

29. **Сергацков И. В.** Методы археологического исследования : сб. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2002. – С. 21–27.
30. **Скрипкин А. С.** Введение в археологию : сб. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2002. – С. 7–20.
31. **Смирнов А. П.** Скифы. – М. : Наука, 1966. – 201 с.
32. **Тимофеев А. А.** Программа по курсу библейская археология. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bible-mda.ru/method/prog-bibl-arch.html> (дата обращения: 8.04.2011).
33. **Тихонов И. Л.** История археологических знаний. – [Электронный ресурс]. – URL: http://open-konkurs.net.ru/php/end_text.php?id=metod/arch/1/1100000.html (дата обращения: 25.04. 2011).
34. **Хвоцинская Н. В.** Славяне и их соседи. – [Электронный ресурс]. – URL: http://open-konkurs.net.ru/php/end_text.php?id=metod/arch/1/slav000.HTML (дата обращения: 8.04.2011).
35. **Янин В. Л.** Археология. – М. : МГУ, 2006. – 608 с.

УДК 398 + 316.7 + 2 - 264

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРЕВНЕИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

А. В. Запорожченко (Новосибирск)

В статье делается попытка социально-философской интерпретации древнеиранской мифологии на примере индоиранского мифа о «Плаче скота». В основе мифа лежит социальное и ритуальное противостояние жреческого и воинского сословий в индоиранском обществе. Анализ индийской и иранской мифологической традиции позволяет предположить, что главным предметом спора было право распоряжения скотом.

Ключевые слова: жертвоприношение, индоиранцы, жречество, воины, скот, сакральный, миф.

A SOCIO-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE ANCIENT IRANIAN MYTHOLOGY IN THE CONTEXT OF HISTORY EDUCATION

A. V. Zaporozhchenko (Novosibirsk)

This article attempts to interpret the ancient Iranian mythology using the example of the Indo-Iranian 'Bovine lament' myth. In the foundation of the myth there lies the social and ritual opposition of the priestly and warrior castes in the Indo-Iranian society. The analysis of Indian and Iranian mythological

Запорожченко Андрей Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры теории, истории культуры и музеологии Института истории, гуманитарного и социального образования Новосибирского государственного педагогического университета.

630126, г. Новосибирск, ул. Виллюйская, д. 28.

E-mail: zanglier@yandex.ru

tradition allows us to assume that the main matter of dispute was the right of the cattle disposal.

Key words: *sacrifice, Indo-Iranians, priesthood, warriors, cattle, sacral, myth.*

Большинство специалистов уже давно (с середины XIX в.) пришли к выводу (расходясь лишь в деталях), что Авеста обнаруживает борьбу жречества с нобилитетом за власть в обществе и право распоряжаться общественным скотом. Показательной в этом плане является 29 глава Ясны, обычно именуемая «Плач скота» («Молитва о поддержке скотоводства») [1, с. 128–130], в которой зафиксирована претензия жреца Зороастра защитить скот от угнетения со стороны главарей военной элиты, састаров, иранских «кшатриев». В этой роли его утвердили боги, и он в главе 48.10 уже требует от нобилитета и от рядовых скотоводов подчинения жречеству.

Социальную направленность данного текста породили, как принято считать, личные поучения Зороастра о святости труда, в основном оседлоскотоводческого. Пророк к тому же сурово осуждал культовые жертвоприношения скота, как это отчетливо видно из Ясны 32. Гневные тирады Зороастра против «губителей скота», староиранского нобилитета и жречества культа хаомы (Ясна 44.20, 46.1; 11, 48.10), а также призывы к защите от них рядовых скотоводов издавна толковались большинством европейских ученых как свидетельство призывов пророка не только к религиозно-идеологической, но и социально-политической реформе. Правда, ученые парсы в стремлении возвысить доктрину Зороастра нередко категорически отрицали такую интерпретацию. Недвусмысленно порицал установки европейской иранистики, например, И. Тарапорева [19, с. 35]. Гораздо раньше, впрочем, предвосхитила эту критику американка М. Смит. Она тоже не хотела видеть в речах Зороастра никакой социальной направленности и соответственно строила свой перевод Гат [18].

