

желания и стремления, оторванные от божественного руководства, приводят к уничтожению (гибели), однако Бог не потворствует такого рода стремлениям: «А если бы истина последовала за их страстями, тогда пришли бы в расстройство небо, и земля, и те, кто в них» [Коран, 23:73]. Когда люди придерживаются божественной модели, это естественным образом приводит к здоровью как отдельного человека, так и всего общества в целом, если же, напротив, люди не следуют руководству Бога, они тем самым разрушают последовательность, гармонию и порядок не только общества, но также и естественного мира: «Появилось нечестие на суше и на море за то, что приобрели руки людей» [Коран, 30:40]. Таким образом, выражение *кавн ва фасад*, с одной стороны, указывает на изменчивость и преходящий характер низшего мира, с другой — подразумевает, что моральное здоровье, непорочность, добродетельность человека также играет свою роль в сохранении должного баланса и равновесия в мире.

Подводя итог сказанному выше, подчеркнем, что, как показывают цитированные нами отрывки, цель рассуждений о множественности миров состоит в том, чтобы установить *качественное* различие между ними. Вне-мирный Творец является источником знания, жизни, добродетели, которые присутствуют в высшем мире в концентрированном виде, но, нисходя через промежуточные уровни на «мир порождения и уничтожения» (*кавн ва фасад*), теряют свою полноту и напряженность.

Библиография

Мусаннафат-и Афзал ад-дин Кашани. Тихран, 1966.
Theology / Arabic text ed. by Abd al-Rahman Badawi. Cairo, 1966.

В.Ю. Крюкова

ОБИТЕЛИ ПРАВЕДНИКОВ АВЕСТЫ И РИГВЕДЫ В ПРЕЛОМЛЕНИИ ОТНОШЕНИЯ К СМЕРТИ

Указывая на сходство и родственность древнеиранской и древнеиндийской традиции, зачастую называют некий набор общих или весьма близких понятий, мифологических сюжетов, образов, наименований божеств, ритуалов, известных в основном по текстуальным источникам — ведийскому и авестийскому собранию. Обычным примером подобного сравнения служит параллель, проводимая между героями близнечных мифов индийским Ямой, сыном Вивасвата и иранским Йимой, сыном Вивахванта, древними легендарными царями и культурными героями, тем более что даже имена их практически совпадают. Однако при несомненно общем первичном значении имен Ямы и Йимы, к которым близок ряд других индоевропейских персонажей, иранская традиция отдаляет «бле-

термин *таухид* в качестве синонима понятию *усул ад-дин* (основы веры) — *Китаб ат-таухид*. Часто словосочетание *'илм ат-таухидд* употребляется, наравне с *'илм ал-калам*, для обозначения богословия как специальной дисциплины.

стящего Йиму» от мира смерти, по крайней мере в той сохранившейся версии, которая стала одной из основ последующей зороастрийской литературы.

Так, Ригведа называет Яму «властелином блаженных мертвых» (X. 14.3–7; 16.4) и «первым смертным», указавшим остальным людям путь смерти (X. 14.2), обитель которого высшее небо (X. 14.8), по Р. Дандекару — «замкнутое место неба» (IX. 113.8). Обитель Йимы, построенное им на земле концентрическое укрепление, укрытие *Vaga-*, является полностью закрытой постройкой, снабженной единственным световым «окном»-дверью, «самоосвещающим изнутри». Образцом этого описания, вероятно, явился находящийся на высочайшей вершине Хараити тысячестолпный небесный дворец Сраоши, авестийского божества послушания. О нем говорится, что он самоосвящен изнутри, звездами покрыт снаружи (Ясна 57.21).

