

Акбар Турсон

**«В БЛАГОУХАНИИ, В ЦВЕТАХ
ПРИШЛА ЖЕЛАННАЯ ВЕСНА»
(эскиз сравнительно-культуроведческой модели
праздника Навруз)**

Джамшида, осыпав алмазным дождем,
Назвали тот радостный день Новым днем.
То день был Ормазд, месяц был — Фарвардин.
Забыв о заботах, не помня кручин,
Под говор струны, за ковшами вина,
Вся знать пиновала, веселья полна.
И люди тот праздник святой сберегли,
Как память о древних владыках земли.

Абу ал-Касим Фирдоуси¹

Праздник как явление мировой культуры давно стал предметом многостороннего научного анализа и осмысления. В мировой социогуманитарной науке хорошо изучены антропологические, социологические, религиозные, искусствоведческие и другие аспекты этого явления². Однако новогодний праздник народов древних Турана и Ирана пока остается малоизученным феноменом, точнее, рассмотрены лишь его отдельные аспекты и измерения. Даже в странах, где Навруз официально объявлен всенародным праздником, он исследован преимущественно в историческом (Иран), фольклористском (Афганистан) и этнографическом (Таджикистан) планах. *Целостное* же концептуальное осмысление места и роли Навруза в системе традиционной культуры, выходящее за рамки феноменологического анализа ритуалов и церемониалов этого праздника, еще впереди.

Для воссоздания целостного культурологического образа Навруза необходимо решить следующие исследовательские задачи: 1) проанализировать происхождение и природу этого праздника в широком социоисторическом контексте; 2) реконструировать ключевые архетипы и детерминанты местной культуры, на духов-

ной почве которой вырос Навруз. В рамках развиваемого здесь философско-культуроведческого дискурса будет предпринята также попытка найти ответы на следующие принципиальные вопросы: а) почему Навруз приобрел особое значение в системе народной и элитной культуры Ирана, Афганистана и Таджикистана и б) в чем причина исторической живучести Навруза, а также широкого распространения этого праздника за пределами его исторической родины.

I

Проблематизируя известную русскую поговорку «Чужая душа — потемки», можно истолковать ее как отражение загадки эпистемологического отношения к *Другому*: познаваемо ли *Другое Другим*? Или, как говаривали в греческой античности, *подобное* познается только *подобным*? Если же согласиться с последней философской сентенцией, то как ее соотнести с другой народной мудростью, констатирующей, что «со стороны виднее»?..

Инокультурного читателя, впервые взявшего в руки книгу Умара Хайяма «Наврузнома», не может не удивить обилие сведений о вещах и событиях, которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к ее теме («истина Навруза»). В ней объяснение «причины установления Навруза» (по словам самого автора, он изложил все, что «нашел в книгах предшественников и слышал от ученых»³) соседствуют с рассказами о мече и перстне, каламе и золоте, стреле и луке, названиях коней и свойствах красивого лица. А ведь книга принадлежит автору не какой-нибудь скорописи из серии «‘Адж’айб ал-махлукат», но прославленному *хакиму*, известному своими открытиями в математике и философии и считавшему себя учеником самого Авиценны!

Дело, однако, не только или не столько в своеобычности трактата, написанного в эпоху мусульманского средневековья. (В нем, как правило, не проводится четкой разделительной линии между реальными историческими событиями и легендами о них, а собственные наблюдения и свидетельства автора переплетаются с преданиями и даже выдумками, некритически заимствованными из других книг.) Все дело в особенностях вос-

приятия феномена, закодированного под простым названием «Новый день» (*Нав-руз*).

Для Хайяма и его современников Навруз не был лишь повторяющимся из года в год календарно-сезонным событием, объявленным когда-то началом солнечного летоисчисления. А для нас, его потомков, Навруз не есть лишь новогодний праздник, который под грузом тысячелетий превратился в формальный обряд, то есть лишился своего изначального сакрального этоса и одухотворенного пафоса. Наверное, поэтому знаменитый мудрец не нарисовал *научный портрет* Навруза, а создал его *культурологический образ*. Последний же *мозаичен*: он воссоздан Хайямом из разноцветных камушков астрономии и астрологии, эстетики и мифологии, этики и алхимии. Следует также заметить, что речь идет вовсе не о механической смеси, а именно о *мозаике*. Однако для объемного восприятия мозаичной картины Навруза в первую очередь нужен голографический *культуроскоп*, а не аналитический микроскоп или даже исторический телескоп.

Ниже предпринята попытка превратить эту мозаику в *живую целостность*. Трактаты Умара Хайяма («Наврузнома») и Абу Райхана Бируни («Гафхим» и «Асар ал-бакийа»), а также публикации современных специалистов по истории и теории культуры позволяют создать *сравнительно-культуроведческую модель* Навруза, в которой центром кристаллизации духовного ядра праздника служит витальная традиция.

Не в обиду другим и тем более не в укор всем остальным будет сказано: Навруз как новогодний праздник выделяется рядом своих характеристик, превращающих его в уникальное мировое явление. (В скобках важно отметить, что «уникальное» необязательно означает «исключительное».) Опять-таки употребление эпитета «самый» при представлении характеристик общеиранского народного праздника как уникальных не должно быть воспринято как национальная апология.

Навру, пожалуй, самый старый новогодний праздник на земле, его следы теряются в глубине тысячелетий. Поэтому нет ничего удивительного в том, что даже такие яркие звезды мирового науч-

ного небосклона, как Абу Райхан Бируни и Умар Хаййам, при объяснении происхождения Навруза прибегали к языку мифологии и религиозных преданий. Согласно традиционному воззрению, изложенному Хаййамом в трактате (*рисола*) о Наврузе, в незапамятные времена легендарный иранский царь Кайумарс, считающийся также Первопредком всего человеческого рода, «решил дать названия дням года и месяца и установить летоисчисление, чтобы люди знали это». Определив день и момент (утро), когда Солнце входит в созвездие Овна, он приказал «*мубадам* [жрецам господствующей религии] Ирана» начать летоисчисление с этого момента. Позднее его правнук Джемшид «устроил праздник в упомянутый день, дал ему название Навруз и приказал людям праздновать каждый год появление нового фарвардина и считать этот день началом года».

Обратившись к реальной истории, следует сказать, что, по мнению историков религии, зороастризм (*зардуитийа*), с мировоззренческой позиции которого сочинена «Наврузнома» Хаййама, является наиболее древней среди всех известных форм монотеизма богооткровенного типа⁴. Навруз же свою культурную идентификацию и высшую духовную санкцию получил именно в канонических рамках зороастризма, отличающегося от всех других форм мировой или этнической религии ярко выраженной *этической* направленностью. Правда, в самой Авесте (имеется в виду, конечно, сохранившиеся части книги) нет каких-либо упоминаний о Наврузе. Но в литературе, относимой к авестийской традиции, соответствующие ссылки имеются. Например, в «Бундахишне» Навруз фигурирует как «День Ормазд (Хурмуз) месяца фарвардин».

Толкование нового названия Навруза можно найти у Бируни. «Это день избранный (*рузи мухтари*), ибо он называется Хурмуз, [а Хурмуз] — имя [зороастрийского] великого бога-создателя, промыслителя и покровителя мира и его обитателей»⁵. Бируни обращает внимание и на другой важный аспект истории вопроса: зороастризм не был крестным отцом Навруза, последний как новогодний народный праздник существовал задолго до появления этой религии на духовной арене человеческой истории: «Причина

наречения этого дня Наврузом [следующая]: когда [на иранском троне] воцарился Джемшид, он восстановил религию [магов]. Это дело выглядело величайшим. И тот необыкновенный новый день объявили праздником, хотя и до этого Навруз считался величественным и высокочтимым (*'азизу му 'аззам*) днем».

Зороастризм как религиозная система своей духовной зрелости достиг уже к началу «Осевого времени» (VIII столетие до Р. Х.), что позволило ему вступать в равноправный диалог с другими развитыми культурами эпохи интеллектуального пробуждения человеческого рода. В ходе начавшегося еще тогда межкультурного диалога этико-космологическое воззрение арийцев внесло заметный вклад в становление монотеистического сознания. Идеиные следы зороастризма специалисты находят во всех ветвях духовной традиции Ибрахима (Авраама) — в иудаизме, христианстве и исламе, а также в буддизме⁶. Это значит, что по большому историческому счету зороастризм способствовал духовному развитию человечества в целом.

С научно-исторической точки зрения происхождение Навруза связано с неолитической революцией, имевшей место где-то на рубеже X–VI тысячелетий до Рождества Христова и знаменующей в истории Homo sapiens стадийный переход от *присваивающего* типа хозяйства (сборительство и охота на животных) к *производящему* типу (земледелие и оседлое скотоводство). В числе принципиальных изменений, вызванных этим социоэкономическим переворотом — переход от лунного календаря к солнечному, то есть начало летоисчисления по движению Солнца. Это не просто смена одной системы отсчета времени другой, оно символизирует собой существенное изменение *типа мировоззрения*⁷.

Для того чтобы в должной мере раскрыть общеисторическое значение этого мировоззренческого переворота, необходимо изменить концептуальную базу и инструментарий анализа: от *истории* культуры перейти к *теории* культуры (об этом — ниже).

Культура Навруза не зиждется на ценностях, чуждых фундаментальным духовным началам жизни других народов мира.

В самом деле, Навруз — не праздник победы над кем-то или день национального плача по случаю поражения от кого-то, тем более это не день ритуального возмездия за зло, причиненное субъекту праздника кем-то и когда-то. (Скажем, в день Навруза не издеваются над чучелом реального или виртуального врага, равно как и не посылают проклятия в его адрес.) Всенародный праздник в целом не носит также протестный характер, хотя местами (в Худжанде, например) хор языкастых девушек высмеивал городских вельмож. Словом, ни этос, ни пафос Навруза не направлен против кого бы то ни было.

Происхождение Навруза связывается не с какими-нибудь событиями этнического, национального или локального характера, а с самими масштабными явлениями, имеющими универсальное значение — актуальное или потенциальное. Так, традиция представляет Навруз как начало ряда космогонических событий (они перечислены в трудах Бируни и Хаййама: сотворение Вселенной, создание дольного мира, образование Солнца, приведение в движение небесных сфер и т. д. Не менее масштабны и универсальны также ассоциируемые с Наврузом поворотные моменты эпической борьбы Добра и Зла, особенно победа Кайумарса над Девом. Но праздник установлен не в честь этих космических и эпических событий. Правда, день Мехргона (второго по значению национального праздника, совпадающего с днем осеннего равноденствия) ассоциируется с днем заточения узурпатора Заххока-Змееносца повстанцем Ковой. Однако опять-таки само народное торжество учреждено не по этому случаю, а (как не без соответствующего политического подтекста информирует Хаййам своих читателей, в первую очередь новых хозяев двора Сельджукидов!) «в честь добрых царей».

