии наук СССР, 1956. - 485 с.

[68] Дьяконов, И.М. Очерк истории древнего Ирана. [Текст]: /*И.М.Дьяконов*. - М.: Изд. вост. лит.-ры, 1981. - 444 с.

[69] Езник, К. Книга опровержений (О добре и зле). [Текст]: /*К.Езник.* - Ереван, 1968. - 174 с.

[70] Елизаренкова, Т.Я. Слова и вещи в «Ригведе». [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова.* - М.: Восточная литература, 1999. - 240 с.

[71] Елизаренкова, Т. Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V -VII. Изд. 2-е испр. [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова.* - М.: Наука. 1999. - С. 452-486.

[72] Елизаренкова, Т.Я. «Ригведа» - великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: «Наука», 1999. - С. 426-453.

[73] Зенер, Р. Ч. Учение магов: Компендиум зороастрийских верований / Пер. с англ. Г. Ястребова; отв. ред. О. Соколова. - Москва: Арта, 1993. - 198с.

[74] Золотухина-Аболина, Е.В. Курс лекций по этике. Р/на-Дону, 1995. - 238 с.

[75] Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997. - С. 284.

[76] Ивашенцов, Г. А. Индия. [Текст]: */Г.А.Ивашенцов.* - М.: Мысль, 1989. - 499 с.

[77] Идибеков, Н. Этика Насуриддина Туси в свете его теории свободы. [Текст]: */Н.Идибеков.* - Душанбе. 1987. - 147 с.

[78] Ильин, Г. Ф. Религии древней Индии. - М., 1959. - 47 с.

[79] Индийская мифология //Составитель: К. Королев. - М.: Мидгард, 2004. - С. 37-38.

[80] История и культура Древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. - 352 с.

[81] История зороастризма. - Минск., 1997. - 279 с.

[82] История таджикской философии с древнейших времен до XV в. - Т.1. - Душанбе, 2010. - 504 с.

[83] История человечества. Восток. – Харьков: Фолио, 2014. – 260с.

[84] История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. *Гусейнова*. - *М*.: Гардарики, 2003. - 911 с.

[85] Каниткар, В.П., Оуэл, К. Индуизм /Пер. с англ. Е. Богдановой. М.: Фаир-Пресс, 2001. - 320 с.

[86] Кейпер, Ф.Б. Труды по ведийской мифологии: Пер. с англ. - М.: Наука, 1986. - 195 с.

[87] Кейпер, Ф. Б. Древний арийский поединок: Пер. с англ. - М.: Наука, 1986. - 204 с.

[88] Керседжи, Дж.Д. Зороастрийская доктрина загробной жизни. С момента собственной смерти и до моста Чинват. [Текст]: */Дж.Д.Керседжи.* - М.: Амрита-Русь, 2004. - 144 с.

[89] Клейн, Л.С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. [Текст]: */Л.С.Клейн.* – СПб.: 2007. – 226с.

[90] Костюченко, В.С. Классическая веданта и неоведантизм. [Текст]: */В.С.Костюченко.* - М.: Мысль, 1983. - 272 с.

[91] Красин, К.Г. Ведение в индоевропейское языкознание. [Текст]: */К.Г.Красин.* - М.: Академия, 2004. - 320 с.

[92] Кристенсен, А. Афарениш-е зийанкари дар ревайат-е ирани (Сотворение зла в иранской мифологии). [Текст]: */А.Кристенсен.* - Табриз,1335 х. (на перс. яз.). - 202 с.

[93] Кристенсен, А. Карнама-йе шахан (Подвиги королей). [Текст]: */А.Кристенсен* - Тегеран, 1327 (на перс. яз.). - 219 с.

[94] Кристенсен, А. Каянийан (Каяниды). [Текст]: */А.Кристенсен* - Тегеран, 1336 (на перс. яз.). -273с.

[95 Кристенсен, А. Маздапараст дар Иране кадим (Маздеизм в древнем Иране). [Текст]: */А.Кристенсен* - Тегеран, 1336 (на перс. яз.). - 176 с.

[96] Крюкова, В.Ю. Зороастризм. [Текст]: */В.Ю.Крюкова* - СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2005. - 284 с.

[97] Кузьмина, Е. Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племена племен андроновской общности и происхождении индоиранцев. - М.: Восточ. лит-ра», 1994. - 464 с.

[98] Куликан, У. Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов / Пер. с англ. Л. А. Игоревского. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2010. - 223 с.

[99] Куртис, В. С. Персидские мифы /Пер. с англ. О.С. Епимахова. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005. - 112 с.

[100] Лелеков, Л.А. Авеста в современной науке. [Текст]: */Л.А.Лелеков.* – М.: Гос. НИИ реставрации МКиТ РФ, 1992. - 362 с.

[101] Луконин, В.Г. Культура Сасанидского Ирана. [Текст]: */В.Г.Луконин.* - М.: «Наука», 1972. - 244с.

[102] Луконин, В.Г. Иран в III веке. [Текст]: */В.Г.Луконин.* - М.: «Наука», 1969. - 174 с.

[103] Луконин, В.Г. Иран в эпоху первых Сасанидов. [Текст]: */В.Г.Луконин.* - Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1961. - 81 с.

[104] Майданов, А.С. Тайны великой «Ригведы». [Текст]: */А.С.Майданов.* - М.: УРСС, 2002. - 206 с.

[105] Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. - М.: Изд-во гуманитарного Центра Владос 1996. - 416 с.

[106] Медведев Е.М. Очерки истории Индии доXVIII века. [Текст]: */Е.М.Медведев.* - М.: Наука, 1990. - 331 с.

[107] Мезенцева О.В. Ахимса // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. -744 с.

[108] Мейтарчикян, М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. [Текст]: */М.Б.Метарчикян.* – М.: СПб.: Институт востоковедения РАН: Летний сад, 2001. - 248 с.

[109] Мейтарчиян, М.Б. Европейские путешественники XVII-XX вв. о почитании огня иранскими зороастрийцами и парсами Индии // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 21. Древность: историческое знание и специфика источника. Избранные доклады и статьи. – М.: ИВ РАН, 2019. - С. 204-205.

[110] Меҳрин, М. Тамаддуни Эрони бостон. [Матн]: *М.Меҳрин.* – Теҳрон, 1345. - С.30-31.

[111] Мифы и магия индоевропейцев: Сб. ст. /Ред.-сост. А. Платов. - М.: Менеджер, 1995. - 254 с.

[112] Михр-яшт». Перев. И.М. Стеблин-Каминский // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - 480 с.

[113] Младшая Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примем., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева»-РХГИ, 1997. - 480 с.

[114] Музаффари, М. Антропологияи ориёиӣ (Арийская антропология). [Матн]: */М.Музаффари.* - Душанбе: Дониш, 2006. - 124 с.

[115] Муминзода, Х. Зардушт ва оини у (Зардушт и его религия). - Душанбе, 1997 (на тадж. яз.). - 140 с.

[116] Муминджанов, Х. Философские проблемы зороастризма. [Текст]: */Х.Муминджанов.* - Душанбе, 2000. - 243 с.