В одном из самых поздних авестийских текстов — 14 фрагарде Видевдата — имеется аллюзия этого сооружения, опосредованно также связывающая его с обителью праведников на небесах, упомянутой в авестийских Яштах. Видевдат 14.14 повествует о строительстве во искупление величайшего греха — убийства священного животного выдры, подающего плодородие — необычного «дома со скотным хлевом» и «прекрасно расстеленными ложами», происхождение которых обязано описанию райских чертогов Ашти и Ардви Суры Анахиты. Использование терминов, слов и словосочетаний из других авестийских текстов — достаточно общее явление для Видевдата, написанного в основном на уже мертвом авестийском языке.

Таким образом, мы можем видеть изначально более прочную связь между столь земным сооружением Йимы и небесной райской обителью богов и соотнести их с небесным обиталищем Ямы, несмотря на то, что в самом авестийском тексте говорится о сооружении не места посмертного блаженного пребывания праведников, а, напротив, укрытия, спасающего их живыми от «холодного и знойного ветра, боли и смерти». В последнем мне видится специально подчеркнутое стремление к отрицанию физической смерти как страдания и уничтожения тела.

В таком же ключе, не допускающем связи царя Йимы со смертью, трактуют его образ и среднеперсидские тексты. Меног-и храд XXVII 27–31 повествует о строительстве Йимой (Йимом) убежища Йимкард («сделанный Йимой»), где избранные благие творения укроются от ливня Маркушан, предположительно возникшего в пехлевийском тексте по созвучию с евр. *malko:sh* «сильный дождь» [West 1871: 134]. Если принять предположение Веста, здесь мы имеем дело с контаминацией иранского (точнее — ставшего вполне иранским) и передневожосточного мифа, когда «мороз и холод» превращаются в ливень, а вся ситуация все больше напоминает историю о потопе. При этом представляется вероятным, что и авестийский вариант мифа является следствием вторжения передневожосточной традиции, а среднеперсидское его прочтение просто вновь обращает нас к истокам этих образов.

Между тем существуют и древнеиндийские варианты мифа о потопе: они связаны с Ману, братом Ямы, так же, как и последний, являвшимся сыном Вивасвата (Шатапатха-брахмана I 8, 1), с Вишну (Махабхарата III 186–187, 194) и Кришной.

Возвращаясь к авестийской истории о Йиме, следует отметить теснейшую связь Йимы с Вишну: знаменитые три шага Вишну, которыми тот измеряет землю и которые охватывают три мира, соответствуют расширению Йимой земли в три приема с помощью двух чудесных орудий. Имеется и собственно авестийский персонаж, уже упоминавшийся хозяин небесного дворца (самоосвященного, подобно Варе Йимы, изнутри) Сраоша. Его эпитетом служит «расширяющий земной мир». Возможно, вслед за Сраошей (Ясна 57.29), виведатовский Йима стал обладателем двух орудий, а также двух царств или властей (Сраоша защищает людей в двух мирах — материальном и ментальном, Ясна 57.25). С изложением истории Йимы, известной по Виведату, образ Сраоши соединяет то, что Сраоша назван первым из творений Ахура Мазды, кто почитал его и других божеств как жрец, с барсманом в руках, а именно от этой роли отказался Йима.

Интересно, что связь Йимы с Вишну проявляется или переходит и на рассказ о строительстве укрытия — Вара, поскольку здесь мы видим упоминание стоп, столь важное в образе Вишну (правда, упоминаются и руки, поскольку, очевидно, рассказчик мифа в противном случае испытывал бы недоумение):

Виведат 2.31

Так подумал Йима:

Как же я Вар сделаю, о котором сказал мне Ахура Мазда?

И тогда сказал Ахура Мазда Йиме:

О Йима прекрасный, сын Вивахванта,
топчи землю пятками и мни руками так,
как люди лепят намокшую землю.

Очевидно, что эта незамысловатая техника строительства была упомянута здесь исключительно потому, что «топтанье земли» имело мифологическое обоснование. Таким образом, мы можем предположить, что в иранской традиции именно Йима представляет божество (или является его слабой тенью), получившее в Индии имя Вишну. Более того, в истории Йимы, рассказанной во втором фрагменте авестийского Виведата, мы вообще можем видеть развернутое двухчастное изложение ригведийского пассажа, посвященного Вишну, ради защиты, счастья и процветания людей тремя шагами измеряющего мир.

