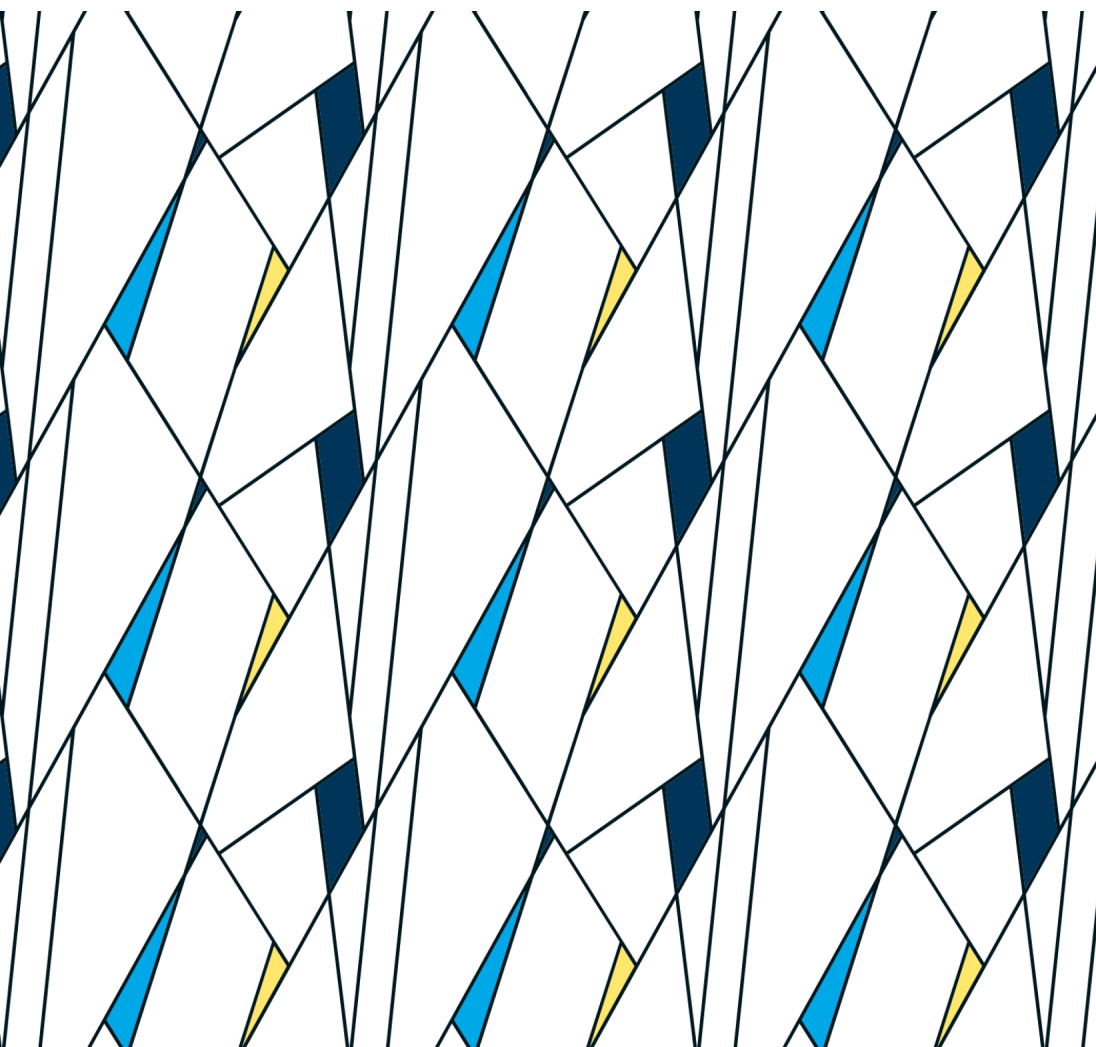


МАМЕДОВ А. А.

**Этнос и этническая культура:
философско-
культурологический анализ**



А. А. Мамедов

**Этнос и этническая
культура: философско-
культурологический
анализ**

Издательские решения
По лицензии Ridero
2022

УДК 1
ББК 87
М22

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Мамедов А. А.

М22 Этнос и этническая культура: философско-культурологический анализ / А. А. Мамедов. – [б. м.] : Издательские решения, 2022. – 318 с.
ISBN 978-5-0056-3251-7

В монографии показано, что культ камней, скал, рощ и деревьев – с одной стороны, и культ природных стихий – огня, воды, воздуха, земли – с другой, доминировавшие в талышском этническом сознании с древнейших времен, с приходом новых религий – сперва зороастризма, а позже и ислама, не были поглощены или вытеснены на периферию, а обогатились новым религиозно-этическим содержанием, продемонстрировавшим нравственно-эстетические идеалы талышского народа.

**УДК 1
ББК 87**

12+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0056-3251-7

© А. А. Мамедов, 2022

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ – МСХА имени
К. А. ТИМИРЯЗЕВА

**ЭТНОС И ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА:
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ**

Рекомендовано к изданию учебно-методической комиссией гуманитарно-педагогического факультета (протокол №7 от 08.02 2021 г.).

Рецензенты – доктор философских наук, профессор Л. П. Шиповская; доктор философских наук, профессор В. В. Кортунов.

В монографии впервые осуществляется философско-культурологический анализ этноса и этнической культуры на примере культуры талышского этноса. Автор показал, что культ камней, скал, рощ и деревьев – с одной стороны, и культ природных стихий – огня, воды, воздуха и земли – с другой, доминировавшие в талышском этническом сознании с древнейших времен, с приходом монотеистических религий – сперва зороастризма, а позже и ислама, не были поглощены и вытеснены на периферию, а обогатились новым религиозно-этическим содержанием, продемонстрировавшим нравственно-эстетические идеалы талышского народа.

Для специалистов в области философии и истории религии, философской антропологии и философии культуры, а также широкого круга читателей, интересующихся историей и культурой народов Закавказья и Ирана.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КАК СЛОЖНОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЫ

1.1. Раскрытие феномена этногенеза в научной и философской литературе..... 26

1.2. Место мифа и религии в этнической культуре 46

1.3. Формирование картины мира талышского этноса в условиях «геоэтнического заповедника» 63

ГЛАВА 2. СТАНОВЛЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА НА РАННИХ СТАДИЯХ ЭТНОГЕНЕЗА

2.1. Формирование мифологической картины мира 71

2.2 Роль мифологических элементов в становлении этнического сознания.....103

2.3. Утверждение мифологической традиции в народном поэтическом творчестве 114

ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

3.1. Возникновение зороастрийского религиозного сознания..... 129

3.2. Новруз как символ зороастрийского сознания 163

3.3. Становление политико-правового сознания 183

3.4. Космологические представления в эпоху зороастризма 205

3.5. Философский дуализм как характеристика этнического сознания.....212

ГЛАВА 4. ЗОРОАСТРИЙСКО-ШИИТСКИЙ СИНКРЕТИЗМ СОВРЕМЕННОГО ТАЛЫШСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

4.1. Проникновение идей шиизма в талышское этническое сознание 229

4.2. Формирование культа святых в талышском этническом сознании и на этой основе «народной религии» талышей.....
..... 244

4.3. Вытеснение доисламских элементов из современного талышского этнического сознания
.....251

ЗАКЛЮЧЕНИЕ264

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
.....280

ВВЕДЕНИЕ

Современный мир меняется с колоссальной скоростью, выводя на поверхность как новые, так и давно, казалось бы, решенные или хорошо забытые цивилизационные проблемы. Перемещение огромных потоков людей с насиженной территории в новые ареалы жизни в XXI веке, массовая миграция народов и их активное расселение среди жителей стран, для которых жизнь, привычки, устои и верования мигрантов совершенно чужды (как это происходит сегодня в Европе, где пересеклись культуры народов Сирии, Германии, Франции и других европейских стран), оказываются вынуждены находить способы адаптации к жизни в совершенно новых, необычных, крайне непривычных для них условиях. В этих условиях весьма актуальное значение приобретает проблема духовно-нравственного развития общества, сохранения культурного наследия этносов. Неслучайно, в начале XXI века внимание научной общественности вновь обращено к проблемам этничности и этнического сознания.

Во весь рост встает задача адаптации друг к другу, не растеряв при этом огромное историческое богатство традиций, культуры, верований, устоев, ритуалов, языка, литературы. Только глубокое и основательное изучение подобных явлений в историческом прошлом способно дать ключ к решению возникших проблем. Талышский народ со своей богатой и самобытной культурой, тесно переплетенной с зороастрийско-шиитским мировоззрением, вынужден был и продолжает искать и дальше решение очень сходных по своей сущности антрополого-культурных проблем. Именно этими новыми обстоятельствами на пути развития человечества и определяется актуальность настоящего исследования.

Одной из основных задач человечества в области культуры на современном этапе его развития является сохранение и раз-

витие языка, культуры, обычаев и традиций этносов, находящихся на грани исчезновения.

Конец XX века ознаменовался всплеском возрождения этнического самосознания, вызванного распадом СССР и последовавшими за ним глубокими геополитическими изменениями. В результате на огромном постсоветском пространстве появились многочисленные очаги межэтнических конфликтов, таких как в Нагорном Карабахе, Приднестровье, Абхазии, Южной Осетии, Украине.

Но есть и обратный пример – на постсоветском пространстве в указанный исторический период времени остались этносы, которым были чужды как религиозный экстремизм, так и воинствующий национализм. Среди них оказался древний талышский народ – один из коренных народов Южного Кавказа, исторически проживающий в горной и предгорной области Талыш, примыкающей к юго-западному побережью Каспийского моря (юго-восток Азербайджана и северо-запад Ирана).

Различные исследования указывают численность талышей от 500 000 до 1 000 000 человек¹.

Талыши – народ, удивительным образом донесший до нашего времени архаичный язык, культуру и традиции своих древних предков. Сердцевиной, не разрушаемым фундаментом всего этого является принцип ненасилия, эволюционные изменения и развитие, способные сохранить базовый культурный пласт, являющийся сегодня уникальным островком в океане транснациональных культур. В условиях быстро изменяющегося мира, стремительного развития науки и техники проблемы, связанные с сохранением культурного многообразия этносов, приобретают сегодня важное значение.

Процесс изучения исторической динамики развития этноса необходимым образом включает в себя философское погружение в картину мира, принадлежащую культуре этноса. Фунда-

¹ <http://www.ethnologue.com/language/tly>

ментом культуры любого этноса являются играющие доминантную роль на длительном этапе исторического развития этноса ценности, идеи, представления, через которые выражают себя ментальность этноса, его крепость и уверенность в завтрашнем дне, в повседневной практике людей. Развитие «философской этнографии» есть попытка обогащения методологии философии культуры и философской антропологии.

ГЛАВА 1

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КАК СЛОЖНОЙ СОЦИОКУЛЬТУР- НОЙ СИСТЕМЫ

1.1. Раскрытие феномена этногенеза в научной и философ- ской литературе

Проблемы, связанные с исследованием истории и культуры этносов, компонентов этнического сознания в российской и зарубежной философии исследовались достаточно широко, имеется широкий спектр теоретических и эмпирических материалов, в основе которых лежат различные трактовки природы этноса — его сущности, характерные особенности, структуры. При этом различные аспекты изучения этнического сознания рассматриваются не только в рамках философии, но и этнологии, психологии, социологии. В современной философии под «этническим сознанием» подразумевают совокупность представлений членов этнической общности о себе и о своем месте в мире, включающая социально-психологические стереотипы и установки, реализованные в общественно-исторической практике этноса.

Исследование проблем этнического сознания неразрывным образом связано с фундаментальными характеристиками человеческой природы. Индивидуальное сознание человека развивает свои врожденные навыки и способности, опираясь на коллективное сознание, использует опыт сознания других людей. Оно, таким образом, предполагает сознание коллективное, общее, этническое. Такое понимание сознания в концепции С. Н. Трубецкого (1890–1938) — русского лингвиста, философа, правоведа, публициста, общественного деятеля характеризуется как соборное сознание, коллективная функция человеческого

рода. Являясь выдающимся лингвистом, Трубецкой одним из первых обосновал необходимость тройственного подхода к сравнительному изучению языков: историко-генетического, ареально-исторического (языковые союзы, языковые зоны) и типологического¹.

Понятие «этнос» имеет признаки, характеризующие его как сложную социокультурную систему, отличающую его от других человеческих коллективов. В числе отличительных признаков можно назвать общность языка, обычаев и традиций, территории, хозяйственно-экономических связей, норм поведения, которые суть условия формирования, сложения или существования этнического коллектива.

Имея свои особенные, неповторимые, уникальные черты, культура каждого этноса тем не менее имеет характеристики, присущие не только данному этносу, но и всей человеческой цивилизации, культуре человечества в целом.

В историко-философской традиции повторяющиеся в культуре каждого этноса черты принято называть культурными универсалиями или архетипами. При взаимодействии разнообразных этнических культур указанные повторяющиеся черты однако проявляют себя неодинаково; в некоторых случаях они выражают общие для всех культур черты, а в других — показывают только им присущие свойства.

В современной культуре, именуемой иногда глобальной, существует большое разнообразие исторически сложившихся этнических коллективов самого разного уровня — от носителей специфических черт культуры, проявляющихся у единичных этносов и не повторяющихся у других, до носителей общечеловеческой системы ценностей.

В изучении этносов и процессов этногенеза большая работа проведена в рамках советской этнографической школы, которая исходила из идеи универсального характера формирова-

¹ Трубецкой С. Н. Сочинения. — М.: Мысль, 1994. — С. 495.

ния этнических общностей. В этом смысле характерным для определения этноса является определение Ю. В. Бромлея: «Этнос – это исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)». Характерной особенностью этого определения этноса выступает противопоставление «мы – они»¹.

В качестве необходимого предварительного условия определения характерных черт этносов Ю. В. Бромлей предлагал выявить сквозные черты, объединяющие человеческие общности, используя диалектический метод восхождения от абстрактного к конкретному, с одной стороны, и синтез индуктивного и дедуктивного подходов к проблеме, – с другой².

Согласно указанному подходу, развитие человеческого общества представляет собой развитие этнических коллективов, в рамках которых люди осознавали свое происхождение и этническую принадлежность. Исходя из этого концептуального подхода (Бромлей Ю. В., Козлов В. И., Кушнер П. И. и др.) исследовались различные проблемы этнического характера, включая формирование и эволюцию этнических коллективов в ходе их исторического развития.

Несомненно, вышеназванный методологический подход опирался на философский принцип историзма, основанный на основных сущностных характеристиках этносов, таких как возникновение, историческая эволюция этносов, в том числе деградация и сход с исторической арены, как это имело место в истории некоторых этносов (например, хазары), или сопро-

¹ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. Очерки теории и истории. – М.: Наука, 1981. – С. 15.

² Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – С. 22.

вождал возникновение совершенно новых этнических коллективов (например, современные народы Средней Азии).

В концепции Л. Н. Гумилева этнос характеризуется как явление географическое, тесно связанное с вмещающим его ландшафтом; в этом смысле этнос не есть общество, популяция или раса. Этнический процесс нельзя рассматривать как социальный процесс, он суть явление биофизическое, всегда облаченное в ту или иную социальную оболочку¹. В этом смысле подход Л. Н. Гумилева, опирающийся на учение В.И.Вернадского о биосфере планеты, прямо противоположен подходу Ю. В. Бромлея. Двигатель мировых процессов – энергия, поэтому должны соблюдаться энергетические закономерности. Земля не переполнена живым только потому, что эта энергия разнонаправлена и одна система живет за счет другой, одна погашает другую. Но поскольку биохимическая энергия живого вещества биосферы распределена неравномерно, это должно было отразиться на поведении этнических коллективов и отдельных их представителей в разные эпохи и в разных регионах – свойство, названное Л. Н. Гумилевым «пассионарностью» – формой энергии, стимулирующей процесс этногенеза². В соответствии со своей концепцией, создаваемой на стыке биологии и географии, мыслитель исходил из понимания этноса как коллектива особей, противопоставляющего себя всем прочим коллективам.

¹ Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. – М.: Астрель, 2010. – С. 52.

² Там же. – С. 55. Пассионарность (от латинского слова *passio* – страсть) – это характерологическая доминанта; это непреодолимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной). Цель эта представляется пассионарной особи ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников и соплеменников.

Этносы можно считать более или менее устойчивыми образованиями, хотя они возникают и исчезают в историческом времени. По Л. Н. Гумилеву, ни одна гуманитарная наука не дает четкого ответа на вопрос, что есть этнос, этничность или этногенез, и мыслитель пытается найти ответ в междисциплинарной отрасли – географии и примыкающей к ней науке – биологии, что, впрочем, весьма актуально для современной постнеклассической науки¹. Поэтому Л. Н. Гумилев не принимает этнос ни как спекулятивную категорию, ни как философское обобщение тех или иных его социальных черт, а ощущает его непосредственно – как свет, тепло, электрический разряд, т.е. как явление природы, биосферы, но никак не гуманитарную концепцию².

Специфические особенности этноса непосредственным образом связаны с особенностями создаваемой им культуры. В отечественной историко-философской литературе во второй половине прошлого века развернулась острая дискуссия, посвященная проблемам развития форм социальной общности людей – народам, нациям, этносам. Под «этносом» стали подразумевать, прежде всего, такой общественно-исторический субъект, который обладает только присущими ему интересами, смыслами и целями социокультурной реализации. Общим пониманием дискуссионных процессов стала характеристика этноса как формы организации социально-исторического типа, сущностные характеристики, специфика и структура которого не зависят от тех или иных исторических процессов. Кроме того, на сохранение и развитие этноса оказывают значительное влияние различные факторы биологического характера, фундаментальные ценности человеческой культуры, действующие в рамках единого семантического поля коммуникаций, обмена информацией, взаимо-

¹ Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. – СПб: Издательский дом «Кристалл», 2003. – С. 52.

² Там же. – С. 59.

действий, ибо этносы функционируют и развиваются не обособленно, а в рамках общечеловеческой цивилизации.

Характерные особенности этнического сознания того или иного этноса отражаются в материальной и духовной культуре – обычаях, традициях, фольклоре, философии, религии, литературе, искусстве. Немаловажное значение при этом имеет и социальная деятельность этноса, в которой объективируются различные усвоенные и унаследованные в ходе исторического развития этнопсихологические факторы. Также стоит обратить внимание на устойчивые моменты этнического поведения, являющиеся неразрывной частью этнического облика, особенности речевого обращения, адаптации в социуме.

Философский анализ сущности и структуры национально-этнического сознания невозможно осуществить без изучения духовно-символических форм той или иной национальной культуры. Специфика каждого этноса неразрывным образом связана с особенностями специфики создаваемой им культуры. Поэтому есть необходимость серьезного анализа проблем формирования этнического сознания, его мифолого-религиозных компонентов, играющих доминирующую роль на всех этапах развития.

В конце XX века в рамках советской этнографической школы стала разрабатываться информационная теория этноса, выдвинутая в фундаментальных трудах С. А. Арутюнова по этнологии. С. А. Арутюнов исходит из положения о том, что этнические общности прежде всего нужно рассматривать как общности, основанные на информационных связях, разделенных автором на две группы: диахронные и синхронные¹. Для существования этноса главной является «вертикальная», т.е. диахронная информация, а для нации главенствующей связью выступает синхронная связь. Обрыв синхронной связи ведет к утрате национальной идентичности, хотя этническое единство может сохраняться

¹ ³² Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. — М.: Наука, 1989. — С. 21–22.

в течение долгого исторического периода. Следуя выдвинутой информационной теории этноса, С. А. Арутюнов полагает, что функционирование всех форм этнических объединений, их пространственно-временные характеристики вполне могут быть описаны и объяснены в рамках данной концепции.

В рамках информационной теории этноса С. А. Арутюнова, таким образом, объясняются механизмы передачи информации этнического коллектива – обычаи, традиции, языковые коммуникации, совокупность доминантных символов этнического сознания. Как отмечено выше, указанные способы передачи информации суть диахронная информация: сюда относится вся история культуры этноса, его духовное наследие, транслируемые в ряду поколений в разных формах – художественной, материально-изобразительной, речевой и т. д. Благодаря этим диахронным информационным связям, передающимся «вертикально» непрерывным образом от поколения к поколению, обеспечивается стабильное существование этноса, передача выражающегося в культуре, языке, обычаях и традициях духовного опыта на протяжении длительного исторического периода.

В процессе расширения информационного пространства, ретрансляции информации важную роль играют этнические духовно-символические формы, сохраняющие и умножающие весьма значимые для каждого члена этноса ценности, смыслы и жизненные приоритеты, идеалы. Реализация характеризующих этнос идей и представлений через информационные связи этноса способна обеспечить стабильное его функционирование, развитие этнического сознания в обозримой исторической перспективе.

С развитием этнического сознания возрастает роль и значение духовно-символических форм, выражающих себя на значимых для этноса этапах этногенеза. Среди этих форм в первую очередь можно выделить изобретение письменности и ее символических основ (иератика, иероглифика и предшествовавшая фонетическому письму пиктография), а также развитие и совершенствование средств общения, связи и коллективного образо-

вания. Информационные связи между различными членами этнического коллектива укрепляются благодаря указанным символическим основам. В процессе поступательного исторического развития этноса, как полагает С. А. Арутюнов, возрастает и их плотность. Ученый также обратил внимание и на динамику развития этноса, заключающуюся в том, что этнос хранит в своей памяти определенный набор знаковой информации, и даже нерегулярное использование какой-то части его может служить средством выражения самоидентификации этноса.

С точки зрения философии культуры подход С. А. Арутюнова представляет определенную научную ценность, ибо позволяет анализировать этнос через общую теорию информации, отделив наиболее значимые для этноса символы, выражающие сущностные характеристики этноса. Поэтому информация, выражающаяся в символах, образах, знаках и т.д., и способы ее передачи позволяют этносу иметь коллективную историческую память, знание общей истории, культуры и традиций.

Немаловажно и то, что отмеченный выше концептуальный подход дает ключ к пониманию некоторых черт сознания этнического коллектива, мировоззрение, мифолого-религиозные представления, которые выражаются в материальных и духовных символических формах культуры этноса.

Формирование этносов в процессе исторического развития происходит со становлением экономического уклада жизни и освоением культурного пространства на определенной территории. При этом компактный характер проживания этноса имеет большое значение, поскольку может обеспечить достижения определенного уровня социокультурного и экономического развития, развития производительных сил. Кроме того, существование того или иного этнического коллектива, его культурно-историческое развитие в рамках существующего географического пространства детерминируют развитие различных внутри этнических связей, объединяющих людей в конкретную историческую общность. Как правило, такие связи выражаются в осознании каждым членом этнического

коллектива общности происхождения и исторической судьбы, общности языка и связанных с ним форм мышления, обрядов, обычаев и традиций, форм материальной и духовной культуры, социальной организации и т. д.

Процесс формирования этноса на той или иной территории, формирование его языка, культуры, традиций, обычаев представляет собой результат длительного исторического развития. Если говорить о начальном периоде формирования этноса, то, здесь, как правило, характерной особенностью является общность происхождения и территории. Еще позже объединяющими для этноса факторами выступают общность культуры, языка, религии, социального и политического устройства и т. п. в зависимости от ситуации, что, с точки зрения Ю. Бромлея, позволяет этническому самосознанию сохраняться в течение долгого времени или быстро исчезать. В этом проявляется феномен этнического самосознания, которое уже не отражает какое-либо существующее единство, а само, наряду с этнонимом, становится единственным объединяющим признаком. Поэтому появляется возможность осознания любых признаков как этнических.

Следует отметить, что помимо понятий «этнос» и «этничность», также широко применяется понятие «нация», которое представляет собой более сложное объединение, более развитую форму исторической общности людей, реализующую себя на более глубоком и широком семантическом поле по сравнению с этносом. «Границы» национального сознания гораздо шире этнического; национальное сознание оперирует широкими социально-политическими, государственными, экономическими категориями. Не этнос, а нация вырабатывает национальную идею, являющуюся отражением и воплощением национального идеала. Путем осознания и формирования национальной идеи, являющейся совокупным выражением жизненно важных, значимых для нации значений и смыслов, определяющих цели и задачи ее существования, способствующих органической адаптации к географическим и социально-политическим условиям, реализуется

формирование национального самосознания и национальной идеологии.

О. Шпенглер нацией называл народ, по стилю принадлежащий к одной культуре, причем не только внутренне спланиваемым чувством «мы». В основе нации, по мнению немецкого мыслителя, лежит идея, имеется глубинная связь с судьбой, временем, историей, «оказывающаяся иной во всяком отдельном случае, определяя также и отношение народа к расе, языку, стране, государству и религии»¹.

В концепции культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского через призму взаимоотношений рода и вида рассматриваются понятия «человечество» в широком смысле слова и народ (нация, племя); отношения между ними уподобляются отношениям рода и вида².

Согласно марксистской традиции, формированию наций способствовало ускоренное развитие производительных сил, которое привело к возникновению капиталистических отношений в Западной Европе, породивших, в свою очередь, первые национальные государства: «Королевская власть, — писал К. Маркс, — опираясь на горожан, сломала мощь феодального дворянства и создала крупные, в сущности основанные на национальности, монархии, в которых начали развиваться современные европейские нации и современное буржуазное общество»³.

Таким образом, нация представляет собой особый тип этносоциального коллектива, сложившегося в эпоху становления и развития капитализма, и характеризующегося такими чертами,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. — М.: Мысль, 1998. — С. 175.

² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2008. — С.149.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Второе издание. Т. 20. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. — С. 345.

как единство территории, языка, культуры, психологических черт, а также специфическими экономическими связями.

Между тем стоит отметить, что вопросы, связанные с исследованием национально-этнического сознания, в особенности народов постсоветского пространства, носят комплексный характер, их решение имеет крайне важное значение в контексте осознания населением государств СНГ общности их исторических судеб, единого историко-культурного и экономического пространства, подтверждением чему являются наметившиеся в последние годы интеграционные процессы в рамках Евразийского экономического сообщества, Организации договора о коллективной безопасности.

Следует отметить, что в исследовании проблем этнического сознания, характерных особенностей этносов многие ученые (Ковалевский П. И., Выготский Л. С., Поршнева Б. Ф., Кушнер П. И. и др.) используют такие термины, как этнический характер, этническая психология, национальный дух, национальное сознание, рассматриваемые ими как совершенно идентичные понятия. Здесь можно отметить однобокий, не учитывающий всей полноты применения диалектических категорий целого и части подход, применяемый к явлениям этнического характера; целое никак не сводится к составляющим его частям, что было характерно для методологии науки Нового времени (Ф. Бэкон, Р. Декарт и др.), а есть более сложное образование, нежели простая сумма составляющих его частей.

В процессе развития этнического сознания образуется единый семантический комплекс, включающий в себя различные ценности и установки этноса, в нем выкристаллизованы архетипические представления этноса, его мировоззрение, духовный опыт, картина мира.

В конце прошлого столетия в ряде научных публикаций (Гуревич П. С., Панарин М. С., Кантор В. К. и др.) были приняты серьезные шаги в деле изучения феномена национально-этнического самосознания, состоявшиеся в том, что в трудах российских ученых значительное внимание было уделено во-

просам, связанным с исследованием природы ментальности. Категория «ментальность» как компонент этнического сознания включает в себя сферы «сознательное» и «бессознательное» и таким образом формирует менталитет этнического коллектива.

Указанная категория характеризует единство индивидуального и коллективного в этническом сознании и представляет собой глубинный комплекс сознательных и бессознательных явлений, составляющих также основу духовного мира отдельного человека или этнической общности и культуры. Менталитет как часть духовной культуры влияет на процесс этнической жизни не прямо, но опосредованно, через воспринятые людьми этнические представления и нормы. Исходя из такого понимания сущности менталитета, проводили свои исследования в области этнической психологии многие выдающиеся представители психологической науки, в частности В. Вундт. Его фундаментальный труд «Психология народов» основывается на единстве общих представлений, которые являются психическим актом, когда мыслимое, вспоминаемое «поднимается» из глубин бессознательного и превращается в частичное содержание сознания, что сейчас и называют ментальностью.

Известный этнограф Л. Леви-Брюль в своих исследованиях в области пралогического мышления первобытных народов впервые стал использовать термин «менталитет»¹. Соответствуют современному пониманию ментальности и рассуждения Э. Дюркгейма о коллективных представлениях и солидарной природе общества, а также представления Г. Тарда о роли иррационального фактора в социальном поведении.

Следует, однако, отметить, что Л. Леви-Брюль хотя и первым ввел в научный оборот вышеназванный термин, но у него нет общепризнанного определения. Значительный вклад в исследо-

¹ Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. — СПб: «Европейский дом», 2002. — С. 9.

вание проблем ментальности внесли представители французской исторической школы — М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ф. Ариес и др., — а также их многочисленные последователи в разных странах. Весомый вклад в разработку концепции ментальности внесли и представители российской науки, как близкие к методологии новой интеллектуальной истории — А. Я. Гуревич, А. П. Ястребитская, В. П. Даркевич, Ю. Л. Бессмертный, так и не принадлежащие к этой научной традиции — Л. М. Баткин, А. В. Арциховский, Н. В. Воронин, Б. Л. Романов, И. Г. Дубов, В. К. Кантор, А. С. Ахиезер, В. В. Ильин.

В структуре этнического сознания ментальность выступает как глубинный уровень, характеризующий функционирование и развитие как коллективного, так и индивидуального сознания. В отличие от других структурных элементов сознания ментальность относительно устойчива, менее подвержена различного рода изменениям и тесно связана с обычаями, традициями, культурой этноса. Каждая этническая культура вырабатывает специфические каналы трансляции, позволяющие передавать ментальный, духовный опыт из поколения в поколение. Важнейшими среди них являются классические, сакральные, фольклорные и иные широко распространенные тексты, структуры языка, предметы повседневного обихода, типичные образцы поведения.

В реальной этнографической практике нередко менталитет одного этноса реконструируется исследователями путем сопоставления с менталитетом другого, родственного ему этноса. Особенно это четко прослеживается в обычаях и традициях, что позволяет исследователю выявить общие для тех или иных этносов черты характера. Так, Г. Ф. Чурсин, исследовавший культурные традиции талышского народа, выявил общие черты его этнического характера с остальными малыми народами Кавказа¹. Менталитет, таким образом, выражает обычаи и традиции, духовно-нравственные установки этноса, устойчивые образы мира, эмоциональные предпочтения, свойственные данному сообществу людей и культурной традиции.

В настоящее время большинство исследователей исходят из того, что принадлежность к тому или иному народу («этническая идентичность») определяется не биологическими, а социально-культурными факторами (общее для определенной группы прошлое, общие культурные навыки, разделяемые ценности, транслируемые от поколения к поколению традиции, конфессиональная общность и т. д.).

Народ как одна из форм исторической общности людей представляет собой результат развития общественных отношений на протяжении длительного исторического периода, который обусловлен определенным уровнем социально-экономического развития общества, различными политическими событиями, сопряженными с переселением народов, разрушительными войнами, катаклизмами. В результате всех этих процессов одни народы ассимилировались, потеряли свой язык, характерные признаки, появились другие народы. Так, сошли с исторической арены народы, создавшие еще на заре человечества самобытную культуру — шумеры, аккады, хетты и др., и появились новые народы.

Как известно, иранские народы, также, как и индийские, называли себя ариями, а свои страны — арийскими, о чем имеются многочисленные свидетельства в древних священных книгах, в частности, в Авесте². «Арийская общность» как историческая реальность действительно имела место — предки иранских и индийских народов называли себя *arya*, а свою страну *Aryapat vaeja* («Страна ариев»). Современное название государства Иран есть сокращенная форма названия древней прародины арийских племен. Из современных иранских топонимов можно привести в пример название талышеязычного (*harzani*) населенного пункта на Северо-Западе Ирана — Харзанд (*Harzand*), этимоло-

¹ Чурсин Г. Ф. Талыши. Этнографические заметки//Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Том IV. Тифлис, 1926. — С. 15—40.

² См., например, Яшт 5 («Ардвисур-Яшт»), 69.

гия которого, по мнению Г. Асатряна, восходит к древнеиранскому *arya-zanty*, т.е. «местность, населенная арийским племенем»¹.

Иранские народы, вместе со многими народами Европы — германскими, романскими, славянскими и другими народами, входят в большую индоевропейскую семью народов. Применение методов сравнительного индоевропейского языкознания в XIX веке позволило установить общие закономерности развития отдельных языков этой группы, равно как и взаимоотношения индоевропейских народов друг с другом на длительном этапе их исторического развития. Сравнивая персидский язык с немецким, И. Кант отмечал, что в персидском имеется масса начально немецких слов. Слово *Ариман*, в частности, звучит почти одинаково с немецким «злой человек» (*der arge Mann*). Поэтому задачу исследователя немецкий мыслитель видел в том, чтобы, руководствуясь языковым родством, проследить происхождение современных религиозных понятий у различных народов².

Упомянув ариев, следует сказать о политизированности этого термина и той идеологической окраске, которую придала в 30-е гг. прошедшего столетия ему нацистская пропаганда, использующая его в своих сугубо националистических целях. Фундаментом идеологии нацизма, как известно, была расовая доктрина. Вседозволенность представителей «арийской расы», к которым причислили себя фашистские идеологи и злейшими врагами которой объявлялись цыгане и евреи, стала краеугольным камнем национал-социализма. Заметим, что это был не «бытовой», а именно «научный» расизм, научный в том смысле, как он понимался в то время. Гитлер свято верил в ра-

¹ Асатрян Г. Этническая композиция Ирана: от «Арийского простора» до Азербайджанского мифа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2012. — С. 25.

² См.: Кант И. Трактаты и письма. — М.: Издательство «Наука», 1980. — С. 281.

совую теорию, якобы открывшую ему самые сокровенные тайны мироздания, и считал национал-социализм основанной на этом учении «истиной». А согласно расовой теории считалось, что наибольшим интеллектом и творческим потенциалом обладают чистые представители той или иной расы, в особенности арийской (нордической). Напротив, смешивание рас ведет к утрате подобного потенциала.

«Расовая теория фашизма оправдывала претензии одной нации не только на сопредельные территории, которые в течение истории при изменении баланса сил часто становятся спорными, но и на те, которые вообще никогда немцам не принадлежали. Это был грандиозный вызов всей цивилизации, а не только геополитическим границам Европы», – отмечает известный российский историк Н. А. Нарочницкая¹.

Один из основоположников расовой теории Ван ден Брук доказывал существование высшего типа людей, которых объединяют не только биологические признаки, но и духовная общность. Одним из самых действенных средств достижения такой расовой общности, объединения людей вокруг «элиты» нации он считал национализм. Вызывает интерес тот факт, что Ван ден Брук соглашался даже признать классовую борьбу, однако применительно к Германии относил ее к сфере внешней политики, утверждая, будто бы она выражается в борьбе «молодых», угнетенных народов Востока против «старых» наций. Расширение германской территории якобы в целях разрешения проблемы «избыточного населения», т. е. экспансию, Ван ден Брук называл «социалистической внешней политикой».

Поэтому неслучайно, что исходя из политических соображений, идеологи нацизма, считая себя «нордической расой», опре-

¹ См.: Нарочницкая Н. А. Вступительное слово // Вторая мировая и Великая Отечественная войны в учебниках истории стран СНГ и ЕС: проблемы, подходы, интерпретации (Москва, 2–9 апреля 2010 г.). – М.: РИСИ, 2010. – С. 9–10.

делили места на верхних этажах расовой таблицы также для своих реальных (японцы и итальянцы) и потенциальных (иранцы) союзников.

Специальным декретом правительство Третьего рейха освободило иранцев как «чистокровных арийцев» от действия ограничительных положений нюрнбергских расистских законов («Закон о гражданине рейха» и «Закон об охране германской крови и германской чести»). Для того чтобы возвеличить роль Ирана как места рождения арийской расы, германская дипломатическая миссия «рекомендовала» иранским высокопоставленным чиновникам изменить название страны. И действительно, в 1935 г. название государства «Персия» было официально изменено на «Иран», а подданные этого государства стали именоваться «иранцами»¹. Сейчас трудно сказать, какова была роль немцев в переименовании персидского государства. Но отрицать их участие в этом «нейминге» нельзя.

Ранние верования есть наиболее глубинный пласт этнического сознания. Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что в отличие от идей, которые «имеют», в верованиях «пребывают». Наша связь с ними намного прочнее, ибо «они ставят нас в присутствие самой реальности. Все наше поведение, в том числе и интеллектуальное, определяется системой наших подлинных верований. Ими мы «живем, движемся и существуем»². Следовательно, вся наша «интеллектуальная жизнь» вторична по отношению к нашей реальной, или подлинной, жизни и представляет в ней лишь потенциальное, или воображаемое, значимое. Вера помещает нас в такую реальность, «пребывая в ней, мы чувствуем вокруг себя какую-то устойчивость»³.

¹ Оришев А. Б. Иранский узел. Схватка разведок. 1936–1945гг. – М.: Вече, 2009. – С. 54.

² Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – М.: Весь мир, 1997. – С. 408.

Осознание себя в качестве разумного существа есть результат сложного процесса познания. В процессе познания, представляющего собой развитие от низших его форм — ощущений, восприятий и представлений до высших — понятий, суждений и умозаключений заключено стремление охватить мир как единое целое, объяснить происхождение разума.

Известно множество определений сознания и сознательного. В философской литературе под «сознанием» подразумевается высший уровень психической активности человека как социального существа. Специфика такой активности состоит в том, что отражение предметов окружающего мира в форме сперва наглядных (чувственное познание), а позже и понятийных (абстрактное мышление) образов предвосхищает практико-преобразующую деятельность человека, придавая ей целенаправленный характер. Таким образом, человек осуществляет преобразование действительности как в сфере практики, так и в виде представлений, мыслей, идей и других духовных феноменов, составляющих содержание сознания, которое запечатлевается в продуктах человеческой культуры, например, в языке. И, будучи выражено в языке, вырабатываемое определенным коллективом, например этносом, сознание уже выступает как социальная реальность. Таким образом, перефразируя Э. Кассирера, можно сказать, что именно «язык образует фокус духовного бытия этноса, в котором сходятся лучи самого разного происхождения и из которого расходятся импульсы по всем областям духовной культуры этноса»⁴.

Однако некоторые исследователи обращают внимание на то, что указанные категории должны быть признаны принципиально неопределимыми. Например, известный биолог Т. Гексли считал, что природа сознания вообще не поддается на-

³ Там же. — С. 415.

⁴ Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. — М.: Академический проект, 2011. — С. 101.

учному исследованию. Наиболее широкая трактовка сознания, как определено выше, заключается в том, что данное понятие охватывает практически все проявления психической деятельности человека. Подчеркивая важность знаменитого положения О. Конта о том, что «не человечество следует определять, исходя из человека, а, напротив, человека — исходя из человечества», Л. Леви-Брюль делает вывод о том, что «в умственной жизни человека все, что не сводится к простой реакции организма на получаемые раздражения, неизбежно имеет социальную природу»¹.

Из коллективной природы сознания, его соборности исходил С. Н. Трубецкой. По его мнению, каждое произнесенное нами слово доказывает факт коллективности сознания, благодаря которой сознаются фундаментальные этические категории, такие как истина, добро, красота².

В «Феноменологии духа» Гегеля выражено понимание соотношения идей и деятельности человека через призму объективного идеализма. Гегель исходит из того, что в движении сознания «для-себя-бытие» обретает «бытие-для-другого»³, поскольку покидает внутренний мир индивидуального сознания, выносится вовне, где происходит его распремечивание.

Гегелевский подход к пониманию индивидуального сознания нашел дальнейшее развитие в философско-психологической концепции В. Вундта, выделившего, помимо языка, также мифологию и обычай как важных составляющих процесса исследования: «В языке, мифах и обычаях повторяются, как бы на высшей ступени развития, те же элементы, из которых состоят данные, наличные состояния индивидуального сознания.

¹ См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — С. 11.

² Трубецкой С. Н. Сочинения. — М.: Мысль, 1994. — С. 497–498.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Академический проект, 2008. — С.596–597.

Однако духовное взаимодействие индивидуумов, из общих представлений и влечений которых складывается дух народа, приносит новые условия. Именно эти новые условия и заставляют народный дух проявиться в двух различных направлениях, относящихся друг к другу, приблизительно как форма и материя — в языке и мифах. Язык дает духовному содержанию жизни ту внешнюю форму, которая впервые дает ему возможность стать общим достоянием»¹. Поэтому язык не есть изолированное явление, он наряду с обычаями, правом представляют собой неразрывно связанные друг с другом проявления совместной жизни людей. В. Вундт отмечал, что каждый язык, каждый национальный мифологический цикл и эволюция обычаев находятся в зависимости от своеобразных, несводимых ни к каким общезначимым правилам, условий. Но наряду с проявлением этого своеобразного характера, присущего им, как и всякому историческому процессу, они подчиняются, в отличие от продуктов исторического развития в тесном смысле этого слова, общим духовным законам развития.