[117] Муҳаммад Муин. Фарҳанги форсӣ [Матн]: / *Муҳаммад Муин*. – Теҳрон, 1371. – Ҷ.4, 6. – 1954 с.

[118] Мюллер, Ф.М. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. - М.: Искусство, 1995. - 448 с.

[119] Нафиси, С. Таърих-е тамаддон-е Иран-е сасани (История культуры сасанидской эпохи Ирана). - Тегеран, 1331 (на перс. яз.). - 291 с.

[120] Невелева, С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). - М.: Гл. ред. восточ. лит-ра, Наука, 1975. - 120 с.

[121] Нейберг, Г.С. Динха-йе Иран-е бастан (Религии древнего Ирана). - Тегеран, 1359 (на перс. яз.). - 526 с.

[122] Нигам, Р.Ч. Языки Индии и роль переписей населения в изучении языковой ситуации в стране // Страны и народы Востока. Индия – страна и народ / Под общ. ред. чл.-корр. АН СССР Д.А. Ольдерогге. Кн. 2. – М.: «Наука», 1972. - С. 91-92.

[123] Никитина, В.В. Древнеиранская литература. [Текст]: */В.В.Никитина.* - М.: Московский университет,1962. - 466 с.

[124] Огибенин, Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». [Текст]: */Б.Л.Огибенин.* - М.: Наука, 1968. - 115 с.

[125] Озаргошасб, Ф. Гатха - сородха-йе Зардошт (Гаты – песни Зардушта). [Текст]: */Ф.Озаргошасб.* - Тегеран, 1352 (на перс. яз.). - Т.1. - 194 с.

[126] Озаргошасб, Ф. Гатха-сородха-йе Зардошт (Гаты – песни Зардушта). [Текст]: */Ф.Озаргошасб.* - Тегеран, 1359 (на перс. яз.). - Т.2. - 274 с.

[127] Олмстед, А.Т. История Персидской империи / Пер. с англ. А.А. Карповой. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. - С. 413.

[128] Паври, Дж. Д. К. Зороастрийская доктрина загробной жизни. С момента собственной смерти и до моста Чинват /Пер. с англ. М. Авдейчик. - М.: Амрита-Русь, 2004. - 114 с.

[129] Панарин, А.С. Философия истории. [Текст]: */А.С.Панарин.* - М..,1999. - 432с.

[130] Петров, В.В. Народонаселение Индии. Демографическая характеристика. [Текст]: */В.В.Петров.* – М.: «Наука», 1978. – 348с.

[131] Петухов, Ю.Д. Дорогами богов: Этногенез и мифогенез индоевропейцев. Разрешение основной проблемы индоевропеистики. [Текст]: */Ю.Д.Петухов.* - М.: Метагалактика, 1998. - 253 с.

[132] Платонов-Поляков, Р.С. Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля //Этическая мысль. - Т. 15. / Отв. Ред. А.А. Гусейнов. - М.: Изд.-во ИФ РАН, 2015. - 361 с.

[133] Погодин, А.Л. Религия Заратустры. [Текст]: */А.Л.Погодин.* - СПб.: Изд. О.Н. Поповой, 1903. - 147с.

[134] Пури Давуд, И. Яштхо (Яшты). 1-ое изд. [Текст]: */И.Пури Давуд.* – Тегеран, 1377 х.к. (на перс. яз.). Т.1. - 747 с.

[135] Пури Давуд, И. Яштхо (Яшты). 1-ое изд. [Текст]: */И.Пури Давуд.* – Тегеран, 1377 х.к. (на перс. яз.). Т.2. - 570 с.

[136] Пури Давуд, И. Хорда-Авасто (Малая Авеста). [Текст]: */И.Пури Давуд.* – Тегеран, 1394 х.к. (на перс. яз.) - 276 с.

[137] Пури Давуд, И. Авасто: готҳо – сурудҳои муқаддаси пайғамбари Ирон – ҳазрати Спинтамон Зартушт (Авесто: гаты – святые песни святого пророка Ирана – Спинтамена Зартушта). [Текст]: */И.Пури Давуд.* – Тегеран, 1397 (на перс. яз.) - 352 с.

[138] Пури Давуд, И. Готҳо: куҳантарин бахш-е «Авасто» (Гаты: древнейшие части «Авесты»). [Текст]: */И.Пури Давуд.* – Тегеран, 1398 х.к. (на перс. яз.) - 592 с.

[139] Радхаркришнан, Р. Индийская философия. [Текст]: */Р.Радхаркришнан.* - Т. I. - М.: Миф, 1993. - 624с.

[140] Радхаркришнан, Р. Индийская философия. [Текст]: */Р.Радхаркришнан.* Т. 2 /Перев. с англ. – М.: «Миф», 1993. - 731 с.

[141] Рази, Х. Зардошт ва таалим-е у. [Текст]: */Х.Рази.* - Тегеран, 1336. - 234 с.

[142] Рази, Х. Авесто: кухантарин ганчина-е мактуби Ирони бостон («Авеста»: древнейшее письменное сокровище древнего Ирана. [Текст]: */Х.Рази.* - Тегеран, 1379 х. - 658с.

[143] Рак, И.В. Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1998. – 542с.

[144] Рахимов, С.Х. Эстетика зороастризма. - Душанбе: Дониш, 2006. - 406 с.

[145] Раҳимов, С.Х. Имрӯзи фарҳанги тоҷик. [Текст]: */С.Х.Рахимов.* – Душанбе, 2024. – 341с.

[146] Раҳимов, С., Муҳаммадӣ, А. Фалсафаи фарҳанг [Матн]: китоби дарсӣ барои муассисаҳои таҳсилоти олӣ /*С.Раҳимов, А.Муҳаммадӣ.* – Душанбе: Ирфон, 2020. - 300 с.

[147] Раҳмон, Э. Забони миллат-ҳастии миллат. [Матн]: */Э.Рахмон.* - Душанбе, «Эрграф», 2016, 516с.

[148] Раҳмон Э. Чеҳраҳои мондагор. [Матн]: */Э.Раҳмон.* -Душанбе: «ЭР-граф», 2016. – 443с.

[149] Рахмон, Э. Таджики в зеркале истории. От арийцев до саманидов. [Матн]: */Э.Рахмон.* – Душанбе, 2020. – 668с.

[150] Ртвеладзе, Э.В. Великий индийский путь из истории важнейших торговых дорог Евразии. [Текст]: */Э.В.Ртвеладзе.* – Ташкент, 2018. - С. 50.

[151] Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: «Наука», 1999. – 768с.

[152] Ригведа. Мандалы V-VIII. – М.: «Наука», 1999. - С. 743с.

[153] Ригведа. Мандалы IX-X. – М.: «Наука», 1999. – 559с.

[154] Рогозина, З. История Индии времен Ригведы. [Текст]: */З.Рогозина.* - СПб, 1905. - 311 с.

[155] Самозванцев, А.М. Мифология Востока. [Текст]: */А.М.Самозванцев.* - М.: Алетейа, 2000. – 384с.

