Министерство 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)

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание учёной степени
доктора философских наук по специальности
6.3.9 – Философия религии и религиоведение

Душанбе – 2026

Диссертация выполнена на кафедре философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни

Научные консультанты:

Раҳимов Садулло Хайруллоевич – доктор философских наук, профессор

Назариев Рамазон Зибуджинович – доктор философских наук, профессор, зав. Центра авиценноведения нститута философии и политологии им. А. Баховаддинова НАНТ

Официальные оппоненты:

Нурулхак Камар - доктор философских наук, заведующий кафедрой религиоведения факултета философии Таджикского национального университета;

Абдухалилзода Кароматулло Абдухалил - доктор философских наук, зам. директора Центра исламоведения при Президенте Республики Таджикистан

Ходжаева Наргис Джомиевна – доктор исторических наук, ведущий сотрудник национального музея древности Таджикистана при Институте истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ

Ведущая организация: **Таджикский международный университет иностранных языков имени Сотима Улугзода**

Защита диссертации состоится «11» июня 2026 г. в 10:00 часов на заседании Диссертационного совета 6D.КОА-092 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, ул. Буни Хисорак, корпус 11, зал Ученего совета факультета международных отношений).

С диссертацией можно ознакомиться на сайте www.tnu.tj и в центральной научной библиотеке Таджикского национального университета.

Автореферат разослан « » _____ _ __2026 г.

Учёный секретарь диссертационного совета, кандидат философских наук Хаитов Ф.К.

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.

Как восточные, так и западные ученые в последнее время проявляют значительный интерес к зороастрийской и индусской 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 приступить к такому исследованию, целесообразно, пожалуй, разобраться в основах зороастрийской и индуистской этики по двум причинам: во-первых, без такого исследования невозможно правильно понять эти этические теории, 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 «Ригведы» 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 прольет 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 интерес к

духовному человечеству, к обществу, вновь основанному на высшем знании.

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 разработанности проблемы. 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 [49], А.П. Чайковского [69], Е. Херцфельда [84], М.Н. Даллы [81], Р. Фрая [65], А.Р. Дорошенко [26], М. Бойса [14, 74], Дж.К. Чокси [75], Р.Ч. Зенера [31], Т.А. Дубровиной [27], М.Б. Мейтарчикяна [41], А. Шапошникова [70], Дж.Д. Керседжи [34], В.Ю. Крюковой [35], Х. Муминджонова [44], М. Хазраткулова [68],С.Х. Рахимова [59], М. Музаффари [43], С. Ахмедова [11], Ф. Гюиза [23], Фархангмехра [64], Х. Рази [57], М. Хьюттера [86] и др.;

б) по индуизму также выполнены исследовательские работы, к важнейшим из которых можно отнести труды Г.М. Бонгард-Левина [15, 16], В. Дж. Вилкинса [94], С. Радхакришнана [55, 56, 90, 91, 92], Ф.М. Мюллера [46], М.Ф. Альбедиля [7, 8] и др.

2) Труды, которые непосредственно посвящены изучению «Ригведы» и «Авесты». «Ригведа» наравне с другими частями Вед исследуется в работах М. Блумфилда [73], А.С. Клайтона [76], Дж. Гонды [83], П.А. Гринцера [22], Т.Я. Елизаренковой [30], А.С. Майданова [37, 38] и др. Что касается «Авесте», то она стала объектом изучения Е.С. Бертельса [13], С.Н. Соколова [61], Х. Хюмбэча [85], Л.А. Лелекова [36], И.М. Стеблин-Каменского [62, 63], И.С. Брагинского [17], И. Пур-е Давуда [50, 51, 52, 53, 54], Дж. Дустхоха [28, 29], А.А. Джа‘фари [25], И.В. Рака [58], В.И. Абаева [6], Дж. Дарместета [77, 78], А.Г. Виноградова [20] и многих других;

3) Труды, непосредственно посвященные этике «Ригведы» и «Авесты» скудны. В статьях, материалах конференции и диссертационных работах Е.В. Давлятовой [24], Ш.П. Бердиева [12], Г.М. Махмудовой [40], Е.С. Мамонтовой [39], А.Х.Хадиковой и И.В. Пархоменко [66], И.В. Андрущенко [9] 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 [55, 56, 90, 91, 92], С.А. Дасгурты [79], Дж. Маккензи [89], Д.Фроули [82], Ш. Ауробинда [10], П.А.Гринцера [22], А.В. Маганлала [88], Е.Ю. Вавиловой [18] 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 этика в древнеарийской культуре индусов и иранцев.

Предмет исследования: религиозная этика «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 2018-2025 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 систем индийской и зороастрийской мысли как первичной философской деятельности в древнеарийской культурной традиции Индии и Ирана. Эта особенность также определяется посредством сравнительного анализа формирования этико-ценностных перспектив, которые бы способствовали поиску пути из аксиологического кризиса современной техногенной культуры, для создания 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 основы исследования 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 исследовательской работы. 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 дифференция 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 старыми и стойкими были иранцы. Они имеют общее происхождение с доарийским и арийским периодами, 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. 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;

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;

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;

7) В «Ригведе» судьба человека определяется его бессмертием, а это – счастье, которое имеет метафизическое, 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 его добродетелями и поведением: 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». Правило порядка и справедливости называется Rta (произносится как «Рта или Рита») в «Ригведе». 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;

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.

Теоретическая и практическая значимость работы. 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 доктора философских наук соответствует паспорту научных специальностей ВАК при Президенте Республики Таджикистан по специальности 6.3.9 – Философия религии и религиоведения. Она соответствует научной специальности Диссертационного совета 6D. КОА-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, 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 результатов исследования. Основные положения и выводы диссертационного исследования отражены в 22 публикациях, включая 17 публикации в рецензируемых изданиях, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан. Основные положения диссертационной работы освещались на научных и научно-практических конференциях и круглых столах в следующих выступлениях автора:

1. Международная научно-практическая конференция на тему «Национальное 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 2023 г. 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, Душанбе, 26 апреля 2024 г. Доклад на тему «Авеста» - 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: проблемы различия и точки соприкосновения», посвященный дню философии и 312-летию со дня рождения М.В. Ломоносова» 17 ноября 2023 г. в филиале МГУ им. М.В. Ломоносова. Доклад на тему «К вопросу о ведийском и зороастрийскому учениям: этика – основа диалога (сравнительный анализ)».

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 апреля 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: «Абу Али 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 диссертации. Диссертация состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы, заключения и списка литературы. Объем работы составляет 394 страниц. Список литературы включает в себя 324 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, характеризуются степень изученности

проблемы, объект и предмет исследования, цель и задачи, методологическая основа исследования, научная новизна, положения, выносимые на защиту, теоретическая и практическая значимость результатов научного исследования и ее апробация.

Первая глава **«Исторические и социокультурные основы формирования философско-этических древнеарийских воззрений в ведийской и зороастрийской культурах»** посвящена историко-философскому анализу заявленной проблемы.

В первом параграфе «**Историко-социальный анализ проблемы арийской цивилизации как основа формирования мировоззрения таджикско-персидского и индийского народов»** отмечается, что 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 старыми 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.

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. 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 [60, 41].

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 [93, 7].

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.

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.

Таким образом, можно сделать вывод, что народы этих двух народов 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 допускает наблюдаемые родственные связи, имеет поддержку фонологии, подтверждается большими аналогиями в истории; поэтому она заслуживает уверенного принятия.

Во втором параграфе «**Социокультурный анализ проблемы арийской цивилизации как основа формирования мировоззрения таджикско-персидских и индийских народов»** отмечается, 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. Археологические данные также

указывают на индо-иранскую связь в эпоху Хараппской 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 Авеста», 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. Индия упоминается в «Авеста», 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.

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.

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.

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. 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) [98].

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.

Так, 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. Народы этих двух народов имеют глубокие отношения друг с другом на протяжении всей истории в различных областях.

Вторая глава – «**Теоретико-методологические основы философско-этических древнеарийских воззрений в ведийской и зороастрийской культурах» состоит из трех параграфов.**

Первый параграф **«Понятийно-категориальный аппарат этики в ведическом и зороастрийском учениях (на основе «Ригведы» и «Авесты»)»** представляет собой анализ названного аппарата и отмечается, что в понятийно-категориальном аппарате этики «Ригведы» и «Авесты», прежде всего следует включить пантеон богов, олицетворяющих дилемму добра-зла в общекосмологическом порядке.

Тем временем, 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. В этом отношении он считается богом Вед, который

ненавидит ложь и распространяет болезни, особенно удушье, среди грешников. Эквивалентом Варуны в иранской мифологии принят Ахура. В переводе Ормазда Яста Дж. Дарместер перевел Ахуру как «Господь, Бог и Мазда как владелец всех знаний» [78, 27]. 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». 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).

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 [72, 64].

В контексте дилеммы добра-зла проявляются другие категории этики «Ригведа» и «Авеста». В «Авесте» к ним относятся следующие категории: *даэна (daênâ)* – «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.

Ведический категориальный аппарат включает в себе понятия, которые имеют как метафизическое, так и социальное значения, которое не имеет сходство с категорией «Авесты». 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* (Пурвамимамса), 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).

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. Морально-этический закон их вероучения действительно базируется на систематической теории, понятийно-категорическом аппарате этики и основывается на философских принципах.

Во втором параграфе **«Сравнительный анализ ведийской и зороастрийской мифологического и религиозного мировоззрений как основа их этических учений»** подчеркивается, что племени индо-иранских арийцев

до отделения от первоначальной родины в исторических источниках квалифицируются общей индо-иранской культурой и религией и поклонялись общим богам, которые 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.

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, Вишну, Рудра; 5) Яма, Парджанья. Статистический стандарт, конечно, может быть лишь частичным ориентиром.

Агни и Тиштрия - такие боги, которые в «Авеста» встречаются с переименованием и покорностью; также Ваю - бог, который присутствует в «Авеста» с тем же именем и ролью в Ведах; Митра - другой бог Веды, который в «Авеста» 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.

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 «Авеста», 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.

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»). 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.

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*.

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. 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.

В третьем параграфе дается **сравнительный анализ ведийского и зороастрийского космогенезиса и его отношения к их этическим учениям.** 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.

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. Это похоже на ведическую эволюцию

от *саттвы* к *тамасу*, представленные наравне с *раджасом* как три гуны и космической энергии.

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. Измерительный инструмент представлен солнцем, пересекающим землю по своему курсу и пускающим свои прямые лучи с востока на запад. 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 [3, 450].

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.

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.

Третья глава **«Ригведа» и «Авеста» как источники ведического и зороастрийского этический учений»** состоит из трех параграфов.

В первом парагарафе **«Религиозные основы нравственной философии «Ригведы» и «Авесты»: общность и различия**» отмечается, что 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.

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. 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*).

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. 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 (*Уша*), Огонь (*Агни*), Ветер (*Вайю*), Буря (*Маруты*), Небо (*Дьяус*), Земля (*Притхиви*), Дождь (*Парджанья*); в других случаях они представляют личные аспекты богов, такие как Друг (*Митра*); в других случаях это имена абстрактных характеристик, такие как Господь Созданий (*Праджапати*) или Все боги 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» [33, 37-38].

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 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» [71, 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.

Во втором параграфе **«Ригведа» и «Авеста»: общая характеристика их этических учений»** отмечается, что «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.

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. 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! [3, 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.

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. 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 [1, 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»«. *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.

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.

В третьем параграфе «**Проблема духовного совершенства и достижения высшего блага в «Ригведе» и «Авесте»** раскрывается смысл духовного совершенства и достижения высшего блага в индийской и зороастрийской традициях, отраженных во взаимоотношениях человека и Космоса, а также путях их развития.

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.

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.

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, между ними существует реальное различие. Хварно, первоначально означал «благо, удача» или «процветание». В применении к миру духа оно означает «духовное совершенство».

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. Индуизм рассматривает души всех живых существ как равноправные, хотя и утверждает, что все души не одинаково развиты и не способны содействовать достижению конечного блага души. Именно собственные действия человека определяют ход его

существования и статус в будущем мире. 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.

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, Ангра Манью и человеку [1, 132].

«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.

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.

Четвертая глава - **Основополагающие принципы этики «Ригведы» и «Авесты»** также состоит из трех параграфов.

В первом параграфе **«Ценности и смысл человеческой жизни в этическом дискурсе «Ригведы» и «Авесты»** 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».

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 открытым 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. Это означает, что ведический взгляд на

жизнь основан на компромиссе между желанием и долгом в противостоянии добра со злом.

В качестве основного фактора дуалистического догмата о противоборствующих царствах Ормазда и Ахримана, как учит зороастризм, мы должны признать великую доктрину о свободе воли. 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.

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. Тот, кто знает эту дхарму, почувствует себя гостями на планете, имеющими ответственность перед природой. С другой стороны, идеал бескорыстного служения человечеству - единственное абсолютное нравственное правило, которое никогда не должно быть нарушено. 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.

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.

Человек свободен в выборе между добром и злом. Согласно «Авесте», Бог дал всем людям достаточную способность спастись как от греха, так и от Ангры 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.

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 [97].

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.

Во втором параграфе рассматривается **«Добро и зло как ключевой вопрос этики «Ригведы» и «Авесты».** Отмечается, что 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. Среди этих дихотомных проявлений природы проблема добра и зла выдвигается на первое место.

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. 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 «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. 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 [4, 260]. 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.

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» [87, 234]. 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.

В этом ведический подход к проблеме добра и зла похож на зороастрийский, где зороастрийская моральная философия рассматривает два качества, присущих человеку, - «вохумана» (добрый ум) и «акамана» (злой ум). Мысли, слова и поступки подвержены влиянию либо «вохумана», либо «акамана». 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.

Так, в целом морально-этический закон авестийского и ведического учений, как часть общей концепции добра-зла, действительно базируется на систематической теории морали и основывается на философских принципах: древний иранец под влиянием своего вероучения характеризуется активностью и практическим взглядом на жизнь; индиец, развивая свою религиозную веру, стал существом некоторого 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.

В третьем параграфе **«Характеристика смерти и бессмертия как этическая проблема в «Ригведе» и «Авесте»** рассматривается указанная концепция, которая относится как к философско-этическому, так и к духовно-психологическому материалу.

«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. 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, он утверждает, что нет причин для разочарования, поскольку существует возможность преодолеть смерть и достичь вечного состояния совершенного блаженства, а потом вернуться снова на землю [5, 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. Под чистотой понимается прежде всего незагрязнённость соприкосновением с Насу, т.е. демоном смерти [1, 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.

Эти те идеи, 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. 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 также 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.

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.

Пятая глава **«Нравственная философия «Ригведы» и «Авесты»** посвящена анализу основных нравственных концепций в данных книгах.

Во первом параграфе **«Счастье и гедонизм»** рассматривается один из главных этических проблем «Ригведы» и «Авесты», связанных с концепцией «счастье».

В «Ригведе» 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. 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.

По сравнению с этической концепции «Ригведы» о счастье, авестийская этика производит впечатление удивительной энергичности, придавая реальность и серьезность нравственной жизни. Счастье человека, согласно «Авесте» определяется 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.

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». Согласно «Авесты», счастье и удовольствие - естественное состояние человека, а несчастье рассматривается как привнесенное в материальный мир ложью. Наслаждение - естественная среда обитания тела, ибо «тело естественно желает материального процветания, благодатной жизни (*арадхишн*), остроумия, зрелищ, музыки и удовольствий». 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 [1, 387].

Таким образом, счастье в жизни - не в бедности, безбрачии и отречении, они очень далеки от зороастрийского идеала. 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.

Излагая эти тезисы, можно обнаружить, что в авестийском подходе к достижению счастья имеет материальный и духовно-трансцендентный характер и сохраняется равновесие в их трактовке. В «Ригведе» же, наоборот, преимущество дается трансцендентному описание счастья. Хотя, если описывается освобождение души как счастья, но оно выходит за рамки дихотомии рая и ада, добра и зла, счастья и несчастья.

Второй параграф посвящен анализу **концепции справедливости.** В «Ригведе», как известно, правило порядка и справедливости называется Rta (произносится как «Рта или Рита»), который 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; 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.

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. 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-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 человек. Так же обстоит дело с аша (aša), 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 аша (aša), вероятно, означает гармоничное соединение.

В ведическую эпоху основной целью закона было поддержание *дхармы*, что означает справедливость и обязательность. 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. 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. [19, 34].

Согласно зороастрийской этике, человек в социальной жизни 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». Так, справедливость рождается в борьбе между правдой и ложью. Авестийское существительное *друдж (druj)*, определяющее понятие, которое противоположно уже известному нам понятию *аша (aṧa)*.

В рамках закона о 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; 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. 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.

Справедливость и в «Ригведе» и в «Авесте» - это эволюционная концепция, это - идея получения того, что заслуживаешь, честности, моральной праведности и равенства. 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.

В третьем параграфе **«Насилие и ненасилие»** рассматривается дилемма насилия-ненасилия как потенциальные возможности человека, развитое посредством процессов его социализации, которые нашли свою окончательную формализацию в своем оправдании в обществах людей.

В связи с этим отмечается, что социальная структура ведического общества была основана на мирной атмосфере и сотрудничестве между его обитателями. Людей связывало великое чувство единства, они сообща добивались всего, чего хотели; 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 [42, 744]. Люди хотели быть благословленными такой силой, которая заставила бы всех существ считать их своими друзьями, и молили богов о том же. 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.

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 [1, 297]. 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. 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!

«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. 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 [3, 51].

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 этого 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 [2, 8].

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.

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.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные результаты научно-исследовательской работы

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-A]**; **[2-A]; [13-A].**

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, Йима и Ями стали прародителями человечества, и смерть Ямы знаменует собой начало жертвенной смерти **[5-А]**; **[6-А];**

4) Этот 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, невозможно ожидать, что в гимнах и гатах найдутся 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», смело сражается 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 нравственности: 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-А]**

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-А]; [17-А]**

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-А]**;

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-А]**.

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

1. В рамках сосуществования с близкими таджикам народов по их историческому происхождению составить комплекс мер по разработке директив для выявления ценности исторического сознания прошлого поколения;

2. 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;

4. Необходимо провести специальные семинары по исследованию зороастрийского и ведийского учениях с целью создания национально-арийского образа таджиков и принципов реализации ценностных оснований исторического сознания, уменьшения 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.

5. 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.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ

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.-528 с.

[6-А] Бердиев, Ш.П. Дастури таълимӣ-методӣ аз фанни фалсафа [Матн]: /Ш.П.Бердиев. - Душанбе, 2021.-152с.

[7-А] Бердиев Ш.П., Гулов И. Этика. Дастури таълимӣ-методӣ [Матн]: /Ш.П.Бердиев, И.Гулов. - Душанбе, 2025.-256 с.

II. Статьи, опубликованные в рецензируемых и рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан журналах:

[8-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.

[9-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.

[10-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.

[11-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.

[12-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.

[13-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.

[14-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.

[15-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.

[16-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.

[17-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.

[18-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.

[19-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.

[20-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 ҳувияти 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.

[21-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.

[22-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.

[23-А] Бердиев, Ш.П. Проблема насилия и ненасилия в «Ригведе» и «Авесте» (сравнительный анализ), (Консепсияи зуроварӣ ва ғайризӯроварӣ дар «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: / Ш.П. Бердиев //Вестник педагогического университета. - 2025. № 2 (18). - С. 7-13.

[24-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

[25-А] Бердиев, Ш.П. Проблема интерпретации и прогнозирование в современной философской науки [Текст]: /Ш.П. Бердиев //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2021. №1 (1). - С.97-102.

[26-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.

[27-А] Бердиев, Ш.П. Зороастр и его философии жизни [Текст]: /Ш.П. Бердиев //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2022. №1 (5). - С.21-27.

[28-А] Бердиев, Ш.П. Падидаи ифротгаройӣ 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.

[29-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.

[30-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.

Вазорати маориф ва илми Ҷумҳурии Тоҷикистон
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи
С. Айнӣ
Кафедраи фалсафа ва фарҳаншиносӣ

ВБД.: 1:295+17

Бо ҳуқуқи дастнавис

БЕРДИЕВ ШОҲНАЗАР ПИРНАЗАРОВИЧ

ЭТИКАИ ФАЛСАФӢ-ДИНИИ «РИГВЕДА» ВА «АВЕСТО» (ТАҲЛИЛИ МУҚОИСАВӢ)

АВТОРЕФЕРАТИ

диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 6.3.9 – Фалсафаи дин ва диншиносӣ

Душанбе – 2026

Диссертатсия дар кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ анҷом дода шудааст.

Мушовирони илмӣ:	**Раҳимов Садулло Хайруллоевич** – доктори илмҳои фалсафа, профессор **Назариев Рамазон Зибуҷинович** – доктори илмҳои фалсафа, профессор, мудири Маркази синошиносии Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ
Муқарризони расмӣ:	**Нурулҳақ Қамар –** доктори илмҳои фалсафа, мудири кафедраи диншиносии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон **Абдухалилзода Кароматулло Абдухалил -** доктори илмҳои фалсафа, муовини директори Маркази исломшиносӣ дар назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон **Хоҷаева Наргис Ҷомиевна –** доктори илмҳои таърих, ходими пешбари осорхонаи миллии қадимаи Тоҷикистони назди Институти таърих, бостоншиносӣ ва мардумшиносии ба номи А. Дониш АМИТ
Муассисаи пешбар:	Донишгоҳи байналмилалии забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи Сотим Улуғзода

Ҳимояи диссертатсия рӯзи 11 июни 2026 соати 10:00 дар ҷаласаи шурои диссертатсионии 6D.КОА-092 назди Донишгоҳи миллии (734025, ш. Душанбе, к. Буни Ҳисорак, бинои 11, толори Шурои диссертатсионии факултети муносибатҳои байналхалқӣ) баргузор мегардад.

Бо матни диссертатсия дар сомонаи www.tnu.tj ва китобхонаи марказии илмии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон шинос шудан мумкин аст.

Автореферат рӯзи «__» соли 2026 ирсол карда шудааст.

Котиби илмии шурои диссертатсионӣ,
номзади илмҳои фалсафа Ҳаитов Ф.К.

МУҚАДДИМА

Мубрамияти мавзуи таҳқиқот. Дин, ба фазли он ки аз ҷониби мутахассисони зиёди ин соҳа аз мавқеъҳои гуногуни назариявӣ, ғоявӣ ва консептуалӣ мавриди баррасӣ қарор мегирад, ҳамеша мавзуи баҳс ва ҷадалҳои байни муҳаққиқон ва ҳаводорони он боқӣ мемонад. Ин баҳсҳо барои фалсафаи дин, ки ғояҳо, консептҳо ва назарияҳои гуногуни динро дар бар гирифта, ҳам барои тафаккури фалсафии муосир ва ҳам барои мутахассисон, бахусус онҳое, ки робитаҳои консептуалии фалсафаи динҳои халқҳои гуногун ва аҳамияти онҳоро барои фалсафаи муосир меомӯзанд, чолишҳо ва мушкилотро эҷод менамоянд.

Ҳам олимони Шарқ ва ҳам Ғарб дар вақтҳои охир ба ахлоқи зардуштӣ ва ҳиндуӣ таваҷҷуҳи хосса зоҳир кардаанд. Аммо, ин таваҷҷуҳ асосан таваҷҷуҳи филологҳо ва диншиносон ва на ахлоқшиносон ё файласуфон боқӣ мемонад. Таҳқиқи муназзами ахлоқи зардуштӣ ва ҳиндуӣ - принсипҳо, назарияҳо, фазилатҳо ва ниҳодҳои онҳо - хеле дер шудааст. Аммо, пеш аз оғози чунин таҳқиқот, мувофиқи мақсад мебуд, ки агар асосҳои ахлоқи зардуштӣ ва ҳиндуиро бо ду сабаб мавриди баррасӣ қарор диҳем: аввалан, бе чунин таҳқиқот, фаҳмидани дурусти ин назарияҳои ахлоқӣ ва гузашта аз он, ҳатто арзёбиашон ғайриимкон аст; сониян, назари муҳаққиқон ва олимон дар бораи ин масъала то ҳоло норавшан боқӣ мондааст.

Дар ин робита, ба доираи мазмуни матн ворид намудан ва муқоисаи хусусиятҳои ҷаҳонбинии ба ҳам омезишёбандаи ҳиндӣ ва эронӣ дар асоси ду манбаи муҳимми онҳо - «Ригведа» ва «Авесто», ки аз мавҷудияти ҷаҳонбинии хеле қадимаи ин ду қавми ориёӣ шаҳодат медиҳанд ва тасдиқ мекунанд, ки динҳои онҳо дорои унсурҳое мебошанд, ки дар анъанаи муштараки байнифарҳангӣ, бахусус вақте ки сухан дар бораи ахлоқи онҳо меравад, муҳиманд, мубрам мебошад. Тахминҳои «гумроҳкунанда» ва кӯшишҳои норавшани таҳқиқи ин ахлоқ ва анвои он, ки дар саҳифаҳои сурудҳои

«Ригведа» ва «Авесто» парокандаанд, тасниф карда мешаванд ва то ҳадди имкон бо пайдарпайии мантиқӣ бо мақсади ошкор кардани тарзи тафаккуре, ки дар байни муаллифони сурудҳо маъмул буд, хусусияти хулосаҳо ва далелҳое, ки онҳо эътироф кардаанд, ҷойгир карда мешаванд.

Мубрамияти таҳқиқи муқоисавии ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» ҳамчунин бо матлабе муайян карда мешавад, ки он ба мушкилоти мураккаби рушди фалсафаи динии ҳиндӣ ва зардуштӣ равшанӣ меандозад. Саволҳои вобастаи ин мавзуъ муттаҳид шуда, мувофиқи шабоҳати ғояҳое, ки онҳо дар бар мегиранд, тартиб дода мешаванд; робитаҳои нисбатан возеҳтаре, ки мафҳумҳои муташобеҳро мепайванданд, барои баррасӣ пешниҳод карда мешаванд; порчаҳои дигар танҳо ба андозае оварда мешаванд, ки барои шарҳи ишораҳо дар порчаҳои кайҳоншиносӣ хизмат мекунанд. Бозсозии ин масъалаҳо қудрати бузурги маърифатӣ дорад, зеро дар доираи он мо имкон пайдо мекунем, ки «Ригведа» ва «Авесто»-ро баррасӣ намоем, муайян созем, ки оё ин матнҳо аз ҳаёти амалии ҳаррӯзаи одамон канда шуда буданд ва аз ин рӯ, оё онҳо барои инсони дорои тафаккури нав ва муосир муҳиманд ё на.