Интересно, что мыслитель подверг критике доминирующий в западноевропейской просветительской традиции подход, согласно которому, индивидуумы, объединяясь, создают сообщество: «В истории человеческого общества, — указывает В. Вундт, — первым звеном бывает не индивидуум, но именно сообщество их»². Из племени, из круга, родни путем постепенной индивидуализации выделяется самостоятельная индивидуальная личность, вопреки гипотезам рационалистического Просвещения, согласно которым индивидуумы отчасти под гнетом нужды, отчасти путем размышления соединились в общество. Отвергая концепцию Т. Гоббса, исходящего из того, что индивидуумы, объединяясь, создают государство, В. Вундт провозглашает, что

¹ Вундт В. Психология народов. — М.: Эксмо; — СПб: Terra Fantastica, 2002. — С. 37.

² Там же. — С. 65.

не только индивидуум формируется в обществе, но и все продукты духовной жизни возникают только в обществе. В этом вопросе позиция В. Вундта вполне совпадает с позицией основоположников марксизма.

Мораль, религия и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания, как говорил К. Маркс, не являются продуктами духовной деятельности отдельных людей; у них нет собственной истории, собственного изолированного развития, ибо «сознание с самого начала есть общественный продукт, и остается им, пока вообще существуют люди»¹.

Основоположники марксизма показали, что именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»².

В исследовательской литературе существует подход, определяющий сознание как определенная форма психического отражения, характеризующаяся ярко выраженным эгоцентризмом; другими словами, акт сознания имеет место, если есть наглядный образ отображающего Я, что по сути и есть самосознание. Но при этом нужно иметь в виду, что индивидуальное сознание, как еще показал Г. В. Ф. Гегель в «Феноменологии духа», развивается только через общественную жизнь, и что осознание индивидом своего индивидуального Я, хотя и предшествует осознанию своей этнической принадлежности, но само индивидуальное Я суть продукт общества, этнического сознания, коллективного мировоззрения этноса³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.3. — С. 29.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т. 42. — С. 94.

Под мировоззрением в широком смысле слова подразумевается система взглядов на мир и место человека в нем, на отношение человека к окружающей его действительности и самому себе, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их идеалы, убеждения, ценностные ориентации. Мировоззрение, таким образом, представляет собой общее понимание мира, человека, общества, определяющее социально-политическую, философскую, нравственную, религиозную ориентацию человека. В связи с этим выделяют научное, философское, художественное, религиозное, мифологическое мировоззрение. Религиозное и мифологическое мировоззрение объединяет отношение к сфере сверхъестественного, что ставит вопрос о соотношении мифологии и религии.

1.2. Место мифа и религии в этнической культуре

Этносы как сложная социокультурная система имеют особенности, отличающими их от других этнических образований, равно как и характеристики, встречающиеся у большинства из упомянутых сообществ. К основным признакам, характеризующим природные, специфические свойства этноса и отличающим его от других, как правило, относят обычаи, традиции, язык, принятые в этнической среде правила поведения и т.д., которые в совокупности с занимаемой территорией, определенным хозяйственным укладом определяют важную черту этничности. Кроме этого, каждый этнос выделяется свойственной ему картиной мира – мировидением, включающем в себя системные представления этноса об устройстве мироздания, его мифолого-религиозный мир, восприятие окружающего пространства, нравственные качества, представления морально-этического характера, выработанные в ходе его исторического развития.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Академический проект, 2008. — С. 282–284.

Первоначально этнос формируют общность территории, язык и хозяйственная деятельность. Это первичные необходимые условия, способствующие образованию крупных этнических коллективов. Немаловажным является природа окружающего пространства, ландшафт территории, геофизические, экологические условия, соответствующий уровень развития производительных сил и производственных отношений, разумное использование природных ресурсов, возможности прироста населения. На расселение этноса, компактность его проживания влияют миграция, межэтнические отношения, другие процессы, в результате которых один и тот же этнос располагается на территории нескольких государств.

Исследование проблемы складывания религиозно-мифологической картины мира того или иного этноса, формировавшегося на определенной территории, анализ структурообразующих элементов сознания, описание конкретного опытного материала требуют реконструкции содержания религиозно-мифологических элементов сознания.

В концепции К. Г. Юнга, радикальным образом переосмыслившего природу бессознательного З. Фрейда, мифы рассматриваются как основные архетипические образы. Архетип, по К. Г. Юнгу, это — бессознательное содержание, которое изменяется, когда оно становится осознанным и воспринятым, и использует краски индивидуального сознания, в котором оно проявляется¹. Таким образом, по К. Г. Юнгу, в бессознательном содержится не только субъективное и индивидуальное, вытесненное за порог сознания, но прежде всего коллективное и безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность. При этом эти структурные образы — носители коллективного бессознательного, по мнению мыслителя, возможно, биологически наследуются.

¹ См.: Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. — М.: Медков, 2011. — С. 173–174.

Указанное понятие («архетип») известно из древнего культурного наследия, в частности, встречается у Филона Александрийского по отношению к образу Бога в человеке, а также у Дионисия Ареопагита, позже часто использовалось в психологии, которая подразумевает под данным термином особый способ связи образов, переходящих из поколения в поколение. Архетипы задают общую структуру личности и последовательность образов, возникающих в сознании при пробуждении творческой активности, поэтому, совершенно очевидно, что сама духовная сфера, в частности, сфера сознания, несет на себе архетипический отпечаток. Архетипы структурируют понимание мира, себя и других людей; с особой отчетливостью они проявляются в мифических повествованиях, сказках, героических эпосах и т. д.

Архетипический тип мышления подробно описан в работах известных отечественных и зарубежных исследователей. Относительно соотношения мифологии и религии наметились два противоположных подхода. Один из них рассматривает религию и мифологию как совершенно различные типы мировоззрений, другой — максимально сближает их. М. Элиаде выделял такую характерную особенность мифа, как сакральность; с помощью мифа мы покидаем реальный мир и погружаемся в мир преображенный, в сакральное время, «когда обнаруживаются явления новые, полные мощи и значимости»¹.

И. Бахофен видел в мифологии и религии ключ к правильному пониманию древней истории человечества. По его мнению, миф суть начало всякого развития, и любое углубленное изучение древности неизбежно приводит к мифу².

Известный французский философ и социолог Роже Кайуа исходил из того, что миф исторически и социально обусловлен и несет социальную функцию. По его мнению, мифом изнутри

¹ См.: Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: ИНВЕСТ-ППП, 1995. — С. 29.

² Бахофен И. Материнское право//Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 1996. — С. 224.

движет внутренняя сила развития, которая сама себе дает движущую силу. «Достаточной предпосылкой мифа, — пишет Р. Кайуа, — является его сверхдетерминация, то есть то, что он представляет собой узел психологических процессов, совпадение которых не может быть ни случайным, ни эпизодическим или личным, ни искусственным»¹. Все это, по мысли автора, говорит о том, что исторические и социальные факты образуют важнейшие слои оболочки мифа.

О вневременности мифологического мышления говорил А. А. Потебня. По его мнению, мифологическое мышление не ограничивается какой-либо определенной эпохой, а характеризует людей и народов различных исторических эпох².

В работах Е. А. Торчинова, посвященных разработке психологического подхода к исследованию религиозного опыта, анализируются различные аспекты взаимоотношения религии и мифологии. По его мнению, религию и мифологию бессмысленно сравнивать вообще, что религия и мифология суть «области, пересекающиеся и взаимодействующие, но никоим образом не тождественные и тем более не сводимые друг к другу»³. Е. А. Торчинов исходит из того, что сущностная характеристика у всех мифов одна и та же: они суть продукты особого типа мышления, который одни исследователи называют мифопоэтическим, а другие — мифологическим⁴. Не вдаваясь в подробности сравнения мифологии и религии вне контекста проблемы религиозно-мифологических характеристик этнического сознания, обратимся лишь к детализации понятия мифа А. Ф. Лосева и «запредельному опыту» Е. А. Торчинова.

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: ОГИ, 2003. — С. 50.

² См.: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 433.

³ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — 4-е изд. — СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2005. — С. 69.

⁴ См.: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 420.

В «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев, касаясь характеристики мифа как личностной формы, выдвинул следующие тезисы, в которых мыслитель изложил свое понимание мифа. По А. Ф. Лосеву, миф – это: «1) не выдумка, или фикция, но – логически, т.е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще; 2) не бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность; 3) не примитивно-научное построение, но живое субъект – объективное взаимоотношение, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, чисто мифическую же истинность, достоверность, принципиальную закономерность и структуру; 4) не метафизическое построение, но – реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и содержащая в себе разную степень иерархичности, разную степень отрешенности; 5) не схема и не аллегория, но символ; но уже будучи символом, содержит в себе схематические, аллегорические и жизненно-символические слои; 6) не поэтическое произведение, но – отрешенность его есть возведение изолированных и абстрактно-выделенных вещей в интуитивно-инстинктивную и примитивно-биологически взаимоотносящуюся с человеческим субъектом сферу, где они объединяются в одно неразрывное, органически сросшееся единство»¹. Для мифического сознания все явлено и чувственно ощутимо, и, вообще, уверен А. Ф. Лосев, мифом пропитана вся человеческая жизнь². Анализируя взаимоотношение мифологии и религии, А. Ф. Лосев указывает на одностороннюю зависимость между ними; миф необязательно содержит в себе религию, поскольку мифология шире религии, в то время как религия не может существовать без мифа. Эти идеи А. Ф. Лосева нашли отражение

¹ См.: Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 72–73.

² Там же. – С. 67.

в ключевом положении Е. А. Торчинова о том, что «миф и религия обнаруживают родство и связь на самом глубинном, сущностном уровне как две формы «опыта запредельного»¹.

Исходя из сказанного, бессмысленно сравнивать религию и мифологию вообще: «Есть мифы и – мифы. Одни из этих мифов тесно связаны с самой сутью религиозности и могли появиться только в религиозном контексте, другие связаны с религией достаточно поверхностно, третьи вообще находятся за пределами религиозного феномена»².

Интересная характеристика смыслового содержания мифа отражена в исследовании современного российского философа А. М. Лобок, рассматривающего его как исторически первой формой духовной самореализации человека. А. М. Лобок под термином «миф» понимает не только совокупность древних повествований, но и то, что является фундаментом всякой культуры³. Это утверждение автор обосновывает тем, что современное человеческое мышление во многом остается мышлением мифологическим, потому как человек является существом, постоянно изобретающим мифы, и подстраивающим остальное человечество в рамки этого мифа⁴. По мнению автора, апелляция к истине и есть апелляция к коллективному опыту, воспринимаемому человеком как факт культуры.

Далее А. М. Лобок подчеркивает, что миф есть тайный язык смыслов, сама суть которого состоит в том, чтобы сделать данную культуру особенной, непроницаемой для представителей других культур: «Миф – это знак избранничества человека, появившегося на свет в данном племени»⁵.

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2005. – С. 71–72.

² Там же. – С. 69.

³ См.: Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. – С. 10.

⁴ Там же. – С. 17.

Таким образом, резюмирует Лобок А. М., само культурное разнообразие мира в качестве принципиальной точки отсчета имеет миф, который выступает как знак культурной самоидентификации человека в качестве особого культурного вида: Миф — это смыслонесущая реальность человека, и оттого она неизмеримо более сильна, нежели реальность как таковая. Ведь в мифе человек укореняет свое собственное право на существование перед лицом того мира, в котором это самое право, как раз и не предусмотрено. И потому миф есть высшая реальность, к которой апеллирует человек⁶.

Сакральные смыслы, отраженные в мифологических представлениях, воплощаются в религиозных текстах. Картина мира мифологического сознания или мифологический элемент отражаются в них в двух формах — в описательной (космография) или как мифологический сюжет (космогония).

Хранение и передача знаний в сфере мифологического сознания осуществляется хранителями сакрального знания.

О символической функции мифа, рассматривая его через призму взаимоотношения сознательного и бессознательного компонентов сознания, говорит К. Леви-Стросс. Для этого, по мнению философа, нужно провести четкое различие между сознательным и бессознательным: «Подсознание, хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни, в этом случае становится одним из аспектов памяти. Благодаря одним и тем же свойствам подсознательные воспоминания непреходящи во времени и ограничены, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызывать по своей воле. Напротив, бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или, точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пище. Бессознатель-

⁵ Там же. — С. 21.

⁶ Там же. — С. 31.

ное является инструментом с единственным назначением — оно подчиняет структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что подсознание — это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что

бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного»¹.

При этом не имеет значения происхождение мифа — есть ли он продукт индивидуального сознания или же заимствован из той или иной этнической традиции, ибо в рамках самого мифологического комплекса происходит постоянное взаимопроникновение и обмен; речь идет лишь о различии образов, а структурно миф остается неизменным, и это позволяет ему выполнять свою символическую функцию.

С другой стороны, как считает К. Леви-Стросс, мифологическое мышление имеет двойственную природу — оно совпадает со своим объектом, давая ему гомологический образ, но при этом никогда не растворяется в нем. Хотя мифологическая мысль не заботится о законченности, ибо в ней всегда остается что-то, что можно было бы дополнить, но в сущности логика мифологической мысли так же неумолима, что и логика научная. Разницу между ними французский мыслитель видит не в логических операциях, а в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу.

Для понимания специфического характера мифологического мышления, мы, заключает, К. Леви-Стросс, должны признать, что миф есть одновременно и языковое и внеязыковое явление:

¹ К. Леви-Стросс. Структурная антропология. — М.: Восточная литература, 1985. — С. 181.

«Миф всегда относится к событиям прошлого: „до сотворения мира“ или „в начале времен“ – во всяком случае, „давным-давно“, но значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени. Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее, и будущее»¹.

По мнению К. Леви-Стросса, миф, в отличие от поэзии, по-другому воспринимается, его нельзя исказить, даже при плохом переводе на другой язык, когда ценность поэзии может теряться. Ценность мифа, по мнению французского мыслителя, нельзя уничтожить даже самым плохим переводом: «Как бы плохо мы ни знали язык и культуру народа, создавшего миф, он все же во всем мире любым читателем будет воспринят как миф. Дело в том, что сущность мифа составляют не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история. Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается, если можно так выразиться, отделиться от языковой основы, на которой он сложился»².

Хотя язык мифа обладает огромными возможностями символизации (а мир символов по своим значениям в высшей степени мифологичен), само по себе мифологическое повествование обычно вполне конкретно и склонно передавать свои обобщения через образы предметного мира. Скорее всего, изначально оно вообще не содержало в себе аллегорий и умозрительных идей, которые появляются в более сложных религиозных системах, составляя основу теологических учений и соответствующих им областей религиозного искусства. Однако массовые, спонтанные устные традиции до некоторой степени сохраняют конкретность своего образного строя – даже в тех случаях, когда нашему рационально ориентированному

¹ К. Леви-Стросс. Структурная антропология. – М.: Восточная литература, 1985. – С. 186.

² Там же. – С. 187.

зрению в них видится условность и отвлеченность от реальности.

Разумеется, мифологическое осмысление человеком духовного и практического опыта, некогда безраздельно господствовавшее, в целом предшествует рационально-логическому знанию. Но это вовсе не означает, что миф остается лишь наследием далекого прошлого или является уделом доживших до нашего времени бесписьменных традиций. Помимо мифологии архаической (по отношению к которой слово «миф» употребляется в наиболее узком и специальном значении), принято выделять также мифологические компоненты в существующих в настоящее время религиях откровения: зороастризме, буддизме иудаизме, христианстве и исламе (речь идет о широком понимании сути указанных религий, с которым, естественно, не согласятся представители этих конфессий). Кроме того, существуют мифологические компоненты в разных культурах, обычаях, традициях и т. д.

Осмысление природы мифологического мышления в древних обществах, религиях и культурах позволяет анализировать и прояснить, с одной стороны, историю развития человеческого мышления, а с другой — понять одну из важнейших сфер человеческого сознания — сферу религиозного мировоззрения. Что касается иранской мифологической традиции, в частности, талышской мифологии, то она, несомненно, имеет сходные черты с индоевропейской мифологией. Это, прежде всего, устные этиологические и астральные предания, генеалогические и этногонические легенды, магические тексты, устные космографические описания с внесением древнеиранской предфилософии¹ (А. Н. Чанышев), а также фольклорные, космо- и антропологические сюжеты. Несмотря на разнородный характер мифологических составляющих и слабую связь между ними, все эти группы в своей целостности формируют единую структурную общность,

¹ Чанышев А. Н. Начало философии. — М.: МГУ, 1982. — С. 174–176.

представляющую собой систему мифологических концепций, характерных как для общеиранской, так и индоевропейской мифологической традиции. По мнению Е. А. Торчинова, наиболее тесно связаны с мифологией те религии, «в которых базовый психологический опыт формулировался, описывался или осмысливался в мифологических категориях и способами мифопоэтического мышления»¹. Это, прежде всего, древнейшие религии, в частности, зороастризм.

Зороастрийское религиозное мировоззрение сложилось из множества различных верований древнеиранского пантеона: из веры в различных богов, в силы природы и космоса, в души умерших предков и т. д. Религиозная жизнь талышей представляла собой множество верований и обрядов – культ природных стихий – огня, воздуха, воды и земли, культ камней, рощ и деревьев. Талышское религиозное сознание воспринимало окружающий мир как арену природных сил и стихий, непосредственным образом влиявших на жизнь человека. Неслучайно, до недавних пор, например, талыши вообще не вырубали вокруг своих домов деревья, считая важной характеристикой человеческого бытия естественную связь с природными силами².

Каждая стихия обладала мощной силой действия. Самым могущественным из них поклонялись и приносили жертвоприношения. Главными центральнообразующими божествами древнеиранского пантеона выступали Ахура-Мазда, Митра, Апам-Напат, Ардвисура Анахита и др.

Эти древние представления, религиозные воззрения способствовали формированию наивной картины мира. Несомненно,

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2005. – С. 72.

² Рисс П. Ф. О талышинцах, их образе жизни и языке // Записки Кавказского Отдела Русского Императорского Географического общества. Книга III, Тифлис, 1855. – С. 5.

основу такой картины мира составляли мифологические представления, которые играли важную роль в повседневной практической жизни человека — они способствовали быстрой адаптации человека к окружающему социальному миру. Хотя миф как первоначальная универсальная попытка познания мира способствует возникновению других видов познания, тем не менее дальнейшее развитие познания никак не приводит к вытеснению мифологии из познавательной практики.

Мифологическое восприятие явлений окружающего мира как фундаментальная особенность сознания характеризует все этапы формирования и развития этнического сознания. Такая установка этнического сознания особенно важна, поскольку в любом другом случае оно лишается своей главной функции — адаптивной, и не может служить основой для приспособления к социальному миру, обществу, для принятия жизненно важных решений этническим коллективом¹.

Очевидно, что мифологическая картина мира этноса складывалась как ответная реакция на его практические потребности, как важная познавательная функция, способствующая адаптации к окружающему миру. Эти потребности отражает психологический подход, исходящий из того, корнем религиозной веры и религиозной жизни этноса является именно трансперсональный опыт². В связи с этим вызывают интерес традиционные ритуалы, существовавшие в древней мифологической традиции. Под ритуалом Е. А. Торчинов понимает «совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного пережива-

¹ См.: Бичеев Б. А. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: диссертация... доктора философских наук: 09.00.13. Ставрополь, 2005. — С. 61.

² Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — 4-е изд. — СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2005. — С. 52.

ния, или на его символическую репрезентацию»¹. Значит, ритуал, лишенный связи с глубинными переживаниями, несущими мощный психологический заряд, уже не есть ритуал, а обряд. Ритуал был для мифологического сознания формой мощного глубинного переживания.

Правота обыденного суждения заключается в том, что значительная часть наших повседневных взаимодействий действительно носит характер ритуала именно в этом негативном смысле слова. Г. Зиммель в ряде работ, посвященных анализу «чистых форм» (термин Г. Зиммеля) взаимодействий, пришел к выводу, что большая часть повседневной жизни человека состоит из действий ритуального характера, мало или вовсе не связанных с субстанцией волнений и забот.

Например, анализируя обычай светского общения, он показал, что оно целиком ритуалистично в том смысле, что его правила требуют от участников не касаться реальных жизненных проблем: семейных осложнений, финансовых затруднений, болезней и т. п. Такое общение — продукт сознательного соглашения игнорировать реальные ценности жизни, выходящие за пределы самой формы общения. Многие моралисты клеймили светское общение за его пустоту и лицемерие. Но, как показал Г. Зиммель, это не «содержательные пустота и лицемерие», а пустота и лицемерие игры². Любая игра пуста в том смысле, что ходы в этой игре (соответственно реплики в светском разговоре) мотивируются правилами игры, а не реальными жизненными проблемами участников; так, болезнь жены шахматиста не определяет, какой вариант защиты он выберет в игре. Точно так же и упрек в лицемерии светского общения не выдерживает критики, ибо, вступая в игру, индивиды сознательно принимают на себя роль, диктуемую правилами

¹ Там же. — С. 90.

² Зиммель Г. Приключение / Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. — М.: Юрист, 1996. — С.. 77.

игры, отказываясь (совсем или частично) от собственной индивидуальности.

Анализируя «наивную» картину мира, различные религиозные системы и представления, можно утверждать, что они в значительной степени зависят от культурно-исторических условий, способствующих формированию индивидуального сознания. Но есть и другие примеры – принятие религии благодаря миссионерским усилиям сильной, обладающей определенной харизмой личности, каковой явился в Древнем Иране пророк Заратуштра, приобшивший иранские народы к новой религии – зороастризму. Однако надо понимать, что Заратуштра не начинал с «чистого листа»; его религиозное учение, во-первых, стало своеобразной ревизией древнеиранского пантеона со множеством богов, и, во-вторых, получило широкое распространение благодаря религиозной активности магов, впоследствии ставших последовательными защитниками и проводниками зороастризма.

Античные историки считали магов жрецами и предсказателями сначала мидийских, а позже, после захвата Мидии Персией, и персидских царей. В Бехустинской надписи Дария I, как на это обратил внимание И. М. Дьяконов, слово «маг» имело не сословное, профессиональное, а этническое обозначение¹. Средневековые арабские авторы, в частности, Аль-Истахри, родиной магов считали область Мукань (ныне Мугань) в Азербайджане, которая лежала к северу от Дейлема (Северный Иран)². Между тем, стоит отметить, что маги сопротивлялись новой религии, первоначально восприняли ее как чуждую религию, но позже, видя ее успех, стали ярыми распространителями зороастризма³.

¹ Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV века до н.э. – М.-Л.:1956. – С. 375.

² Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 29, Тифлис, 1901. – С. 25.

Таким образом, у нас есть все основания констатировать, что если основу древнеиранского пантеона составляли могущественные божества, умиловать которых можно было разве только многочисленными жертвоприношениями, позволяющими упорядочить хозяйственную жизнь, то зороастризм в своей основе является этической религией, рассматривающей мир через призму добра и зла.

Возможность индивидуального культурного развития человека способствует формированию коллективного мировоззрения путем осознания им своей этнической принадлежности создавать различные индивидуальные и групповые системы социальной стратификации. Мировоззренческие постулаты или нравственные идеи, чтобы стать «оберегаемыми» в коллективном сознании этноса, должны быть приняты этническим коллективом как ценностные ориентиры. Это длительный и неоднозначный процесс, выражающий отношение человека к этим ценностям. Только в процессе исторического развития чувство принадлежности к конкретному этносу, понимание важности для человека быть сопричастным к судьбе своего родного этноса приобретает более широкий и осознанный характер, способствуя формированию этнического сознания.

В картине мира этноса неизменными могут оказаться лишь не поддающиеся логическому объяснению, но характерные для данного этноса, принятые в его картине мира как нормативные – коллективные и индивидуальные черты, которые внешне могут выражаться в самой разнообразной форме. На их основе этнос выстраивает новые и новые картины мира – такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования⁴.

Таким образом, каждый этнос, адаптируясь к окружающей его среде, создает присущие ему образы пространства. Адапта-

³ Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV века до н.э. – М.-Л.:1956. – С. 377.

ция в таких условиях суть географический аспект этногенеза, в результате которой возникают этнические системные целостности. В соответствии с концепцией Л. Н. Гумилева, не только у отдельных людей, но и у этносов есть родина – это то сочетание ландшафтов, где он впервые сложился в новую систему⁵. Влияние географического ландшафта на этнические сообщества как коллективы вида *Homo sapiens*, по Л. Н. Гумилеву, бесспорно. На обширном этнографическом материале Л. Леви-Брюль заключает, что пространство не представлялось для древнего первобытного сознания чем-то единообразным и однородным, безразличным в отношении того, что ею наполнялось, лишенным качества и во всех своих частях тождественным самому себе. Социальная группа чувствует мистическую связь с той частью территории, которую она занимает или по которой передвигается. Это каждая местность со свойственными ей обликом или формой, скалами, камнями, родниками, деревьями и т. д. «Между землей и общественной группой существуют отношение сопричастности, равнозначное своего рода мистической собственности, которая не может быть ни передана, ни отнята, ни завоевана»⁶.

Следует отметить, что в древние эпохи человек в процессе своего взаимодействия с окружающим его природным миром и социальной средой, никак не противопоставлял себя природе, и тем более не отделял себя как индивид от родового коллектива. Он был неразрывной частью родового коллектива, через самоотожествление с которым мог идентифицировать себя как члена общества. Главной задачей этнического коллектива

⁴ См.: Лурье С. В. Историческая этнология. – М.: Академический проект, 2004. – С. 289.

⁵ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб: Издательский дом «Кристалл», 2001. – С. 215.

⁶ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – С. 100.

ва здесь является защита от всевозможных внешних угроз. «Можно сказать, — пишет П. Тейяр де Шарден, — что с возникновением человеческого мышления (одновременно индивидуального и коллективного) эволюция, выходя за рамки физико-химической организации тел, скачком создает новую способность — способность вносить порядок в универсум с помощью его познания¹. Это позволяет этносу иметь такой «образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотношены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры»². В этом смысле содержание мифа для человека вполне истинно, ибо полностью соответствует структуре его переживания. Семь звезд Большой Медведицы в древнеиранской традиции воспринимались как семь частей тела мальчика с большими рогами. Это вплетено в структуру древнеиранского миропонимания, в структуру еще дозороастрийских жизненных ценностей, а значит, является исходным знанием по своему существу. Если подходить к мифу как к первой манифестации духовного, то в этой сфере можно разглядеть первичные основы этнического сознания. Миф отражает противопоставление своего и чужого, космоса и хаоса. «Свое» — первоначально означает свой родоплеменной коллектив, олицетворенный в образе героя мифа, защищающего мировой, в широком смысле слова космический порядок (*Траэтона*). «Чужое» представляется стороной сил зла, сеющей страх и хаос (*Ажи-Дахака*).

В мифологии отражена борьба космического порядка с хаосом, олицетворением которого выступают злые, демонические силы. Мифы творения повествуют о победе космического порядка над хаосом, результатом которой является упорядочение космоса. Важной характеристикой культурно-исторической тра-

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М.: АСТ, 2002. — С. 362.

² Лурье С. В. Историческая этнология. — М: Академический проект, 2004. — С. 287.

диции любого этноса является поиск гармоничного сосуществования с окружающей его природной средой. Эта особенность этнической культуры на протяжении столетий оставалась основным определяющим стимулом поведения этноса. В этническом сознании число природных маркеров весьма значительно и охватывает многие, если не все, жизненные ситуации в биологическом, социальном и ментальном аспектах. Все это позволяет сделать вывод о том, что этническое сознание предков талышей формировалось в тесной связи с окружающей их ограниченной Талышским горами, – с одной стороны, и Каспийским морем, – с другой стороны, географической средой, сохраняя при этом отдельные элементы той отдаленной эпохи, к которой относится каспийско-кадусийский компонент этногенеза. Системы талышских гор, составляющие единый географический хозяйственный комплекс по отношению к человеку, характеризуются как изоляты¹, способствующие сохранению уникальной самобытной талышской культуры на протяжении длительного исторического периода существования.

Как известно, объединенные этнические группы или соединения, распадаясь на более мелкие, оставляли после себя конгломерат различных родовых и родоплеменных групп, связанных родственными узами или культурными отношениями, характеризующими их взаимоотношения. Образовавшиеся при этом этнические общности или структуры осознавали себя одной из жизненно значимых частей общества, определяющих его роль и значение, тогда как члены этнической группы ощущали себя независимыми людьми (по крайней мере, в отношении своего происхождения), какую бы специфическую роль им не приходилось играть в социально неоднородном обществе.

По мнению ряда исследователей (например, Б. А. Бичеева), если род принимается как этнокультурная общность, то в таком

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб: Издательский дом «Кристалл», 2001. – С. 219.

случае племя можно рассматривать как этнополитическую общность, где ведущая роль принадлежит правящему роду, который и дает имя всему объединению¹.

В. П. Алексеев исходит из того, что общее самосознание какой-либо этнической общности неразрывным образом связано с существованием общего самоназвания. В особенности это касается древних этнонимов, которые имеют сложное происхождение. Поэтому «четко маркируя народ, этническое самосознание мало что дает в установлении общего происхождения группы народов, т.е. в реконструкции «этногенетических пучков»². В группе близких по происхождению, культуре и языку народов сохраняется какое-то осознание общего происхождения и генетического родства, и оно тем сильнее, чем народы территориально ближе друг к другу. Например, талыши и проживающие с ними по соседству гильянцы, а также другие ираноязычные народы имеют общие генетические корни, восходящие к древним племенам магов, каспиев, кадусиев, гелов и др., обитавшимся на южном берегу Каспийского моря, однако впоследствии в результате миграционных процессов, происходивших в средневековый период, начиная с XI века, когда тюркские племена наводнили Азербайджан³, талыши с севера соседствуют с постепенно вытеснившими их к югу тюрками, принявшими многие обычаи и традиции местного населения, включая религию шиитского толка.

Развитие любой культуры сопровождается созданием определенных иерархически построенных «защитных механизмов».

¹ Бичеев Б. А. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: диссертация... доктора философских наук: 09.00.13. Ставрополь, 2005. – С. 80.

² См.: Алексеев В. П. Этногенез. – М.: Высшая школа, 1986. – С. 29.

³ Агаев Г. Д. Данные этнотопонимии о расселении тюркоязычных племен в Азербайджане XI–XV вв.//Этническая ономастика. – М.: Наука, 1984. – С. 143–150.

Важная роль при этом принадлежит адаптационной функции идентификации, благодаря которой внешний мир предстает в сознании человека в максимально комфортной, приспособленной и скорректированной форме. При этом активизация «защитных механизмов» позволяет структурировать окружающий мир с помощью символических элементов культуры.

Ключом к пониманию каждой культуры является символ. В качестве символов могут выступать артефакты. Здесь следует упомянуть интересные наблюдения О. Шпенглера, считавшего, что каждая культура обладает душой, которая представляет собой что-то нематериальное, но фиксируемое через особенности живописи, музыки, архитектуры, поэзии, научного мышления. Культура существует, пока не будет выполнена эта задача¹.

Кроме того, каждая культура, по мнению О. Шпенглера, обнаруживает глубоко символическую и почти мистическую связь с протяженностью, с пространством, в котором и через которое она ищет самоосуществления. Эта связь находит свое отражение в культуре талышского этноса в условиях «геоэтнического заповедника».

– Формирование картины мира талышского этноса в условиях «геоэтнического заповедника»

Главная задача философско-антропологического и философско-культурологического исследования формирования и развития картины мира талышского этноса заключается, с нашей точки зрения, в выявлении тех составляющих эту картину, которые не только объясняют историко-культурный процесс формирования и развития самого талышского этноса, но и могли бы прогнозировать, его эволюцию. Данная задача предполагает решение двух проблем: 1) выявление этнообразующих элементов талышской культуры, то есть тех базисных структур,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. – М.: Мысль, 1998. – С. 264.

которые ответственны за сохранение и передачу духовного опыта этноса, и 2) изучение факторов, оказывающих трансформирующее воздействие на развитие талышского этнического сознания на протяжении исторического развития этноса.

В истории талышей можно выделить несколько периодов. Первый из них охватывает время пребывания талышей в составе различных иранских государственных образований, второй связан с периодом вхождения в состав Российской империи и пребывания в орбите влияния России — сперва как Талышское ханство в качестве самостоятельного государственного образования, а после создания СССР — в составе Азербайджанской ССР. Третий период истории талышей связан с их пребыванием в составе Азербайджанской республики. Поэтому, исследуя проблему формирования зороастрийско-шиитской картины мира на примере культуры талышского этноса, мы освещаем все этапы исторического развития этноса — от древнейших родоплеменных образований до современной постсоветской, российской истории.

Отдельные аспекты существования талышского этноса в составе сперва Мидийской, а позже и Ахеменидской державы, начиная со становления Мидии как государственного образования, изучены достаточно подробно, однако труднее обстоит дело с освещением этнического сознания талышей как целостной этнической единицы.

Однако в имеющихся в нашем распоряжении исследовательских работах историко-этнографического и лингвистического характера содержится достаточный эмпирический материал для разработки этой проблемы. В особенности это касается исследований русских этнографов и лингвистов (Зейдлиц Н. К., Ханыков Н. В., Чурсин Г. Ф., Марр Н. Я., Кистенев Д. А., Рисс П. Ф., Легкобытов Б. Л., Миллер Б. В. и др.), проведенных как в дореволюционной России, так и в советский период. В этих работах, весьма ценных в этнографическом и лингвистическом отношении, содержатся очень важные сведения мировоззренческого характера, позволяющие анализировать разви-

тие талышского этнического сознания, мифолого-религиозную, философскую картину мира талышского этноса. Значительный интерес представляют исследования, проведенные в рамках различных кавказских исследовательских обществ и экспедиций, таких как «Управление Кавказского Учебного Округа», «Кавказский Историко-Археологический институт в Тифлисе», «Кавказский отдел Императорского Русского Географического Общества» и др.

Следует отметить, что нередко историки-востоковеды (Марр Н. Я., Кистенев Д. А., Лекгобытов Б. Л., Ходзько А. Л.), обращаясь к историческому, культурному наследию, стараются выделить различные аспекты художественного, фольклорно-эпического характера, хотя и отражающие отчасти картину мира талышского этноса, и, в этом смысле, безусловно представляющих определенный интерес с точки зрения философии и истории религии, философской антропологии и философии культуры, но такой однобокий подход в освещении проблем этнического сознания является весьма поверхностным, и совершенно непригодным для целей настоящего исследования.

Своеобразие восприятия окружающего мира, природных явлений, отношение в коллективе, семье, обществе, волевые качества, эмоции в совокупности представляют собой феномены культуры, духовной жизни, характеризующие человека, уровень его мировоззрения, воспитания, независимо от его принадлежности к определенной социальной иерархии; они воспитываются в коллективной среде, образуя этнокультурную целостность. Такие феномены культуры находят свое отражение как в развитии индивидуального сознания, так этнического коллектива. В данной работе мы не раз будем обращаться к зороастрийским и иным источникам, проливающим свет на этническую историю талышского народа, его мировоззрение и ценностные ориентации в разные исторические периоды существования.

Долгое время проблема этногенеза и этнического сознания талышей оставалась вне внимания исследователей. Впервые о талышах, их языке и культуре упоминается в работе русского

ираниста Александра Ходзько¹, в которой собраны образцы песен прикаспийских племен, в том числе талышей. Еще позже исследованием североиранских племен занялся известный востоковед И. Березин, совершивший путешествие в Закавказье и северные провинции Персии. Результаты исследований И. Березина изложены в двух работах – «Путешествие по Дагестану и Закавказью» и «Путешествие по Северной Персии», вышедших в 1849 и 1850 гг.

Большая работа по изучению этнического сознания талышей проделана в рамках Кавказского Отдела Русского Императорского Географического общества – в 1855 г. была опубликована работа П. Ф. Рисса «О талышинцах, их образе жизни и языке», в которой автор подробно описывает образ жизни, обычаи и традиции талышского народа.

Проблемы, касающиеся этносов, их политического устройства, условий функционирования и развития, весьма разнообразны и представляют широкий исследовательский интерес. Эти проблемы включают в себя круг вопросов, связанных с формированием и развитием этнического сознания, его религиозного компонента, а также языка, культуры и традиций этносов. Применительно к иранистике можно сказать, что исследовались отдельные аспекты этнической истории и культуры ираноязычных народов в целом, и талышского народа, в частности, широкий научный интерес к которому, его истории и культуре, географии, хозяйству в России в значительной степени связан с целенаправленными планами русского государства по более активному освоению Южного Кавказа, изменения характера отношений и форм управления им. Материалы, опубликованные исследователями в XVIII – начале XX вв., в особенности работы Русского Императорского географического общества, содержат ценную информацию о талышском этносе, его языке, культуре, обычаях и традициях, отра-

¹ Chodzko A. Specimens of the popular poetry of Persia. – London, 1842.

жающую развитие талышского этнического сознания на различных исторических этапах. Эти исследовательские материалы имеют существенное значение в разрешении проблемы механизмов формирования зороастрийско-шиитской картины мира, характерной для талышской культуры, в настоящей диссертации, являющейся по существу первым обобщающим трудом, касающимся философского анализа сознания талышского этноса.

Но, тем не менее, настоящая работа возникла благодаря целенаправленной и добросовестной работе не одного поколения упомянутых выше ученых – лингвистов, историков, этнографов, внесших неоценимый вклад в дело изучения истории, языка и культуры талышского народа. Обзор дореволюционных исследований, проведенных во второй половине XVIII-начале XIX века, в которых рассматривались также вопросы талышской этничности, свидетельствуют о значительных достижениях русских историков, этнографов, географов относительно хозяйственной жизни, быта, языка, религиозного мировоззрения, обрядов и традиций талышей. В исследованиях советского периода (Миллер Б. В., Пирейко Л. А., Виноградова С. П. и др.) основной акцент был сделан на изучение талышского языка и отдельных его говоров.

Б. В. Миллер, сравнив талышский язык с сохранившимися остатками древнего иранского языка азари, пришел к выводу о том, что талышский язык является его непосредственным потомком¹. Эти выводы Б. В. Миллера были позже подтверждены в трудах таких «титанов» иранистики, как Б. В. Хеннинг² и Э. Яршатер³.

Суть проблемы этногенеза и этнического сознания талышей, по нашему мнению, заключается в том, чтобы на основе

¹ Миллер Б. В. Талышский язык. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1953. – С. 254–263.

² Хеннинг Б. В. Древний язык Азербайджана//Талыши: история и культура. Хрестоматия. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 85–111.

исторического сравнения пространственно-временных параметров этногенеза талышского народа и способов их фактического отражения в этническом сознании определить, при каких условиях столь богатая историческая ретроспектива этноса может быть гарантией его эволюционной перспективы. Этническая история талышей представляет бурную и во многом трагическую цепь событий, причиной которых, по мнению одних исследователей (Г. Ф. Чурсин, Н. Я. Марр, П. Я. Рисс), стала присущая талышам политическая пассивность, вернее аполитичность, отсутствие борьбы, упорного стремления к самосохранению. По мнению других (Б. В. Миллер), необходимо признать в качестве основной черты характера талышского народа «безрассудное честолюбие, стремление к самостоятельности и жажда свободы». Заметим, что обе точки зрения не только не имели точек соприкосновения, но и были прямо противоположны в своей основе.

Культурные традиции талышского народа формировались и развивались в достаточно своеобразных условиях, названных нами «геоэтническим заповедником», существенно повлиявших на его характерные черты.

Прежде всего, народная культура талышского народа сопряжена с таким геополитическим локусом (освоенное культурное пространство), который был постоянно связан с разнообразными, часто противоположными культурными влияниями. Достаточно сказать, что в указанном «геоэтническом заповеднике» привнесенные традиции, идеи и верования, хотя и играли доминирующую роль, но никогда полностью не вытесняли прежние ценностные установки. Это ставило во главу угла социокультурного бытования талышского этноса выработку и постоянное сохранение норм, механизмов и критериев этнической идентичности.

С другой стороны, указанный уникальный «геоэтнический заповедник» способствовал формированию «монорелигиозной»

³ Yarshater E. Azari or the Ancient language of Azerbaijan. Maryland, USA, 1993.

среды, т.е. религиозно-конфессионального однообразия, что позволило избежать конфликтов на религиозной почве. Ислам шиитского толка, привитый на талышской земле, переплетал в себе элементы зороастрийского и дозороастрийского верований, что внесло разнообразие в фольклор и быт талышского этноса. Это создает сложнейшие семиотические (знаково-символические) контексты, с их своеобразным синтезированием в рамках фольклорных форм культуры.

В то же время в мире есть много уголков, которые из-за своих природно-географических условий веками могли стоять вне рамок «цивилизации», вне крупных потоков движений различных племен и народов, и тем самым сохранить свою замкнутую изолированность. Одним из таких уголков является Талыш, с его горами, дремучими лесами, надежно охранявшими талышей и их язык в течение многих тысячелетий.