[156] Сарианиди, В.И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). [Текст]: */В.И.Сарианди.* - М.: «Старый сад», 2010. - 200 с.

[157] Сваранков, М. Философские истоки концепции ненасилия в древних культурах Индии и Китая. - М., 1994. - 179 с.

[158] Семененко, А.А. О возможности размещения первичного очага носителей индоевропейских языков в пограничье Ирана, Афганистана, Средней Азии и Индостана //Труды Маргианской археологической

экспедиции. Том 7. Исследования Гонур-депе 2014-2015 гг. – М.: Старый сад, 2018. - 260с.

[159] Сенека, Л.А. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии / Пер. с латин. и вступ. статья С. Ошерова; Сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова. - М.: Худож. лит… 1986. – 543с.

[160] Соколов, С.Н. Язык Авесты. [Текст]: */С.Н.Соколов.* – М.: Изд.-во восточной литературы, 1961. - 124 с.

[161] Соколов, С.Н. Авеста. Религиозная система зороастризма. [Текст]: */С.Н.Соколов.* - Душанбе, 1998. - 752 с.

[162] Стеблин-Каменский, И.М. Авеста: Избранные гимны из Видевдата / Пер. с авестийского, пердисл., примеч., словарь И.М. Стеблин-Каменского. – М.: «Дружба народов», 1992. - 207 с.

[163] Стеблин-Каменский, И.М. Гаты Заратуштры / Вступ., стихотворный пер. с авестийского, коммент. И.М. Стеблин-Каменского. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. - 192 с.

[164] Стеблин-Каменский, И.М. Зороастрийские тексты. Суждения духа (Дадистан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты /Пер., коммент., и глоссарий О.М. Чунаковой. – М.: «Восточная литература»,1997. - 352 с.

[165] Фархангмехр. Диде нав аз дин-е кохан (Фалсафа-йе Зартушт) (Новый взгляд на старую религию). [Матн]: */Фархангмехр*. – Тегеран, 1374. - 258 с.

[166] Фирдоуси, А. «Шахнаме». От начала поэмы до сказания о Сохрабе. [Текст]: */А.Фирдоуси.* - Т. 1. – М.: Изд.-во АН СССР, 1957. – 675с.

[167] Фирдоуси, А. «Шахнаме». От начала царствования Искандера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура. [Текст]: */А.Фирдоуси.* - Т.5. - М.: «Наука», 1984. – 390с.

[168] Фрай, Р Наследие Ирана. – М.: Гл. ред. восточ. лит-ры, 1972. - 468с.

[169] Хазраткулов, М. Ориёиҳо ва тамаддуни ориёӣ (Арийцы и арийская цивилизация). [Текст]: */М.Хазраткулов.* - Душанбе: Дониш, 2006. - 579 с.

[170] Шапошников, А., Евсой, И. и Дудко Д. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. [Текст]: */А.Шапошников, И Евсой, Д.Дудко.* – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. - 496 с.

[171] Шапошников, А. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. [Текст]: */А.Шапошников.* – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. - С. 17-18.

[172] Чайковский, А.П. Родина народов арийской расы, где была и отчего покинута (Материалы к историко-географическому исследованию арийской проблемы). – М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и ко, 1914. - 425с.

[173] Чаттержи, С., Датта, Д. Индийская философия. [Текст]: */С.Чаттержи.* - М.: Селена, 1994. - 416с.

[174] Чунакова, О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. [Текст]: */О.М.Чунакова.* - М.: Восточная литература, 2004. - 286 с.

[175] Шапошников, А., Евсой, И. и Дудко Д. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. - 496 с.

[176] Шрейдер, Ю.А. Этика: введение в предмет: учебное пособие для вузов. [Текст]: */Ю.А.Шрейдер.* – М: Текст, 1998. - 272 с.

[177] Шуштари, А. Гатха - сорудха-йе Зардошт (Гаты – песни Зардушта). [Текст]: */А.Шуштари.* -Тегеран, 1354 (на перс. яз.). - 304 с.

[178] Эдвардс, М. Древняя Индия. Быт, религия, культура / Перевод с англ. С.К. Меркулова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. - 224 с.

[179] Эрман, В.Г. Очерк истории ведийской литературы. [Текст]: */В.Г.Эрман*– М.: «Наука», 1980. 232 с.

II. Научные статьи и доклады

[180] Андрущенко, И.В. Этика зороастризма как фактор формирования межконфессиональных отношений в Древнем Иране. [Текст]: */И.В.Андрущенко* //Вопросы культурологии. - 2020. - № 1. - С. 55-59.

[181] Аникеева, Е.Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады [Текст]: */Е.Н.Аникеева* // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 115.

[182] Белкина, Т.Л., Комаров А.С. Свобода человека в современной философии зороастризма" [Текст]: */Т.Л.Белкина, А.С.Комаров* //Камень. Отражения (журнал), Кострома: Изд. ФГОУ ВПО КГСХА, № 3, 2006. – С.91-92.

[183] Бертельс, Е.Э. Отрывки из Авесты [Текст]: */Е.Э.Бертельс* // Восток: журнал литературы, науки и искусства. Кн. 4. М.- Л.: «Всемирная литература», 1924. - С.3-11.

[184] Бопп, Ф. О системе спряжения санскритского языка в сравнении с таковым греческого, латинского, персидского и германского языков [Текст]: */Ф.Бопп* // История языкознания XIX-XX вв. в очерках и извлечениях. – М.: «Просвещение», 1964. - С. 31-39.

[185] Бортник, Е.А., Князев, В.А. Жизнь, смерть, бессмертие. [Текст]: */Е.А.Бортник, В.А.Князев.* Трансформация подхода, современный взгляд. VI Международная (76 Всероссийская) научно-практическая конференция «Актуальные вопросы современной медицинской науки и здравоохранения». В 3-х т. – Екатеринбург: УГМУ, 2021. – Т.3. – С. 45-52.

[186] Быкова, Н.В., Казанцева, О.А. Ювелирные изделия из минералов в коллекциях могильников i–v веков в бассейне реки Камы [Текст]: */Н.В.Быкова, О.А.Казанцева* //Вестник Пермского университета. История. Вып. 1 (18), 2012. С. 100. - С. 93-104.

[187] Бухарин, М.Д. Описание индийского государства в «Индике» Мегасфена [Текст]: */М.Д.Бухарин* // Вестник древней истории. 1997. № 3. - С. 138-149.

[188] Вавилова, Е.Ю. Представления о зле в ведической традиции [Текст]: */Е.Ю. Вавилова* // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы

теории и практики. - Тамбов: Грамота, 2013, №3 (29): в 2-х ч. Ч.1. - С. 31-36.

[189] Вергазов, Р.Р. Капители ахеменидского круга в провинциальных памятниках древнеперсидской империи. К специфике восприятия иранских ордерных форм в архитектуре сатрапий [Текст]: */Р.Р.Вергазов* // Краткие сообщения Института Археологии РАН. 2017. Вып. 247. – С.46-54.