В высшей степени характерно также то, что в отличие от других почитаемых праздников, особенно тех, «причиной коих, по Бируни, являются дела веры», Наврузу не предшествуют дни *скорби*. Правда, некогда иранцы — западные (персы) и восточные (согдийцы) — отмечали и траурные дни, но те были посвящены проходам старого года и к тому же не вошли в традицию. Во всяком случае эти обычаи не сохранились до наших дней, что тоже

неслучайно. Объединяющее начало Навруза — не языческая или этноцентристская религия, равно как и не какая-либо эзотерическая секта, не сакрализованная география и тем более не «голубая кровь», а *Культура*, которая с момента взаимного отчуждения сынов Адама призвана восстанавливать былые общеродовые узы человечества.

Навруз самый *универсальный* среди всех известных народных праздников, как по природной *основе*, так и по культурным *архетипам*. Универсальность Навруза как природного явления очевидна: за начало нового года принят момент первого восхода Солнца после астрономического равноденствия, которое отражено во всех известных системах солнечного летоисчисления (от календаря мая до «эры Джалали», созданной Хаййамом).

Явление равноденствия открыли не иранцы (впервые оно обнаружено греческим астрономом Гиппархом во втором веке до христианской эры, а в его научное изучение внес вклад средневековый арабский астроном Сабит б. Курра). Приоритет в обозначении дня весеннего равноденствия как начала нового года тоже принадлежит не им (до них это сделали шумеры и вавилоняне). Но иранцы *одухотворили* явление равноденствия: органически включили его в свою полифоническую (но не синкретическую!) традицию, выросшую на стыке цивилизаций Востока и Запада. Так, Первочеловек (Кайумарс), согласно Бируни, сотворен в точке равновесия дня и ночи (*му'аддил ан-нахар*).

Конечно, Навруз, как и любой другой народный праздник, отражает архетипы и инварианты культуры этноса-творца, а также его религиозно-нравственные нормы и историософские идеалы. В этом качестве культура Навруза представляет собой зеркало земледельческой цивилизации арийских народов. Вместе тем, однако, Навруз *не этноцентричен*, не замыкается в скорлупе собственной традиции, хотя служил и продолжает служить одним из важных конститутивных элементов самосознания иранских народов. Главное же в культуре Навруза состоит в том, что ей не свойственно особое выделение субъекта праздника, скажем, в качестве *богоизбранной общины* или *богоносного* народа. Это арий-

ский праздник по своему происхождению, но он установлен не для одних арийцев, Навруз включен в более широкий культурно-исторический контекст.

В этом отношении обращает на себя внимание *нравственный* этос культуры этого праздника. В ее мировоззренческом основании лежит убеждение в том, что празднование Навруза установлено полномочным представителем *Бога Добра* для *всех добрых* людей. Цель же празднования, как это подчеркнуто в цитируемом трактате Хайяма, одна — «почтить Солнце» как наиболее яркий свет в общем ряду божественных светов. В день Навруза «все люди чтят Солнце <...> они смотрят на него с торжественностью и почтением». Короче, Навруз — всенародное чествование дня рождения Солнца и Вселенной. Этим сказано все. Другого такого универсального праздника на земле нет.

Происхождение новогоднего праздника Навруз обычно объясняют в культурологическом контексте древнего мифопоэтического представления об умирающей и воскресающей природе, генетически связанного с общим духовным полем политеизма. Что до исторического происхождения этого культа, то в западном культуроведении, как правило, ограничиваются ссылкой на праздничную традицию древнего Шумера и Вавилона: там существовал культ умершего бога Тамуза (в Финикии его звали Адуну, он был трансформирован греками в мифического героя Адониса), воскресающего каждый год в весеннюю пору.

Типологически сходная версия мифа о боге умирающей и воскресающей природы существовала и среди предков современных таджиков. Речь идет о стародавнем народном почитании культурного героя Сийавуша, легендарная трагическая история которого приобрела вторую жизнь в эпико-поэтическом полотне Фирдоуси «Шахнома». Не будем гадать о хронологии появления древнесогдийского варианта данного мифа. Это и неважно, важно то, что культ Сийавуша в ритуальной форме живет до сих пор⁸.

По характеру же соблюдаемого и поныне ритуала поминания Сийавуша можно догадаться, что в основе старотаджикского варианта культа лежит более ранний языческий культ, распространенный во всех древних культурах, в нем отражается сезонно-

календарный цикл жизни растений, ежегодно увядающих осенью, исчезающих зимой и расцветающих вновь весной. Очевидно, с реликтами именно этого культа связан преднаврузный праздник *гулгардони* (*гулгардак*), посвященный появлению первых полевых цветов — *наврузи*, *бойчечака*, *сияхгуша* и других как предвестников воскрешения природы. В простонародном же сознании эти ранневесенние полевые цветы олицетворяют тот символический красный цветок, который, по преданию, вырос на месте казни Сийавуша и получил название «кровь Сийавуша» (*хун-и Сийавуши* или, по Фирдоуси, *хун-и Исйавушон*).

В восточном средиземноморье (Ассирии, Вавилоне и Сирии) праздник, посвященный умирающему и воскресающему богу, состоял из двух частей — *грустной* (плач по умершему богу) и *радостной* (по нововоскресшему).

Обобщая этнографические данные об обычаях и ритуалах Навруза, соблюдаемых в разных частях иранского ареала культуры, можно заключить, что и церемония почитания Сийавуша состояла из двух частей — *грустной* и *радостной*. Но в сохранившихся среди таджиков ритуалах почитания Сийавуша эти моменты не разведены по времени. Поэтому иные их новогодние традиции могут выглядеть необычными, особенно практикуемая бухарцами праздничная жертва петуха на предполагаемой могиле Сийавуша, которая сама по себе представляет явление уникальное, не наблюдаемое в других регионах иранского ареала культуры. Здесь важно выявить культурологический смысл этого ритуала: специфичен ли он именно для культуры Навруза или имеет какое-либо типологически универсальное значение? Рене Жирар, собирая все известные ритуалы жертвоприношения под одной крышей сконструированного им понятия «жертвенный кризис», настаивал на их изначальном единстве⁹. Что до ритуала жертвоприношения как явления культуры, то тот же Жирар признавал, что в современной социогуманитарной науке пока нет общепринятой точки зрения на сущность этого ритуала и его роль в человеческой культуре. Поэтому можно попытаться дать лишь феноменологическое описание жертвоприношения петуха.

Культурологическая логика подсказывает, что культу Сийавуша более соответствует постновогодний праздник День цветов,

распространенный и сегодня в древних городах, особенно в Самарканде, Бухаре и Худжанде. Ведущим субъектом этого праздника выступает юноша с букетом красных роз или тюльпанов. Его можно рассматривать как олицетворение воскресшего Сийавуша, а красные розы и тюльпаны — в качестве символов крови культурного героя-мученика. (Кстати сказать, в христианстве петух символизирует Воскресение. Не отражается ли в этом символическом акте какой-либо реликт общиндоевропейской веры, с которым можно было бы генетически связать и ритуал жертвы петуха на могиле Сийавуша?)

В уже упомянутой восточно-средиземноморской версии праздника умирающего и воскресающего бога трагические мотивы, воплощенные в соответствующих скорбных ритуалах, кажется, были выражены сильнее оптимистических. Но в позднегреческой версии праздника умирающей и воскресающей природы, в которой культ Адониса стал сопрягаться с культом Диониса или Вакха, на передний план выдвинулись сугубо романтические мотивы. (Так, Адонис предстал в образе возлюбленного не только царицы подземного царства, но и младшего олимпийца Диониса — бога теплой компании и экстаза.) В эволюционной схеме Гегеля зороастризм по своему духовному значению уступал «финикийской религии страдания». По мнению немецкого мыслителя, именно эта последняя устранила *языческий дуализм* древнеиранской веры: «Божество имеет здесь свою противоположность не вне себя, а в себе: бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть, рождаясь заново»¹⁰. В данном случае, однако, великий философ стал жертвой ориентализма своего времени, исходившего из древнегреческого толкования зороастризма как изначально дуалистической религии. В действительности же, если зороастрийскую религию рассмотреть в масштабе «Большого времени» (Бахтин), а именно охватывающего весь *двенадцатитысячелетний* креационный цикл, то легко убедиться в том, что она последовательно *монистична*. (Отсюда другое название зороастризма, выражающее его суть более адекватно: *маздаясна* = *маздоизм* — по имени Верховного божества Ахура Мазды.) Но если космическую борьбу сил Добра и Зла локализовать лишь в пределах второго цикла,

то, конечно же, Вселенная в обоих измерениях — материальном и духовном — выглядит как порождение двух равных по силе и возможностям космических конкурентов.

Правда, Ахура Мазда как Доброе Начало утверждает свое верховенство в ходе изнурительной, но успешной борьбы со Злым Началом. Важно, однако, подчеркнуть, что хотя Ангро-Майнйу тоже изначален и наделен креативной способностью (на каждый акт творения благодетельных существ он отвечает созданием вредных и злых тварей), тем не менее его творческая мощь и активность *ограничены*. Во-первых, Ангро-Майнйу и его войско (демоны) не только не могут убить Ахура Мазду, но даже не в состоянии искусить Его, как искусили Джамшида. Они не могут также остановить уже запущенные Ахура Маздой природные процессы (рост растений или течение рек). Во-вторых, Ангро-Майнйу и его войско могут уничтожить отдельные творения Ахура Мазды (как убили, например, Первобыка и Первочеловека), но это отнюдь не уменьшает креативный потенциал Верховного божества: на месте одного уничтоженного благого творения создаются множество других. (Тело того же убитого Первобыка, например, послужило «строительным материалом» для ряда полезных животных и растений.) Тем не менее космическая борьба созидательного и разрушительного начал продолжается много тысячелетий. В зарванизме маздеистский цикл удлинён до *двенадцати тысяч лет*, но это не существенно, существенно то, что процесс космогенеза в целом *необратим*, а венчает его окончательная победа добрых сил притяжения над злыми силами отталкивания. Речь идет о заключительном трехтысячелетнем этапе космогенеза, начало которого совпадает с моментом сотворения Первопредка рода человеческого Кайумарса (в ирано-туранской мифологии его появление символизирует наступление «золотого века» на Земле и в Космосе). В этот период утверждается «единоличное» господство Ахура Мазды, то есть *строгий монотеизм*.

В монотеистической перспективе зороастризма мозаичная культура Навруза засверкала новыми гранями — теми, герменевтика которых выходит за узкие рамки объяснительной схемы

языческого культа Адониса и его духовных собратьев по индоевропейскому древу, в том числе и согдийского культа Сийавуша.

В философско-культурологическом плане важно подчеркнуть, что Навруз с самого начала своего появления на арене культурной истории Аджама был праздником *возрождения* — не только собственно природы, но и Духа. Правда, существовало также почитание умерших: традиция предписывает посетить кладбище и обрадовать души покойников в дни Навруза. О силе этой традиции можно судить уже по тому, что наши предки соблюдали ее и в рамках сугубо мусульманских праздников *'иди фитр* (Рамазан) и *'иди азхо* (Курбон). Но эту традицию нельзя механически уравнивать с архаичным *культот мертвых*. В основе древнего зороастрийского праздничного ритуала, очевидно, лежало особое почитание *предков*¹¹, которое, однако, не тождественно культу мертвых. Тем более что культура Навруза не имеет ничего общего с *культот смерти*, ибо в авестийской традиции смерть представляется как *самое скверное* в общем ряду творений Злого Духа, а сам Ангро-Майнйу (в ирано-туранском эпосе фигурирует под именем Ахриман) представляется как «Хаматанмарг», что в буквальном переводе означает «тот, все тело и все существование которого суть смерть»¹².