Талыши испокон веков компактно живут на юге Азербайджанской республики и севере Ирана. Талыши, проживающие в Азербайджанской республике, в подавляющем большинстве своем исповедуют ислам шиитского толка, в отличие от своих южных собратьев, являющихся, в основном, суннитами. Это важная особенность, учитывая напряженную ситуацию, существующую между двумя толками в исламе. Уже само соотношение в пользу шиитов было прямо противоположно общему соотношению между шиитами и суннитами в исламском мире.

Выяснение этногенеза талышей связано с определенными трудностями; очень скудна имеющаяся фактологическая база, которую можно компенсировать материалами языка, топонимии, мифологии, исторических преданий и т. д.

Самоназвание, как известно, возникает на основе этнического самосознания. Однако часто в источниках фигурируют не самоназвания, а наименования, данные народу его соседями.

Обращаясь к вопросу этногенеза талышей, не следует упускать из виду еще один очень значимый фактор, связанный с местом их обитания. Во многом сложность проблемы этногенеза талышей объясняется их специфическим местоположением

ем. Талыши издревле обитали на юго-западном побережье Каспийского моря. Это не могло не сказаться на этногенезе и этническом сознании талышей. Сам процесс создания этнической культуры всегда начинается на пограничье, где исходные субстраты этногенетических процессов весьма подвижны и неустойчивы. Согласно письменным источникам и данным археологии, уже в начале I тысячелетия до н.э. на территории древней Манны (древнее государство, существовавшее в X – VII веках до н. э. в Передней Азии, к югу и востоку от озера Урмия – современный северный Иран, Иранский Азербайджан) сложилось несколько этнических групп. Среди них особо выделялись племена каспиев, кадусиев, гелов и др. С приходом мидийских племен этническая карта региона начинает меняться. Отсюда и чрезвычайная сложность самой проблемы этногенеза народа, проживавшего на пограничной территории.

В основе этногенеза талышей лежат две константы – автохтонная неиранская и иранская. На начальном этапе, несомненно, превалировал неиранский элемент как составная часть единой кавказской оседлой культурной общности. Южный Кавказ издавна представлял собой исторически сложившийся регион, народы которого поддерживали между собой широкие политические, экономические и культурные связи.

Сложнейшим вопросом в истории талышей является проблема возникновения и сложения мидийской этнической общности. В исследовательской литературе единого мнения по проблемам этногенеза и этнического состава этих древних племен нет. Не вдаваясь в подробности вопроса о том, какие именно племена входили в состав древних мидийцев, действительно ли первоначально существовал мидийский племенной союз из шести племен, как их описал Геродот, или это был союз самостоятельных племен, попытаемся взглянуть на эту проблему с точки зрения традиционного и мифологизированного представления о своем происхождении самих талышей. Попытаемся выявить те доминанты сознания, что позволяли талышам осознавать себя единой этнической общно-

стью, и выделить, таким образом, из остальной иранской общности.

Л. Н. Гумилев отмечал, что там, где границы между ландшафтными регионами размыты и наблюдаются плавные переходы от одних географических условий к другим, процессы этногенеза оказываются менее интенсивными. Развивая эту мысль, Л. Н. Гумилев приходит к выводу о том, что системы горных хребтов можно рассматривать как регионы единообразные, ибо пояса составляют единый географический хозяйственный комплекс по отношению к человеку¹. Талышские горы, исходя из этой концепции, вполне удобны для сохранения реликтового этноса-персистента² – талышей. В окружении этих гор сформировалась традиционная среда обитания талышского этноса. Взаимодействуя с нею, талыши как бы пропитывали собой окружающую природную среду, и одновременно пропитывали ею свою хозяйственную жизнь, быт, жилище, свое этническое сознание. Очевидно, в процессе такого контакта с традиционной средой обитания всегда решается проблема границы между микро- и макрокосмосом, индивидом и социумом. При этом для каждого талыша наиболее актуальны его индивидуальность, жизнь, семья, жилище, а для этноса – жизнь всего этноса, коллектива в целом, осознаваемое по аналогии с индивидуальной жизнью и бытом человека.

Несмотря на широкую распространенность издревле этнических имен, напоминающих талышей (слово «талыш» встречается в названии различных населенных пунктов Азербайджана и Армении), этническое название и сам этнос «талыш» связан в основном с территорией юго-запада Каспийского моря, на кото-

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб: Издательский дом «Кристалл», 2001. – С. 218.

² Под «персистентами» Л. Н. Гумилев подразумевал статические этносы-реликты, прочно связанные с вмещающим их ландшафтом, и сохраняющиеся как изоляты.

рой талыши живут еще с доисторических времен. Именно на этой, окруженной с одной стороны Каспийским морем, а с другой — Талышскими горами территории, талыши, ведя обособленное хозяйство, вступая исключительно в родственные браки впервые осознали свое этническое существование, создали уникальную, самобытную культуру.

Топоним «талыш» известен из средневековых арабских источников, в частности, встречается у Баладзури, Якут, Аль-Табари, обозначавших талышей *ал-тайласан*. Аль-Табари пишет: «В горах вокруг Азербайджана жили такие народы, как гелы и *ал-тайласан*, которые не подчинились арабам и были свободны и независимы»¹. Как отмечает средневековый персидский автор Хамдаллах Казвини, между городами Султание и Ардабиль расположен район *Тавалиш*, название которого является арабизированной формой множественного числа от слова «талыш», т.е., по сути, синонимом *Талишан*².

Другой средневековый автор Рашид ад-Дин Фазлуллах приводит два интересных отрывка о Талыше и талышах в своем труде, посвященном Газан-хану (конец XIII в.): «Возле западного берега Каспийского моря есть город Талыш и он населен талышами...». В другом месте Рашид ад-Дин Фазлуллах говорит о Талыше как об отдельной области: «Великий падишах Газан-хан решил отправиться на охоту в вেলাят (т.е. провинция — прим. автора) Талыш, что возле Мугани»³.

Заметим, что фактор независимости талышей подчеркивается уже в первых публикациях о талышах, причем во внешних источниках. В настоящей своей форме этноним «талыш» впер-

¹ Цит. по: Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. — С. 10.

² См. Талышские легенды// сост. Мамедов А. А. и др. — М.: ЛЕНАНД, 2012. — С. 10.

³ См. Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, 2011. — С. 44—45.

вые встречается в армянской версии истории Александра Македонского, составленной в XVI веке и переведенной с греческого источника V века: «И рассказал он, что он беженец с ворот Каспийских, недалеко от страны Талыш в провинции Гилан»¹.

Еще античные авторы, говоря об ареале обитания прикаспийских племен, упоминали гелов, мардов (амардов), каспиев, кадусиев и других. У Аль-Табари, как мы отметили выше, вместе с гелами упомянуты *тайласаны*. Если гелы – это сегодняшние гилянцы, то вполне логично считать кадусиев предками современных талышей, тем более что в указанном ареале обитания, окруженным, с одной стороны, морем, а с другой – горами, называемыми Талышскими, не было крупных этнических перемещений: «...этот край миновали как аравитяне, в своем стремительном набеге на Дагестан, так и дикие орды Средней Азии, вторгавшиеся неоднократно в Иран и восточную Европу»². Территориальная изоляция от остального мира предопределила также и культурную изоляцию, способствовала возникновению особого «геоэтнического заповедника». Вопрос только в том, являются ли кадусии, равно как и гелы, марды (амарды) и др. племена изначально иранцами, или же относятся к автохтонным этносам Юго-Западного Прикаспия, иранизированным еще в античную эпоху³.

Среди работ последних лет следует отметить труд известного ираниста Г. Асатряна, который пришел к выводу об идентичности этнонимов «талыш» и «кадус» на основе схожести их суффиксальных форм⁴. Еще раньше основатель яфетической

¹ Там же.

² Рисс П. Ф. О талышинцах, их образе жизни и языке//Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Книга III, Тифлис, 1855. – С. 1.

³ В настоящее время подавляющее большинство исследователей названные племена относят к автохтонным элементам Южного Кавказа, подвергшимся иранизации с приходом мидийских племен.

теории Н. Я. Марр термин «талыш» связывал с названием племени Далеев (*Dalaa*), основу которого составляет префикс *dal*⁵. По его мнению, этническая природа талышей сильно связана многочисленными племенными и бытовыми особенностями с яфетическим миром Кавказа, а в самих талышах заложено достаточно элементов народно-психологической тяги к Кавказу⁶. В этом отношении советский яфетолог выступал непримиримым оппонентом другого исследователя этногенеза талышей — французского археолога Ж. де Моргана, причислявшего «пра-талышей, греков и индийцев к одному стволу», т.е. к арийскому миру⁷. Ж. де-Морган опирался, главным образом, на памятники материальной культуры, однако для этнической идентификации немаловажны также лингвистические данные. Хотя проникновение в прикаспийские области мидийского индоевропейского языка было явлением вторичным, и обитавшие здесь племена сохраняли свои неиндоевропейские говоры,⁸ тем не менее, все дошедшие до нас имена каспиев, кадусиев и других прикаспийских племен являются иранскими⁹.

Таким образом, на различных этапах своей истории талыши были известны под такими названиями как кадусии, каспии,

⁴ Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. — С. 11.

⁵ Марр Н. Я. Талыши // Труды комиссии по изучению племенного состава населения России. Петроград, 1922. — С. 20.

⁶ Там же. — С. 22.

⁷ Morgan J. de. Recherches prehistoriques dans le Talyche russe (Lenkoran) // Mission Scientifique en Perse. T. IV. Recherches archeologiques. Paris, 1896. P. 95.

⁸ Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV века до н.э. — М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. — С. 92.

⁹ Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азербайджанское государственное издательство, 1989. — С. 8–10.

маги, гелы и т. д. Но в большей степени талышей отождествляют с кадусиями, поскольку они занимают ту же территории, что зафиксированные в древних источниках племени кадусиев. У античных авторов, в частности у Страбона, кадусии жили в соседстве с мидянами и матиенами. Как уже отметили выше, Г. Асатрян исходил из того, что слово «талыш» является закономерно видоизмененной формой слова *кадус*, хотя возможно, что слово *кадус* является эллинизированной формой этнонима «талыш».

Интересно, что этноним *кадус* встречается в «Шахнаме» Фирдоуси в форме *катуз*, и означал представителей сословия священнослужителей во времена царствования мифического Джемшида¹.

По мнению И. Алиева, племена, обитавшие на юго-западном побережье Каспийского моря, скрывались под общим для них именем «каспиев»².

Через кадусиев, каспиев и других племен Юго-Западного Прикаспия, сыгравших, несомненно, важную роль в этногенезе талышей, последние приобщились к мидийской культуре, являются носителями мидийских традиций. Труднодоступные субтропические леса, горы — с одной стороны, и море — с другой, позволили этим племенам сохранить мидийский язык, исчезнувший в Большой или Великой Мидии. Как итальянцы и греки являются носителями греко-римской античности, русские, украинцы и белорусы — носителями древнерусской культуры, так и талыши и родственные им этносы Азербайджана и Ирана являются носителями мидийской культуры. Как показал Ю. В. Бромлей, этносы бесследно не исчезают из всемирно-исторического процесса, а передают пришедшим им на смену свое историко-культурное

¹ Фирдоуси. Шахнаме. Т.1. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. — С. 36.

² Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азербайджанское государственное издательство, 1989. — С. 7.

и биогенетическое наследие¹. Эти слова справедливы и в отношении талышей, их преемственности от мидийцев. Древние автохтонные племена Юго-Западного Прикаспия хотя и сохранили определенную независимость от остальной Мидии, но духовно они уже принадлежали мидийской, а позже мидийско-атропатенской культуре.

Корни этнического сознания талышей очень глубоки и соотносятся с периодом зарождения и становления этноса. Сохранившиеся в культуре современных талышей элементы представлений о мифологических первопредках и родство по кости позволяют предположить наличие определенного союза между родственными племенами, объединившихся под именем «мидийский племенной союз». Хотя, безусловно, на момент заката Большой или Великой (Нижней) Мидии в IV веке до н.э. предки талышей – кадусии, каспии и другие родственные им прикаспийские племена «сохраняли свои особенности в общей массе людей, называвших себя «мидянами»², однако сыграли незаменимую роль в становлении самостоятельной государственности, северные границы которой раскинулись к северу от Аракса. Это государство впервые стало называться Атурпатаканом (по-талышски – «земля, край Атропата»). На указанной территории путем слияния местных племен, среди которых были и предки талышей, формировались основы древнеазербайджанского народа. Язык этого народа – азари, входил в северо-западную группу иранских языков, и был очень близок к современному талышскому языку.

Немаловажную роль при этом сыграла утрата исконного неиранского языка. Утрата языка, как уже отметили выше, неминуемо влечет за собой утрату этнического самосознания. Появление у группы людей или целого этноса нового этнического са-

¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – С. 283.

² Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV века до н.э. – М.-Л.:1956. – С. 452.

мосознания означает их принадлежность уже к новому этносу¹. Язык, несомненно, как средство передачи духовного опыта, духовных ценностей имеет первостепенное значение для развития культуры. «Язык, — отмечал К. Леви-Стросс, — можно также рассматривать как условие культуры, причем с двух позиций: диахронически, поскольку именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы; ребенка учат и воспитывают словом, его бранят и хвалят, пользуясь опять-таки словами. С более теоретической точки зрения язык представляет также условие культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка. И то, и другое создается посредством оппозиций и корреляций, другими словами, логических отношений»². В рассматриваемом случае пришлый иранский язык, сформировавшийся в условиях богатых культурных традиций, и, соответственно располагающий развитой терминологией, безусловно, имел определенное преимущество перед языком, лишенным указанных традиций.

Таким образом, лишившись своего исконного языка, автохтонные племена лишились и этнического самосознания, хотя этот процесс происходил достаточно долго — на протяжении нескольких столетий.

Однако, проблема этногенеза талышей и на сегодняшний день далека от разрешения. Ранний пласт талышского этнического сознания, содержащий культ рощ и деревьев — с одной стороны, и, поклонение божествам домусульманского общеиранского пантеона — с другой, позволяют делать вывод о том, что доиранские элементы сознания не были поглощены целиком, не исчезли бесследно, наоборот, органически вписались в новую структуру сознания с зороастрийским культом природных стихий — огня, воды, земли.

¹ Там же. — С. 174.

² К. Леви-Стросс. Структурная антропология. — М.: Восточная литература, 1985. — С. 65.

Особенность расселения талышей по территории Ирана и Азербайджана заключалось в том, что они располагались на территории нескольких государств. Расселение талышей по территории нынешних Ирана и Азербайджана не было вызвано миграционными процессами; в результате Туркменчайского мирного договора (1828 г.) Талыш окончательно разделился на две части: иранский Талыш и русский Талыш, который впоследствии вошел в состав Азербайджанской ССР, а после распада Советского Союза оказался в составе Азербайджанской республики.

Как уже говорилось, в основе этногенеза талышей лежат две константы – местная, доиранская, и пришлая иранская. Синтез этих констант, автохтонной, опирающейся на специфические условия Кавказа (Талышских гор), – с одной стороны, и внешней, иранской, внедрившей этические традиции монотеизма – с другой, обусловили синкретичный характер талышского мировоззренческого сознания. Пришлая иранская константа является доминирующей в структуре талышского этнического сознания, и, безусловно, оказала огромное влияние на дальнейшую эволюцию талышского этнического сознания на длительном этапе исторического развития. На первоначальном этапе превалировал доиранский элемент, однако по мере расселения пришлых ираноязычных племен и активизации миграционных процессов на рубеже II–I тысячелетий до н.э., ситуация меняется. Катализатором изменений в структуре этнического сознания явилась утрата местного неиранского языка.

Безусловно, местные языки региона не могли ни в коей мере выдержать конкуренцию с говорами пришлого мидийского языка: «Язык как средство передачи культурных ценностей и традиций имел огромное значение для развития культуры в самом широком смысле. Из всех компонентов культуры наиболее отчетливо выраженными этническими функциями обладает, конечно, язык. Он, несомненно, является основным признаком этноса. Смена языка обычно сопровождается изменениями и других основных черт культуры этноса, этнической общно-

сти — в быту, военном деле, социальной структуре, политических институтах, религии и т. д. Говоря иначе: смена языка обычно (во втором или третьем поколении) влечет за собою утрату этнического самосознания, смену этнической принадлежности»¹.

Ранние исследования, характеризующие развитие талышского этнического сознания, относятся соответственно к зороастрийской древности и к средневековью. Зороастрийские религиозные верования и обычаи, соблюдаемые и талышами в эпоху средневековья, были «подкорректированы» нормами ислама, хотя в значительной степени сохранили первичную форму. Неслучайно в талышский регион ислам проник гораздо позже, чем в другие регионы Ирана. При этом следует отметить, что принятие исламских обычаев сопровождалось серьезным компромиссом со стороны новой религии, особенно в области прав и свобод женщин, о чем речь пойдет ниже.

Средневековые арабские и персидские источники также дают определенный материал для исследования талышского этнического сознания. Особенно ценным в этом плане является «Кабус-намэ», отражающий нравы прикаспийского населения в первые века ислама. В этом нравоучительном труде, написанном в русле «Никомаховой этики» Аристотеля, выражена установка автора на формирование мировоззрения у нового поколения, соответствующего основным положениям новой религии, хотя в значительной степени сохранившего доисламскую зороастрийскую основу.

Поскольку этнос является, прежде всего, категорией исторической, одним из существенных свойств его функционирования как исторической единицы выступает историческая память, сохранившая для передачи следующим поколениям свидетельства исторических фактов, предания о великих предках, личностях,

¹ Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азернешр, 1989. — С. 14.

внесших весомый вклад в культуру этноса в целом, так и своего рода, племени, народа, в частности. Эта историческая память этноса материализуется в устных и письменных традициях, жизненном укладе, культурной, религиозной, хозяйственной жизни. Немаловажным для этнического сознания является историческое прошлое, происхождение этноса, непосредственным образом отражающихся на его мироощущении, вырабатываемым с помощью символов общего прошлого – мифов, легенд, преданий и т. д.

Что касается историко-религиозной составляющей талышского этнического сознания, то она во многом определяется их приверженностью к духовным ценностям, которые были выработаны зороастрийскими религиозными верованиями и которые вновь были переосмыслены ими сквозь призму шиитского учения. Современный талышский этнос является результатом этой особой культурной традиции. Зороастрийско-шиитская модель этнического сознания на протяжении многих столетий являлась основой этнического сознания талышей, сохранив и по сей день свой доминирующий статус. Все это было возможно и благодаря тому, что каждая из них охватывала примерно один и тот же конгломерат этнических компонентов, а формирование религиозных культов происходило с ориентацией на один и тот же освященный традицией образ.

Сравнивая талышей с представителями других народов Азербайджана, и в первую очередь тюркским населением, исследователи отмечают большую разницу в нравах и образе жизни. Об этом писал, в частности, Д. А. Кистенев:

«Склад жизни их (*талышей* – курсив мой – А.М.) – чисто семейный. Семья их не носит патриархального типа, а более индивидуальна; поэтому и личность талыша более свободна и самостоятельна, она не подавлена родовым началом, как у татар; точно также и женщина в семье у них имеет большее значение, и положение ее выше, чем в семье последних. Обособление семьи и проведение семейного начала в общественно-поземельных отношениях и составляет характеристическую черту их быта»¹.

Ислам шиитского толка действительно принес такой комплекс идей и верований, который повлиял на сознание и самосознание этноса. Прежде всего, это учение о спасителе Махди, о том, что справедливость восторжествует с его приходом на землю, и каждый получит по заслугам.

По нашему мнению, в шиизме нужно видеть две различные стороны: шиизм внутренний – философско-аскетический и шиизм внешний – популярно-религиозный. Проблема народной религиозности включает в себя не только конфессиональную и этнокультурную идентификацию, но и те религиозные представления, которые были адаптированы шиизмом и отражали мировосприятие, где царил вера в магию и ритуал. Навыки сознания, особое видение мира, смысл, вкладываемый людьми того времени в свои поступки, не могут объясняться только содержанием догматических произведений шиизма.

Поскольку шиизм не только не отрицал различные формы народных верований, а умело приспособлял их для своих целей, то необходимо было найти точки соприкосновения с ними. Так начался второй этап борьбы – период трансформации, адаптации, приспособления к утилитарным нуждам талышей, усвоение религиозной практики, без чего шиизм вряд ли смог бы стать народной религией.

Из-за отсутствия талышской письменной традиции, распространение шиитской религиозной литературы (зороастрийская религиозная традиция носила устный характер) осуществлялось посредством тюркского языка, на котором также исполнялись все религиозные обряды и ритуалы.

Произведения, адресованные народным массам (поучения, книги примеров, повествования об исчезновении Махди, рассказы о его неминуемом воскресении т.д.), облекались в доступную для понимания художественную форму. Занимательность таких

¹ Талыши: история и культура. Хрестоматия. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 136.

произведений сочеталась с их целевой установкой – наставить на путь шиитского спасения. Так появляется значительный фонд письменных произведений, до основания насыщенных шиитской тематикой, который принято обозначать как литературу народно-го шиизма. В данной ситуации нас интересовали не сами образцы литературы народного шиизма, а взаимодействие в них двух типов сознания – нового (шиитского) и традиционного (зороастрийского). Этот материал дает нам возможность расширить и углубить представления об истоках поведенческих, духовных и нравственных структур талышского этноса.

В качестве примера приведем отрывок из книги Александра Ходзько:

«Хоса кина! Ышты ном Шеваханг!
Мийона бестей кушти хазо ранг,
Махди Сахеб-Заман беньша ба Диван,
Али ды Рустами бешу ба дешмони джанг!»

(Русский перевод):

«О, красивая девушка! Твое имя – плеяда созвездий!
И на талии твоей платок из тысячи соцветий,
Пока властелин времени Махди не явился в мир,
Али да Рустам уберегут нас от несчастий»¹.

Как видно, талышское религиозное сознание не различает исламское и доисламское: в нем в одном героическом образе объединены шиитский имам Али и герой доисламских эпических сказаний Рустам.

Таким образом, анализ трансформаций этнокультурных традиций талышского этноса позволяет не только вычленить структурообразующие парадигмы его культуры, но и продемонстрировать, как происходит процесс внедрения новой культурной традиции (сперва зороастрийской, а позже исламской) в условиях талышского «геоэтнического заповедника», способ-

¹ Chodzko A. Specimens of the popular poetry of Persia. – London, 1842, p. 563.

ного уникальным образом сохранить фундаментальные черты этнического сознания. При этом отражению и закреплению в талышском этническом сознании подвергаются лишь те составляющие внедренных мировоззренческих установок, которые, приспособившись, «накладываются» на существующий пласт этнического сознания. Образовавшийся синкретизм обогащает сознание талышского этноса новым религиозно-этическим содержанием, выводящем его на новые духовные ориентиры по осмыслению и интерпретации явлений окружающего талыша мира. Новый подход, учитывающий нормативную, вытекающую уже из принципов морали оценку, позволяет выявить доминантные механизмы поведения в талышском этническом обществе.

Специфические условия талышского «геоэтнического заповедника» позволили этносу на протяжении длительного исторического периода сохранить свою самобытность, язык, обычаи и традиции. Обособленное существование препятствовало не только физической, но и в значительной степени духовной экспансии чуждой цивилизации. До проникновения в регион идеологии зороастризма, мироощущение талышского этноса составляли символы, связанные с природными стихиями, культом рощ и деревьев. С приходом зороастризма вносится этическая сила, и религия талышей становится «естественной религией» — религией добра или света. С утверждением зороастризма, а еще позже и ислама, формируется и доминирует иноязычная письменная литературная традиция, которая препятствует возникновению талышской письменности в собственной духовной истории талышского этноса. Поэтому «национальными» героями талышей становятся привнесенные письменной традицией извне герои — преимущественно общеиранские (Заратуштра, Рустам, Бабек и др.) и мусульманские (шиитские — четвертый праведный халиф Али, его сын Хусейн, двенадцатый скрытый имам Махди и др.).

Анализируя формирование зороастрийско-шиитской картины мира как предмет философского анализа на примере культу-

ры талышского этноса, необходимо в общих чертах описать ряд проблем, касающихся анализа основных черт современного азербайджанского народа, поскольку его образование представляет собой результат экспансии тюркоязычных племен извне, начиная с XI века, их смещения с местным населением, принятием их традиций, обычаев, оказавший значительное влияние на эволюцию этнического сознания как собственно талышей, так и других коренных этносов Азербайджана. Некоторые исследователи (например, Вебер М.) исходят из того, что люди, этнические коллективы, объединенные общей исторической судьбой, религиозно-мифологической традицией, языком, хозяйством в значительной своей массе имеют стремление к государственной форме существования. Применительно к талышам, можно сказать, что нет единого мнения среди исследователей относительно причин возникновения у них в короткие исторические периоды различных форм государственного устройства. Поэтому, прежде чем затронуть вопрос о разных формах государственности талышей, заострим внимание на другой, до сих пор ожидающей своего окончательного решения проблемы этногенеза талышей.

Известно, что в с XVIII века до своего включения в состав Российской империи существовало Талышское ханство. Оно имело все атрибуты государственности, вело сношения с иностранными государствами. Примечательно, что все годы своего автономного существования Талышское ханство тяготело к России. И хотя дискуссии об этногенезе как собственно талышей, так и других коренных народов Ирана и Азербайджана все еще продолжаются, и, между прочим, не только в научных кругах, в одном важном обстоятельстве исследователи едины: талыши являются автохтонным населением Южного Кавказа.

Образовавшееся Талышское Ханство, распространившееся от границ Ирана до Муганской степи, является «геоэтническим заповедником», несущим в себе основной пласт этнической культуры и самосознания талышского этноса. В отличие от своих южных собратьев в Иране, в значительной степени потерявших

этническую идентичность, «российские» талыши сохранили свои базовые культурные универсалии — нормы, ценности, стереотипы мышления, верования, а также «чистый» талышский язык.

Нередко в исследовательской литературе обращают внимание на существование так называемых «горных» и «равнинных» талышей. Горные талыши, нередко именуемые как «голыши», живя в суровых условиях Талышских гор, занимаются в основном скотоводством, в то время как равнинные талыши отдают предпочтение земледелию, хотя и скотоводство среди них широко распространено. Различие между ними в основном в образе жизни — голыши живут куда беднее, чем их равнинные собратья. Безусловно, суровые условия существования сделала их физически более развитыми — они высокого роста, худощавого телосложения, и являются прекрасными охотниками. По мнению ряда исследователей, горные талыши — голыши в большей степени чем другие, сохранили черты национального типа. Подобной точки зрения придерживается, в частности, Н. В. Ханыков¹.

Таким образом можно заключить, что несмотря на указанные незначительные различия, которые не отразились на формировании единой этнической картины мира, талыши в целом представляют собой современное этническое общество, характеризующееся целостным этническим мировоззрением, в основе которого лежит аккумулированный опыт предков. Как известно, далеко не всякая совокупность людей, обладающая комплексом характерных культурных черт, является этносом. Антитеза «мы» — «они»² характерна и для талышского этнического сознания. В этом смысле важным компонентом этнического самосознания талышей выступает представление об общности происхождения всех членов этноса, под которым обычно понимается совместная историческая практика их предков.

¹ Ханыков Н. В. Записки по этнографии Персии. — М.: Наука, 1977. — С. 112.

² Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. — М.: Наука, 1983. — С. 56.

Другой, не менее сложной, проблемой в истории талышей является вопрос их «добровольного» вхождения в состав России. Как известно, ликвидация Талышского ханства (1813 г.) и новая система административного устройства и правления положили начало изменениям политической ментальности талышского общества. Одним из самых значимых факторов, приведшим к трансформации этнического самосознания, стало отсутствие ханской власти, а вместе с ним и понятия «государства»¹. Среди исследовательских работ, посвященных изучению этого крупнейшего события в истории талышей, прежде всего следует выделить монографию Х. Ахмади о русско-талышских отношениях XVIII–XIX веков². Это фактически единственная работа, в которой на богатом историческом материале столь подробно освещалась проблема взаимоотношений двух народов.

Включение талышского общества в процесс социально-экономических преобразований, происходивших в России в конце XIX – начале XX веков, в геополитику России не могло не привести к социально-экономическим преобразованиям в талышском обществе и трансформации этнического сознания талышей. Талышский народ, попав в среду чуждого ему по характеру и по занятию русского населения, инстинктивно желая сохранить свою национальность, совершенно замкнулся, а прекращения сношения со своими сородичами совсем изолировали его от внешнего влияния. Однако условия экономического существования диктовали необходимость расширения экономических отношений с русским населением. Административная реформа повлекла поток русских переселенцев в талышский регион, что послужило укреплению доверия между ними. Отношения талышей и русских переселенцев стали складываться очень дружелюбно. Со-

¹ Миллер Б. В. Талышские тексты. – М.: РАНИОН, 1930. – С. 187–188.

² Ахмади Х. Талыши. От эпохи Сефевидов до окончания второй русско-иранской войны 1826–1828 гг. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 103–114.

здание совместными усилиями Советской Муганской республики в 1918 г. яркий тому пример. Из 1000 делегатов съезда 300 являлись русскими, а талыши составляли более половины¹.

Здесь следует вернуться на столетие назад, отметив, что русские на территории нынешней Азербайджанской республики впервые начали поселяться в первой половине XIX в.² Этот процесс продолжался весь период пребывания бывших североиранских ханств в составе Российской империи, на территории которых впоследствии усилиями большевиков было образовано государство под названием Азербайджанская ССР.

Собственно, первое упоминание о русских в Талыше относится к 30 годам XIX в. 20 октября 1830 г. было принято Высочайшее утвержденное мнение Государственного Совета: «О духоборцах, иконоборцах, молоканах, инодействующих и других, признанных особенно вредными, ересях». Государственный Совет в Департаменте законов и в Общем Собрании, рассмотрев выписки из журналов Комитета Министров и представление министра внутренних дел о правилах, предполагаемых в отношении к раскольникам, во избежание дальнейшего раскола церкви принял решение переселить раскольников в Закавказские провинции, где говорилось: «Главное в Грузии начальство имеет назначить места, кои найдет оно для поселения сих людей более удобными, сколько во уважении к заселенному краю, столько и во уважение пресечения им способов к распространению расколов».

На основе этого постановления Государственного Совета в 1837 г. был издан царский Указ, позволивший сектантам-субботникам, молоканам и др. поселяться в закавказских областях. Поначалу переселенцы селились в отдельных деревнях. В последующие годы им было разрешено селиться и в городах За-

¹ См. Абосзода Ф. Ф. «Русская Мугань без русских» // <http://www.regnum.ru/news/polit/1467072.html>. Дата обращения: 02.07.2016.

² Там же.

кавказья. В соответствии с указом 1837 г. часть сектантов, находившаяся в оппозиции к официальной православной церкви, была расселена в г. Ленкорани и на территории Ленкоранского уезда. В Ленкоранском уезде деревня Вель (старообрядцы) поселена в 1838 году, Привольное – 1839 г., Пришиб и Николаевка – в 1840 г., Новоголовка (Новогольск) и Астраханка – в 1845 г., Андреевка – в 1847 г. В 1867 году образовалось село Православное в Ленкоранском уезде из православных переселенцев из Енотаевского уезда Астраханской губернии, из оставших солдат и малороссиян¹.

В 1876 году из 5370 человек всего населения города Ленкорани 3589 человек, т.е. 2/3 его составляли талыши. Вместе с ними в городе проживали 425 русских и др. Согласно Всероссийской переписи 1897 года, из общего количества жителей города в 8733 человека талыши составляли 5604 человека (или 64%), русские – 1371 человек (или 16%). Как свидетельствовали внимательные наблюдатели, благодаря хорошим условиям жизни, русские акклиматизировались в этих местах превосходно и почти не страдали от малярии².

Взаимоотношения русских и талышей на протяжении многих лет, вплоть до распада Советского Союза, были добрососедскими, чему в немалой степени способствовали межнациональные браки, совместное хозяйство и т. д. «Распространение русского трудолюбивого населения – писал Березин И. С., – может превратить Талыш в одну из богатейших и лучших областей Закавказья: все западное поморье каспийское далеко уступает ему в природных богатствах, а развитие промышленности на благодатной почве возбудит торговую деятельность и усилит движение капиталов по Каспийскому морю вглубь

¹ Зейдлиц Н. Этнографический очерк Бакинской губернии //Кавказский календарь, Тифлис, 1870. – С. 47.

² На самом юге Кавказа// Естествознание и география. – М.: 1903, № №9–10.

России. Климат Талыша с засеиванием китайского риса вместо чалтыка и с осушением болот, должен много улучшиться, и тогда обитатели будут с любовью смотреть на свою страну и охотно заботиться об улучшении своего положения»¹. Различные географические, историко-археологические и прочие научные миссии сыграли важную роль в разработке политики государства в отношении присоединенных к России территорий и их населения, в том числе Талыша².

Приток русских в Талыш продолжался и в годы Советской власти. По переписи 1939 г. количество русских достигло исторического максимума, составив 528318 человек или 16,5 процента от общей численности населения Азербайджана. Однако в послевоенные годы численность русского населения постепенно убывала, и существенно сократилась после распада Советского Союза, составив в 2009 г. всего 119 тыс. человек.

Несмотря на отток русского населения из Талыша, чему в немалой степени способствовала политика новых властей Азербайджана после распада Советского Союза, вызванная не в последнюю очередь геополитическими целями, узы, созданные за столетия, разорвать было не так просто: введенные в орбиту влияния России талышский менталитет, талышское национальное самосознание стали ориентироваться на иные духовные ценности, совершенно отличные от ценностей, характерных для южных собратьев из Ирана. Существенно изменилась система образования, была ликвидирована безграмотность, выросло поколение талышской интеллигенции, появились талышские инженерные кадры и т. д.

¹ Березин И. С. Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань. Университетская типография, 1849. — С. 327.

² Среди них Императорское Русское Географическое общество, Кавказский историко-археологический институт, Институт этнических и национальных культур народов Востока и др.

Реальным фундаментом формирования талышского этнического сознания выступает социальное бытие талышской этнической общности, т.е. процесс взаимоотношения талышей в хозяйственной, социальной и духовной деятельности, где формируются и выявляются не только индивидуальные природные черты каждого члена этнической общности, но и черты, характеризующие сам этнос – коллективные, социальные, возникающие в процессе совместной общественно-экономической деятельности индивидов.

Для современного этапа развития этнического сознания, в том числе и для талышского этнического сознания, характерно сильное стремление многих этносов к поиску своих исторических корней, актуализация этнического и конфессионального факторов, что находит свое выражение в так называемом движении за национальное «возрождение», первые признаки которого появились в конце XX в. Однако возродить во всем колорите и многообразии талышскую культуру, на наш взгляд, просто невозможно в силу утраты определенных социальных корней, а также объективно воздействующих процессов глобализации и модернизации, а, в условиях продолжающейся ассимиляции, еще и разрыва культурной преемственности.

ГЛАВА 2. СТАНОВЛЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА НА РАННИХ СТАДИЯХ ЭТНОГЕНЕЗА

2.1. ФОРМИРОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Категория «картина мира» наряду с категорией «мировоззрение» занимает фундаментальное положение в структуре философского знания в целом, в онтологии и теории познания в частности. В отечественной философской литературе указанные категории подробно рассмотрены А. Н. Чанышевым, В. В. Мироновым, В. С. Степиным, С. А. Лебедевым и др.

Под «картиной мира» в широком смысле слова подразумевают общие представления о мире, его устройстве, типах объектов и их взаимосвязях. С. А. Лебедев все картины мира различает по двум основаниям: 1) степени общности и 2) средствам моделирования реальности. По средствам моделирования реальности С. А. Лебедев выделяет мифологическую, религиозную, философскую, научную и эстетическую картины мира¹.

Под мифологической картиной мира принято понимать комплекс легенд, сказаний, мифов, преданий, с помощью которых объясняются явления природы и общественной жизни.

Религиозная картина мира складывается иначе. «В отличие от идей, — пишет Л. А. Микешина, — верования не являются плодом наших размышлений, мыслями или суждениями; они совпадают с самой реальностью как наш мир и бытие»². Вот по-

¹ Лебедев С. А. Философия науки. Словарь основных терминов. — М.: Академический проект, 2004. — С. 95.

чему верования присутствуют в этносе в не осознанной форме, а «как скрытое значимое его сознание». Например, древние верования тальшей, в этом смысле, т.е. в данном случае почитание рощ, деревьев, камней, унаследованы как традиция, как вера их предков, являвшаяся в течение столетий своеобразной путеводной нитью в сложном лабиринте этнического развития.

Важную роль в процессе внедрения в этническое сознание тальшей культа материальных стихий – огня, воды и земли сыграли маги, являвшиеся одним из мидийских племен, о которых оставили сведения античные авторы, в частности, Геродот. Влияние их на общественно-политическую, религиозную и культурную жизнь Мидии и Персии переоценить невозможно. Вся жреческая деятельность, отправление религиозных культов и т. д. осуществлялись магами. Хотя маги по происхождению своему и были одним из мидийских племен, однако, известно, что «магами» нередко именовались просто жрецы, вне зависимости от их этнической принадлежности. Например, известно, что среди магов были и персы. Маги также являлись придворными предсказателями сначала мидийских, а позже, после поглощения Мидии Персией, и персидских царей, выполняли они и разведывательные функции, играя роль осведомителей и особо приближенных.

Магов по сложившейся традиции называют последователями религии Заратуштры (по сословному имени жрецов), гебрами («неверными» – для мусульман), огнепоклонниками (потому что главным символом этой религии является огонь). У греческих философов маги воспринимались также как астрологи-звездочеты, к которым причисляли самого Заратуштру. Отсюда и известная греческая форма имени древнеиранского пророка как Зороастра.

Маги, несомненно, являлись носителями религиозной мысли всего мидийского народа, если вообще в отношении населения

² Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М.: Канон+, 2009. – С. 252–253.

Мидии можно употребить термин «народ». Маги были жрецами-служителями культа огня, проповедниками зороастрийского вероучения и хранителями древних традиций, священных книг Авесты. Маги, владея обширными землями, о которых говорится в Авесте и у античных авторов, а также огромными богатствами, имея, несомненно, большое влияние в народе, будучи силой сплоченной и организованной, конечно, влияли как на внутреннюю, так и внешнюю политику царей.

Хотя И. Алиев отрицает непосредственную связь магов с термином «Муган»¹, тем не менее, арабские источники средневековья, некоторые современные исследования², а также талышское название «Могон» («мог» – маг + «он» – форма множественного числа) дают пищу для размышлений. Нет никакого сомнения в том, что маги были иранцами по своему происхождению, очень близкими к предкам талышей, ассимилировавшимся еще в эпоху глубокой древности, и, конечно, носителями близкой к талышскому языку, речи. Почти несомненно, что авестийские *мага-*, *магу-* восходят к имени мидийского племени магов. Подкрепляя высказанное выше предположение, мы не сомневаемся в том, что от имени магов широкое распространение позже получил термин «магия»³. Во многих языках слово «маг» стало синонимом жреца, астролога, волхва и т. д.

Из дошедших до нас античных источников известно, что профессия священнослужителя передавалась у магов из поколения в поколение и была наследственной, что засвидетельствовано также и в поздних частях Авесты, в частности, в Бундахишне⁴.

Как у магов, так и у каспиев существовал варварский обычай выставлять трупы умерших на съедение хищным животным

¹ Алиев И. Г. Очерк истории Атропатены. Баку, Азернешр, 1989. С. 6.

² Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб: 1997. С. 13.

³ См., например, у М. Вебера («Избранное. Образ общества». – М.: Юрист, 1995. – С. 79) термин «магический» восходит к иранскому «мага».

и птицам. Относительно обычая магов Геродот пишет: «Что так поступают маги, я знаю доподлинно, потому что они делают это открыто»⁵.

Об аналогичном обычае каспиев мы узнаем у Страбона: «Каспии, убив голодом лиц старше 70 лет, выносят их в пустынные места, при этом издали наблюдают, если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверьми или собаками, то его менее почитают, если же никем, то его считают несчастным»⁶.

Можно говорить о некотором смягчении древнего обычая жертвоприношения: у магов человек умирает естественной, а не насильственной смертью. Этот обычай был позже взят на вооружение и зороастризмом, и Авеста предписывает указанный способ погребения. Интересно, если «колыбелью» зороастризма, как считает подавляющее большинство исследователей, является Средняя Азия, то, как там осуществляли обряд погребения до знакомства с западноидийской традицией? В исследовательской литературе нет ответа на этот вопрос. Зато очевидно другое: есть все основания считать, что магизм, т.е. религия магов, религия ахеменидов, не упоминавшая имени Заратуштры, и зороаст-

⁴ «Бундахишн» (IX в.) — самое значительное произведение литературы на пехлеви (государственном языке Сасанидского Ирана). Оно содержит изложение или упоминание множества космогонических, эсхатологических и других мифов, передающих как зороастрийские, так и дозороастрийские представления о мире, приводит сведения о природных явлениях, исчислении времени и многом другом, представляя почти полный свод знаний древних иранцев. Текст приводится по пазендской рукописи (т.е. транскрипции пехлевийской рукописи авестийским письмом), которая хранится в Архиве Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Этот текст восходит к рукописи, датированной 1397 г. н.э.