И. М. Дьяконов высказался более обоснованно по поводу социальной оппозиции непосредственно внутри общины, где проповедовал Зороастр [2, с. 387]. Концепцию И. М. Дьяконова можно представить следующим образом.

Иранские скотоводческие общины страдали от грабительских налетов иранских же молодежных воинских отрядов *maīrua*, как это прямо утверждается в Михр – яште. Божеством *maīrua* – в Иране был Митра (в Ригведе Индра), а эпическим героем Франграсьян — олицетворение второй дюмезилианской функции [15–16], враждебной идеологическим интересам жрецов.

Культовый и ритуальный аспекты в темах защиты общинного скота носили в Гатах социальный характер. Призывы отступить от массового заклания жертвенных животных ради «умной», мысленной жертвы, возвещенной в «неслыханном слове», подрывали не только непосредственные позиции кави и карапанов, но и могущество потребителей их культовых услуг, военной знати. С другой стороны, скот был главным мериллом и средством достижения социального престижа в архаическом индоевропейском обществе. На равных с человеком правах, скот входил в структуру социума [13; 20], откуда и брались формулы типа «двуногие» и «четве-

роногие». О своей потребности в обладании скотом в качестве символа социальных притязаний Зороастр открыто заявил в Ясне 46.2 [7].

Все рассмотренные здесь моменты дают основания предполагать, что Зороастр осуждал культовые нормы второго сословия и его жречества не из одного только альтруистического сочувствия третьему сословию. Еще с индоиранских времен различные группировки, как это сообщается в Ригведе, выражали свои социальные притязания в терминах скотоводческого прошлого и архаической терминологии. В той же Ригведе понятие войны передается только метафорически как *gavisti*, буквально «желание коров», разумеется, праведное с точки зрения ведического нобилитета и самого Индры, а в Иране – Митры [22, с. 102–104; 9, с. 7–8, 22]. Между претензиями Зороастра на распоряжение скотом и судьбами скотоводов, с одной стороны, и нежеланием пророка упоминать Митру — с другой [12, с. 98; 17, с. 91; 11, с. 444], должна была существовать исторически мотивированная связь. Угадывается она в общеиранском размежевании маздеизма от поклонения Митре [6]. Суть этой распри, из-за которой Митру, на что жаловался сам бог (Яшт 10.54 и 74), «не называли по имени», сводилась к борьбе за господство в обществе, а не за интересы скотоводов.

Несколько иначе интерпретировал социальную направленность учения Зороастра итальянский ориенталист О. Буччи. Апелляция к идеалам третьего сословия у Зороастра, полагал он, была средством насаждения новой религиозной этики, модификации традиционных и более неадекватных историческому моменту идеологических ценностей. Доктриной пророка воспользовался рьяный зороастриец Гаумата, повернув ее из этической плоскости в социальную [8, с. 26]. Не сам Зороастр, а Гаумата, побуждал третье сословие к идеологической борьбе с угнетателями [21].

В Гатах вся словесная дань идеалам оседлого скотоводства и общеиндоиранской тематике борьбы за общественный скот, в конечном счете, ретроспективна, символична, намеренно стилизована под освященные традицией и мифологией архетипы «золотого века», к чему в менее обязывающих формулировках склонялся В. А. Лившиц [4, с. 150]. Сомнений в том, что Зороастр изображал себя поборником интересов третьего сословия, быть не может, но цели он преследовал свои. Само небо доверило ему (жречеству, символом какового он выступает в Ясне 29) покровительство над общественным скотом. Это метафорическое преломление мотива вступления в решающую власть над обществом, «двуногими» и «четвероногими» [3, с. 281].