В мировоззренческо-ценностном же отношении следует подчеркнуть, что в отличие от ортодоксальной иудео-христианской традиции, считающей, что «день смерти лучше дня рождения»¹³, для ирано-туранской античности, напротив, характерен культ дня рождения¹⁴. В нравственно одухотворенной Вселенной маздоизма вся суть общекосмической борьбы, символизируемой бинарной оппозицией «Хурмузд vs. Ахриман», сводится к искоренению *Смерти*. Наверное, именно в этом мировоззренческо-ценностном контексте можно попытаться ответить на небезыntenесный вопрос о том, почему в Авесте ведийский (древнеарийский) *бог смерти* Йама трансформировался в *бога-созидателя* Йиму, а далее и в культурного героя Джамшида, который в эпикопоэтическом представлении Фирдоуси превратился в основателя ирано-туранской цивилизации. В данном плане любопытно наблюдение Геродота: древний грек не без удивления заметил, что

«самым большим праздником у персов признается день рождения каждого человека»¹⁵. Особенно пышно отмечался день рождения царя: во дворце устраивали торжественный пир, во время которого придворным вручались ценные подарки. Очевидно, не без влияния этой древнеиранской традиции в Элладе стали отмечать дни рождения не только богов, но и выдающихся людей¹⁶.

Если эти судьбоносные космические явления включить в контекст древнеарийского культа рождения, то Навруз предстает как средоточие ряда поворотных моментов в событийной истории микро- и макрокосмов. Среди этих моментов наиболее значимыми оказываются дни рождения Человека (первопредка его рода Кайумарса), Солнца и Космоса в целом. Таким образом, календарно-солярный праздник древних иранцев и туранцев со временем приобрел не только поистине вселенский и всечеловеческий масштаб, но и особый сакральный смысл.

II

Почему в классической культуре ираноязычных арийцев особое значение приобрело такое, казалось бы, рядовое астрономическое явление, как *равноденствие*? Почему самые светлые праздники древнего Ирана и Турана Навруз и Мехргон по времени совпадают с наступлением *равноденствия* — соответственно весеннего (Навруз) и осеннего (Мехргон)? Ведь с собственно астрономической точки зрения, как заметил еще Бируни, «солнцестояния лучше взять за начало года, чем равноденствия». Именно так и поступили древние греки. Но в одном только научно-практическом *удобстве* причина греческого выбора? Не заключается ли первопричина в разности *общекультурных* посылок иранского и греческого рационального мышления вообще?

Провозгласив борьбу космических сил притяжения и отталкивания, символизируемых соответственно «Любовью» и «Враждой», древнегреческая мудрость в лице Эмпедокла не спустилась с окутанных диалектическими противоречиями небесных высот на землю, хотя она тогда еще не считалась грешной. Арабо-аджамская же мудрость движущей силой нравственно одухотворенной Вселенной считала одну лишь «Любовь». В му-

сульманскую эпоху благодаря духовно-интеллектуальным усилиям суфиев «любовь» превратилась в этико-космологическую категорию и как таковая вышла за пределы *тасавуфа* (суфизма). Разработкой этой категории занялись даже *фалосифа* (философы), представлявшие на мусульманском Востоке традицию греческой рациональности, а именно школу перипатетизма. Так, Абу ‘Али Ибн Сина написал на эту тему специальное философское сочинение под названием «Трактат о любви». Если же вопрос поставить в более широком культурно-историческом контексте, включающем также домусульманскую интеллектуальную традицию, то выясняется, что квинтэссенцию ирано-таджикского мироощущения более адекватно выражает категория «дружелюбие». Так, в известном домусульманском сочинении «Дадестан-и меног-и храд» (VI в.) одной из «*величайших* добродетелей», необходимых праведному человеку в качестве жизненного принципа, провозглашено «доброжелательное отношение ко всему и ко всем».

Обращая внимание на то, что Солнце и один из месяцев древнеиранского солнечного календаря называются одним и тем же именем *Мехр* (букв. *любовь*), Хайям особо подчеркнул, что эту часть года иранцы считают «месяцем дружбы между людьми». Не лишне заметить, что *мехр* в смысле *дружбы* в отличие от суфийской *любви* не предусматривал конечное растворение субъекта в объекте, символизируемое в образе любви мотылька к свече. (Правда, спустя много веков в философски зрелой поэзии Мухаммада Икбала — по словам Са‘ида Нафиси, «самого выдающегося суфия двадцатого столетия» — традиционный акт интеллектуального самосожжения был фундаментально переосмыслен.) Напротив, мирской *мехр* предполагал *триединство активности*: в окружающей среде, социуме и индивидуальной жизни. (К слову сказать, согласно исламской традиции форма активности человека в личностном плане выражалась в «большом *джихаде*», то есть духовном самоусовершенствовании.) Дружба со всеми предусматривала совместный *созидательный труд* ради *Благоустройства* везде и всюду — от микрокосма до макрокосма. Фирдоуси в пылу утверждения этого идеала политической волей легендарного Джемшида приучил к труду даже злых духов (*девов*):

И дивам нашел он работу под стать:
Заставил их глину с водою мешать,
Лепить кирпичи одного образца
И не было этой работе конца!
Из камня с известкой див стену воздвиг,
Мир зодчества тайну впервые постиг.

Философски обобщая поэтическую аллегория Фирдоуси, можно сказать, что в самом архетипе культуры Навруза заложен *культ одухотворенного творческого труда*. Арийский новогодний праздник олицетворяет не только день сотворения Вселенной Богом, но и начало *со-творческой* деятельности человека на Земле во имя усовершенствования мира сего. А эта деятельность изначально носила ярко выраженную *этическую* направленность: она была призвана содействовать победе Добра над Злом во вселенном масштабе. В историческом же плане *со-творческая* активность человека олицетворяла собой начало *строительства цивилизации*. Если Фирдоуси главную суть созидательной работы Джамшида свел к градостроительству, то Бируни особое внимание обратил на создание Тахмурасом письменности. Оба (город и письменность) суть классические первоэлементы любой цивилизации.

Все это побуждает углубиться в мировоззренческо-ценностные основания арийского мышления. Его ведущее основоположение четко сформулировано в «Наврузнома» Хайяма: «Единый порядок обуславливается равновесием <...> Этот мир установлен только равновесием, он процветает благодаря ему». Очевидно, Хайям опирался на древние зороастрийские тексты. В одном из них («Бундахишн») цитируется следующее космогоническое высказывание Ахура Мазды, зафиксированное в Авесте: «Я создал весь материальный мир равным, чтобы все были одним (целым)»¹⁷, — надо полагать, *гармоническим*. Таким образом, речь идет о всеобщем постулате, лежащем в основании не только космологии, но и эстетики и этики древнего и средневекового Ирана и Турана (далее мы будем называть его *философией равновесия*). Так, в архитектуре основополагающей

эстетической парадигмой стала *пропорциональность* частей, а в музыке — *гармония* звуков.

Равновесие было важным элементом категориальной структуры ирано-туранского мировоззрения *per se* — как рационального, так и иррационального (религиозного). Учитывая архетипическую предзаданность морального вектора ирано-туранского мышления, можно сказать, что соединительным мостом между обоими типами мировоззрения (светского и духовного) служила этика. В суфизме космическая *онтология равновесия* естественно и плавно переходит в земную *этику умеренности*. В этом теософском комплексе *этика умеренности* сформулирована в качестве следующего морального императива: *необходимо соблюдать меру во всем* — от выражения чувств любви и соблюдения религиозных обязанностей до удовлетворения социальных потребностей и биологических нужд¹⁸. О степени социальной значимости этой максимы можно судить уже по тому, что в таджикском фольклоре она «узаконена» в форме народной пословицы: «*Андозаи хама кор ниғаҳ дор*» («Соблюдай меру во всем»). Вытекающая из философии равновесия этика в одинаковой мере порицает и *недостаточное (тафрит)*, и *чрезмерное (ифрот)*. Оба квалифицированы Газали как «порок, а совершенство — умеренность»¹⁹. Философия равновесия имплицитно присутствует и в той версии космического круговорота, которую поэтически воспел Рудаки. Во вселенских процессах возникновения и уничтожения действует принцип *симметрии*: круговорот не есть повторение одного и того же, равно как и полное уничтожение ранее существовавшего. *Оптимистическая трагедия* заключается в том, что уничтожение сопровождается обновлением.

Ты видишь: время старит все, что казалось нам новым,
Но время также молодит деяния былые²⁰.

К слову сказать, ранее и новогодние праздники других древних народов (иудеев, римлян и т. д.) входили в общий типологический ряд весенних праздников, но позднее они были перенесены на осень. Не потому ли, что их весенние праздники не были освя-

щены духовно-религиозным комплексом, в особенности этико-космологической верой во всеобщее равновесие?

Для того чтобы показать органичность связи Навруза с философией равновесия, попытаемся заземлить эту философию. Хаййамовская концепция равновесия не есть отвлеченная метафизическая идея. Она не является также продуктом ситуативной рефлексии, то есть своего рода *ad hoc* гипотезой, специально придуманной для объяснения темы красивого лица — в свою очередь «случайной» темы, которая, на первый взгляд, включена в трактат «Наврузнома» с целью развлечения пресыщенного читателя из числа высоких вельмож. В понимании Хайяма всякое божественное творение прекрасно по определению. Но среди творений Бога есть и такие, созданию которых Творец уделил больше внимания. Среди этих привилегированных творений центральное место занимает Человек. Недаром же «Творец своим светом даровал ему красивое лицо». Каков же критерий красоты? Красивое лицо, по Хайяму, «лицо, в котором все в равновесии».

Вообще говоря, согласно теологической эстетике восточно-средневековья, красивое лицо — особый божий дар, причем в определении судьбы обладателей этого дара принимают участие также небесные тела, принадлежащие к астрологическому классу «благоприятных» (*са'д*). Хайям констатирует: «Красота лица людей является частью влияния счастливых светил, достигающего людей по повелению всевышнего Изада». Этика умеренности имеет прямое отношение и к нормам культуры праздника Навруз. Следуя современным культурологическим интерпретациям праздника как имитации акта сотворения мира, можно было бы представить древний восточно-арийский ритуал встречи Нового года как микрокосмическое воспроизведение процесса макрокосмогенеза. Но согласно тем же интерпретациям, этому процессу, понимаемому как *чудо*, должно предшествовать усиление власти хаоса в форме *карнавализации*, сопряженной с крайним эмоционально-нервным напряжением. Здесь, однако, проходит четкая духовная граница между Востоком и Западом.