⁵ Геродот. История, I, 140.

⁶ Страбон. География, XI, 11.

ризм, возникший в Средней Азии, имели единый источник — культ Мазды, бытовавший в Мидии и Урарту. По свидетельству совершившего поход в эти края в 714 г. до н.э. ассирийского царя Саргона II, здесь почитался бог «Бага Мазда»¹.

Древнюю религию талышей маги подняли на более высокий духовный уровень, обогатив ее такими понятиями, как молитва, тело, дух, добро, зло, жертва, и, таким образом, создали своего рода «внешний каркас» талышского религиозного сознания. Ранние талышские верования представляли собой «безмолвную» силу, так как в них не было духовной связи с божеством. Маги сделали религию талышей живой, осязаемой, близкой к судьбе каждого талыша духовной силой, отражающей нравственно-эстетические идеалы талышского народа.

Внедренные магами в талышское этническое сознание зороастрийские культурные традиции не вытеснили ранние верования, наоборот, последние вошли в зороастрийский пласт этнического сознания, завершив, таким образом, первый этап религиозного синкретизма.

Важным для мифологической картины мира является дихотомия Хаос-Космос (превращение Хаоса в Космос есть центральный момент этой картины мира), и связанный с ним мифологический хронотоп.

В мифологических представлениях космическая структура организована иерархически; в ней есть сакральное место, где обитают боги, а также периферия, переходящая в хаос.

В мифах разных народов космос ограничен этническим или национальным пространством. Что касается времени, то оно в мифологическом мышлении имело циклический характер, что было связано с сельскохозяйственной деятельностью человека, его вовлеченностью в бесконечно сменяемый цикл повторений: весна-лето-осень-зима, жизнь-смерть.

¹ Струве В. В. Родина зороастризма// Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. — Л.: Наука, 1968. С. 144.

Мифологическая картина мира имеет ряд особенностей. Во-первых, это опора на особый способ мировосприятия, ориентированный на героико-фантастическое воспроизведение явлений действительности, сопровождаемое конкретно-чувственной персонификацией психических состояний человека. Во-вторых, в мифологической картине мира фиксируется неразрывная связь диахронии (объяснение прошлого) и синхронии (объяснение настоящего и будущего). В-третьих, вертикальная линия подчинения причинно-следственных, качественно-количественных, пространственно-временных, этико-эстетических отношений между миром и человеком, с одной стороны, и между людьми — с другой, космическим ритмам и законам. В-четвертых, универсальный характер символов и фундаментальность классификаций. И, наконец, в-пятых, фундаментальным принципом мироустройства в мифологической картине мира признается родственная связь между богами и мифическими героями.

На начальных этапах развития мира и человека познавательная активность человека была направлена исключительно на внешнюю природу.

Все это справедливо в отношении талышского этноса. В свадебных церемониях талышей сохранился обряд, когда в день свадьбы в доме жениха перед невестой приносят в жертву барана. Этот обряд жертвоприношения, имеющий эсхатологическую и космогоническую интенцию, берет свое начало еще со времен древнеиранского пантеона, и присутствует в зороастрийской религиозной системе. Религия Заратуштры использовала этот древний обряд жертвоприношения с целью очистить мир от сил зла, способствовать всеобщему возрождению и обновлению¹.

Что касается живого барана, то его кто-то из родственников жениха режет у порога дома, аккуратно перед самими ногами невесты, при этом голову животного бросают в одну сторону, а туловище — в другую, и невеста входит в дом между

¹ Яшт 8 («Тиштр-яшт»), 58.

туловищем и головой жертвенного животного. В этом случае обряд носит очистительный характер, и он символизирует незыблемость древних традиций талышского этноса. Кроме того, указанный обряд жертвоприношения есть свидетельство того, что любой человеческий союз, любое соединение находит свое оправдание в сакральном браке, в космическом союзе стихий.

Таким образом, в приведенном выше древнем талышском обряде жертвоприношения прослеживаются черты социоантропоморфического мировоззрения, представляющего собой, по А. Н. Чанышеву, комплекс мифологического, религиозного и частично художественного мировоззрения¹.

Предки талышей все природные явления связывали исключительно вмешательством сверхъестественных сил. Свои успехи или неудачи — как личные (связанные с собственной судьбой), так и коллективные (связанные, например, с бытом, сельскохозяйственными работами) они воспринимали как волю высших сил.

Все свои непосредственные потребности, которые ограничивались выживанием и приспособлением человека к природному миру, предки талышей удовлетворяли в окружающем их физическом пространстве. Однако по мере развития культуры, интеллекта проявляется иная тенденция человеческой активности, связанная с поиском ответов на смысложизненные вопросы. Первым вопросом в этом ряду был вопрос об устройстве мироздания, на который попытались найти ответ древнегреческие философские школы, выдвинув идею субстанционального устройства мира.

Мифы собственно рождались из культа природы, а позже постепенно становились частью мифологической картины мира: «Всякая мифология, писал К. Маркс, — преодолевает, подчиняет

¹ Чанышев А. Н. Начало философии. — М.: Издательство Московского университета, 1982. 40–41.

и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения»¹.

С философией Сократа, «спустившей философию с небес на землю», характер философских исканий меняется: идеал знания «Познай самого себя» говорит о том, что ключ к разгадке тайн мироздания находится на земле, а конкретно, в душе человека. В этом сократовском нравственном императиве «мы ощущаем, как бы измену первоначальному естественному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей»². Последовательные шаги в этом направлении были приняты в рамках теологических систем ведущих мировых религий.

Под «религиозной картиной мира» подразумеваются представления о мире, человеке и обществе, носящими абстрактный характер. В этой картине мира центральное место занимает Бог, управляющий всеми процессами жизнедеятельности людей, всем мирозданием. Возникновение религиозной картины мира связано с рождением религий откровения — зороастризма, буддизма, христианства, иудаизма и ислама. В этой картине мира имеется высшее, сверхъестественное существо — Создатель мира и человека — Бог, сотворивший мир из ничего. Бог в религиозной картине мира трансцендентен, хотя она его всегда представляет в качестве личности (разум и воля). Разумеется, в этой картине мира совершенно неуместна философская характеристика Бога как чистого интеллекта, отождествляемого с миром.

Религиозная картина мира предлагает всевластного Бога: он сотворил мир, и дал ему законы. При этом всевластие высшего существа безгранично: он может вмещаться в естественный ход протекания явлений, сотворить чудо, вызвать сверхъестественные явления с целью выразить свою волю — дать знамение чело-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, издание 2-е. Т. 12. С. 737.

² Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. С. 6.

веку. В отличие от мифологической картины мира, не предлагавшей миру персонифицированного Творца, религиозная картина мира теоцентрична; в ней все законы мироздания созданы и управляются абсолютным существом – Богом.

Согласно религиозной картине мира, возникновение мира есть результат акта творения; Бог создал мир «из ничего», по своей воле, и до акта творения ничего кроме Бога не было – так утверждает креационизм. Высшее, абсолютное существо, каковым является Бог, не может быть познано человеком рациональным способом, ибо творению не может быть доступен замысел Творца. В различных религиозных конфессиях религиозные картины мира различаются в деталях, но общим для них является принцип провиденциализма, божественной предопределенности сотворенного бытия и его несовершенства, а также эсхатологии – учения о конечных судьбах всего человеческого рода и установления «царства божьего».

Указанный принцип в талышской мифолого-религиозной традиции находит свое отражение в делении истории человечества на три периода (эры), получивших, соответственно, названия «Творение», «Смещение» и «Разделение».

Первый период представляет собой идиллическую картину счастливой жизни земледельца-скотовода, и, живя в гармонии с природой, люди не знали горя и печали. Этот период в талышском религиозно-мифологическом сознании ассоциировался с царством Йимы (Джемшида у Фирдоуси). Он – первый во всех отношениях; первый человек, первый строитель, врач. Ему поручено сохранение и умножение человеческого рода. Однако Йима возгордился, сошел с праведного пути Творца, в результате чего этому «золотому» периоду в истории человечества пришел конец – наступил Злой Дух Анхра-Манью, принеся с собой снег и сильные морозы.

Второй период талышским религиозно-мифологическим сознанием рисуется как период борьбы сил Добра (Ахура-Мазда) и Зла (Анхра-Манью), завершающийся миссией Заратуштры и утверждением его религиозного учения.

Третий период включает в себя последующее время до дня Страшного Суда, когда праведные будут отделены от грешников, будут уничтожены силы Зла во главе с Анхра-Манью и наступит вечное торжество Добра.

Такова эсхатология талышского этнического сознания — от мифов о прошлом человечества совершается переход к мифам о его будущей судьбе. Однако в талышской эсхатологической концепции есть уникальное понимание судьбы человека и человечества, существенно отличающееся, например, от древнегреческих представлений, согласно которым жизнь людей и богов протекает в соответствии с их миссией (каждый выполняет свои обязанности).

Талышское мифолого-религиозное сознание наделяет человека новым статусом — он должен быть союзником Бога в борьбе с силами Зла.

Один из известных креационистов Г. Моррис считает, что существовал особый начальный период творения, когда были созданы важнейшие системы всей природы в завершённом и совершенном виде: частицы, вещество, звезды, организмы. Люди были в их нынешнем состоянии с самого начала. И вывод: в естественных условиях в настоящее время ничего подобного не происходит, следовательно, процессы творения должны быть сверхъестественными, результатом деятельности всемогущего создателя. Существенной особенностью суждений Морриса является стремление придать научную объективность своей теории как альтернативе эволюционному учению. При этом Моррис и другие креационисты часто ссылаются на второе начало термодинамики, утверждающее, что процессы, пущенные на самотек, развиваются не в сторону порядка, а в сторону хаоса. Только Творцу под силу создать порядок из хаоса, что собственно он и сделал, создав мир: «Наука — это то, что мы наблюдаем. А наблюдаем мы только всеобщий процесс разрушения, указывающий на начальное сотворение мира»¹.

Возникновение философской картины мира связано с генезисом философии в Древней Греции в VI веке до н. э. Предста-

вители милетской философской школы — Фалес, Анаксимандр и Анаксимен выдвинули идею принципиально иного строения мира. В концепциях милетских и других мыслителей древнегреческой философии предлагается философская картина мира, исходящая из субстанционального начала всего сущего. В этой картине мира сама философия выступает как системно-рационализированное мировоззрение, основанное на культе разума, мышления.

В философской картине мира пространство и время рассматриваются как важнейшие атрибуты бытия, представляющие собой на конкретном уровне системы физических отношений между объектами, но никак не подчинены космическим ритмам и законам, как это имело место в мифологической картине мира. В философской картине мира человек есть прежде всего разумное существо, вооруженное научным мировоззрением, теретико-познавательным отношением к миру.

Талышское мировоззренческое сознание ориентировано на осмысление фундаментальных онтологических вопросов, составляющих основу картины мира, в частности, вопрос об устройстве мироздания и его эволюции. Уже в мифологическом мировоззрении этноса, в особенности, в космогонических мифах, в которых обожествляются и мистифицируются силы природы, очеловечиваются повседневные условия бытия и определяются в них роль неба, солнца, звезд, прослеживаются стремление талышей связать бытие и отдельные факты во взаимосвязанное целое.

Анализируемая в рамках философской антропологии и философии культуры картина мира талышского этнического сознания определяет основное содержание мировоззрения талышского этнического коллектива.

Мировоззрение талыша, формируемое социальным окружением, процессом воспитания в семье, коллективе, является од-

¹ Моррис Г. Сотворение мира: научный подход. Калифорния, США, 1990. С. 22.

ним из важнейших его качеств, ее «стержнем». Оно в значительной степени предопределяет направленность и особенности всех социально значимых его решений и поступков. Таким образом, формируется социально закреплённая система нравственных качеств, характеризующих талышский этнос, и проявляющаяся в его оценочных суждениях, ценностных установках, в отношении к окружающему социальному и природному миру.

Как рационально-теоретический способ познания мира, философское мировоззрение носит абстрактный характер и отражает мир в предельно общих понятиях и категориях. Следовательно, философская картина мира есть совокупность обобщённых, системноорганизованных и теоретически обоснованных представлений о мире в целостном его единстве и месте в нём человека.

Культурная картина мира — система образов, представлений, знаний об устройстве мира и месте человека в нём. Культурная картина мира строится с точки зрения того, что мир значит для живущего в нём человека, складывается из системы образов, представлений, знаний об устройстве мира, живущего в нём человека, осмысленных фактов, личностных смыслов, переживаний, мотивов, и оценок.

Резюмируя сказанное, картину мира в общем следует рассматривать как: реальность, производную от некоторой системы знаний, результат духовно-практической деятельности человека; ценностно-познавательное единство; субъективный образ объективной реальности, интерпретацию человеком действительности, позволяющую ему ориентироваться в окружающем мире.

Инвариантная часть картины мира является общей для всех носителей, а вариантная отражает уникальный жизненный опыт каждого субъекта. Инвариантные составляющие картины мира объективируются в различных формах культуры, в продуктах деятельности, в языке. Вариативные составляющие объективируются в смысловых образованиях, которые определяют значимость отношений, складывающихся между реальными объектами в системе социокультурного бытия человека.

Специфика человеческого отношения к миру, в отличие от животных, поведение которых ограничено только природным миром, опосредовано его включенностью в мир культуры. Талышский язык в этом отношении является важнейшим средством сохранения обычаев и традиций талышского народа. Талышский язык органически связан с бытом, жизнью, в широком смысле слова, с культурой талышского этноса, образуя его фундамент. Через свой язык талышский этнос открывает «окно» в мир, занимая свое место на этнической карте мира.

Картина мира есть познавательный образ, предельно упрощающий и схематизирующий действительность, превращая ее в понятное и доступное для индивидуума видение мира, хотя сама действительность, несомненно, неизмеримо богаче, чем представления о ней, возникающие в ту или иную историческую эпоху. В этом смысле картина мира шире, чем мировоззрение. В отличие от А. Н. Чанышева,¹ отождествлявшего картину мира с мировоззрением, В. С. Степин видит в ней еще и ценностный и деятельностный аспекты². Последний проявляет себя, в частности, в мифолого-религиозной картине мира, например, через ритуал. В этом плане для нас важно четкое понимание ритуализма, относящегося, по Р. Мертону, к образцу реакции, в которой определенные культурой стремления отвергаются, но при этом человек вынужденно продолжает придерживаться институциональных норм³. Этот подход можно рассматривать как концептуализацию ритуала в обыденном смысле. С этой точки зрения высокие амбиции открывают дорогу разочарованию и опасности, тогда как скромные прино-

¹ Чанышев А. Н. Начало философии. — М.: Высшая школа, 1982. С. 38–43.

² Степин В. С. Теоретическое знание. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 191.

³ Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. — М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 310.

сят удовлетворение и уверенность. Таким образом, ритуализм, по Р. Мертону, есть одна из форм приспособления к культурным целям, «состоящая в том, что индивид в частном порядке пытается уйти от тех опасностей и фрустраций, которым кажутся ему неотъемлемым компонентом конкуренции за основные культурные блага, отказываясь от этих целей и тем больше привязываясь к безопасным рутинам и институциональным нормам»¹.

Как мировоззрение, так и картина мира включают в себя общие для них онтологические категории, такие как «мир», «человек», «этнос». «Категориальные структуры мировоззрения, – пишет В. С. Степин, – определяют способ осмысления и понимания мира человеком. Они задают целостный образ человеческого жизненного мира, картину этого мира»². Целостный образ «этнического мира», т.е. мира этноса, дает этническое сознание. Этническое сознание талышского народа проявляет себя в менталитете, образе жизни, обычаях и традициях талышского народа. На ранних этапах истории талышского народа картина мира этноса, безусловно, носила антропоморфный, мифологический характер.

В широком смысле слова под «мифологией» подразумевается система сказаний, преданий, легенд, при помощи воображения объясняющая происхождение и протекание природных и социальных процессов. В структуре мифологического сознания можно выделить три компонента: 1) когнитивный (познавательный), 2) моральный (нормативно-императивный) и 3) праксиологический (деятельностно-манипуляторский).

Когнитивный (познавательный) компонент включает в себя происхождение сущего, этиологию мира, вопросы первопричины мироздания, происхождение богов, людей и т. д. С точки

¹ Там же. С. 269.

² Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 195.

зрения талышского мифологического сознания происхождение мира, человека, небесных светил носит сакральный характер. В талышских мифах, отражающих состояние сознания оседлого земледельческо-скотоводческого этноса, значительное место занимают мифы, касающиеся природы, сбора урожая, жизни животных и т. д.

Моральный (нормативно-императивный) компонент включает в себя принципы жизненных ценностей индивида, установок, идеалов, регулятивов и т. д. Этот компонент в талышском мифологическом сознании находит свое отражение в бережном отношении к окружающей их природе – животному и растительному миру, гармония с которым – залог счастливой жизни.

Праксиологический (деятельностно-манипуляторский) компонент подразумевает социальное взаимодействие, обмен деятельностью, межиндивидуальное общение, ритуально-мистические, культовые акты, влияние на среду обитания путем, например, жертвоприношений, различные символические обряды, магические техники, имитации, заклинания и пр. Предки талышей свято верили в магическую силу металлических, в особенности, режущих предметов, которыми отпугивали темные, злые силы. Обычай отпугивания злых, демонических сил сохранялся в быту талышей вплоть до начала 80-х гг. прошлого столетия, когда в талышских селениях стучали в медную посуду и стреляли из охотничьих ружей, чтобы способствовать «освобождению» Луны.

Таким образом, мифологическое мировоззрение, впрочем, как и обыденное мировоззрение, возникло из естественной потребности человека познать мир вокруг себя и свое место в мире. Характерной особенностью этой формы мировоззрения является его антропоморфность, т.е. рассмотрение явлений природы по аналогии с человеком; им приписывались все те черты, что были у человека: радость, ненависть, страдания, желания и т. д.

Миф как таковой, безусловно, лишен интеллектуального элемента, который возможен лишь в результате критического вос-

приятия мира. «Действительной основой мифа является не мышление, а чувство», — писал Э. Кассирер¹. А. Ф. Лосев называл миф «диалектически необходимой категорией сознания и бытия вообще», в которой меньше всего мыслительного, интеллектуального². Соответственно, то, что неподвластно разуму, не подлежит моральной оценке. В этом смысле о мифе нельзя сказать, истинный он или ложный. Его функция состоит в том, чтобы давать модели и, таким образом, придавать значимость миру и человеческому существованию. Благодаря мифу, по М. Элиаде, мир понимается как в совершенстве организованный, разумный и значимый Космос.

Фундамент мифа — непрерывный, циклический процесс рождений и смертей через сакраментальные воскрешения. Любые персональные, героические, космические литургии осуществляют приобщение существующего в реальности к некогда бывшему существованию в «райское время» (в авестийской традиции — это «золотой век» Йимы), где не было никакой смерти, люди наслаждались всей полнотой вечной земной жизни.

Выполняя требования Ахура-Мазды по увеличению созданного им мира добрых существ, Йима растил людей и животных, а, по мере заполнения мира оными, постепенно расширял Землю, чтобы всем места хватало.

Однако, вследствие некоего мифического события (гордыня Йимы) люди лишились бессмертия. Это мифическое событие описано в «Шахнаме» Фирдоуси, где Йима фигурирует под именем Джемшида. Но человек возгордился, выступил против Творца, в результате чего весь человеческий род лишился бессмертия:

«Шло время. Свое осознав торжество,

¹ Кассирер Э. Эссе о человеке//Мистика. Религия. Наука//Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 2011. С. 393.

² Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура — М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 72.

Он стал признавать лишь себя одного»¹.

В наказание за свою гордыню, Джемшид стал пленником злодея Зохака (*Zohak*), и «в муках кончил свой век»².

Так описывает судьбу избранного первого человека-царя героический эпос талышского народа. В самой Авесте лишение человечеством рая описывается как грехопадение Йимы, осмелившегося употребить в пищу мясо рогатого скота.

Но возврат к исходному, «райскому» состоянию возможен с помощью различных ритуалов, воспроизводящих действия богов, первопредков, мифических героев и т. д.

Миф по своему существу ритуален. Фундируясь сакральной моделью сущего, он приобщает к сакраментальному состоянию, реактуализирует предковое правремя. В содержательном плане ритуал, обряд нацелены на сообщение нового качества: через символическое умирание к обновляющему перерождению — в этом очистительный смысл преобразовательных инициаций. В этом кругу различают действия, показывающие, например, переход от детства к зрелости. В талышской религиозной традиции таких переходов отмечено несколько — до 7 лет, от 7 до 15 лет, старше 15 лет. В возрасте 7 лет детей начинали учить определенным религиозным правилам, поскольку считалось, что в этом возрасте ребенок способен отличать добро и зло.

Мифологическому сознанию присуще специфическое, мифологическое понимание пространства, носящее «лоскутный» характер; в нем физическое перемещение происходит вне времени, и, как отмечает С. В. Лурье, «попадая на новое место, объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становится другим объектом».³

Отсюда и другая отличительная особенность мифа — его реверсивность; если история есть последовательность необрати-

¹ Фирдоуси. Шахнаме. — М.: Издательство Академии наук СССР. Т.1. 1957. С. 39.

² Там же. С. 47.

мых и самодостаточных событий, то в мифе, напротив, события имеют обратимый и не самодостаточный характер. Центральное место в истории занимает человек (пусть и не простой, забытый, неизвестный, как того хотел К. Поппер⁴, а король, шах или какая-нибудь другая великая политическая фигура), в мифе же — одушевленное, одухотворенное, очеловеченное происшествие, образные оттенки которого воспаряют к надземной иерофании, воплощающей модусы сверхъестественного. Знание мифа суть приобщение к тайнам происхождения, назначения вещей. А быть приобщенным к тайнам вещей означает обретение над ним магической власти.

Мифологическое сознание синкретично; лишенный критико-аналитического самосознания человек суть носитель нерасчлененной образно-переживательной духовности, являющейся симбиоз восприятий, волевых интенций, деятельностных импульсов.

Мифологическое сознание неперсоналистично, т.е. носит надиндивидуальный, надличностный характер. Так называемые «коллективные представления» являются плодами не индивидуальных действий человека, а результатом годами выработанных убеждений, продуктом «стадной» духовности.

Мифологическое сознание интегративно: миф обеспечивает единство и целостность этноса, коллектива. Он регламентирует поведение людей, обеспечивает координацию восприятия и действия, мышления и поведения многочисленных разрозненных индивидов. Миф формирует коллектив, генерируя групповое самосознание и развивая критерии для самоидентификации. Почитание рощ и деревьев испокон веков являлось особенностью талышского мифологического сознания. У подножия священных деревьев, таких как дуб и бук, часто ставили кувшины с водой,

³ Лурье С. В. Историческая этнология. — М.: Академический проект, 2004. С. 63.

⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. — М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 313.

которая, как полагалось, обладала целебными свойствами. Ветви этих деревьев никто не осмеливался рубить. Более того, ореолом святости обладало и все пространство вокруг таких деревьев. Все это формировало коллективное сознание, определяло поведение этноса на протяжении многих столетий.

И, наконец, мифологическое сознание трансляционно: миф выполняет функцию передачи социокультурного опыта посредством традиций, обрядов и ритуалов. В талышской мифолого-религиозной традиции большое внимание уделялось различного рода амулетам и талисманам, которые, как верили, оберегают детей, дом, хозяйство от дурного глаза. По древним представлениям талышей носить на шее амулеты и талисманы нужно в необходимых случаях, когда есть опасность появления нечистой силы. Веря, что амулеты вылечивают самые тяжелые болезни, их вешали на шею больного. При этом нельзя было с амулетом на шее посещать больного, ибо это могло причинить ему вред.

Стоит отметить, что в древней талышской традиции амулеты использовались и для защиты животных, особенно коров, весьма почитаемых в Авесте, не только для их излечения, но и увеличения молока.

Таким образом, зашитые в тряпочки и пришитые к плечу ребенка (чаще мальчика, ибо они являлись продолжателями рода) молитвы (*дыво*), раковины, бусы, железные колечки на люльках, черепа лошадей и рогатого скота на заборах и многое другое символизировало незыблемость традиций этноса, их передачу от поколения к поколению.

Миф и ритуал представляют собой мировоззренческое, функциональное и структурное *единство*, которое обосновывает «естественность» существующих культурных традиций и поддерживает значимость моральных принципов.

Еще с древних времен человек находился под воздействием архетипических образов, являвшихся источником мифологии, религии, искусства. В искусстве, религии, мифологии происходит постепенная расшифровка образов; они превращаются в симво-

лы, все более значимые, богатые по содержанию. На пути рационального осмысления мира человек соприкасался с мифом. Выражение «от мифа к Логосу», характеризующее становление философского мышления древних греков, означало переход от познания мира через мифологическое мировоззрение к его познанию через каузальность, причинно-следственные связи и отношения. Мифологический образ – это образ прежде всего культурного пространства, которое представляет собой арену деятельности богов, персонифицированных добрых и злых сил природы, людей, животных, растений, предметов. Мифологическая культура играла в мировой истории роль фундамента деятельности, направленной на сохранение неизменности ритмов, на незабываемость традиций этнических культур, архетипов поведения. В талышской культурной традиции архетипы поведения задавались устным преданием в форме мифа. В отличие от мира моды, не мыслящей себя без постоянного изменения и обновления, в мире мифа все неизменно – жесты, поведенческие формы, ритуалы и т.д., которые человек должен произносить, которым он должен следовать, определены раз и навсегда.

Еще отметим, что миф представляет собой мощнейшее средство социального действия – овладевая массами, способен оказать существенное влияние на политические процессы, что характерно также для современной эпохи. Кроме того, миф обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождаемых критическими состояниями природы, общества и индивидуума. В этой связи можно выделить социально-регулятивные функции мифов, заключающиеся в том, что миф задает нормативные образцы поведения, морально-нравственные принципы и практическое руководство к действию, через которые организовывается и поддерживается порядок в обществе, что было отмечено Л. Леви-Брюлем, Б. Малиновским, М. Элиаде и др. В социальной сфере миф выполняет функцию закрепления культурных ценностей и социальных норм, задает систему ориентаций в мире и обеспечивает духовное единство общества.

Одной из характерных особенностей мифологического мировоззрения выступают символы. Другими словами, мифологическое мировоззрение познает мир через символы. Человек есть существо природное, но в нем как природном существе символическое и человеческое глубоко взаимосвязаны. Необратимые в содержательном плане перемены в природе человека в естественно-исторической трактовке связаны с признанием того, что вся эволюция человека как *homo sapiens* суть каскад культурно-символических инноваций. Благодаря символам человек приобретает сверхприродные способности, и показывает свою сущность сверхприродным образом.

Поэтому человеческая сущность вырабатывается в ходе общественно-исторической практики действиями культивирования навыков символических действий, благодаря которым открыт путь в сферу сверхприродного.

Мифологический символизм играет весьма значимую роль, ритуальную миссию при соприкосновении человеческого сознания с окружающим миром. Ритуал связывает ценности воображаемого мира, который символизируют священные предметы, с естественным миром человека. В этом смысле ритуал представляет собой вполне осмысленное действие, обосновывающее существование мифов. Сверхъестественные предписания одновременно являются кодексами поведения. В талышской мифологической традиции стучание в медную посуду, стрельба из ружья с целью освобождения Луны из рук злых, демонических сил, представляет собой вполне осмысленное ритуальное действие, социально закрепленное в исторической практике талышского народа.

Для талышского мифологического сознания ритуал — это сама жизнь, а не искусственная конструкция для воздействия на жизнь, которая течет где-то в стороне, и сама по себе. Поэтому для талышского этнического сознания не чуждо представление о ритуализме, так же как не чуждо представление о символе, «указывающем» на что-то, «отсылающем» к чему-то.

Символическое и религиозное в талышском этническом сознании глубоко взаимосвязаны. Мифологическое мироощущение и миропонимание выступает базисом живого религиозного сознания этноса. Гносеологически это выражается, например, в фетишизме – обожествлении талышами явлений природы, праксиологически – в ритуализме, т.е. в магической технике, обрядах, обычаях, выражающих зависимость человека от природы, сверхъестественной силы, например, жертвоприношениях. «Жертвоприношение, – писал Л. Фейербах, – главный акт естественной религии, коренится в чувстве зависимости от природы, в соединении с представлением природы как сознательно действующего, индивидуального существа»¹. У талышей, например, как уже упоминалось выше, в свадебном обряде сохранился порядок принесения в жертву барана перед порогом дома жениха, когда процессия с невестой подходит к дому. При этом голову животного бросают в одну сторону, а туловище – в другую, и невеста, таким образом, входит в дом жениха между туловищем и головой барана. Этот очистительный обряд символизирует наступление благополучия.

Таким образом, в противопоставлении человеком самому себе продуктов своей духовной деятельности, объективируемых, наделяемых независимым, автономным существованием, с одной стороны, и, традиционализация устоев, норм, канонов жизни, придающая им надличностный, транссубъективный, имперсональный статус и одновременно связывающая их появление с тем или другим священным авторитетом (в талышской религиозной традиции – это Митра, Ардвисура Анахита, Аша и др.), можно зафиксировать двойкие корни религии. Очевидно, в религии можно видеть часть глубокого и мощного потока символического.

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 446.

Взаимосвязь символического и религиозного подчеркивает Э. Кассирер. Человек, как заметил Э. Кассирер, живет не только в физическом, но и в символическом мире, необъемлемой частью которого являются язык, миф, искусство и религия¹. Они составляют символическую сеть, сложную ткань человеческого опыта. Интеллектуальный прогресс и совершенствование человеческого опыта укрепляют эту сеть. Между человеком и миром стоит символ. Человек настолько погружен в мифические символы, религиозные ритуалы, что каждый свой шаг совершает с оглядкой на них. Неслучайно, Э. Кассирер отдает предпочтение характеристике человека как *animal symbolicum*², — именно в культурной жизни человека во всем своем богатстве и разнообразии проявляет себя символ.

Мифологическое мышление исходило из того, что нарушение естественного хода вещей есть следствие вмешательства внешних сил. Предки талышей, как и остальные народы на ранней стадии формирования этнического сознания, в таких природных явлениях как, например, затмение солнца или луны, видели приближающееся разрушение мира. Во время затмения Луны они, как мы отметили выше, стучали в медную посуду и стреляли из ружей, желая освободить луну путем запугивания и шума из рук тех чертей, которыми светило будто бы задержано. Эти дьяволы, как считалось, ловят луну и погружают ее в большое, глубокое озеро, находящееся на «третьем небе». Только сильный шум или выстрелы людей могли заставить их отпустить луну на волю³. И в мифологии европейских народов встречаются представления о борьбе солнца и луны с небесными врагами. Римляне, например, бросали в воздух зажженные

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. С. 28—29.

² Там же. С. 30.

³ Т. Байрам-Алибеков. Из космогонических поверий талышинцев Лен-

факелы, трубили в трубы и ударяли в медные горшки и кастрюли, чтобы освободить луну⁴.

Миф и язык всегда находились в постоянном взаимном соприкосновении: солнечные и лунные затмения, бури и грозы пытались усмирить криками и шумами⁵.

Луна, олицетворяющая мужское начало, в древнеталышской мифологической традиции имела большое религиозное значение для понимания становления Космоса: с ней были связаны все изменения, все процессы обновления. Такова специфика «лунной онтологии»: становление, обновление связано с водной стихией, контакт с которой всегда подразумевает возрождение, плодородие, в результате чего собственно и происходит обновление мира. При этом обновлению, изменению подвергается только подлунный мир, в то время как надлунный мир сакрален.

Следует отметить, что доминирующим во всех космически-мифологических лунных концепциях является циклическое возвращение того, что было раньше. Как будет показано ниже, прошлое есть нечто иное как предвосхищение будущего.

Солнце же, как олицетворение женского начала, открывает иной способ существования: оно не участвует в становлении мироздания. Некогда, гласит легенда⁶, Солнце и Луна были связаны узами Гименея, но, поссорились между собой. Ссора, как гласит другая легенда⁷, произошла при следующих обстоятельствах: Солнце, будучи женою Луны, исполняло все домаш-

коранского уезда//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XVII, Тифлис, 1893. С. 202.

⁴ Тайлор Э. Первобытная культура. — М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 159.

⁵ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. — М.: Академический проект, 2011. С. 54.

⁶ Т. Байрам-Алибеков. Из космогонических поверий талышинцев Ленкоранского уезда//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XVII, Тифлис, 1893. С. 203.

ние работы, такие как стирка и приготовление еды. Однажды во время приготовления хлеба к жене подошел муж и стал с ней заигрывать. Жена сочла этот поступок мужа оскорбительным для себя и бросила в него тесто и убежала от него. Они разошлись так, что и поныне находятся в разлуке. Луна до сих пор гоняется за солнцем, но никак не может его догнать. Согласно древним талышским поверьям, в конце каждого месяца Луна снова рождается, находясь два дня в утробе матери; поэтому каждый месяц она то уменьшается, то снова растет. Это делается для того, чтобы месяцу с молодой силой и новой энергией продолжать погоню за далеко убежавшим Солнцем. Пятна на Луне остались от того самого высохшего теста.

Легенды о Луне широко распространены среди других народов Востока. По представлениям китайцев на Луне живет трехлапая жаба, которая слывет бессмертной и считается перевоплощением Лунной госпожи. А на небесах живет страшная десятиглавая птица, карающая грешников.

В талышском мифологическом сознании плодородие животных и растений управляется Луной. Однако это отношение, характеризующее подчинение животной и растительной плодovitости лунным ритмам несколько меняется новым пониманием роли Земли как матери, а также вхождением в талышское религиозное сознание земледельческих божеств. Однако есть очень важная, отмечаемая М. Элиаде, метафизическая роль Луны, состоящая в том, что она периодически умирает, но все же остается бессмертной; для нее смерть есть отдых и возрождение, но никак не конец существования. Например, Луна «умирает», когда «дьяволы ловят ее и погружают в большое, глубокое озеро, находящееся на „третьем небе“, но когда слышат шум и выстрелы людей, то, испугавшись, отпускают ее на волю»⁸. Так Лу-

⁷ Т. Байрам-Алибеков. Талышинские легенды и поверья//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XXVI, Тифлис, 1899. С. 9.

на «воскресает». Под ее властью – животная и растительная плодovitость, повторение акта Творения, бесконечность и неисчепаемость жизни во всех ее проявлениях. Бычий рог, например, фигурирующие в различных культурах, непосредственным образом олицетворяют саму идею плодovitости. С другой стороны, рог – всегда образ новой Луны: «Явно бычий рог стал символом Луны, так как он напоминает полумесяц; поэтому оба рога вместе представляют два полумесяца или весь путь луны»⁹. «Лунную» судьбу и пытается человек завоевать для себя во всех обрядах, символах и мифах, что отчетливо проявляется в мифологической картине мира талышского этнического сознания.

Талышское мифологическое сознание пыталось решить проблему наделения значением вещей окружающего талыша мира, делая все моменты его жизни осмысленными.

Древние талыши верили, что демоны очень боятся звука металлических предметов, а потому каждый человек, когда ему приходится идти в лес или отправляться куда-нибудь ночью, непременно берет с собой в дорогу нож или какую-нибудь медную вещь, чтобы избавиться от демонов, которые преследуют каждого человека с целью извести его. Неслучайно солнечные и лунные затмения до недавнего времени талышского мифолого-религиозное сознание связывало с действием демонических сил, закрывающих небесные светила; их можно было освободить лишь путем запугивания металлическими предметами, что и практиковалось в талышских деревнях вплоть до 60-70-х гг. минувшего столетия.

Ранний пласт этнического сознания талышей восходит к временам древнеиранского пантеона, и связан преимущественно

⁸ См.: Т. Байрам-Алибеков. Из космогонических поверий талышинцев Ленкоранского уезда//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XVII, Тифлис, 1893. С. 202.

⁹ См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. С. 122–123.

с космогоническими поверьями. Например, относительно падающих звезд существует такое поверье, что у каждого человека есть на небе собственная звезда. Когда человек умирает, то его звезда, окончив свое существование, падает с неба на землю, а душа умершего поднимается на небо и занимает место упавшей звезды.

В талышских народных верованиях прослеживаются черты антропоморфизма, выражающиеся в наделении человеческими психическими свойствами явлений природы, небесных тел, животных, а также мифических существ. Молния, гроза связываются с живущей в небе и враждующей с людьми старухой; разгневанная, она садится на лошадь и скачет по небу. Всякий раз, когда нога лошади ударяется о небесную твердь, высекается искра, которую называют молнией, а гром — звук топота копыт. Земля, согласно древним поверьям, стоит на рогах коровы, и землетрясения случаются оттого, что животное иногда буйствует.

Уже сам факт нахождения неба (*осмон*) наверху символизировало для талышского этнического сознания его могущественный и сакральный характер: все, что выше человека, природного мира — сакрально. Дихотомия сакрального и профанного, надлунного и подлунного миров, характерная для античного мирозерцания, в талышском этническом сознании проявляет себя в воплощении всего святого, мощного, трансцендентного в Небе, — с одной стороны, и, мирского, слабого, преходящего на Земле, — с другой. Простое созерцание небесного свода уже дает талышскому сознанию религиозный опыт: «природа глаза небесна», и именно «небесность» делает его способным к «духовному пиршеству»¹. Здесь речь не идет о поклонении небу как части космоса, ибо для разума древнего талыша окружающее пространство никогда не являлось только лишь природой,

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 34.

с которой он непосредственно контактировал. И в этом смысле выражение «созерцание небесного свода» приобретает смысловую нагрузку лишь тогда, когда оно применяется к древнему талышу, восприимчивому к каждодневным чудесам природы. Такое созерцание можно приравнять к откровению.

Для талышского мифологического сознания небо раскрывает себя таким, какое оно есть: бесконечным и трансцендентным. Символизм его трансцендентности проистекает уже из одного осознания его бесконечной высоты — соответственно, эпитет «высочайший» в талышском мифолого-религиозном сознании становится атрибутом божества. Поэтому пределы вне досягаемости человека, звездные пространства становятся местом обитания божественного правителя, трансцендентного начала, абсолютной реальности и вечности, недоступной человеку как таковому. Здесь обитают могущественные боги древнеиранского пантеона. В эти пределы, с точки зрения талышского мифологического сознания, могут попасть и души праведных.

Таким образом, для талышского мифологического сознания подлунный мир — не только мир перемен, мир изменчивости.

«Изменчивость природы, именно в явлениях, в наибольшей степени заставляющих человека чувствовать свою зависимость от нее, — писал Л. Фейербах, — есть главное основание, почему природа представляется человеку в виде человеческого, наделенного волей существа и составляет для него предмет религиозного почитания. Если бы солнце непрерывно стояло на небе, оно никогда бы не зажигало в человеке огня религиозного аффекта. Человек только тогда преклонил свои колени перед ним, охваченный радостью при неожиданном возвращении солнца, когда оно исчезло из его глаз, обрекши человека на ночные страхи, а затем вновь появилось на небе... Если бы земля неизменно приносила плоды, отпало бы основание для празднеств, связанных с посевом и жатвой... Только непостоянство природы делает человека мнительным, смиренным, религиозным»¹.

Другой пласт этнического сознания талышей составляет культ рощ и деревьев. Так, к столбцам и веткам деревьев талы-

ши привязывают различные лоскутки из ткани. Как уже отмечалось выше, деревья дуб и бук, являются священными, способными излечивать различные заболевания или уберегать от несчастий. У подножия таких деревьев талыши зажигают свечи, оставляют деньги, веря, что сбудутся их самые сокровенные желания. Ни в коем случае нельзя рубить ветви таких деревьев. Нарушитель этого табу, как верили, мог поплатиться за это жизнью. В исследовательской литературе описаны случаи, когда смерть людей связывалась с осуществленной ранее вырубкой ветвей священного дерева². Священное место со священным дубом называется *Оджах*. Постепенно в *оджах* стали хоронить людей, и это слово стало синонимом слова «кладбище». Придя в это место, талыши не только поминуют своих умерших близких, но и поклоняются деревьям и камням, несущим печать святости. Священные деревья, например, обвешивают разноцветными тряпочками – приношениями больных, жаждающими с клочками своей одежды оставить здесь и свои недуги.

Култ рощ и деревьев подчеркивает смыслополагающую функцию талышского мифологического сознания, позволяющую поместить человека в контекст особой смысловой реальности: священное познается через его исторические проявления. Есть некие священные деревья, обладающие магической силой и исцеляющие болезни. Поэтому нужно беречь такие деревья, всячески ухаживать за ними. Такой подход гармонизирует, упорядочивает отношение талыша с окружающим его природным миром, в чем проявляется другая важная функция талышского мифологического сознания – адаптивно-психологическая.