Однако социологическое понимание мифа о плаче скота в контексте политической борьбы в зороастрийском обществе выглядит не полным. Данная тема имеет архаичные индоиранские корни, что доказывает древнеиндийский материал. Изучаемая мифологема представлена многочисленными индийскими вариантами (Ригведа 8.101. 15–16), среди которых особенно интересна версия Рамаяны. В Иране данный сюжет встречается также не только в Гатах, но и в Младшей Авесте и пехлевийских текстах (Денкарт 7.2.62; Затспрам, 12. 7-25) .

Наиболее древние версии – это Ясна 29 и Рамаяна. Сходство этих вариантов настолько показательно, что можно реконструировать индоиранс-

кий нарративный оригинал, от которого они произошли, а также более точно выяснить социально-философскую концепцию мифа.

На протяжении долгого времени считалось, что скот готовят в жертву и поэтому он обращается к богу с просьбой о спасении [22, с. 35]. Однако анализ текста позволяет дать иную интерпретацию. Плач достаточно специфичен – это плач скота, *уведенного воинами во время рейда*. В Рамайне Вишвамित्रа пытается силой утащить корову (1.53.1).

Иранский материал подтверждает это. В стенаниях скота постоянно присутствуют воинские термины, используемые для обозначения жестокости:

– *Aēšma* (гнев) – специфический термин для обозначения состояния, в которое входит воин во время битвы;

– *Hazah* – захватывать силой, грабить – один из двух запрещаемых зороастризмом способов получения скота (второй – воровство);

– *Rāma* – два раза упоминается в Авесте и обозначает как и гнев, так и враждебность к скоту: «Те не скотоводы, среди скотоводов, которые своими языками усиливают аешма и жестокость – гама своей злой волей и желанием, те, кто занимаются не добрыми поступками, а злыми делами, они установили дэвов, которые есть религия последователей лжи» (Y.49.4);

– *Dərəš* – вызов, риск, отвага, которые в совокупности с помощью бога дают великую помощь в битве, но когда нет такой поддержки, то возможно саморазрушение того кто владеет данным качеством;

– *Rəviš* – сила, чаще всего по отношению к Индре, Марутам и даже к пище и напиткам, которые дают воинам силу, увеличение, разрастание [14, с. 149].

Стремясь спастись, скот обращается за помощью к жрецу (Васиштхе и к Зороастру), противопоставляя его воину. В этом противопоставлении и состоит главная идея мифа. В текстах подчеркивают контрастность власти жреца и воина: власть воина в руках, жреца в устах и речах. В Ясне 29 Зороастр избран защитником скота, так как он один избран для сообщения учения Ахура Мазды. Спента Майнью, готовя его к битве, наделяет его «сладостью речей». Также и Васиштха постоянно именуется избранным или лучшим из тех, кто произносит гимны.

Другая особенность, отличающая жреца в обоих случаях – тесная связь с небесным богом: Зороастр избран единственным, кто слышит учения благостных богов (Ясна 29,8), он говорит напрямую с Ахурой, действуя в интересах всего сообщества, заботится о быках, получая помощь от Мазды и принося дары взамен (Ясна 29,11) [14, с. 151].

Связь Васиштхи с Митра-Варуной даже теснее [14], так как, согласно Ригведе, (7.33,10-11) он их сын. Варуна делает его провидцем (Ригведа 7.88.4) и напрямую общается с ним (Ригведа 7.87.4), Васиштха видит его, посещая его тысячдверный дворец (Ригведа 7.88.5).

Конфликт воинов и жрецов происходит не по поводу абстрактных вещей, а по поводу конкретного владения скотом. Воины добывали животных во время рейда, а жрецам скот был важен для жертвоприношения. Таким образом, миф ставит глобальную проблему, и социально-политический конфликт приобретает глобальный космологический характер.