Есть и другая линия, показывающая, с одной стороны, связь, а с другой — расхождение иранских и индийских образов и персонажей. В иранской мифологии роль первого смертного занимает не Йима, а Гайа Мартан (авест. «жизнь смертная»), «из которого», согласно Яшту 13.87, Ахура Мазда произвел семью арийских стран. Из среднеперсидской литературы известны подробности о создании Гайомарда Ормаздом (Ахура Маздой) в качестве первого человека и его заранее определенной творцом смерти от антагониста Ормазда Злого Духа. Эта первая смерть послужила основой увеличения и многообразия жизни и, следуя логике среднеперсидских богословов, явилась, таким образом, вполне оправданной. Замечу, что идея оправдания смерти как толчка для будущего увеличения жизни в авестийском тексте (Яшт 13.87) никак не высказана, сама смерть первого человека не упомянута.

Эпитетами Гайомарда (среднеперсидский эквивалент для авест. Гайа Мартан) в Бундахишне (53) служат «светлый и белый», подобно тому как эпитетом Йимы

служат «красивый» и «сияющий», что, вероятно, может указывать на связь обоих персонажей с солярными культами, не говоря о том, что отцом Йимы является Вивахвант, о котором мало известно из зороастрийских текстов, но в индийской традиции он предстает как солнечный бог. Индийский Вивасват (санскр. «сияющий»), олицетворяющий свет на небе и на земле, также считается родоначальником людей. Вместе с тем он является отцом Ямы, а параллельно Вивасвату существующий образ — Мартанда (санскр. «из мертвого яйца») — отсылает нас к имени первого человека иранцев Гаиа Мартана, «жизни смертной».

Таким образом, Йима связан с солнцем, будучи его сыном, но черты бога солнца можно найти и у авестийского Сраоши, который начинает свой небесный путь на востоке, там, где находится Индия, и заканчивает его на западе (Ясна 57.29). Видимо, поэтому Вара Йимы и дворец Сраоши «самоосвящены изнутри», последний сам выступает солнцем, а первый наследует черты Сраоши, отчасти сам генеалогически связан с солнцем.

Возвращаясь к общему в образах иранских Сраоши и Йимы и индийского Вишну, мы должны отметить, что последний также имеет ярко выраженные черты солярного божества, что неоднократно подчеркивалось рядом исследователей. А, кроме всего прочего, охватывая своими шагами три мира, последний шаг Вишну делает в высшую сферу неба, где находится обитель Агни-солнца (Ригведа I.72.2–4), где наслаждаются боги (VIII.29.7), где расположена обитель праведников (I.154.5–6). Последнее обстоятельство, безусловно, вновь возвращает нас к небесной обители ведийского Ямы и, как уже упоминалось, к той связи, которая соединяет Вару Йимы с небесными чертогами Сраоши и божеств Яштов.

Суммируя вышесказанное, следует обратить внимание на некоторые моменты. Во-первых, при всей диффузности мифологических образов и сюжетов, отдающих дань первому смертному и, стало быть, появлению смерти, иранская традиция, в отличие от индийской, придавая Йиме черты Сраоши и Вишну, отклоняет от него смерть и во втором фрагменте Видевдата история Йимы остается незаконченной. Там же, где мы наблюдаем иной авестийский пласт повествования о Йиме, где тот низведен из первых царей в одного из первых, древнейший сюжет о его смерти и расчленении все-таки проявился (Йима распилен трехглавым Змеем Ажи Дахакой и своим братом, Яшт 19.46, Бундахишн 31.5). Но это изложено как личная трагедия царя, деяние против него демонических сил, а не иначе. В отличие от среднеперсидской литературы, Авеста отстраняет смерть и от Гайомарда. Во-вторых, в сюжетах, связанных с этими двумя авестийскими персонажами, не содержится оправдания смерти (в отличие от среднеперсидских текстов).