Таҳлили ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» ба мо имкон медиҳад, ки аз монеаҳои замон ва фарҳанг убур кунем ва асрори амиқ ва ҳикмати пешгӯёни қадимро аз нав кашф созем; мо метавонем ба ҷоду ва асрори он инсонияти руҳонии собиқ, ки аз мо ӯ на он қадар дур шудаем, балки канда шудаем, рӯ оварем. Пешрафти моддии мо бо пастравии маънавӣ, бештар аз даст додани эҳсоси ҳастии кайҳонии ҳаёт, шукуҳу ҷалоли кайҳони пур аз муъҷизаҳое, ки қадимиён эҳсос мекарданд ва мо ҳоло бояд барои зинда монданамон ҳамчун як ҷинси зинда ба он бозгардем, ҳамрадиф аст. Ин нукта махсусан дар шароити Тоҷикистони муосир муҳим аст, ки дар он ҷо хоҳиши бедор кардани шавқу ҳаваси тоҷикон ба сӯи инсонияти руҳонӣ, ба ҷомеае, ки бар асоси дониши олӣ барқарор шудааст, рух медиҳад.

Таҳқиқи на танҳо ахлоқи зардуштӣ, балки ахлоқи ҳиндуӣ низ омӯзиши масъалаҳоеро, ки қотеан ахлоқӣ нестанд ва инчунин омӯзиши шароитҳоеро, ки қабл аз пайдоиши бофтаҳои вобаста ба ахлоқ дар таҳқиқоти мубаллиғони аврупоӣ вучуд доштанд, дар назар дорад. Аз ин рӯ, аҳамияти ин таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки дар «Авесто» ва «Ригведа» бояд решаҳоеро ҷустуҷӯ кунем, ки аз онҳо ғояҳои ахлоқӣ пайдо шуда, инчунин хусусиятҳои ҳаёт ва тафаккури зардуштӣ ва ҳиндуӣ, арзишҳои воқеии онҳоро, ки ба ғамхорӣ ба инсоният ва ояндаи он нигаронида шудаанд, нишон диҳем, ки мубрамияти мавзуи таҳқиқотро муайян мекунад.

Мубрамияти мавзуъ инчунин дар он ифода меёбад, ки дар Тоҷикистон ба эҳёи тафаккури ориёии тоҷикон таваҷҷуҳи хосса дода мешавад. Ин матлаб дар Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ» (16 ноябри соли 2025) инъикос ёфтааст, ки дар он ба Ҳукумати мамлакат ва Мақомоти иҷроияи ҳокимияти давлатии шаҳри Душанбе дастур дода шуд, ки дар шаҳри Душанбе бунёд намудани Конун, яъне Маркази тамаддуни ориёӣ чорачӯйӣ намоянд. Зарурати таъсиси чунин маркази миллӣ барои таҳкими ҳувияти миллӣ ва эҳёи хотираи таърихию фарҳангӣ василае ба шумор мераванд, ки далели куҳанбунёд ва соҳибтамаддун будани мардуми моро нишон медиҳад.

Дараҷаи таҳқиқи мавзуъ. Корҳои таҳқиқотиро дар бораи омӯзиши «Ригведа» ва «Авесто» ба якчанд гурӯҳ тақсим кардан мумкин аст: 1) таҳқиқоте, ки ба таърих ва рушди ҳиндуия ва зардуштия бахшида шудаанд, ки дар онҳо масъалаи ин ду матни муқаддас ва таълимоти ахлоқии онҳо ба таври ғайримустақим баррасӣ мешавад. Ба қатори онҳо таҳқиқоти муаллифони зеринро дохил кардан мумкин аст: а) дар бораи зардуштия таҳқиқоти

А.Л. Погодин [49], А.П. Чайковский [69], Е. Хертсфелд [84], М.Н. Далла [81], Р. Фрай [65], А.Р. Дорошенко [26], М.

Бойс [14, 74], Ҷ.К. Чокси [75], Р.Ч. Зенер [31], Т.А. Дубровина [27], М.Б. Мейтарчикян [41], А. Шапошников [70], Ҷ.Д. Керсеҷи [34], В.Ю. *Крюкова [35],* Х. Муминҷонов [44], М. Ҳазратқулов [68], С.Х. Раҳимов [59], М. Музаффарӣ [43], С. Аҳмадов [11], Ф. Гюиз [23], Фарҳангмеҳр [64], Х. Розӣ [57], М. Ҳюттер [86] ва дигарон дохил мешаванд;

б) дар бораи ҳиндуия низ корҳои таҳқиқотии зиёд анҷом дода шудаанд, ки муҳимтаринашон асарҳои Г.М. Бонгард-Левин [15, 16], В. Дж. Вилкинс [94], С. Радхакришнан [55, 56, 90, 91, 92], Ф.М. Мюллер [46], М.Ф. Альбедил [7, 8] ва дигарон мебошанд;

2) асарҳое, ки мустақиман ба омӯзиши «Ригведа» ва «Авесто» бахшида шудаанд. «Ригведа» дар баробари қисматҳои дигар Ведаҳо, дар таҳқиқоти М. Блумфилд [73], А.С. Клайтон [76], Дж. Гонда [83], П.А. Гринтсер [22], Т.Я. Елизаренкова [30], А.С. Майданов [37, 38] ва дигарон омӯхта шудааст. Аммо «Авесто» бошад, аз ҷониби Е.С. Бертелс [13], С.Н. Соколов [61], Х. Ҳюмбэч [85], Л.А. Лелеков [36], И.М. Стеблин-Каменский [62, 63], И.С. Брагинский [17], И. Пур-е Давуд [50, 51, 52, 53, 54], Дж. Дӯстхоҳ [28, 29], А.А. Ҷа‘фарӣ [25], И.В. Рак [58], В.И. Абаев [6], Ҷ. Дарместет [77, 78], А.Г. Виноградов [20] ва бисёри дигарон мавриди омӯзиш қарор гирифтааст;

3) Корҳои таҳқиқотие, ки мустақиман ба ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» бахшида шудаанд, камёбанд. Дар мақолаҳо, маводҳои конфронсҳо ва диссертатсияҳои Е.В. Давлятова [24], Ш.П. Бердиев [12], Г.М. Маҳмудова [40], Е.С. Мамонтова [39], А.Х.Хадикова ва И.В. Пархоменко [66], И.В. Андрушенко [9] ва дигарон ахлоқи зардуштиро дар чаҳорчӯбаи фарҳанги «Авесто» таҳқиқ намудаанд ва аз рӯи ин таҳқиқот хулоса кардан мумкин аст, ки ягон асари бунёдӣ дар бораи ахлоқи зардуштӣ то ҳоло вуҷуд надорад. Ҳамин нукта нисбат ба ахлоқи «Ригведа» низ дуруст аст, гарчанде баъзе асарҳое вуҷуд доранд, ки ба ахлоқи ҳиндуия ва Ведаҳо бахшида шуда, ба масъалаҳои марбут ба ахлоқи «Ригведа»

сатҳӣ дахл мекунанд. Он ба таҳқиқоти С. Радхакришнан [55, 56, 90, 91, 92], С.А. Дасгурта [79], Дж. Маккензи [89], Д.Фроули [82], Ш. Ауробинда [10], П.А.Гринтсер [22], А.В. Маганлал [88], Е.Ю. Вавилова [18] ва дигарон дахл дорад.

Матолиби фавқуззикр ба таври возеҳ нишон медиҳанд, ки доираи таҳқиқоти вобаста ба ахлоқи ҳиндуия ва зардуштия васеъ буда, танҳо баъзе ҷанбаҳои ин ду дин дар асоси «Ригведа» ва «Авесто» омӯхта шудаанд, аз ин рӯ, танҳо дар бораи марҳилаҳои аввали таҳқиқоти масъалаҳои ахлоқӣ, ки дар ин ду матни муқаддас инъикос ёфтаанд, сухан рондан мумкин аст. Ба ибораи дигар, таҳлили муқоисавии тасавууроти ахлоқӣ дар «Ригведа» ва «Авесто» ҳанӯз дар адабиёти илмӣ-таҳқиқотӣ дар шакли мукаммал пешниҳод нашудааст.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзуи илмӣ. Мавзуи диссертатсия бо нақшаи дарозмуддати таҳқиқотии кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ барои солҳои 2020-2030 мувофиқ аст.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Мақсади таҳқиқот таҳлили ахлоқи динӣ дар ақоиди мардуми қадимаи ориёӣ, ки дар фалсафаи динии «Ригведа» ва «Авесто» инъикос ёфтааст. Ин ҳадаф бо роҳи ҳаллу фасли масъалаҳои зерин амалӣ карда мешавад:

- таҳлили асосҳои иҷтимоию фарҳангии рушди тамаддуни ориёӣ ва ташаккули ҷаҳонбинии мардуми тоҷику форс ва ҳиндӣ;
- асосноккунии назариявӣ ва методологии масъалаи ташаккули ақоиди фалсафӣ ва ахлоқии ориёии қадимӣ дар фарҳангҳои ведӣ ва зардуштӣ;
- бозсозии сохтори дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқ дар таълимоти «Ригведа» ва «Авесто»;

- таҳлили муқоисавии ҷаҳонбинии устуравӣ ва динии ведӣ ва зардуштӣ ҳамчун асоси таълимоти ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто»;

- тавсифи умумии таълимоти ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто»;

- таҳлили масъалаи камолоти маънавӣ ва расидан ба саодати олӣ, хайр ва шар, марг ва номирандагӣ ҳамчун масъалаҳои калидии ахлоқӣ дар «Ригведа» ва «Авесто»;

- таҳлили муқоисавии масъалаҳои асосии ахлоқӣ - арзиш ва маънои ҳаёти инсон, саодат ва гедонизм, консепсияи адолат, зӯроварӣ ва ғайризӯроварӣ дар «Ригведа» ва «Авесто».

Объекти таҳқиқот ахлоқи динӣ дар фарҳанги қадимаи ориёии ҳиндуҳо ва эрониҳо мебошад.

Предмети таҳқиқот: ахлоқи динии «Ригведа» ва «Авесто».

Марҳилаҳо, макон ва давраи таҳқиқот. Диссертатсия бар асоси таҳлили марҳилаҳои гуногуни рушди фалсафаи динии қабилаҳои қадимаи ориёӣ, ки дар навоҳии Ҳинд ва Эрон зиндагӣ мекарданд, таҳия шудааст. Он раванди таърихии ташаккул ва рушди таълимоти динӣ ва ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто», инчунин татбиқи амалии ин ахлоқро дар марҳилаҳои гуногуни рушди таърихӣ дар байни халқҳои ориёии ин кишварҳо баррасӣ мекунад. Давраи таҳқиқоти диссертатсия солҳои 2018-2025-ро дар бар мегирад. Он дар Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ анҷом гирифтааст. Муаллифи диссертатсия масъалаи ахлоқро дар ойини зардуштӣ ҳанӯз пеш аз тасдиқи мавзуи диссертатсия омӯхтааст ва онро диссертатсияи номзадии ӯ, ки ба масъалаи ахлоқи зардуштӣ бахшида шудааст ва ду монографияи илмии нашршуда дар бораи ин мавзуъ шаҳодат медиҳанд.

Асосҳои назариявии таҳқиқот маҷмуи усулҳои таҳқиқотиро дар бар мегиранд, ки аз ҷониби олимони ватанӣ ва хориҷӣ дар соҳаҳои умумӣ ва мушаххас таҳия ва дар таҳлили муқоисавии ахлоқи динӣ, ки дар «Ригведа» ва

«Авесто» инъикос ёфтаанд, истифода шудаанд ва тавассути онҳо хусусиятҳои фарқкунандаи низомҳои тафаккури ҳиндӣ ва зардуштӣ ҳамчун фаъолияти ибтидоии фалсафӣ дар анъанаи фарҳангии қадимаи ориёии Ҳинд ва Эрон равшан мекунанд. Ин хусусият инчунин тавассути таҳлили муқоисавии ташаккули дурнамои ахлоқӣ-арзишӣ муайян мешавад, ки барои ҷустуҷӯи роҳи баромад аз бӯҳрони аксиологии фарҳанги муосири техногенӣ, барои бунёди заминаҳои методологии таҳлили масъалаҳо барои ҳаллу фасли бӯҳронҳои ахлоқӣ-арзишӣ дар ҷомеаи муосир дар мисоли анъанаҳои иҷтимоию фарҳангии ориёҳои ҳиндӣ ва эрониёни қадим бо дар назардошти хусусиятҳои беназири равонии онҳо мусоидат мекунад.

Асоси методологии таҳқиқотро асосан усулҳои таърихӣ-фалсафӣ ва герменевтикии омӯзиши мавзуи таҳқиқот дар бар мегирад. Усули таърихӣ-фалсафии омӯзиши ин мавзуъ дар корбурди манбаъҳои аввалияи ведӣ ва авестоӣ, ки баъдан таҳлил ва фарзияҳою пешбиниҳо мудаллал шудаанд, инчунин дар муайян кардани заминаҳо ва ташаккули ғояҳои ахлоқӣ ифода меёбад. Ин усул инчунин дар таҳлили адабиёти таҳқиқотӣ ва сарчашмаҳои дуюмдараҷа, инчунин барои синтез ва тафсири интиқодии онҳо, барои муқоиса ва арзёбии аҳамият ва мубрамияти ахлоқи динӣ истифода шудааст. Усули герменевтикӣ дар диссертатсия барои омӯзиши хусусиятҳои забонӣ ва семантикии матнҳои «Ригведа» ва «Авесто» дар чаҳорчӯбаи матншиносии фалсафӣ ба кор рафтааст. Ин усулҳо дар диссертатсия инчунин усулҳои дигар, ба монанди таҷридсозӣ (абстраксия)-и илмӣ, таърихгаройӣ, таҳлил, синтез ва муқоисаро дар бар мегиранд. Таҳлили ахлоқӣ бо такя бар аҳамияти аксиологӣ аз нигоҳи деонтология ва консеквентсиализм анҷом дода мешавад.

Заминаҳои эмпирикии таҳқиқотро натиҷаҳои таҳқиқот, ки аксиологияи динӣ ва ахлоқиро дар заминаи таҳқиқоти муосир муайян мекунанд, хулосаҳо ва натиҷагириҳо дар асоси натиҷаҳои ин таҳқиқот, ки дар таҳияи

назарияҳо ва фарзияҳои нави илмӣ дар таҳқиқоти масъалаҳои ахлоқӣ истифода мешаванд, ташаккул медиҳанд.

Пойгоҳҳои таҳқиқот. Диссертатсия дар заминаи нақшаи дурнамои таҳқиқоти илмии кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии ДДОТ ба номи С. Айнӣ ичро шудааст. Пояи назариявии таҳқиқотро осори динӣ-фалсафии эрониёну ҳиндуҳо дар мисоли асарҳои муқаддаси онҳо - «Ригведа» ва «Авесто», инчунин таҳқиқоти олимону муҳаққиқони ватанию хориҷӣ дар бораи ақоиди динӣ-фалсафии ин ду қавми қадимаи ориёӣ ташкил медиҳад.

Навгонии илмии таҳқиқот чунин аст:

- бори аввал таҳлили муқоисавии ахлоқи динии «Ригведа» ва «Авесто» анҷом дода мешавад;

- ақоиди фалсафӣ ва ахлоқии ориёии қадим дар фарҳангҳои ведӣ ва зардуштӣ бо ҳам дар пайвастагӣ мавриди баррасӣ қарор мегиранд;

- дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқ дар таълимоти «Ригведа» ва «Авесто» ба таври маҷмуӣ ба қолаб дароварда ва таҳлил карда шуданд;

- асосҳои умумии ташаккули масъалаҳои мутааллиқ ба камолоти маънавӣ ва расидан ба саодати олӣ, хайру шар, марг ва ҷовидонӣ дар ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» муайян ва муқоиса карда шуданд;

- масъалаҳои асосии ахлоқӣ бо имкони баровардани ҳукмҳои арзишманд дар бораи масоили матраҳшудаи ахлоқӣ мавриди таҳқиқ қарор гирифтанд;

- умумиятҳо ва фарқиятҳои дохилии мавқеъҳои ведӣ ва авестоӣ дар бораи масъалаҳои мушаххаси ахлоқӣ бо бознигарии аҳамияти онҳо барои инсони муосир омӯхта мешаванд.

Нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда. 1) Дар байни қавмҳо ва нажодҳои зиёде, ки бо ҳиндуҳо тамос гирифта, ба ҳаёт ва фарҳанги Ҳинд таъсир расонидаанд, эрониҳо қадимтарин ва пойдортарин ба ҳисоб мераванд. Онҳо пайдоиши муштараке доранд, ки ба даврaҳои пеш аз ориёӣ ва

ориёӣ, яъне марҳилаи аввали муносибатҳои ҳиндуэронӣ дахл дорад, ки онро метавон ба марҳилаи қабилавӣ рабт дод. Ҳарду қавм аҷдоди муштарак доштанд, ҳардуяшон худоёни якхеларо парастиш мекарданд, фарҳанги якхела доштанд ва ҳарду бо забони якхела ҳарф мезаданд. Далелҳои шабоҳатҳои фарҳангӣ ва диниро дар «Ригведа» ва «Авесто» пайдо кардан мумкин аст;

2) Дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто» асосан маҷмааи худоёнро дар бар мегирад, ки дугоникии хайр ва шарро дар низоми умумии кайҳоншиносӣ таҷассум мекунанд: дар асотири эронӣ худоёни хайрро *аҳураҳо* ва худоёни шарро *девҳо* меноманд, дар ҳоле ки дар асотири ҳиндӣ, баръакс, худоёни бадро *асураҳо* ва худоёни некро *девҳо* меноманд. Унсури дигари муҳими дастгоҳи мафҳумҳои ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто» мафҳумҳои «*рта*» ва «*аша*» мебошанд ва онҳо тасдиқ мекунанд, ки динҳои ведӣ ва зардуштӣ ду шабоҳати асосии ақидавӣ доранд: аввалиашон дар он ифода меёбад, ки дар табиат муборизa байни хайр ва шар вуҷуд дорад ва дуюмаш чунин аст, ки дар табиат қонун ва тартибот вуҷуд дорад: ахлоқ бо қонун печида аст;

3) Муфассирони таълимоти зардуштӣ ва ҳиндӣ дар ҷаҳонбиниҳои динӣ ва устуравии худ унсурҳои метафизикии тасаввуроташонро ҳамчун асоси таълимоти ахлоқӣ ва принсипҳои ахлоқӣ пешниҳод кардаанд. Дар ин ҷаҳонбинӣ нақши марказӣ ба маҷмаи худоён дода мешавад ва муқоисаи он дар ҳарду низоми ақидавӣ нишон медиҳад, ки баъзе аз онҳо дар ҳарду устура хусусиятҳои якхела ва бе ягон тағйирот (масалан, Митра, Сома, Бага, Аряман, Вайу) доранд, дар ҳоле ки дигари онҳо тағйир ёфтаанд, ё баъзе хусусиятҳои қаблии худро ва ё танҳо шакли номҳояшонро нигоҳ дошта, моҳияти хешро комилан дигар кардаанд. Барои ҳадафҳои таҳқиқоти мо ду ғоя аз «Авесто» ва «Ригведа» асосан ҷолибанд: ғоя дар бораи он ки манбаи ҳама чиз Ягона аст ва ғоя дар бораи тартиботи ҳамаҷониба муназзамшавандаи кайҳонӣ;

4) Камоли маънавӣ дар «Ригведа» ба маънои табдили сирати инсонӣ аст. Агар аз нигоҳи руҳонӣ ба ин асар нигоҳ кунем, дар он инсоният ба ҳадди бештар таҳти тахаййул (*майя*) қарор дорад ва аз ин рӯ, мо ба махлуқот пайваста шуда, ҳадафи ниҳоии худро дар ҳаётамон фаромӯш мекунем. Камоли маънавӣ ва ба даст овардани саодати олӣ дар анъанаи зардуштӣ асосан бо эътиқод ба иродаи озод, эътирофи қобилияти инсон дар интихоби некӣ ё бадӣ ва дар натиҷа, масъулияти ӯ дар назди Офаридгор иртибот дорад, ки умуман, асоси низоми ахлоқии дини зардуштӣ қарор гирифтааст;

5) Дар «Ригведа» ва «Авесто» табиат ба дуализми ногузири қувваҳои ба ҳам муқобили он тақсим мешавад. Дар байни зуҳуроти дугонагии табиат масъалаи некӣ ва бадӣ дар мадди аввал меистад. Ҳамаи ин низомҳо ва фалсафаҳои ахлоқии олами «Ригведа» ва «Авесто» - танҳо кӯшишҳои сершумори ақли инсон барои расидан ба сӯи ҳаллу фасли дурусти масъалаи некӣ ва бадӣ, муайян кардани он аст, ки чаро чунин падидае ба монанди бадӣ вуҷуд дорад, чаро дар атрофи мо ин қадар мушкилот, ранҷу азоб, ҷиноят ва бадбахтиҳо вуҷуд доранд ва чӣ гуна онҳоро бартараф кардан мумкин аст: ақоиди ҳиндуҳо бо фарзияҳои мантиқии пантеистии онҳо бо квиетизм ба авҷи худ мерасад; форс, ки китобҳои муқаддаси он бо даъвати «бархез ва амал кун» садо медиҳанд, бар он самт мегирад, ки дар муборизаи пурқудрати байни қувваҳои ҷангии некӣ ва бадӣ далерона барои некӣ мубориза баранд;

6) Мафҳуми марг ва ҷовидонӣ дар «Ригведа» ва «Авесто» ҳам ба ҷанбаҳои фалсафӣ-ахлоқӣ ва ҳам ба ҷанбаҳои маънавӣ-психологӣ дахл дорад. Ақидаи ведӣ мавҷуди инсониро ба роҳи *амратсайа,* яъне «писарони ҷовидонӣ» ташвиқ мекунад ва изҳор медорад, ки гарчанде марг ба инсон дода шудааст, аммо имкони паси сар кардани он тавассути мовароимарг вуҷуд дорад, ки он сафари мобайнии миёни ду ҳадд - марг ва ҷовидонӣ аст. Эътиқод ба иродаи озод, эътирофи қобилияти инсон барои интихоби некӣ ё бадӣ ва

масъулияти минбаъдаи ӯ дар назди Офаридгор - асоси низоми ахлоқии дини зардуштӣ мебошад, ки пеш аз ҳама, роҳнамоии инсонро ба интихоби дуруст ва бо ин васила кафолат додани расидан ба начоти абадӣ дар ояндаро дар назар дорад ва ин ҳадафи рисолати заминии Зардушт аст;

7) Дар «Ригведа» сарнавишти инсон бо ҷовидонии ӯ муайян карда мешавад ва ин - саодат аст, ки хусусияти метафизикӣ, космогонӣ ва ҳатто илоҳӣ дорад. Инсон дар ҳамаи падидаҳои табиӣ ҳаракатҳо ва фаъолиятҳоеро мушоҳида мекунад, ки ба худи ӯ ё атрофиёни наздикаш монанданд, аммо азбаски ӯ дар ин ҳолат ҳеҷ гоҳ ҳаракат ё амалеро намебинад, ки аз паси онҳо инсони ҳаракаткунанда ё фаъол қарор намегирад, ӯ мантиқан ин падидаҳоро дар табиат ба одамони амалкунанда нисбат медиҳад ва онҳо барои ӯ бо падидаҳое ба монанди «Осмони дурахшон, равшан», ки бо номи «Равшанидиҳанда» (*Дяус*) ё «Посбони ҳақиқат ва адолат» (*Варуна*) ва ғайра маъруфанд, мувофиқ мебошанд. Дар муқоиса бо консепсияи ахлоқии саодати «Ригведа» ахлоқи авестоӣ таассурот дар бораи қувваи начиберо тавлид сохта, ба ҳаёти ахлоқӣ воқеият ва ҷиддияти хосса мебахшад. Саодати инсон, тибқи «Авесто», аз рӯи фазилатҳо ва рафтори ӯ муайян карда мешавад: танҳо онҳое, ки доимо меҳрубонанд ва аз солимии ҷисмониаш лаззат мебаранд, хайр ҳастанд; унсурҳои гедонизм дар ин ҷо намоёнанд ва дар мулоҳизаҳои боло, саодат ҳамчун натиҷаи «лаззат аз зиндагӣ» муайян карда мешавад. Қоидаи тартиб ва адолат дар «Ригведа» Рта («Рта» ё «Рита» талаффуз мешавад) номида мешавад. Рта аз ҷониби Худои Олӣ ҳамчун сохтори фаъоли адолат, субот ва амният дар кайҳон, табиат ва ҷомеаҳои инсонӣ муқаррар шудааст. Дар консепсияи Рта монандӣ ба консепсияи *аша* дар готҳои «Авесто» ҷой дорад. Дар асл, Рта ғояи «ҳақиқат», ки асоси тартиботи кайҳонӣ ва табиӣ аст, ва ҳамтои он дар ҷомеаҳои инсонӣ - ҳақиқат, ахлоқ, ростӣ ва адолатро ба вуҷуд меоварад;

8) Дар «Авесто» мисли «Ригведа» таҳдид ва зӯроварӣ шаклҳои гуногунро мегиранд, аммо дар «Авесто», бархилофи

«Ригведа», мафҳуми ягонае ба монанди «*аҳимса*», ки зӯровариро ифода мекунад, вуҷуд надорад. Нуктаи дигар он аст, ки дар «Авесто» зӯроварӣ тавассути мафҳумҳои гуногуни аз табиат ё рафтори қувваҳои таблиғкунандаи зӯроварӣ ва таҳдид гирифташуда ифода меёбанд. Зардуштиён, мисли ҳиндуҳо дар «Ригведа», ба онҳо бо забони нафрат муроҷиат мекунанд, зеро ин истилоҳ нишон медиҳад, ки чунин суханронӣ аз ҷониби таҷовузкор нисбат ба касе ба кор меравад, ки дар натиҷаи ин фаъолият қурбони ӯ мешавад. Дар «Авесто» зӯроварӣ тавассути бадӣ ва «маҳсулоти» он - ранҷу азоб, заифӣ, беморӣ, марг ва ғайра мушоҳида мешавад. Ҳамин тариқ, дар «Ригведа» ва «Авесто» қувваи ҷисмонӣ ва зӯроварӣ, агар ҳаммаъно ҳам набошанд, қаробати амиқ доранд. Дар баъзе мавридҳо, таърифҳои иҷтимоӣ-динии зӯроварӣ онро ба муродифи калимаҳои дигар, ба монанди «ҷанг», «инқилоб» ё «қувва» ё истифодаи зӯроварӣ дар соҳаи тангтари он табдил медиҳанд, ки татбиқи онро нисбатан маҳдуд месозад.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Аҳамияти назарии асар дар он ифода меёбад, ки таҳлили муқоисавии ахлоқи диние, ки дар «Ригведа» ва «Авесто» инъикос ёфтааст, қаробати онро ба таълимоти фалсафӣ тавзеҳ медиҳад ва хусусиятҳои фарққунандаи онро дар байни якчанд низомҳои тафаккури ҳиндӣ ва зардуштӣ ҳамчун фаъолияти асосии фалсафӣ дар анъанаи фарҳангии қадимаи ориёии Ҳинд ва Эрон муайян менамояд. Инчунин он тавассути асосноккунии таҳлили муқоисавӣ дар ташаккули дурнамои ахлоқӣ ва арзишӣ, ки барои ҷустуҷӯи роҳи баромадан аз бӯҳрони аксиологии фарҳанги муосири техногенӣ; барои эҷоди заминаҳои методологии таҳлили масъалаҳои марбут ба ҳалли бӯҳронҳои ахлоқӣ ва арзишӣ дар ҷомеаи муосир бо истифода аз мисоли анъанаҳои иҷтимоию фарҳангии ҳиндуҳои қадим ва эрониёни ориёӣ бо хусусиятҳои беназири руҳонии онҳо.

Дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсия аз рӯйи асолат ва мутобиқатнокии маълумоте, ки бо истифода аз

усулҳои гуногун, асосноккунии назариявии масъала, истифодаи сарчашмаҳо, ҳаҷми маводи таҳқиқотӣ, натиҷаҳои таҳқиқот, ҳаҷми матлуби нашрияҳо ва пешниҳодҳои мушаххас, ки бар асоси таҳлили илмии натиҷаҳои таҳқиқоти назариявӣ асос ёфтаанд, тасдиқ карда мешавад.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Мавзуъ ва мундаричаи ин диссертатсия барои дарёфти унвони илмии доктори фалсафа ба шиносномаи ихтисосҳои илмии Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз рӯи ихтисоси 09.00.14 – Фалсафаи дин ва диншиносӣ мувофиқат мекунад. Он ба ихтисоси илмии Шӯрои диссертатсионии 6D. КОА-092 барои дифои диссертатсия барои гирифтани унвони илмии доктори илмҳои фалсафа дар Донишгоҳи миллии Тоҷикистон мувофиқат мекунад.

Интишорот аз рӯи мавзуи диссертатсия. Аз рӯйи мавзуи диссертатсия 4 монография, 17 мақола дар маҷаллаҳои илмии тақризшаванда, ки ба рӯихати КОА назди Президенти Ҷумҳурии Товикистон дохиланд, ба нашр расидаанд.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Диссертатсия аз муқаддима, панҷ боб, ки ба фаслҳо тақсим шудаанд, хулоса ва рӯйхати адабиёт иборат аст. Ҳаҷми кори таҳқиқотӣ 394 саҳифа аст. Рӯйхати адабиёт 304 номгӯйро дар бар мегирад.

Саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ бо он муайян карда мешавад, ки таҳқиқоти диссертатсионӣ кори мустақили илмӣ буда, тавассути коркард ва шарҳу тафзеҳи маълумоти бадастомада ба нақша гирифта, мувофиқи ҳадаф ва вазифаҳои он амалӣ карда шудааст. Навоварии илмӣ, муқаррароти илмии барои дифоъ пешниҳодшуда, хулосаҳо ва тавсияҳои амалӣ, монографияҳо, мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои илмии аз ҷониби Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тавсияшуда ва нашрияҳои дигар ба чоп расида ва инчунин гузоришҳо дар симпозиумҳо ва конфронсҳои илмии байналмилалӣ ва ҷумҳуриявӣ дар бораи

мавзуи кори диссертатсияро муаллиф шахсан муайян ва ба иҷро расондааст.

Тасвиб ва амалисозӣ. Муқаррарот ва хулосаҳои асосии диссертатсия дар 22 нашрия, аз ҷумла 17-тои онҳо дар маҷаллаҳои илмии аз ҷониби Комиссияи олии аттестатсионии (КОА) назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тавсияшуда инъикос ёфтаанд. Муқаррароти асосии диссертатсия дар конфронсҳои илмӣ ва илмӣ-амалӣ ва мизҳои мудаввар тавассути маърузаҳои зерини муаллиф баррасӣ шудаанд:

1. Конфронси байналмилалии илмӣ-амалӣ дар мавзуи «Ҳувияти миллӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ», ДМТ, Душанбе, 3 октябри соли 2023 (гузориш «Дар бораи мушкилоти космогенези ведӣ ва зардуштӣ ва робитаи он бо ақоиди ахлоқии онҳо (таҳлили муқоисавӣ)»);

2. Конфронси байналмилалии илмӣ-амалӣ дар мавзуи «Ифротгароии динӣ ҳамчун таҳдид ба амният дар минтақаҳои Осиёи Марказӣ», ДДОТ ба номи С. Айнӣ, Душанбе, 20 феврали соли 2023. Гузориш дар мавзуи «Фаъолияти гурӯҳҳои динӣ-ифротгаро – таҳдиди асосӣ ба бехатарии минтақа».

3. Конфронси байналмилалии илмӣ-амалӣ дар мавзуи «Ҷойгоҳи Сосониён дар таърих ва тамаддуни ҷаҳонӣ», бахшида ба 1800-солагии таъсиси давлати Сосониён, ДДОТ ба номи С. Айнӣ, Душанбе, 26 апрели соли 2024 (гузориш дар бораи ««Авесто» манбаи асосии таҳқиқот дар масъалаи адолат ва ғояи баробарии иҷтимоӣ дар низоми давлатдории аҳди Сосониён» (бо забони тоҷикӣ).

4. Мизи мудаввар «Фалсафаи Шарқ ва Ғарб дар марҳилаи муосир: мушкилоти фарқият ва нуқтаҳои тамос» бахшида ба рӯзи фалсафа ва 312-солагии таваллуди М. В. Ломоносов», 17 ноябри соли 2023 дар филиали Донишгоҳи давлатии Маскав ба номи М.В. Ломоносов. Гузориш дар мавзуи «Дар бораи масъалаи таълимоти ведӣ ва зардуштӣ: ахлоқ ҳамчун асоси муколама (таҳлили муқоисавӣ)».

5. Конфронси илмӣ-назариявии ҷумҳуриявии «Нақши Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар таҳқиқи таърихи халқи тоҷик», ДДОТ ба номи С. Айнӣ, 29 апрели соли 2025. Гузориш дар мавзуи «Ҷойгоҳи Пешвои миллат дар таҳқиқ ва муаррифии ҳикмати Зардуштия».

6. Конфронси илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзуи «Истиқлол: дидгоҳ ва дурнамои рушди иҷтимоӣ», 16 сентябри соли 2025. Гузориш дар мавзуи «Пешвои миллат муаррифгари ҳикмати Зардуштия».

7. Симпозиуми байналмилалӣ дар мавзуи «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ», Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025. Гузориш дар мавзуи «Абуалӣ ибни Сино ва таълимоти ахлоқии ӯ».

МУҲТАВОИ АСОСИИ КОРИ ТАҲҚИҚОТӢ

Дар **Муқаддима** аҳамияти мавзуи таҳқиқот асоснок гардида, дараҷаи омӯзиши масъала, объект ва предмети таҳқиқот, ҳадаф ва вазифаҳо, асоси методологии таҳқиқот, навгониҳои илмии он, муқаррароти барои дифоъ пешниҳодшуда, аҳамияти назариявӣ ва амалии натиҷаҳои таҳқиқоти илмӣ ва тасвиби онро тавсиф медиҳад.

Боби аввал **«Заминаҳои таърихӣ ва иҷтимоӣ-фарҳангии ташаккули ақоиди фалсафӣ-ахлоқӣ дар фарҳанги ведӣ ва зардуштӣ»** ба таҳлили таърихӣ-фалсафии масъалаи матраҳгардида бахшида шудааст.

Дар фасли аввал - **«Таҳлили таърихӣ ва иҷтимоии тамаддуни ориёӣ ҳамчун асоси ташаккули ҷаҳонбинии мардуми тоҷик-форс ва ҳинду»** қайд карда мешавад, ки, муносибатҳои таърихӣ, иҷтимоӣ-фарҳангӣ, сиёсӣ, иқтисодӣ ва забонии байни Ҳинд ва Эрон аз қадимтарин давраҳои таърих беҳудуд буданд. Дар байни одамон ва нажодҳои зиёде, ки бо ҳиндуҳо тамос гирифта, ба ҳаёт ва фарҳанги Ҳинд таъсир расонидаанд, қадимтарин ва устувортарини онҳо эрониҳо

буданд. Онҳо бо ҳам аз давраҳои пеш аз ориёӣ ва ориёӣ, яъне марҳилаи аввали муносибатҳои ҳинду-эронӣ, ки онро то марҳилаи қабилавигароӣ мушоҳида кардан мумкин аст, пайдоиши муштарак доранд. Ин муносибат ба таърихи ҳамаи халқҳои ҳиндуаврупоӣ дахл дорад ва қобили қайд аст, ки он аз ҷониби идеологияи муборизаи қабилавӣ ва стратегияи иқтисодӣ, ки асоси густариши халқҳо ва фарҳанги ҳиндуаврупоӣ буд ва бо ин васила ба таърихи ҷаҳонӣ табдил ёфт, ташаккул ёфтааст.

Муаррихон тасдиқ мекунанд, ки эрониҳо ва ҳиндуҳо ба як оила тааллуқ доштанд ва асрҳо дар чарогоҳҳои Осиёи Марказӣ якҷоя зиндагӣ мекарданд. Аввалин муҳоҷирати ориёиҳо аз ватани муштараки худ ба Ҳинд ва Эрон тақрибан соли 6000 пеш аз милод рух дода буд. Онҳо ба ду шоха тақсим шуданд: яке ба нимҷазираи Ҳинд ва дигаре ба баландии Эрон кӯчиданд.

Таърихшиносон дар бораи ватани аслии ориёиҳо ақидаҳои гуногун доранд. Э. Раҳмон, бо истинод ба Саид Нафисӣ, тасдиқ мекунад, ки ватани аҷдодии ориёиҳо доманакӯҳҳои Ҳимолой, дар соҳили ду дарё - Амударё ва Сирдарё, дар Тоҷикистон ҷойгир аст. Ӯ тасдиқ мекунад, ки ориёиҳои Эрон ва Ҳинд ба як нажод тааллуқ доранд ва дар як макон ҷойгиранд [60, 41].

Чунин мешуморанд, ки солҳои 3000-2000 пеш аз милод, сокинони Ироқ ва қисмати ҷанубии Эрон, инчунин сокинони қисмати ғарбӣ ва шимолӣ-ғарбии Ҳинд аз ҳамон минтақа баромадаанд. Баъдтар, тақрибан 1500 сол пеш аз милод, қабилаҳои ориёӣ аз шимол ба ин ҷо ҳамла оварда, мардумро мағлуб карданд ва ба ҷониби Осиёи Ҷанубӣ ҳаракат намуданд. Бар асоси далелҳои забоншиносӣ, бовар меравад, ки мардуми аз нишебиҳои ҷанубии кӯҳҳои Албурз, дар шимоли Эрон ва ғарби Эрон, ба ин ҷо омада, аслан ҳиндуэронӣ буданд, ки дар тӯли муддати дароз анъанаҳои муштарак доштанд ва ин дар ҳоле буд, ки онҳо дар даштҳои Осиёи Марказӣ ҳамчун кӯчманчиён зиндагӣ мекарданд. Дар ниҳоят, ин ду гурӯҳи аз

нигоҳи забоншиносӣ ба ҳам наздик, ба ҷануб муҳоҷират карданд. Гурӯҳи эронӣ дар қаламрави замини ҳамвор, ки аз кӯҳистони Эрон то ҷанубу шарқи баҳри Каспий тӯл мекашад, маскун гардиданд, дар ҳоле ки қабилаҳои ҳинду ба нимҷазираи Ҳинд муҳоҷират карданд [93, 7].

Робитаҳои тиҷоратии байни мардуми нимҷазираи Ҳинд ва кӯҳистони Эрон, ки дар ҳазорсолаи сеюми пеш аз милод шукуфоӣ карда буданд, дар ҳазорсолаи дуюми пеш аз милод яке аз бузургтарин рӯйдодҳои муҳоҷиратӣ дар таърихи инсоният, ки бо номи муҳоҷирати ориёӣ маъруф аст, қатъ гардиданд. Кӯчманчиёни ба ном ориёӣ бо рама ва аспҳои худ аз дашти марказии Балх ба ҷануб, ҷанубу ғарб ва ҷанубу шарқ ҳаракат мекарданд. Ҳамин тариқ, Эрони қадим ва Ҳинди қадим бо як мушкил рӯбарӯ мешаванд. Дар ҳар як нуқта, он ба муносибатҳои муҳим ва дастовардҳои яке аз марҳилаҳои бузурги пешрафти инсонӣ дахл мекунад. Ба чанд ҷанбаи васеътари он тамаркуз мекунем. Муддати тӯлонӣ маълум буд, ки дар кӯҳистони марказии Балуҷистон як қисми забони «дравидӣ»-и ғайриориёӣ, ки асоси забонҳои маҳаллии Ҳинди ҷанубӣ ба шумор меравад, то имрӯз боқӣ мондааст. Гумон меравад, ки ин ҷазира охирин боқимондаи дурдасти низоми забони дравидӣ аст, ки ҳадди аққал аз марзҳои Эрон то нуқтаи дуртарини нимҷазираи Ҳинд тӯл мекашид.

Бо ин таърихгузорӣ ақидаҳо дар «Ригведа» баёншуда дар бораи он, ки тамаддуни ҳифзшудаи Ҳинд табиатан ориёӣ буд, мувофиқат доранд. Дар бораи он далели ҳуҷуми бузург ба Сарзамини Ҳафт Индраи ориёиҳо, ки пайваста аз «қалъаҳо»-е, ки дар роҳи истилогарон қарор доштанд, ёдовар мешавад, шаҳодат медиҳад. Садҳо қалъа; ӯ, худои ҷанг, «қалъаҳоро тахриб мекунад», «вайронкунандаи қалъаҳо» аст; ӯ навад, наваду нӯҳро нобуд мекунад ва кӯдакон - мисли пиронсолон, либосҳоро мехӯранд». Мардон ва занони кушташудаи шаҳрҳои Ҳинд, ки ориёӣ набуданд, дар он ҷо, дар сатҳҳои баландтарини Моҳенҷо-Даро ёфт шуданд.

Ҳамин тариқ, метавон хулоса кард, ки мардуми ин ду миллат дар тӯли таърих дар соҳаҳои гуногун бо ҳамдигар муносибатҳои амиқ доштанд. Назарияи пайдоиши қабилаҳои ориёӣ дар қаламрави Эрон ва Ҳинд ҳамаи ин мушкилотро равшан мекунад ва сохтори умумии ҳувияташонро эҷод мекунад; он имкон медиҳад, ки робитаҳои хешутабории мушоҳидашаванда ба назар расанд, аз ҷониби фонология дастгирӣ карда шуда, бо қиёсҳои васеи таърихӣ тасдиқ карда шаванд; аз ин рӯ, он сазовори қабули боэътимод аст.

Дар фасли дуюм - **«Таҳлили иҷтимоию фарҳангии масъалаи тамаддуни ориёӣ ҳамчун асоси ташаккули ҷаҳонбинии мардуми тоҷик-форс ва ҳиндӣ»** қайд карда мешавад, ки ҳиндуҳо ва эрониҳо пеш аз оғози тамаддуни ҳинду-ориёӣ ба як оила тааллуқ ва забони муштарак дошта, дар тӯли асрҳои зиёд дар чарогоҳҳои водии Ҷайҳун (Амударё) дар Осиёи Марказӣ якҷоя зиндагӣ мекардаанд. Далелҳои бостоншиносӣ низ ба робитаҳои ҳиндуэронӣ дар давраи тамаддуни Ҳараппа ишора менамоянд.

Ҳарду халқ аҷдоди муштарак доштанд, ҳардуи онҳо ба худоёни якхела парастиш менамуданд, ҳардуяшон фарҳанги якхела дошта, бо як забон ҳарф мезаданд. Далелҳои шабоҳатҳои фарҳангӣ ва диниро дар «Ригведа», матни муқаддасе, ки бо забони санскритии ведӣ аз ҷониби ҳинду-ориёиҳо дар Панҷоб (Сапта Синдҳу) тақрибан соли 1500 пеш аз милод навишта шудааст ва «Зенд Авесто», матни муқаддасе, ки бо забони форсии авестоӣ аз ҷониби эрониҳо дар ҳамон давра навишта шудааст, пайдо кардан мумкин аст. Миқдори маводе, ки барои ҳинду-ориёиҳои ведӣ ва эрониёни авестоӣ муштарак буд, он қадар зиёд аст, ки номҳои маконҳо, худоён ва ғояҳои муштаракро дар ҳарду матн пайдо кардан мумкин аст. Ҳинд Дар «Авесто» зикр шудааст ва дар он баъзе тавсифҳои Ҳинди Шимолӣ ҷой дорад, дар ҳоле ки дар «Ригведа» ба Форс ишора рафтааст – дар бораи форсҳое, ки Паршавас ва баъдтар Парасикас ном гирифтаанд ва аз он калимаи муосири Парсӣ гирифта шудааст. Ин робита бо он

далел тақвият меёбад, ки забони форсии қадим аз ҷиҳати сохтори забонии худ ба шохаи ҳиндии забонҳои ҳиндуаврупоӣ наздик аст.

Байни дини ведӣ ва Зардуштия шабоҳати зиёд вуҷуд дорад. Пояи ин динҳоро қурбонӣ ташкил медод, ки дар маркази он оташ қарор дошт. Матнҳои ибтидоии динии ҳиндуориёӣ (асосан «Ригведа», ки ба солҳои 1300-900 пеш аз милод тааллуқ дорад) барои барқарорсозии таърихии рушди дини эронӣ муҳиманд. Готҳо, сурудҳои пайғомбар Зардушт, ки дар қисме аз «Авесто», китоби муқаддаси зардуштиён дохил карда шудаанд, робитаи наздикро бо сурудҳои қадимии ҳиндуҳо, аз ҷумла «Ригведа»«-и соли 1700 пеш аз милод, нишон медиҳанд.

Ҳам дар Ведҳо ва ҳам дар готҳо дар бораи бутҳо ё маъбадҳо ҳарфе нагуфтаанд. Ба ҳардуи онҳо нигоҳ доштани оташ ва баргузор намудани қурбониҳо (*яҷнаи* санскритӣ ва *яснаи* авестоӣ)-ро мансуб медонанд. Коҳинони онҳо ӯҳдадориҳо ва номҳои муштарак доранд. Чор *варна* (табақаҳои иҷтимоӣ)-и Ҳинд аз тақсимоти хеле қадимаи табақавии ориёиҳо ташаккул ёфтаанд. Дар бисёр ҷомеаҳои ҳиндуаврупоӣ то андозае табақабандӣ вуҷуд дошт. Дар Эрони қадим чор *пистра* (табақа) вуҷуд дошт, ки аз баъзе ҷиҳатҳо ба табақаҳои Ҳинд монанд буд. Таснифоти чорзинагии ҷомеа ба коҳинон, ҷанговарон, деҳқонон ва ҳунармандон дар «Ведҳо» ва ҳам «Ясна» пешниҳод шудааст. Эрониён, мисли ҳиндуҳо, бовар доштанд, ки ҷаҳон ба ҳафт минтақа ё *каршвар (кишвар* дар забони муосири тоҷикӣ маънои «мамлакат, кишвар»-ро дорад) тақсим шудааст. Дар готҳо калимаи «*аша*» вуҷуд дорад, ки онро дар шаклҳои гуногун - «*аша/арш/эреш/арта/эрета*» вохӯрдан мумкин аст. Намунаи охирин ба *Ритаи* «Ригведа» наздик аст. Ҳам барои «Авесто» ва ҳам «Ведҳо» ин калима маънои тартиботи ҷаҳон, қонуни инсонро ифода мекунад. Ба назар мерасад, ки қонун ва тартибот мафҳумҳои асосии ориёиҳо будаанд.

Ҳиндуориёиҳо ва эрониҳо инчунин сохтори иҷтимоии муташобеҳ доштанд. Ягон ҷомеаҳои онҳо на аз рӯи нишонаи меҳнат ё сарват, балки аксаран аз рӯи қабила ва насаб тақсим шуда буданд. Ҳам ҳиндуориёиҳо ва ҳам эрониҳо ҷомеаҳои худро ҳамчун фозила ва устувор, ки дилгармӣ ба ҷанг, нӯшидани шароб, мусобиқаҳои аробаҳо ва қимор тавсиф менамуданд. Дар ҳарду ҷомеа худоёни ҷанги онҳо ҳамчун ҷанговарони беҳтарин барои тақлид ҳисоб меёфтанд (Индраи ведӣ ва Веретра ё Баҳроми авестоӣ) [98].

Дар асрҳои XV ва XVI хондан ва навиштан бо забони форсӣ дар саросари ин қитъаи замин паҳн шуд, зеро Султон Сикандар-шоҳ Лодӣ (ваф. 1517) ҳиндуҳоро маҷбур кард, ки бо ин забон омӯзанд, хонанд ва нависанд. Дар давраи империяи Форс *раҷа* забони ҳиндиро дар саросари нимқитъаи Форс иваз мекард ва ба қароре расиданд, ки ҳамаи ҳисобҳо бояд ба ҷои забони ҳиндӣ ба форсӣ шумурда шаванд. Паҳншавии ин забони хориҷиро дар Ҳинд бо паҳншавии забони арабӣ дар Эрон ва фаронсавӣ дар Аврупои Шарқи Наздик муқоиса кардан мумкин аст. Ин забонҳо дар байни форсҳо ва халқҳои дигар, инчунин баргузидагони ҷомеаҳо маъмул гашта буданд. Дар Ҳинд, илова бар забони форсӣ ва истифодаи забонҳои маҳаллӣ, дар миёни омма санскрит тадриҷан ба забони илмӣ ва маъмулӣ табдил ёфт.

Ҳамин тариқ, омили иҷтимоию фарҳангии тамаддуни ориёӣ ҳамчун асоси ташаккул ва рушди ҷаҳонбинии мардуми тоҷику форс ва ҳиндӣ бисёрҷанба буда, пеш аз ҳама забонҳои форсӣ, ҳиндӣ ва санскритро дар бар мегирад, ки ба пайдоиши дузабонаи фалсафа, адабиёт, шеър ва дигар шаклҳои фарҳанги маънавии ҳиндуэронӣ мусоидат намуданд. «Авесто» ва «Ригведа», дар баробари дигар матнҳои қадимии ҳиндӣ ба мо маводи равшанеро барои фаҳмидани ин раванд фароҳам меоранд. Халқҳои ин ду миллат дар тӯли таърих, дар соҳаҳои гуногун бо ҳамдигар муносибатҳои амиқ доштанд.

Боби дуюм – **«Асосҳои назариявӣ-методологии ақоиди фалсафӣ-ахлоқии ориёии қадима дар фарҳангҳои ведӣ ва зардуштӣ»** аз се фасл иборат аст.

Фасли аввал - **«Дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқ дар таълимоти ведӣ ва зардуштӣ (дар асоси «Ригведа» ва «Авесто»)»** аз таҳлили ин дастгоҳ иборат буда, қайд карда мешавад, ки дар дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» маҷмаи худоён, ки тазоди некӣ ва бадиро дар тартиби умумии космологӣ таҷассум мекунанд, бояд дар ҷои аввал бошад.

Дар ҳамин ҳол, ин маҷмаи худоён дар «Ригведа» қисман чунин пешкаш шудааст: Индра - ҷанговари тавоно аст, дар ҳоле ки Варуна - ҳокими олии ахлоқӣ аст ва шакли қадимтари охирин, бинобар бартарии хислатҳои ахлоқии худ, ба худои олии зардуштӣ бо номи Аҳура Мазда табдил меёбад. Индра бошад, дар «Ригведа», ба худои ҷанговари ғолиби ориёӣ табдил меёбад. Варуна оташро ба об мепартояд, қурси тиллоӣ офтобро ба осмон мебарорад, шабу рӯз ва тартиби онро, ки «rta» аст, муқаррар менамояд. Аз ин ҷиҳат, ӯ худои Ведаҳо ҳисоб меёбад, ки аз дурӯғ нафрат дорад ва бемориҳоро, махсусан нафасгириро дар байни гунаҳкорон паҳн менамояд. Аҳура дар устурашиносии Эрон муодили Варуна ҳисоб меёбад. Дар тарҷумаи Ҳурмуз Яста, Ҷ. Дарместер Аҳураро «Худованд, Худо ва Мазда ҳамчун соҳиби ҳамаи донишҳо» тарҷума кардааст [78, 27]. Агар ҳамаи хусусиятҳои Аҳура Маздаро аз қисматҳои гуногуни «Авесто» гирд оварем, ӯро ҳамчун «офарандаи ҳаёти заминӣ ва руҳонӣ»; офарандаи «ҷисмҳои муқаддас», «замин, об ва дарахтон», «ҳамаи мавҷудоти нек» ва «ҳамаи ашёи нек ва ҳақиқӣ» дармеёбем. Агар ҳамаи инро муттаҳид намоем, кулли таълимоти ахлоқии Зардуштро ҳосил мекунем, ки дар сегонаи таълимоти ӯ, ки барои ҳар як хонандаи «Авесто» шиносанд, беҳтар ифода ёфтааст: «Андешаҳои пок, суханони пок, рафтори пок». Дар матни аслӣ ин калимаҳо дар шакли *хумата* (humata), *хукта* (hukhta), *хваршта* (hvarshta) ифода ёфтаанд.

Унсури дигари муҳими дастгоҳи мафҳумҳои ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто» истилоҳоти «*рта*» ва «*аша*» мебошанд ва онҳо нишон медиҳанд, ки динҳои ведӣ ва зардуштӣ ду ақидаи асосӣ доранд: аввалашон ин аст, ки дар табиат байни некӣ ва бадӣ мубориза вуҷуд дорад ва дуюмашон - ин аст, ки қонун ва тартибот дар табиат вуҷуд доранд. «Аша» дар асотири Эрон ва «рта» дар асотири Ҳинд истифода шуда, ҳардуяшон ҳам тартиботи табиӣ ва ҳам соҳиби виҷдон будани инсонро нишон медиҳанд. Ба ибораи дигар, «рта» ва «аша» қонун ва тартиботро дар табиат ва дар инсон ифода мекунанд [72, 64].