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 445.

² Чурсин Г. Ф. Талыши//Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Тифлис, 1926, т. IV. С 21.

В широком смысле слова для мифологического сознания вообще, и для талышского, в частности, как такового природа и символ были нераздельны. В нем отсутствовал надежный рубеж между восприятием «представляемого» и «реального», между образом и вещью¹. Дерево производило впечатление на религиозное сознание содержанием и формой. Но содержание и форма стали значительными именно потому, что воздействовали на религиозное сознание, что они были «выделены», а стало быть, «обнаружили» себя. Ни феноменология, ни история религий не могут обойти факта этой нераздельной связи между природой и символизмом, которая неизбежна при наличии чутья священного. Поэтому неверно говорить о «культе деревьев». Ни одно дерево никогда не почиталось только ради себя, но всегда ради того, что через него открывалось, что оно подразумевало и означало. Мифический смысл вещи не мешает ей быть вещью, а скорее наоборот, каким-то образом подчеркивает ее вещьность². Не только деревья, но и волшебные и лечебные растения тоже обязаны своим действием мифологическому прототипу. Для талышского мифологического сознания, воспринимающего культ деревьев, существует некая «другая реальность», которая способна актуализоваться в «здесь» и «сейчас», и оказывать на повседневную жизнь человека ощутимое благотворное влияние, и изменить, таким образом, его судьбу.

В картине мира талышского этнического сознания, составляющей основу талышской этничности, особую роль играют символы, связывающие различные этапы эволюции этнического сознания. Культ рощ и деревьев, уходящий корнями в доиндоевропейскую эпоху, вошел позже в зороастрийский, а с воцарением шиитской ветви ислама — и в зороастрийско-

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. — М.: Академический проект, 2011. — С. 50–51.

² Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 69.

шиитский пласт этнического сознания, подвергая уже новую по сути религию трансформациям, преобразовывал ее в формы, чуждые мусульманским догмам.

Интересно, что в исламе описывается духовная связь пророка Мухаммеда с деревьями. Известен случай, когда во время проповеди в подтверждении своих слов Мухаммед подозвал к себе одиноко стоявшее дерево. Бороздя землю, дерево приблизилось к пророку. Пророк спросил: «Кто я?». Дерево трижды ответило: «Воистину, ты — пророк и посланник Аллаха».

Особо примечательным в рефлексии этнического сознания является «*Али риз*», т.е. «след стопы имама Али». До конца XX в., этот символ, повсеместно встречаемый в Талыше, был высоко оцениваемым объектом поклонения, подчеркивая, как полагалось, сакральную связь человека с родом имама Али. Талыши целуют этот камень, и оставляют на нем железные или бумажные деньги. Г. Ф. Чурсин, указывая на универсальность феномена отпечатка стопы святого в разных культурных традициях, отмечает, что данная традиция является пережитком культа камней или скал¹. Однако, как показала В. А. Аракелова², в религиозном сознании сакрализация пространства святым — оставление отпечатка стопы, следа лошади, удара копья, сабли и пр., безусловно, нагляднее всего «проявляется» в камне, но — в данном контексте — отнюдь не в силу сакральности камня, но в силу прочности материала, способного веками хранить наглядное «доказательство» сакрализации. Применительно к талышской сакральной традиции можно добавить, что важное значение для талышского религиозного сознания имеет не только прочность материала, но и его место, ставшее объек-

¹ Чурсин Г. Ф. Талыши//Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Тифлис, 1926, т. IV. — С. 22.

² Аракелова В. А. Религия и народные верования талышей//Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. — С. 81.

том поклонения, т.е. сакрализация пространства. Сущность сакрализации пространства, по мнению К. Леви-Стросса, состоит в определении места сакральной вещи: «Можно даже сказать, что именно пребывание на своем месте делает ее сакральной, поскольку при нарушении хотя бы мысленном, оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует пониманию его»¹. Священный камень, каковым является, например, «Али риз», выступает в талышском этническом сознании как объект, символизирующий шиитского имама Али. «Али риз» как материальный объект верующему талышу неинтересен, потому как выступает «меткой-заместителем» образа имама. Этот образ делает верующего талыша носителем символического, выводит его за пределы чувственного мира, делая его сопричастным ко всему великому, величественному. Такая черта этнического сознания выработывалась по ходу эволюции, пройдя через уникальный опыт культивировать в себе навыки символических действий.

«Символ вещи, — писал А. Ф. Лосев, — есть оформление ее идейно-образного построения. Но идейная образность, взятая сама по себе, вовсе еще не есть символ... Чтобы быть символом, она должна указывать на нечто другое, что не есть она сама...»².

Таким образом, в поклонении «стопе имама Али» наличествует акт веры, без которой существование объекта поклонения теряет свой смысл. Это показывает, что не существует жесткой границы между мифологическим и религиозным мышлением. «В развитии человеческой культуры, — пишет Э. Кассирер, — мы не можем четко обозначить то место, где начинается религия, а где кончается миф. Во всем процессе ее исторического разви-

¹ Леви-Стросс К. Печальные тропики. — М.: АСТ, 1999. — С. 121.

² Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 259–260.

тия религия остается неразрывно связанной и пронизанной мифологическими элементами»¹.

Важно отметить, что для талышского мифологического сознания большое значение имело образ: оно жило в мире чистых образов, представляющихся ему вполне реальными, объективно существующими, как окружающий его природный, физический мир. В мифе, подчеркивал Э. Кассирер, отсутствует четкая граница, надежный рубеж между восприятием «представляемого» и «реального», между желанием и исполнением, между образом и вещью². В поклонении «следу стопы имама Али» («*Али риз*») подчеркивается сакральная связь между верующим и обожествляемым талышским этническим сознанием шиитским имамом.

Камни в талышском мифологическом сознании олицетворяли собой проявление сверхъестественной силы: им поклонялись как мощным орудиям духовного действия, способным исцелить людей, как средоточию энергии, предназначенной защищать их. Для талышского мифологического сознания камни суть носители душевных сил, знаки иных реальностей приобретали новый смысл, поэтому с ними, как сферой сокровенного, иначе обращались. Помимо «*Али риз*» в талышских *Оджагах* имеется много священных камней — объектов поклонения. Причем доисламским объектам отдается такое же почтение, как и исламским. Верующие после поклонения камням чувствовали облегчение, у них уходили болячки, и они чувствовали себя бодрыми и здоровыми. Такие объекты, как иерофании, олицетворяют мощь, твердость и постоянство, показывая тем самым абсолютный характер бытия.

Понятый благодаря такому религиозному опыту специфический образ существования камня открывает верующему талышу,

¹ Кассирер Э. Эссе о человеке//Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 2011. — С. 402.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. — М.: Академический проект, 2011. — С. 52.

что такое абсолютное существование за пределами Времени, неподвластное изменениям.

Мифологическая картина мира талышского этнического сознания — это во многом картина мира сокрытого; в камнях, символизирующих священные для религиозного сознания образы, мы видим олицетворение мощи праведников, мучеников за веру.

Неотъемлемой характеристикой мифологического сознания является наделение чисел мистическими свойствами. «Каждое число, — пишет Л. Леви-Брюль, — имеет собственную индивидуальную физиономию, своего рода мистическую атмосферу, „силовое поле“, которые ему свойственны»¹.

Понятие числа возникло в процессе манипулирования одинаковыми предметами и взаимодействия с людьми. Исторически наука счета — арифметика — развивалась в тесной связи с хронологией — умением фиксировать даты праздников и характерных небесных явлений (затмения). Счет предполагает установления соответствия между реальными вещами и людьми, и их заместителями. Искусство счета подразумевает два основных класса операций: нумерацию объектов и арифметические действия. Важнейшей числовой бинарной оппозицией выступает чет — нечет. Индийцы и римляне изобрели особые знаки для записи чисел — цифры. В Европу индийские цифры были завезены арабами (арабские цифры). Огромным преимуществом индийской системы цифр оказался их позиционный характер — значение цифрового знака определяется не только его начертанием, но и позицией по отношению к другим знакам (классы, разряды).

Число «семь» по своей мистической силе во многих культурах превосходит все остальные, и в талышском этническом сознании оно занимает весьма значимое место. В Авесте, как из-

¹ Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в человеческом мышлении. — М.: Педагогика-Пресс. 1995. — С. 162.

вестно, бытует предрассудок о дурном глазе (сглазе). Так, один из обрядов, исцеляющих от дурного глаза, предписывает сделать из теста семь шариков и положить их у огня. Если лопнет хотя бы часть этих шариков, то лопнет и сам дурной глаз, причинявший вред, и человек сразу же поправится. После этого шарики разбрасывают на семи дорогах¹. По представлениям Авесты, мир состоит из семи частей (крашваров). В последний вторник, предшествующий наступлению Нового года (Новруз), отмечаемого ежегодно 21 марта, семь раз нужно прыгать через костры, состоящие из семи связок сухого сена, произнеся следующие слова:

*Дарди-бало, бысут, бысут,
Хафт дынйо чатон, бысут, бысут.*

(Русский перевод:

Горе да несчастья, сгорите в огне,
Сгорите за семь миров).

Философско-нравственное значение этого обряда состоит в том, что весь мир, все его семь частей являются исключительно ареной Добра, и силы Зла должны быть выведены за пределы нашего человеческого мира, равно как и из людских сердец. Неслучайно, все обиды, ссоры в ночь последнего вторника забываются, и примиряются самые непримиримые враги.

Магическая сила числа «семь» находит свое отражение в самых разнообразных сферах, показывая значимость мистического в талышском этническом сознании.

– Роль мифологических элементов в становлении этнического сознания

Под «Древом жизни» подразумевается мифологический образ, мифологическая картина мироздания, характеризующая этническое сознание на определенных этапах его развития. Это

¹ Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. – С. 88.

первичные представления о Космосе, его структуре, возникшие у разных народов в процессе их исторического развития. Наиболее типичный вариант Древа жизни выглядит следующим образом: первобытный человек (или герой) в поисках эликсира бессмертия – Древа Жизни сталкивается на своем пути со змеей или чудовищем, стерегущими Древо. Они своими агрессивными действиями мешают человеку отведать его плоды. О чем это все говорит? О том, что бессмертие – мечта каждого человека, но оно труднодостижимо, поскольку содержится в труднодоступном месте (на дне озера или океана, на вершине горы, в подземном царстве, охраняемом каким-нибудь чудовищем, змеей). Состояния бессмертия достигает лишь тот, кто принимает неимоверные усилия на этом пути, причем неизбежны и разочарования, и это, по сути, есть школа жизни, которая учит побеждать. Человек, которому суждено стать героем, должен сразиться с чудовищем и побеждать его, и только после этого «виден свет в конце тоннеля» – то самое бессмертие. В этой великой сцене жизни есть своя логика: герой должен показать свою волю, силу, чтобы иметь право на владение бессмертием¹.

В иранской традиции также имеется «Древо жизни»; его олицетворением является хорошо известный из Авесты напиток *хаома* (хаома), который, по традиции, считается растением, дающим бодрость и силу. Согласно позднеавестийской традиции его посадил сам Ахура-Мазда на вершине одной из иранских гор на Северо-Западе Ирана, органически переходящих к Талышским горам. *Хаома* имеет свой небесный прототип, дающий бессмертие всякому, кто доберется до него. Но путь к нему не столько физический, сколько моральный, лежащий через водный источник Ардвисура, где имеются растения с лечебными свойствами. Использование *хаома* придает силу бодрости, способствует возрождению мира, обеспечивает бес-

¹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 202.

смертие. Как подобает мифологической традиции, есть силы, противодействующие процессу обновления природы. Это мир злых, демонических сил во главе с Анхра-Манью оказывает сопротивление добрым намерениям Ахура-Мазды. Созданная Анхра-Манью лягушка нападает на чудодейственное дерево. Йима, первый человек в иранской мифологической традиции, был бессмертен, но, подобно Адаму, лишился бессмертия, согрешив: «Он лгал и стал выдумывать лживые слова, противоречащие правде». Именно вследствие греха Йимы люди смертны и несчастливы¹.

В мифах и легендах многих народов содержится представление о космическом дереве, символизирующем Космос; семь ветвей этого дерева являются олицетворением семи небесных сфер, центральное дерево или столб поддерживает мир, а Древо жизни, или чудотворное дерево, наделяет бессмертием тех, кто вкушает от его плодов, и т. д. Во всех этих легендах, мифах и преданиях есть основополагающая идея, а именно, космическое дерево является воплощением абсолютной реальности, жизненных процессов на земле. Объединяющим моментом во всех этих по-разному звучащих (космическое дерево, Древо Жизни, древо познания Добра и Зла и пр.) выступает трудный, тернистый, но весьма почетный для мифического героя путь, лежащий на пределе возможностей человека. Очевидно, не каждому желающему уготована счастливая судьба; многие погибают в борьбе с чудовищем, охраняющем все подступы к обеспечивающим бессмертие вещам — воде, камню, дереву, траве, словом, к любому символу бессмертия, абсолютной реальности, сакральной власти. Это удел только героев, способных добраться до находящихся в самом труднодоступном месте символов; с них не спускает глаз охрана, и добраться до них — все равно что пройти инициацию, «героическим» или «мистическим» путем завоевать бессмертие².

¹ Там же. — С. 203.

В синкретическом мифологическом комплексе В. В. Ильин выделяет две важные составляющие: а) сакрально-символическое и б) обрядово-церемониальное³. Этиология сакрально-символического – космогония, антропогония, зоогония, эсхатология подразумевает эпическую картину превращения Хаоса в Космос, представляющая собой эмоционально-аффективную мыслительную переработку антропоморфного образа мира, привязанного к «моторной» среде (космогонические, астральные, эсхатологические и прочие мифы).

Картина мира талышского этнического сознания включает все основные компоненты сакрально-символического: космогонию, зоогонию и эсхатологию. Последний компонент сакрально-символического в талышском этническом сознании связан с принятыми зороастрийскими религиозными идеями.

Обрядово-церемониальная составляющая синкретического мифологического комплекса талышского этнического сознания суть героика – подвижническая, легендарная, культовая картина героических поступков (*Джыртан*), актуализирующих деяния героев культовых мифов талышского этнического сознания.

Космогонические представления талышей основывались на «Древе жизни», имеющем, как и во многих других индоевропейских культурах, форму яйца. Яйцо дает вертикальный срез мира сверху вниз – Хаос превращается в Космос.

Как и у многих других народов, у талышей было свое представление о «мировом древе» или «Древе жизни»⁴. Наверху – небесная корона, посередине – Древо жизни, по краям которого стоят крылатые существа с туловищем барана и хвостом льва –

² Там же. – С. 261.

³ Ильин В. В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. – М.: МГУ, 2013. – С. 126.

⁴ В Южном Талыше (Северо-Западный Иран) иранским профессором Халатбари в результате археологических раскопок найдены сосуды с изображениями «Древа жизни», относящимися ко времени 3500 лет

символ, олицетворяющий переход человечества к оседлому образу жизни. Голубой фон означал Мировой океан (Ворукаша), а орнаменты по краям — Космос. Как и у многих других народов, у талышей существовала вертикальная модель мироздания.

Все, что имеет сходство с Космосом –священно, ибо Космос сам по себе есть нечто величественное, совершенное, гармоничное. Он по образному выражению М. Элиаде, есть образцовое творение Бога, его шедевр⁵.

Превращение Хаоса в Космос представляет собой переход от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию. Океан Ворукаша в Авесте в этом смысле, как ошибочно полагают многие исследователи, не есть ни Каспийское, ни Аральское море — это бесформенное состояние мира. Океан Ворукаша окружает Землю со всех сторон. Это — первичная морская стихия, из которой возникает Земля. Это универсальный космогонический миф, характерный для многих народов.

Преобразование Хаоса в Космос ознаменовал собой выделение культуры из природы. По мере своего «оформления» мир становится иным. Нечто похожее встречаем у Аристотеля, в его концепции формы и материи. Материя сама по себе пассивна, безжизненна, не способна из себя что-либо породить. Вещь возникает благодаря тому, что в материю вносится форма. Океан Ворукаша, отождествляемый то с Каспийским, то с Аральским морем, таким образом, характеризует мировоззрение талышей на уровне Хаоса. Это космогонический миф — здесь и борьба Траэтоны с Ажи Дахакой (*Аждахо*), и Кэрсаспы с Гандарва, и Хаосрава (*Хосров*) с Нэрэманом (*Нариман*).

Как отмечает М. Элиаде, образ дерева избран не только как символ Космоса, но и как способ выражения жизни, молодости,

назад. Эти изображения отражены в первых двух книгах серии «Талышские исследования».

⁵ Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Инвест-ППП, 1995. — С. 42.

бессмертия, мудрости и знания¹. Идеал бессмертия, характерный для мифологии многих народов, нашел свое отражение в талышском образе *Хыдыр Наби*. Культ *Хыдыр Наби* у талышей особо проявляет себя в начале февраля, как раз между двумя знаковыми периодами – *Йола Чыла* (большое сорокодневие) и *Рука Чыла* (малое сорокодневие). В это время Хыдыр Наби уходит со своей отарой в лес, где засыпает его (лес) снегом, после чего, потеплевшая за это время земля оживает, и оживляет *Хидра* (*аль-Хидр*) – сам символ возрождения². Сам *Хыдыр Наби* прошел «посвящение в герои», обрел бессмертие, выпив воду бессмертия, победив силы зла, охраняющие ее. Вода, дающая бессмертие, обладает сакральными качествами, которые и делают «героя» ответственным за все земные богатства – плоды деревьев, злаки и другие растения, а также прирост скота, неизбежно следовавший за обильной растительностью.

Важное место в «Древе жизни» занимает яйцо, символизирующее повторение акта Творения³. Древо жизни, священное место, священное вещество (вообще все, что имеет ореол святости) охраняется, как правило, чудовищем, змеем, *Ажи Дахакой* (*Аждахо*) и прочими силами зла. Наличием зооморфного существа в центре представлен зоогонический компонент сакрально-символического в талышском этническом сознании, выражающий антропоморфный образ мира. Путь ко всему этому сакрально значимому лежит через испытания⁴. Нужно проявлять героизм. Герой должен быть испытан, причем свой героизм он может проявлять не только физической мощью, но и умом. Если герои

¹ Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 2013. – С. 95.

² Аракелова В. А. Религия и народные верования талышей//Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. – С. 79.

³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 283.

⁴ Там же. – С. 301.

талышских сказаний, желавших жениться на дочери падишаха, проходили испытания огнем и мечом, то маленький *Джыртан* силою ума оставлял не у дел всемогущего *Дива*¹. Таким образом, «Древо жизни» стало основным стержнем для формирования талышского этнического сознания, заняв центральное место в мифологической картине мира этого народа.

Характерной особенностью культуры оседлых земледельческих народов

является уподобление репродуктивной функции женщины плодородию земли. Греки и римляне на начальных этапах формирования своих цивилизаций уподобляли женскую утробу с землей, дающей урожай, а труд земледельца рассматривали как акт воспроизводства человека. И у многих других народов мы находим схожие представления, отраженные в их верованиях, традициях и обрядах.

Совершенно очевидно, что земледелие изобрели женщины. Мужчины почти всегда охотились или пасли скот. Представляется, что женщины, занимавшиеся хозяйственными делами в доме, могли наблюдать весь процесс попадания в землю и прорастания семян, и по аналогии воспроизвести его самим. Такие представления, связывающие репродуктивную функцию женщины с плодородием земли сохранились и в последующий период развития человечества, когда мужчины стали заниматься земледелием, используя созданные механические средства обработки земли.

Значимая в быту и хозяйственных вопросах роль женщины была связана с воспитанием детей, приготовлением пищи, уходом за домом, т.е. всем тем, что является характеристикой оседлых культур. В эпоху собирательства женщины играли очень важную роль в деле кормления, рода, племени, что сделало их достаточно сильными и выносливыми.

¹ Див (авестийский Дэв) — в талышских сказаниях совокупный образ демонических сил.

Древние люди, в частности предки талышей, еще до открытия земледелия догадались о существовании тесной связи между Луной, дождем и растительной жизнью. Они полагали, что источником плодородия всего растительного мира являются управляемые Луной повторяющиеся циклы. Эта связь растительного мира и Луны так значима, что в содержащихся в религиозных традициях многих народов мира божества плодородия являются также и лунными божествами, например, египетские Хатор, Иштар и др.

Во многих мифологических традициях плодородие растений и животных управляются Луной. Однако с развитием сознания и переходом к земледельческому труду появляется другой образ — образ матери-Земли, занимающий значительное место в мифологических традициях многих народов. Но у Луны есть другая особенность, характеризующая процесс творения — бычья рога, которые символизируют божества плодородия. Эти рога, направленные друг к другу, образуют круг, и, как уже отметили выше, символизируя плодovitость, указывают полный путь Луны.

Выражаясь более точно и кратко, можно констатировать, вода есть источник всех потенций бытия; она лежит в основе всего мироздания — в ней начало и конец бытия. Вода исцеляет, дает силу бодрости, творческую активность, желание жить, выращивать, обеспечивать благополучие: «Да принесут нам воды благополучие!» — так молился ведический жрец. «Воды суть воистину целители; воды изгоняют и излечивают все болезни!»¹.

Таким образом, вода есть первичная субстанция, порождающая все жизненные формы, которые, завершив свой цикл, в нее возвращаются. Она является изначальным состоянием бесформенности, и, значит, потенциально возможной формой для всего сущего, субстанциональной основой всего многообразия Космоса. В этом смысле вода никогда не является всего лишь только

¹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. — М.: Ладомир, 1999. — С. 183.

водой, поскольку она рождает, дает жизнь, и принимает обратно в себя погашие формы жизни, когда завершится весь космический цикл.

В космогонических мифах, ритуальных действиях прослеживается фундаментальная онтологическая функция воды – создать и поддержать творение: «Погружение в воду символизирует возврат в состояние неоформленности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность; а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования. Контакт с водой всегда подразумевает возрождение, с одной стороны, поскольку за растворением следует „новое рождение“ – с другой, потому что погружение повышает плодородие, жизненный и творческий потенциал»¹.

Как и у многих других народов, мифологическое мировоззрение древнего талыша проявлялось как очеловечивание бытия. У народов Южной Азии, например, принято обращаться со злаками как с человекоподобными существами: «чтобы не испугать душу риса, которая могла бы сделать выкидыш, и не принести урожая, они в полях не стреляют из ружей и не издадут громких звуков... Более того, они подкармливают цветущий рис пищей, которая считается полезной будущим матерям. Когда же начинает наливаться зерно, с ним обращаются как с новорожденным, женщины ходят по полям, и, как младенцев, кормят растения рисовой похлебкой»².

Талышское мифологическое сознание содержит пласт водного символизма, исходящего из того, что весь цикл жизни человека от рождения до смерти охвачен очищающей силой воды, дающей рождение, смерть и посмертное возрождение. Как символ жизни и смерти вода содержит в себе все потенции. Она

¹ Там же.

² Ильин В. В. Теория познания. Символика. – М.: МГУ, 2013. – С. 129.

оплодотворяет землю и женщину семенами, способствую обновлению и возрождению мира. В этой своей вечно живительной функции вода непосредственным образом соизмеряется и сопоставляется с Луной.

Поэтому с точки зрения талышского мифолого-религиозного сознания, одни и те же законы мироздания управляют водными и лунными ритмами и связанными с ними процессами обновления, исчезновения и возрождения живых форм, представляющих циклический характер мироустройства.

Для талышского мифологического мировоззрения вода имеет мощную очистительную силу: она все оmyвает, очищает, в результате разрушается прежняя структура, поскольку, погрузившись в воду, живая форма лишается прежнего состояния. В этом великом акте очищения можно констатировать переход в первоначальное состояние живого. Зороастрийская богиня воды и плодородия Ардвисура Анахита именуется «святой, умножающей стада... именуется... богатства... земли... очищающей семя всякого мужа... и лоно всякой жены... дающей им молоко, в котором они нуждаются», и т. д.¹

Брак Неба и Земли имеет тот же смысл космической плодотворности, что и в гимне Плеяд Додоны: «Земля – наша мать, отец – Небо. Небо оплодотворяет Землю дождем, Земля дает зерно и травы». Неслучайно, в древнекитайской философской традиции гармония Неба и Земли является великим источником жизни². Так, небо выступает высшей силой, силой судьбы для Конфуция. И для талышского мифологического сознания человеческая жизнь аналогична жизни космическому, являющемуся прообразом человеческого существования. Если для конфуцианского мировоззрения, небо следит за справедливостью на земле, определяет для каждого человека его место

¹ Яшт 5, «Ардвисур-Яшт».

² Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т.2. – М.: 1973. – С. 299.

и роль в обществе, в частности принадлежность к «благородным» или «низким», то для талышского мифологического сознания Космос как таковой есть олицетворение высшей силы, высшего порядка (позже, как будет показано ниже, с утверждением зороастризма этот высший порядок мироздания в талышском этническом сознании найдет свое воплощение в *Аша*). Но, в отличие от конфуцианского мировоззрения, исходящего из принципа предопределенности человеческой судьбы Небом, ключевым для талышского мировоззренческого сознания является принцип свободы. Если в конфуцианстве соблюдение воли Неба делает государство сильным, а общество – богатым, и поэтому, первейшая обязанность человека – постигать и выполнять волю Неба (сам Конфуций познал волю неба в 50 лет, что и сделало его проповедником), то внимание талышского мировоззренческого сознания обращено к Земле: первейшая обязанность человека – орошать и возделывать ее; в бережном отношении к Земле и ее богатствам человек черпает силу духа, что и делает его подлинно свободным существом.

Земля в талышском мифологическом сознании представляется в образе матери, обладающей способностью производить, плодоносить. Именно эта способность делает Землю живой, близкой к судьбе каждого талыша субстанцией. Все, что воспроизведено Землей, имеет статус жизни, но при возвращении обратно в нее получает новую жизнь. Возвращение обратно в нее не есть смерть, а все лишь «возвращение домой», но лишь для того, чтобы получить новую жизнь. И встречаемое часто желание людей после смерти быть похороненными на своей исторической родине, можно воспринимать как земную, телесную форму этой любви к матери-Земле, вернуться в свой собственный дом.

В данном случае талышское мифологическое сознание показывает свою многозначность, многозначительность: «влечение к Матери» не стоит рассматривать как «желание обладать ею», инцест, предельно объясняемый в терминах психиатрии, социо-

логии, права, этики и т.д., а, напротив, речь касается образа Матери, дарующей жизнь.

Вода в талышской мифологической традиции считалась носителем семени; хотя и в земле содержится семя, но оно быстро прорастает. Но внутри воды жизнь семени циклична, в отличие от земли, непрерывно рождающей и наделяющей формой все, что в нее возвращается неживым и бесплодным. Начало и конец каждого космического цикла осуществляется в воде, а с землей связана отдельная жизнь началом и концом. Поскольку бесформенное состояние мира связывается с водой, то переход из него в оформленное состояние означает переход из воды в жизнь.

Вода, таким образом, выступает и как очищающая, и как созидаящая жизнь сила. И для талышского мифологического сознания плодovitость человеческого существа и земли неразрывно связаны с священностью водных пространств. И в старину, и в настоящее время талыши свято чтят воду; в нее не плюют, не выпускают мочу.

Талышское мифологическое мировоззрение рассматривает воду как универсальное космическое начало, предшествующее всякому творению, созиданию, а землю — производящую живые формы. Если мифологическое предназначение воды состоит в том, чтобы дать начало и конец космическим циклам, то предназначение земли — стоять в начале и в конце каждой биологической формы — дать начало жизни, и обратно принять ее. Можно сказать, что жизнь рождается и кончается по меркам истории со скоростью света, но сам процесс появления и исчезновения живых образований является бесконечным; Конец живого существа означает конец его временного и скрытого существования, но сама живая форма, конечно, не исчезнет, пока воды позволяют земле производить ее. Таково понимание мифологическим сознанием роли и предназначения воды как универсального жизненного начала.

«Сила воображения, — писал Л. Фейербах, — делает тела природы, солнце, луну и звезды, растения, животных, огонь, воду человеческими личными существами, но сообразно различ-

ным действиям и впечатлениям, которые производят предметы природы, она очеловечивает, олицетворяет различно. Небо, например, оплодотворяет землю дождем, освещает солнцем, оживляет теплотой. В своем воображении человек представляет себе землю, как существо воспринимающее, женское, небо – как существо оплодотворяющее, мужское. Религиозное искусство не имеет другой задачи, как чувственно, наглядно представить предметы природы или причины природных явлений и природных действий, какими их человек в своем религиозном воображении рисует, – другой задачи, как осуществить создания религиозного воображения. То, во что человек верит, внутренне себе представляет, внутренне считает действительным, он хочет также и видеть вне себя, как нечто действительное»¹.

– Утверждение мифологической традиции в народном поэтическом творчестве

В современном глобализирующемся мире, вовлекающем в интеграционные процессы различные сферы общества – техническую, экономическую, культурную и пр., особое значение имеет сохранение национальных традиций, определяющих культурный облик того или иного этноса на протяжении всей его долгой истории. К числу таких традиций относится народное поэтическое творчество.

Самой распространенной формой народного поэтического творчества является сказка. Она часто рождается из мифа – образно-представленческой вариации художественного эпоса с явно выраженным тяготением к героико-фантастическому воспроизведению явлений окружающей действительности, сопровождаемому конкретно чувственной персонификацией психических состояний человека. Потенциальное или реальное

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 707.

ослабление, или упразднение этих качеств трансформирует миф в сказку — лишенную образности, собственно назидательную разновидность фольклора.

Сказка, так же, как и миф, реализует модус уповательного сознания с тем лишь различием, что выдавание желаемого за действительное в мифе опирается на традицию: нечто делается, случается, пребывает таким в силу предустановленного бога-ми или завещанного предками порядка; в сказке — на чудо.

Е. М. Мелетинский писал, что важным моментом превращения мифа в сказку выступает десакрализация¹. *Ажи-Дахака* (*Аждаха*), *Див* — неизменные отрицательные персонажи талышских сказок. Десакрализация неизбежно ослабляет веру в достоверность повествования. Сказочный герой лишен магической силы, которая есть у мифического героя. Но он наделен умом, позволяющим победить самых могущественных врагов. Наводящие страх на людей *Див* совершенно беспомощен в борьбе с маленьким *Джиртаном* — героем талышских сказаний. *Джиртан*, попавший с друзьями в ловушку, устроенную *Дивом*, легко обманывает сильного, но глупого противника, попросив его принести воду в дуршлаг.

Другая отличительная черта сказочного героя — неограниченная степень свободы; он не зависит от Бога, ему достаточно моральной поддержки друзей.

«По мере движения от мифа к сказке сужается „масштаб“, интерес переносится на личную судьбу героя. В сказке добываемые объекты и достигаемые цели — не элементы природы и культуры, а пища, женщины, чудесные предметы и т.д., составляющие благополучие героя»².

Здесь имеет место перераспределение каких-то благ, добываемых героем или для себя, или для своей ограниченной об-

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Восточная литература, 2000. — С. 264.

² Там же. — С. 265.

щины. «Если мифический герой добывает огонь или пресную воду у первоначального хранителя — старухи, лягушки, змеи и т.д., — создавая тем самым впервые пресную воду как элемент космоса, то герой сказки похищает живую воду для излечения больного отца»¹. Неслучайно Е. М. Мелетинский обратил внимание на происхождение сказки из мифа. Один человек, благодаря уму, смекалке, как мы показали выше на примере *Джыртана*, может спасти своих товарищей в борьбе с самыми страшными силами Зла.

Демифологизация героя сопровождается попыткой показать его социальную незащищенность и обездоленность: героем он становится впоследствии, после совершения соответствующих поступков. Сказочный герой, соответственно, не имеет тех магических сил, которыми обладает герой мифический. Эти силы он должен приобрести в результате инициации, особого искусства.

В талышских сказках герой женится на дочери падишаха, а сын падишаха нередко женится на простолюдинке. И это является конечной целью сказок — повышается социальный статус героя. При этом следует обратить внимание на то, что во многих талышских сказках нет точного упоминания той или иной стадии культуры этноса; здесь смешиваются различные исторические эпохи, отражающие характерные черты менталитета талышского народа.

В талышских сказках, как и в сказках других индоевропейских народов, доминирует минорат². Младший брат наследует отцовское имущество, и он чаще идеализируется как сказочный герой. Он должен быть умнее старших братьев, чтобы распоряд-

¹ Там же. — С. 266.

² Минорат (от лат. *minor* — меньший, младший) — обычай, по которому дом, имущество наследуется младшим из сыновей (ранее — дочерей), берущим на себя выдела старших братьев заботу о родителях. Нормы минората порождают соответствующие бытовые традиции: младший сын — самый близкий, он же — хранитель семейного очага

даться отцовским имуществом. Младший брат заботится о роде, он — хранитель культа предков. Тот факт, что младший сын оставался с родителями и заботился о них до самой смерти, мог послужить причиной возникновения минората у талышей.

«Народное общественное мнение, выразившееся в сказке, защищает равенство и общинную семейную собственность. Старших братьев, захвативших семейную собственность, сказка изображала как эгоистов, изменивших роду и патриархальным заветам, а младшего, оставшегося верным общинной морали, патриархальной традиции, близкого родителям, поддерживавшего семейную религию (культ предков), — как носителя патриархального единства большой семьи. Поэтому младший брат становился объектом идеализации в сказке, положительным героем, а его старшие братья — отрицательными»³.

Таким образом, причины, порождавшие в талышской культурной традиции минорат, связаны с заботой о родителях, культом предков.

Идеализация младшего в талышских сказках имеет сходные с европейскими и русскими сказками черты: младший выделяется своей добротой, нравственными качествами, гуманным отношением к окружающим, с одной стороны, и — обладанием волшебной силой — с другой, что сближает его с героями русских народных сказок наподобие Иванушки-дурачка.

В качестве примера популярности мотива младшего в древней талышской традиции можно привести сказание о Феридуне (*авест. Траэтона*), пересказанное в «Шахнаме» Фирдоуси. Маленький Феридун, на котором «почила благодать Джемшида», был спрятан матерью от тирана *Зохака* (*авест. Ажи-Дахака*), из плеч которого росли две змеи, требовавшие человеческих

и культа предков, хоронит отца, содержит мать и сестер.

³ Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. — М. — СПб: «Академия исследований культуры» «Традиция», 2005. — С. 126.

жертв. В течение трех лет маленького Феридуна кормила молоком корова, затем воспитывал святой. Когда кузнец *Каве* выступил против тирана, погубившего его сыновей, к нему присоединился подросток Феридун, который победил олицетворявшего Ахримана злодея *Зохака*, и спас свой народ¹.

Сказание о Феридуне включает характерный для древних талышских сказаний эпизод: завистливые старшие братья решились на убийство Феридуна, и обрушили гранитную глыбу на младшего брата, но Феридун «с помощью дивных таинственных чар отвел губительной глыбы удар».

Мелетинский Е. М. отмечает², что в новоперсидских сказках мотив младшего не так популярен, как в Китае или Европе, и это он связывает с влиянием ислама. Действительно, мусульманское наследственное право предполагает равный раздел имущества между сыновьями. С приходом ислама в талышских сказках появляются арабо-иудейские персонажи, однако минорат не был окончательно побежден, и сохранился, пусть и в качестве исторической памяти, в талышском этническом сознании. В современных условиях – условиях массового доминирования шиитского религиозного мировоззрения, образ младшего не занимает в талышских сказках такого места, как это было раньше, и это достойно сожаления, ибо отдаляет талышей от того индоевропейского культурного пласта, в котором существуют русские и европейские сказки, воспитывающие высокие нравственные качества, доброту, любовь.

В талышских народных сказках проявляется монотеизм талышского религиозного сознания. В отличие, например, от русских народных сказок, начинающихся с характеристики земного

¹ Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. – С. 49–81.

² Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М. – СПб: «Академия исследований культуры» «Традиция», 2005. – С. 108.

бытия человека («жил-был старик...»), талышские народные сказки изначально пронизаны мотивом «высшего существа» — *Галей хысбе, галей ныбе, гараз Хыдо хеч кас ныбе* («Было так или не было, кроме Бога никого не было»). Бог как распорядитель мирового порядка предшествует всему своему творению, определяя каждому человеку, животному их участь.

Таким образом, Бог выступает высшим арбитром талышских народных сказок, главной идеей которых, весьма разнообразных по сюжетам и темам, выступает борьба добра и зла. В этом плане особо выделяются волшебные сказки, в которых действуют сверхъестественные и демонические существа, а также предметы с волшебными свойствами — яблоко, вода, ковер и др. Силы добра всегда побеждают противоположную сторону благодаря находчивости, уму, смекалке.

В бытовых талышских сказках разоблачаются купцы-обманщики, воры, злые и жестокие мачехи, злонравные старшие братья или сестры, лицемерные кази и другие представители власти.

Дихотомия добра и зла пронизывает и талышские сказки о животных. Здесь традиционными отрицательными персонажами выступают лиса, волк и шакал. Лиса — олицетворение хитрости и коварства, волк — воплощение хитрости и алчности, шакал — символ подлости. Но в талышских сказках фигурируют и добрые животные, выступающие помощниками человека. Среди них — лошадь, верблюд, собака и др. Такой контакт человека с животными как бы «очеловечивает» последних; животные чувствуют, где находится их хозяин, и устремляются спасти его, если ему грозит опасность.

Талышские народные сказки отличаются не только богатым и интересным содержанием, смелостью обличений, мудростью и занимательностью, но в них заключен также сильный гносеологический заряд. Эти сказки сообщают интересные этнографические факты о быте, образе жизни, обычаях и традициях древнего самобытного талышского этноса.

Другой широко распространенной формой народного поэтического творчества является фольклорная традиция.

Под «фольклорной традицией» принято понимать совокупность текстов народной культуры, передаваемых из уст в уста. Это — обрядовые песни, эпическое сказание, частушки, поговорки, колыбельные песни и т. д. Благодаря фольклору этносы сохранили древние по происхождению смыслы и образы, в том числе мифологические.

Фольклор представляет собой форму народного поэтического творчества. Его характерные черты — устность, традиционность, непосредственная народность. Фольклор создается и распространяется коллективно. Фольклорные тексты, в которых слова наделены магической или религиозной функцией, например, обрядовые, хоровые песни, носят устойчивый характер. Другие фольклорные тексты, основу которых составляют исторические предания, повествования, легенды, устные рассказы и т.д., носят преимущественно подвижный характер. В них традиционными являются образ, поступки героя, обрядовые представления и т. д. Каждое фольклорное произведение представляло собой факт словесного искусства или народного быта, и в этом смысле выполняло социально-бытовую функцию.

Талышский фольклор — важная часть талышской национальной культуры. Он является незаменимым источником познания древней истории и культуры талышского этноса.

Талышский фольклор относится к архаическому типу фольклора — из-за отсутствия письменной традиции он был вытеснен привнесенным извне тюркским фольклором, преимущественно развиваясь в рамках сугубо талышского геоэтнического «заповедника».

В фольклоре многих народов сохранились образы демонических существ, от которых нужно уберечь, прежде всего, женщин, детей, в том числе и новорожденных. В русском фольклоре Баба Яга заманивает к себе детей и жаривает их в печке. Баба Яга одновременно и хитра, и глупа: топя печку в предвкушении еды, она теряет контроль над жертвой, и та легко от нее убегает. В талышском фольклоре есть, уже упомянутый выше, похожий персонаж — *Див*. Этот мифологический образ сохранился

со времен Авесты: *Див* — это авестийский дэв (даэва), являющийся олицетворением злых, демонических божеств. Эти силы, противостоящие праведным последователям Ахура Мазды — божества Добра, должны быть побеждены, и посему *Див*, несмотря на свою хитрость и устрашающий вид, сам легко попадает в ловушки, и дети, как правило, успевают убежать от него.

Сийо Голыш, или *Черный Пастух* — это ангел, покровительствующий скоту. Он повсюду сопровождает животных, в частности, пасущиеся стада, следит за тем, чтобы животные возвращались домой целыми и невредимыми. При этом *Сийо Голыш* нередко прибегает и к воспитательным мерам, усмиряя и наказывая непокорных животных, отбившихся от стада, ослушавшихся пастуха. В местах, где владевает *Сийо Голыш*, а это, в основном, леса и луга, нельзя охотиться, наносить какой-либо вред животным.

Сийо Голыш не живет в людской среде; он предпочитает быть рядом с животными, чтобы их охранять. И, естественно, нельзя жестоко обращаться с животными, а кто посмеет это делать, то испытает серьезные душевные, психологические расстройства. Есть такое поверье, что по пятницам (это выходной день, когда люди делают покупки на рынках), *Сийо Голыш* появляется на рынке в образе старика, и продает молочные продукты. Кто у него что-нибудь купит, тот всегда будет иметь у себя дома такие продукты.

Сийо Голыш не только наказывает, но и награждает, например, заботливых пастухов, хорошо обращающихся со скотом. Они получают в награду волшебную черную веревку, приносящую удачу.