Навруз, как и всякий другой народный праздник, *полифоничен*, но его звук не громкий. Наш новогодний праздник пришел из

языческого прошлого, но ему чужда языческая стихия современной музыки и танца. Его музыкальную природу адекватнее всего выражает классический «Шашмаком», космическое же происхождение Навруза отражается в таких известных *макомах*, как «Сози Навруз», «Наврузи Бузург» и «Боди наврузи», в которых эхом звучит негромкая пифагоровская «музыка небес».

Изначальная этическая природа Навруза такова, что, оставаясь веселым народным праздником, он в принципе не может превратиться в карнавал западного образца, особенно массового развлечения того типа, который родился в рамках смеховой культуры европейского средневековья. Ибо, так сказать, карнавальная демократия, предоставляющая всем участникам праздника полную свободу, включая и свободу не считаться с общественными правилами приличия, противоречит нормам традиционной культуры праздника. Обратившись к языку известной классификации Ницше, можно сказать, что эстетический дух культуры Навруза свое наиболее адекватно выражение находит не в «дионисийской», а в «аполлонической красоте», определяемой критериями *меры и порядка*.

В системе арабо-мусульманского мировоззрения особое предпочтение получил зеленый цвет, который, однако, не был чужд и аджамской эстетической традиции, ибо как символ возрождающейся природы гармонировал с архетипом праздника Навруз. Культура Навруза сберегла также символику белого цвета, которая воплощена в белотелом и светозарном облике Первочеловека Кайумарса. (Его тело было создано из земли, но первоначальной субстанцией служило семя, сотворенное из света и небесной влаги.) В народной же традиции белый цвет и поныне служит символом *чистоты*, а также *благополучия* и *счастья*. Вот почему в системе ритуалов праздника наряду с огнем и водой специальное место отведено белоснежным предметам. Так, по наблюдениям этнографов прошлого века, в праздничные дни женщины Самарканда в качестве косметики употребляли народное средство, именуемое по-таджикски *сафедаб* (род белой пудры).

«Свет» как мыслительная категория и художественный образ приобрел особое значение и звучание в контексте ирано-туранской

культуры в целом — как домусульманской, так и мусульманской. Лейтмотивом этико-космологического учения зороастризма, манихейства, да и всей авестийской традиции была именно световая символика. Эта символика своими новыми идейными и художественными гранями засверкала в мусульманскую эпоху, когда *тасаввуф* (суфизм), углубляя концепцию духовного совершенства и самосовершенствования в преемственной связи с традициями зороастризма, иудаизма и христианства, обратился к древнеиранской теософии Света²¹. А в словесном искусстве и архитектуре категория света служила ведущим эстетическим началом²².

Культуролог Георгий Гачев, с которым меня познакомил наш общий друг Чингиз Айтматов, как-то сказал: «Подлинную природу русского человека наиболее адекватно выражает придуманный мною неологизм — светер (свет + ветер). Русская душа — это светер, легкая, нараспашку. Русский — сын, а под ним водоземля, мать-сыра земля. Так что русскому человеку не хватает огненности. Зато есть огневода — водка, которая тоже окормляет энергетикой». Исходя из семиотических штудий Гачева, биосоциальную природу таджика можно было бы адекватно охарактеризовать через неологизм *светогонь* (свет + огонь). Но она была светогонной только в зороастрийское время. В мусульманскую же эпоху таджика отучили от почитания огня, тогда огонь весь ушел *вовнутрь* — в сферу творчества (преимущественно поэтического). Однако на интерактивном фоне исламской эсхатологии, возведенной теологической элитой в ранг парадигмы философии истории, свет художественного гения таджика со временем стал тускнеть и, пройдя через застывшую социокультурную среду, уже не мог проявлять свою цветовую гамму во всей ее красе. К тому же у нас не было собственной *огневоды*, а приобщение к чужому источнику биоэнергетики попросту погубило иных наших соотечественников...

III

Выше обращалось внимание на то, что культурологический образ праздника Навруз вырос на духовной почве, удобренной элементами науки (астрономия и история), мифологии (леген-

ды и предания), религии, искусства и оккультизма (астрология и алхимия), то есть был *мозаичным*. Теперь необходимо добавить новый нюанс: подчеркнуть *системный характер* данного образа. Отдельные камушки мозаичной картины Навруза в форме научного факта, исторического предания, предмета веры или астрального культа были знакомы многим племенам и народам. Но только иранцы в широких рамках своей культурной *традиции* интегрировали эти *элементы* в единое целое, все заимствованное у других культур (астрологическое, алхимическое, эстетическое и т. д.), пройдя через мировоззренческо-ценностное сито арийской культуры, приобрело новое системное свойство и значение. Например, культ огня в той или иной степени встречается среди не только собственно индоевропейских народов, включая и ираноязычных кочевников Большой Степи (Европе они были известны под общим именем «скифы», об их культе Солнца сообщал еще Геродот), но и тюрко-монгольских, африканских и южно- и центральноамериканских племен. Культурный синтез, осуществленный древнеиранским сознанием, выразился в следующих двух новшествах.

Во-первых, была *этизирована* социокультурная роль огня: на передний план выдвинулись его созидательные, очистительные и защитительные функции. Во-вторых, были сведены воедино два культа: поклонение *огню* как олицетворению домашнего очага и обожествление *Солнца* как небесного источника тепла и света²³. Соединительным же мостом послужила *астрология*. Историки обычно считают, что астрология пришла в Иран из Вавилона. Но будет точнее сказать, что она была широко распространена во многих культурах, в том числе и в завоеванном персами Вавилоне. Но среди древних арийцев Ирана и Турана могла существовать, по крайней мере исторически, первая форма астрологии — *зодиакальная*, которая, по свидетельству историков культуры, в так называемый халдейский период основывалась на текстах, приписываемых Зороастру и Орфею.

Даже если астрология в ее развитой форме и не была собственным изобретением арийцев, в социокультурной среде древних иранцев она приобрела ранее совершенно неизвестную (или,

если угодно, еще исторически незафиксированную) функцию (имею в виду ту сакрально-креативную роль, которую была призвана сыграть астрология на широкой сцене этической космологии зороастризма). Именно астрология, связав в одно целое земное и небесное (в соответствии со своим *принципом всемирной симпатии*; об этом — ниже), ввела культ огня в общий круг других культов почитаемых божеств²⁴.

Некоторые культурологи полагают, что «догмат всемирной симпатии (*sympatheia ton holon*) возник сам собою в народном сознании древних греков, философии было предоставлено обосновать и развить его и затем передать его в научно обработанном виде той царственной науке (астрологии), которой он был нужен как необходимое обоснование ее выводов»²⁵. Между тем вера в существование «всемирной симпатии» — духовное детище стародавнего анимизма, оживлявшего всего и вся — начиная от Земли и Солнца и кончая Вселенной в целом. (Ср. древнетюркскую религию, известную как тенгрианство.)

Астрология, основанная на вере во *взаимную симпатию* земного и небесного, выросла на той же духовной почве, на которой родился *анимизм*. О степени распространенности этой древнейшей веры в человеческой культуре можно судить по тому, что ее наиболее распространенная версия, утверждающая взаимную симпатию земли как матери и неба как отца, встречается в художественном творчестве Рудаки. В его элегии на смерть поэта Муроди есть такие строки:

Мать-земля взяла угаснувшую плоть,
А душу — небосвод: он был ему отцом²⁶.

Не думаю, что Рудаки был знаком с философией стоиков. Он поэтически воспроизвел лишь то, что укоренилось в народном сознании еще в незапамятные времена. Другое дело, что подключение философии к духовной работе по концептуализации «всемирной симпатии» существенно обогатило и обобщило ее рациональное зерно. Марксистский *принцип единства мира*, именуемый иначе *принципом всеобщей связи явлений и процес-*

сов, и есть научно обработанная версия «всемирной симпатии», доведенная до уровня универсального философского основоположения.

Во-вторых, перенос древними арийцами креативных потенциалов огня на обожествляемое ими Солнце привел к изменению места и роли этого небесного тела в структуре первобытного мироздания. Согласно зороастрийской мифопоэтологии (в той космологической версии, какую представил Хаййам), Солнце с самого начала приобрело *привилегированный космогонический* статус. Во-первых, «Всевышний Изад обратил больше внимание на сотворение его, чем на сотворение всего остального, как великий царь, возвышающий одного из своих наместников и объявляющий о его превосходстве, так, что чтящие его, чтят царя».

Во-вторых, Бог превратил Солнце в инструмент последующего творения: «Всевышний Изад создал Солнце из света, а с помощью Солнца он сотворил небо и землю». Отсюда особое почитание также тех из земных вещей, которые, по убеждению арийского (индоиранского) солнцепоклонника, озарены и одухотворены солнечным светом. Среди них наиболее видное и привлекательное место занимает «Бог алхимии» — золото, которое представлено Хаййамом как «эликсир Солнца». (В зороастрийской духовной традиции золото является знаком *хварны / фарра* — божественной благодати.) Недаром легендарный Джемшид, когда впервые добыл его в недрах земли, сообщает Хаййам, первым делом «приказал сделать из золота круглый диск, подобный диску Солнца, и поставить печать на обеих сторонах этого изображения, говоря, что он является царем людей, так же как Солнце является царем на небе».

Далее в мифопоэтическом описании Хайяма вновь дает о себе знать синтетический стиль мышления, присущий ему как философу авиценновского склада ума: астрология прокладывает мост между алхимией, эстетикой и этикой. Называя золото «солнцем дня счастья» и «огнем зимы бедствия», Хаййам среди прочих его достоинств особо упоминает то, что «оно увеличивает красоту лица». Хаййам рассматривает красивое лицо «следом Творца». Поэтому он разделяет мнение «просвещенных людей

(худовандони ма'рифат)» своего времени, которые считали красивое лицо «лаврами головы и дождем милосердия, освежающим сад знания и распускающим дерево страсти (*дарахти шавкро бишукуфонад*)».

Следует особо отметить, что для аджамцев красота не была чисто эстетической категорией, она была окрашена в яркие этические тона. В этом можно убедиться по следующим замечаниям Хайяма. Предпосылочная философия равновесия подсказывает автору «Наврुзнома», что «лицо, в котором все в равновесии, лучше по своей форме», но тут же следует моральное усиление эстетического идеала: «Счастье достигает апогея» только в том случае, «если красивое лицо сочетается с хорошим характером».

Более того, для Хайяма и его современников эстетика — де-тище высшей этики, имеющей божественное происхождение. Поэтому в красивом лице он усматривает также проявление «доброты Его [Бога] сущности». Отсюда двойственное отношение Хайяма к учению о переселении душ: хотя он, как ученый-философ рационалистической ориентации, не разделяет это учение (во всяком случае его излюбленной формой изложения, как, впрочем, и Бируни, является «говорят, что...»), тем не менее замечает в нем моменты, созвучные с собственной эстетически обогащенной этикой: «Сторонники учения о переселении душ говорят, что лицо является почетным халатом Творца, знаком Его награждения за чистоту и добродетели, совершенные Его рабом в прежней жизни».