Дар заминаи тазоди дугоникии некӣ ва бадӣ, мақулаҳои дигари ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто» пайдо мешаванд. Дар «Авесто» онҳо мақулаҳои зеринро дар бар мегиранд: *даэна (daênâ)* – «виҷдон»-и шахси алоҳида ва ҷамоатҳои одамоне, ки барои пешрафти олами зинда мувофиқи принсипҳои аввалияти ҳастӣ фаъолона муттаҳид мешаванд. Ақли пок, дақиқӣ ва принсипҳои дигар тартиботи комилро ба вуҷуд меоранд. Зардушт онро *кшатриҳо* меномад. Ин қоидаи «ормонӣ», «хайр» ва «интихобшуда»-и одилон аст, аммо он ба Худо тааллуқ дорад. Ин тартиботи «ормонӣ» дар рӯи замин аст, ки аз ҷониби одамони хирадманд, равшанфикр, ботаҷриба, самимӣ ва пеш аз ҳама, содиқ ба рушди олами зинда муқаррар гардидааст; *фрашкард* или *фрешо-керети (fresho-kereti)*, табдили доимӣ, бозсозии ҳастӣ ва ронда шудани бадӣ, ки имкон медиҳад то чунин тартибот дар ҳолати феълӣ, асосан, дар вақти воқеӣ нигоҳ дошта шавад.

Дастгоҳи мафҳумҳои ведӣ вожаҳоеро дар бар мегирад, ки ҳам аҳамияти метафизикӣ ва ҳам иҷтимоӣ дошта, ба мақулаҳои «Авесто» шабоҳат надоранд. Барои ҳиндуориёӣ, муаллифон ва паҳнкунандагони Ведаҳо, ахлоқ, *дҳарма* ё он чизе, ки эшон онро дар аввал *рта* меномиданд, масъалаи ҳувияти фарҳангие буд, ки ҳиндуориёиро аз дигарон фарқ мекард. Онҳо ва танҳо онҳо медонистанд, ки қонуни ахлоқие, ки дар матни онҳо - Ведаҳо баён шудааст, чӣ маъно дорад. Бо

мурури замон, ин назария аз ҷониби мактаби расмии фалсафии *Pūrvamīmāṃsā* (Пурвамимамса) рамзгузорӣ шуд, аммо ба назар мерасад, ки он аз давраҳои қадимтар реша мегирад. Мувофиқи ин назарияи ахлоқии ведӣ, *рта* ё *дҳарма* некӯаҳволии онҳоеро, ки ин тартибро риоя мекунанд, ҳифз мекунад (ниг. ба «Ригведа» I.141, VI.7).

Дар таълимоти «Ригведа» ва «Авесто» илова бар мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқии муқаддаси метафизикӣ, ки дар якҷоягӣ бо ҳамтоёни заминӣ, маънавӣ-иҷтимоии онҳо ҳастӣ доранд, мафҳумҳо ва мақулаҳои дигаре мавҷуданд, ки танҳо бо рафтори инсон дар ҷомеа ё муҳити афрод иртибот доранд. Қонуни ахлоқии таълимоти онҳо воқеан бар назарияи муназзам, дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқ ва бар принсипҳои фалсафӣ асос ёфтааст.

Дар фасли дуюм **«Таҳлили муқоисавии ҷаҳонбинии устуравӣ ва динии ведӣ ва зардуштӣ ҳамчун асоси таълимоти ахлоқии онҳо»** таъкид шудааст, ки қабилаи ориёии ҳинду-эронӣ пеш аз ҷудо шудан аз ватани аслии худ дар манбаъҳои таърихӣ бо фарҳанг ва дини муштараки ҳинду-эронӣ тавсиф меёфт ва худоёни умумиро парастиш мекарданд, ки онҳо аз дигарон ҳамчун худоёни пешбар, ки аз ҷиҳати қудрат тақрибан баробаранд, болотар меистанд: Индра ҳамчун ҷанговари тавоно ва Варуна ҳамчун ҳокими олии ахлоқӣ. Шакли қадимии Варуна, ба фазли бартарии хислатҳои ахлоқии ӯ, ба худои олии зардуштӣ - Аҳура Мазда шабоҳат дорад, дар ҳоле ки дар Ҳинд Индра ба худои ҷанговари фотеҳони ориёӣ табдил ёфт.

Пас аз Индра ва Варуна ду худои бузурги маросимӣ - Агни ва Сома зоҳир мешаванд. Ин ду худо дар баробари Индра, аз рӯи басомади сурудҳои ба онҳо бахшидашуда, се худои маъмултарини «Ригведа» мебошанд. Он далел, ки сурудҳои Агни ва Индра ҳамеша дар байни китобҳои оилавӣ ҷои аввалро ишғол мекунанд ва аксарияти кулли сурудҳо ба Сома як китоби пурраро, ки аз рӯи шумор нӯҳум аст, бахшида шудааст, ин хулосаро тасдиқ мекунад. Бар асоси шумораи

сурудҳое, ки ба ҳар яке аз худоёни дигар бахшида шудаанд, дар якҷоягӣ бо басомади номҳои онҳо дар «Ригведа», панҷ гурӯҳи худоёнро ҷудо кардан мумкин аст: 1) Индра, Агни, Сома; 2) Асвинҳо, Марутҳо, Варуна; 3) Усасҳо, Савитра, Брҳаспати, Суря, Пусана; 4) Вайю, Вишну, Рудра; 5) Яма, Парҷаня. Албатта, меъёри оморӣ метавонад танҳо як бахши роҳнамои ин масъала бошад.

Агни ва Тиштрия - худоёне ҳастанд, ки дар «Авесто» бо номгузорӣ ва итоаткорӣ вомехӯранд; инчунин, Вайю худоест, ки дар «Авесто» бо ҳамон ном ва нақш дар Ведаҳо пайдо мешавад; Митра як худои дигари ведӣ аст, ки дар «Авесто» ҳамчун худои Митра пайдо мешавад; Сарасвати худо-зан аст, ки дар асотири зардуштӣ муодили он Анаҳита аредви сура аст. Ҳаома худои дигари ведӣ аст, ки ҳамчун растании ҳаома зоҳир шуда, худои растанӣ ва масъули ҳифзи ин растанӣ аст; ӯ дар Шоҳнома ҳамчун яке аз худоёне зоҳир мешавад, ки дар интиқом гирифтани Кайхусрав аз Афросиёб нақши калидӣ бозидааст.

Вишну худои ведаҳо аст. Он бо Аватарҳои гуногун ҳангоми рух додани офат пайдо мешавад ва яке аз зуҳуроти ӯ, ки Кришна ном дорад, ба Золи достони қаҳрамонӣ шабоҳати қавӣ дорад. Яма худои офтоб аст, ки ҳамчун Яима ва ҳамчун яке аз подшоҳони бузург дар «Авесто» ҷо дорад. Ӯ инчунин дар Шоҳнома бо номи Ҷамшед ва инчунин нақши подшоҳ маъруф аст. Яма худоест, ки дар таҳаввули тадриҷии худ аз олами устура ба олами эпикӣ ворид шуда, дар шеъри достонсароии эронӣ аҳамияти ӯ аз худо ба ҷониби яке аз подшоҳони бузург коҳиш ёфтааст. Вишварупа худои дигари ведӣ аст, ки дар асотири ҳиндӣ ҳамчун махлуқи сесара пайдо мешавад; Дар «Авесто» ӯ шакли аждаҳои сесараро мегирад ва дар достонсароии эпикии эронӣ ба Заҳҳоки хашмгин табдил меёбад. Падари ӯ, Тваштри, яке аз худоёни маъруфи ведӣ аст, гарчанде ки ӯ дар «Авесто» зикр нашудааст, аммо дар шеъри эпикӣ ӯ Мардос, падари Заҳҳок аст.

Яке аз намунаҳои таҳаввулоти устураҳои эронӣ, ки дар устураи Индра тафриқа ва муттаҳидиро ифода мекунад, дар Меҳр (ё Миҳр дар санскрит ва Митра дар «Авесто») дида мешавад. Индра ва Меҳр дар Ведаҳо ва «Авесто» хеле монанданд. Онҳо оила, шаҳр ва кишварро дастгирӣ мекунанд, худоёни ҷанг ва пирӯзӣ, қувват ва рӯшноӣ ҳисобида мешаванд ва ба дигар қувваҳо ва мавҷудот кӯмак мекунанд. Масалан, говҳои худоён дар Ведаҳо интизори даъвати Индра барои раҳоӣ аз ғори «вала» ҳастанд, дар ҳоле ки дар «Авесто» говҳои ғизодеҳ хоҳиши ширдиҳӣ доранд ва аз Меҳр кӯмак мепурсанд.

Рӯйхати худоён ва мафҳумҳои умумӣ ба таври возеҳ нишон медиҳанд, ки низоми зардуштӣ асосан бо низоми ведӣ яксон аст. Ҳузури Индра дар рӯйхати девҳо зоҳиран инъикоси нузули Индра аст, ки дар замони пуриянҳо, ҳангоме ки шуруъ меёбад, ки ба ҷои пайваст шудан бо Суварна тавассути олами мобайнӣ, ки ҳокимаш Индра аст, парастиши мустақими Худованди Бузург (Вишну ё Шива) таъкид мегардад. Ин навоварӣ бо низоми ведӣ мухолиф нест, зеро тақсимоти сегона як тартиби такрории давриро ифода мекунад. Дар низоми зардуштӣ, девҳо дар қатори қувваҳои нек таҳти ифодаи *язата* (*яҷатра* - «парастишшавандагон») дохил карда шудаанд. Устурашиносии зардуштӣ донишмандон ва қаҳрамонони ведиро ба монанди Кави Сушрава (Кайхусрав) ва Кави Ушанас (Кайковус) зикр мекунад. Номҳои Кшатра Виря (Шаҳриёр) ва Суварна (Хварра, Фаррах) ба шарҳи мантиқии дарёфти маънои номҳои форсии қадима мусоидат мекунанд. Дар форсии муосир *Даева* ҳамчун *девҳо* маълуманд.

Дар ҳақиқат, илова бар шабоҳати байни истилоҳоти Аҳура ва Варуна, инчунин таъкид кардани тафовути байни истилоҳоти Аҳура ва Асура низ зарур аст. Дар ҳарду асотири эронӣ ва ҳиндӣ, худоён баробар ба нек ва бад тақсим мешаванд. Дар асотири эронӣ худоёни нек аҳураҳо ва бад - девҳо номида мешаванд, дар ҳоле ки дар асотири ҳиндӣ, баръакс, худоёни бад - асураҳо ва нек - девҳо номида

мешаванд. Муқоисаи ҳарду асотир нишон медиҳад, ки асотири эронӣ дар истифодаи мафҳумҳо дар тӯли таърих тағйироте нишон намедиҳад, дар ҳоле ки асотири ҳиндӣ дар давраҳои гуногун бо маъноҳои муқобил ҳамон истилоҳотро истифода мебарад.

Дар фасли сеюм **таҳлили муқоисавии космогенези ведӣ ва зардуштӣ ва робитаи он бо таълимоти ахлоқии онҳо** оварда шудааст. Дар «Авесто» ва «Ригведа» худоён ҳамчун офарандаи ду ҷаҳон тавсиф шудаанд ва аз ин ҳам бештар, дар бораи офариниши Офтоб, ҷойгир кардани он дар осмон ё омода кардани роҳи он ва ғайра бо таъкид ба ҷанбаи ахлоқии раванди офариниш зикр шудаанд.

Аммо дар тафсилоташ ин ривояти кайҳонӣ ҳамон сохтори худоёни ведӣ ва муносибатҳои онҳо, инчунин нақши марказии маросими оташпарастиро нигоҳ доштааст. Инчунин илова кардан мумкин аст, ки матнҳои паҳлавӣ ҳолатҳои марбут ба руҳ ва ҷисмро аз қабили *меног* (санскр. *manas*) и *гетиг* (санскр. *gaṭhita*) фарқ мекунанд. Ғояи бартарии Тафаккур дар ин низом ҳамчун офаридани аввал меног ва сипас гетиг ифода ёфтааст. Ин ба эволютсияи ведии гузариш аз *саттва* ба *тамас* монанд аст, ки дар баробари *раҷас* ҳамчун се гуни қувваи кайҳонӣ ифода ёфтааст.

Ғоя дар бораи он ки олам аз ҳеҷ чиз офарида шудааст, дар «Ригведа» ҷой надорад; аммо, ришиҳо шарҳ намедиҳанд, ки бинокорони илоҳӣ аз куҷо маводро барои кори сохтмониашон гирифтаанд. Дар ин китоб, борон ҳамчун моеи дар зарфҳои чӯбӣ нигоҳдошташуда тасвир шудааст; барқ дар абрҳо мисли оташ аз чӯб месӯзад; абрҳоро шамол мисли шохаҳо ва баргҳои дарахтон парешон мекунад. Офариниши ҷаҳон, ду макони қадимӣ/осмон ва замин, бо маъноҳои гуногуни калима, мавзуи маъмули сурудҳост. Абзори ченкунӣ бо истифодаи Офтоб пешкаш шудааст, ки он дар масири худ аз Замин мегузарад ва нурҳои рост паҳншавандаашро аз шарқ ба ғарб интиқол медиҳад. Аввалин амали худоён пас аз ташаккули ҷаҳон офаридани Агнии осмонӣ, офтоб ё барқ буд.

Аз оташдон дар маркази хона аланга ва дуд ба сӯи бом баромада, тасвири сутунеро нишон медод, ки шифтро нигоҳ медорад. Агни «сари осмон ва нофи замин» аст; он, мисли Сома, ҳомили осмон ва такягоҳи ҷаҳон аст. Офтоб сутуни тиллоӣ ё биринҷии тахти Митра ва Варуна аст; худи осмон бо сутуни устувор барҷогузошта муқоиса карда мешавад. Аммо худоёни дигаре ҳастанд, ки хислати махсуси онҳо ба маҳораташон дар корҳои нозуки дуредгарӣ асос ёфтааст, ба монанди он, ки агар деҳқон онро ба ягон ҳунарманди касбӣ месупорид. Онҳо - Тваштар ва Рибҳус мебошанд. Тваштар - худои дуредгар бо дастони моҳир аст, ки дар баробари чизҳои дигар, бо табараш раъду барқи Индраро сохтааст [3, 450].

Дар анъанаи зардуштӣ, чунон ки дар боло қайд карда шуд, мафҳумҳои космогонӣ ва космологӣ асосан бо мушкилоти офариниши ҷаҳон пайвастагӣ доранд. Дар космологияи зардуштӣ баъзе вазифаҳои асосиеро, ки бори аввал аз ҷониби Воҳу Мана барои космологияи Маздоӣ муқаррар шудаанд, пайравӣ ва истифода мебарад ва Аҳура Маздо ҳамчун таҷассуми вуҷуди руҳонӣ ва моддии кайҳон намоён аст. Ӯ салтанати худро тавассути шаш зуҳурот, ки бо номи Амеша Спентаҳо маълуманд, идора мекунад. Ҳар як Спента барои қонеъ кардани шумораи муайяни ниёзҳои инсон масъул аст. Спентаҳо бо муъминон тавассути низоми мартабаҳои Аҳура муошират мекунанд, ки чунин иборат шудааст: Спентаҳои Амеша маҷмааеро ташкил медиҳанд, ки мустақиман дар зери Аҳура Маздо, пешвои онҳо, ҷойгиранд. Дар поёни онҳо язатаҳо (фариштагони асосӣ) ва дар поёни онҳо фараҳвашиён (фариштагони нигаҳбон) ҷойгиранд. Мавҷуди инсониро, ки Аҳура Маздо идора мекунад, дар зери ҳокими худ, дар поёни маротиби мақомҳо ҷойгир шудаанд. Мувофиқи ин низом, вақте ки инсон дуо мекунад, дуои ӯро фараҳвашиҳои ӯ қабул мекунанд ва пас, онро ба язатаи мувофиқ интиқол медиҳад.

Чуноне ки дида мешавад, космогонияи авестоӣ, дар муқоиса бо «Ригведа» бештар ба тасаввуроти ахлоқӣ аз

ҳадафи офариниши ҷаҳон майл дорад. Ҳарчанде ки, албатта, шарҳи космологӣ-табиӣ-фалсафии ин масъала низ истисно нест. Масалан, мебинем, ки рӯшноӣ ё гармӣ ва намӣ, омилҳои асосии тавлид дар космологияи «Ригведа», чунон ки дар системаҳои юнонии қадим, ё даҳиқтараш, файласуфони ионӣ, дар ин ҷо монанди онҳо нестанд, балки унсурҳои ибтидоие ҳастанд, ки аз онҳо олам ташаккул ёфтааст, аммо ҳамеша бо падидаҳои осмонӣ, офтоб дар абрҳо ва барқ дар борон иртибот доранд.

Боби сеюм ба таҳлили масъалаи **«Ригведа» ва «Авесто» ҳамчун сарчашмаи таълимоти ахлоқии ведӣ ва зардуштӣ»** бахшида шудааст.

Дар фасли аввал **«Асосҳои ирфонӣ ва динии фалсафаи ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто»: умумиятҳо ва фарқиятҳо»** қайд карда мешавад, ки дар сатҳи таълимоти «Ригведа» ва «Авесто» Худо дар зуҳуроти гуногуни худ (дар ягонагӣ ё маҷмуӣ) маънои Чизеро - Касе, ки бо императивҳои фарҳанги муқаддаси олӣ мувофиқат мекунад; яъне Худое, ки ҳадди аққал соҳиби ахлоқ ва ҳадди аққал руҳонӣ аст, зоҳир мешавад.

Аммо, бояд қайд кард, ки ин дуализм нест, зеро, агар даҳиқтар гӯем, танҳо Аҳура Маздаро метавон Худо номид, зеро ӯ ягона офаринанда, пешгӯикунанда, раҳмон, мавҷуди абадӣ ва ғайра аст. Ангра Майню, аз нигоҳи динӣ, фариштаи исёнгар аст. Дар ҳар сурат, муборизаи байни принсипи некӣ ва принсипи бадӣ асосан ҳамаи меъёр ва ҳамаи ҷанбаҳои воқеиятро барои тафаккури зардуштӣ муайян менамояд. Дар натиҷа, тамоми ҳастӣ ба се лаҳзаи бузург тақсим мешавад: офариниши олам аз ҷониби Аҳура Мазда; омезиши ҷавҳарҳои нуронӣ; ҳадафи ниҳоии таърих бо пирӯзии мувофиқи некӣ бар бадӣ аст. Зардушт байни роҳи некӣ (*ашавант*) ва роҳи дурӯғин (*дрегвант*)-ро аниқ гузоштааст. Аммо дар ҷузъиёт ӯ сохтори қаблии худоёни ведӣ ва муносибатҳои онҳо, инчунин нақши марказии маросими қудсияти оташро нигоҳ дошт. Ин низом асосан бо ҳолати руҳ ва бадан, ба монанди меног (санскритӣ: *manas*) ва гетиг (санскритӣ: *gat.hita*) робита дорад.

Дар мавриди «Ригведа» қайд кардан лозим аст, ки бешубҳа, он муҳимтарин матн дар адабиёти ведӣ буда, маҷмуи 1028 сурудҳоест, ки дар даҳ китоб тақсим шуда, аз ҷиҳати таърихи эҷодашон хеле фарқ мекунанд. Хусусиятҳои инсоние, ки ба худоёни ориёӣ нисбат дода мешаванд, мисли он ки дар «Авесто» ҳаст, норавшантаранд ва дар баъзе мавридҳо ягона ҷанбаи инсонии онҳо номест, ки ба онҳо дода шуда, онҳоро аз якдигар фарқ мекунад; онҳо баъзан танҳо номҳои падидаҳои табиӣ мебошанд, ба монанди Офтоб (*Суря*), Субҳ (*Уша*), Оташ (*Агни)*, Шамол (*Ваю*), Тӯфон (*Марутс*), Осмон (*Дяус*), Замин (*Притиви*), Борон (*Парҷаня*); дар ҳолатҳои дигар онҳо ҷанбаҳои шахсии худоёнро, ба монанди Дӯст (*Митра*), ифода мекунанд; дар ҳолатҳои дигар онҳо номҳои дорои хусусиятҳои таҷридӣ мебошанд, ба монанди Худои Офариниш (*Прачапати*) ё Ҳамаи Худоён (*Вишведева*) ва ғайра. Гарчанде ки «Авесто», тавре ки дар боло қайд карда шуд, як худои асосӣ дорад - Аҳура Мазда - мувофиқи «Ригведа», бисту ҳафт худои онҳо ба се гурӯҳ тақсим шудаанд: панҷ худои замин (*бҳур*), дувоздаҳ худои ҷаҳони мобайнӣ (*бҳувар*) ва даҳ худои осмон ё манзилҳои худоён (*свар*), ки ҳар кадомашон мутаносибан аз ҷониби Агни, Индра ва Варуна идора карда мешаванд. Ин се худо дар маркази афсонаи офариниш қарор доранд ва чунон ки муҳаққиқи машҳури устураҳои ҳиндӣ, Ф.Б. Клайпер менависад, «мувофиқи ин устура, обҳои ибтидоии кайҳонӣ дар фазо вуҷуд доштанд ва ҳомили ҷанини ҳаётро буданд. Аз қаъри ин обҳо як пораи замин боло баромад, ки тадричан калон шуда, ба кӯҳ табдил ёфт, ки дар рӯи об шино мекард. Ӯ ин қитъаро «марҳилаи ягонагии ҷудоношуда» номид. Сипас, худои Индра, «меҳвари коинот», дар олам таваллуд шуд (чӣ тавр, номаълум аст), осмон ва заминро тақсим кард ва офтобро ба вуҷуд овард» [33, 37-38].

Худои дигар Индра, маъруфтарин худои «Ригведа» аст, ки ба ӯ 250 суруд бахшида шудааст. Индра бешубҳа антропоморфитарин худоёни ведӣ аст. Ӯ ҳамчун ҷанговаре

тасвир шудааст, ки нӯшидани сомаро дӯст медорад, дар аробаи дурахшандае, ки аспҳои кокулашон дароз аст, сафар мекунад ва дар дасташ раъду барқ дорад, ки бо он дар миёни раъду барқ бо мори ваҳшии Вритра, ки боронро аз абрҳо бозмедорад ва хушксолиҳои даҳшатнокро ба вуҷуд меорад, ҷанг мекунад. Аммо ҳатто дар байни сурудҳои сершумори «Ригведа», ки дар онҳо аз Индра илтиҷо мешавад то ба пайравонаш пирӯзӣ бар душманонашон диҳад, сурудҳои дигаре низ ҳастанд, ки ба Индра хусусиятҳои хоси илоҳиро нисбат медиҳанд.

Умуман, муносибати «Авесто» ва «Ригведа» нисбат ба худоён ҳам якхела ва ҳам фарққунанда буд: «Худоёни яксон дар ҳарду қавм - Индра, Митра, Шива, Яма - вомехӯранд, аммо муносибат нисбат ба онҳо фарқ мекунад. Масалан, Дяус-питар дар «Ригведа» ба мақоми дуюм мегузарад, дар ҳоле ки дар «Авесто» ӯ умуман нопадид мешавад; Индра ва Насатя (дар «Авесто» - Наонхаитя), ки дар «Ригведа» нақши муҳим доранд, дар «Авесто» ба мартабаи девҳо ба монанди «худои бузург»-и «Ригведа» - Шива паст фуроварда шудаанд. Дар «Ригведа» худоён девҳо ва девҳои бад *асураҳо* номида шудаанд, дар ҳоле ки дар «Авесто», баръакс, худоён *аҳураҳо* (яъне «худоён») ва девҳо - девҳо номида шудаанд» [71, 45].

Дар маҷмуъ, фалсафаи «Авесто» ва «Ригведа» на руҳбаландкунанда (оптимистӣ) ва на бадҳолкунанда (пессимистӣ) аст. Он табиати воқеии некӣ ва бадиро меомӯзад, муносибати байниҳамдигарии онҳоро тавсиф мекунад ва дар ниҳояти кор, ақли инсонро ба шинохти илоҳӣ ҳамчун ҳаётбахш ва руҳи ҳама ашёи падидашуда мебарад. Онҳо на офариниши махсус, балки таҳаввулотро таълим медиҳанд аз ин рӯ, ба тасаввуроти ғайриилмӣ дар бораи ду офаридгори берун аз кайҳон, ки яке некӣ ва дигаре бадӣ аст, ниёз надоранд.

Дар фасли дуюм - **«Ригведа» ва Авеста: тавсифи умумии таълимоти ахлоқии онҳо»**, қайд карда мешавад, ки «Ригведа» ва Авеста мушкилоти зиёдеро ба миён меоранд,

аммо дар айни замон, онҳо роҳро ба як тарафи табиати мо мекушоянд, ки бо он, эҳтимолан, бароямон тамос гирифтан зарур аст, то масъаларо дар бораи он ки мо дар ҳақиқат кистем, пурра дарк намоем.

Дуруст аст, ки дар Ведҳо ва махсусан дар «Ригведа», қоидаи ахлоқии ба таври возеҳ мураттабшудае вуҷуд надорад, ки аз ормони ахлоқии эътирофшуда бармеояд ва ҳарчанде ки масъалаҳои ахлоқӣ дар онҳо ба таври возеҳ баррасӣ нашудаанд, посухҳоро ба онҳо аз муҳтавои матнҳои ин китоб гирифтан мумкин аст. Ахлоқи «Ригведа» аз метафизикаи он вобаста аст. Мувофиқи ин метафизика, Индра ягона воқеият аст ва афрод - танҳо шаклҳои тағйирёфтаи он мебошанд. Ин монизми метафизикӣ талаб мекунад, ки тамоми офариниш ҳамчун кулли ягона, ҳамаи мавҷудоти андешакунанда ва объектҳои тафаккур мавриди баррасӣ қарор гиранд. Ҳамин тариқ, метафизикаи Веданта табиатан ахлоқи муҳаббат ва бародариро талқин менамояд. «Ригведа» аз одамон талаб мекунад, ки эҳтиром ба шаъну шарафи инсон ва эътирофи инсонро ҳамчун инсон ва дӯсти худоён ба ҷо оранд:

Бигзор хайр бошанд иттиҳодҳои дӯстона
ва муносибатҳои бародаронаи мо
Эй Агни, бо шумо, бо худоён! [3, 372]

Барои пайрави Веданта ҳеҷ гуна инсон бегона нест. Тамоми Кайҳон як кишвар аст, ҳамаи махлуқот - оилаи Худост. Ҳеҷ кас ҳақ надорад, ки худро аз ҳаёти кулл ҷудо созад. Ҳаёти инсонӣ - воситаи қонеъ кардани хоҳишҳои шахсӣ набуда, балки боварӣ ба инсоният аст. Ормони ведантии муҳаббат, муошират ва ва фидокорӣ - хаёлоти беҳудаи шоири орзуманд нест, ки барои утопияи ғайриимкон оҳу воҳ мекашад, балки хулосаи мантиқии идроки ақлонии мавқеи инсон дар кайҳон аст. Барои инсон, зиндагии мувофиқ бо табиат - ин ҳаёти мувофиқ бо ақл аст. Дарси «Ригведа» дар бораи он аст, ки нодонӣ бояд бо дониш ва худписандӣ бо муҳаббат ба ӯҳдадорӣ иваз карда шавад. Шавқу ҳавасҳоро

бояд мағлуб кард, вагарна онҳо моро бе муқовимат ба поён мекашанд.