[190] Волошина, О.А. Шлегель Ф. и Бопп Ф. (флексия и агглютинация как две тенденции развития индоевропейского слова) [Текст]: */О.А.Волошина, Ф.Шлегель, Ф.Бопп* //Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2014, №1. - С. 39.

[191] Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений [Текст]: */Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов* // Journal of Language Relationship. Вопросы языкового родства. 9 (2013) - С. 129.

[192] Грене, Ф. Знание Яштов Авесты в Согде и Бактрии по данным иконографии [Текст]: */Ф.Грене* // Вестник Древней истории, 1993. № 4. - С. 149-159.

[193] Давлятова, Е.В. Отражение морально-этического учения зороастризма в христианстве [Текст]: */Е.В.Давлятова* / Е. В. Давлятова // Ученые записки УО «ВГУ имени П.М.Машерова». – 2011. – Т. 11. - С. 73-79.

[194] Дандамаев, М.А. К вопросу о династии Ахеменидов [Текст]: */М.А.Дандамаев* // Палестинский сборник. Вып. 5 (68). М.-Ленинград, 1960. - С. 3.

[195] Дандекар, Р. Н. Культурный фон ведической литературы// Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология /Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. - М.: Восточная лит-ра, 2002. - С. 25-44.

[196] Дандекар, Р. Н. Ведический бог и ведический мудрец // Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология /Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. - М.: Восточная лит-ра, 2002. - С. 103-134.

[197] Дрезден, М. Мифология древнего Ирана /Мифология древнего мира. [Текст]: */М.Дрезден.* -М.,1977. - С. 337-365.

[198] Дьяконов, И.М. Дешифровка древних письменностей [Текст]: */И.М.Дьяконова* // Наука и жизнь. 1966. № 4. - С. 88-95.

[199] Елизаренкова, Т.Я. Жертвенная община/ Место жертвоприношения (vrjána) // Слова и вещи в Ригведе. - М.: Восточ. лит-ра, 1999. - С. 50-71.

[200] Елизаренкова, Т.Я. «Ригведа» - великое начало индийской литературы и культуры [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова* // Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: «Наука», 1999. - С. 426-543.

[201] Елизаренкова, Т.Я. Мир идей ариев Ригведы [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова* // Ригведа. Мандалы V -VII. Изд. 2-е испр. - М.: Наука. 1999. - С. 452-486.

[202] Елизаренкова, Т.Я. О Соме в Ригведе [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова* // Ригведа. Мандалы XI-X. Изд. 2-е испр. -М.: Наука. РАН, 1999. - С. 323-353.

[203] Елизаренкова, Т.Я., Топоров, В.Н. Мир вещей по данным Ригведы [Текст]: */Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров* // Ригведа. Мандалы V-VII. Изд. 2-е испр. Издание подгот. Т.Я. Елизаренкова; Отв. ред. П. А. Гринцер. - М.: Наука, 1999. - С. 487-510.

[204] Емец, И.А. Вместо послесловия. Проблема происхождения индоевропейцев в свете новых данных [Текст]: */И.А.Емец* // Чайлд Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2008. - С. 262-268.

[205] Иванова, М.В. Яма и Ями (Ригведа X, 10). Индоиранский миф [Текст]: */М.В.Иванова* // Mongolica. Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований Том XXIII, 2020, № 1. - С.65-78.

[206] Кормина, Ж.В., Панченко, А.А., Штырков С.А. Социальные исследования религии: теория, методы и опыт [Текст]: */Ж.В.Кормина, А.А.Панченко, С.А.Штырков* //Антропологический форум, 2017, № 35. - С. 142.

[207] Кузьмина, Е.Е. Первая волна миграции индоиранцев на юг // Вестник древней истории. [Текст]: */Е.Е.Кузьмина.* - М.: Наука, 2000. - № 4 - С. 3-20.

[208] Куликова, Ю.В. Место культа Митры в религиозной реформе императора Аврелиана [Текст]: */Ю.В.Куликова* // ЛОКУС: люди, общество, культуры, смыслы, 2017, № 4. - С. 59.

[209] Майданов, А.С. Некоторые парадигмы и приемы мифологического мышления [Текст]: */А.С.Майданов* //Философия науки. Вып. 9: Эволюция творческого мышления: Сб. стат. / Отв. ред. А.С. Майданов. - М.: ИФ РАН, 2003. - С.7.

[210] Максимов, Л.В. Концепт «свобода воли» в этике [Текст]: */Л.В.Максимов* // Этическая мысль. Научно-теоретический журнал. - Т. 15. № 2, 2015. - С.5-9.

[211] Мамонтова, Е. С. Зороастрийская этика в связи с представлениями о чести и бесчестии в державе Ахеменидов [Текст]: */Е.С.Мамонтова* //Честь и бесчестие ad Fontes. Сборник докладов / Сост., ред. О. А. Ручинская. – Харьков: Майдан, 2015. - С. 7-19.

[212] Марущенко, А.А. Елькен-Депе (Отчет о раскопках 1953, 1955 и 1956 гг.) [Текст]: */А.А.Марущенко* //Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТуркмССР. - Ашхабад: Ылым, 1959. Т. V. - С. 54–109.

[213] Махмудова, Г.М. Активный идеал в этике зороастризма в контексте национальной общечеловеческой духовности [Текст]: */Г.М.Махмудова* //Вестник Московского государственного областного гуманитарного института. Серия: история, философия, политология, право. №1 (2013). - С. 20-27.

[214] Неронова, М.Ю., Неронов, А.В. Героизм и религиозный аскетизм как формы подвига [Текст]: */М.Ю.Неронова, А.В.Неронов* /Современные исследования социальных проблем, № 4-2(28), 2016. - С. 90.

[215] Никульшин, Д. А. Проблема выбора добра и зла в зороастризме //Актуальные проблемы культурологии: материалы научно-

практической конференции, посвященной памяти В.И. Колосницына, Екатеринбург, 14-15 апреля 2000 г. - С. 24-26.

[216] Ньоли, Г. Проблемы и перспективы исследований персидской религии [Текст]: */Г.Ньоли* // Религиоведческие исследования. 2010. № 3-4.- С. 89-108.

[217] Овсянико-Куликовский, Н.Д. Религия индусов в эпоху вед // Избранные труды русских индологов-филологов. [Текст]: */Н.Д.Овсеянико-Куликовский.* - М.: Изд-во восточ. лит-ры, 1962. - С. 144-173.

[218] Паймани, Б. Взгляд на место деревьев и священных растений в «Шахнаме» Фирдоуси с учетом народных поверий [Матн]: */Б.Паймани* //Иран-наме. Научно-востоковедческий журнал. № 2 (18), 2011. - С. 123.

[219] Перзашкевич, О.В. Ригведа как исторический источник и ее изучение в Индии [Текст]: */О.В.Перзашкевич* // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны. Вып. 1. - Мінск: БДУ, 2002. - С. 149-152.

[220] Прихотько, В.А. Танатология зороастризма в идейном содержании эсхатологических представлений древних иранцев Прихотько В.А. Танатология зороастризма в идейном содержании эсхатологических представлений древних иранцев// Религиоведение. – №2, 2016. - С. 71.