IV

В начале прошлого столетия научно-художественной кистью Освальда Шпенглера была обрисована историософская картина, развенчавшая, говоря его собственными словами, «безграничный тривиальный оптимизм» прогрессистской идеологии эпохи Просвещения. Представляя всемирную историю как вечный процесс созидания и разрушения, он уподоблял локальные культуры живым существам высшего порядка: они появляются, растут и гибнут совершенно бесцельно, как цветы на поле²⁷. Правда, уточнял своего предшественника Андре Боннар²⁸, порой они погибают не

совсем и сохраняются в благодарной памяти последующих поколений людей как шелест воспоминаний о «золотом веке», а потомкам иногда случается мысленно соотносить и согласовать с их исчезнувшим духом свои новые творческие замыслы. Я бы не третирует эту историософскую картину, прозвав ее «тривиальным пессимизмом», но сомневаюсь в ее универсальности. Во всяком случае в Аджаме прошлое сохраняется не просто «как шелест воспоминаний», да и дух его культуры не обречен на бесследное исчезновение...

Две вещи наиболее адекватно олицетворяют культурно-историческую самобытность современных иранцев и таджиков и как таковые являются самыми верными стражами их классической традиции: новогодний праздник Навруз и эпическое полотно «Шахнома». Они суть точки опоры культуры, сводящие воедино все звенья цепи ее традиции. А в этом качестве Навруз и «Шахнома» символизируют диахронную *непрерывность* и синхронную *неразрывность* живой ткани нашего социокультурного бытия.

На языке традиционных мусульманских понятий, превращенных мастерами художественного слова в поэтические аллегории, «Шахнома» предстает как *мабда* ' («исток»), а Навруз — как *маод* («место, куда возвращаются»). Образно выражаясь, «Шахнома» и Навруз образуют две фокальные точки эллиптической фигуры классической культуры Аджамы. Эти точки суть *сакральные центры*, где сходятся воедино *космогоническое*, *эпическое* и *историческое*. Зажженный там священный огонь Ахура Мазды есть олицетворение одухотворенного чаяния народов, которое по линии межпоколенческой эстафеты передается из рук в руки. Иными словами, Навруз — не только новогодний праздник, приуроченный к наступлению определенного природного события, он изначально призван не просто ежегодно засвидетельствовать сохраняющуюся связь настоящего с прошлым, но и гарантировать наступление будущего. Об этом публицистически ярко и эмоционально яростно сказано известным иранским социологом 'Али Шари'ати: «Навруз для нас — это место встречи, где присутствуют все поколения нашего народа, и мы заключаем с ними договор о преданности, мы принимаем от них на хранение веру, надежду

и любовь, дабы никогда не умереть <...> В те мгновения, в день Хурмузда, когда огонь Ахуры вновь зажигает огонь Навруза, мы в глубине наших душ и воображения проходим через бескрайние степи и пустыни веков, и все Наврузы, которые праздновались под этим голубым чистым небом и ясным солнцем на нашей земле, мы празднуем вместе с нашими предками, чья кровь течет в наших жилах, чей дух все еще бьется в наших сердцах»²⁹.

Сказанное Шари‘ати не простая метафора. Связь поколений для нас носит *живой* характер. Подчеркиваю: *живой*, ибо в специфически иранском понимании человеческий род состоит не только из ныне здравствующих поколений людей, но и давно умерших! Несмотря на то что на Западе Шари‘ати был прозван «идеологом исламской революции в Иране», можно догадаться, что его устами говорило его зороастрийское подсознание. Согласно же домусульманским верованиям иранцев, неиспорченная и неоскверненная часть души (*фраваши*) благочестивых умерших как раз возвращается на землю накануне Навруза и здравствующие зороастрийцы это «чувствуют». (О церемонии их «встречи» в самом конце уходящего года мне подробно рассказывал в Лос-Анджелесе в начале 90-х годов крупный знаток зороастризма *уstad* ‘Али Джа‘фари.)

Навруз как олицетворение подлинной души и живой традиции представляет собой наиболее *типичное* явление арийской культуры. Именно этот подлинно народный праздник в качестве сгущенной духовности предшествующих поколений и эпох на уровне нашего исторического подсознания олицетворяет собой извечное *единство* архетипов и духовных инвариантов культурной традиции, равно как и *неразрывную* духовную связь поколений — прошлых, настоящих и будущих. Вот почему на **каждом крутом повороте** исторического русла — будь это большевистская революция в России или исламская революция в Иране — экзистенциальной угрозе подвергался прежде всего *Навруз*. В истории же борьбы за сохранение *Наврузи Аджам*, а значит и в отстаивании культурно-исторической самобытности народов Ирана и Турана, поистине судьбоносными были два события: завоевания Большого Хорасана сначала греками, а затем арабами. Судьбоносными же эти

события были в том смысле, что в отличие от последовавших за ними тюрко-монгольских нашествий оба, Александр и Кутайба, помимо прочего преследовали далеко идущую идеологическую задачу: переделать на собственный лад традиционное сознание покоренных народов. Основательно разрушенный Персеполь (Истахр-и Форс) был символом не столько материальной мощи имперского Ирана, сколько его духовной силы, его святость определялась уже тем, что там проводили официальное празднование Навруза. Вот почему Александр не ограничился физической расправой над бывшим геополитическим соперником, македонский царь решил также сломать духовный хребет нации, претендовавшей на мировое господство. Поэтому, по словам высокообразованного поэта-мыслителя Низами Ганджави, греческий полководец первым делом «приказал иранцам перестать поклоняться огню», а чтобы лишить их мировоззренческо-ценностной опоры, «ученик Аристотеля» (как представляет Александра историческая апология) повелел сжечь Авесту! Об этом, как и о других аналогичных духовно-военных преступлениях завоевателей (например, об уничтожении войсками арабо-мусульманского Халифата культурного наследия хорезмийцев), с исторической горечью сообщил тот же Бируни³⁰.

Однако в конечном итоге Навруз как символ нестигаемой духовной силы народа исторически выжил. Более того, вскоре ценности местной культуры, породившей этот новогодний праздник, вышли за географические пределы поверженной державы Ахеменидов. По сообщению того же Низами, упоминавшего о фактах эллино-иранских культурных контактов задолго до начала христианской эры, часть письменных реликвий Ахеменидского Ирана (древние пахлавиязычные тексты, связанные с традицией Авесты) была вывезена в Грецию для перевода. Начальный этап арабского завоевания тоже сопровождался разрушением инфраструктуры Большого Хорасана — не столько материальной, сколько духовной. Местной культуре потребовались полных два века, чтобы восстановить цепь своей традиции, потерявшей целые звенья. В числе выживших культурных сокровищ физически покоренного, но духовного несломленного народа — новогодний

праздник Навруз. Правда, при этом его традиционную культуру пришлось адаптировать в определенной мере к новым историческим условиям. Во-первых, были исламизированы интерпретации отдельных элементов традиционной мифологии, а места они поправлены или даже «обогащены» новыми сюжетами. Например, Навруз (а) истолковали как «дату» сотворения Адама, (б) как день спасения Нуха (Ноя) (библейского пророка, вошедшего также в кораническую традицию) во время Всемирного потопа, (в) отождествили со временем, когда архангел Джабраил явился к исламскому пророку Мухаммаду с посланием от Аллаха, (г) как день, когда 'Али освободил Ка'бу от идолов и т. д.³¹

К императивам новой религии (ислама) пришлось приспособить также кое-какие «языческие» элементы традиционного ритуала Навруза. Например, хотя на праздничный *дастархон* по-прежнему ставили семь предметов, вместо прежнего свода, включающего также вино, пришлось выбирать вещи, не противоречащие букве и духу новой религии: вместо *шароб* (вина) стали класть *сирко* (уксус), а зороастрийский молитвенник заменили Кораном. Главное, однако, не в наименовании конкретных вещей, украшающих праздничный *дастархон*, а в самой сути ритуала, духовное ядро которого составляет астрально-нумерологическая святость числа семь.

Возрожденческий дух культуры Навруза наиболее выпукло выражается в старинном обычае, о котором сообщали арабоязычные авторы: на праздничном *дастархоне* для царя в обязательном порядке должны были находиться *семь* ветвей *семи* сортов плодовых деревьев. К ветвям же прикрепляли следующие надписи: *афзуд* (умножилось), *афзун* (умножающийся), *афзойад* (умножится) и т. д.³²

В принципиальном отношении существенным выглядит новая символическая *интерпретация огня*, которую внушила мусульманская теология: его стали ассоциировать с адом, а дьявола (*шайтан*) объявили созданным из «чистого огня». Это привело к изменению роли огня в духовном мироздании иранцев: огонь из *очищающего* и *исцеляющего* начала превратился в средство *устрашения* и *кары*. Правда, момент огневого воздаяния присут-

ствуется и в древнейшей части Авесты (Гатах), где рассказывается о Судном дне. Тем не менее речь идет о разных духовных ситуациях: можно говорить лишь об *аналогии*, а не о *тождестве*. Однако сказанным вопросом не исчерпывается. В Авесте в отличие от Корана, во-первых, объектом устрашения были злые духи, а во-вторых, разрушительная функция огня была подчинена его этико-очистительной функции. Важно констатировать, что обусловленные суровыми временами новшества не привели к пересмотру доктринальных оснований Навруза: космогония, экология, этика и эстетика праздника в принципе не изменились. Существенно не изменилось также его место в системе традиционной культуры. На уровне же повседневного быта и обыденного сознания Навруз и поныне остается праздником «небесного огня» (*оташи фалаки*) — Солнца, почитаемого как первоисточник жизни на земле. Недаром даже в мусульманское время на праздничном *дастархане* осталась *свеча* — символ священного огня, пронизывающего собой все и вся и распространенного во всей Вселенной. К этому можно добавить также следующую философскую метафору: таджики жили (и поныне живут!) в *геоцентрической* Вселенной. Но элитная культура народа сохранила свою *гелиоцентрическую* устремленность, гуманистическую суть которой можно выразить простой констатацией: *Солнце светит всем одинаково*. Именно классическая гуманитарная культура Аджамы и превратила Навруз в *День Солнца!*

Переходя на историософский уровень размышлений, необходимо реконструировать ведущие, но явно не формулируемые начала, лежащие в основании восточно-арийского типа мышления вообще. Их можно свести к следующим *трем* мировоззренческо-ценностным установкам: (1) *преемственность*, (2) *умеренность* и (3) *толерантность*.