Аммо низоми ахлоқии «Авесто» ва ойини зардуштӣ, умуман, дар муқоиса бо «Ригведа», на хусусияти метафизикӣ ё дастурӣ, балки рефлексивӣ дорад. Ҳабдаҳ суруди он дастгоҳи тафаккури инсонро барои андеша рондан, мулоҳиза кардан, баррасӣ намудан ва қабули қарорҳо дар асоси вақт, макон, воситаҳо ва оқибатҳои андешаҳо, суханон ва амалҳо ташвиқ менамояд. Сурудҳои «Авесто» муайян мекунанд, ки кадом чиз хайр аст ва кадомашон - шар ва ҳамзамон дар бораи иродаи комили озод сухан мегӯянд, ки имкони интихобро фароҳам меорад. Маърифати ҳикмат ба кас кӯмак мерасонад, ки интихоби дуруст дошта бошад. Нодонӣ инсонро дар торикӣ нигоҳ медорад. Некӣ беҳтарин самарҳоро меорад, дар ҳоле ки бадӣ ба оқибатҳои даҳшатнок мерасонад. Таҷриба инсонро хирадмандтар мекунад ва ин раванд дар ниҳоят ба ҳар як шахс кӯмак мерасонад, ки интихоби дуруст дошта бошад. Сурудҳо бошанд, ба кас дастур медиҳанд, ки хештан, ҷомеа, муҳити зист, Кайҳонро омӯзад, то тавассути ақли покаш ҳикматеро, ки Кайҳонро меофарад, маърифат намояд ва он ҳикматест, ки Кайҳонро созмон медиҳад, ба танзим медарорад, пуштибонӣ мекунад ва пеш мебарад. Ин ҳикмат, ки воқеият, моҳият, яъне Офаридгор аст, ки ҳама чизро дар Олам дастгирӣ ва руҳбаланд месозад.

Бо Руҳулқудс ва Пиндори нек
Дар Ҳақиқат ва бо фаъолияту суханҳо
Онҳо ба ӯ Томмият ва Ҷовидонӣ ато мекунанд
Бо қудрати ҳакимонаи Худои Хайрдиҳанда [1, 141].

Бо назардошти он, ки готҳои «Авесто» ҳамзамон ҳамчун дуоҳои пурмуҳаббат ба Худо ва андарзҳои хуб барои инсоният хизмат мерасонанд, табиист, ки онҳо на устура, на ҷоду, на муъҷиза ва на ривоятро дар бар намегиранд. Зардушт такрибан бист истилоҳи таҷридиро барои тавсифи роҳи рушди қобилиятҳои ахлоқӣ-равонӣ ва ҷисмонии нафс баҳри расидан ба камол ва ҷовидонӣ истифода мебарад. Ӯ онҳоро

«принсипҳои асосии ҳаёт» меномад. Онҳо принсипҳои умумии ҳастӣ, роҳи табиии ҳаёт мебошанд. Дар айни замон, онҳо қобилиятҳоеро муайян мекунанд, ки ба инсоният дода шудааст. Яке аз онҳо, чунон ки мо аллакай медонем, *аша*, яъне «ҳақиқат» аст, ки беш аз 150 маротиба ва «*мереҷдика*», яъне «шафқат», ки танҳо як бор ва он ҳам бошад, фақат дар «Зенд-Авесто» зикр шудааст. *Воҳу-Мана*, ақли пок - сарчашмаи ҳамаи некиҳо ва ҳикмат аст. Тибқи «Авесто» маҳз ба шарофати ақли некаш Зардушт Худоро дарк намуда, фаҳмид ва ба Ӯ расид. Ақли пок ба пиндори пок мерасонад, ки дар навбати худ ба рафторҳои пок табдил меёбад.

Ҳам «Ригведа» ва ҳам «Авесто» пайваста вазифаи ростқавлиро муқаррар, росткориро талқин мекунанд, дуздиро дар шаклҳои гуногуни он маҳкум месозанд, покии ҳаёти оилавиро ҳифз намуда, барои баъзе қонуншиканиҳо ҷазоҳо, ки баъзеи онҳо шадиданд, муқаррар менамоянд. Шаклҳои гуногуни фасод, бахусус истеъмоли машрубот, қиморбозӣ ва дигар намудҳои бадахлоқӣ маҳкум карда мешаванд.

Дар фасли сеюм - **«Масъалаи камолоти маънавӣ ва ноил шудан ба саодати олӣ дар «Ригведа» ва «Авесто»** моҳияти камолоти маънавӣ ва ноил шудан ба саодати олӣ дар анъанаҳои ҳиндӣ ва зардуштӣ, ки дар муносибати байни инсон ва Кайҳон, инчунин роҳҳои рушди онҳо инъикос ёфтааст, ошкор мегардад.

Камолоти маънавӣ дар «Ригведа» дар таҳаввули инсон ифода меёбад. Аз нигоҳи маънавии ин асар, инсоният ба ҳадди бештар ба тахайюл (*майя*) гирифтор аст ва аз ин рӯ, ба мавҷудот дилбаста мешавем ва ҳадафи ниҳоии худро дар ҳаётамон фаромӯш мекунем. Ин дилбастагӣ ба мавҷудот боиси дар вуҷудамон тавлид ёфтани гуноҳи шахсӣ (*карма*) мегардад, ки он дар навбати худ моро ба ғуломӣ ва давраи гардиши таваллуд-марг-аз нав таваллуд шудан мебарад. Аммо, фаҳмиши Ригведии «карма»-ро набояд бо фаҳмиши буддоӣ омезиш дод, ки дар он «карма» - «қувваи пешбарандаи сансара, давраи таносух» аст.

Камолоти маънавӣ ва ба даст овардани саодати олӣ дар анъанаи зардуштӣ пеш аз ҳама бо эътиқод ба иродаи озод, эътирофи қобилияти инсон барои интихоби некӣ ё бадӣ ва дар натиҷа масъулияти дар назди Холиқ иртибот дорад, ки он, умуман, дар асоси низоми ахлоқ дини зардуштӣ қарор дорад ва он, дар навбати худ, мавҷудияти ду мабдаи ба ҳам мутазод - некӣ ва бадиро, ки дар сурати Аҳура Маздо ва Ангра Майню таҷассум меёбад, таъкид менамояд. Роҳнамоии инсон ба сӯи интихоби дуруст ва бо ин васила ба ӯ кафолат додани наҷоти абадии ӯ дар ҳаёти оянда – чунин аст ҳадафи рисолати заминии Зардушт.

Дар «Авесто» нишон дода шудааст, ки вақте волидони аввалини инсоният аз замин пайдо шуданд, *хварнои* онҳо дар болои сарашон овезон буд. Ин *хварно* сабаби ниҳоии ҳар як инсон аст: он чизест, ки ба хости Худо бояд чунин мешуд ва он аз таваллуди ҷисмониаш муқаддамтар аст, сипас он дар бадани касе, ки барои ӯ офарида шудааст, ҷойгир карда мешавад, зеро аввал кори худи инсон ва пас ҷисм барои иҷрои кори инфиродии ҳар як шахс офарида шудааст. Ин маънои онро дорад, ки аввал нафс офарида шудааст, сипас ҷисм. Нафс фаъолияти дурусти ҳар як шахсро дар дохили ҷисм роҳнамоӣ мекунад. Гарчанде ки нафс расман бо хварна муайян карда мешавад, байни онҳо фарқияти воқеӣ вуҷуд дорад. Хварно дар ибтидо маънои «бахт» ё «шукуфоӣ»-ро дошт. Дар робита ба ҷаҳони руҳонӣ, он маънои «камолоти руҳонӣ»-ро дорад.

Маълум аст, ки дар ҳиндуия ҳам ҳайвонот ва ҳам растаниҳо бо дорои нафсҳо мебошанд. Ин боз ҳам бо эътиқоди анъанавии зардуштӣ, ки тибқи он танҳо одамон нафс доранд, комилан мухолиф аст. Ҳиндуия нафсҳои ҳамаи мавҷудоти зиндаро баробар мешуморад, гарчанде иддао дорад, ки ҳамаи нафсҳо баробар инкишоф наёфтаанд ва қодир нестанд, ки дар ҳосил кардани некии ниҳоии нафс саҳм гузоранд. Фаъолиятҳои худи инсон роҳи вуҷуди онҳо ва мақоми онҳоро дар ҷаҳони оянда муайян мекунанд. Бар хилофи «Авесто», нафсро ҳамчун мавҷуди офаридашуда

намешуморад. Ҳиндуҳо бар як назаранд, нафс бояд ҳамчун як мавҷуди алоҳида, абадӣ ва дар айни замон вобаста бошад. Аммо, ҳастии офариданашудаи нафс онро аз масъулият дар назди Худо озод намекунад. Нафс - як ҷузъи Худост ва мисли ҳар як аҷзои дигар, аз кулл, яъне аз Худо ҷудо карда намешавад.

«Авесто» инчунин бузургии қудратии инсонро таъкид мекунад. Худи таъкид бар истилоҳи «қудрат», эҳтимолан, дар назар дорад, ки ба ин ё он сабаб инсон ҳадди аққал муваққатан бузургиашро аз даст додааст. Он чӣ гуна рух дод ва барои барқарор кардани он чӣ кор кардан лозим аст, инчунин хоҳишҳо ва орзуҳои инсон, ки ӯро бештар ба бадӣ мепайванданд, яке аз масъалаҳои асосии ойини зардуштӣ мебошад; аз ин рӯ, зардуштиён таъкид мекунанд, ки инсон, ҳамчун як мавҷудоти ахлоқӣ, бояд барои муқовимат ба васвасаҳои ғурури дурӯғин саъй кунад ва бо тарсу ларз барои наҷоти худ талош варзад. Ба он ибодаткунандагоне, ки дар ин дунё «ба воситаи парҳезгорӣ дастовардҳои хуб» ба даст меоранд, хушбахтии абадӣ ваъда дода мешавад; баръакс, гунаҳкорон ба лаънати абадӣ маҳкуманд. Чунин аст руҳияе, ки бо он Зардушт яке аз байтҳои готҳояшро, ки ба Аҳура Мазда, Ангра Майню ва инсон бахшида шудааст, хотима медиҳад [1, 132].

Аммо, «Ригведа» умуман қоил аст, ки ҳадди аққал баъзе аз аъмоли Худоро ба олами асрор вогузор гардад. Аммо, мо бояд ба масъалаи мубрами баҳсамон баргардем. Он чунин аст, ки ғуломии нафс аз нодонӣ ба вуҷуд меояд. Мо қайд кардем, ки сарфи назар аз тафсирҳои гуногуни техникии таълимоти зардуштӣ дар бораи фанопазирӣ ва таълимоти ведӣ дар бораи ғуломӣ, оқибатҳои ин ду падида тақрибан якхелаанд. Он боз ҳам равшантар мешавад, ки агар мо ҷанбаҳои ахлоқии таълимоти онҳоро таҳлил намоем ва он, аз як тараф, натиҷаи марговар ва аз тарафи дигар - ғуломӣ дорад. Мувофиқи таълимоти ведӣ, нафс то даме, ки ба ҳаёти инсонӣ мерасад, гумроҳ аст, ки дар он, тавре ки аллакай баён намудем, имкон

пайдо мешавад, ки инсон тавассути ахлоқи олӣ аз олами камолот болотар равад. Аммо на ҳама муваффақ мешавад.

Ҳамин тариқ, гуфтан мумкин аст, ки сарнавишти неки инсон, чунон ки дар «Ригведа» ва «Авесто» фаҳмида мешавад, хусусияти мовароуттабиӣ орад ва ормони ахлоқие, ки ҳиндуия ва зардуштия аз он пуштибонӣ мекунанд, адолат ё муқаддас будан аст.

Боби чорум - «**Принсипҳои асосии ахлоқ дар Ригведа ва Авеста»**, инчунин аз се фасл иборат аст.

Дар фасли аввал - «**Арзишҳо ва маънои ҳаёти инсон дар баҳси ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто»**, консепсияи арзиш ва маънои ҳаёти инсон мавриди таҳлил ва масъалагузорӣ шуда, бар он саъй меравад, ки ба саволҳое, монанди он ки таҳти ин арзиш чӣ дар назар дошта мешавад, арзиш ва маънои ҳаёти инсон аз кучо сарчашма мегирад ва он аз дигар шаклҳои ҳаёт, ки дар «Ригведа» ва «Авесто» инъикос ёфтаанд, чӣ фарқ мекунад, посух диҳад.

Ведҳо таъкид мекунанд, ки инсон танҳо ҳангоме инсони воқеӣ хоҳад буд, ки мувофиқи арзишҳои инсонӣ зиндагӣ кунад ва ҳаёти хубро пеш барад. «Ригведа», ки дар байни чор Веда ҷои аввалро ишғол мекунад, сарвати зиёди арзишҳои инсониро дар таълимоташ ҷамъ овардааст. Он таълим медиҳад, ки муносибатҳои дӯстонаи иҷтимоӣ пуштибонӣ карда шавад. «Ригведа» инчунин кушода буданро дар муошират бо дигарон ва самимиятро бо муҳаббати холисона ба ҳама тавсия медиҳад. Метавон гуфт, ки «Ригведа» барои омӯхтани ҷанбаҳои гуногуни арзишҳои инсонӣ, ки он ошкор мекунад, имкониятҳои фаровонро фароҳам меорад. Ин маънои онро дорад, ки назари ведӣ ба ҳаёт бар асоси созиши байни хоҳиш ва ӯҳдадорӣ дар муборизаи байни некӣ ва бадӣ асос ёфтааст.

Ҳамчун омили асосии таълимоти дуалистӣ дар бораи салтанатҳои ба ҳам муқобили Ҳурмузд ва Аҳриман, чунон ки дини зардуштӣ таълим медиҳад, мо бояд таълимоти бузургро дар бораи иродаи озод эътироф намоем. Инсон - офаридаи

Аҳура Маздо аст ва аз рӯзи таваллудаш ба салтанати некӣ тааллуқ дорад; аммо азбаски мавҷуди озод офарида шудааст, ҳаққи интихоб дорад. Аммо аз ин интихоб нақоти худи ӯ ва саҳми ӯ дар пирӯзии ниҳоии некӣ ё бадӣ дар ҷаҳон вобаста аст. Ҳар як амали неки инсон қудрати некиро афзун мекунад; ҳар як амали баде, ки ӯ анҷом медиҳад, салтанати бадиро афзун мекунад.

Дар «Ригведа» масъалаи некӣ ва бадӣ аз нигоҳи лаззати умумиҷаҳонӣ баррасӣ меёбад, ки дар он ҷойгоҳи махсус ба *дҳарма* ё ӯҳдадории умумӣ - қисми ҷудонашавандаи тартиботи кайҳонӣ бахшида мешавад. Дар ин тартиб, Рита - принсипи асосии илоҳӣ ва қонуни умумиҷаҳонӣ аст, ки табиатро ба танзим медарорад. Онҳое, ки ин дҳармаро мешиносанд, худро мисли меҳмон дар сайёра, масъул дар назди табиат ҳис мекунанд. Аз тарафи дигар, ормони хидмати беғаразона ба инсоният ягона қоидаи мутлақи ахлоқӣ аст, ки ҳеҷ гоҳ набояд вайрон карда шавад. Қонунҳо танҳо механизме ҳастанд, ки тавассути он ормони хидматгузорӣ ба иҷро мерасад. Аммо инсон даъват нашудааст, ки бо итоати кӯр-кӯрона ва беақлона онҳоро амалӣ намояд. Ба гуфтаи веданта, ҳадаф маънои мутобиқат ба ҳамаи ин қоидаҳо набуда, балки мутобиқат ба қонуни ақл мебошад.

Тағйирнопазирии абадӣ дар «Авесто» асосан бо номи худои Аҳура Маздо иртибот дорад, ки ӯро Зардушт барои инсон ҳамчун ормони камолоташ қарор додааст. Парастиши ин худои бузургро дар Эрон бо исрори хоса худи ин пайғомбари машҳур таблиғ мекард. Эҳтимол, ӯ симои Худои Ҳакимро наофаридааст, ки он якчанд аср пеш аз даврае, ки ин ҳаким дар он зиндагӣ мекард, ба вуҷуд омадааст; аммо ӯ кӯшиш кардааст, ки ибодати Аҳура Маздоро, чунон ки худаш мегӯяд, аз ҳамаи ашёе, ки ба ормони баланди ахлоқ ва мафҳуми олии худоии дар маздоия таҷассумёфта мувофиқат намекунад, пок созад.

Инсон дар интихоби некӣ ва бадӣ озод аст. Тибқи «Авесто» Худо ба ҳамаи одамон қобилияти кофӣ додааст, ки

худро ҳам аз гуноҳ ва ҳам аз Ангра Маню — манбаи гуноҳҳо ва бадбахтиҳои онҳо — наҷот диҳанд. Сарнавишт ё омили номаълум дар ҳамаи вазъиятҳои инсонӣ, ки аксаран воқеаҳоро ба таври асроромез муайян менамояд, дар ин китоби зардуштӣ ҳатто бо қудрати ҳикмат ва дониш, ки муқовимат ба сарнавишт ғайриимкон аст, эътироф шудааст. Зеро вақте ки сарнавишт нисбат ба фазилат ё баръакс рух медиҳад, ҳакимон хоҳиши иҷрои ӯҳдадориҳоро пайдо мекунанд ва шахси закӣ дар дарки бадӣ доно мешавад; шахсе, ки асабаш заиф аст, далертар ва шахси далер – заифтабъ мешавад.

Назарияи ведӣ қодир аст, ки ба шарофати фарқияти байни нуқтаи назари эмпирикӣ ва трансендентӣ ду назарияи муқобилро ба таври ботилнамо (парадоксӣ) муттаҳид намояд. Олами эмпирикӣ ба мисли олами трансендентӣ воқеӣ аст. Ҳеҷ кас назарияеро, ки тибқи он тамоми олам як тахайюл аст, қатъиян рад намекунад. Олами беруна, чунон ки дар боло қайд карда шуд, дигар монанди олами ботинӣ тахайюл нест; воқеияти ашё ба воқеияти ғояҳо баробар аст. Аммо ҳам олами беруна ва ҳам олами ботинӣ воқеияти ҷузъӣ доранд; ба ғайр аз «Ман» ҳамаи онҳо муҷаррадот мебошанд. Аз ин ҷо, зарурати воқеияти мутлақи «Ман» бармеояд. Аз нигоҳи «Ман» ё Браҳман, олами эмпирикӣ ба назар як тахайюл менамояд, зеро он аз маҳдудиятҳои замон, фазо ва сабабияте, ки онҳоро нигоҳи мо ба он таҳмил мекунад, озод нест [97].

Вақте ки мо дар бораи ахлоқи динии «Ригведа» ва «Авесто», ва дар баробари он дар бораи масъалаи арзиш ва маънои ҳаёти инсон сухан меронем, дар бораи эътирофи хусусияти трансенденталии инсон ва хусусияти трансенденталии ба кор рафтани озодии ӯ сухан меронем. Дуруст аст, ки метавон «гӯё» зиндагӣ кард, ба шарте ки агар ин кушодагии трансенденталии инсон вуҷуд надошта бошад, аммо ба зудӣ ин кӯшишҳо ғайриқаноатбахш шуда, изтироб ва халои ботинии моро боз ҳам шадидтар мекунанд.

Дар фасли дуюм **«Некӣ ва бадӣ ҳамчун масъалаи калидии ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто»** баррасӣ мешавад.

Дар он қайд карда мешавад, ҷаҳони падидаҳо шоҳиди муборизаи доимии ин ду қувваи муқобил аст, ки онҳо дорои мазмунҳои гуногун мебошанд, ба монанди: некӣ ва бадӣ, фазилат ва нуқсон, дониш ва ҷаҳолат, рӯшноӣ ва торикӣ, гармӣ ва сармо, ҷозиба ва телашавӣ, муҳаббат ва нафрат, лаззат ва дард, саломатӣ ва беморӣ, ҳаёт ва марг. Дар байни ин зуҳуроти дугоникии табиат масъалаи некӣ ва бадӣ ба мадди аввал мебарояд.

Муъҳамадтарин шарҳҳои руҳбаландонаи ҷанбаи дугоникии табиатро дар «Занд Авесто», китоби муқаддаси форсҳои қадим дарёфтан мумкин аст. Ин илҳомдиҳандагони қадимаи форсӣ қувваҳои некӣ ва бади табиатро ҳамчун ду мавҷуде медонистанд, ки аз якдигар абадӣ ҷудо будаанд ва боварӣ доштанд, ки онҳоро ду мавҷудоти гуногун ё руҳҳо офаридаанд. Яке аз онҳо, тавре ки мо аллакай медонем, Аҳура Маздо ном дорад, ки офарандаи ҳама чизҳои нек дар кайҳон аст. Дигарашон - Ангра Майню (Аҳриман), офарандаи ҳама чизҳои бад ном дорад. Як нисфи Кайҳон аз ҷониби Худои нек Аҳура Маздо, ки ҳамадон, қодир буда, ҳамаи андешаҳои нек, тамоми ашёи покро дар Кайҳон идора мекунад, офарида шудааст; нисфи дигар, ҳамаи чизҳои бад аз ҷониби Аҳриман, руҳи бад офарида шудааст. Ин муборизо то рӯзи қиёмат ва навсозии ҷаҳон, вақте ки пирӯзии некӣ бар бадӣ пурра таъмин мегардад, идома хоҳад ёфт. Сипас Аҳура Маздо ҷаҳони беҳтари дигареро, ки аз гуноҳ ва бадӣ озод аст, эҷод хоҳад кард. Тамоми қудрат ва қувваи эътиқоди зардуштӣ барои нишон додани он равона шудааст, ки ҳаёт муборизо байни қувваҳои муқобил, байни қувваҳои некӣ ва бадӣ, рӯшноӣ ва торикӣ аст. Зардуштиён ҳаётро на ҳамчун ҷанги қувваҳои пурқудрат, на ҳамчун театри драмаи эпикӣ, балки ҳамчун муаммо, мушкилот, як навъ вақтхушиҳои зеҳнӣ тасаввур мекарданд. Ҳиндуҳо ҳаётро ҳамчун низоъ байни Майя ва Браҳман, байни зоҳирият ва воқеият, байни ҷаҳолат ва дониш тасаввур мекарданд. Тамоми ҳадафи онҳо барои «гузаштан аз нестӣ ба вуҷуд, аз торикӣ ба рӯшноӣ» буд.

Дар «Ригведа» мисли «Авесто» дар маркази ахлоқ қонуни умумӣ қарор дорад, аммо бояд ба ҳиссаи ҳиндуҳо эътибори махсус дод: онҳо тамоми ахлоқро як ҳаваси субъективӣ, як тахайюли шахсӣ пешкаш накардаанд, балки онро ба моҳияти аслии ҳаёт табдил додаанд. Ахлоқ, ё қонуни умумӣ - қонуни ягонаест, ки тамоми ҳаёти инсонро идора мекунад, аммо он ба хусусият, салоҳияти инсон тааллуқ дорад. Ягон мавҷуде наметавонад аз ҳудуди хеш берун равад: вақте ки он ба арсаи вуҷуд омада ё ба сансара ноил гаштаст ва фаъолияти он бебозгашт идома меёбад. Бо ин муқаррарот асосноккунии объективии озодии ирода дар «Ригведа» иртибот дорад.Эътиқоди инсон нисбат ба худаш ҳамчун маркази ҳамаи фаъолиятҳо тахайюл нест ва ин худшиносии инсон асоси тамоми ҳаёти ӯ мегардад ва ин худшиносӣ шабеҳи воқеиятест, ки ҷаҳони айнӣ дорад [4, 260]. Акнун фаҳмидан осон аст, ки чаро «Ригведа» ба масъалаи бадӣ аҳамият намедиҳад. Дар ҳақиқат, бадӣ ҳамон гунаи некӣ воқеият дорад – то ба ин ҳол, ақидаи ведӣ комилан мантиқӣ аст.

Дар «Ригведа» ва инчунин дар қисматҳои дигар Ведҳо, асураҳо ҳамчун душманони ашаддии худоён тавсиф меёбанд. Дар сарчашмаҳо се нуқтаи назари гуногун дар бораи маънои калимаи асура вуҷуд дорад. Тибқи назари аввал, *асура* инкори калимаи *сура* аст, ки маъноясш «мавҷуди илоҳӣ ё руҳонӣ» ва «мавҷуде, ки хусусиятҳои илоҳии худро аз даст додааст», мебошад [87, 234]. «Ригведа» бадиро ба махлуқоти фавқуттабиӣ, ки девҳо номида мешаванд ва аз бисёр ҷиҳат хусусиятҳои умумӣ бо мавҷудоти илоҳиро доранд. Онҳо махлуқоти фоние ҳастанд, ки ба одамон монанданд ва аз рӯи табиаташон метавонанд ба одамон ё худоён зарар расонанд.

Дар ин маврид муносибати ведӣ ба масъалаи некӣ ва бадӣ ба таълимоти зардуштӣ монанд аст, ки дар он фалсафаи ахлоқии зардуштӣ ду хислати хоси инсон - «воҳумана» (ақли нек) ва «акамана» (ақли бад) -ро баррасӣ мекунад. Пиндорҳо, гуфторҳо ва рафторҳо зери таъсири «воҳуман» ё «акаман»

қарор доранд. Тавассути «пиндори нек», зартуштӣ метавонад ақли худро ба тафаккури илоҳии Офаридгор мутамарказ созад ва бо ҳамкешҳояш дар сулҳ, ваҳдат ва ҳамоҳангӣ зиндагӣ кунад. Барои муҳаббат ба наздиконаш ӯ вазифадор аст, ки онҳоро аз хатар муҳофизат кунад, дар ниёз ва бадбахтӣ ба онҳо кӯмак расонад, маълумоташонро боло барад, ба онҳо имкон диҳад, ки ба издивоҷи муқаддас ворид гарданд ва бо тамоми қуввааш ба шукуфоӣ ва некӯаҳволии ҳамватанонаш, бахусус ва тамоми башарият, дар умум, саҳм гузорад.