Примерно то же происходит и с мотивом смерти-петли. Если в Ведах петля является атрибутом божества Варуны и царя мертвых Ямы (причем оба образа являются положительными), то в Авесте это орудие принадлежит одному из демонов смерти, Асто Видоту, имеющему, как и все демонические существа, резко отрицательную окраску, поскольку он принадлежит миру тьмы.

Интересное смещение функций и положения наблюдается по отношению к паре хтонических собак. В Ригведе они принадлежат Яме и разыскивают тех, кому предопределено умереть. Тесным образом собаки связаны со смертью и в зороастрийской традиции, но представлена эта связь несколько иначе, если не

противоположным образом. Собаки, описанные авестийским Видевдатом вторыми по святости благими существами после человека, сопровождают его внутреннюю веру (как одно из составляющих его существа, мыслимое двойником) уже после смерти. Таким образом, встреча мифологических собак с человеком происходит не тогда, когда он осквернен умиранием и смертью, а тогда, когда его душа уже отделена от бренного тела. Авестийские собаки не привлекают смерть, а отгоняют ее своим взглядом от мертвого тела, для чего их и используют в похоронных ритуалах. Сила присущей зороастрийским собакам святости настолько велика, что они могут заменять второго человека в похоронных ритуалах, исполнение которых в одиночку является тяжелейшим грехом. Очевидно, что в этих деталях проявляется все та же связь собак со смертью, которая хорошо известна повсеместно в индоевропейском мире и даже шире, но представлена она в авестийских текстах под совершенно особым углом зрения.

Особое отношение к смерти, умиранию, старению, любому физическому изъятию хорошо известно в зороастризме. Не вызывает сомнения, что это отношение, подчиненное бескомпромиссному (по крайней мере в сознании жрецов) разделению на доброе/злое, при котором жизнь творений Ахура Мазды и Святого духа попадает в первый раздел, а их смерть во второй, не могло не оказать влияния на трактовку мифологических сюжетов. При этом, помимо естественного развития сюжетных линий, не исключается и жреческое редактирование, которое, несомненно, в полную силу было развернуто в момент кодификации Авесты. Религиозные расхождения, связанные с противостоянием «ортодоксального зороастризма», придававшего силам добра изначальное превосходство, и зерванитской ереси, исходившей из изначального равноправия добра и зла, также могли породить различное отношение к смерти: в первом случае — видеть в ней выражение воли Ахура Мазды, а во втором - относить ее к чистому злу.

Наиболее значительное место в авестийском Видевдате занимает изгнание одного из демонов смерти, представляющего трупное осквернение, и даже более того, сам труп. Это демон Друхш-йа-Насу, авест. «Ложь, которая является Трупом». Случаям его нападения на тела мертвых и живых людей и ритуалам, его изгоняющим, посвящены многие фрагменты Видевдата, что не оставляет сомнения в том, что этот демон виделся важнейшим и наиболее опасным (возможно потому, что он олицетворял «заразность» смерти, которой так панически боялись зороастрийцы, поскольку «заразиться смертью» означало не отправиться в мир иной или «обитель праведников», а стать вместилищем зла).

Таким образом, элементарное логическое рассуждение не позволяет в этой ситуации производить многообразие мира из трупа, который стал вместилищем демона. Поэтому авестийские Йима и Гайомард, в отличие от индийских Ямы и Пуруши, не могут умереть в ходе повествования об умножении мира и человечества, равно как и ради оправдания смерти, тем более что история Йимы оказалась в составе Видевдата, посвященного именно вопросам устранения нечистоты смерти.

Библиография

West E. W. The Book of the Mainyo-i khard. Stuttgart; L., 1871.