Культура Навруза выросла на духовной почве именно этих начал, возведенных самой историей в степень архетипов. В сравнительно-культуроведческом контексте данного параграфа особого внимания заслуживает принцип преемственности, являющийся и организующим фактором, и первичным условием сохранения *самобытности* цивилизации Аджамы. Праздник

Навруз в качестве одного из духовных фундаментов культурно-исторического самосознания иранских народов как раз является практическим воплощением *преемственности* поколений и эпох. Что касается толерантности, то сначала обратим внимание на один историко-культурный факт, имеющий немаловажное философское значение. Формирование монотеизма завершилось *гносеологическим переворотом*: возникло представление о существовании *высшей истины*, которая уже по определению считалась *единственной, окончательной и всеобщей*, а стало быть, и не подлежащей какому-либо сомнению или критике. Это положило конец *веротерпимости* вообще³³. Соединение же монотеистического мировоззрения с государством, в особенности превращение религиозной веры большинства в официальную религию империй, придало межконфессиональной борьбе *непримиримость* и *беспоощадность*: отныне *единственность* господствующей формы «высшей истины» утверждалась всею мощью державы. Наглядный тому исторический пример — ужесточение борьбы с религиозным инакомыслием в Сасанидской империи, особенно с еретическими вероучениями внутреннего происхождения — манихейством и маздакизмом. Что до отношения к внешним духовным соперникам — иудаизму и христианству, то государственный зороастризм, как правило, не прибегал к силовой борьбе. Но при двух условиях: если 1) *идеологическим* разногласиям не сопутствовали *внешнеполитические* подозрения и 2) потенциальные жертвы не задевали экономические интересы государства³⁴.

Тем не менее если духовные амбиции зороастризма сравнить с соответствующими претензиями христианства, а позднее и ислама, то они выглядят куда более скромными. По крайней мере у него не было явно выраженной тенденции к *прозелитизму*. Правда, в Авесте исследователи древнеиранского письменного наследия обнаружили призыв «обратить всех живущих». Известный авестолог Л. А. Леликов в этом обращении усмотрел «агрессивный прозелитизм». Наверное, с доктринальной точки зрения он был прав, но, судя по политическому поведению Ахеменидов, социокультурная практика «отставала» от требований религиозной догматики, иначе иранцы первым делом обратили бы в свою

веру евреев, освобожденных ими из вавилонского плена. К тому же остается совершенно непонятным мотив решения Кира и Артаксеркса I **оказать материальную помощь иудеям в восстановлении их разрушенного храма**³⁵.

В принципе же зороастризм был и остался *аристократической верой*, хотя бы потому что подлинно аристократическим был его идеал — *нравственная чистота* субъекта веры, призванного *триединством* своего образа жизни (*доброе мышление, доброе слово и доброе поведение*) способствовать окончательной победе Добра над Злом. Поэтому мне больше импонирует другой обобщающий вывод Леликова: «Во все времена и у всех народов сознательное освоение догматики ограничивалось узким сообществом интеллектуальной элиты, теми, “кто знает”, инициатами *vidva* и *vaedemna*, о чем заявил и сам Зороастр (Ясна 48.3). Рядовая паства тогда, как и ныне, жаждала от религии не логики и этиологии, но аффекта, эмоционального катарсиса. Соответственно этому для нее зороастризм был чем-то иным, нежели для пророка. Нельзя, видимо, говорить о зороастризме вообще, всегда равном самому себе в любых эпохах и культурно-исторических ситуациях. Социологически он мог воплощаться на удаленных один от другого уровнях, скажем, теоретическом и на незатейливо сниженном для потребностей неграмотной религиозной общины»³⁶.

Поэтому и при рассмотрении противоположных явлений прозелитизма и толерантности в домусульманском Иране и Туране лучше судить по делам, чем по словам. Сошлюсь на один малоизвестный исторический эпизод времен династии Сасанидов. Тогда Навруз считался общегосударственным торжеством, то есть его празднование было обязательным для всех подданных державы. В историческом источнике, датированном началом IX в. христианской эры, читаем: «Когда Навруз бывал в день Субботы, царь приказывал давать главе еврейской общины четыре тысячи дирхемов; и не знали иной причины этому, как то, что это обычай, исполнявшийся и сделавшийся, как поголовная подать». Сопоставляя последнюю фразу, не отличающуюся ясностью, с соответствующими местами еврейского предания из Книги Есфири, текстологи смысл всего сообщения истолковали следующим об-

разом: «Царь приказывал уплатить означенную сумму не из своей казни, а как налог с населения»³⁷. Наверное, можно было бы также добавить: инородцам платили носители господствующей духовной традиции, то есть коренные *иранцы*! Это уже нечто экстраординарное, опять-таки не имеющее исторического прецедента. Речь идет не просто об уважительном отношении древних иранцев к религиозно-культурным традициям других народов. Ведь говорится о государственной финансовой компенсации духовного ущерба, нанесенного подданным в случае их участия в мероприятии, не согласующемся с их обычаями. Более того, речь идет о сверхуважительном отношении к обычаю, который противоречил узаконенной традиции «государствообразующей нации»!

В целом главную черту ирано-таджикского отношения к прошлому и чужому можно обозначить как *толерантность*, которая, однако, в отличие толерантности западного образца не отягощена *равнодушием*. Очень важная психокультурная сторона этой специфической толерантности состоит в ее *принципиальной открытости* чужим инновациям. (На эту примечательную черту древних иранцев особое внимание обращал еще «отец истории» Геродот.) Как свидетельствуют сохранившиеся исторические тексты, уже в самом начале приобщения местного образованного слоя к прошлой культуре, будь она греческой или арабо-мусульманской, положительно сказывалась древнеиранская традиция почитания *мудрости*.

Художественный летописец ирано-таджикской исторической генеалогии Абу ал-Касим Фирдоуси эту этическую традицию превратил в литературный этикет: его великое эпическое полотно «Шахнома» начинается с поэтического гимна *Разуму* — тому универсальному познавательному инструменту, который роднит всех сынов Адама и который, будем надеяться, спасет человеческий род от нарастающих глобальных угроз. Недаром же у таджиков, как и у китайцев, этическим идеалом был и остается образ *терпеливого мудреца* — тот самый образ, которым в прошлом веке философски восхищался Макс Шелер. Отсюда отсутствие в тогдашнем духовно-интеллектуальном окружении иранцев — как западных (персов), так и восточных (таджиков) — резко выра-

женной вражды и ненависти к арабам вообще и исламу в особенности. И это при всем том, что арабы пришли как завоеватели, а мусульманская вера вначале внедрялась силой, причем насильственная исламизация зачастую сопровождалась уничтожением культурных ценностей покоренных народов. Правда, иранофильское движение *шу'убиййа* с самого начала носило явно антиарабскую направленность. Однако этот идеологический крен следовало бы рассматривать скорее как несколько запоздалую политическую реакцию старой патриотически настроенной духовной элиты, которая металась в поисках спасительной альтернативы принципиальным переменам, наступившим после арабского завоевания, чем как исторически адекватный ответ культуры Аджамы на вызов новой исторической эпохи. Что касается выпадов против тюрков, встречающихся в приписываемой Фирдоуси знаменитой поэтической сатире на Султан Махмуда, то я разделяю уверенность многих литературоведов в том, что эти выпады были вкраплены в текст «Шахнома» в более позднее время (скорее, после нашествия Чингиз-хана, когда стали отождествлять этнонимы *тюрк* и *монгол*, а *Турон* превратили в *Туркистон*).

В культурологическом отношении обращает на себя внимание одна характерная деталь бесстрастного подхода научной элиты того времени к оценке своего и чужого. Например, примечательно то, что наши ученые предки, объясняя своим современникам и последующим поколениям происхождение Навруза, в число, так сказать, учредителей этого праздника наряду с легендарным царем Джамшидом включали также царя Соломона, который, согласно библейской традиции, правил древним израильско-иудейским царством. Так, Бируни без научного комментария (стало быть, косвенно одобряя) излагает следующее высказывание некоего «хашвита»: «Когда Соломон, сын Давида — мир им обоим! — потерял свой перстень и ушла от него власть, а потом, через сорок дней, ему вернули перстень и блеск (его власти) восстановился, то явились к нему цари [земли] и собрались над ним птицы. И сказали тогда персы: “Навруз омад”, то есть “Пришел новый день”, и был [этот день] назван Наврузом».

На первый взгляд, это не более чем идеологическая конъюнктура из числа тех исторических адаптаций культуры Навруза к новой духовной ситуации, о которых речь шла выше. Ведь Солломон (по-арабски Сулайман), как и Нух (Ной), рассматривается одним из предшественников Мухаммада в общем ряду признаваемых исламской духовной традицией пророков. Однако не будем забывать, что Бируни был не каким-нибудь древним сказочником или современным мифотворцем от истории, он прекрасно знал, о чем говорил, а главное, «кто есть кто». Конечно, не следовало бы модернизировать или идеализировать восточное средневековье, то бишь лепить из Бируни образ интернационалиста в современном смысле слова. Тем более что новейшие версии «интернационализма», особенно в его политическом преломлении, если иметь в виду суть, а не форму, зачастую отличаются крайней лицемерностью (в силу использования двойных стандартов). Конечно, Бируни говорит не о своем понимании «происхождения» Навруза, а просто приводит один из существующих мифов, который в сказаниях таджиков имеет много версий. К примеру, в истории с Бурхом этот «случай» связывается с Руми (кольцо теряет Руми).

Очевидно, что великие сыновья Аджамы не были людьми без роду и племени. Но они, оставаясь самими собой, осознавая свою принадлежность и приверженность к этнокультурным традициям родной земли, вместе с тем считали себя духовными наследниками цивилизаций Западной, Центральной и Южной Азии, равно как и Средиземноморья, а свое творчество — вкладом во вселенскую копилку *Истины, Добра и Красоты*.

V

В 2010 г. к общей радости всех народов и стран, где Навруз является национальным праздником, это старое, но нестареющее новогоднее торжество решением Генеральной ассамблеи Организации объединенных наций получило *международное* признание. Это побуждает оттенить *универсалии* культуры Навруза на фоне всечеловеческих ценностей и идеалов.

Абу Райхан Бируни исходя из социогенетики праздников разделил их на две категории: «Таких, причиной коих являются

дела мирские», и «таких, причиной коих являются дела веры». Разъясняя цель установления мирских праздников, он обратился к раскрытию значения связанных с ними обычаев. Изначальный смысл древнеарийских праздничных ритуалов Бируни усматривал в том, что они призваны помогать не просто «достигнуть увеселения души и радости духа», но и «поддержать надежды уповаящих и спасти близких к гибели от опасности и беды». Ритуалы эти суть «правила, которые потомки заимствовали у предков». В рассматриваемом контексте очень важна характеристика цели констатируемой ученым *преемственной* связи поколений: «Ради благословения счастья и благого предзнаменования». «Благое предзнаменование» — органическая часть оптимистического этоса и пафоса культуры Навруза. По свидетельству того же Бируни, наши далекие предки шестой день праздника, именуемый *Наврузи бузург*, считали *Днем Надежды (Рузи умед)*. Что касается происхождения и основания этой надежды, то Бируни ограничился указанием на верования своих современников: они были уверены в том, что в знаменательный день *Наврузи бузург* там, на небесах, «распределяют счастье (*са'адат*) для обитателей земного шара». Но Бируни как историк культуры обратил внимание лишь на *одно* из *трех* составляющих новогодней надежды древних сородичей-таджиков, а именно на то, которое можно условно обозначить как *теокосмическое*.