Другим похожим персонажем талышского народного фольклора является *Сийо Чыхо* («Черная накидка»). У него есть общая с *Черным Пастухом* атрибутика — образ в черном одеянии, способность приносить удачу и исполнять желания¹. Согласно древним поверьям, связанным с образом «Черной накидки», каждый человек наделен своей собственной «Черной накидкой», как predetermined судьбой. При этом встреча с ука-

занным персонажем, стоящем на ногах, будет означать богатство и счастье, а если он предстанет лежащим или спящим, то человека ждет горькая судьба.

Как отголосок древних времен и по сей день в талышском этническом сознании сохранилось поверье, что в ночное время нельзя выносить из дома молоко, творог и другие молочные продукты, ибо они становятся достоянием демонических сил, неизменно приносящих несчастье. В этом смысле образ *Сийо Голыш* вполне генетически восходит к образу авестийских персонажей, покровительствующих людям в их добрых словах, мыслях и делах. В Авесте имеется схожий персонаж – *Геуш Урван* (Душа Быка), покровительствующий домашнему скоту. Хотя В. А. Аракелова параллели *Сийо Голыш* и *Геуш Урван* считает необоснованными, иранский исследователь А. Абдоли считает их единым генетическим узлом, сохранившимся только в верованиях талышей и галышей (горных талышей, ведущих в гористой местности пастушеский образ жизни)².

Следующий известный персонаж, оказавший определенное воздействие на развитие талышского этнического сознания – *аль-Хидр* (пророк Хызр), олицетворение водного пространства и зелени. В талышских сказаниях его имя связывалось с Искандером (Александром Македонским), в отличие от которого Хызр нашел и выпил воду бессмертия. Хызр, как правило, невидим, но по определению является добрым (в Коране все пророки добрые и являются образцами для подражания), помогает людям в пустынных местах, которые он превращает в зеленую растительность. Пророк Хызр сам непосредственно не упоминается в Коране, хотя связан с исламом, и его культ имеет широкое распространение в культуре и религиозных верованиях многих на-

¹ Аракелова В. А. Религия и народные верования талышей//Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, 2011. – С. 78.

² Абдоли А. Кадусларын тарихи (История кадусиев). Тегеран, 2002. – С. 249.

родов Передней Азии. Талыши отмечают праздник *Хыдыр Наби* в феврале, когда земля готовится к весеннему возрождению — к Новрузу.

Следует обратить внимание на то, что вышеназванный праздник органически подчеркивает синкретизм талышских народных верований: в нем соединены воедино все три религии, возникшие на определенных этапах развития талышского этнического сознания: пласт ранних дозороастрийских верований, собственно зороастризм и ислам. Связь с водой и зеленью всегда являлась характерной особенностью оседлых земледельческих культур на ранних этапах их развития. Утвердившийся на талышской земле зороастризм придал культу воды и зелени новый смысл, исходя из предписаний Авесты. Еще позднее, с приходом ислама, властелин вод и зелени становится *аль-Хидр*.

И, наконец, еще одним персонажем, обогатившим талышский фольклор, является *Ал. Ал* — это имя отвергнутой обществом, способной нанести вред людям (в особенности женщинам и детям) женщины. Отсюда и более распространенное имя — *Алажен* («Отвергнутая женщина»). Правда позже, с приходом ислама шиитского толка, в талышский фольклор вошел арабский персонаж — «джин», но он не смог вытеснить *Алажен*.

Алажен особенно опасна для вновь родившей женщины, преследует ее в течение первых шести дней после родов, пытается нанести какой-нибудь вред, особенно ребенку. Поэтому в талышских семьях до сих пор «охраняют» мать и новорожденного в течение первых шести дней после родов, в особенности, в ночь на седьмой день (*шаша шав*), когда *Алажен* крайне опасна.

Алажен представляется хрупкой женщиной, с длинными руками, большими глазами, белыми или красными волосами. Она имеет все внешние атрибуты женщины, легко вступает в контакт, языковых проблем не испытывает, обитает в основном на окраинах населенных пунктов, лесах, бесхозных местах. Она боится режущих предметов, собак и петухов. Под подушкой ребенка кладут нож или вилку, которые, как и лай собаки или утреннее

пение петуха, отпугивают демонические силы. Вот почему в талышской культурной традиции высоко почитались эти животные. *Алажены* любят всякого рода украшения, золотые изделия, некоторые из которых попали в руки людей, и они используют их в быту для борьбы со зглазом¹.

В талышском этническом сознании на протяжении долгого времени доминировала мысль: *кина чы халхие* («девушка принадлежит чужим»). Это означало, что, выйдя замуж, девушка становилась частью семьи мужа, и обязательно жила в его доме, что налагало на невестку определенную ответственность: любовь к семье мужа, прежде всего, к его родителям, забота о них и т. д. Все это вырабатывало отлаженную годами систему поведения, и малейшее от нее отступление рассматривалось как явление из ряда вон выходящее. Неслучайно, в талышском фольклоре, народных сказках фигурирует много невесток, превратившихся в птиц. Например, в сказке «Кукушка», забывшая про вскипевшее и «сбежавшее» молоко невестка просит Бога превратить ее в кукушку, чтобы таким образом избежать гнева свекрови.

Следует отметить, что многие животные в талышском этническом сознании связывались с нереализованными человеческими возможностями. Бедный парень, влюбившийся в дочь падишаха, не может выполнить выдвинутые им условия – найти палку не кривую и не прямую, и просит Бога превратить его в щеголя с тем, чтобы найти палку с нужными характеристиками. Наблюдая за щеголем, перебирающим палки, талыши видят в нем юношу, все еще мечтающего о браке с дочерью падишаха.

Интересно, что в талышском фольклоре неспособность мула давать потомство связывается с его вероломством в отношении имама Хусейна. Лошадь и верблюд не тронулись с места, в то время как мул позволил убийцам сесть на него и растоптать тела

¹ Абдоли А. Кадусларын тарихи (История кадусиев). Тегеран, 2002. – С. 257.

внука пророка и остальных мучеников. Аллах разгневался на мула, и с того дня по Его воле мул стал бесплодным.

Древний и мудрый талышский народ еще в эпоху мидийских царей, Ахеменидов, Селевкидов, Аршакидов и Сасанидов сложил свои замечательные предания, легенды и сказки. Каждый из этих видов народного творчества имеет свое особое, неповторимое, специфическое значение и звучание для многих поколений благодарных потомков, черпающих в них духовную мощь и силу в решении новых эпохальных задач, в борьбе за сохранение своей идентичности, за дальнейшее всестороннее и прогрессивное развитие талышского народа.

Созданные в далекой старине и дошедшие до нас из глубины веков талышские народные сказки, легенды и предания запечатлели основные нравственные заповеди их творца – талышского народа. Все заповеди из народных преданий и сказаний перенеслись в тысячи поучительных книг и священных текстов, вошли в Авесту, Библию, Коран. Они носят надэпохальный и наднациональный, общечеловеческий характер, и принадлежат не только известной эпохе и конкретному народу, но Вечности и Человечеству. В этом смысле памятники талышского народного поэтического творчества служат ярким и вдохновляющим примером глобальной человеческой ответственности, устремленности в светлое будущее.

Немаловажным является и то, что в процессе исторической эволюции этнического сознания талышей заметную роль сыграло эпическое сознание, «ядром» которого стало «махне» (песня). «Талышские „махне“, – отмечал Б. В. Миллер, – принадлежат к любовной поэзии, отличаются большой свежестью и непосредственностью чувства; сравнения и образы отличаются реальностью и заимствуются из окружающих талыша природы и быта»¹.

Одной из особенностей талышских песен – «махне», ярко показывающей простоту талышской души, является то, что

¹ Миллер Б. В. Предварительный отчет о поездке в Талыш летом

влюбленные друг к другу могут обратиться как «братец» или «сестра» – обращения, совершенно не характерные для других этносов. В качестве примера, приведем отрывок из «Талышских текстов» Б. В. Миллера:

«Алолам виша-виша,
Бойли быгоным атра шиша,
Хова гыбон!

Алолам памба памба,
Бойлим шави лампа,
Хова гыбон»!

(Русский перевод):

Алола (бузина) моя, лес, лес,
Усы братца для меня (как) флакон с духами,
Сестры она жертва!

Алола моя, хлопок, хлопок,
Мой братец (словно) ночная лампа,
Сестра его жертва!²

Исследователи эпоса сходятся в своих выводах в том, что в художественных произведениях талышей отразились не только эпическая героика, но и национальное самосознание, национальный характер.

Важной характеристикой талышского мифологического сознания выступает демонстрация личного сопричастия значимому, сокрытому. При этом обрядовые действия направлены на жизнеподдерживающие процессы, гармонизирующие космический и социальный порядок, нерушимость бытийных устоев. Земные процессы расцениваются как результат действия божеств, ответственных за те или иные сферы жизнеобеспечения. Содержание мифов представлялось талышскому этническому сознанию на ранней стадии развития в высшем смысле слова

1925 г./Талыши: история и культура. Хрестоматия. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 68.

² Миллер Б. В. Талышские тексты. – М.: 1930. – С. 197.

реальным, поскольку воплощало коллективный, и поэтому «надежный» опыт осмысления действительности множеством поколений. Эти мифы утверждали принятые в талышской этнической среде системы ценностей, нравственных регулятивов, поддерживали и санкционировали отлаженные веками нормы поведения.

Предшествуя рациональному осмыслению мира, миф создает предпосылки для научно-теоретического познания действительности. Известное выражение «от мифа к Логосу» означает переход от познания мира через мифологическое мировоззрение к его познанию через каузальные связи и отношения. Однако, следует отметить, что дальнейшее развитие сознания, в том числе талышского этнического сознания, отнюдь не сопровождается полным отказом от мифологического мировоззрения, сохраняющегося в религиозных представлениях этносов в ходе их исторического и духовного развития. Связь мифологии и религии очень сильна; поскольку одни и те же типы мышления создавали и мифологию, и религию. Формирование и развитие талышского этнического сознания показывает, что элементы мифологического мышления переходят в пласт религиозного сознания, способствуя образованию синкретичных религиозно-мифологических представлений.

Как пишет В. В. Ильин, самоидентификация этноса во времени, в культуре, осуществляемая будирующим воображением, означала выработку многопоколенного среднего субъекта, снимающего в себе как сыновьем лице этническую историю в целом. Чувство этнической общности, культивируемое традицией, примечательно в двух отношениях — организационном и познавательном. В организационном плане оно влекло обособление «создателя» как полнокровного, постоянного и полномочного обитателя этнической среды *in toto* (преодоление предметно-явленческих дифференцировок тотемистского сознания). В познавательном плане оно подкрепляло мистико-символический образ мироздания с дуальностью миров в основе: повсеместные элементарные инкарнации духовного в естественное

вытеснялись более зрелым обобщенным понятием сакрального универсума, наводненного знаменами, циклами, демоническими, тайными, роковыми факторами, расцениваемыми как подлежащие расшифровке волеизъявления свыше¹.

Таким образом, идейные корни сформировавшейся у талышей религии откровения – зороастризма, носят двоякий характер. С одной стороны, с позиции диалектико-материалистического подхода, противопоставление человеком самому себе продуктов своей духовной деятельности, объективируемых, наделяемых независимым, автономным существованием. С другой стороны, традиционализация устоев, норм, канонов жизни, придающая им надличностный, транссубъективный, имперсональный статус и одновременно связывающая их появление с тем или другим священным авторитетом, например, культа Ахура-Мазды, Митры и др.

¹ Ильин В. В. Философия: в 2-х т. Т.1. Ростов-на Дону, издательство «Феникс», 2006. – С. 48.

ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

3.1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЗОРОАСТРИЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Имя древнеиранского пророка Заратуштры стало известно широкой общественности по написанной в духе политического памфлета работе известного специалиста по истории философии С. Ф. Одуева «Тропами Заратуштры», в которой автор подверг суровой критике книгу Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». «Заратустра» Ницше, будучи разрушителем существующих моральных ценностей, находится «по ту сторону добра и зла», и, в этом смысле, является полным антиподом исторического Заратуштры – древнеиранского пророка, заложившего основы духовно-нравственного существования человека в индоевропейской культурной традиции.

Вопрос о времени жизни Заратуштры, его родине во многом остается спорным. По мнению большинства исследователей, традиционная дата «за 258 лет до Александра Македонского», зафиксированная у Бируни¹, должна быть оставлена, так как в раннем зороастризме, не знающем ни городов, ни развитой формы цивилизации, отражен простой сельский быт, воспета сельскохозяйственная жизнь, характерная для отсталого Восточного Ирана. Для Северо-Западного Ирана, долгое время отождествляемого как позднеавестийской традицией, так и многими

¹ Бируни Абу Рейхан. Памятники минувших поколений//Избранные произведения. Т.1. Ташкент, 1957. – С. 24.

представителями западноевропейской ориенталистики с родной Заратуштры, это было давно пройденным этапом. Предполагается, что Заратуштра жил примерно в X–VII вв. до нашей эры на территории, где обитали восточноиранские племена.

Однако, согласно позднеавестийской традиции, учение Заратуштры не было принято на его родине, поэтому новоявленному пророку пришлось покинуть родной край и отправиться с миссией к восточноиранскому царю Виштаспе, который и принял провозглашенное им вероучение. Очевидно, родина пророка должна была располагаться западнее, чем владения его покровителя. Хотя один из тонких знатоков Авесты Л. А. Лелеков категорически отвергает навязанный научному сообществу М. Бойс миф о зороастризме как о «пастибщном учении», из-за высокой степени абстракции Гат (гимнах о Заратуштре — А.М.), понятной разве только «продвинутым» западным иранцам, сообщения античных авторов, гаремные надписи ахеменидских царей и многое другое как раз свидетельствуют об обратном. Ни Геродот, ни Страбон, ни Ксенофонт в своих сочинениях не упоминают имени Заратуштры, равно как и Дарию I, Ксерксу, ставших «по воле Ахура-Мазды» царями, незнакомо имя пророка: «...должен поразить всякого исследователя, изучающего текст, увековеченный на Бехустинской скале, тот поразительный факт, что нигде на всем протяжении громадной надписи не упоминается имя Заратуштры»¹.

На Северо-Западе Ирана Заратуштра во времена ахеменидских царей еще не был известен; там господствовал маздаизм — культ Ахура-Мазды без пророка Заратуштры. Жрецами этой религии были маги, которые также не упоминаются в Авесте, в которой жрецы назывались *atravan*. Таким образом, проникновение идей зороастризма в Северо-Западный Иран было

¹ Струве В. В. Родина зороастризма // Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. — Л.: 1968. — С. 137.

явлением поздним, уже после ахеменидов. Неслучайно Гермодор считал, что от времени жизни Заратуштры до падения Трои прошло 5000 лет, а по древнегреческому историку Ксанфу Лидийскому, на которого ссылается Диоген Лаэртский, древнеиранский пророк жил за 6000 лет до переправы Ксеркса¹.

Однако сам Заратуштра вполне мог происходить из Северо-Западного Ирана. «Пастбищная культура» едва ли могла породить гения, способного стоять у истоков первой в истории человечества религии откровения. В античных источниках², а также в позднеавестийской традиции³ Заратуштра признается магом, происходившем с Северо-Западного Ирана. В этом смысле талыши, как и другие западноиранские народы, имеют обоснованное право принять наследие великого пророка Заратуштры.

«Верования, — пишет Л. А. Микешина, — это другой жизненный феномен, нежели идея, мы в них пребываем как пребываем в уверенности»; о них не размышляют, но с ними всегда считаются⁴. Древние верования талышей, в этом смысле, т.е. в данном случае почитание рощ, деревьев, камней, унаследованы как традиция, как вера их предков, являвшаяся в течение столетий своеобразной путеводной нитью в сложном лабиринте этнического развития.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 63.

² См. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 246; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 63.

³ См. Маковельский А. О. Авеста. — Баку, Азернешр, 1960; Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: Наука, 1987; Алиев И. Очерк истории Атропатены, — Баку, Азернешр, 1989; Алиев И. Несколько замечаний на авестологическую тему. — Баку, Нурлан, 2003.

⁴ Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. — М.: Канон+, 2009. — С. 253.

Обратимся к сути заратуштровского вероучения, изложенного в 17 великих гимнах (около 900 строк) под общим названием «Гаты», то есть «песни», «песнопения». В Гатах перед нами предстает реальное историческое лицо – Спитама Заратуштра. Он говорит о земных делах, проблемах, одержим желанием наказать человеческие пороки и поощрять добродетельные поступки. Разумеется, не все учение Заратуштры уместилось в Гатах, некоторые идейные установки древнеиранского пророка были развиты в более поздних текстах, вошедших в Авесту.

Создание Заратуштрой нового религиозного учения явилось закономерным итогом долгих и мучительных онтологических исканий в системе «мир-человек». Неудовлетворенный положением труженика- земледельца и скотовода, Заратуштра много странствовал, размышлял о причинах несправедливого распределения материальных благ, искал пути разрешения сложных социально-экономических проблем.

Размышления над смысложизненными вопросами, связанными с ними представлениями о происхождении человека и мира, назначении человека в мире и о том, в чем собственно состоит причина человеческих страданий, во многом предопределили его будущую пророческую миссию. Такой путь прошел и Будда. Наблюдая за перепаханым полем, на котором птицы выклевывали червей из комьев земли, он, удивлялся, почему жизнь устроена так, что одни живые существа могут жить только за счет смерти других. Но, как описывает буддийская традиция, самым важным для духовного переворота Будды оказались четыре встречи, предопределившие его четыре благородные истины: молодой Будда наблюдал за похоронной процессией и понял, что все люди, и он сам, являются смертными, и никакие деньги, никакое богатство не спасут их от смерти. Посмотрев на больного человека, Будда убедился в том, что болезни подстерегают любого смертного. Наблюдав за нищим, просящим подаяния, будущий основатель буддизма осознал, что деньги и слава – явление временное. И, наконец, глядя на мудреца, погруженного в созерцание, Будда решил, что человеческое самопознание и само-

углубление есть единственно надежное средство постижения смысла мироздания, состоящего в страданий, равно как избавление от них.

Но такой созерцательный взгляд на мир, предусматривающий смирение и внутреннюю борьбу для прекращения страданий, никак не подходил для Заратуштры. Видя вокруг себя и везде, где побывал, вопиющий беспредел, жестокость и насилие, Заратуштра страстно желал установления единого нравственного закона на земле, позволяющего вести мирную, спокойную жизнь. И как бы в награду за свое стремление брать на себя заботу о человечестве Заратуштра получил божественное откровение. Это поистине величественное событие, упоминаемое в одной из Гат, приводится в книге известной исследовательницы зороастризма М. Бойс: «... однажды Зороастр, участвуя в сборище по случаю весеннего празднества, отправился на рассвете к реке за водой для приготовления хаомы. Он вошел в реку и постарался взять воду из середины потока. Когда он возвратился на берег (в этот момент он сам пребывал в состоянии ритуальной чистоты), перед ним в свежем воздухе весеннего утра возникло видение. На берегу он узрел сияющее существо, которое открылось ему как Воху-Мана, то есть „Благой помысел“. Оно привело Зороастра к Ахура-Мазде и пяти другим, излучающим свет персонам, в присутствии которых пророк „не увидел собственной тени на земле из-за их яркого свечения“. Тогда же от этих семи божеств Зороастр и получил свое откровение»¹.

Пророческой миссии, согласно религиозному мировоззрению, должен предшествовать определенный этап жизни в уединении, осмыслении земного существования человека. Прежде чем наделять человека пророческой миссией, Бог испытывает его, посылает ему знамение, видение. Часто это происходит у вершин гор, где уединяется избранник, а сама гора выступает связующим звеном между Небом и Землей. Можно сказать, что

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: 1987. — С. 28.

выпавшая на долю Заратуштры пророческая миссия как результат эмоционального переживания разрушения «должного» социального порядка, основанного на принципах справедливости, и составляет основной результат осознания им своей главной жизненной цели. Вполне возможно, что «его форма сотворения „должного“ социального вытекает из его осознания, что оно может сотвориться только на основании предельного аскетизма, пробуждающего творчество»¹.

Пророчество Заратуштры суть этическое пророчество; оно возвещает волю Ахура-Мазды, исходя из которой добрые и злые дела человека оцениваются как отдельные поступки, и оказывают решающее влияние на судьбу индивидуального сознания, стремящегося к спасению. Человек, отвечающий за свои деяния, проявляет себя морально как существо неустойчивое, встречаясь на своем жизненном пути с искушениями. Поэтому его религиозная судьба зависит от баланса совершенным им положительных и отрицательных поступков.

Заратуштра, как подобает пророку, избраннику Бога, прошел через испытания, которые обрушились на него после встречи тет-а-тет с Ахура-Маздой. Анхра-Манью предлагал ему все земные сокровища в обмен на отречение от религии Ахура-Мазды. Еще позже на него нападают злые волшебники, демоны и чудовища, направленные Анхра-Манью, но Заратуштра с честью выходит из этого испытания, оставаясь верным Ахура-Мазде.

Заратуштра просит Ахура-Мазду раскрыть ему секрет устройства мироздания, например, как будут заложены основы наилучшей жизни, кто проложил путь Солнцу и звездам, кто заставляет Луну прибывать и убывать и т.д.² Заратуштра просит верховное божество подать ему «видимые сигналы», и что осо-

¹ Бобков А. И. Религиозный опыт и этническое самосознание в условиях кризиса-национально-цивилизационной идентичности. Иркутск, Издательство ИГУ, 2013. – С. 15.

бенно важно, пути соединения с самим Ахура-Маздой, и чтобы по слову его совершались дела».

Но Заратуштра говорит и о своем бессилии: его не принимает община, у него мало стад и людей. Помощь же он видит в наделении его нравственным императивом – Доброй Мыслью:

«Знаю я то, Мазда, от чего я бессилен:

Мало у меня стад и мало людей.

Взываю к тебе, взгляни же, Ахура!

Давая поддержку, как друг дает другу,

Научи через Закон обладанию Доброй Мыслью»³.

Однако Заратуштре пришлось спасаться бегством, найдя пристанище у восточноиранского царя Виштаспы, которого первым обратил в свою веру⁴.

Имя Заратуштры означает «обладающий золотистыми верблюдами», а его отца – Пурушаспы – «обладающий множеством лошадей», что прекрасно объясняется в переводе с талышского языка – единственного, по мнению Ж. Дармстетера, современного иранского языка, сохранившего основные черты древнего авестийского языка⁵.

Сам древнеиранский пророк был известен греческим авторам под именем Зороастр, что связывалось с греческим словом *astron*, то есть «звезда», поэтому древнегреческие источники знают его как мудреца-астролога и звездочета⁶.

Книги, составленные много веков спустя (III в. н.э.), в совокупности известны как «Авеста». Точное значение этого слова не установлено. Известный азербайджанский академик Играр

² Ясна 44, 2–3.

³ Ясна 46, 2.

⁴ Ясна 46, 14; 15, 16.

⁵ The Sacred books of the East. The Zend-Avesta. Vol IV. The Vendidad. London, 1880. P. III.

⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 65.

Алиев считает, что оно происходит от среднеперсидского слова *apastak*, и может означать «основа» или «наставление»¹.

Самой почитаемой частью Авесты являются *Гаты* Заратуштры, т.е. песни, песнопения, произнесенные самим пророком. Далее в Авесту входят *Яшты* («яшт» – «почитание», «восхваление»), содержащие хвалённые гимны божествам древнеиранского пантеона, которые почитались древними иранцами, в том числе талышами, еще до Заратуштры. Эти гимны содержат древнейшие мифологические представления, фрагменты героико-эпических сказаний, возникшие у древнеиранских народов в эпоху глубокой древности. В Авесту входят еще следующие книги: *Ясна* («поклонение», «жертвоприношение»), *Висперед* («все главы», «все владыки»), *Видевдат* (другая, испорченная форма – *Вендидад*), что означает «отвержение прежних божеств» (другой перевод, считающийся менее точным – «закон против демонов»). Эти книги в таком виде впервые были восстановлены при Аршакидах (250 г. до н.э. – 224 г. н.э.), как полагает Дармстетер, мидийскими магами – жрецами из Раги и Атропатены. Но в последующий период в них вносились некоторые исправления; что-то добавлялось, что-то удалялось, вычеркивалось, многократно переделывалось соответственно новым условиям. Этот процесс реконструкции был завершён при Сасанидах (III–VII н.э.). Согласно же преданию, до своей гибели при македонском завоевании Ирана, Авеста состояла из 21 части (*nask*), из которых семь излагали происхождение мира и историю человечества, семь перечисляли предписания морали, гражданские законы и религиозные обязанности и, наконец, семь трактовали о медицине и астрономии.

Арабские, а позже тюркские и монгольские нашествия в эпоху средневековья принесли приверженцам религии Заратуштры неисчислимые бедствия: часть из них насильственно была обращена в новую религию – ислам, остальные, опасаясь расправы,

¹ Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, 1989. – С. 117.

отгораживались от густонаселенных территорий, в которых он уже доминировал, пустынями, преимущественно в окрестностях Йезда и Кермана. Значительная часть зороастрийцев переселилась в Индию, где их стали называть парсами.

Обосновавшиеся на новой родине парсы поддерживали связи с единоверцами в Иране, обменивались религиозной литературой, советовались по тем или иным вопросам богослужения, отправления религиозных обрядов и т. д.

Интересно, что Европа в те годы практически ничего не знала о Заратуштре, Авесте, людях, которые, несмотря на все тяготы и лишения, продолжали исповедовать первую в историю человечества религию Откровения – религию Добра и Света. Так продолжалось в течение многих веков.

Впервые европейского читателя с Авестой – этим замечательным памятником ираноязычной культуры познакомил французский востоковед Анкетиль Дюперрон, ученик школы восточных языков в Париже, предпринявший путешествие в Индию в 1755 г., и проживших несколько лет среди парсов. Усилия А. Дюперрона увенчались-таки успехом – он смог получить у них те сокровенные книги, совокупность которых составляла Авесту и привезти их в Европу.

Вернувшись в Париж, Дюперрон в 1771 г. впервые опубликовал французский перевод Авесты, являвшимся первым европейским переводом священных книг зороастризма. Впоследствии делали переводы на другие европейские языки, и Авеста начинала привлекать к себе внимание философов, религиоведов, историков, лингвистов, ученых других отраслей.

Объявив Ахура-Мазду единственным несотворенным богом, Заратуштра основывает первую в историю человечества монотеистическую религию откровения, получившую название зороастризм.

Плодом онтологических исканий Заратуштры стало наделение верховного бога Ахура-Мазды предикатами чистого бытия и нравственного добра. Это привело к возникновению иного отношения к природе в Иране, так и ко всему конкретно-предмет-

ному бытию. Работа религии Заратуштры об огне и воде, тот трепет, с каким они оберегаются, от осквернения, и строгость, с какой такое осквернение карается подобно тяжелейшим нравственным поступкам, доказывают, что узы, связывающие религию с природой, еще остаются не разорванными¹.

Благочестивые последователи Заратуштры посещали храмы огня ежедневно, что подчеркивало их глубокую религиозность. Менее усердные посещали его, по крайней мере, четыре священных дня каждого месяца. Все зороастрийцы тщательно соблюдали предписания относительно того, как блюсти чистоту огня и предохранять его от осквернения. Исключительно велика роль огня в зороастрийской литургии Ясна. Огонь «является искрой бесконечности, богоявлением божества», к нему обращаются как к «сыну Бога». Почитание огня в зороастрийских ритуалах расценивают как символическое действие в борьбе против демонов, смерти, нечистоты. Огонь выступает как божественный очиститель. Вместе с тем все зороастрийские очистительные процедуры, освящения, использование сакральных элементов, почитание священных стихий суть борьба против зла, символически отражающая зороастрийские эсхатологические представления и способствующая финальному спасению вселенной и бессмертию человеческих существ².

Заратуштра верит в победу сил Добра, в то, что праведные возьмут верх над грешниками. Эта победа должна обновить мир, и Заратуштра спрашивает верховное божество Ахура-Мазду, «преподать ему то, что знает сам «Мудрый Владыка»: «О Премудрый, победят ли достойные недостойных еще до того, как начнут исполняться замысленные тобой кары? Ибо именно

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. — М: Академический проект, 2011. — С. 251.

² Мейтарчян М. Б. Почитание стихий в зороастризме // Митра. — 2007. — №9 (13). — С. 22.

в этом, как мы знаем, и состоит преобразование существования»¹.

Возможно, Заратуштра верил, что конец света близок, и произойдет то самое «преобразование мира». В Ясне несколько раз Заратуштра называется спасителем или «сао-шьантом»². Он говорит о последующем суде, неотвратимом наказании неблагочестивых огнем и раскаленным металлом. Согласно М. Элиаде, объявленное Заратуштрой эсхатологическое испытание огнем и раскаленным металлом, имело целью как наказание неправедных, так и возрождение творения³. Различные архаические космогонические сценарии, существовавшие на Древнем Востоке, допускали ежегодное обновление мира. Заратуштра решительно порывает с этим мировоззрением, и провозглашает единовременное и окончательное обновление мира. Но, что особенно важно, обновление произойдет не путем исполнения какого-нибудь ритуального действия, а по воле верховного божества Ахура-Мазды.

Первая глава Видевдата содержит зороастрийский эсхатологический миф, согласно которому история человечества делится на три периода. Первый период рисуется как идиллическая картина блаженной сельской жизни: люди занимаются любимым делом — земледелием и скотоводством. Первочеловек Йима, выполняя веления Ахура-Мазды, наполнил мир благими творениями — людьми, собаками, птицами, рогатым скотом, а также ярко пылающими красными огнями. Стоит отметить, что святость ярко пылающего красного огня сохранилась в талышской клятве *Ба сыа пич!* («Клянусь красной пылающей печью!»). Кроме того, как показывает зороастрийская эсхатология, человек изначально

¹ Ясна (48.2).

² Там же (48.8; 46.3).

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. — М.: Академический проект, 2014. — С. 277.

но создан Ахура-Маздой добрым существом, а злым становится впоследствии, в результате нарушения Йимой божественных заповедей, положившего конец золотому веку в истории человечества.

Второй период представляет собой историю борьбы добра и зла, в которой протекает пророческая миссия Заратуштры. Третий период – это последующее время до дня Последнего суда, когда будут окончательно побеждены силы Зла, и наступит вечное царство Добра. Такова суть эсхатологии зороастризма: от мифов о прошлом человечества совершается переход к мифам о конечной судьбе всего человеческого рода.

Важно отметить, что естественные или природные религии почитаются талышским религиозным сознанием не ради них самих, а в силу того места, которое они занимают в великом этико-религиозном споре в борьбе добра с силами зла. «Зло противостоит добру в качестве абсолютного принципа, оно должно быть преодолено, устранено, но того, что должно быть, еще нет; долженствование – мощь, не способная реализовать себя, нечто слабое, бессильное»¹. Само долженствование предполагает борьбу, и в этом смысле победа добра над силами зла хоть и предопределена, но этот путь нужно пройти от начала до конца. Добро есть свет, истина, но и сама истина, как считал Г. В. Ф. Гегель, прокладывает себе дорогу только тогда, когда пришло ее время, не раньше. Ничто великое не совершается без страсти, но никакая страсть, никакой энтузиазм не вызовут к жизни то, что еще не созрело. Для победы добро должно созреть. А созреет лишь тогда, когда «упадет на нечто темное», злое, т.е. вступит в борьбу.

Подобно тому, как человек должен определиться, приняв сторону одной из противоборствующих сил, так и отдельные природные силы занимают место на той или этой стороне – они

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – С. 12.

служат либо делу сохранения миропорядка, либо его разрушению и уничтожению. Именно эта их функция, а не чисто физический облик и физическая сила наделяет их соответствующей религиозной санкцией.

Природа сама по себе не является ни доброй, ни злой, ни «божественной», ни «демонической» — это религиозное сознание делает ее такой, поскольку оно рассматривает ее содержательные элементы не просто как элементы и факторы бытия, а как факторы культуры, включая их тем самым в круг, очерченный этико-религиозным взглядом на мир¹.

Как развитая теологическая система, религия Заратуштры пытается снять индифферентность природных сил по отношению к добру и злу, делая их непосредственными участниками арены борьбы и зла. Природные силы преобразуются в своем значении, происходит корреляция и координация природных и духовных сил. «Когда злой дух напал на творение доброго духа, — говорится в Авесте, — Воху Мана и огонь выступили ему навстречу, чтобы защитить творение, и одолели его так, что он уже не мог препятствовать течению рек и росту растений».

Демонический мир, мир Анхра-Манью — это мир обмана, кажимого и нереального. Будучи закрепленным в цепи всего нереального, кажимого, Анхра-Манью слеп — и эта слепота направляет его на бой с Ахура-Маздой, в котором Анхра-Манью погибнет. Победа добра predetermined. Но этот путь нужно пройти.

Высшее божество выступает как вершина иерархической пирамиды, включающей в себя как природные, так и духовные силы — Амэша Спенты или Бессмертные Святые, которых он создал первыми из всего творения при помощи Святого духа (Спэнта-Манью): Благая Мысль (Воху-Мана), Лучшая Истина (Аша-Вахишта), Святое Благодетельство (Спэнта-Армайти), Власть

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. — М: Академический проект, 2011. — С. 252.

Желанная (Хшатра-Варья), Целостность (Харватат) и Бессмертие (Амэрэтат). Вместе с Ахура-Маздой они образуют «семерку единосущных», покровительствующих соответственно всем семи благим творениям: человеку, скоту, огню, земле, небу, воде и растениям.

Выбрав в качестве эманаций Ахура-Мазды шесть «Бессмертных Святых», Заратуштра показывает, каким образом верховное божество управляет мирозданием: через единосущных «архангелов», олицетворяющих предельно абстрактные ценности, Ахура-Мазда наставляет людей на истинный путь.

Указанные выше шесть эманаций, шесть великих божеств, учит Заратуштра, вызвали к жизни другие благие божества, почитавшиеся еще в древнеиранском пантеоне. Среди них Митра, Апам-Напат, Сраоша, Аша, Гэуш-Урван. Они сохранены в зороастризме; Заратуштра призывает их почитать. Особое значение для последователя Заратуштры имеет понятие «Аша». «Пока у меня есть силы и возможности, я буду учить людей стремиться к «истине-аша»¹, — говорит Заратуштра. Следует обратить внимание на то, что в авестийском языке слово «аша» помимо значений «истина», «порядок» в качестве имени собственного обозначает наименование божества, то есть Ахура-Мазды. Кроме того, в более ранние времена, в эпоху общеиранской общности, существовала вера в неизменные законы мироздания, общим обозначением которых выступало слово «рта» — ранний аналог слова «аша». Древние иранцы верили, что их молитвы и жертвоприношения способствуют сохранению естественного порядка вещей. Позже «аша» начинает приобретать и нравственный смысл: естественный порядок вещей, природные закономерности сами по себе представляют собой добро, а нарушение всего этого есть зло. И в человеке должно быть нравственное начало — справедливость, искренность, верность, смелость и т. д. В учении Заратуштры слово «аша» наделено исключитель-

¹ Ясна 28, 4.

ным статусом: «Есть только одна дорога — дорога Аши. Все другие дороги — бездорожье»¹.

В «Ясне семи глав» слово «Аша» упоминается вместе с Ахура-Маздой, в ней провозглашается «вечный» союз Бога и Истины, т. е. Ахура-Мазды и Аша². Здесь значение Аша выше, чем просто истина, справедливость, порядок; она соединяет в себе и космическое и духовное начало.

Интересно, что в современном талышском языке слово *аша* сохранилось в первоначальном смысле — в названии солнца (*хаши*), равномерное движение которого обеспечивает смену времен года, и, соответственно, существующий порядок мироздания, равно как и в своем нравственном значении, например, в выражении «не говорить правду» (*ба хаша же*). С другой стороны, у талышей до сих пор сохранилась древняя форма клятвы *ба Хаши чаш* («клянусь Солнцем»), олицетворяющей указанный порядок как истину бытия.

В Авесте предписывается почитать воды Апам Напат как «создателя всех живых существ»: «Мы почитаем мощного владыку Апам-Напат, помощника героев, создателя мужей, творившего среди божеств подводных, внимающих молитвам, он слышит все»³.

Этот мифологический образ божества Апам Напат, как считает А. О. Маковельский⁴, возник в местности, изобилующей нефтью. В нем выражено верование, что все источники глубоко под землей сообщаются с Океаном, где пребывает Апам Напат.

Воды, согласно древним мифологическим представлениям, в лице Океана символизируют *fons et origo*, т.е. первооснову мироздания, и, соответственно, предшествуют природным предме-

¹ Ясна (72, 11).

² Там же (40,2; 41,6).

³ Яшт (19, 52).

⁴ Маковельский А. О. Авеста. Баку, Издательство АН Аз. ССР, 1960. — С. 123.

там: «Океан всем прародитель»¹, — писал Гомер. И по Фалесу, начало и конец Вселенной суть вода: «все из воды, и в воду все разлагается»². И в этом смысле, безусловно, символизм воды означает как смерть, конец всего сущего, так и возрождение: контакт с водой означает возврат к жизни, но уже в новом качестве. Остров, возникающий посреди моря, несет в себе отпечаток водного символизма. Этот остров фигурирует у Платона как Атлантида, которая вследствие «невиданных землетрясений и наводнений, исчезла, погрузившись в пучину»³. Сама история человечества, как явствует концепция Платона, берет начало в Водах. И в антропологическом, и в космологическом смысле погружение земли в воду означает не окончательное разрушение жизни, а временное возвращение в бесформенное состояние, из которого возродится уже в новом качестве, обновленной. Платон, как полагает М. Элиаде, видимо, был знаком с древнеиранской концепцией, согласно которой целью этих разрушений было очищение человеческого рода⁴.

В качестве богини небесных вод, плодородия, покровительницы домашнего скота упоминается Ардвисура Анахита. Она дарует удачу верным служителям Ахура-Мазды, оберегает их от несчастий:

«Создал ее я, Мазда,
Для процветанья дома,
Селенья и округи,
Создал для их защиты,

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. — С. 109.

² Там же.

³ Платон. Сочинения в трех томах. Т.3, ч.1. — М.: Мысль, 1971. — С. 466.

⁴ Элиаде. М. Космос и история. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1987. — С. 116.

Опоры и охраны,
Создал я для спасенья
Округи и страны»¹.

В гимне Ардвисуре Анахите Авеста проявляет особую заботу о сохранении и приумножении рода, о хорошей и достойной наследственности:

«Благая, освящает
Она мужское семя
И матерей утробу,
Чтоб легки были роды,
Обильно молоко»².

Авеста приписывает бережно охранять здоровье матери, женщины и семя мужчины с целью лучшего потомства. В гимнах Ардвисуре Анахите и Митре говорится о «прекрасных, стройных, высоких и прямых, блестящих и благородных девушках с золотыми украшениями» и «правдивых, красноречивых, прекрасно сложенных, высоких, дальноречивых, могучих» мужчинах. Религия Заратуштры обращает первостепенное внимание на физические параметры тел мужчин и женщин. Ибо, во-первых, только здоровый, прежде всего, в физическом отношении человек может и должен следовать учению Ахура-Мазды, и, во-вторых, этот принцип соответствовал программным задачам авестийского общества: вырастить совершенное во всех отношениях поколение только благодаря вступлению в брак мужчин и женщин с превосходными физическими данными. Это находит свое подтверждение и в Видевдате (Вендидаде), во втором фаргарде, в котором излагается история человечества и приводится миф о первом человеке Йиме. Предупреждая о приближении суровых и жестоких морозов, Ахура-Мазда велит Йиме сохранить в числе всего прочего и лучшие «экземпляры мужчин и женщин для продолжения рода». И, Йима, «построив ограду,

¹ Яшт 5, 6.

² Там же, 2.

перенес туда семена мелкого и крупного скота, людей, собак, птиц, а также красные пылающие огни», как и велел Ахура-Мазда¹. Как выше говорилось, у тальшей до сих сохранилась святость красного пылающего огня в клятве *ба сиа пич* («клянусь красной пылающей печью»).

Суровые и жестокие морозы, о которых предостерегает Ахура-Мазда, напоминают библейский миф о всемирном потопе. Да и вообще авестийская мифология с ее структурой и персонажами находит соответствие в более поздних, ставших мировыми, религиях — миф о первочеловеке, изгнанном из-за грехопадения из рая, Страшном суде, аде и рае, посмертном воздаянии и т. д. М. Вебер отмечал, что зороастрийские представления о Страшном суде, учение об ангелах и демонах оказали значительное влияние на поздний иудаизм². Идея получения откровения в момент пребывания в состоянии ритуальной чистоты (об этом мы говорили выше) является вершиной религиозной мысли древнего мира. Нечто подобное встречается и в других религиях откровения. Несомненно, зороастризм заложил фундамент, на котором возводили свои здания поздние религии откровения — буддизм, иудаизм, христианство, ислам. Прежде всего, «нет пророка в своем отечестве». Избранный для пророческой миссии человек должен быть «гонимым», опередившим свое время, нравственно, духовно чистым человеком. Далее, он должен иметь отличное от остальных людей происхождение. Согласно одной из ранних легенд, Заратуштра был единственным в мире ребенком, который рассмеялся, появившись на свет. Этим и объяснялся жизнеутверждающий характер его вероучения. Другие пророки или божьи избранники также «появились на свет особым образом». Так, в день рождения пророка Мухаммеда рухнули 14 балконов во дворце императора Византии.