Ҳамин тавр, дар маҷмуъ, қонуни ахлоқии таълимоти авестоӣ ва ведӣ,ҳамчун як қисми консепсияи умумии некӣ ва бадӣ дар ҳақиқат бар назарияи муназзами ахлоқ ва принсипҳои фалсафӣ асос ёфтааст: эронии қадим таҳти таъсири таълимоти диниаш, бо фаъолият ва андешаи амалӣ нисбат ба ҳаёт тавсиф меёбад; ҳинду эътиқоди динии худро рушд дода, ба мавҷуди то андозае камфаъол, худшинос ва тахайюлпазир табдил ёфт; назари ҳиндуҳо бо тахминҳои пантеистии ӯ дар квиетизм ба авҷи худ мерасад; форс, ки китобҳои муқаддаси ӯ бо даъвати «бархез ва амал кун», мисли як ҷанговари далеру шуҷоъ, ки зиреҳи имонро пӯшидааст, садо медиҳад, ки дар муборизаи пурқудрати байни қувваҳои ҷангии некӣ ва бадӣ далерона барои некӣ мубориза барад.

Дар фасли сеюм - **«Тавсифи марг ва ҷовидонӣ ҳамчун масъалаи ахлоқӣ дар «Ригведа» ва «Авесто»**, консепсияи зикршуда баррасӣ мешавад, ки ҳам ба маводи фалсафӣ-ахлоқӣ ва ҳам маънавӣ-психологӣ дахл дорад.

«Ригведа» назари мутавозин, руҳбаландона ва рӯҳониро нисбат ба ҳаёт ва марг пешниҳод мекунад. Мувофиқан, инсоният мубталои марг аст, дар ҳоле ки ӯ барои ҷовидонӣ талош меварзад; василаи трансморталӣ воситаест, ки тавассути он мавҷудоти фонӣ ин орзуяшонро амалӣ карда метавонанд. Асолати ақидаи ведӣ дар он зоҳир мешавад, ки аз як тараф он маргро инкор намекунад, аз ҷониби дигар онро ҳамчун меъёри абадӣ, илоҳӣ қабул мекунад, яъне касе аҳкоми Ӯро инкор карда наметавонад, аммо аз ҷониби дигар ва он

муҳимтар аст, ин ақида тасдиқ мекунад, барои маъюсӣ сабабе вуҷуд надорад, зеро имконпазир аст, ки маргро паси сар намуда, ба ҳолати абадии лаззати хушбахтии комил ноил гардем ва сипас ба замин бозгардем [5, 130]. Аз ин рӯ, инсон дар тӯли ҳаёташ бояд бо шавқу завқи комил ва болоравӣ зиндагӣ кунад ва муборизa (бар зидди бадӣ ё беморӣ) - роҳи ҳар як мавҷуди зинда аст. Дар ҳамин замина «Ригведа» иродаи болоравии инсонро барои зиндагӣ пешниҳод менамояд ва инчунин эътирофи марги табииро инъикос мекунад.

Боварӣ ба иродаи озод, эътирофи қобилияти инсон барои интихоби некӣ ё бадӣ ва масъулияти доимии инсон дар назди Офаридгор низ асоси низоми ахлоқии дини зардуштӣ аст, ки пеш аз ҳама мавҷудияти ду принсипи муборизаи некӣ ва бадиро, ки дар симои Аҳура Маздо ва Ангра Майню (Аҳриман) таҷассум ёфтаанд, таъкид мекунад. Ҳидоят кардани инсон ба интихоби дуруст ва бо ин васила кафолат додани расидан ба наҷоти абадии ӯ дар оянда - ҳадафи рисолати заминии Зардушт буд. Покии рӯҳ ва бадан — покие, ки бо пайравӣ аз каломи муқаддаси Аҳура Маздо, ки онро Зардушт ба мардумаш ошкор кардааст, ба даст оварда мешавад – ба як маънӣ, воситаест, ки тавассути он наҷот ба даст оварда мешавад: покӣ барои эҳёи инсон дар ҳаёти оянда аз ҳама бештар мувофиқ аст. Таҳти мафҳуми покӣ асосан олуда набудан ва тамос бо Насу, яъне деви марг, фаҳмидан мумкин аст [1, 19]. Ба он пайравони ростқорӣ, ки ба шарофати парҳезгории худ дар ин ҳаёт «ҳисобу китоб»-и хубе барои ҳаёти баъдӣ мегиранд, хушбахтии абадӣ ваъда дода мешавад; аммо, баръакс, сарнавишти гунаҳкорон лаънати абадӣ аст.

Инҳо ғояҳое ҳастанд, ки дар «Авесто» пайдо кардан мумкин аст, хусусан вақте ки сухан дар бораи мафҳуми *аша-(арта-*) меравад, ки на танҳо салоҳияти маросимӣ тавассути расму ойин ва риояи он, балки инчунин он қудсияти ботинии рӯҳ, ки онро ба сӯи адолат ва наҷоти ниҳоӣ тела медиҳад, ифода менамояд ва ин роҳи ҷовидонӣ аст. Дар «Ригведа», чунон ки аллакай медонем, муодили *аша- (арта-)* вуҷуд

дорад, ки онро *рта* меноманд. Дар он қисмати «Ригведа», ки дар он хитоб ба Индра ва Сома бо хоҳише ҷой дорад, ки ҳар касе, ки бар хилофи рта сухан мегӯяд ва амал мекунад, нобуд кунанд, хабар дода мешавад, ки олами *асат/анрта* дар зери сохтори сегонаи офариниш ҷойгир аст. Ин макони пасттарин ҳамчун макони вартаҳои беохир тавсиф меёбад. Дар ин қабати поёнӣ рӯшноӣ вуҷуд надорад; варта - як халои бепоён аст. Олами *асат/анрта* - макони хомӯшӣ аст. Олами *асат/анрта* бо қувваҳои таваққуфсоз ва иҳотакунӣ алоқаманд аст. Мувофиқан, тасвири вартаҳои бепоён, торик ва хомӯш ба вуҷуд меояд. Ҳамин тариқ, *асат/анрта* маконест, ки дар он фазои боэътимод ва бехатар вуҷуд надорад ва дар он «онҳое, ки ба рта мухолифанд, дар зулмат шукуфоӣ меёбанд». Бар хилофи *асат/анрта*, салтанати *сат/ранта* ҳамчун макони фазоҳои васеъ, озод, бехатар ва амн муаррифӣ шудааст, ки метавонад коинотро аз девҳо бо анҷом додани қурбонӣ тоза кунад. Фарзандони Адити дар хонаи *рта* шукуфоӣ доранд (Риг Веда, VII, 60-5), дар ҳоле ки рудраҳо низ дар хонаи *рта* шукуфонанд (Риг Веда, II, 34-13). Тахмин кардан осон аст, ки бо истифода аз ифодаҳои «Авесто», сухан дар бораи биҳишт ва дӯзах дар тафсири ҳиндии онҳо ва бо набудани мафҳуми авестоии «Чинвот» дар «Ригведа», аммо бо илова кардани ғояи таносух меравад.

Ҳамин тариқ, анъанаҳои ведӣ ва зардуштӣ роҳҳои гуногуни тасаввурот дар бораи он ки чӣ гуна бояд нигоҳ дошта шуд ва дар айни замон ба таври куллӣ тағйир ёфт, пешниҳод мекунанд. Маълум аст, ки тасвирҳои ҷаҳони дигар, яъне пас аз марг, пур аз зиддиятҳо мебошанд. Аммо чунин гуфтан мумкин аст: далелҳои ногузири таваллуд ва марг, тағйирпазирӣ, вайроншавӣ ва таҷзияи ҷисм, чунон ки дар боло зикр шуд, наметавонанд имконияти ҷовидонии мовароуттабииро истисно кунанд, зеро онҳо дар байни марзи ин ҳаёт ва ҳаёти оянда маҳдуданд.

Боби панҷум - **«Фалсафаи ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто»** ба таҳлили консепсияҳои асосии ахлоқӣ дар ин китобҳо бахшида шудааст.

Дар фасли аввал - **«Саодат ва гедонизм»** яке аз масъалаҳои асосии ахлоқии «Ригведа» ва «Авесто», ки ба консепсияи «саодат» мутааллиқ аст, баррасӣ меёбад.

Дар «Ригведа» сарнавишти инсон аз тариқи ҷовидонии ӯ муайян карда мешавад ва он хусусияти метафизикӣ, космогонӣ ва ҳатто илоҳӣ дорад. Моҳияти ин матлаб дар он ифода меёбад, ки инсон дар ҳамаи падидаҳои табиӣ ҳаракатҳо ва амалҳоро мебинад, ки ба падидаҳою ҳаракатҳои худи вай ё атрофиёни наздикаш монанданд, аммо азбаски ӯ дар ин ҷо ягон ҳаракат ё амалеро мушоҳида намекунад, ки дар паси он инсони ҳаракаткунанда ё амалкунанда қарор дорад, ӯ мантиқан ин падидаҳои табииро ба одамони амалкунандае нисбат медиҳад, ки барои ӯ бо падидаҳое ба монанди «Осмони дурахшон, рӯзона» ё бо номи «равшанкунанда» (Дяус) ё «Нигоҳдорандаи ҳақиқат ва адолат» (Варуна), «Офарандаи нур» (Суря) ё «Равшанидиҳанда, худои офтобӣ» (Савитар) ва ғайра мувофиқат мекунанд. Азбаски нур барои ӯ рамзи ҳама гуна саодат ва баракат аст, ӯ ин қуввaҳои хирадманд, ин нигаҳбонони бенуқси низоми абадии ҷаҳонҳоро, Дурахшандагон (диви) меномад ва онҳоро ҳамчун бахшандагони баракат ва саодат парастиш мекунад.

Дар муқоиса бо консепсияи ахлоқии саодати «Ригведа», ахлоқи авестоӣ як таассуроти қудрати начиберо ҳосил мекунад ва ба ҳаёти ахлоқии инсон воқеият ва ҷиддият мебахшад. Тибқи «Авесто» саодати инсон аз рӯи фазилатҳо ва рафтор муайян карда мешавад: танҳо шахси доимо меҳрубон, касе ки аз саломатии ҷисмонӣ лаззат мебарад, бар ҷисми хеш ҳукмрон аст, дар бораи ғизои ҳаррӯзаи худ хавотир намешавад, бо хонаводаи худ дар сулҳу салоҳ қарор дорад, истеъдодҳо ва накӯкориҳояшро, ки «*хварр*» (неки)-и онҳоро ташаккул медиҳанд, рушд ва афзоиш медиҳад. Шахсе, ки ҳамеша аз хештан лаззат мебарад, доимо хайр аст. Касе, ки аз

саломатии ҷисмониаш лаззат мебарад, ҳамчунин аз саломатии руҳониаш низ лаззат мебарад. Касе, ки бар баданаш ҳукмрон аст, дурӯғро аз он дур кардааст. Касе, ки дар бораи ғизои ҳаррӯзааш хавотир намешавад, аз ҳар ризқе, ки барои ӯ мерасад, қаноатманд аст. Касе, ки бо хонаводааш дар сулҳ аст, касест, ки оташ, об ва чорворо хуб нигоҳ медорад ва бар онҳо ҳукмронӣ мекунад.

Дар маҷмуъ ҳамаи ин фазилатҳо бо лаззати бурдани инсон аз некӣ кардан на танҳо барои худаш, балки ба одамони дигар ва парҳез аз рафтори бад ва бадкорӣ пайвастагӣ доранд. Дар ин ҷо унсурҳои гедонизм возеҳанд ва дар далелҳои боло саодат ҳамчун натиҷаи «лаззат дар зиндагӣ» муайян карда мешавад. Тибқи «Авесто», саодат ва лаззат ҳолати табиии инсонанд, дар ҳоле ки бадбахтӣ ҳамчун як чизе баррасӣ мешавад, ки ба ҷаҳони моддӣ бо дурӯғ ворид шудааст. Лаззат - муҳити табиии ҷисм аст, зеро «ҷисм табиатан шукуфоии моддӣ, ҳаёти файзбор (*арадҳишн*), тезфаҳмӣ, чизи тамошобоб, мусиқӣ ва лаззатро мехоҳад». Ҳамаи некӯаҳволии заминии мо дар ниҳоят бояд тарк карда шавад, ба истиснои адолат, ки қонунан ҷамъ мешавад ва ин маънои ҷовидониро, ки хушбахтии маънавии инсон аст, медиҳад.

Аз ин ҷиҳат, фалсафаи саодат ва гедонизм дар «Ригведа» ба ақидаҳои зардуштӣ, ки дар «Авесто» инъикос ёфтаанд, монанд аст: файласуфони ҳиндӣ низ «олам»-ро ҳадафи ҳаёти инсонӣ қарор додаанд, ки дар масофаи баробар аз лаззат ва дард иборат аст. Ҳавас - сабаби мавҷудияти ин ду мафҳум аст, ки хушбахтиро дар ҳаёти инсон ифода мекунад. Ашёи беруна ё ягон мавҷуди инсонӣ дигар қодир нестанд, ки моро ба ҳарду роҳ диҳанд; маҳз ҳаваси дунявӣ лаззат ё дард меорад. Лаззат ва дард ҳамеша якҷояанд. Ҳамин тариқ, муаллифони «Ригведа» як фалсафаи беназиреро эҷод карданд, ки ба олам мутаваҷҷеҳ шуда, лаззат ва дарди дунявиро муваққатӣ ва асосан «аз ҷониби инсон сохташуда» мешуморанд. Хушбахтии ҳақиқӣ ва шояд ҳатто лаззат, мувофиқи «Ригведа», бо он шуруъ меёбад, ки фолбинҳои қадимаи ҳиндӣ

на танҳо барои некӯаҳволии Ҳинд, балки барои некӯаҳволии тамоми олам низ ғамхорӣ намудаанд. Фолбинони ведӣ ба одамони тамоми олам ҳамчун *Амритасйа Путра* («Фарзандони Худо») муроҷиат мекарданд. Ҳама гуна шаклҳои адолат, бахшиш, таҳаммулпазирӣ, ҳамзистӣ, ҳақиқат, муҳаббат, зӯроварӣ накардан ва ғайра арзишҳои умумии инсонӣ мебошанд, ки бо қабули онҳо инсон метавонад ба ҳадди илоҳӣ бирасад ва ҳаёти худро бо маънои асили он пур кунад [1, 387].

Ҳамин тариқ, саодат дар зиндагӣ дар фақр, муҷаррадӣ ва даст кашидан аз издивоҷ нест; онҳо аз ормонҳои зардуштӣ хеле дуранд. Инсон набояд адоват дошта бошад ё ба чизе, ки ба офаридаи нек тааллуқ дорад, зарар расонад; мардон бояд занон ва кӯдакони бедифоъро ҳимоя кунанд; ҳама гуна коҳишҳои бефоида ё қурбониҳои инсонӣ номатлуб ба шумор мераванд. Дар айни замон, бидуни инкор кардани худ, инсон бояд худбиниаро дар асоси амалҳои хеш қарор диҳад. Муҳаббат нисбат ба худ ба ҳар як шахс хос аст ва он ба муҳаббат нисбат ба дигарон мерасонад; худканорӣ бошад, маънои нафрат ба худро дошта, метавонад танҳо ба нафрат нисбат ба дигарон оварда расонад.

Бо баёни ин тезисҳо, кашф кардан мумкин аст, ки дар равиши авестоӣ барои ба даст овардани саодат хусусияти моддӣ ва маънавӣ-трансенденталӣ дошта, дар тафсири онҳо мувозинат ҷой дорад. «Ригведа», баръакс, ба тавсифи транссенденталии саодат афзалият медиҳад. Гарчанде ки агар наҷоти нафс ҳамчун саодат тавсиф меёбад, аммо он аз дихотомияи биҳишт ва дӯзах, некӣ ва бадӣ, саодат ва бадбахтӣ берун меравад.

Фасли дуюм ба таҳлили **консепсияи адолат** бахшида шудааст.

Дар «Ригведа», чунон ки маълум аст, қоидаи низом ва адолат Рта (талаффузаш «Рта» ё «Рита») номида мешавад, ки онро Худои Олӣ ҳамчун сохтори амалкунандаи адолат, субот ва амният дар кайҳон, табиат ва ҷомеаҳои инсонӣ муқаррар

кардааст. Сипас, ӯ нигаҳбонии сохтори амалкунандаи тартиб ва адолат, Ртаро, ба худоёни офаридашуда, бахусус Индра, вогузор мекунад; дар «Ригведа» (7.64.20), Варуна ҳамчун як ҳокими аъло зикр шудааст, ки худаш қонунро риоя мекунад ва қатъиян ва одилона ҳукмронӣ мекунад (5.63.7). Ӯ бо кӯмаки Митра - худои шараф, нигаҳбони Рта аст - асоси риояи қоидаҳое, ки адолат, субот, амният ва шукуфоиро дар ҷомеаҳои инсонӣ, инчунин дар кайҳон таъмин мекунад ва маркази адолат дар ҷомеаҳои инсонӣ буда, рафтори ахлоқиро қадрдонӣ мекунад (1.2.8 ва 1.23.5) ва вайронкунандагони қоидаҳоро ҷазо медиҳад.

Навиштаҳои авестоӣ ва матнҳои паҳлавии баъдӣ бошанд, адолат, беғаразӣ ва шаффофиятро дар корҳои ҳаррӯзаи инсонӣ таъкид мекунанд. Сифати неки шахси «одил» яке аз сифатҳои олии ахлоқӣ ҳисоб меёбад, ки онро шахс доро шуда метавонад. Гӯё онҳо яке аз сифатҳои Аҳура Маздо - Аша Ваҳишта, яъне «росткории олӣ (беҳтарин)»-ро дар бар гирифтаанд. Ба ин сифат чунон таваҷҷуҳ дода шудааст, ки соҳиби он дар ниҳоят, агар қодир бошад, Ашавон шуда метавонад. Расидан ба Аша - ҳолати баланди вафодорӣ, тақрибан муқаддас аст, ки он аз ҳар чизе, ки як инсони оддӣ метавонад ба даст орад, хеле болотар аст. Дар «Авесто», Аҳура Маздо, худои адолат (Аша=Арта), мехоҳад, ки одамон роҳи ӯро пайравӣ кунанд, корҳои нек, андешаҳои нек ва амалҳои некро анҷом диҳанд ва хидмат ба «руҳи дурӯғ»-ро рад кунанд, то баракатҳоеро, ки мукофоти росткорон дар ҳаёти индунявӣ ва ухравӣ аст, ба даст оранд. Ӯ қонуни олии ҷаҳон ва *аша* («Авесто»: *Аша-Ваҳишта* - «тартиб, адолат, ҳақиқат») ва ормони олии муъмин ин аст, ки онро бояд иҷро кунад, «ашавоне» шавад, ки «аша» дошта бошад.

Аша-Ваҳишта, ҳамчун рамзи адолат, дар маънои *даэена* инъикос ёфтааст, ки шартан ҳамчун ақидаи фардӣ/худшиносӣ ва адолати шахс ва умуман, ҳолати руҳонии шахс фаҳмида мешавад. Ҳамин гуна ҳолатро аша (aša) низ дорад, ки дар баробари Аҳура Маздо, барои ҷаҳонбинии Зардушт аҳамияти

бунёдӣ дорад ва чунин намунаҳои тарҷумаи он ба монанди низому тартиб, ҳамоҳангӣ, ҳақиқат, қонун ва адолат баррасӣ мешаванд ва ин дар ҳолест, ки тарҷумаи таҳтуллафзии аша (aša) эҳтимолан маънои пайвастагии ҳамоҳангро дорад.

Дар давраи ведӣ ҳадафи асосии қонун риояи *дҳарма*, яъне адолат ва ӯҳдадорӣ буд. Дҳарма ҳамчун қонуни илоҳие баррасӣ мешавад, ки тамоми ҷаҳонро фаро мегирад ва нигоҳ медорад, тартибу низоми ва марҳилаҳои гуногуни ҳаётро, ки бар асоси онҳо чунин тартибу низом ба рушди руҳонии худ расидааст ва бар пояи монизми таҳаввулгарои фалсафие бунёд ёфтааст, ки онро эҳсоси панҷуми хиради ҳиндӣ номидан мумкин аст. Ҳамин тариқ, ин калима барои ифодаи адолат, чизе, ки дар шароити муайян, дар арзишҳои ахлоқии ҳаёт, вазифаҳои парҳезгории одамон, рафтори одилона дар ҳар як соҳаи фаъолият, кӯмак ба мавҷудоти дигари зинда, маърифатнокии ниёзмандон ё ягон кори ичтимоӣ, садақа додан ба ниёзмандон, хислатҳо ё хусусиятҳои табиии мавҷудоти зинда, вазифа, қонун ва ғайра истифода мешавад [19, 34]. Дҳарма, чунон ки дар ҷомеаи ҳиндуҳо истифода мешавад, як кодекси ҳамаҷониба буд, ки аз адолат берун рафта, принсипҳои зиндагии муассирро муқаррар кард. Аз сабаби қадимӣ, муфидӣ ва умумиҷаҳонии худ, зикри ин калима виҷдони ҳар як инсонро дар ин замин бедор кард.

Мувофиқи ахлоқи зардуштӣ, инсон дар ҳаёти ичтимоӣ бояд барои некӣ, ҳақиқат ва адолат талош варзад. Инсони меҳнатдӯсте махсус зикр мешавад, ки ба дигарон кӯмак мерасонад ва бо кӯшишҳои худ метавонад дар биҳишт ҷой гирад. Дар «Авесто» бо ибораҳое ба монанди «инсон тавассути меҳнат шӯҳрати бузург ба даст меорад», «меҳнатдӯстӣ - ҳамқадами озодӣ аз ташвишҳо ва заҳматҳост», «барои ичрои хоҳишҳои худ меҳнатдӯст будан даркор аст», «барвақт бархез, то қудрати идомаи коратро дошта бошӣ», «танбалӣ накун, то вазифа ва кори хубе, ки бояд анҷом бидиҳӣ, ичро нашуда монад.» Ҳамин тариқ, адолат дар муборизаи байни ҳақиқат ва дурӯғ тавлид меёбад. Исми

авестоии *друҷ (druj)*, мафҳумеро ифода мекунад, ки бо мафҳуми аллакай бароямон шиноси *аша (aša)* мухолиф аст.

Дар чаҳорчӯбаи қонуни адолати кайҳонӣ дар мисоли худо Индра ва ёварони ӯ, «Ригведа» таъкид мекунад, ки адолат, дар баробари дигар падидаҳои ахлоқӣ, мисли рафторҳои нек ва ҳар гуна нияти поки инсон аз он сарчашма мегирад; адолати Индра дар мубориза бо қувваҳои дигар пешниҳод карда мешавад ва Ӯ - ягона худоест, ки торикиро убур карда, ба он ворид мешавад ва бо нури ҳадсии дониш ва қудрати олии худ сохторҳо ва муқовимати онҳоро дар муқобили ҳақиқат нобуд мекунад. Адолати фаъолиятҳои Индра дар таъмини тартибу низом дар ҷаҳон ифода меёбад ва рушди пурраи равонии инсон бидуни дониш тавассути шиносоӣ бо «Ман»-и ботинии олӣ («Ишвара-Пуру») ғайриимкон аст, зеро танҳо тавассути айният бо «Ман»-и беруна ва фаъолиятҳои гуногуни иродаҳои пароканда, тавассути мушоҳидаи ин бесарусомонӣ дар ягонагии худӣ, инсон мақоми ҳокимияти ботиниро бар табиати поёнӣ ба даст меорад.

Адолат ҳам дар «Ригведа» ва ҳам дар «Авесто» як мафҳуми эволютсионӣ аст – ғояи касб кардани он чизе, ки инсон сазовори он - адолат, адолати ахлоқӣ ва баробарӣ мебошад. Дар ҳоле ки «Ригведа» ин натиҷаро бидуни гузоштани ягон масъулият барои ноил шудан ба он ба дӯши ягон мақоми марказии идоракунӣ ё ҳатто ба шахс пешбинӣ мекунад, «Авесто» адолатро на танҳо бо аҳамияти илоҳӣ, балки бо аҳамияти иҷтимоии он низ алоқаманд мекунад ва росткорию масъулияти инсонро барои сарнавишти худ дар ҳарду олам пешкаш мекунад.

Дар фасли сеюм **«Зӯроварӣ ва ғайризӯроварӣ»**, дилеммаи зӯроварӣ ва ғайризӯроварӣ ҳамчун як қувваи инсонӣ баррасӣ мешавад, ки онҳо тавассути равандҳои иҷтимоисозӣ инкишоф ёфта, дар ҷомеаҳои инсонӣ ба таври ниҳоӣ шакл гирифтанашонро пайдо кардаанд.

Дар робита бо он қайд карда мешавад, ки сохтори иҷтимоии ҷомеаи ведӣ бар фазои ором ва ҳамкории байни сокинони он асос ёфтааст. Одамонро эҳсоси бузурги ягонагӣ пайваст буданд, онҳо барои ба даст овардани ҳамаи чизҳое, ки мехостанд, якҷоя кор мекарданд; онҳо бераҳмӣ ва нафрат нисбат ба якдигарро дӯст намедоштанд; эҳсоси муҳаббат ба ҳама, инчунин эҳсоси бузурги ӯҳдадорӣ ва ягонагӣ дар фаъолиятҳои гуногун, ҳастии *аҳимса*ро инъикос мекунад, ки он дар рафторҳои инсон ҳукмфармост: аҳимса ҳамчун унсури интизомии рафтори меъёрии инсони алоҳида фаҳмида мешавад, ки аз ибтидо қодир ба зӯроварӣ аст [42, 744]. Одамон мехостанд чунон қудрате дошта бошанд, ки ҳамаи мавҷудотро дӯсти худ гардонанд ва ба худоён низ барои он дуо мекарданд. Кӯмак ба дигарон, меҳрубон будан ба онҳо, ғамгин шудан аз бадбахтии дигарон ва кӯшиш кардан барои хотима додан ба ранҷу азобҳои онҳо - ин хислатҳое ҳастанд, ки ба муътақиди *аҳимс*а - ғайризӯроварӣ хоссанд.