Второе составляющее новогодней надежды древних иранцев назовем *этико-политическим*. Речь идет о *социальном ожидании*, связанном с фактом участия царя в церемонии празднования Навруза. По Хаййаму, она начиналась с приветствия главы зороастрийских жрецов (*мубади мубадон*), обращенного к царю. В рассматриваемом плане интересны следующие слова из этого обращения: «Соблюдай обычай предков с великодушием и добродетелью, будь справедливым и правдивым (*дод у рости*)». Призыв быть «справедливым и правдивым» — не просто новогоднее пожелание, это органическая часть *социального идеала*, связанного с извечной народной мечтой об идеальном царе — справедливом и добром. Отсюда политически узаконенная в древнем Иране и Туране традиция «задобрить» царя путем

преподношения ему новогоднего подарка, состоявшего из набора семи «прекраснейших вещей»: перстня, меча, пера, сокола, коня, вина, а также красивейшей рабыни, отличающейся красотой лица и добрым нравом. В культурологическом плане это явление существенно отличается от того феномена дарения, который исследован французским этнологом Марселем Моссом на материале этнографических наблюдений в архаических обществах Полинезии, Меланезии и северо-запада Америки³⁸. Но в плане социально-психологическом принцип «дарить, принимать дары и одаривать» остается в силе и в случае древнеиранской традиции преподнесения новогодних подарков в день Большого Навруза. В универсалистском контексте культуры Навруза характерно следующее каузальное обоснование этой культурной традиции, данное Хаййамом: «Вещи, предложенные царю, являются причиной радости и процветания всего мира».

Третье составляющее надежды, связываемой с наступлением Навруза, имеет *эсхатологический* характер. Эта надежда вытекает из веры в наступление в эсхатологическом будущем грандиозного вселенского события, именуемого *фирашкард* (авест. *фрашо-керети*). Его главная цель состоит в восстановлении идеального состояния мира, господствовавшего до начала всеохватывающей космической битвы сил Добра и Зла. Эта эсхатологическая цель осуществляется через коренное преобразование всего бытия, знаменующего собой окончательную и бесповоротную победу сил Добра над силами Зла.

М. Элиаде³⁹ уже обратил внимание на то, что в космологии реформированного зороастризма традиционная эсхатология *обновления* получила принципиально новую *интерпретацию*. Конечно, задолго до реформ Заратустры древние индоиранцы имели свои ритуально-мифологические сценарии конечного преобразования мира сего посредством новогоднего ритуала, символически повторявшего космогонические события начала времен. Духовная инновация же Заратустры состояла в том, что он решительно отказался от архаичной идеи *ежегодного* возрождения космического целого. Пророк маздаизма провозгласил, что в эсхатологи-

ческом будущем радикальная и окончательная «трансфигурация мира» (термин Элиаде) происходит *раз и навсегда*.

Важно отметить, что предусмотренный в зороастризме поворот космологического течения наступает не неожиданно, не как чудо, свершившееся только благодаря вмешательству божественного мессии. Правда, явление Спасителя (точнее, спасителей, ибо в зороастризме их трое) имеет место и в данном случае, но космическое спасение происходит не без участия самого субъекта надежды, живущего на земле, но призванного поддержать бога Добра и его добрых небесных посланцев. В этом состоит принципиальное доктринальное отличие зороастрийской эсхатологии от эсхатологических учений всех остальных религий — мировых, этнических и локальных: место и роль, отведенные человеку в системе духовного мироздания Ахура Мазды, беспрецедентны. Надежда, связываемая с приходом Навруза, — вовсе не *пассивное ожидание* общекосмического спасения традиционномессианского типа. Правда, сама идея спасения посредством вмешательства извне тоже имеет собственно зороастрийское происхождение. (Позднее она была заимствована авраамическими религиями.) Но в отличие опять-таки от авраамической духовной традиции, превратившей человека в *'абд* (букв. «раба Божьего»), зороастризм подразумевает *соучастие* субъекта надежды в благоустройстве бытия в обоих его измерениях — космическом и земном. Человек — вовсе не бессловесный раб всемогущего Бога, а его *партнер (хамкор)* в борьбе за духовное совершенствование мира, находящегося под тлетворным давлением злых сил. Важный момент партнерства Бога и человека состоит в том, что эта созидательная роль вовсе не навязывается человеку, так сказать, в принудительном порядке, человек как *разумное* существо наделен свободной волей и может и вправе делать *сознательный* нравственный выбор между Добром и Злом.

Таким образом, культурные архетипы Навруза суть не только духовные константы прошлого и настоящего, но и детерминанты борьбы за достойное будущее, освещенное светом одухотворенной этико-космологической веры в конечную победу Добра над

Злом. Эта вера заложена в самой духовной онтологии зороастризма, доктринально соединившего эсхатологию с историей.

Обратим внимание на два важных элемента праздника, предписывающих субъекту праздника социокультурную активность. Согласно традиционным верованиям, небо особенно благосклонно к земле в дни Навруза и в другом отношении. В этот день на землю спускаются ангелы (*фариштагон*). Но небесные посланники не посещают дома землян в двух случаях: если а) они не убраны и б) там нет мира и согласия. В системе элитной культуры Навруза эти два элемента народного поверья приобрели универсальное значение и как таковые могут быть органически включены в новоформирующееся глобальное сознание. В контексте же перспективы современного глобализирующегося мира они приобретают новое гуманистическое звучание. Так, расширив пределы семейного дома до масштабов земного мира, в обычае предпраздничной уборки можно усмотреть прообраз теперешнего экологического императива, требующего не допускать загрязнения окружающей среды. Более того, в свете нравственных установок культуры Навруза (культ моральной чистоты, особенно воспитание одухотворенного чувства нетерпимости по отношению ко лжи и лицемерию, о чем, кстати, восторженно сообщал древним грекам тот же Геродот) можно углубить и само понятие *экологии*, а именно ставить вопрос о предотвращении загрязнения окружающей среды — не только *физического*, но и *духовного*.

Речь идет о *расширении* традиционного предмета экологии: в него наряду с защитой *природы* необходимо включить также защиту *культуры* — как от разрушения, так и от загрязнения. Ведь разрушение и загрязнение первой (природы) зачастую является следствием деградации второй (культуры). Этот новоэкологический императив фактически уже прокладывает себе дорогу в коллективное сознание мирового сообщества. В основополагающих документах ООН — от Декларации тысячелетия до многочисленных рекомендаций ЮНЕСКО — настойчивый призыв к диалогу на всех уровнях международного общения сопровождается подчеркиванием необходимости укрепления культурного взаимопонимания, воспитания религиозной толерантности и поощрения

духовного развития, включающего преодоление этно- и культуроцентристских предрассудков и идеологических предрассудков. В стратегии перехода от «культуры реагирования» к «культуре предотвращения», реализуемой ныне ООН в глобальном масштабе, важнейшим звеном как раз является *экология культуры*. В высшей степени символично, что концепцию *диалога цивилизаций* как достойной альтернативы теории «конфликта цивилизаций» выдвинула именно Исламская Республика Иран, народы которой наряду с другими нациями, принадлежащими к аджамскому ареалу культуры, разделяют историческое наследие Навруза.

В качестве дальнейшего развития и углубления идеи межкультурного диалога напрашивается необходимость формирования *культуры совыживания* в высшем смысле. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеванным неолиберальной мечтой о *конце истории*, во все не стремление к *единообразию* мира, а, наоборот, культивирование его *разнообразия* является общеисторическим фактором выживания человеческого рода. Но с одним существенным методологическим уточнением: расцвет разнообразия должен сопровождаться *интерактивным взаимодействием*. К сожалению, судя по текущей международной практике политическому мышлению современности все еще чуждо понимание *многообразия* в качестве *позитивного фактора развития вообще*. Наоборот, *многообразие воспринимается как угроза*. Именно такое миропонимание, неадекватное как с теоретической точки зрения, так и с практической, как это неоднократно констатировалось в документах ООН, не позволяет многим увидеть общие ценности, объединяющее всех нас в одно историческое целое — *глобальную цивилизацию*.

В этом контексте обратим внимание на еще одно проявление универсальной тенденции культуры, породившей Навруз. Эта имманентная тенденция выражена также в герменевтике понятия *народ*. Последний воспринимается в очень широком смысле, который характерен именно для философии истории Аджамы: народ не как совокупность людей, живущих *здесь и сейчас*, но как *целокупность предков и потомков*, то есть людей, живших во все

предшествовавшие эпохи и даже *еще* не родившихся! Такой широкий подход предполагает особое понимание *социального времени*. В данном случае излюбленный поэтический образ времени как равномерно и необратимо текущей реки явно расходится с его устоявшимся философским представлением. Для того чтобы понять суть данного духовно-интеллектуального конфликта, мы должны учесть одно принципиальное различие между арийским и семитским типами мировоззрения, которое отражается и в *типологии мышления* вообще.

Мировоззренческую матрицу арийского мышления составляет *непрерывность* социального пространства-времени, тогда как семитское мышление исходит из *дискретности* этого континуума. Когда в первом веке мусульманского летоисчисления *хиджры* (VII в. христианской эры) по воле истории произошло столкновение архетипов арийского и семитского типов мышления, второй тип преобладал над первым. Но здесь дало о себе знать ирано-туранское (арийское) *подсознание*, которое и внесло существенную поправку в структуру семитизированного *сознания*. Каждое мгновение времени, подобно легендарной Чаше Джамшида, воспроизводит историческую память как целое в единстве *всех ее пластов*. Так, для любого поколения таджиков Фирдоуси и Авиценна, Руми и Бедил, Дониш и Айни суть *живые* современники и собеседники. В этом контексте знаменитый этико-философский афоризм Са‘ди Ширази «Дети Адама — тело одно» (своими идейными истоками эта максима восходит к известному изречению исламского пророка Мухаммада, которое, однако, созвучно также древнеарийским представлениям об извечном единстве микрокосма и макрокосма) приобретает особое *диахронное* значение: это «тело» покрывает собою *всю* пространственно-временную структуру истории человеческого рода.

В зеркале философской же рефлексии можно увидеть и более широкий горизонт теоретического синтеза. Речь идет о *новом типе гуманизма*, сформировавшемся на стыке древней культуры Аджамы и ойкуменистической парадигмы ислама. Прославленная ирано-таджикская поэзия классического периода вся прони-

зана идеалами этики с большой буквы. Художественный гуманизм Абу 'Абдаллаха Рудаки и Абу ал-Касима Фирдоуси, Насира Хосрова и Джалал ад-Дина Руми, Са'ди Ширази и Хафиза Ширази характеризуется извечной космической устремленностью: плеяда гуманистов новой формации пыталась нравственно гармонизировать не только *микрокосм* (Человек) и весь *макрокосм* (Мироздание). Считая всех сынов Адама органическими частями единого вселенского организма и напоминая им об имманентной взаимосвязанности и взаимозависимости его частей («коль тела одна только ранена часть, то телу всему в трепетанье впасть!»), гуманисты Большого Хорасана вопрошали своих современников и потомков:

Над горем людским ты не плакал вовек,
Так скажут ли люди, что ты — Человек?!

Этот высший тип гуманизма — не только для восточного и западного средневековья, но и для нашего времени! — громко перекликается с идеалами Организации объединенных наций, борющейся, хотя часто и безуспешно, за утверждение в мировом сообществе *всечеловеческих* ценностей, в особенности при решении судьбоносных вопросов войны и мира.