[221] Рахимов С.Х. Истоки зороастрийской эстетики//Зороастризм и его значение в развитии цивилизации народов Ближнего и Среднего Востока. [Текст]: */С.Х.Рахимов* - Душанбе, 2003. - С.295-318.

[222] Смирнова, О.И. Каталог монет с городища Согд /Палестинский сборник. [Текст]: */О.И.Смирнова.* -1970. Вып. 21.- С.121-150.

[223] Соколов, С.Н. Зороастризм. Древнейшая религия иранских племен //Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примем., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - С. 15.

[224] Струве В.В. Родина зороастризма [Текст]: */В.В.Струве* // Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сборник 1-й. – Сталинабад, 1945. - С. 3-55.

[225] Топоров, В.Н. Авест. Orita, Oraetaona, др.-инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки [Текст]: */В.Н.Топоров* //Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т.2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. - М.: Языки славянских культур, 2006. - С.479-504.

[226] Хадикова, А.Х., Пархоменко, И.В. Этические воззрения в авестийской культуре [Текст]: */А.Х.Хадикова, И.В.Пархоменко* // Проблемы всеобщей истории политологии: сборник научных трудов. Вып. 9. Владикавказ, 2017. - С. 65-68.

[227] Хадикова, А.Х. О космогонической мифологии в Зороастризме: историко-антропологический аспект проблемы [Текст]: */А.Х.Хадикова* //Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л.Хетагурова Общественные науки 2018, № 1. - С. 54-55.

[228] Хрущева, П.В. Энергийный принцип и женские божества в Шрути и Самрити [Текст]: */П.В.Хрущева* //Уральское востоковедение: международный альманах. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2020. Вып. 10. - С. 30.

[229] Чевтаев, А.А. «Зороасрийский» код адамизма в книге стихов М. Зенкевича «Дикая Порфира». [Текст]: */А.А.Чевтаев* //Ученые записки Орловского государственного университета. №2 (79), 2018. - С. 194.

[230] Чередниченко, А.Г., Шенцов, М.Е. Проблема генезиса «иранского митраизма» [Текст]: */А.Шарипов* // Научные ведомости. № 15(70), 2009. - С. 11.

[231] Шарипов, А. Взгляд на философские воззрения эпохи сасанидов [Текст]: / *А.Шарипов* // Известия АН РТ, серия: философия и правоведение. 2001, - № 1-4.

[232] Шолпо, Н.А. К проблеме «арийского» завоевания древней Индии [Текст]: */Н.А.Шолпо //*Вестник древней истории. 1939. -№ 3. - С. 45.

III. Литература на иностранных языках

[233] Ahmadi A. The Daēva Cult in the Gāthās. An ideological Archaeology of Zoroastrianism, Oxford – New York, 2015, 352 p.

[234] Ahmadi A. A Gāthic Rite? A Critique of the Cosmological Interpretation of the Gāthās I, Iranian Studies, 2017, p. 199-221.

[235] Ancient India, № 3 (1947), p. 78ff

[236] Basham A.L., Kenneth G.Z. The Origins and Development of Classical Hinduism, Boston: Beacon Press, 1989. 159 p.

[237] Bleckt R. The Three Energies. The Forgotten Canons of Health and Harmony. - M.: Publishing company OOO Blagodarenie, 2012, p. 21.

[238] Bloomfield M. The religion of the Veda. - NY and L.: G.P.Putnam's Sons. The Knickerbocker Press, 1908. - 300 p.

[239] Boys M. Textual Sources for Study of Zoroastrianism. – Chicago, University Press, 1990. - 176 p.

[240] Boyce, M. A History of Zoroastrianism. Vol. 1. Leiden-New York-Köln: Brill, 1996, 350 p.

[241] Bronkhorst J. The orthoepic diaskeuasis of the gveda and the date of Påini, IIJ 23, 1981, 83-95.

[242] Bronkhorst J. L'indianisme et les préjuges occidentaux. Etudes de lettres 1989/2, 119- 136.

[243] Bronkhorst J. Some Observations on the Padapåṭha of the Rgveda, IIJ 24, 1982, 181- 189.

[244] Bronkhorst J. Panini and the Veda reconsidered. Paninian Studies. Professor S. D. Joshi Felicitation Volume, ed. by Madhav M. Deshpande and Saroja Bhate. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 37, 1991, 75-121.

[245] Brown, W.N. (1971). "The Creative Role of the Goddess Vac in the Rig Veda", in Mahfil, Vol. 7, No. 3/4, Sanskrit Issue (Fall - Winter 1971), p. 19-27.

[246] Brown W. N. (1942). “The creation myth”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 62, pp. 85-98.

[247] Cantera, A. “Talking with God: The Zoroastrian Ham.parsti or Intercalation Ceremonies.” Journal Asiatique 301, no. 1 (2013): 85-138.

[248] Carnoy A. J. “Iranian mythology”, in: The Mythology of All Races, Volume VI, Reprint, Boston: Marshall Jones Company, 1964, pp. 251–368.

[249] Clayton A.C. The Rig-Veda and Vedic religion with readings from the Vedas. - L. and Madras: Christian Literature Society for India, 1913. - 292 p.

[250] Darmesteter J. The Zend Avesta of Zarathustra, Edward Clary, Edmonds (Eds.), Washington: Holmes Publishing Group, 1990, 100 p.

[251] Darmestet J. The Sacred Books of the East - Zoroastrianism Zend Avesta. Part 2 of 3. Vol. 23. Nachdruck der Ausgabe von 1883. Reprint: Oxford, 2020. - 440 p.

[252] Dasgurta S. A. History of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1922. - 528 p.

[253] Debroy, B. and Dipvali D. (2006). The Holy Vedas; The Rig Veda, the Yajur Veda, the Soma Veda and the Athra Veda. New York: Books for All. - 450 p.

[254] De Jong A. Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. (Religions in the Graeco-Roman world 133.) Leiden/New York: Brill, 1997, 496 p.

[255] De Jong A. “Purification in absentia: On the Development of Zoroastrian Ritual Practice.” In J. Assmann and G. G. Stroumsa (eds.), Transformations of the Inner Self in Ancient Religions (Studies in the History of Religions 83), Leiden/Boston/ Köln: Brill, 1999, p. 301-329.

[256] De Jong A. “Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and its Interpretations.” In A. I. Baumgarten (ed.), Sacrifice in Religious Experience (Studies in the History of Religions 93), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 127-148.

[257] Dimmitt C. and van Buitenen J. A. B. Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas, Philadelphia: Temple University Press, 1978, pp. 59-99.

[258] Dimmitt C. and van Buitenen J. A. B. “Distance and death in the Veda”, Asiatische Studien Études Asiatiques, Vol. 54, 2000, pp. 103-117.

[259] Dhalla M.N. History of Zoroastrianism. Bombay, 1963. 525 p.

[260] Doniger O’Flaherty, W. The Rig Veda: An Anthology. London: Penguin, 1981, 343 p.