¹ Видевдат II.

² Вебер М. Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. — С. 38.

Трудно переоценить то огромное влияние, которое оказал зороастризм на развитие религиозной мысли человечества. Л. Фейербах писал, что характерным актом религии, подтверждающим ее сущность, является всемогущая молитва. Бог исполняет то, о чем его просит благочестивый человек в молитве. А он просит не только о духовных вещах, он просит также о вещах, которые находятся вне человека и зависят от власти природы, которую он хочет победить в молитве; в молитве он прибегает к сверхъестественному средству, чтобы достигнуть естественных по себе целей¹. Но в зороастризме обращение к божествам преследует, прежде всего, духовные цели – получить силу, мощь, чтобы победить силы Зла.

Зороастрийское религиозное мировоззрение, зороастрийская мораль рассматривают супружество как фундамент взаимоотношений мужчины и женщины, на котором возводится величественное здание крепкой семьи с детьми. Категорически запрещается и считается аморальной, недостойной истинного приверженца Заратуштры любовь вне брака. Супружеская жизнь восхваляется как одно из наиболее угодных Ахура-Мазде дел. Каждый человек должен обзавестись женой и детьми. Муж обязан заботиться о собственном здоровье и здоровье семьи, охранять ее, быть трудолюбивым, способным обеспечить семью необходимыми средствами существования. Жена, в свою очередь, должна быть послушной мужу, целомудренной, верной и любящей. Она является полноправной хозяйкой в доме, хранительницей семейного очага.

Следует отметить, что любовь, понимаемая как брачная жизнь, в зороастризме является потребностью внутренней, моральной, в отличие, например, от христианства, которое понимает ее в метафизическом, оторванном от ее земной основы

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 229.

форме. Половая любовь противоречит небесному назначению христианина: «Брак как таковой, то есть в смысле совершенного христианства, есть грех или, по меньшей мере, слабость, которая допускается и извиняется только с тем условием, чтобы ты ограничился одной – заметь! – одной женой навсегда. Чтобы не было блуда. *Небо исключает начало половой любви, как начало земное, мирское*»¹.

В гимне *Аши* решительно осуждается безнравственное поведение мужчин и женщин, думающих о своих эгоистических наслаждениях:

«Сперва благая Аши
Пожаловалась плача,
На шлюху без детей:
«Не подходи к ней близко,
С ней не ложись на ложе;
Что мне поделать с ними,
На небо ли подняться,
Вернуться ли к земле?»
Ужасные проступки
Те люди совершают,
Что девушек уводят
И возвращают поздно
Бездетными назад...»².

В гимне Ардвисуре Анахите в образе богини воды и плодородия показан зороастрийский идеал женщины:

«Барсман в руках у нее должной меры,
Красуется она серьгами,
Четырехгранными, златокованными;
Ожерельем обвила благородная

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 199.

² Яшт 17, 59.

Ардвисура Анахита
Прекрасную шею.
Стягивает она стан свой,
Чтобы дивные груди ее восстали
Чтобы влеклись к ней людские взгляды»¹.

В образе богини воды и плодородия Ардвисуры Анахиты нашло свое яркое отражение высокое в древнеиранской традиции уважение к женщине. Ей жертву приносил и сам Ахура Мазда с тем, чтобы она помогла творцу научить «сына Пурушаспы Заратуштру мыслить, молвить и делать согласно вере»². Эпитет «Анахита» в имени богини воды и плодородия чаще переводят как «незапачканная». Архаичный состав талышского языка позволяет более точно перевести данное слово и, таким образом, восстановить исходный смысл. В талышском языке, как и в языке Авесты имеются слова с отрицательной частицей *-ан*: *анаһард* — «не кушавший», *анараст* — «не созревший», *анаһыт* — «не выпавшийся»³. Так вот река все время течет, «не спит», и Ардвисура «дивная, течет потоком»⁴. Ардвисура Анахита дарует удачу всем, кто говорит добрые слова, имеет добрые мысли, и творит добрые дела. Авеста учит, что ее герои сами должны служить образцом для подражания прежде, чем потребуют от людей следовать моральным принципам зороастризма. Неслучайно, Ардвисура Анахита даровала удачу всем, кто просил ее с добрыми намерениями, и отказывала тем, кто имел злые умыслы, например, трехглавому Ажи Дахаке (*Аждахо*), намеревавшемуся «обезлюдить все семь крашваров»⁵.

Зороастрийское религиозное сознание немислимо без базовой ценности религии Заратуштры — любви к труду. Труд

¹ Там же, 30.

² Яшт 5 («Ардвисур-яшт»), 18.

³ Мамедов А. А. Авестийские грамматические традиции в современном талышском языке. — М.: ИНИОН, 1995.

⁴ Яшт 5 («Ардвисур-яшт»), 7.

как главная добродетель требует крепких физических усилий, необходимым условием которых является хорошее питание. Вот почему питанию религия Заратуштры уделяет первостепенное внимание, ибо народ, который плохо питается, не будет иметь ни хороших сильных работников, ни здоровых, крепких детей. С другой стороны, плохое питание исключает как успешную физическую работу, так и высокую умственную деятельность, что в конечном итоге может привести к деградации нравственности: «Тот, кто не ест, не имеет сил совершать дела благочестия и не имеет сил совершать супружеские обязанности, не имеет сил производить детей. Всякое материальное существо живет едою; без еды оно умирает»⁶. В древней религии тальшей не приветствовалось воздержание от пищи, поскольку оно ослабляло тело. Соответственно, при наличии пищи в изобилии, священное слово воспринималось лучше, и человек был полон желания трудиться и совершает добрые деяния.

Первостепенное отношение к земледельческому труду находит свое отражение в заботе о сельском хозяйстве. Предписывается любить землю, как любят девушку, оплодотворять ее семенами, делать ее матерью, приносящей богатый урожай. Труженик испытывает счастье лишь тогда, когда наслаждается результатами своего труда, заключающегося как в бережном отношении к земле, так и в неустанной работе по увеличению ее плодородия. Когда Заратуштра вопрошает Ахура-Мазду о самых важных законах, то Ахура-Мазда называет в числе прочих тщательный уход за землей, выращивание хороших и крепких семян: «О творец телесного мира, праведный! Кто... радуется эту землю величайшей радостью?» — И сказал Ахура-Мазда: «Если кто поистине в наибольшей мере засеивая, возделывает, о Спитама Заратуштра, хлеба, травы, плодоносящие

⁵ Там же. 29–31.

⁶ Видевдат III, 33.

растения, если кто обводняет безводное место, если кто поистине создает место с избытком воды»¹.

Выполнение этого закона очень важно, прежде всего, потому, что оно доставляет страдания и тяжелые муки дэвам-демонам, столь презираемым в Авесте. Действительно, сеять — это значит уничтожать зло на земле. Тот, кто бросает семена в землю, сокрушает демонов: «Когда хлеб взращивается, тогда дэвов бросает в пот; когда провеянное зерно готовится, тогда дэвы обессиливают; когда мука готовится, тогда дэвы вопят; когда мучная пища готовится, тогда дэвы пускают ветры от ужаса. Всегда да будет иметься в доме эта мучная пища, для того, чтобы поражать дэвов, — в пасти у них станет очень горячо из-за нее, и их увидят обращающихся в бегство. Когда хлеб будет идти в изобилии, следует упоминать священное слово»².

Следует обратить внимание на то, что зороастрийское отношение к крестьянину как к специфически богоугодному и благочестивому человеку — явление, не характерное для других религий откровения. В этой связи стоит отметить, что для позднего иудейского мировоззрения понятия «сельский житель» и «безбожник» были тождественны, равно как и раннее христианство рассматривало крестьянина как христианина более низкого ранга, проявляя по отношению к нему известное пренебрежение³.

Взаимоотношение труженика-земледельца и земли Авеста уподобляет любви. Подобно тому, как любящая новобрачная отдается своему мужу, так и земля отдается тому, кто ее возделывает. Новобрачная принесет мужу ребенка, земля приносит обильный урожай тому, кто на ней работает: «Кто обрабатывает эту землю, о Спитама Заратуштра, левой рукой и правой, правой рукой и левой, тот несет ей выгоду; это представляется точно по-

¹ Видевдат III, 24.

² Видевдат III, 32.

³ См. Вебер М. Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. — С. 140–141.

добно тому, как муж возлюбленный, возлежа на широком ложе, приносит возлюбленной жене сына или другую выгоду»¹. Несчастлива та земля, которая долго пребывает невозделанной и незасеянной, подобно зрелой девушке, остающейся незамужней и бездетной. Как последняя страстно мечтает о хорошем муже, так земля жаждет пахаря: «Ведь неудовлетворена та земля, которая должна быть вспахана пахарем, желающая для этого хорошего от поселянина, так же как молодая женщина, хорошо сложенная, которая долго ходит бездетной, желающая для этого хорошего от мужа»².

Земледелием как одним из важнейших атрибутов культуры оседлых народов талыши занимались с незапамятных времен, однако его восприятие как духовно-нравственного компонента этнического сознания связано именно с зороастризмом. В третьей главе Видевдата на вопрос Заратуштры о том, где на этой земле наиболее приятно человеку, Ахура-Мазда в числе прочих указывает на земледелие³.

Занятие земледелием признавалось главнейшим долгом талыша — главы семьи: он обязывался орошать и возделывать землю, сажать плодовые деревья, обводнять безводные места, заботиться о чистоте водных источников и т. д. Земледельческий труд, с точки зрения Авесты, есть высшая добродетель. Авеста требует исключительно бережного отношения к земле: ее нужно любить, оберегать, как это делает благочестивый человек с девушкой: оплодотворяет ее, делает ее матерью. Как жена одаряет мужа ребенком, так и земля приносит богатый урожай тому, кто ее возделывает⁴.

Земледельческая мораль, согласно нормам Видевдата, женщину уподобляет Земле: земля плодоносит, дает плод, и так же

¹ Видевдат III, 25.

² Там же, 24.

³ Видевдат, III, 4.

⁴ Видевдат, III, 25.

женщина вынашивает и рождает ребенка. По мнению М. Элиаде, любой религиозный опыт, связанный с плодородием и рождением, имеет одну и ту же космическую структуру¹. В индоевропейской культурной традиции культивирование съедобных растений осуществлялось женщиной, что было связано с особым статусом женщины. В древней талышской традиции, и позже, как это предписывает Авеста, женщина занимала высокое положение в обществе. Нет сомнений в том, что в домашних, хозяйственных вопросах главное слово оставалось за ней. Такая доминирующая в обществе роль женщины имеет космическую модель: образ Матери-Земли. В этом образе – сама тайна деторождения, тайна Жизни.

Тайна Жизни – в движении, в постоянном обновлении, изменении, созидании: если земля долго остается необработанной, невспаханной, она так же не удовлетворена, как не удовлетворена хорошо сложенная женщина, долго ходящая бездетной².

Указанные религиозные ценности, привнесенные в мир с изобретением земледелия и придающие женщине материнскую сакральность, связывали воедино тайну рождения, смерти и обновления. Отсюда – единство онтологии и аксиологии: поскольку жизнь человека и мир в вокруг него осмысливаются в терминах растительной жизни, постольку космический цикл осознается как бесконечное повторение одного и того же ритма: рождение, смерть, возрождение.

Наряду с земледелием, животноводство является предметом особой заботы Заратуштры. Он обращает внимание людей в первую очередь к разведению крупного и мелкого скота. В Видевдате идея физического совершенства распространяется и на домашних животных. Там требуется, чтобы при разведении скота избирались лучшие экземпляры, и чтобы назначенные для случки пары животных были окружены заботой. Случка должна

¹ Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 2013. – С. 92.

² Видевдат, III, 24.

производиться таким образом, чтобы допускаемые к случке животные не находились ни в состоянии угнетения, ни в состоянии беспокойства.

Борьба добра и зла пронизывает и мир животных, в котором последние делились на полезных (создания Ахура-Мазды) и вредных (создания Анхра-Манью). Кроме того, религия Заратуштры проявляла благосклонность к таким домашним животным, как собака, куры и петухи, лошадь, верблюд, корова и некоторым другим. XVIII фаргард Видевдата говорит о святости петуха, который назван «барабаном мира»¹, созданным Ахура-Маздой для борьбы с демоническими силами. Услышав ранним утром его голос, силы зла в панике убегают прочь. В талышском этническом сознании и по сей день это поверье сохранилось.

Другая классификация животных касалась их употребления в пищу: животные делились на тех, которых разрешалось кушать и тех, которых нельзя было употреблять в пищу, – это зависело от формы их зубов.

Авеста делит животных также на диких и домашних. Из диких животных часто упоминаются волк и шакал. В Яштах в виде диких животных являются и древнейшие боги. Так, Вертрагна (божество войны и победы) является в виде дикого барана и остророгого козла.

В древней талышской традиции, в соответствии с представлениями зороастризма, отвратительными и вредными считаются пресмыкающиеся. Под понятие «ползучего гада» подводились змеи и черви. Геродот сообщает², что маги убивали муравьев, змей и других животных, у которых способом передвижения является ползание. На червей смотрели как на вредителей полей, истребляющих растения и зерна. Видимо, ненависть к пресмыкающимся, привитая не в последнюю очередь магами, укорени-

¹ Видевдат XVIII (II, 15–16).

² Геродот (I, 140).

лась в талышском этническом сознании настолько, что талышские дети и по сей день соревнуются в забрасывании камнями змей, ящериц и других подобных животных.

К вредным животным, которых проклинал Заратуштра, относились также волки и мыши.

Большим уважением в авестийском обществе пользовалась собака. По всей вероятности, такое отношение к собаке не было предписанием только Заратуштры; собаку как защитницу семьи и двора любили древние иранцы, и, талыши, в частности, еще до Заратуштры, возможно, со времен индоевропейской общности. Не случайно в мидийском языке это животное называлось *spako*, а в русском – «собака» («со» – «двор»; «ба» – «дверь»; «ка» – «дом, кров» – перевод с талышского языка). Отсюда следует, что назначение собаки – охрана домашнего очага. Да и в Авесте упоминаются собаки в основном охранного характера: а) овчарка; б) сторожевая собака; в) охраняющая стадо от волков; г) охраняющая дом и д) бродячая собака.

С приходом ислама и привнесенных им некоторых иных, чуждых талышскому этническому сознанию ценностей, отношение к собаке в талышском обществе меняется, и она становится животным нечистым. Хотя собака и не перестает быть надежным помощником в доме, но ее держат уже подальше от самого дома, во дворе. Ее место дома занимает кошка. Такое отношение к собаке объясняется тем, что ее слюна, шерсть и отпечатки лап считаются у мусульман нечистыми, оскверняющими и человека, и одежду. Так как каждый мусульманин обязан пять раз в день молиться, пребывая в «неоскверненном» виде, собака дома, естественно, свидетельствует о том, что ее хозяином может быть только безбожником, чьи молитвы недействительны: ведь микрочастиц слюны и шерсти невозможно избежать¹.

Не последнее место в Авесте занимает медицина. Она понимается как искусство сохранять тело в здоровом состоянии. Аве-

¹ Оришев А. Б. Моральные запреты в исламе // Международный жур-

ста говорит о трех видах лечения: а) ножом; б) травами и в) священным словом. В Ясне говорится, что Ахура-Мазда создал 10 000 лекарственных растений и ниспослал их первому врачу и изобретателю медицины Трите. Ясна представляет его как одного из первых создателей «хаомы», особого опьяняющего напитка, так любимого древними иранцами.

Самым эффективным способом лечения Авеста называет лечение священным словом. Священное слово в Авесте имеет магическую силу, особенно, если оно связано с именами Ахура-Мазды или его эманаций. В народном быту верующие обращаются также и к природным стихиям – как для выполнения тех или иных желаний, так и для лечения от «болезней бытового характера». Например, в Авесте бытует предрассудок о дурном глазе (то есть сглазе), причиняющем болезни, и о добром глазе, исцеляющем их. Этот обряд до сих пор сохраняется в быту народов Ближнего и Среднего Востока, ранее исповедовавших зороастризм, в том числе и среди талышей. Народная примета гласит, что от дурного глаза надо прятать ребенка, а если же это не удастся, берут немного соли, обводят над головой ребенка и бросают в огонь, произнося: «Дурной глаз пусть горит в огне».

Характерно, что представление о дурном глазе есть и в исламе. В хадисе пророка Мухаммеда, переданном Айшой, говорится: «Прибегайте за защитой к Аллаху, потому что сглаз – это истина» (Ибн Маджа, 2/1159, хадис 3508). Мусульмане считают, что когда человек признает, что сглаз существует, второе, что он должен сделать, это изучить пути защиты от сглаза. Нужно понимать, что никакие талисманы, заговоры и прочее от сглаза не спасут. Спасти от сглаза можно лишь уповав на Всевышнего. Пророк Мухаммед советовал своим сподвижникам, чтобы они читали от сглаза суры «аль-Фалек» и «ан-Нас». Гарантированная защита от сглаза – это соблюдение все-

нал прикладных и фундаментальных исследований. – 2012. – №10. – С. 141–142.

го того, что предписывает мусульманам религия, то есть соблюдение шариата.

Выше уже отмечалось, что Авеста враждебно относится к дэвам и приравнивает их к демонам. Известный специалист по истории древней философии А. Н. Чанышев¹, обращая внимание на сходные черты мифологии древнего Ирана с древнеиндийской мифологией, заметил, что если у индусов асуры (авест. ахуры) — демоны, а дэвы — боги, то у иранцев наоборот, асуры — боги, а дэвы — демоны. Очевидно, не прав А. Л. Погодин², связывая это только с тем, что индусы грабили скот и поля иранцев. Возможно, Заратуштра в дэвах видел, прежде всего, разрушительную силу, вызывающую распри между людьми, соблазняя их на кровопролитие, губительные войны: «Дэвы выбирают неправильно, потому что Анхра-Манью приближается к ним, пока они совещаются, так что они избирают худший замысел. Тогда все вместе они прибегают к ярости, которой поражают жизнь человека»³.

Заратуштра исходил из убеждения, что ахуры (то есть боги), сохраненные им из древнеиранского пантеона и почитаемые верующими, по своей природе должны быть добрыми, искренними, с благими намерениями, сильными и мужественными. Эти высокие нравственные качества отличали их от богов, почитаемых индусами, в частности, от бога грома, грозы и молнии Индры — жестокого и аморального: «Мужи, ездящие быстро, обладающие хорошими конями, призывают меня, будучи окруженными в бою. Я возбуждаю вражду. Я, щедрый Индра. Я вздымаю пыль, моя мощь несокрушима... Никакая божественная сила не может сдерживать меня, неудержимого...»⁴.

Принимая во внимание все негативные моменты в деятельности Индры и других подобных богов и представляя масштабы

¹ Чанышев А. Н. Начало философии. — М.: МГУ, 1982. — С. 176.

² Погодин А. Л. Религия Зороастра. — СПб: 1903. — С. 10.

³ Ясна XXX, 6.

возможного пагубного воздействия на благочестивых людей, Заратуштра отождествляет дэвов с ними. Таким образом, «дэвы» или «демоны» представляют собой воплощение всего дурного, разрушительного, злого, одним словом, отрицательного.

Согласно древним верованиям талышей, связанным с зороастризмом, на правом плече каждого человека сидит добрый ангел, который является лучшим другом человека. Он охраняет его от дурных, предосудительных поступков и грехов, склоняя его иметь чистые помыслы, совершать добрые, благочестивые дела, избегать оскорбления ближних словами и действиями. На левом же плече сидит злой демон, страшный враг человека. Он толкает его на разные проступки и преступления. Оба они ведут дневники: добрый ангел – о добрых, а злой демон – о злых делах. Эти дневники в день Страшного суда представляются самому Ахура-Мазде, который воздаст каждому по его делам: тот, кто больше сделал добра, чем зла, освободится от наказания и получит место в раю, а тот, кто совершил больше зла, чем добра, попадет в ад, и будет вечно мучиться за свои прегрешения.

Внедрение зороастрийских традиций не привело к принципиальным изменениям в этническом сознании талышей, поскольку они органически впитались в сложившуюся структуру мирозерцания, в которой ведущее место занимает любовь к земле и ее богатствам. Деревья, злаки, растения – все это, согласно образовавшемуся религиозному синкретизму, создано Ахура-Маздой для умножения жизненной энергии земли, и растительный мир является мощным ее аккумулятором. Поэтому человеку очень полезно находиться среди растений. Как уже говорилось ранее, талыши до недавнего времени вообще не вырубали вокруг своих жилищ деревьев, полностью отдаваясь во власть исцеляющей силы природы.

Другим важным моментом, обогатившим талышское этническое сознание, стало новое понимание Добра, сформировавшееся

⁴ Ригведа. Избранные гимны. – М.: 1972; 4, 42.

ся в этической доктрине зороастризма в триединый нравственный идеал: добрая мысль, доброе слово и доброе дело. В Ормазд-яште по этому поводу говорится: «Да возрадуется Ахура-Мазда, и отвратится Анхра-Манью „воплощением Истины по воле достойнейшей“. Прославлю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния»¹. Все начинается с доброй мысли, от нее к доброму слову и далее к добрым действиям. Нужно всеми усилиями способствовать торжеству добра, и, как писал Г. Лейбниц, «посредством примеров учить благоразумию и добродетели, и, далее, изображать порок в таком виде, чтобы это возбуждало отвращение и позволяло или помогало избежать его»². И, по И. Канту, как видим, «моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей...»³. Как известно, нравственный закон И. Кант понимал как безусловное предписание. Закон этот требует, чтобы каждый поступал так, чтобы правило его личного поведения могло стать правилом для всех. Поступок может быть моральным только если он совершен из уважения к нравственному закону. Сущность таких понятий как свобода, бессмертие и Бог И. Кант объяснял верой в «умопостигаемый» мир. Их бытие не есть истина, доказуемая теоретически, но есть необходимый постулат или требование «практического разума». В этом плане параллели между зороастризмом и философией И. Канта представляются весьма очевидными.

Что касается Авесты, то под «доброй мыслью» в ней подразумевается чистота, искренность мыслей, выражающаяся в благо-

¹ Яшт 1 («Ормазд-яшт»).

² Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М.: Мысль, 1989. — С. 231.

³ Кант И. Сочинения в шести томах. Том 4, часть 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 52.

желательном обращении к окружающим. В своих добрых помыслах последователь Заратуштры не должен завидовать другим, должен быть умеренным в своих желаниях и стремиться жить в мире и согласии с другими людьми.

В религии Заратуштры под «добрыми словами» понимается неукоснительное соблюдение хозяйственных и других договоров, честность и порядочность в коммерческих делах. Человек «доброго слова» никогда не должен кого-либо оскорблять злословием или клеветать.

Авеста под «добрым делом» подразумевает отречение от таких преступлений, как грабеж, воровство, убийство, посягательство на чужую собственность, а также совершение преступления против самих себя. Последнее положение тем более примечательно, что оно встречается и в более поздних мировых религиях откровения. Но если, например, в христианстве самоубийство рассматривается как отречение от божественных заповедей, то в зороастризме оценивается как очень тяжкое преступление, посягательство на саму основу религии, исходящие из того, что жизнь человека есть величайшая ценность.

Указанный триединый нравственный идеал оказался своего рода мостом, соединившим имевшийся религиозный симбиоз с утвердившейся на талышской земле шиитской ветвью ислама, и, завершившим, таким образом, процесс формирования религиозного синкретизма этнического сознания талышского народа.

Анализ философских текстов позволяет нам выявить связь между зороастрийской триадой и этическим учением древнегреческих философов.

А. О. Маковельский считает, что вышеназванную триаду у зороастризма заимствовал Демокрит¹. Однако выдвигая подобный тезис, философ не приводит конкретных доказательств из работ Демокрита. В какой-то степени могут внести ясность

¹ Маковельский А. О. Авеста. Баку, Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1960. — С. 99.

в этот вопрос историческая ситуация эпохи Демокрита и некоторые работы его современников.

Геродот и другие античные авторы, в частности Диоген Лаэртский¹, сообщают, что Ксеркс во время его похода на Грецию был особенно благосклонен к абдеритам за их послушность и гостеприимство. Ксеркс не только вступил с ними в соглашение о дружбе и подарил золотой персидский меч, но и в знак благодарности за оказанное гостеприимство оставил в семьях некоторых богатых людей персидских жрецов-магов в качестве наставников для их сыновей. Среди них был и Демокрит. Как известно, учение магов оказало серьезное влияние на формирование философского мировоззрения Демокрита. В частности, одно из изречений Демокрита наглядно свидетельствует о его восприятии некоторых постулатов зороастризма: «Должно стыдиться самого себя столько же, как и других людей, и одинаково не делать дурного, останется ли оно никому неизвестным, или о нем узнают все. Но наиболее должно стыдиться самого себя, и в каждой душе должен быть начертан закон: «не делай ничего непристойного»².

Благодаря основным этическим принципам (доброй мысли, доброму слову и доброму делу) образуется триединый порядок в моральном мире Заратуштры, спроектированный на физический, социальный и духовный мир: «О, Правда, когда я увижу тебя в моей собственной душе и в моем народе? Пусть праведный порядок воплотится в нашем народе, в наших племенах», – говорит Заратуштра. Ибо подчинение священному закону, подчинение праведному порядку – это высший нравственный принцип зороастризма. «Истина – лучшее благо»³.

Поскольку, как уже отметили выше, главной добродетелью является земледельческий труд, каждый выращивающий урожай

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 369–370.

² Материалисты Древней Греции. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 158.

совершает доброе, богоугодное дело. Идущие вразрез с моральной триадой зороастризма ленивость и безделье решительно осуждаются.

Требования «доброго дела» включают в себя широкий набор обязанностей последователя Заратуштры, в числе которых орошение и возделывание земли, выращивание плодовых деревьев, забота о хорошем питании, росте и благосостоянии населения, чистоте свежей воды, разведение полезного домашнего скота. Безусловным гарантом всего этого выступал честный и добросовестный труд на благо общества. Анализируя религию зороастризма, А. Ф. Лосев подчеркивает в ней оптимистическую волю к культуре, получившую религиозную санкцию. Занимаясь земледелием и скотоводством, человек спасает себя сам, водворяя добрый порядок в мире⁴.

Моральный кодекс немислим без идеала, который представлен в третьей главе Видевдата. Заратуштра спрашивает Ахура-Мазду о том, где находится наиболее радостная земля. На это Ахура-Мазда отвечает, что земля наиболее радостна, во-первых, там, где жрец стоит перед алтарем со священным деревом для огня, с *барсманом*⁵ в руке. Иными словами, речь здесь идет о выполнении религиозных обрядов. Вторым местом для жизни, радующим человека, Ахура-Мазда называет место, где последо-

³ Яшт 17 («Ард-яшт»), 62.

⁴ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 83.

⁵ *Барсман*. авест; среднеперс. *Барсом*. В индоиранских религиозных обрядах – соломенная подстилка, на которой, как считалось, восседает божество, призванное молитвой *кави* и присутствующее при жертвоприношении; ведийское соответствие – *бахриш*. У зороастрийцев – пучок тамарисковых ветвей в строго определённом количестве, *заотар* держит их в руке во время возлияний хаомы. Современные парсы используют в качестве *барсома* металлические проволочные прутья (Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб:

ватель Заратуштры построил жилище, где живет он своей семьей в постоянном присутствии огня. В этом жилище, как полагается, есть все комфортные условия для существования — одежда, еда, питье, домашние животные и собака, являющимися признаками благополучной жизни.

Третье радостное для земли место находится там, где производится больше всего фруктов, овощей и зерна, где пустынные земли превращены в оазисы, ведутся земледельческие работы. Еще среди радостных мест для жизни Ахура-Мазда называет место с большим количеством домашнего скота с еще большим количеством навоза. Общей здесь установкой является то, что нужно всегда бережно и с любовью относиться к земле, обрабатывать ее, делать плодородной, в чем состоит главная функция земли. Соответственно, необработанная, незасеянная земля печалится и печалит человека, напоминая бесплодие и смерть. Неслучайно, в Авесте печальными местами являются места, где ничего не растет, где много трупов человека и собак, много «башен молчания» — погребальных сооружений зороастрийцев.

Соблюдению морального закона Заратуштры предполагало земные блага, а именно: участок земли, по которому «дважды в день по каналам обильно будет течь вода»; выгон для скота; высокий дом с террасой, и молодая девушка в возрасте 15 лет. Добропорядочным, подлинным верующим считался человек, построивший себе дом, с постоянно поддерживаемым в нем огнем; человек, который имел семью, детей, домашний скот, собаку, добросовестно выполнявший сельскохозяйственные работы. Таков фундамент зороастрийской крестьянской морали — морали земледельца-скотовода: хозяйство с домашним скотом и собакой, семья, дети, наполненная смыслом долгая и счастливая жизнь.

Призывая к выполнению нравственных заповедей, Заратуштра возвещает свой социальный идеал, состоящий в призна-

нии возвешенного ему Ахура-Маздой праведного порядка *Аши*, следование которому обеспечивает человеку счастье и благоденствие.

Чрезвычайно важным в учении зороастризма является мысль о последнем суде над каждым человеком, идея посмертного воздаяния. Большая роль при этом отводится душе человека, которой при жизни верующего принадлежит вся сознательная деятельность, в том числе ощущение, восприятие, представление, мышление. Все это суть виды деятельности души. После смерти человека душа сразу не покидает тело, не уходит в загробный мир, а остается в течение последующих трех дней возле него, ощущает все происходящее вокруг безжизненного тела, и только на четвертый день расстается с телом, восходит на небо, направляется к узкому, но вполне проходимому для души праведного человека мосту *Чинват* в сопровождении ангела. Душа благочестивого человека успешно проходит через мост и попадает в рай, душа грешника же срывается с моста, падает вниз и попадает в ад.

Авеста не богата подробностями о рае, об аде же говорит, как о «жилище дурного помысла, где грешник переживает долгий век страданий, мрака, дурной пищи и скорбных стонов»¹.

Заратуштра понимал, что даже и в таком виде его учение не достигает совершенства: пока существуют Анхра-Манью, дэвы-демоны, пока они могут сбивать с правильного пути людей, приносить смерть, болезни и страдания, нельзя говорить о мире человека как о благе. Он также верил в представление древних о том, что жизнь, однажды начавшись, существует до тех пор, пока люди и боги выполняют свои обязанности. Однако это представление он наполнил новым содержанием. По замыслу Заратуштры, души праведных должны соединиться со своим телом, чтобы снова вести счастливую жизнь, полную чувственных ощущений. На Последнем Суде,

¹ Ясна XXXI, 20.

когда праведные будут отделены от грешников, последние переживут вторую смерть и навсегда исчезнут с лица земли. Будут уничтожены также дэвы-демоны и Анхра-Манью — в последнем сражении с шестью Бессмертными Святыми (Амэша-Спентами).

После этого Ахура-Мазда и шесть Амэша-Спента совершат последнее богослужение и принесут последнее жертвоприношение. После жертвоприношения будет приготовлен божественный напиток — «белая хаома», который и даст всем блаженным воскресшим, вкусившим его, бессмертие. И смерть на земле будет искоренена навечно.

3.2. Новруз как символ зороастрийского сознания

Настоящим символом талышского зороастрийского сознания является *Новруз* (по-талышски «Новый день»), отмечаемый в первые дни весны. Следует отметить, что этот праздник отмечался древними иранцами еще до Заратуштры, как праздник весеннего равноденствия, однако позднеавестийская традиция приписывает его изобретение самому Заратуштре. Это соответствовало основным принципам его философии: Новый год — Новруз отмечается в первый день весны, когда природа улыбается человеку, когда вокруг все расцветает, везде царит дух жизненности, в отличие, скажем, от привычного всем нам отмечаемого в начале января Нового года, когда все в природе, наоборот, лишено жизненности.

Вопреки бытующему мнению, исторически праздник весны *Новруз* (*Навруз, Норуз, Нооруз, Наурыз* и т.д.) не является праздником религиозным, не принадлежит он и к какой-либо определенной религии. По своей сути праздник этот уходит своими корнями глубоко в эпоху язычества, во времена, когда еще не возникли, а лишь становились существующие ныне традиционные религии. Предки талышей и других ираноязычных народов отмечали Новруз еще с незапамятных времен как праздник весеннего равноденствия, пробуждения природы от зимней спячки, начало сельскохозяйственных работ.

Таким образом, Новруз берет свое начало в дописьменную эпоху истории человечества, и в действительности он является единственно верным в природном отношении празднованием Нового Года, когда в день весеннего равноденствия (21 марта) продолжительность светового дня уравнивается с продолжительностью ночи, и начиная с первого дня Новруза дни увеличиваются, а ночи сокращаются. Несомненно, настоящий, природный Новый Год, а точнее новый солнечный цикл вращения Земли начинается именно в день 21 марта, когда наступает астрономическая весна. Новруз, совершенно очевидно, не является праздником исламским, ибо в исламе используется не солнечный, а лунный календарь, насчитывающий 355 дней, и начало Нового Года также исчисляется в соответствии не с солнечным, а с лунным циклом.

Однако с утверждением зороастризма предки талышей и других ираноязычных народов стали отмечать Новруз и как день рождения Заратуштры, обогатившего талышское земледельческое сознание этическими категориями добра и света.

В качестве официального религиозного праздника Новруз стал отмечаться в ахеменидскую эпоху, еще позже и более торжественно – во времена Сасанидов. Новруз и по сей день торжественно отмечается многими народами бывшего Советского Союза и народами Ближнего и Среднего Востока, испытавшими сильное культурное влияние Ирана. В 2009 году Новруз был включен в репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества¹.

Зороастризм внес в празднование Новруза этическую силу, культ огня как олицетворения Добра, которому предки талышей поклонялись как жизненной силе.

Согласно древнему обычаю, еще до наступления Новруза люди должны убирать в домах и на территории вокруг них, расчитаться со своими долгами.

¹ <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00282>

Праздничные столы наполнялись различными лепешками, овощами и фруктами, фасолью, бобовыми, кукурузой. В первую очередь заботились о том, чтобы на столы накладывались блюда из семи видов пищи в основном растительного происхождения. Также праздничный стол был представлен различного рода сладостями. Эта традиция, как сообщает Бируни¹, восходит к Джемшиду. В день Новруза в царстве Джемшида появился сахарный тростник. Джемшид увидел сочный стебель сахарного тростника, с которого капало немного жидкости. Он попробовал эту жидкость, и, найдя в ней приятную сладость, велел извлекать ее и делать из нее сахар. И люди стали в день Новруза дарить друг другу сладости.

В Азербайджане, в особенности в Талыше, праздник Новрузбайрам отмечается очень торжественно: в стране объявляются длинные каникулы, начинающиеся в ночь на среду (тал. *Кулашав*), и продолжающиеся в течение недели, включая непосредственно день Новруза – 21 марта.

Большое внимание, как это всегда обычно для Кавказа, уделяется наполняемости праздничного стола, на котором, по сложившейся с древнейших времен традиции, обязательно должна стоять пища, состоящая из семи блюд. Важным атрибутом такого стола являются крашенные в разные цвета яйца, свечи, и отражающие это благополучие религии Заратуштры зеркала. Все это, как подробно будет показано ниже, имеет символическое значение: яйца символизируют зарождение новой жизни, свечи как символ огня несут защитную функцию – охраняют человека от злых, демонических сил, особо активизирующихся в дни Новруза.

Дни празднования проходят в веселых уличных представлениях, народных гуляниях, прыжках через костер, танцах, праздничных фестивалях, спортивных представлениях и розыгрышах.

¹ Абу Рейхан Бируни. Памятники минувших поколений//Избранные произведения. Т.1. Ташкент, 1957. – С. 226.

Новруз — это праздник весны, урожая, радости и веселья. В нем можно

найти много схожего со славянским праздником Масленица, также сохранившегося из дохристианской культуры русского народа. Неслучайно, по времени Масленица совпадает с празднованием Новруза. Как и Новруз, Масленица сопровождается народными гуляньями, включает в себя прыжки через костер, изгнание злых духов, праздничные представления, народные гуляния. После Масленицы (обычно это конец зимы) наступает время Великого Поста, по окончании которого отмечают Пасху, одним из символов которой являются крашеные яйца. Все они символизируют победу сил Добра над силами Зла, начало которой связано с пробуждением природы.

«Новруз, — пишет известный иранский ученый А. Гишасп, — день весны, день Ормузда... сезон цветов и душистых трав... Новруз является величайшим праздником природы в мире, так как в это время равнины и долины покрываются зеленью и дуют весенние ветры, которые уносят все мертвящее и погибшее, а природа одевается в новый наряд... Нет ни одного иранца, в котором течет иранская кровь, который не признавал бы Новруз как свой национальный праздник, храня его в душе и сердце».¹ Правда, наряду с Новрузом, талышами и остальными иранцами отмечались и другие праздники.

Заратуштра предписывал ежегодно отмечать семь праздников в честь Ахура-Мазды и шести Бессмертных Святых, часть этих праздников носила сезонный характер и была связана со сбором урожая. Первый и второй праздники отмечались соответственно в середине весны и в середине лета. Третий праздник приходился на время окончания лета и начала осени, когда пастухи и стада возвращались с пастбищ домой. Пятый праздник отмечался в зимние месяцы, а шестой приходился на конец зимы и начало

¹ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982. — С. 71.

весны, и далее переходил в праздник поминовения умерших людей. Шестой отмечаемый праздник символизировал сотворение человека Ахура-Маздой, посвящался поминовению душ отошедшим в иной мир добропорядочных людей, заслуживающих ежегодного поминовения в ритуалах и церемониях, связанных с проведением этих праздников, которые продолжались несколько дней и проводились, как правило, в святилищах огня или у домашнего алтаря в семье.

Согласно общеиранской традиции, эти религиозные празднества были установлены самим Ахура-Маздой в связи с актом сотворения мира, длившегося один год. Согласно зороастрийской теологии, Ахура-Мазда отдыхал по одному дню в конце каждого цикла, соответствующим созданию неба, земли, воды, человека, растений и животных. В конце каждого периода, представляющего соответственно этапы создания неба, воды, земли, растений, животных и человека, установив, таким образом, основные праздники религии Заратуштры. Получается, что смысл отмечаемых праздников состоит лишь в повторении акта творения Ахура-Маздой; зороастрийский религиозный календарь предписывает отметить в течение года все, соответствующие космогоническим фазам, акты творения, которые имели место с момента основания.

С особым нетерпением в талышских семьях ожидают последнего, шестого праздника, так как он означал начало нового дня, Нового года, новой жизни, одним словом, Новруза. Еще за несколько дней до Новруза в семьях талышей и других ираноязычных народов наполняют различные сосуды пшеницей, чечевицей, ячменем и ставят в теплое место, накрывая холстом. Через некоторое время туда наливается вода, смешанная с золой. Когда семена прорастают, их переносят в дом и ставят на праздничный стол. Согласно преданию, сохранившемуся у талышей, в день Новруза Ахура-Мазда воскресил мертвых, и вернул им их души и повелел небу, чтобы пролился дождь, и потому талыши завели обычай в этот день, именуемый *Кула-руж*, лить воду. И с тех пор, каждый год в начале Новруза, в талышских се-

мьях сеют зерна в глиняный кувшин, наполненный землей. Философский смысл этого обычая состоит в том, что повторяется акт Творения.

Эти проросшие семена называются *сомони*. *Сомони* в талышском этническом сознании имеет триединый смысл: оно символизирует 1) принадлежность этноса к оседлой земледельческой культуре; 2) идею обновления природы; 3) победу сил Добра над силами Зла.

Остановимся подробнее на этих символических значениях. Первое из них – принадлежность этноса к оседлой земледельческой культуре. Корень слова «сомони» *со* означает «земля», в смысле «почва», которая обрабатывается. Этнос, выращивающий *сомони*, является земледельческим, и ведет оседлый образ жизни. Оседлая земледельческая культура способна «засеивая, возделывать хлеб, праведность, продвигать вперед религию Заратуштры»¹, а стало быть способствовать Добру.

Особое значение имеет придание пространству вокруг этноса, его жилищу, поселению религиозной ценности, ибо оседлое существование организует мир иначе, нежели кочевая жизнь². Подлинный мир для земледельца-талыша – это пространство его обитания, а именно: дом, двор, село, возделанные поля.