Дар «Авесто», мисли «Ригведа», таҳдид ва зӯроварӣ шаклҳои гуногун доранд. Дар ин ҷо бояд қайд кард, ки «Авесто» дар муқоиса бо «Ригведа» мафҳуми ягонае ба монанди «аҳимса» надорад. Нуктаи дигар он аст, ки дар «Авесто» зӯроварӣ тавассути мафҳумҳои гуногун маънӣ мегиранд, ки аз моҳият ё рафтори нерӯҳое, ки зӯроварӣ ва таҳдидро таблиғ мекунанд, бармеоянд. Ба онҳо, пеш аз ҳама, сарчашмаи худи бадӣ - Ангра Майню, инчунин *даева* ва *друҷи* бароямон шинос мутааллиқанд. Зардуштиён, мисли ҳиндуҳо дар «Ригведа», ба онҳо бо забони нафрат муроҷиат мекунанд, зеро ин истилоҳ нишон медиҳад, ки чунин суханро як таҷовузкор нисбати касе истифода мебарад, ки дар натиҷаи чунин рафтор қурбони онҳо мешавад. Яке аз таҷовузкорони ибтидоӣ дар ин ҷо девҳо буданд, ки зардуштиён метавонистанд аз онҳо танҳо бо нафрат ва зӯроварӣ дифоъ кунанд. Гарчанде ки баъзеҳо метавонанд ҳайрон шаванд, ки чӣ тавр тасмими имон метавонад на бо ифодаи «ман эътиқод дорам», балки бо «ман нафрин мекунам» (*нафрин куниш*) -и

девҳо оғоз шавад, - ин як амалияи динӣ аст [1, 297]. Аммо, бояд қайд кард, ки девҳо, бахусус Ангра Майню, дар ин ҷо қурбонишуда нестанд, балки душманон ва таҷовузгарони аз ҳама бадтаринанд, ки ба пайравони содиқи Зардушт таҳдид ва зарар мерасонанд. Рад кардани девҳо бо ислоҳоти Зардушт иртибот дорад ва ҳамчун таҷассуми ҳама гуна бадиҳои тасаввуршаванда, дар ҳамаи китобҳои динии Зардуштӣ, аз ҷумла, «Авесто», ки таълимоти он бо формулаи нафрин кардани девҳо оғоз мешавад, зикр шудаанд: Nāismī daēvō!

Тавре ки дида мешавад, ақидаҳои зардуштӣ дар масъалаи зӯроварӣ ва безӯрӣ дар атрофи як мафҳуми ягона, яъне аҳимса, ташкил нашудаанд, балки тавассути амалҳои қувваҳои нек - Ангра Майню ва фарзандони ӯ - худоён Индра, Агни, Армаити ва дигарон - ҳамчун манбаъҳои безӯрӣ баррасӣ мешаванд, бар хилофи амалҳои дигар қувваҳои бад, ки аз ҷониби Ангра Майню ва фарзандони ӯ ба монанди даева, Заҳҳок, Друҷ ва дигарон роҳбарӣ мешаванд. Ҳамин тариқ, зӯроварӣ ва безӯрӣ, умуман, шаклҳои таркибии худро доранд.

«Ригведа» таъкид мекунад, ки инсони поксиришт сифати асосии худро аз даст медиҳад, ба шарте ки агар ӯ ба шахси дигар тавассути пиндор, гуфтор ё рафтораш зарар расонад. Барои ин, ӯ бояд роҳи зоҳидӣ - худдориро пеша гирад. Шахсе, ки худдорӣ мекунад, лаззатҳои шаҳвонии худро барои худтаҳаққукёбиаш қурбон мекунад. Ӯ ҳеҷ гоҳ ба хоҳишҳои ҷисмонии худ таслим намешавад. Дар «Ригведа», «зӯроварӣ» ҳам маҳкум ва ҳам ташвиқ карда мешавад. Таълимоте, ки зӯровариро ташвиқ мекунанд, дар таълимоти ӯҳдадории ахлоқии он ҷой доранд. Ҳиндуҳо бар он ақидаанд, ки истифодаи зӯроварӣ барои дифои хеш дуруст аст [3, 51].

Дар «Авесто» зӯроварӣ тавассути бадӣ ва «маҳсулот»-и он - ранҷу азоб, касалӣ, беморӣ, марг ва ғайра баррасӣ мешавад. Онҳо ғайритабиӣ ҳисоб меёбанд ва муқовимат, муборизa бар зидди онҳо ва аз байн бурданашонро талаб мекунанд. Кайҳоншиносии зардуштӣ ҳузури бадиро дар ҷаҳон ба як ҳодисаи мушаххас нисбат медиҳад. Ин «ҳамла»-и бадӣ

ба олами моддӣ пас аз офаридани ин олам аз ҷониби Аҳура Мазда буд. Бадӣ аз берун ба кайҳон ҳамла карда, марг ва харобӣ овард. Он обҳо ва заминро олуда карда, ягона намунаҳои растанӣ, ҳайвон ва инсонро, ки Аҳура Мазда офарида буд, нобуд сохт. Аммо, азбаски Аҳура Маздо офариниши моддиро аввал дар ҳолати руҳонӣ ва сипас дар ҳолати моддӣ офарида буд, ӯ тавонист нақшаи ҷовидони (паҳл. *ēwēnag*)-и ҳар як офаридаи моддии худро, ки бадӣ вайрон ё кушта буд, гирифта, онро дар олами осмонӣ, ки барои бадӣ дастнорас аст, пок созад ва сипас ҳамаи онҳоро ҳамчун офаридаҳои нав, ин дафъа дар маҷмуъ: як ҷуфти инсонӣ, мард ва зан ва 282 намуди ҳайвонот ба ҷаҳон дубора ворид намояд [2, 8].

Дар «Ригведа», мисли «Авесто» дар баробари дигар қувваҳои бад, ки сабабҳои зӯроварӣ, таҳдид ва марг мебошанд, девҳоро ба ҳамин маънӣ ва муқобилони ғайзӯроварӣ, некӣ, фазилат ва адолат тасвир карда мешаванд. Тибқи «Ригведа», одамон барои аъмоли некашон ба мукофотҳо бовар мекарданд, дар он иродаи нек ва хоҳишҳои нек қадр карда мешаванд ва ашрофият танҳо вақте ба вуҷуд меояд, ки қалби инсонро сифатҳо ё ҷузъҳои гуногуни таркибии аҳимса, ки асоси ҳар як рафтори нек ё рафтори ахлоқӣ мебошанд, пур кунанд. Девҳо табиатан бераҳманданд ва аз ин рӯ, ҳатто аз онҳо хоҳиш карда мешавад, ки бо ҳама дилсӯз ва меҳрубон бошанд.

Ҳамин тариқ, барои «Ригведа» ва «Авесто» қувваи ҷисмонӣ ва зӯроварӣ, ҳарчанд ҳаммаъно набошанд ҳам, бо ҳам робитаи амиқ доранд. Дар баъзе мавридҳо, таърифҳои иҷтимоӣ-динии зӯроварӣ онро бо калимаҳои дигар, ба монанди «ҷанг», «инқилоб» ё «қувва» ё бо истифодаи зӯроварӣ дар майдони танг, ҳаммаъно мегардонанд, ки татбиқи онро маҳдуд менамояд, аммо, дар баъзе мавридҳо, онҳо зӯровариро бо ҷанг баробар шуморида, онро аз мафҳумҳои умумии қудрат, қувват ва тавоноӣ фарқ мекунанд.

ХУЛОСА

Натиҷаҳои асосии кори таҳқиқотӣ

1. Муносибатҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ, иқтисодӣ ва забонии байни Эрон ва Ҳиндустон ба даврае рост меоянд, ки ин ду халқи бузург дар ҳудуди як марз якҷоя зиндагӣ мекарданд ва забону фарҳанги муштарак доштанд. Таъсири ин муносибатҳо дар шабоҳатҳои эътиқодҳо, устураҳо, теософия ва адабиёти ҳарду кишвар, инчунин дар китобҳое, ки аз гузашта мерос мондаанд, ба монанди «Ригведа» ва «Авесто», возеҳ ба назар мерсад. Омӯзиши муносибатҳои байни ин ду кишвар (Эрон ва Ҳиндустон) - кӯшиши ҷолиб аст, ки бешубҳа, ба равшантар шудани ин муносибатҳо ва васеъ кардани дониши мо дар бораи гузаштаамон мусоидат мекунад. Дар ҳақиқат, ин муносибатҳо аз ибтидои тамаддуни ҳиндуориёӣ реша мегиранд, зеро ҳиндуориёҳо ва эрониёни қадим аз як сарчашмаи муштарак пароканда шуда, роҳҳои гуногунро интихоб кардаанд. Пайвандҳои нажодӣ, динҳои қадима ва забонҳои онҳо низ пайдоиши муштарак доштанд. Дини ведоӣ бо ойини зардуштӣ ҷанбаҳои зиёди муштарак дошт ва забони ведоӣ ва забони паҳлавии қадим ҳамчун забони «Авесто», ба якдигар хеле монанданд **[1-А]; [2-А]; [13-А]**.

2. Қаҳрамонҳои эпикӣ ва афсонавӣ, ки аз қолабҳои қадимаи худоёни ҳиндуэронӣ илҳом гирифтаанд, тадричан оламро ба достони қаҳрамонӣ табдил медиҳанд ва шоҳони бузург, баъзан худоёни афсонавии аҷиб мегарданд ва дар достонҳои афсонавии «Ригведа» ва «Авесто» бо тағйироти тадричӣ ва муназзами тасвирҳои онҳо барои эҷоди ҳамоҳангии сиёсӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ ва динӣ пайдо мешаванд. Баъзе аз ин худоён дар таҳаввулоти хеш ва гузашта аз ин, дар тасвири симоҳои шоҳон (масалан, дар «Шоҳнома»)-и Фирдавсӣ, баъзе аз ҷузъҳои афсонавии худро дар байни қаҳрамонон ва худоёни зардуштӣ нигоҳ дошта, ҳамон қадар муқаддас боқӣ мондаанд; ҳамин нуктаро дар нисбати Индра, худои бузурги ҳиндуэронӣ низ дидан мумкин аст. Индра

худои бузурги «Ригведа» аст, ки дар асотир ва достонҳои қаҳрамонии эронӣ дар шакли персонажҳои гуногун зикр шудааст. Дар анъанаи зардуштӣ, ӯ мақоми илоҳии худро аз даст дода, ба яке аз девҳои бузург табдил ёфт. Хусусияти барҷастатарини ӯ, яъне Варитра дар Баҳроми «Авесто» ҳамчун яке аз худоёни ҷанговар пайдо мешавад; ба ғайр аз Баҳром, дар баъзе вижагиҳои шахсияти Индраро дар сурати Анаҳита ҳамчун шоҳи обҳо дидан мумкин аст; инчунин, дар муборизаи Индра бо аждаҳои хушксолӣ муҳорибаи Апуш бо Таштар (Деви хушксолӣ) иртибот дорад ва ғайра. **[4-А]; [5-А].**

3) Аҳамияти маҷозҳои дар «Ригведа» ва «Авесто» истифодашуда дар мудовимии татбиқи онҳо дар муқоиса бо маҷозҳои ороишӣ ё тавсифии шеъри муосир зоҳир мешавад; муқоисаҳои собит барои истифодаи мушаххас пешбинӣ шудаанд ва ба маҳрумияте дучор мешаванд, ки танҳо дар натиҷаи фаҳмиши хеле мушаххаси мувофиқати онҳо ҳангоми муносибат бо худоён шарҳ дода мешавад. Дар байни ин худоён, мавқеи махсусро Йимаи ҳиндуэронӣ (дар «Авесто») ва Яма (дар «Ригведа») - қаҳрамонони устура дар бораи обхезии ҷаҳонӣ, ки аз асотири умумии ҳиндуаврупоӣ реша мегирад, ишғол мекунанд. Дар анъанаи зардуштӣ бошад, баъзе тасвирҳои ривоятҳо дар бораи Йима ҳамчун қаҳрамони тамаддунсоз ва ҳамчун аввалин шахси ба марг гирифторшуда, ки роҳро барои башарият ба сӯи охират ҳамвор карда, худои олии олами дигар шудааст, мушоҳида мешавад. Дар устурашиносии ҳиндуҳо Яма ҳамчун сарвари ҷинси инсон, инчунин оғози ҳаёти инсон аст. Ӯро худо, аввалин инсоне, ки мурдааст, падари ҷинси инсон, шоҳи мурдагон ва олами зеризаминӣ, ҳокими дӯзах ва самти ҷанубии рӯшноӣ меноманд. Мисли қиссаи Одам ва Ҳаво, Йима ва Ямӣ пешаҷдодони инсоният шуданд ва марги Яма оғози марги шахси қурбоншударо нишон медиҳад [**5-А]; [6-А];**

4) Ин Низом, ки аҳамияти антропосентрикиаш бо он ҷолиб аст, ки амалҳои инсонӣ, хоҳ мувофиқи ахлоқ бошанд, хоҳ бар хилофи он, омили асосии фаъолияти ӯ мебошанд.

Низом дар маркази дурнамои антропологӣ ҷойгир шудааст, ки ба хусусияти хоси тафаккури ҳам зардуштӣ ва ҳам ҳиндӣ табдил ёфта, аз олами берунии табиат ба олами инфиродии инсонӣ интиқол меёбад. Аслан, эътиқод ба тартиботи кайҳонӣ боварест, ки хислати ахлоқии он дар «Ригведа» ва «Авесто» таъкид шудааст, зеро натиҷаи асосиаш дар он ифода меёбад, ки амалҳои нек бе мукофот ва амалҳои бад бе ҷазо намемонанд. Ҳамин тариқ, сурудҳои «Ригведа» се лаҳзаро дар бар мегиранд: аввалан, таваллуди се олам, осмон, замин ва навоҳии мобайнӣ; сипас, дар баробари таваллуди оламҳо, таваллуди худоён аз волидони аввалини онҳо; ниҳоят, тулуъ ва ғуруби офтоб ва минбаъд - худи инсон, ки бо ӯ таълимоти ахлоқии таълимоти ведӣ бештар иртибот дорад ва ба мисли «Авесто» руҳи инсон бо ҷисми ӯ дар пайвастагӣ нишон дода шуда, ӯро ба муборизa бо бадӣ водор месозад, ки ин муборизаро дар ҳудуди шахсияти худаш низ истисно намекунад; одамон аз рӯи табиаташон на бад ва на нек офарида шудаанд, балки ҳамеша ба таври баробар зери таъсири худоёни кайҳонӣ, метафизикӣ, арвоҳ ё девҳои некӣ ва бадӣ қарор доранд [6-А];

5) Омӯзиши муқоисавии «Ригведа» ва «Авесто» бо назардошти таълимоти ахлоқии онҳо, мутаносибан, баррасии масъалаҳоеро, ки қатъиян ахлоқӣ нестанд, инчунин омӯзиши шароитҳоеро, ки пеш аз пайдоиши тахминҳои ахлоқӣ вуҷуд доштанд, дар назар дорад. Ҳангоми анҷом додани ин таҳқиқот, мо дар «Ригведа» ва «Авесто» решаҳоеро ҷустуҷӯ намудем, ки аз онҳо ғояҳои ахлоқии динӣ пайдо шуда, инчунин хусусиятҳои ҳаёт ва тафаккури зардуштӣ ва ҳиндуиро, ки робитаи онҳо бо мавзуи мо боз ҳам дуртар ба назар расида метавонад, нишон диҳем. «Ригведа» ва «Авесто» аз сурудҳое иборатанд, ки ба худоён нигаронида шудаанд, яъне сурудҳои ситоиш ва дуо мебошанд. Аксари худоён дар аввал таҷассуми падидаҳои табиӣ будаанд. Дар баъзе мавридҳо, ин робита норавшан ба назар мерасад ва қариб дар ҳамаи ҳолатҳо, хусусиятҳое ба тасвирҳои худоён бахшида

шудаанд, ки робитаи онҳо бо падидаҳои аслии физикӣ ба исбот намерасад. Ҷаҳонбинии динӣ наметавонад тасаввуротро дар бораи ҳаёти ормонӣ ҳамчун ягонагие, ки дар он принсипи муттаҳидкунанда некии ягона ва мутлақ аст, ба ҳайси айнияти қарор диҳад. Устураҳои «Ригведа» ва «Авесто» барои ориёиҳои қадим тақрибан ҳақиқати аслӣ буданд ва аз ин рӯ, интизор будан имкон надорад, ки дар сурудҳо ва готҳо пайдо кардани ақидаҳои ахлоқии сатҳи хеле баланд вуҷуд дошта бошанд **[4-А]; [5-А]**;

6) Муносибатҳои ведӣ ва авестоӣ нисбат ба камолоти маънавии инсон хусусияти экзистенсиалӣ ва эмпирикӣ доранд. Он экзистенсиалӣ аст, зеро мушкилоти бағоят экзистенсиалӣ, яъне бадӣ, дард ва ранҷр мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Камолоти маънавӣ ва ба даст овардани некии олӣ дар анъанаи зардуштӣ асосан бо эътиқод ба иродаи озод, эътирофи қобилияти инсон барои интихоби некӣ ё бадӣ ва масъулияти дар натиҷа ба Офаридгор алоқаманд мебошанд, ки умуман, асоси низоми ахлоқии дини зардуштиро ташкил медиҳанд. «Ригведа» таъкид мекунад, ки инсон ҳамчун мавҷуди ахлоқӣ бояд саъй варзад то ба васвасаҳои ғурури бардурӯғ муқобилат кунад ва дар ҳоли тарсу ларз ба сӯи наҷоти худ талош намояд. Дар сатҳи инсонӣ консепсияҳои ҳиндуӣ ва зардуштӣ дар бораи роҳҳои расидан ба камол ва некии инсонӣ бо ҳам мувофиқат мекунанд. Дар ҳарду китоб, ҳадафи ҳаёти инсон нисбат ба, масалан, ғояҳои буддоии нирвана, карма ва сансара ба таври дигар фаҳмида мешавад. Онҳо ба баланд бардоштани мақоми инсон дар муборизa бо бадӣ ва ба даст овардани некӣ ва абадияти инсон дар пуррагии тартиботи одилонаи худ, дар ҷамъ кардани қувваи энергетикии ақли нек барои касе, ки дар рӯҳ ва амал пайрави некӣ аст, нигаронида шудаанд **[7-А]; [8-А];**

7) Дар «Ригведа» ва «Авесто» ҳангоми баррасии падидаҳои Кайҳон маълум мешавад, ки табиат, гӯё аз ҷониби дуализми ногузири қувваҳои мутақобили он тақсим шудааст. Олами падидаҳо аз муборизаи доимии байни ин ду қувваи

муқобил шаҳодат медиҳад, ки номҳои зиёде доранд, ба монанди: некӣ ва бадӣ, фазилат ва нуқсон, дониш ва ҷаҳолат, рӯшної ва торикӣ, гармӣ ва сармо, ҷозиба ва инкор, муҳаббат ва нафрат, лаззат ва дард, саломатӣ ва беморӣ, ҳаёт ва марг. Ин дугонагии табиатро наметавон инкор кард ва ҳар яки мо дар ҳар лаҳзаи вуҷуди заминии худ маҷбурем яке аз ин ду тарафро эҳсос кунем. Бо муқоиса онҳо метавон мушоҳида кард, ки эронии қадим, таҳти таъсири таълимоти некӣ ва бадӣ, бо фаъолият ва назари амалгароиаш нисбат ба ҳаёт тавсиф меёбад; ҳинду, ки эътиқоди динии худро рушд дода, ба мавҷуди ғайрифаъол, худшинос ва зикру шуҳуд табдил ёфтааст; назари ҳиндуҳо бо фарзияҳои пантеистии онҳо дар ҳолати оромӣ ба авҷи худ мерасад; форс, ки китобҳои муқаддаси он бо даъвати «бархез ва амал кун» садо медиҳанд, дар муборизаи пурқудрати байни қувваҳои муқобили некӣ ва бадӣ далерона барои некӣ мубориза мебарад **[9-А]; [10-А]**;

8) Дар «Ригведа» ва «Авесто» марг ва ҷовидонӣ падидаҳои ботилнамо (парадоксӣ) мебошанд, ки ба маънои муайян инкор ё тасдиқи ҳамаи падидаҳо мебошанд. Назари ведӣ инсонро ҳамчун *роҳи амратсайа*, яъне «писарони ҷовидонӣ» ташвиқ мекунад ва изҳор медорад, ки гарчанде марг насиби инсон аст, аммо имкони бартараф кардани он тавассути фаромаргӣ вуҷуд дорад, ки он сафари фосилавии байнӣ байни ду ҳадди марг ва ҷовидонӣ аст. Ба ибораи дигар, марг ба ҷисм тааллуқ дорад, аммо ҷовидонӣ табиати руҳ аст ва ҳар кас метавонад ба он ноил гардад, ба шарте ки агар онро ҳамчун ҳадафи ниҳоии ҳаёташ эътироф кунад ва тахассуси зарурӣ, яъне фаромаргӣ ё қобилияти рафъи маргро ба даст орад. Дар «Авесто» дар бораи *фраваши* ё *фраваҳар* сухан меравад, ки бо нури абадӣ муҷаҳҳаз аст ва барои решакан кардани ҳама гуна бадиҳо дар ин олам беист ва абадӣ фаъолият намуда, ба *урван* (ҷон)-и мо барои интихоби доимии дуруст илҳом мебахшад. Дар ҳоле ки урван ба ҷисм пайваст аст, дар ҳоле ки инсон зинда аст ва фраваши дар асл илоҳӣ аст, макони он дар осмон аст. Вазифаи асосии он роҳнамоии

руҳ ба сӯи интихоби дуруст аст. Ҳар як мавҷудоти зинда фравашии худро дорад, ки вазифаи он роҳнамоии одамон ба сӯи камол, ба сӯи ҷовидонӣ аст **[12-А]**;

9) «Ригведа» ва «Авесто» умуман гуманизмро ҳамчун арзише, ки қисми ҳадди ақали этикаи онҳоро ташкил медиҳад, тасдиқ мекунанд, аммо онҳо дар тарзи муаррифии ин арзиш фарқ мекунанд ва аз ин рӯ, муносибати онҳо ба ҳаёти инсон яксон нест. Умуман, ин китобҳо инсонро ё арзиши мутлақ ё арзиши нисбӣ мешуморанд ва дар мавриди аввал муҳокимаҳои арзишӣ ба таври объективӣ ва дар мавриди дуюм ба таври субъективӣ асоснок карда мешаванд. Гарчанде ки ин китобҳо ҳатман вуҷуди мовароуттабииро рад намекунанд, онҳо некии инсониро ё бо услуби тахайюлӣ ва гуманистӣ ва ё бо услуби гедонистӣ ва инфиродӣ таъкид мекунанд; дар ҳарду ҳолат, метавон шакли пинҳоншудаи ахлоқро эътироф кард: адолат, баробарӣ, лаззат, истеъмол ва дигар орзуҳои монанд чизҳое ҳастанд, ки вуҷудиятро роҳнамоӣ намуда, ба он уфуқ, арзиш ва маъно медиҳанд. Тафовут дар тафсири ин саволҳо дар «Ригведа» ва «Авесто» танҳо дар он аст, ки «Авесто» нисбат ба ахлоқи аз ҳад зиёди мовароуттабии «Ригведа» ахлоқи бештар амалгароро нишон медиҳад; **[15-А]**

10) «Гедонизм» дар «Ригведа» ва «Авесто» таълимоти арзишмандест, ки тибқи он хушбахтӣ, ки бо ин роҳ фаҳмида мешавад, комилан ба тавозуни лаззат ва дард дар мавзӯъ вобаста аст: хушбахтӣ танҳо ҳолати тавозуни мусоиди лаззат ва дард аст. Дар айни замон, тавре ки мо дидем, ҳиндуҳо ба сулҳ нисбат ба лаззат аҳамияти бештар медиҳанд. Аммо, ин маънои онро надорад, ки мо бояд аз ашёи ба истилоҳ лаззат дурӣ ҷӯем. Сулҳ ҳолати фирор аз лаззат ё дард нест. Ин ҳолати бетарафӣ нисбат ба онҳост. Ин роҳи миёна байни ду ҳадди худписандӣ ва азоб додани худ аст ва хушбахтии ҳақиқиро на дар ашёи моддии дунявӣ, балки дар беохир пайдо кардан мумкин аст. Аз тарафи дигар, «Авесто» зоҳидиятро рад мекунад. Мувофиқи Авасто, хушбахтии инсон аз дигар

фазилатҳо ва рафтори инсонӣ муайян карда мешавад: танҳо касе, ки пайваста меҳрубон аст, аз саломатии ҷисмонӣ лаззат мебарад, бар бадани худ ҳукмрон аст, дар бораи нони ҳаррӯзаи худ хавотир намешавад, бо оилааш дар сулҳ аст, истеъдодҳо ва молҳои худро, ки «хварр»-и ӯст, инкишоф медиҳад ва афзоиш медиҳад, хуб аст. Шахсе, ки ҳамеша аз худ лаззат мебарад, ҳамеша хуб аст. Касе, ки аз саломатии ҷисмонӣ лаззат мебарад, аз саломатии рӯҳӣ низ лаззат мебарад; **[15-А]; [17-А]**

11) Консепсияи адолат дар Ҳиндустони давраи пеш аз меҳварӣ дар атрофи мафҳуми Рта ташаккул меёбад, ки ҳамчун ғояи «ҳақиқат» тафсир ёфта, дар асоси тартибу низоми кайҳонӣ ва табиӣ ва ҳамтои он дар ҷомеаҳои инсонии дорои ҳақиқат, ахлоқ, росткорӣ ва адолат қарор мегирад. Навиштаҳои авестоӣ бошанд, адолат, беғаразӣ ва шаффофиятро дар корҳои ҳаррӯзаи ҳаёти инсон таъкид мекунанд. Сифати неки шахси «одил» яке аз баландтарин хислатҳои ахлоқӣ, ки онро инсон касб карда метавонад, ба шумор меравад. Дар «Авесто» мисли «Ригведа» ғамхории асосӣ нияти худоён ба мисли Митра ва Рашту барои муқаррар кардани қонуни ҳақиқат ва адолат барои ҳама ва некӯаҳволии ҳама тавассути *аша (аša)* ва *даена* мебошад ва тибқи он, аз як тараф, риояи ин қонун аз ҷониби инсон анҷом гирифта, аз тарафи дигар - эҳтиром ба шахсияти инсон таъмин гардида, одамон таҳти худсарӣ дучор намегарданд. Дар ҳоле ки «Ригведа» ин натиҷаро бидуни таҳмили ягон масъулият барои ноил шудан ба он бар дӯши ягон мақоми марказии идоракунӣ ё ҳатто бар дӯши шахси алоҳида пешбинӣ мекунад, дар «Авесто» адолат на танҳо бо аҳамияти илоҳӣ, балки бо аҳамияти иҷтимоӣ низ иртибот дошта, ростқавлӣ ва масъулияти инсонро барои сарнавишти худаш дар ҳарду олам пешбинӣ мекунад **[14-А];**

12) Дар «Ригведа» монанди «Авесто» девҳо дар баробари дигар қувваҳои бад, ки сабабҳои зӯроварӣ, таҳдид ва марг мебошанд, чунин муаррифӣ шудаанд, ки ба зӯроварӣ

накардан, некӣ, фазилат ва адолат муқобилат мекунанд. «Ригведа» амалияи аҳимса, калимаи санскритиро, ки аксаран ҳамчун ғайризӯроварӣ тарҷума мешавад, дастгирӣ мекунад ва консепсияи зӯроварии он аз тафсири зарар ва безарарӣ вобастагӣ дорад. Дар «Авесто» ин мафҳум вуҷуд надорад, аммо он зӯроварӣ ва ғайризӯровариро аз нигоҳи дугоникии хайру шар, худоёни некӣ ва бадӣ ва ғайра тафсир мекунад. Дар ҳоле ки дар «Ригведа» масъалаи зӯроварӣ ва ғайризӯроварӣ хусусияти динӣ-метафизикӣ мегирад, дар «Авесто» дар баробари ин тафсири зӯроварӣ ва ғайризӯроварӣ то андозае ба ҳадди муносибатҳои иҷтимоӣ «фароварда» шудааст **[16-А]**.