На первый взгляд кажется, что ответ очевиден: скот должен отдать свою жизнь для жертвоприношения. Васиштха, отказываясь от даров Вишвамитры, сказал ему, что корова необходима для возлияний богам, приношений предкам и т. д., все обряды немислимы без нее. В Ясне 29.7 сообщается, что Ахура Мазда создал формулу возлияния.

Скот предназначен исключительно для жреца с целью ритуального «возвращения» положенного богам. Воины были с этим не согласны. Отсюда обвинения Зороастра в агрессии воинов по отношению к скоту и проклятия Атхарваеды воинам, отважившимся воровать или есть жертвенных коров, принадлежавших жрецам (Атхарваеда 5.18–19).

Одним из мотивов воинов по организации рейдов за скотом может быть потребность в мясе. В гимне Ригведы 7.104.2 автор пытается направить враждебность Индры и Сомы против демонического врага жреца, поедающего сырое мясо. Здесь же говорится о воре, который хочет разрушить сущность нашего питания [14, с. 154]. В Иране воинов считали «желающими сырого мяса» (см. Ясна 9.30: «Направь свое оружие, о золотой Хаома, в пользу последователя Аши, который желает разрушить тело бандита, который становится сильным и яростным, желая сырое мясо»).

Ясно, что цель поедания мяса – получение от этого силы. В Иране есть прямое указание, что *усидж* (жрец, который помогает войну во время рейда) доставляет быка к *аесте*, то есть превращает быка в мясо, которое поедают «для силы». Такое поведение, по мнению Зороастра, было первоначальным грехом Йимы (Ясна 32.8). Он заставил людей есть мясо быка, а это было строгойше запрещено у индоиранцев [21, с. 155]. Убийство во время жертвоприношения – это не убийство, вместо уничтожения животного жертвоприношение переводит его в сакральный мир. Глаголы со значением «убивать» не используются в ритуальной лексике. Жертвоприношение не считалось убийством или способом получения мяса. Манава Дхармашастра гласит: «поедание мяса только во время жертвоприношения – это закон, который пришел от богов», альтернатива этой практики – «закон демонов» (5.31); жрец может есть только мясо, освященное в ходе сакральных ритуалов (5.36); убивать можно только для жертвоприношения (5.41) [14, с. 156].

В Иране корова обращается к жрецу, который должен принести ее в жертву, но не делает этого: «ты станешь бездетным и больным, ты, кто не распределяет меня, когда я готова, а отдает меня жене, сыну и собственному брюху» (Ясна 11.1). Запрещено не поедание мяса, наоборот, жрец должен жертвовать, готовить и распределять мясо. Только мясо, приготовленное в ритуальном процессе, дозволено употреблять в пищу [14, с. 157].

Таким образом, речь идет о нарушении космического порядка. Правильные отношения воина и жреца должны быть таковыми: воин отдает жрецу добытый скот, а тот в обмен совершает жертвоприношение в интересах воина, получая жалование – *дакшину*. Это не просто плата, это важнейший элемент космического потока богатства. Воин отдает скот жрецу и получает от богов небесный источник скотоводства, дающий интенсивный рост поголовья: «все боги помогают тому, кто отдает быка жрецам. Отдав быка жрецам, он видит рост скота в собственном стаде. Пусть бу-

дет скот! Пусть будет потомство! Пусть будет телесная сила! Пусть боги даруют все тому, кто дает быка!» (Атхарваведа 9.4.18–20).

Каждый цикл имеет свой мифический прецедент и своего героя: Ману представляет жреческий вариант, Трито – военный. Без *дакшины* эти циклы не связаны и богатство не циркулирует свободно, соединяя космос и общество. *Дакшина* устанавливает союз между принимающей и дающей партиями, в котором постоянный поток богатств, отданный жертвователем, а затем обновленный, возвращается к нему же. Жрец выигрывает от жалования, бог выигрывает от жертвы, воин выигрывает от богов, получая от них возвращенные и приращенные дары [13].