[261] Duchesne-Guillemin J. (1952). The Hymns of Zarathushtra. Trans. by M. Henning. London: J. Murray, 1992, 162 p.

[262] Dundes A. The Flood Myth. Berkeley, California: University of California Press, 1988. 452 p.

[263] Dhalla M.N. History of Zoroastrianism. Bombay, 1963. - 525 p.

[264] Fechner G.T. Zencì – Avesta. Pensieri Sulle Cose dell Cielo E Dell' Al Di La. Milano. Fratelli Bocca – Editori, 1944, p. 136.

[265] Frawley D. Mantras of the Rig Veda. Salt Lake Sity, Utah: Passage Press, 1992. Aurobindo.Ru, 2015. - 868 c.

[266] Grondin J. Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico, traducción de Jorge Dávila. Barcelona: Herder 2005, p. 153-154.

[267] Gonda J. The Indra hymns of the Rigveda. - Leiden-NY-Kobenhavn-Koeln: Brill Archive, 1989. - 226 p.

[268] Girardo R. La violencia y lo sagrado, Anagrama, Barcelona 1983, p. 59.

[269] Jain, Nilanjana. (2005). The Problem of Justice in Political Theory & State Practice. New Delhi, Anamika Publishers and Distributors (P) Ltd, p. 21.

[270] Herzfeld E. Zoroaster and his World. V.1. Princeton University Press, 1947. - 436p.

[271] Haug M. Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis. 1st edition. Routledge, 2014, p. 174.

[272] Hutter, M. (2019). Iranische Religionen: Zoroastrismus, Yezidentum, Bahāʾītum. Berlin/Boston: De Gruyter Studium. - 244 p.

[273] Humbach H. The Cathas of Zarathustra and the other Old Avestan Texts. Heidelberg, 1991. Pt. 1,2. - 195 p.

[274] Hutter, M. (2019). Iranische Religionen: Zoroastrismus, Yezidentum, Bahāʾītum. Berlin/Boston: De Gruyter Studium, p. 65.

[275] Holdich, T. H. The Gates of India. London, 1910, p. 139.

[276] Chatterji, S. K. 1951. "Race-Movements and Pre-historic Culture." In The VedicAge. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavana. P. 159.

[277] Choksy J.K. Purity and pollution in Zoroastrism: Trumph over Evil. University of Texas Press, 1989. - 185 p.

[278] Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II). Delhi, 1989. - 700 p.

[279] Kuiper, F.B.J. 1967. "The Genesis of a Linguistic Area." Indo-Iranian Journal 10: 81-102; reprinted in Southworth and Apte, p. 97.

[280] König, G. (2018). Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. S. 118.

[281] Larichev V.E., Parshikov S.A., Gienko E.G. Zurvanite iconographic canon. Astronomy and mythology // Archaeoastronomy and Ancient Technologies 2014, 2(2), p. 73-74.

[282] Mayrhofer M. A concise etymological sanskrit dictionary. V. 2. California University, 1963, p. 79.

[283] Maganlal A.B. The Principles of Hindu Ethics. Published by M. A. Buch, Hathi Pole, Baroda, 2012. - 267 p.

[284] Mess, Gualetherus H. (1986) Dharma and Society. New Delhi, Gyan Publishing House, 87, p. 124.

[285] McKenzie J. Hindu ethics. A Historical and Critical Essay. Bombay: Wilson College, 1922. - 155 p.

[286] McCown, D.E. The Comparative Stratigraphy of Early Iran. Second Printing. The Oriental Inst. of the Univ. of Chicago, 1957.

[287] Nyberg, H. S. (1938). Die Religionen des alten Iran. Deutsch von H. H.Schaeder Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag. S. 93.

[288] O'Flaherty W.D. «The Necessity of Evil». In: The Origin of Evil in Hindu Mythology (Berkeley: University of California Press, 1977), pp. 46-56.

[289] Payam Kamali-Dehkordi. Die Philosophie der Gāϑās des Zaraϑuštra. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. - Bonn, 2023, p. 122.

[290] Radhakrishnan R. Eastern Religion and Western Thoughts. London, 1990. - 410 p. Radhakrishan S. The Ethics of the Vedanta. In: International Journal of Ethics 24 (2): p.168-183 (1913).

[291] Raj Kumar Garg. An Analysis of Dharma from Perspective of Indian Society. In: Indian Journal of Integrated Research in Law. Vol. II Issue III/ | ISSN: 2583-0538, p. 7.

[292] Rawls, J. A Theory of justice. – N. Y., 1971. – P. 60.

[293] Sarkhosh V.C. Persian Myths', Publisher, Trustees of the British Museum, 1993. - 80p.

[294] Sesha Iyengar, T.R. Dravidian India. Madras, 1925, p. 40.

[295] Singh, Satya Prakash. 2009. Ethics in the Vedas. In A Historical-Developmental Study of Classical Indian Philosophy of Morals. - New Delhi: Concept Publishing Company, p. 55.

[296] Subash Ch. D. Vedic Ritual Texts as a Source of Human Values. In: International Journal of Research and Analytical Reviews (IJRAR). January 2022, Volume 9, Issue 1, p. 421.

[297] Skjærvø, P. O. (2011). The Spirit of Zoroastrianism. New Haven and London: Yale University Press. S. 10.

[298] Fechner G.T. Zencì – Avesta. Pensieri Sulle Cose dell Cielo E Dell' Al Di La. Milano. Fratelli Bocca – Editori, 1944, p. 136.

[299] Williams Jackson A.V. The Prophet of Ancient Iran. Literary Licensing, LLC, 2014. - 348 p.

[300] Wilkins W.J. Hindu Mythology, New Delhi, 1986. - 480 p.

[301] Witzel M. On Magical thought in the Veda. Leiden: Universitaire Pers 1979. 22 p.

[302] Witzel M. The Rgveda-Samhitå as known to AV-Par. 46 (Materials on Vedic Śåkhås 4) IIJ 25,1983, 238-239.

[303] Yahaqi, Muhammad Jafar. Encyclopedia of Myths and Fictional References in Persian Literature. Second edition. Tehran: Soroush Publications, 1996, p. 393.

[304] Zand-Arfshi. Iranian or Greater Bundahishn. Translated by Behramgore Tehmuras Anclesaria, M. A. C. 65. http:// www.avesta.org/mp/grb.pdf.

[305] پور داود ابراهیم. یشتها. ج. 2. تهران 1354 ه.ش. 1290 ص.

[306] عفیفی رحیم. اساطیر و فرهنگ ایران. تهران 1383 ه.ش. 495 ص.

IV. Электронные ресурсы

[307] Бундахишн. Великий Бундахишн. Перевод А. Г. Виноградова. «Издательские решения», 2022. С. 20. https:// flibusta.su/book/129865-bundahishn-velikiy-bundahishn-perevod-a-g-vinogradova/d/?f=a4.pdf Дата обращения 30.01.2022.

[308] Виноградов, А.Г. Зенд Авесты. Песни Заратуштры. С. 53. https://books.google.com.tj/books?id= DeqCEAAAQBAJ&pg=. Дата обращения 11.02.2022.