ТАВСИЯҲО БАРОИ ИСТИФОДАИ АМАЛИИ НАТИҶАҲОИ ТАДҚИҚОТ

1. Дар чаҳорчӯбаи ҳамзистӣ бо мардуме, ки аз ҷиҳати пайдоиши таърихии худ ба тоҷикон наздиканд, маҷмуи табдирҳоро барои таҳияи дастурҳо дар бораи муайян кардани арзиши шуури таърихии насли гузаштаи мо таҳия карда шавад;

2. Барои баланд бардоштани таваҷҷуҳ мақомоти давлатӣ ва созмонҳои иҷтимоӣ ба ин мушкилот зарур аст, ки дар доираи лоиҳаҳои махсус идеологияеро барои омӯзиши умумияти миллӣ-давлатии тоҷикон бо халқҳои дигари ориёӣ бо дарки дурусти роҳҳои рушди хоссаи онҳо таҳия карда шавад;

3. Ба ҳайси маводи ҷойгузин қоидаҳои рафтор ва ахлоқи насли нави ҷавонони кишварамон бар пояи самтҳои эҷодкорӣ ва инсондӯстии авестоӣ ва ригведӣ бо интихоби арзишҳои аксиологӣ ва умумиинсонӣ дар якҷоягӣ бо принсипҳои бисёрфарҳангӣ ва муколамаи байни фарҳангҳои гуногун дар чаҳорчӯби рушди фарҳанги миллии тоҷикон таҳия гардад;

4. Семинарҳои махсус дар бораи омӯзиши таълимоти зардуштӣ ва ведӣ барои эҷоди симои миллии ориёии тоҷикон ва принсипҳои татбиқи асосҳои арзишманди тафаккури

таърихӣ ва коҳиш додани таъсири пинҳонии таълимоти экстремистии динӣ ба ҷавонони муосири кишвар, ки аз дарки моҳияти ислом дуранд ва онро ҳамчун ормоне муаррифӣ мекунанд, ки онҳоро ба итоати кӯр-кӯрона ба анъанаҳои бегона мебарад, бояд гузаронида шаванд;

5. ВАО-ро барои паҳн кардани ғояҳои ҳиндуэронии некӣ ва бадӣ ва муаррифии амалҳои мусбат ва неки ниёгон ва мардуми ориёӣ ҳамчун намуна барои ҷавонони имрӯзаи Тоҷикистон бояд мавриди истифода қарор дод.

ФЕҲРИСТИ ИНТИШОРОТИ ИЛМИИ ДОВТАЛАБИ ДАРАҶАИ ИЛМӢ

I. Монографияҳо ва китобҳои дарсӣ

[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.-528 с.

[6-А] Бердиев, Ш.П. Дастури таълимӣ-методӣ аз фанни фалсафа [Матн]: /Ш.П.Бердиев. - Душанбе, 2021.-152с.

[7-А] Бердиев Ш.П., Гулов И. Этика. Дастури таълимӣ-методӣ [Матн]: /Ш.П.Бердиев, И.Гулов. - Душанбе, 2025.-256 с.

II. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои илмии тақризшаванда ва тавсиянамудаи КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон чоп шудаанд:

[8-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.

[9-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.

[10-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.

[11-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.

[12-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.

[13-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.

[14-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.

[15-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.

[16-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.

[17-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.

[18-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.

[19-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.

[20-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.

[21-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.

[22-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.

[23-А] Бердиев, Ш.П. Проблема насилия и ненасилия в «Ригведе» и «Авесте» (сравнительный анализ), (Консепсияи зуроварӣ ва ғайризӯроварӣ дар «Ригведа» ва «Авесто»

(таҳлили муқоисавӣ)) [Текст]: / Ш.П. Бердиев //Вестник педагогического университета. - 2025. № 2 (18). - С. 7-13.

[24-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. Мақолаҳои илмие, ки дар мачмуаҳо ва нашрияҳои дигари илмӣ-амалӣ чоп шудаанд

[25-А] Бердиев, Ш.П. Проблема интерпретации и прогнозирование в современной философской науки [Текст]: /Ш.П. Бердиев //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2021. №1 (1). - С.97-102.

[26-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.

[27-А] Бердиев, Ш.П. Зороастр и его философии жизни [Текст]: /Ш.П. Бердиев //Вестник Таджикского педагогического университета. - 2022. №1 (5). - С.21-27.

[28-А] Бердиев, Ш.П. Падидаи ифротгаройӣ 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.

[29-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.

[30-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.

[31-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.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Первоисточники

[1] Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. [Текст] - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.

[2] Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата /Пер. с авест., предисл., примеч. и словарь И. Стеблин-Каменского. [Текст]/ - М.: Дружба народов; КРАМДС - Ахмед Ясови, 1993. 207 с.

[3] Ригведа. Мандалы I-IV [Текст]. – М.: «Наука», 1999. 768 с.

[4] Ригведа. Мандалы V-VIII [Текст]. – М.: «Наука», 1999. 743

[5] Ригведа. Мандалы IX-X [Текст]. – М.: «Наука», 1999. 559 с.

II. Исследования на таджикском и русском языках:

[6] Абаев В.И. Авеста. Лекции с анализом и комментариями [Текст] /В.И. Абаев. – Цхинвал: «Республика», 2016. 300 с.

[7] Альбедиль М.Ф. Индуизм [Текст] /М.Ф. Альбедил. - СПб.: Петерб. Востоковедение, 2000. 255 с.

[8] Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. - 2-е изд. [Текст] /М.Ф. Альбедил. - СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2004. 256 с.

[9] Андрущенко И.В. Этика зороастризма как фактор формирования межконфессиональных отношений в Древнем

Иране. [Текст] /М.Ф. Андрющенко//Вопросы культурологии. - 2020. - № 1. С. 55-59.

[10] Ауробиндо Ш. Тайна Веды / Перев. с англ. М. Г. Дмитриева. [Текст] /Ш. Ауробиндо. – М.: Aurobindo.Ru, 2015. 868 с.

[11] Аҳмадов, С. Назарияҳо ва методологияи илмии диншиносӣ [Матн]: /С. Аҳмадов. – Душанбе, 2025. 480 с..

[12] Бердиев Ш.П. Этические проблемы зороастризма: дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н. [Текст] /Ш.П. Бердиев. - Душанбе, 2011. 145 с.

[13] Бертельс Е.Э. Отрывки из Авесты // Восток: журнал литературы, науки и искусства. Кн. 4. [Текст] /Е.Э. Бертельс. - М.- Л.: «Всемирная литература», 1924. С. 3-11.

[14] Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи /Пер. И.М. Стеблин-Каменского. 3-е изд. [Текст] /М. Бойс – СПб.: «Петербургское востоковедение», 1994. 288 с.

[15] Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. [Текст] /Г.М. Бонгард-Левин. - М.: «Наука», 1980. 333 с.

[16] Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. [Текст] /Г.М. Бонгард-Левин. - СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.

[17] Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И.В. Рака. [Текст] /И.С. Брагинский. – СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.

[18] 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.

[19] Васечко, В. Ю. Древняя и средневековая восточная философия : учеб. пособие / В. Ю. Васечко, С. П. Пургин [Текст] /В.Ю. Васечко. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. 196 с.

[20] Виноградов А.Г. Авеста. Гаты Заратуштры [Текст] /А.Г. Виноградов. – М.: «Издательские решения», 2022. 340 с.

[21] Грене Ф. Знание Яштов Авесты в Согде и Бактрии по данным иконографии [Текст] /Ф. Грене // Вестник Древней истории, 1993. № 4. С. 149-159.

[22] Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы» [Текст] /П.А. Гринцер. - М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 72 с.

[23] Гюиз Ф. Древняя Персия [Текст] /Ф. Гюиз. – М.: «Вече», 2007. 336 с

[24] Давлятова Е. В. Отражение морально-этического учения зороастризма в христианстве [Текст] / Е. В. Давлятова // Ученые записки УО «ВГУ имени П. М. Машерова». – 2011. – Т. 11. С. 73-79.

[25] Джа‘фари А.А. Пайом-е Зартушт (Послание Заратустры) [Текст] /А.А. Джа‘фари. – Тегеран, 1353 х.к. (на перс. яз.) 205 с.

[26] Дорошенко А.Р. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк) [Текст] /А.Р. Дорошенко. - М.: «Наука», 1982. 133 с.

[27] Дубровина Т.А. Заратустра [Текст] / Т.А. Дубровина, Е.Н. Ласкарева. - М.: Олимп; ООО «Фирма Издательство АСТ», 1999. 208 с.

[28] Дустхох Дж. Авасто: кухантарин сурудхо ва матнхои ирони (Авасто – древнейшие иранские песни и тексты). 2-ое изд [Текст] /Дж. Дустхох. – Тегеран, 1371 (на перс. яз.). Т. 1. 546 с.

[29] Дустхох Дж. Авасто: кухантарин сурудхо ва матнхои ирони (Авасто – древнейшие иранские песни и тексты). 2-ое изд. [Текст] /Дж. Дустхох. – Тегеран, 1371 (на перс. яз.). Т. 2. 652 с.

[30] Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в «Ригведе» [Текст] /Т.Я. Елизарова. - М.: Восточная литература, 1999. 240 с.

[31] Зенер Р.Ч. Учение магов: Компендиум зороастрийских верований [Текст] /Р.Ч. Зенер / Пер. с англ. Г. Ястребова; отв. ред. О. Соколова. – М.: Арта, 1993. 198 с.

[32] 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.

[33] Индийская мифология //Составитель: К. Королев. - М.: Мидгард, 2004. 277 с.

[34] Керседжи Дж. Д. Зороастрийская доктрина загробной жизни. С момента собственной смерти и до моста Чинват [Текст] / Дж. Керседжи. - М.: Амрита-Русь, 2004. 144 с.

[35] Крюкова В.Ю. Зороастризм. - СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2005. 284 с.

[36] Лелеков Л.А. Авеста в современной науке [Текст] / Л.А. Лелеков. – М.: Гос. НИИ реставрации МКиТ РФ, 1992. 362 с.

[37] Майданов А.С. Тайны великой «Ригведы» [Текст] /А.С. Майданов. - М.: УРСС, 2002. 206 с.

[38] Майданов А.С. Некоторые парадигмы и приемы мифологического мышления // Философия науки. Вып. 9: Эволюция творческого мышления: Сб. стат. / Отв. ред. А. С. Майданов. - М.: ИФ РАН, 2003. С. 7. 309 с.

[39] Мамонтова Е. С. Зороастрийская этика в связи с представлениями о чести и бесчестии в державе Ахеменидов//Честь и бесчестие ad Fontes. Сборник докладов / Сост., ред. О. А. Ручинская. – Харьков: Майдан, 2015. С. 7-19

[40] Махмудова Г.М. Активный идеал в этике зороастризма в контексте национальной общечеловеческой духовности // Вестник Московского государственного областного гуманитарного института. Серия: история, философия, политология, право. №1 (2013). С. 20-27

[41] Мейтарчикян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев [Текст] /М.Б. Мейтарчикян. – М.: СПб.: Институт востоковедения РАН: Летний сад, 2001. 248 с.

[42] Мезенцева О.В. Ахимса // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. С. 208. 744 с.

[43] Музаффари М. Антропологияи ориёи (Арийская антропология) [Текст] / М. Музаффари. - Душанбе: Дониш, 2006 (на тадж. яз.). 124 с

[44] Муминджонов Х. Философские проблемы зороастризма [Текст] / Х. Муминджонов. - Душанбе, 2000. 244 с.

[45] 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.

[46] Мюллер Ф.М. Шесть систем индийской философии [Текст] / Ф.М. Мюллер / Пер. с англ. - М.: Искусство, 1995. 448 с.

[47] 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.

[48] Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» [Текст] /Б.Л. Огибенин. - М.: Наука, 1968. 115 с.

[49] Погодин А.Л. Религия Заратустры [Текст] /А.Л. Погодин. - СПб.: Изд. О.Н. Поповой, 1903. 147 с.

[50] Пур-е Давуд И. Яштхо (Яшты). 1-ое изд. [Текст] / И. Пур-е Давуд. – Тегеран, 1377 х.к. (на перс. яз.). Т.1. 747 с.

[51] Пур-е Давуд И. Яштхо (Яшты). 1-ое изд. [Текст] / И. Пур-е Давуд. – Тегеран, 1377 х.к. (на перс. яз.). Т.2. 570 с.

[52] Пур-е Давуд И. Хорда-Авасто (Малая Авеста). [Текст] / И. Пур-е Давуд. – Тегеран, 1394 х.к. (на перс. яз.) 276 с.

[53] Пур-е Давуд И. Авасто: готҳо – сурудҳои муқаддаси пайғамбари Ирон – ҳазрати Спинтамон Зартушт (Авесто: гаты – святые песни святого пророка Ирана – Спинтамена Зартушта). [Текст] / И. Пур-е Давуд. – Тегеран, 1397 (на перс. яз.) 352 с.

[54] Пур-е Давуд И. Готҳо: кухантарин бахш-е «Авасто» (Гаты: древнейшие части «Авесты»). [Текст] /И. Пур-е Давуд. – Тегеран, 1398 х.к. (на перс. яз.) 592 с.

[55] Радхакришнан Р.Индийская философия. Т. 1 / Перев. с англ. [Текст] / Р. Радхакришнан. – М.: «Миф», 1993. 623 с.

[56] Радхакришнан Р. Индийская философия. Т. 2 / Перев. с англ. [Текст] /Р. Радхакришнан. – М.: «Миф», 1993. 731 с.

[57] Рази Х. Зардошт ва таалим-е у. [Текст] /Х. Рази. - Тегеран, 1336 х.к. (на прс. яз.). 234 с.

[58] Рак И.В. Авеста в русских переводах (1861-1996). [Текст] / И.В. Рак. -СПб., 1998/ 480 с.

[59] Рахимов С.Х. Эстетика зороастризма. [Текст] / С.Х. Рахимов. - Душанбе: Дониш, 2006. 406 с.

[60 Рахмон Э. Таджики в зеркале истории. От арийцев до саманидов. [Текст] /Э. Рахмон. – Душанбе, 2020. 676 с.

[61] Соколов С.Н. Язык Авесты. [Текст] /С.Н. Соколов – М.: Изд.-во восточной литературы, 1961. 124 с.

[62] Стеблин-Каменский И.М. Авеста: Избранные гимны из Видевдата / Пер. с авестийского, пердисл., примеч., словарь И.М. Стеблин-Каменского. [Текст] /И.М. Стеблин-Каменский. – М.: «Дружба народов», 1992. 207 с.

[63] Стеблин-Каменский И.М. Гаты Заратуштры / Вступ., стихотворный пер. с авестийского, коммент. И.М. Стеблин-Каменского. [Текст] /– СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. 192 с.

[64] Фархангмехр. Диде нав аз дин-е кохан (Фалсафа-йе Зартушт) (Новый взгляд на старую религию) [Текст] / Фархангмехр – Тегеран, 1374 х.к. (на перс. яз.). 258 с.

[65] Фрай Р. Наследие Ирана. [Текст] /Р. Фрай – М.: Гл. ред. восточ. лит.-ры, 1971. 468 с.

[66] Хадикова А.Х., Пархоменко И.В. Этические воззрения в авестийской культуре // Проблемы всеобщей истории политологии: сборник научных трудов. Вып. 9. Владикавказ, 2017. С. 65-68.

[67] Хадикова А.Х. О космогонической мифологии в зороастризме: историко-антропологический аспект проблемы//Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки 2018, № 1 С. 51-58.

[68] Хазраткулов М. Ориёихо ва тамаддуни ориёи (Арийцы и арийская цивилизация). [Текст] / М. Хазраткулов. - Душанбе: Дониш, 2006 (на тадж. яз.). 579 с.

[69] Чайковский А.П. Родина народов арийской расы, где была и отчего покинута (Материалы к историко-географическому исследованию арийской проблемы). [Текст]/ А.П. Чайковский – М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1914. 425 с.

[70] Шапошников А., Евсой И. и Дудко Д. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. [Текст] / А. Шапошников . И. Евсой и Д. Дудко. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 496 с.

[71] Шолпо Н. А. К проблеме «арийского» завоевания древней Индии //*Вестник древней истории. 1939. № 3,* С. 40-48.

[72] Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. [Текст] / В.Г. Эрман. – М.: «Наука», 1980. 232 с.

III. Исследования на европейских языках

[73] Bloomfield M. The religion of the Veda. - NY and L.: G.P.Putnam's Sons. The Knickerbocker Press, 1908. - 300 p.

[74] Boys M. Textual Sources for Study of Zoroastrianism. – Chicago, University Press, 1990. 176 p.

[75] Choksy J.K. Purity and pollution in Zoroastrism: Trumph over Evil. University of Texas Press, 1989. 185 p.

[76] 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.

[77] 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.

[78] 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.

[79] Dasgurta S. A History of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1922. 528 p.

[80] 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.

[81 Dhalla M.N. History of Zoroastrianism. Bombay, 1963. 525 p.

[82] Frawley D. Mantras of the Rig Veda. Salt Lake Sity, Utah: Passage Press, 1992.

[83] Gonda J. The Indra hymns of the Rigveda. - Leiden-NY-Kobenhavn-Koeln: Brill Archive, 1989. 226 p.

[84] Herzfeld E. Zoroaster and his World. V.1. Princeton University Press, 1947. 436 p.

[85] Humbach H. The Cathas of Zarathustra and the other Old Avestan Texts. Heidelberg, 1991. Pt. 1,2. 195 p.

[86] Hutter, M. (2019). Iranische Religionen: Zoroastrismus, Yezidentum, Bahāʾītum. Berlin/Boston: De Gruyter Studium, 244 p.

[87] Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II). Delhi, 1989. 700 p.

[88] Maganlal A.B. The Principles of Hindu Ethics. Published by M. A. Buch, Hathi Pole, Baroda, 2012. 267 p.

[89] McKenzie J. Hindu ethics. A Historical and Critical Essay. Bombay: Wilson College, 1922. 155 p.

[90 Radhakrishnan R. Eastern Religion and Western Thoughts. London, 1990. 410 p.

[91] Radhakrishan S. The Ethics of the Vedanta. In: International Journal of Ethics, 1913, 24 (2):168-183.

[92] Radhakrishnan R. Eastern Religion and Western Thoughts. London, 1990, pp.118-119.

[93] Sarkhosh V.C. Persian Myths', Publisher, Trustees of the British Museum, 1993. 80 p.

[94] Wilkins W.J. Hindu Mythology, New Delhi, 1986. 480 p.

[95] Williams Jackson A.V. The Prophet of Ancient Iran. Literary Licensing, LLC, 2014. 348 p.

IV. Материалы Интернета

[96] Гаты Заратуштры / Пер. И. М. Стеблин-Каменский https://www.e-reading.club/bookreader.php/1031039/ Steblin-Kamenskiy_Gaty_Zaratushtry Дата обращения 12.11.2022.

[97] 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.

[98] 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/JBASR/J.%20Basic.%20Appl.%20Sci.%20Res.,%202(10)10558-10564,%202012.pdf Дата обращения 23.09.2022.

АННОТАЦИЯ

на диссертацию Бердиева Ш.П. «Философско-религиозная этика «Ригведы» и «Авесты» (сравнительный анализ)» на соискание ученой степени доктора философии по специальности 6.3.9 – Философия религии и религиоведение

Ключевые слова: *этика, религия, «Ригведа», «Авеста», арийская культура, ведийское учение, зороастрийское учение, космогенезис, духовное совершенство, высшее благо, ценность, смысл жизни, добро и зло, смерть и бессмертие, счастье*.

Целью исследования является реконструкция религиозной этики в воззрениях древнеарийских народов, отраженных в философии религии «Ригведы» и «Авесты».

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 дифференция ведической и авестийской позиций по конкретным этическим вопросам с переосмыслением их значимости для современного человека.

Методологические основы исследования. К методологической основе исследования, прежде всего, относятся историко-философский и герменевтические методы познания предмета исследования. Эти методы в диссертационной работе также включают в себя другие методы, такие как научная абстракция, историзм, анализ, синтез и сравнения.

Теоретическая и практическая значимость исследования. 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.

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Бердиев Ш.П. дар мавзуи «Ахлоқи фалсафӣ ва динии «Ригведа» ва «Авесто» (таҳлили муқоисавӣ)» барои дарёфти дараҷаи доктори фалсафа аз рӯи ихтисоси 6.3.9 - Фалсафаи дин ва диншиносӣ.

Калидвожаҳо: *ахлоқ, дин, «Ригведа», «Авесто», фарҳанги ориёӣ, таълимоти ведӣ, таълимоти зардуштӣ, космогенез, камоли маънавӣ, саодати олӣ, арзиш, маънои ҳаёт, некӣ ва бадӣ, марг ва ҷовидонӣ, хушбахтӣ. .*

Мақсади ин таҳқиқот бозсозии ахлоқи динӣ дар ақоиди қавмҳои қадимаи ориёӣ мебошад, ки дар фалсафаи динии «Ригведа» ва «Авесто» инъикос ёфтааст.

Навоварии илмии таҳқиқот чунин аст: бори аввал таҳлили муқоисавии ахлоқи динии «Ригведа» ва «Авесто» анҷом дода мешавад; ақоиди фалсафӣ ва ахлоқии ориёии қадим дар фарҳангҳои ведӣ ва зардуштӣ бо ҳам дар пайвастагӣ мавриди баррасӣ қарор мегиранд; дастгоҳи мафҳумҳо ва мақулаҳои ахлоқ дар таълимоти «Ригведа» ва «Авесто» ба таври маҷмуӣ ба қолаб дароварда ва таҳлил карда шуданд; асосҳои умумии ташаккули масъалаҳои мутааллиқ ба камолоти маънавӣ ва расидан ба саодати олӣ, хайру шар, марг ва ҷовидонӣ дар ахлоқи «Ригведа» ва «Авесто» муайян ва муқоиса карда шуданд; масъалаҳои асосии ахлоқӣ бо имкони баровардани ҳукмҳои арзишманд дар бораи масоили матраҳшудаи ахлоқӣ мавриди таҳқиқ қарор гирифтанд; умумиятҳо ва фарқиятҳои дохилии мавқеъҳои ведӣ ва авестоӣ дар бораи масъалаҳои мушаххаси ахлоқӣ бо бознигарии аҳамияти онҳо барои инсони муосир омӯхта мешаванд.

Асосҳои методологии таҳқиқотро асосан усулҳои таърихӣ-фалсафӣ ва герменевтикии дарки мавзуъ ташкил медиҳад. Ин усулҳо дар рисола инчунин усулҳои дигар, ба монанди абстраксияи илмӣ, таърихшиносӣ, таҳлил, синтез ва муқоисаро дар бар мегиранд.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Аҳамияти назариявии таҳқиқот аз он бармеояд, ки таҳлили муқоисавии ахлоқи динӣ, ки дар «Ригведа» ва Авеста ба кор рафтааст, наздикии онро ба таълимоти фалсафӣ равшан мекунад ва хусусиятҳои фарққунандаи онро дар байни якчанд низомҳои тафаккури ҳиндӣ ва зардуштӣ ҳамчун фаъолияти асосии фалсафӣ дар анъанаи фарҳангии қадимаи ориёии Ҳиндустон ва Эрон муайян менамояд. Он инчунин тавассути асоснок кардани таҳлили муқоисавӣ дар ташаккули дурнамои ахлоқӣ ва арзишӣ, ки ҷустучӯи роҳи баромадан аз бӯҳрони аксиологии фарҳанги муосири техногениро муайян мегардад.

ANNOTATION

on the dissertation of Berdiev Sh.P. «Philosophical and Religious Ethics of the «Rigveda» and «Avesta» (Comparative Analysis)» for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 6.3.9 – Philosophy of Religion and Religious Studies.

Keywords: *ethics, religion, «Rigveda», «Avesta», Aryan culture, Vedic teaching, Zoroastrian teaching, cosmogenesis, spiritual perfection, highest good, value, meaning of life, good and evil, death and immortality, happiness.*

The aim of the study is to reconstruct religious ethics in the views of the ancient Aryan peoples, reflected in the religious philosophy of the Rig Veda and Avesta.

The scientific novelty of this research lies in the following: a comparative analysis of the religious ethics of the Rig Veda and Avesta is conducted for the first time; ancient Aryan philosophical and ethical views in Vedic and Zoroastrian cultures are correlated; the conceptual and categorical apparatus of ethics in the teachings of the Rig Veda and Avesta is comprehensively formulated and analyzed; common foundations for the formation of problems related to spiritual perfection and the attainment of the highest good, good and evil, death and immortality in the ethics of the Rig Veda and Avesta are identified and compared; the main ethical issues are explored, allowing for the subsequent ability to make value judgments on the relevant issues; the internal commonalities and differences between the Vedic and Avestan positions on specific ethical issues are examined, with a rethinking of their significance for modern man.

Methodological Foundations of the research. The methodological basis of the study primarily includes historical-philosophical and hermeneutic methods of understanding the subject matter. These methods, in the dissertation, also incorporate other methods, such as scientific abstraction, historicism, analysis, synthesis, and comparison.

The theoretical and practical significance of the research lies in the fact that the comparative analysis of religious ethics reflected in the Rig Veda and Avesta clarifies its proximity to philosophical teaching and defines its distinctive features among systems of Indian and Zoroastrian thought as the primary philosophical activity in the ancient Aryan cultural tradition of India and Iran. It also determines the relevance of comparative analysis in the formation of ethical and value perspectives that would facilitate the search for a path out of the axiological crisis of modern technogenic culture.