Для воина украсть скот у жреца значит перенаправить поток вселенского космического цикла, а съесть его – удалить скот навсегда из этого потока. Данный акт равносителен космической катастрофе, которая угрожает существованию и общества, и богов [14, с. 160]. Такое нарушение цикла может быть понято как нарушение мифа, так как каждое действие есть подражание мифическому прецеденту. Жрецы приносят в жертву скот как Ману, боги даруют за это животных, так как животные вышли из тела первобыка, скот воруют у праведных владельцев, так же как змей ворвал первозданное стадо, стадо отбивают воины, как это делал Трита. Во всех случаях сегодняшняя активность людей управляется прецедентами из начальных времен первотворения. Жертвоприношения (или рейды) повторяют события на заре времен – события, которыми предки установили космический порядок. Мифы о Ману, Трите, змее и т. д. индоевропейского происхождения, но у индоиранцев они стали играть особую важную роль в общественном устройстве. Они сформировали модель полного пересмотра цикла о скоте.

В мифологическом прецеденте отсутствует одна важная деталь: жертвенные приношения. То, что выплата жертвенных даров была всеобщей практикой – это очевидно. Но отсутствие прецедента – слабое звено цикла. Это база для споров между жрецами и воинами. Именно эта ситуация и породила миф о плаче скота – специфически индоиранский миф и, естественно, более поздний. В отличие от древних мифов он более описательный, чем предписываемый. Если в архаический период мифы устанавливали вечные нормы, то этот миф описывает реальную проблему (то, что не должно быть, но существует) [23].

В Индии пытались решить возникшую проблему мифическими изобретениями: в поздних версиях мифа появляются жрецы-ангирасы [14, с. 161]. Они поют восхваления Индре с целью усилить воина в битве, а после победы он дает им захваченный скот.

В Иране такого не делалось, и раскол между воинами и жрецами усиливался. Борьба, которую вел Зороастр, была не борьбой земледельца и скотовода-кочевника [22, с. 34], не борьбой между племенами и культурами [17], это было социальное и ритуальное противостояние жрецов и воинов, в котором жрецы во главе с Зороастром искали поддержки третьего класса [5]. Полемика Зороастра с воинами подчеркивает их злые дела: опьянение хаомой (Ясна 48.10), ярость и насилие (Ясна 48.7, 49.4), воровство скота (Ясна 29.1), поедание мяса (Ясна 32.8), отказ отдавать жертвы, которые они обещали (Ясна 44.18–19).

Некоторые из действий воинов четко соответствуют образцам, зафиксированным в индоевропейской и индоиранской традициях. Но некоторые из этих действий представляют собой нарушение основного принципа существования общества. Конфликт сословий привел к уничтожению старой индоиранской системы в Иране, в то время как в Индии изменения носили медленный и постепенный характер.

Посвятив себя разной активности, каждый класс развивал собственные модели ценностного содержания. Воины – сила, храбрость, преданность, верность дружбе; жрецы – связь с сакральным и знание правильной процедуры жертвоприношения. Таким образом, речь идет о полностью различных образах мышления, различном понимании мира.

Отношения классов к сфере сакрального – серьезная проблема. Кажется, что жрец ближе, и это приводит его к иерархическому верховенству. Но, с другой стороны, ни одна из групп не может быть отделена от сакрального; они просто связаны с ним разными путями. Воину тоже нужна поддержка сверхъестественных сил, и это приводит к возникновению класса военных богов, которые создаются по собственному образу и подобию.

Обе группы чувствуют необходимость в сакральном прецеденте своих действий и обращаются за помощью к мифу. Эти мифы связаны не столько с богами, сколько с делами предков, когда мир был гармоничен, а креативная сила божественного начала была более очевидна, чем сейчас. Эти мифы предлагают образцы для жертвоприношений и рейдов [14, с. 174].