[309] Виноградов, А. Г. Авеста. Ясна. Перев. А. Г. Виноградова. М.: «Издательские решения», 2024. С. 66. https:// flibusta.su/book/126249-avesta-yasna-perevod-a-g-vinogradova/d/?f=a4.pdf.

[310]Гаты Заратуштры /Пер. И.М.Стеблин-Каменский https://www.e-reading.club/bookreader.php/1031039/ Steblin-Kamenskiy_Gaty_Zaratushtry Дата обращения 12.11.2022.

[311] Гуль, Н.А. Индоарийский вопрос в современной историографии Древней Индии. С. 43. https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/270333/1/38-44.pdf Дата обращения 23.12.2022.

[312] Кордуан У. Не просто карма: понятие греха в индуизме. https://apologetika.ru/win/print_material.php?id=452 Дата обращения 11.09.2022.

[313] Крюкова, В.Ю. Божество послушания Сраоша в Авестийском Видевдате. С. 54 // https://lib.kunstkamera.ru/_files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2_07.pdf. Дата обращения 23.12.2012.

[314] Kashani H.R.S., Rahimi A. Historical History of Iranian Immigration to India and Its Influence on Indian Culture and Art Brought Early Safavid Period https://www.academia.edu/36406835/Historical_History_of_Iranian_Immigration_to_India_and_Its_Influence_on_Indian_Culture_and_Art_Brought_Early_Safavid_Period Дата обращения 11.10.2022.

[315] Лифинцева, С.Н. Философия ведизма и западная психология: возможность понимания. - С. 13. https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-vedizma-i-zapadnaya-psihologiya-vozmozhnost-ponimaniya. Дата обращения 12.06.2022.

[316] Маковельский, А.О. Авеста. - С. 48. http://www.polonia-baku.org/mak/avesta.pdf. Дата обращения 14.01.2023.

[317] Маковельский, А.О. Авеста. - С. 17. http://www.avesta.org.ru/books/. Дата обращения 12.11.2022.

[318] Menog-i Khrad («The Spirit of Wisdom»). Transl. by E.W. West, from *Sacred Books of the East.* Vol. 24, Oxford University Press, 1885. https://www.avesta.org/mp/mx.html Дата обращения 13.01.2023.

[319] О древах жизни// Е. П. Блаватская Три статьи о зороастризме. С. 24. https://www.globalfolio.net/monsalvat/

[320] Sarmad Z. Veda Indra in Iranian Muthology and Epic // Journal of Basic and Applied Scientific Research 2(10) 10558-10564, 2012. https://www.textroad.com/pdf/ Дата обращения 23.09.2022.

[321] Skjærvø, Prods Oktor (2019). The Gathas, a Forgotten Masterpiece. A Companion to World Literature. Ed. Ken Seigneurie. UK: John Wiley &

Sons, Ltd. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9781118635193.ctwl0020. Дата обращения 21.10.2022.

[322] Williams, A.V. 1994. Dēw. In: Encyclopaedia Iranica. Vol. VII. Fasc. 3: 333–334. https://www. iranicaonline.org/articles/dew Дата обращения 12.03.2021.

[323] Zand-Akashi – Iranian or Greater Bundahishn. Translated by Behramgore Tehmuras Anklesaria, M. A., p. 116. http://www.avesta.org/mp/grb.pdf Дата обращения 12.03.2022.

V. Диссертации и авторефераты

[324] Бердиев, Ш.П. Этические проблемы зороастризма: дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н. - Душанбе, 2011. - 145 с.

[325] Воронкина, М.А. Природа принципа ахимсы и межкультурный диалог. Дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н. – М., 2004. - С. 27.

[326] Махмадиев Н.Д. Социальные корни религиозного экстремизма в Таджикистане. Автореф. дис. …канд. философ. Наук / Н.Д. Махмадиев. – Душанбе, 2012. -23 с.

[327] Рахимов, С.Х. Философско-эстетические идеи зороастризма /Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д.ф.н. – Душанбе, 2007. - С. 23.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

I. Монографии и учебники

[1-А] Бердиев, Ш.П. Этические проблемы Зороастризма [Текст]: /*Ш.П.Бердиев.* - Душанбе, 2021.-152с.

[2-А] Бердиев, Ш.П., Самиев Б.Ҷ., Қаҳҳоров Ғ.Қ. Ифротгароии динӣ. Мониторинги афкори омма [Матн]: /*Ш.П.Бердиев, Б.Ҷ.Самиев, Ғ.Қ.Қаҳҳоров*. - Душанбе, 2023.-254с.

[3-А] Бердиев, Ш.П., Самиев Б.Ҷ., Қаҳҳоров Ғ.Қ. Наќши омилҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ дар пешгирии ифротгароии динӣ. - [Матн]: /*Ш.П.Бердиев, Б.Ҷ.Самиев, Ғ.Қ.Қаҳҳоров*. - Душанбе, 2024.-319с.

[4-А] Бердиев, Ш.П. Философско-религиозная этика “Ригведы” и “Авесты” [Текст]: /*Ш.П.Бердиев.* - Душанбе, 2025.- 403с.

[5-А] Бердиев Ш.П., Шомуродов, Б. Этика. Китоби дарсӣ [Матн]: /*Ш.П.Бердиев, Б.Шомуродов.* - Душанбе, 2016.-152с.

[6-А] Бердиев, Ш.П. Дастури таълимӣ-методӣ аз фанни фалсафа [Матн]: /*Ш.П.Бердиев.* - Душанбе, 2021.-152с.

II. Статьи, опубликованные в рецензируемых и рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан журналах:

[7-А] Бердиев, Ш.П. Дар бораи масъалаи тамаддуни ориёӣ ҳамчун асоси ташаккули ҷаҳонбинии фалсафӣ («О проблеме арийской цивилизации как основа формирования мировоззрения таджикско-персидских и индийких народов») [Текст]: */Ш.П. Бердиев* //Известия института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова НАНТ. - 2023 - №3. - С. 99-105.

[8-А] Бердиев, Ш.П. Дар бораи масъалаи равобити иҷтимоӣ ва фарҳангии мардуми тоҷику форс ва ҳиндӣ ҳамчун намояндагони тамаддуни ориёӣ («К вопросу об общественных и культурных отношениях между таджикско-персидским и индийскими народами как представители Арийской

цивилизации») [Текст]: / *Ш.П. Бердиев.* Извести Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной Академии Наук Таджикистана. -2023 - №4. - С. 87 - 94.

[9-А] Бердиев, Ш.П., Каримов Қ.С. Нақши этики Сосониён дар низоми давлатдории миллии ҷомеаи муосири Тоҷикистон. («Роль Сасанидской этики в система национального управления современного общества Таджикистана») [Матн]: */ Ш.П. Бердиев, Қ.С. Каримов* // Вестник Хорогского университета. – 2023. № 4 (28). С 92-102.

[10-А] Бердиев, Ш.П. «Ригведа» и «Авеста»: общая характеристика этических учений. («Ригведа» ва «Авесто»: хусусиятҳои умумии ахлоқӣ) [Текст]: / *Ш.П. Бердиев* // Вестник Хорогского университета. – 2023. № 4(28). - С. 102-110.