¹ Перевод Цецилии Бану.

² См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Жигульский К. Праздник и культура. Праздники старые и новые: размышления социолога. М., 2006; Гужова И. В. Целостная модель праздника как феномена культуры // Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер. Гуманитарные науки (Философия и культурология). 2006. Вып. 7 (58). С. 92–95; Мазаев А. И. Праздники в социальном пространстве. Методология исследования. М., 1998; а также: Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1992. С. 329–331.

³ Все цитаты из трактата Умара Хайяма о Наврузе приведены по его академическому изданию на русском языке (*Хайям О.* Трактаты. М., 1961), но местами уточнены по таджикско-персидскому оригиналу.

⁴ Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 301.

⁵ Все высказывания Абу Райхана Бируни, касающиеся истории и мифологии Навруза, цитируются по академическому изданию его трудов на русском языке (см.: *Бируни Абу Рейхан*. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Т. 6. Книга вразумления начаткам науки о звездах. Ташкент, 1975). В ряде случаев его высказывания уточнены или исправлены по таджикско-персидскому оригиналу или переводу.

⁶ Ср. у М. Бойс.: «Зороастр стал первым, кто учил о суде над каждым человеком, о рае и аде, о грядущем воскресении тел, о всеобщем Последнем Суде и о вечной жизни воссоединявшихся души и тела. Эти представления стали впоследствии известны религиям человечества, они были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом. Однако только в самом зороастризме они имеют между собой полную логическую связь, потому что Зороастр настаивал и на исконной благодати материального мироздания и соответственно плотского тела, и на непоколебимой беспристрастной божественной справедливости» (*Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. С. 39–40). См. также: *Кэмпбелл Д.* Герой с тысячей лицами. Киев, 1997. С. 328 и *Куликан У.* Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов. М., 2002. С. 211.

⁷ Ср. наблюдение основоположника научной гелиобиологии А. Л. Чижевского: «Тогда значение Солнца оказалось настолько большим, что оно было поставлено на первое место <...> Одновременно с этим должно было возникнуть то счисление времени, которое характеризует собою начало нового этапа развития человечества». (*Чижевский А. Л.* Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995. С. 3).

⁸ См., например, труды таджикских этнографов и фольклористов: *Ахмадов Р.* Фолклори маросимҳои мавсимии тоҷикони Осиёи Маркази. Душанбе, 2006; *Шакармамадов Н., Шакармамадов О.* Наврузи Бадахшон. Хоруг, 2003; *Рахимов Д.* Нигоҳ-е ба дҷашнх-и милли ва ойнх-и суннати-и тоҷикон. Душанбе, 2011.

⁹ *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000. См. в особенности главу 11 «Единство всех ритуалов».

¹⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 21.

¹¹ Как и полагается религии монотеистического толка, зороастризм отвергает культ предков. По свидетельству авестологов, в литургической части священной книги зороастрийцев нет даже какого-либо упоминания об этом культе. Однако при общей оценке данной духовной ситуации надо иметь в виду следующие немаловажные детали. Во-первых,

хотя в сохранившихся частях Авесты культ предков не упоминается, он встречается в туранской (восточно-иранской) ветви зороастризма. Во-вторых, в авестийской духовной практике предметом особого почитания являются *фраваши* людей (души, которые «хронологически» предшествуют сотворению тела и продолжают существовать после его гибели), что по духу недалеко от культа предков. В-третьих, в духовной традиции индоевропейской семьи народов, к которой относятся также иранцы и туранцы, следы культа предков достаточно зримы.

¹² Авесто / Пер. Джалил-и Дустхох. Тегеран, 1377. С. 311.

¹³ Священные Писания. Книга Екклесиаста, или Проповедника. Лондон, 1994. С. 670.

¹⁴ Ср.: «Дата рождения Христа неизвестна, но мы знаем, что этот день не имеет ничего общего с датой языческого празднования Рождества 25 декабря. Его день рождения суть отражение дня рождения непобедимого бога солнца, праздник в честь которого народы северного полушария отмечали в середине зимы» (сайт «Христианские церкви Бога»: <http://www.ccg.org>).

¹⁵ Геродот. История. М., 2002. С. 61.

¹⁶ В исторических источниках встречаются сведения, согласно которым для Александра одним из поводов совершить поход в Иран послужило то, что ранее македонская знать стала обвинять его в чрезмерном подражании «персидским политическим и культурным традициям», мол, будущий император своим вооруженным нападением на Иран хотел опровергнуть «клевету» своих политических соперников. Между тем не исключено, что среди проводимых в августейшем дворе пышных церемоний были и ежегодные торжества по случаю дня рождения царя Филиппа и царевича Александра...

¹⁷ Зороастрийские тексты. С. 299.

¹⁸ Знаменитый Газали призывал не переходить «границу необходимого» и в сексуальном сношении, в особенности не заниматься теми видами секса, которые являются «порицаемыми и запрещенными» с религиозно-моральной точки зрения. «Причина не в самом действии — уточнял он — ибо это разрешено <...> а в следовании лишь за желаниями, становясь похожим на ослон и быков» (*аль-Газали Абу Хамид*. Весы деяний и другие сочинения. М., 2004. С. 82).

¹⁹ *аль-Газали Абу Хамид*. Указ. соч. С. 59, а также С. 58 и 39.

²⁰ Перевод В. Державина.

²¹ Известный французский философ-востоковед Анри Корбен считал, что оставшийся незавершенным проект «восточной философии»

Авиценны позднее (в XII в.) был реализован его идейным последователем Сухраварди, исходившим как раз из теософии Света. (См.: *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique*. P., 1986. P. VII).

²² «Больше света! — таков эстетический принцип, слившийся с этическим» (*Брагинский И. С. Исследования по таджикской культуре*. М., 1977. С. 137). О культурологии света см.: *Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана. Принципы формирования изобразительности*. М., 1989. См. также: *Совершенный человек. Теология и философия образа*. М., 1997.

²³ Судя по всему, исторические корни особого почитания Солнца следует искать в недрах индоевропейских верований. Во всяком случае в индоевропейском варианте близнечного мифа братья-близнецы предстают как сыновья Солнца.

²⁴ Ср.: «В зороастризме бог огня Атар очень тесно связан с божеством космического порядка и праведности Артой, божеством воды и другими богами, так что поклонение огню есть тем самым почитание всего сонма добрых божеств» (*Шкода В. Г. Огни и деревья в согдийском культе (по материалам храма в Пенджикенте V–VIII вв.)* // *Рахмат-наме*. СПб., 2008. С. 463).

²⁵ *Зелинский Ф. Ф. Умершая наука*. М., 1994. С. 10.

²⁶ Перевод В. Державина.

²⁷ *Шпенглер О. Закат Европы*. Пг., 1923. С. 23.

²⁸ *Боннар А. Греческая цивилизация*. М., 1962. Т. 3. С. 17.

²⁹ *Шариати Али. Ода Наврузу* // *Магия Навруза* / Ред. и сост. Сафар Абдулло. Алматы, 2007. С. 174.

³⁰ Любопытно заметить, что иные идеологизированные историки культуры тысячу лет спустя (!) пытаются оспорить сообщение Бируни. Ср.: «Утверждение о том, что Кутайба ибн Муслим, как отмечает Бируни, при завоевании Хорезма велел уничтожить книги, по различным ображениям, кажется весьма сомнительным» (*Зарринкуб А. Исламская цивилизация*. М., 2004. С. 229).

³¹ «Языческие» элементы культуры Навруза и поныне вызывают сопротивление «фундаменталистского» толка. Знатоки таджикской традиции констатируют, что за последние годы иные представители постсоветского мусульманского истеблишмента пытаются контролировать отдельные элементы народной культуры, особенно песнопение. Дело дошло до запрета исполнения народных песен и обычаев, восходящих своими истоками к традиции празднования Навруза. Так, по свидетельству профессора Абдуллоджона Мирбобоева, в Худжанде он «видел не-

сколько свадеб, где не соблюдались традиционные свадебные обряды. На этих свадьбах не пели традиционную песню “Лалола”, молодожены и их друзья не обходили вокруг огня, не пели свадебные песни. Обидно то, что эти обряды сохранялись более 2700 лет, а теперь в годы независимости вдруг стали исчезать». Согласно разъяснениям профессора Наима Хакимова, в песне «Лалола», состоящей из трех *накшей* (частей), уже исчезло среднее звено (*наки-и миена*), а последнее (*накиши хурд*) лишь иногда поют в Худжанде, Исфаре, Истаравшане, Айнинском районе. «Но полностью накш не поют нигде, хотя это своего рода гимн, который пели, празднуя Навруз или справляя свадьбы». Ученые сообщают, что «неформальный запрет на народные песни во время свадеб установили радикально настроенные религиозные лидеры региона, которые закончили религиозные учебные заведения Пакистана и Саудовской Аравии» (*Расул-заде Тилав*. Таджикистан: ревнители «чистого ислама» негласно запрещают тысячелетние традиции (<http://www.fergananews.com/article.php?id=6272>).

³² На этот историографический факт впервые обратил внимание К. А. Иностранцев. (См.: *Иностранцев К. А.* Сасанидские этюды. СПб., 1909). См. также: *Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956. С. 94–95.

³³ Ср.: с утверждением мировых религий «эпоха терпимости полностью уходит в прошлое» (*Дьяконов И. М.* Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М., 1994. С. 70). На этот поворот духовного течения на материале домусульманского Ирана и Турана обратил внимание также Ричард Фрай (см.: *Frye R.* Ethnic Identity in Iran // JSAI. 2002. No. 26. P. 78–83).

³⁴ В литературе уже обращалось внимание на официальную практику организации межконфессиональных диспутов в Сасанидском Иране, которые проводились, как правило, в духе толерантности (см.: *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000). Что касается известных фактов гонений на приверженцев христианства в домусульманском Иране (особенно во времена царствования Шапура II), то в ней же отмечалось, что они были вызваны вовсе не *идеологическими* причинами, а факторами иного характера — *политическим* (христиан рассматривали пособниками Византии) и *экономическим* (иноверцы противодействовали налоговой политике государства). (См.: *Колесников А. И.* Межконфессиональный диалог как форма религиозного просвещения // Рахмат-наме. СПб., 2008. С. 145).

³⁵ Подробности см. у Дамдамаева и Луконина: «Кир распорядился финансировать строительство Иерусалимского храма из налоговых посту-

плений сирийской сатрапии. Позднее Артаксеркс I повелел хранителю царских лесов в Сирии отпускать строительный лес для потребностей этого храма. Кроме того, царь велел выдать из сокровищницы в Заречье до 100 талантов серебра, зерно, вино, масло и соль для потребностей этого святилища. Артаксеркс I **также издал указ, освободивший служителей Иерусалимского храма от налогов и пошлин»** (Дамдамаев М. А., Луконин В. К. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980. С. 349).

³⁶ Леликов Л. А. Авеста в современной науке. М., 1992. С. 72.

³⁷ Иностранцев К. А. Сасанидский праздник весны // Магия Навруза. Алматы, 2007. С. 135.

³⁸ Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 85.

³⁹ См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002.