В результате возникают две отдельные системы: жреческая и воинская. Они соотносятся в том плане, что относятся к людям одного коллектива и связаны со скотом. Различия касаются роли скота: он выстроен как неотъемлемая часть жертвоприношения либо как объект продуктивной и производительной ценности. В Индии удалось достигнуть соглашения, и мифы слились в единый цикл, который и установил направление циркуляции скота в человеческом и божественном мирах. В Иране все закончилось конфликтом, переросшим в войну.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Авеста** в русских переводах / сост., общ. ред., примеч., справ. раздел И. В. Рака. – СПб. : Журн. «Нева» : Летний сад, 1998. – 479 с.
2. **Дьяконов И. М.** История Мидии. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1956.– 485 с.
3. **Лелеков Л. А.** Авеста в современной науке. – М. : Гос. НИИ реставрации, 1992. – 362 с.
4. **Этнические** проблемы истории Центральной Азии в древности. – М. : Наука, 1981. – 374 с.
5. **Barr K.** Avestan drogu-, drigu-. // *Studia Orientalia Loanni Pedersen.* – Kobenhavn, 1943. – P. 21–40.
6. **Benveniste E.** Le terme iranien MAZDA YASNA. // *Bulletin of the School of Oriental and At Studies (London).* – 1970. – Vol. 33. – P. 5–9.
7. **Benveniste E.** Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen / *Indo-European and Indo-Europeans.* – Philadelphia : J. Gardonna, 1970. – P. 307–320.
8. **Bucci O.** I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia // *Apollinaris.* – 1973. – N 46. – P. 363–388.

9. **Dumézil G.** Vishnu et les Marut a travers la réforme zoroastrienne // *Journal Asiatique*. – 1953. – N 241. – P. 1-25.
10. **Dandekar R. N.** Varuna, Vasistha & bhakti // *Wijisekera Felicitation Volume*. – Calcutta : Bhandarkar Oriental series, 1970. – P. 77-82.
11. **Frue R. N.** ad: Herzfeld E. Zoroaster and his worold, vol. I-II. – Princeton, 1947 // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – 1947. – N 10. – P. 440- 448.
12. **Gray L. H.** Foundations of the Iranian religions. – Bombay : Cama oriental institute, 1929. – 229 p.
13. **Heesterman J. C.** Reflections or the significance of daksina // *Indo-Iranian Journal*. – 1959. – Vol. 3. – P. 241-258.
14. **Lincoln B.** Priests, warriors & cattle. – Berkeley & Los Angeles : University of California press, 1981. – 242 s.
15. **Mole M.** Le partage du monde dans la tradition iranienne // *Journal Asiatique*. – 1952. – N 240. – P. 455-463.
16. **Mole M.** L'épopée iranienne après Firdosi // *La Nouvelle Clio*. – 1953. – N 5. – P. 377-393.
17. **Nyberg H. S.** Die Religion des alten Iran. – Leipzig : J.C. Hinrichs Verlag, 1938. – 506 S.
18. **Smith M. W.** Studies in the syntax of the Gathas of Zarathushtra. – Philadelphia : Linguistic society of Amerika, 1929. – 160 p.
19. **Taraporewala I. J. S.** The divine songs of Zarathushtra. – Bombay : K. R. Cama Oriental Institute, 1951. – 1166 p.
20. **Wackernagel J.** Indoiranica // *Zeitschrift fuer Vergleichende Sprachvarschung* (Goettingen). – 1910. – N 43. – S. 277-298.
21. **Wiesehofer J.** Der Aufstand Gaumatas und die Anfänge Dareios' I. – Bonn: Habelts Dissertationsdrucke : Reihe alte Geschichte. –1978. – Heft 13. – 275 s.
22. **Zahner R. C.** The dawn and twilight of Zoroastrianism. – N. Y. : Putnam & sons, 1961. – 371 p.
23. **Нехаева С. В.** Из истории университетского образования XV–XVI вв. // *Философия образования*. – 2006. – Спец. вып. 2. – С. 76–85.