[11-А] Бердиев, Ш.П. К некоторым особенностям этики в «Ригведа» и «Авеста» (сравнительный анализ) («Дар борпи баъзе вижагиҳои ахлоқ дар «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)».) [Текст]: / *Ш.П. Бердиев* // Вестник Хорогского университета. – 2024. № 1(29). - С. 72-80.

[12-А] Бердиев, Ш.П. Ведийский и Зороастрийский космогенезис и его связь с этическими проблемами (сравнительный анализ). (Манбаҳои пайдоиши кайҳонӣ дар китобҳои «Веда» ва «Авесто» ва равобити он бо мушкилоти ахлоқӣ (тахлили муқоисавӣ) [Текст]: /*Ш.П. Бердиев* // Вестник Таджикского национального университета. -2024. № 4. - С. 98-107.

[13-А] Бердиев, Ш.П. О некоторых аспектах проблемы духовного совершенства и достижения высшего блага в «Ригведе» и «Авесте». (Оид ба баъзе паҳлуҳои масъалаи камолоти маънавӣ ва ноил шудан ба неъматҳои олӣ дар «Ригведа» ва «Авесто») [Текст]: / *Ш.П. Бердиев* // Вестник Таджикского национального университета. -2024. № 11. Часть 1. - С. 161-166.

[14-А] Бердиев, Ш.П. Духовное совершенство как основной вопрос этики в «Ригведе» и «Авесте». (Камолоти маънавӣ ҳамчун масъалаи асосии ахлоқ дар «Ригведа» ва «Авесто».) [Текст]: / Ш.П.Бердиев //Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №11. Часть 2. -С.75-81.

[15-А] Бердиев, Ш.П. Добро и зло в этике «Ригведы» и «Авесты» (Сровнительный анализ) («Некӣ ва бадӣ дар ахлоқи «Ригведа» и «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ) [Текст]: / Ш.П. Бердиев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. № 12. Часть 1. - С. 154-160.

[16-А] Бердиев, Ш.П. Истоки добра и зла в учениях «Ригведы» и «Авесты» (сравнительный анализ) («Сарчашмаи хайр ва шар дар таълимоти «Ригведа» ва «Авесто» таҳлили муқоисави") [Текст] / Ш.П. Бердиев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. № 12. Част 2. - С. 110-118.

[17-А] Бердиев, Ш.П. Вопрос формирования категориального аппарата этики в «Ригведе» и «Авесте» («Масъалаи ташаккули дастгоҳи мақулаҳои ахлоқӣ дар «Ригведа» и «Авесто») [Текст]:/ Ш.П. Бердиев//Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной Академии Наук Таджикистана. - 2024 - № 4. - С. 109 - 117.

[18-А] Бердиев, Ш. П. К проблеме о ценности и смысл человеческой жизни в этическом дискурсе «Ригведы» и «Авесты» (компоративный анализ) (Дар бораи масъалаи арзиши ва моҳияти ҳаёти инсон дар мубоҳисаи ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: / Ш.П. Бердиев // Вестник Таджикского национального университета. - 2025. № 2. - С. 147-154.

[19-А] Бердиев, Ш.П. Социо-культурные и антропологическое основы формирования арийской идентичности (на основе компаративного анализа идей «Ригведы» и «Авесты») (Асосҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ ва антропологии ташаккули ҳуви яти ориёии мардуми тоҷику форс (дар асоси таҳлили муқоисавии ғояҳои «Ригведа» ва «Авесто») [Текст]: / Ш.*П. Бердиев* // Вестник Таджикского национального университета. - 2025. № 4. - С. 112-118.

[20-А] Бердиев, Ш.П. Концепция справедливости в «Ригведе» и «Авесте» (сравнительное анализ) («Консепсияи адолат дар «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: / *Ш.П. Бердиев* // Вестник

педагогического университета. Серия философия, право и политические науки. - 2025. № 1 (17). - С. 29-36.

[21-А] Бердиев, Ш.П. Сравнительный анализ проблемы счастья и гедонизма в «Ригведе» и «Авесте» («Таҳлили муқоисавии масоили саодат ва гедонизм дар «Ригведа» ва «Авесто»). [Текст:] / *Ш.П. Бердиев* // журнал «Международное отношения и безопасность» Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан. - 2025. - №1 (13). - С. 207-218.

[22-А] Бердиев, Ш.П. Проблема насилия и ненасилия в «Ригведе» и «Авесте» (сравнительный анализ), (Консепсияи зуроварӣ ва ѓайризуроварӣ дар «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: / *Ш.П. Бердиев* //Вестник педагогического университета. - 2025. № 2 (18). - С. 7-13.

[23-А] Бердиев, Ш.П. О любви к жизни и ее ценностях в этике «Ригведы» и «Авесты» (Сравнительное анализ), («Оид ба муҳаббат ба ҳаёт ва арзишҳои он дар этикаи «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: /*Ш.П. Бердиев* //Вестник Таджикского национального университета. - 2025. №7. - С. 72-80.

III. Научные статьи, опубликованные в сборниках и других научно- практических изданиях

[24-А] Бердиев, Ш.П. Проблема интерпритации и прогнозирование в современной философской науки [Текст]: /*Ш.П. Бердиев* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2021. №1 (1). - С.97-102.

[25-А] Бердиев, Ш.П., Самиев Б.Ҷ. Ҳолат ва сатҳи ифротгароии динӣ дар байни ҷавонони Ҷумҳурии Тоҷикистон [Матн]: /*Ш.П. Бердиев, Б.Ҷ.Самиев* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2021. №3-4 (3.4.). - С.103-112.

[26-А] Бердиев, Ш.П. Зороастр и его философии жизни [Текст]: /*Ш.П. Бердиев* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2022. №1 (5). - С.21-27.

[27-А] Бердиев, Ш.П. Падидаи ифротгароӣ ва таъсири манфии он дар муносибат ба дин ва арзишҳои ҷомеаи муосири Тоҷикистон [Матн]: /*Ш.П. Бердиев* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2024. №2-3 (14-15). - С.7-17.

[28-А] Бердиев, Ш.П., Алимардонзода, З. Ифротгароии динӣ ва идеологияи хатарноки он [Матн]: /*Ш.П. Бердиев, З.Алимардонзода* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2024. №1 (1). - С.31-36.

[29-А] Бердиев, Ш.П., Қаҳҳоров Ғ.Қ. Ифротгароии динӣ ва омилҳои пешгирии он [Матн]: /*Ш.П. Бердиев, Ғ.Қ.Қаҳҳоров* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2024. №1 (1). - С.73-80.

[30-А] Бердиев, Ш.П., Самиев Б.Ҷ. Ҳолат ва сатҳи ифротгароии динӣ дар байни ҷавонони Ҷумҳурии Тоҷикистон [Матн]: /*Ш.П. Бердиев, Б.Ҷ.Самиев* //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2021. №3-4 (3.4.). - С.103-112.