Второе значение – идея обновления природы. Проросшие зерна символизируют приход весны, Нового года (Новруза), когда везде все расцветает, благоухает, зима уступает свои права весне; обновляется, очищается природа. Природа должна периодически возрождаться, и космогонический сценарий, посредством которого осуществляется это обновление, связан с новым урожаем и освящением плодов и пищи. В талышском этническом сознании присутствует вера в возможность восстановления

¹ Видевдат III, 31.

² Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий: – М.: Академический проект, 2014. – С. 44.

абсолютного «начала», что предполагает символическое разрушение и уничтожение порядков, характерных для старого мира. Диалектика бытия: где есть начало, там должен быть и конец, и это проявляется в ритме времен года и в закономерностях небесных явлений.

«Космическое обновление, — пишет М. Элиаде, — дает надежду на обретение первоначального счастья — утраченного рая. Ведь протекание Времени предполагает все большее удаление от „начала“, а, следовательно, и утрату первоначального совершенства»¹. Такова неумолимая логика развития: все, что происходит во времени, разрушается, распадается, вырождается, и в конце концов погибает. Год имеет конец, то есть за ним автоматически следует новое начало. Речь идет не о восстановлении того, что вырождается, а об уничтожении старого мира с тем, чтобы воссоздать мир *in toto*².

Окончательное обновление мира предвосхищается в ритуалах Нового года (Новруза). Зороастрийская религиозная традиция к преддверию Новруза относит три важных события космической и человеческой драмы: Творение, откровение Религии и эсхатологическое Обновление. Но поскольку год есть некий образ целостности, полноты космического цикла, последние десять дней уходящего года в некотором смысле составляют период ожидания эсхатологической драмы³. Эти десять дней представляются временем, когда души умерших возвращаются в земной мир: в одном из Яштов говорится о том, что *фраваш*, т.е. души праведников, в последние десять дней передвигаются свободно⁴. В позднеавестийской традиции считалось, что Ахура-Мазда сотворил человека в эти десять дней между старым

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: ИНВЕСТ-ППП, 1995. — С. 59.

² Там же. — С. 60.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий: — М.: Академический проект, 2014. — С. 293 — 294.

и новым годом; *фраваш* появляются на земле в момент сотворения человека, и вновь появляются в конце времен, т.е. в момент воскресения плоти.

Следует отметить, что понимание талышским этническим сознанием оживления растительности вписывается в символику периодического возрождения природы и человека. Оседлый земледельческий труд — лишь одна из областей, к которым применима символика периодического возрождения. Это свидетельство повторения акта Творения. Именно в день Новруза состоялось «возобновление творения».

В талышской культурной традиции Новруз представляет собой комплексный праздник, отмечание которого начинается за несколько недель до самого Новруза — 21 февраля. Четыре среды с 21 февраля по 20 марта олицетворяют собой пробуждение четырех земных стихий — воздуха, земли, огня и воды.

21 февраля, как считали в древние времена, происходит обновление воды, выражающееся в том, что стоячая вода приходит в движение. Снег на вершинах гор начинает таять, а талые воды постепенно стекают вниз, к рекам. Природная вода есть настоящий источник жизни, символ чистоты и свежести. Поэтому всем рекомендуется утром ходить за водой к реке или источнику, умываться, окроплять друг друга водой. Также в эту первую среду необходимо съесть что-нибудь сладкое, к примеру, мед, или если его нет — сахар. Затем нужно понюхать ароматный дым, что является символом освобождения от злых демонических сил. Вода, по которой скользнул солнечный луч, согласно древнему поверью, считается обновленной и священной, а желания того, кто в ней искупается, должны осуществиться. В русской народной традиции есть похожий обряд — купание на Крещение.

Талыши, как иранцы, в терминологиях Г. Гегеля, М. Элиаде и др., относятся к историческим народам, т.е. к народам, с которых начинается история: «эти народы, сознавая, что им первым

⁴ Яшт (13, 49–52).

предстоит построить „историю“, фиксировали свои собственные действия для использования теми, кто придет им на смену. Да и сами эти народы, видимо, испытывали глубочайшую потребность возрождаться, отменяя прошедшее время и реактуализуя Сотворение»¹.

Третье значение – победа сил Добра над силами Зла. Эта трактовка связана с внедрением идей зороастризма в талышское этническое сознание, поскольку, как уже было отмечено, запах печеного хлеба невыносим для демонов, которых он «бросает в пот», и они убегают прочь. Земледельческий труд, приносящий богатый урожай, сам по себе есть добро.

Наступление вышеупомянутого *Кула-руж* означает победу сил Добра. Слова *Кула-руж* этимологически близко русскому «кликать», в том смысле, что зовет весну, напоминает ей, что ее время наступило.

Примечательно, что как в древние времена, так и в наши дни к празднованию Новруза относятся очень ответственно. В этот вечер, согласно древней талышской традиции, принятой, как уже отметили выше, другими народами Азербайджана, на столе должно быть семь видов пищи. Правда, до сих пор нет ясности, какие именно блюда должны быть на столе. Обязательным условием являются сладости и фрукты.

Существенным атрибутом встречи Новруза являются свечи; их обычно ставят около зеркала, с положенным на него яйцом. Здесь заключен глубокий философский смысл: свечи символизируют память о священном огне, яйца – признак зарождения жизни, а зеркало является как бы отражением света Вселенной. Обязательным компонентом праздничного стола являются также цветы.

Следует отметить, что праздничному столу предшествует интересный и своеобразный обряд прыгания через огонь. В ново-

¹ Элиаде. М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 83.

годний вечер, буквально перед праздничным ужином, во дворах семей ираноязычных народов зажигают костры, как и предписывал Заратуштра. Их непременно должно быть семь, причем в одном ряду. Члены семьи, прыгая через них, произносят «Горе да несчастье, сгорите в огне, сгорите за семи мирами». Это означает, что все семь миров, семь частей света (*крашваров*) являются исключительно ареной Добра, и Зло должно быть выведено за пределы этих частей, Вселенной как таковой, равно как и из людских сердец. Добрые мысли, слова и действия охватывают мир и сердца людей. И, таким образом, все несчастья, страдания и невзгоды остаются в старом году, а в Новый год человек вступает совершенно чистым как в физическом, так и в духовном плане.

Те бесчисленные огни и костры, что можно наблюдать в ночь Новруза, символизируют очищение огнем, которое осуществляется ночью (ночь — арена действия сил Зла, и оно уничтожается тогда, когда может напасть), а наутро совершаются очищение водой и возлияния, чтобы обеспечить на будущий год обильные дожди, способные принести богатый урожай. Кроме того, во время «большого Новруза» было принято, чтобы каждый посадил в глиняный горшок семь видов зерен и «по их росту судил о том, каким будет новый урожай года». Конец истекшего года и начало Нового года понимаются как истощение биологических ресурсов во всех космологических планах как подлинный «конец света», т.е. завершение определенного исторического цикла¹.

В этот вечер люди загадывают желания и гадают. Так, например, некоторые, загадав желание, подходят к курятнику и слушают: если куры издадут звуки, значит, желание исполнится, и наоборот. Также гадают, подслушивая разговоры в доме: если говорят о хорошем, значит, желание исполнится (чаще всего га-

¹ Элиаде. М. Космос и история. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1987. — С. 76–77.

дают девушки — о том, выйдут ли они в новом году замуж, или родится ребенок у уже замужней девушки). Поэтому детям строго наставляют говорить в этот день только хорошее.

Характерно, что в новогодний вечер всем членам семьи рекомендуется находиться дома — у семейного очага. А с раннего утра люди навещают близких родственников, поздравляют с Новым годом. Это имеющее этическое значение предписание демонстрировало единство семьи, означало, что в наступающем Новом году и в дальнейшем в ней будет царить любовь, порядок и уважение.

Кула-руж — это среда. В этот день ранним утром детей брызгали водой, их поднимали, держа за головы, а также им стригли волосы, чтобы они хорошо росли. Также немного волос состригали с гривы осла. Отсюда и второе название праздничной даты — *Ха куль*.

Кроме того, еще до рассвета молодые девушки дома берут свои кувшины и идут к роднику, где они умывают лица, пьют «новую» воду, наполняют ею свои кувшины, переходят через проточную воду (будь то родник или река), таким образом, проходя обряд «очищения водой». Часть принесенной в кувшинах воды старшая женщина дома разливает по двору, другую — брызгают в спящих детей и говорят «растите!», а третью — оставляют в доме до следующего *Кула-руж*. Матери с утра берут палку, нож или топор и любяще шутливо припугивают детей и говорят «будешь послушным?», «будешь хорошо себя вести?» и т. д. Также взрослые запугивают деревья топором, говоря им «приносите фрукты!».

Интересно, что в Южном (иранском) Талыше обряд запугивания деревьев проводят в *Кула-шав*. Это связано с поверьем, что в *Кула-шав* деревья склоняют свои головы к земле, и, у того, кто сумеет это увидеть, сбудутся все желания.

С деревьями связан и другой обряд *Кула-руж*: люди подходят к ним и говорят «пусть твоя молодость, зеленость перейдут ко мне, а мои горести и беды — к тебе». В этот день девушки продолжают различные гадания по поводу замужества и мате-

ринства. Становясь спиной к двери, бросают к ней обувь: если носок смотрит в сторону двери, значит, в этом году они выйдут замуж. По другой традиции, девушки кладут по одному яйцу в *тану* (традиционная глиняная печь), а с двух его сторон черный и красный карандаш. Через некоторое время проверяют, какой карандаш какого яйца коснулся: красный – к исполнению желанию, черный – к неисполнению.

Предки талышей, наряду с землей и воздухом, почитали воду и огонь так высоко, что строго контролировали все предметы, связанные с ними. Например, для разведения костра тщательно отбирали дрова, и, как правило, сухие. Вода почиталась зороастрийцами, как пишет Геродот, особенно в образе рек, преимущественно пресных, которые все орошают, давая людям и скоту пищу: «В реку они не выпускают мочу, не плюют, не моют в ней рук и никому другому не позволяют делать этого. Реки они чтут очень высоко»¹. И по сей день талыши соблюдают это почтенное отношение к водным источникам. У талышей эта святость рек сохранилась в клятвенном выражении *ба ови пок* («клянусь чистой водой»).

Подобное отношение к воде сохранилось и в современной талышской традиции, в которой не принято «купаться» в обыденном смысле этого слова. На воду лучше созерцать, ища душевное спокойствие.

Именно водой с ближайшего источника поливают друг друга талыши в предшествующую Новрузу последнюю среду утром (*Кула руж*), и поздравляют друг друга с наступлением Нового года: вода очищает, освежает. Но то, что очищает и освежает, сама должна оставаться чистой.

Наступление Новруза ознаменует собой победу сил добра над силами Зла, олицетворением которых является Анхра-Манью. Авеста повествует, что Анхра-Манью создал 99 999 болезней, которыми грозит людям; против них нужно прибегнуть

¹ Геродот (I, 138).

к защите путем заговоров, жертвоприношений, а также и к содействию дружественного людям старого индоиранского божества Айрьямана. Злой дух Анхра-Манью пугает людей повсюду, по ночам его создания бродят около спящих, и только собаки отгоняют их от дома. Когда же запоет петух – они торопливо бегут вспять.

И тем не менее при всем страхе, который внушает маздаяснийцам Анхра-Манью, они не теряют веры в благополучный исход борьбы, той веры, которая так светло и возвышенно представлена в Гатах.

Традиции Новруза, помимо требований убранства в доме и хозяйстве, предписывали также неукоснительного соблюдения личной гигиены – религия Заратуштры настойчиво требовала соблюдения прежде всего телесной чистоты и охранения себя от всего гниющего. Гниение в Авесте олицетворялось в виде вредной мухи, именуемой *Друдж Насу*. Вообще говоря, *Друдж Насу* является совокупным образом злых, демонических сил, которых необходимо остерегаться.

В Видевдате телесная чистота провозглашается величайшим благом для человека. Нечистота же рассматривалась как состояние человека или предмета, которые находились в обладании демонических сил. Для очищения от нечистоты необходимо было избавиться от них.

Нечистота, как полагалось, входит в основном через смерть. Когда человек умирает, появляется демон *Друдж Насу*, целью которого являлось нападение на труп, и после его прикосновения к трупу все контактировавшие с трупом автоматически становились нечистыми. Поэтому Авеста категорически запрещала хоронить трупы в земле, чтобы не осквернять ее. Трупы также нельзя было сжечь или бросать в воду, ибо огонь и вода, как и земля, священны. «Дух освящает плоть, – и когда дух вышел из тела, нечистота низшей жизни, „материя, испачканная страстями человека“, недостойна огня, не должна быть брошена в воду и даже земле не может достаться то, что было запятнано чувственной жизнью души...»¹.

Соблюдение обряда очищения и чистоты было аксиомой для каждого приверженца Заратуштры, начиная с момента его рождения. Прикасание к «нечистым» предметам приравнялось к греху. Нельзя было налить себе воду, не вымыв руки, нельзя было выходить в дождь на улицу, тем более работать в такую погоду, ибо это означало загрязнение воды и земли. Религия Заратуштры категорически запрещала сжигание мусора, так как это оскверняло огонь. Для мусора в каждом доме (в древности) существовало специальное помещение; когда оно заполнялось до определенного предела, туда наливался специально приготовленный раствор и мусор по специальному желобку сливался в землю. Вообще-то, как справедливо указывала М. Бойс², в древние времена человечество производило гораздо меньше отходов, чем в наши дни, так что этот вопрос не особо беспокоил приверженцев Заратуштры. Указанный обычай, как свидетельствует Дюшен-Гийемэн³, до сих пор сохраняется в окрестностях Йезда и Кермана.

Религия Заратуштры предписывала, чтобы все нечистые люди, в том числе больные, были изолированы от остальной массы здоровых людей и содержались в особом месте. Нормы Видевдата подробно описывали и регламентировали специальный режим содержания тяжело больных, особенно умирающих. Они требовали соблюдать определенную дистанцию между умирающим и живыми людьми, а также некоторыми предметами, которые считались священными. Это расстояние равнялось «тридцати шагам от огня, тридцати шагам от воды, тридцати шагам от связки священных ветвей»⁴. У постели умирающего постоянно находились два священнослужителя, один из которых читал молитву, а другой давал выпить глоток священного напитка хао-

¹ Терапиано Ю. Маздеизм. Современные последователи Зороастра. — М.: Издательство «Сфера», 1993. — С. 16.

² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: 1987. — С. 56.

³ Duchesne-Guillemain. La religion de l'Iran Ancien, Paris, 1962. P.103.

мы или гранатового сока для придания бодрости тому, кто уже был обречен на смерть. Заметим, что даже обреченные на смерть безнадежно больные никогда не унывали, радовались последним мгновениям жизни и встречали смерть достойно. Чувство печали, скорби, связанное со смертью близких, вообще было чуждо предкам талышей, жившим по религиозным предписаниям Заратуштры. Умиравший, если он был в состоянии, вместе со священнослужителем произносил слова молитвы. Примечательно, что около умирающего стоял ритуальный кувшин с хаомой, как символ жертвоприношения со стороны родных Ахура-Мазде, Анахите, а также бессмертным святым, чтобы душа праведника-зороастрийца попала в рай.

Интересно, что в древней зороастрийской традиции при умирающем присутствовала собака. Ее присутствие в данном случае символизировало уничтожение всего грязного, порочно-го и безнравственного. Древние талыши верили, что пристальный, магнетический взгляд собаки обладает особым свойством. Оно заключалось в том, что взгляд собаки способен был, как полагали верующие, прогонять злые демонические силы, оскверняющие все живое. Правда, некоторые исследователи⁵ связывают это с особым инстинктом собаки, предчувствующей последний вздох и последний удар сердца умирающего.

Согласно Видевдату, прикасаться к трупам могли только мойщики трупов, называемые *насасаларами*. Это слово происходит от корня *насу*, то есть упомянутого выше *Друджа Насу*, олицетворяющего собой вредную муху. Насасалары обмывали тело покойника, надевали на него белый саван и пояс «кушти», а затем складывали руки на груди. Для всех других прикосновение к усопшему влекло длительный обряд очищения; близкие только издали могли смотреть на покойника.

⁴ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982. — С. 55.

⁵ Jakson A.V.W. Persia. Past and Present. — L.: 1906. P. 335.

В течение трех дней и трех ночей, пока покойник не был погребен, священнослужители и родственники читали молитву, соблюдая определенные запреты в отношении еды и питья. Только на четвертые сутки, когда считалось, что душа усопшего переселилась в загробный мир, с восходом солнца совершался обряд погребения в соответствии с правилами, регламентируемыми Видевдатом.

Видевдат предписывал, чтобы трупы оставались вдали от мест жительства людей, вдали от источников воды, вдали от огня. И от земли они должны были быть отделены камнями. Для этой цели предписывалось строить специальные сооружения – дахмы, которые, собственно говоря, являлись вторым погребальным сооружением. Первое такое сооружение организовалось зимой, когда, согласно Видевдату, нельзя было вынести покойников на дахмы. В пятом фаргарде Видевдата на вопрос – как поступать почитателям, когда лето прошло и наступила зима, Ахура-Мазда отвечает: «В каждом доме, в каждом поселении пусть возведут три помещения для мертвых». На вопрос о размерах этих помещений, Ахура-Мазда отвечает: «Достаточно высокие, чтобы не задевать головы стоящего человека, вытянутых ног, протянутых рук – таково правильное помещение для мертвых. Там положат бездыханное тело на две ночи, на три ночи, на месяц, пока не полетят снова птицы, не зацветут растения, не потекут скрытые воды и ветер не высушит землю. Когда же птицы снова полетят, растения зацветут, скрытые воды потекут и ветер высушит землю, тогда почитатели Мазды выставят тело на солнце».

По мнению Ж. Дармстетера, из названных выше трех помещений для временного содержания усопших одно предназначалось для мужчин, другое – для женщин, и третье – для детей. Так как не всякому средства позволяют иметь три таких постройки, то рекомендовалось иметь в селении три общих сооружения такого рода.

В шестом фаргарде Видевдата на вопрос, куда понести мертвое тело и куда положить его, Ахура-Мазда отвечает:

«На высокие места, о Спитама Заратуштра, туда, где известно пребывание хищных собак и птиц. Там почитатели Мазды прикрепят тело за ноги и волосы металлом, камнями или глиной, чтобы хищные собаки или птицы не разнесли кости к воде и растениям»¹. По мнению Ж. Дармстетера, речь в данном случае идет о местностях, где нет дахмы и тело несется на высоты. Однако возможно, что древнейшие дахмы могли быть естественными холмами и курганами из песка или камней, и это предположение находит свое подтверждение в восьмом фаргарде Видевдата². На вопрос, что делать почитателям Мазды, если в деревянной или войлочной хижине умрет собака или человек, Ахура-Мазда отвечает, что люди должны искать дахму, причем, если им легче перенести умершего, они унесут его и оставят на месте жилище, если же легче перенести жилище, то они унесут его и оставят на месте труп.

Здесь, безусловно, мы имеем дело с простыми жизненными условиями, бытом, с легко переносимым жилищем и с естественной дахмой, которую просто нужно искать. Вероятно, эта дахма все же отмечалась затем какими-нибудь признаками во избежание загрязнения ею. Во всяком случае, дахма была вторым погребальным сооружением, упоминаемым в Авесте и предназначенным специально для уничтожения мертвого тела. Оставшиеся кости либо под влиянием солнца полностью очищались, либо с течением времени омывались дождем и через год считались совершенно чистыми и не загрязняющими. Правда, дальнейшая судьба костей трупа также предусматривалась Авестой, и мы имеем дело с третьим и последним погребальным сооружением.

В вышеупомянутом фаргарде Видевдата на вопрос, куда надо класть мертвых, Ахура-Мазда отвечает, что надо сделать костехранилище, недоступное для лисицы, волка и т. д. Такие ко-

¹ Видевдат VI, 44–46.

² Видевдат VIII, 1–3.

стехранилища назывались сперва оссуариями, а затем стали именоваться «астоданами», то есть башнями молчания.

Следует обратить внимание на то, что секрет строительства подобных башен современными зороастрийцами практически утерян, и в настоящее время мало кто может их восстановить. После совершения погребения начинался изнурительный и несколько утомительный процесс очищения. Это основано на вере, что если кто-нибудь умер, то смерть входит во всех, кто находится с ним в естественной связи родства, и из них необходимо изгнать смерть особыми церемониями.

Согласно зороастрийской вере, души умерших освещают жизнь живущих, а живущие, поддерживая традиции, чтут своих предков и желают, в свою очередь, после смерти воссоединиться со своими близкими, отошедшими в «мир иной». Поэтому церемония поминок по усопшему была обязательна. Они были далеки от траурной атмосферы, печали, истерики и т.д., которые являются обязательными атрибутами современных религиозных поминок. Поминки устраивались для того, чтобы порадовать душу покойного, умиловить духов всех родов, а также для спасения душ живущих; поминая близких, каждый человек несет ответственность за набожность своей души. Все родственники перед поминовением обязывались совершить омовение, которое начиналось с мытья головы, ушей, лица и шеи. Интересно, что омовение, согласно Авесте, должно было производиться не только водой, но и особой жидкостью, приготовленной из коровьей мочи, считавшейся священной. Необходимо было также выстирать одежду и вычистить дом. После всего этого в дом разрешалось вносить огонь.

Для всех последователей Заратуштры обряд очищения был обязателен. Обычный обряд очищения включал простейшее омовение лица, рук и ног до и после молитвы. Более сложный обряд очищения производился в присутствии зороастрийских священнослужителей и кроме обычного омовения предполагал употребление священного напитка с лимонной цедрой и лавро-

вым листом. Затем читалась молитва, а после нее все тело натиралось песком и коровьей мочой.

Особо тяжелым и изнурительным был обряд очищения для самих священнослужителей, вступающих в сан, а также для насасаларов, желающих избавиться от своей профессии, которая передавалась по наследству.

Интересно, что сами зороастрийцы всегда сторонились насасаларов, поскольку считали их нечистыми; насасаларов не приглашали в гости, на свадьбу. Во время больших торжеств и праздников, массовых гуляний вне дома зороастрийцы хотя формально и не смели их прогонять, однако избегали встречи с ними, предпочитая посылать им праздничные подарки домой. Но и дома, несмотря на то, что, что после каждого процесса погребения насасалары совершали обряд омовения, они ели из отдельной посуды, не могли даже зажечь лампу и должны были просить об этом своих близких. Это, надо признать, было величайшей несправедливостью, вытекающей из религии Заратуштры.

Вышеизложенный способ погребения издавна существовал у племени каспиев, обитавшего у южного побережья Каспийского моря, о чем сообщает Страбон в своей «Географии»: «Каспии умерщвляют голодной смертью людей, которым за 70 лет, и выбрасывают трупы в пустынные места; затем они наблюдают издали: если увидят, что птицы стаскивают трупы с носилок, то считают покойников блаженными, если же дикие звери и собаки — то менее блаженными; если трупы никто не утащит, то считают их несчастными»¹.

Свой погребальный обряд зороастрийцы, по всей вероятности, и заимствовали у племени каспиев, правда, немного смягчив его. Авеста, исходя из гуманных соображений, предпочла голодной (в данном случае насильственной) смерти естественную кончину людей. Трудно сказать, чем руковод-

¹ Страбон. География (XI, XI).

ствовались каспии, пользуясь таким способом «погребения»; сведения о них ничтожно малы из-за скудности исторических памятников, связанных с местом их обитания. В талышской культурной традиции вышеназванный обряд не зафиксирован, во всяком случае отсутствуют какие бы то ни было письменные свидетельства или памятники материальной культуры, указывающие на данный способ умерщвления стариков. В Авесте же этот обряд приобретает религиозно-философский смысл: он служит быстрому уничтожению оскверняющей плоти и освобождению души. Отдавая предпочтение этому все же дикому способу погребения, сами зороастрийцы, помимо всего прочего, указывали на его гигиенический характер, что он является эффективным средством в борьбе с эпидемиями разного характера, возникавшими, как полагали, вследствие захоронения трупов неглубоко в земле или выбрасывания в воду. Кстати, для современных зороастрийцев обряд погребения перестал быть общей нормой. С точки зрения современного человека, даже того же парса, проживающего в Индии, отдавать тела покойников на растерзание хищным животным по меньшей мере безнравственно. Теперь зороастрийцы хоронят покойников в земле, правда, в цементированных гробах.

Согласна вероучению Заратуштры, нечистыми людей делает не только смерть в обычном понимании этого слова, но и то, что можно назвать частичной смертью. Все, что отделяется от тела человека, мыслилось как мертвое, становящееся достоянием демона, например, обрезки ногтей и волос. Также считалось нечистым исходящее из тела человека дыхание, и поэтому запрещалось дуть на огонь, дабы не осквернить его. При богослужении жрецы надевали на рот повязку, чтобы их дыхание не коснулось священного огня.

Особое внимание уделялось чистоте женщин. Считалось, что женщины нечисты во время менструаций, ибо в это время они находятся в обладании беса. Известный европейский путешественник Ж. Тавернье, посетивший г. Керман на юго-востоке Ирана, обратил внимание на некоторые обряды современных

зороастрийцев, в частности, на то, как ведут себя женщины во время менструаций: «Как только женщина или девушка почувствуют приближение природного обыкновения, они сейчас же покидают свои жилища и остаются одни в поле, в маленьких домиках, сплетенных из прутьев, с куском материи, служащим дверью. Пока они находятся в таком положении, им каждый день приносят еду и питье, а когда освобождаются, они посылают, в соответствии со свои достатком, козу, курицу или голубя в качестве приношения, после чего моются, а затем приглашают нескольких родственников на небольшое угощение»¹.

Религия Заратуштры предписывала определенный режим поведения женщин во время менструаций и родов. Женщинам во время менструаций предписывалось спать в темной половине комнаты, не приближаться к священному огню, а также не выполнять садовые работы. Для нее выделялись отдельная посуда, одежда и другие предметы, и никто из членов семьи физически не контактировал с ней до тех пор, пока она не освободилась от этого состояния. За все это время хозяйственными работами, а также приготовлением пищи занимались другие члены семьи, но если у женщины был грудной ребенок, ей приносили его кормить, а после кормления сразу уносили. По мнению Бойс М.,² подобные трудности вырабатывали стойкость характера у зороастрийских женщин.

Талышские женщины во время менструаций удалялись от семьи — для них строили временное пристанище в виде отдельного домика, куда приносили еду и питье родственники женского пола, чаще всего сестра или мать. И нередко, возлюбленный, по заранее подготовленному плану, отсюда и похищал девушку³. Все это говорит о том, что с телесной, так и духовной сторо-

¹ Tavernier J.B. *Les Six Voyages en Turguie, en Perse et aux Indes*. Paris, 1676. P. 166.

² Boyce M. *A history of Zoroastrianism*, London, 1973. Vol. 1. P. 297.

ны, мероприятия, связанные с чистотой, строго соблюдались и в талышской среде на протяжении длительного исторического периода.

3.3. СТАНОВЛЕНИЕ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ

Согласно Авесте, только обладающий монопольным правом на нравственную оценку Ахура-Мазда распоряжается человеческой судьбой, и определяет человеку награду или наказание исходя из собственных этических установок. Религией спасения зороастризм становится постепенно, по мере развития религиозного сознания, и, поэтому деление на рай и ад необязательно происходит одновременно. Укрепление надежды на посмертное воздаяние убеждает человека в том, что земная жизнь есть всего лишь временное пристанище, и что его религиозная судьба определяется соотношением реально совершенных им добрых и злых поступков.

Как известно, одной из ключевых идей христианства является идея сострадания. В противовес христианству, сострадание к врагам зороастризма не входит в моральную проповедь Заратуштры. Более того, по его мнению, тот, кто добр к врагам, сам становится воплощением зла. Вообще, проблема сострадания является болезненной темой для зороастризма. Конечно, сострадать можно по отношению к нищим, хотя те – всего лишь ленивые служители Ахура-Мазды. Ибо, как учит Авеста, трудящийся человек не должен быть нищим. Да и сам жизнеутверждающий характер этой религии не оставляет места страданию. Как страдаая, так и сострадая, человек ослабевает физически и морально, а это по всем меркам противоречит зороастрийским предписаниям. Принимая во внимание вышесказанное,

³ Иностранцев К. А. Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке. – СПб: 1909. – С. 19.

можно сделать вывод о том, что зороастризм был лишен эгалитаристских идеалов, что было свойственно раннему исламу.

Ахура-Мазда, согласно зороастрийским морально-правовым нормам, не только блюститель материального мира, но и хранитель нравственных законов. Безусловно, религия откровения немыслима без развернутой системы наказаний, иначе моральные суждения бессмысленны. И Ахура Мазда, как говорится в Авесте, награждает праведного, и наказывает злого¹. Первому Ахура-Мазда дает радость и благополучие, второму платит злом за зло; так как наибольший грех, который может совершить человек, заключается в нарушении заповедей Бога, то виновному в этом Заратуштра сулит и земную, и небесную кару.

В формировании талышского политико-правового сознания важную роль сыграло учение Заратуштры об обществе, праве, власти и социальных нормах, воспроизводящее картину древней иранской цивилизации, содержащее ценнейший материал о структуре древнеиранского общества, а также о месте сословий в иерархии общественных отношений Древнего Ирана. «Маздеизм, – пишет Клима О., – наделил иранское общество сильным религиозно-этическим сознанием и создал хорошо сложенную систему социальных коллективов с точно определенными правами и обязанностями, до некоторой степени близкую по духу военной организации»².

Знаменитый английский лингвист XIX века Макс Мюллер (1823–1900), показал, что преданность той или иной форме правления, особенно в древние времена, является скорее результатом, чем причиной существования народности³. Исторически так сложилось, что все смешалось под влиянием внешних факторов, грубой силы или династических амбиций, которые

¹ Ясна 43, 5.

² Клима О. История авестийской, древнеперсидской и среднеперсидской литературы//История персидской и таджикской литературы. – М.: 1970. – С. 17.

полностью задерживали естественное развитие народов, и существуют народы, разделенные различными формами правления, – с одной стороны, и разные народы, объединенные одной формой правления, – с другой. Ярким примером первого как раз являются талыши, разделенные разными формами правления в разных государствах: в Иране существует теократическое исламское государство, в Азербайджанской республике и Российской Федерации – светская демократическая формы правления.

М. Мюллер исходит из того, что не общность крови, а язык и религия создают народ, причем религия является более мощественным фактором, чем язык. Действительно, греки, а именно дорийцы, ионийцы и другие греческие племена, хотя и говорили на разных диалектах, но все время ощущали себя эллинами⁴. Что же сохранило в их сердцах глубокое чувство того идеального единства, которое создает народ, несмотря на различия в диалектах, условия политического существования? Эта была вера греков в древние религии, их смутные воспоминания об общем поклонении великому Отцу богов и людей – Зевсу. Безусловно, объединяющим фактором для предков талышей и родственных им племен Юго-западного Прикаспия, выступала их древняя религия – зороастризм. Вот что пишет по этому поводу Ф. Шеллинг: «Народ появляется лишь тогда, когда он определился и решился на что-то касательно своей мифологии. Таковая, следовательно, не может возникать для него в эпоху уже совершившегося отделения и после того, как он стал народом, а поскольку она не могла возникнуть для него и тогда, когда он, как пока еще незримая часть целого, обнимался целым человечеством, то, следовательно, начало мифологии должно прийти на самый переход,

³ Мюллер М. Введение в науку о религии //Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. – М.: Канон+, 1996. – С. 96.

⁴ Геродот. История (VIII, 144).

когда он не наличествовал еще как определенный народ, но как раз готовился к тому, чтобы отделиться от целого и замкнуться в себе. Это же будет верно сказать и о языке любого народа: язык определяется тогда, когда народ решается стать народом»¹.

Похожую точку зрения относительно религиозной основы этнического единства выразил в своей «Философии истории» Г. Ф. Гегель: «Представление о Боге составляет общую основу народа. Поэтому природа государства и его конституция таковы же, как и природа религии; государство действительно произошло из религии и притом так, что Афинское или Римское государство было возможно лишь при специфической форме языческой религии этих народов так же, как католическому государству свойственны иной дух и иная конституция, чем протестантскому. Определенный дух народа сам является лишь отдельным индивидуумом в ходе всемирной истории...»².

Анализ древнейших частей Авесты позволяет сделать вывод о четырехступенчатой системе организации авестийского общества. Низшей ячейкой был дом-семья (*nmana*), далее следующими ступенями: род, поселение, сельская община (*vis*); племя (*zantu*); область, страна (*dahyu*). В десятом параграфе Видевдата в молитве очищения Ахура-Мазда предписывает произносить следующие слова: «Я изгоняю Анхра-Манью из дома (*nmana*), из города, из племени, из округа... из головы города, вождя и племени...»³.

Очевидно, что древняя религия талышей, имевшая божественную природу, лежала в основе всех общественных отношений, и определяла взаимоотношение социальных институтов. Первичной группой в такой иерархии выступает семья; соедине-

¹ Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: 1989. — С. 250—251.

² Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М.; — Л.: 1935. Т. VIII. — С. 48—51.

³ Видевдат X, II, 295.

ние семей образует род. Далее роды объединяются в племена, а племена — в общину. Роль религии настолько велика в общественной жизни, что и по сей день вступление в брак сохранил религиозный характер¹. Отмеченный Д. А. Кистеневым еще во второй половине XIX века характер талышского этнического сознания, состоящем в «полном подчинении религиозному авторитету, поклонению обряду и сильном почитании власти»², сохраняется и сегодня, подчеркивая консервативные устремления этноса на всем протяжении его исторического существования.

Р. Фрай приводит заслуживающую внимания таблицу «вертикального» среза общественной организации, под которым понимается состав структурных единиц, таких как семья, род, племя, в отличие от «горизонтального» деления, устанавливающего принадлежность человека к социальным группам, его место в сословном обществе. «Вертикальная» структура авестийского общества представлена следующим образом: 1) семья; 2) род; 3) племя; 4) область или страна; 5) этнос или народ. Таким образом, в *ntana* (дом) жила *xvaetu* (семья), *vis* (поселение) было занято родом, *zantu* (территория племени) представлялась как *airyaman* (область), то есть «область гостеприимства»³.

Однако на Северо-Западе Ирана, как и отметил Р. Фрай, для оседлых земледельческих народов, к каковым относились и предки талышей, главенствующей была семья, т.е. существовала определенная форма общественного устройства, характеризующая поведение этноса на протяжении столетий.

¹ Мюллер М. Введение в науку о религии //Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. — М.: Канон+, 1996. — С. 99.

² Кистенев Д. А. Экономический быт государственных крестьян Ленкоранского уезда Бакинской губернии//Материалы по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Т. VII, Тифлис, 1887. — С. 549.

³ Фрай Р. Наследие Ирана. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, — М.: 2002. — С. 82.

В Авесте говорится о трех слоях общества: а) жрецах; б) воинах; в) земледельцах-скотоводах. Правда, позднее появляется четвертое сословие — ремесленники. В ранней Авесте они упоминаются всего лишь один раз¹, а Бундехишн четко регламентирует обязанности ремесленников, состоящие, в частности, в том, «чтобы к тому делу, которое они не знают, они не прикасались, а то, которое знают, делали хорошо и внимательно и по справедливости просили плату»². Некоторые исследователи Авесты, в частности, немецкий востоковед Ф. Шпигель³, полагают, что ремесленники вообще не выделялись как сословие, ибо они вышли из среды земледельцев-скотоводов, которые уже составляли сословие.

В качестве доказательства Ф. Шпигель, например, ссылается на Бундехишн, где указываются профессии трех сыновей Заратуштры, старший из которых был купцом, средний — воином, младший — земледельцем. От них, надо думать, и произошли соответствующие сословия. Кроме того, Ф. Шпигель подтверждает свое мнение установками Авесты о трех священных огнях, от которых произошли три сословия, а также описанием в Видевдате правил захоронения только для трех сословий, а не четырех. Следует отметить, что здесь нет четкого деления людей на касты с определенным правовым положением, как это имело место в Индии, но определенная дифференциация и выделение аристократии наблюдается, что свидетельствует о переходе от военной демократии к родовой аристократии.

К знати относились, как усматривается из Авесты, правители, жрецы, сословие воинов. Она постепенно обособливалась и занимала привилегированное положение.

¹ Ясна XIX, 44—46.

² Зороастрийские тексты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 103.

³ Spiegel F. Eranische Altertumskunde, Leipzig, 1873. Bd. III. P. 548.

Интересно, что в талышском обществе длительное время существовали только сословия правителей (*беки*), жрецов-магов и земледельцев-крестьян, из которых позже выделились обособившиеся в городах ремесленники. Видимо, в условиях «геоэтнического заповедника» воины как отдельное сословие не могли быть востребованы.

Сословие жрецов (*atravan*) отличалось от других сословий прежде всего внешними знаками. В XVIII фаргарде Видевдата, разоблачающем ложных *atravan*, незаконно выполняющих функции священнослужителя, описывается одежда последних. Священнослужитель-жрец должен был носить покрывало (*paitidana*), которое закрывает лицо; специальный инструмент для уничтожения вредоносных насекомых, называемый *hratetragha*, и специальный нож для жертвоприношения — *kastra-mazim*¹.

Авеста называет также предметы, которыми жрецы пользовались для отправления культа: ступку, чашу, хаому (*homa*), тарелку для жертвенного мяса, *baresma* — пучок веток гранатового дерева для совершения правосудия. В этом же фаргарде регламентируются обязанности жрецов, заключающиеся в следующем: должным образом хранить веру в Ахура-Мазду, исполнять культовые действия, следить за распеванием гимнов, произнесением молитв, выполнением религиозных предписаний, извещать людей о благодеяниях, способствовать освобождению их от греха, указать им правильный путь — путь Аши, ведущий к посмертному воздаянию.²

Труд жреца, судя по Авесте, вознаграждается сполна, так, «чтобы он ушел довольный и без обиды»³. Сам священнослужитель должен был также вознаграждать за свое очищение чтением молитв и благословением⁴.

¹ Видевдат XVIII, 1–9.

² Там же, 11–30.

³ Видевдат IX, 156.

Внутри жреческого сословия существовала своеобразная иерархия. Видевдат указывает следующие названия:

1) *zaotar* – главный жрец, читавший святыя тексты при жертвоприношении; 2) *havana* – жрецы, приготавливавшие хаому; 3) *atarevaxa* – жрецы, поддерживающие огонь; 4) *frabereta* – жрецы, поддерживающие в должном порядке все жертвенные орудия и инструменты; 5) *abareta* – жрецы, выполнявшие те же функции, и, возможно, доставлявшие эти инструменты жрецу, приносившему жертву; 6) *asnata* – жрецы, содержащие в чистоте сосуды; 7) *raethviskara* – жрецы, осуществлявшие близкие к названным функции; 8) *sraoshavareza* – предположительно обозначает «духовный судья совести».

Как видно, наименования жрецов и их различия определяются только особенностями их участия в процессе жертвоприношения. Это не имеет влияния на их гражданские права и образ жизни.

Второе место в перечне сословий занимают воины. В Авесте они называются *rataestar*, что означает «знатный воин». XIV фаргард Видевдата описывает снаряжение воина: «... пусть он даст верным закону воинам все инструменты, которые им соответствуют. Первый из них – копье, второй – меч, третий – дубина, четвертый – лук с тетивой, пятый – колчан с перевязью и тридцатью железными наконечниками для стрел, шестой – праща с ремнями и тридцать камней для пращи, седьмой – латы, восьмой – *kuiiri* (покрытие для шеи), девятый – *paitidana* (покрытие для головы), десятый – тиара, одиннадцатый – пояс, двенадцатый – поножи»⁵.

Об обязанностях воинов говорит XVIII фаргард Видевдата, в котором характеризуются воинские способности собаки, например, о том, собака как воин должна бросаться на того, кто перед ней, как воин ходить вокруг дома, чтобы защитить его

⁴ Там же, 146.

⁵ Видевдат XIV, 32–40.

и т. д. Определяя наказания за получение благословения у ложного *atravan*, Видевдат указывает, что человек совершает такое же тяжкое преступление, как если повел армию из 1 000 лошадей против поселения маздаистов¹. Здесь имеются в виду 500 воинов на повозках, запряженных двумя лошадьми.

Содержащиеся в Яштах («Ардвисур-яшт») многочисленные молитвы-мольбы Ардвисуре Анахите, «созданной для защиты, опоры и спасенья»², свидетельствуют о победах воинов над туранцами — кочевыми народами, проживавшими на территории восточного Ирана. Яшты ясно дают понять, что военачальником был сам правитель или кто-либо из его ближайших родственников. В этой связи интерес представляет обращение к Ардвисуре Анахите «быстрого воина Туса», принца из Кайанидов, который воевал при первых двух *Кави* (владык Восточного Ирана) и победил туранцев. Он, сделав жертвоприношение на спине своих скакунов, испрашивал силы для своих лошадей (людей), наблюдения за действиями врагов, уничтожения злодеев, полного поражения противников, тех, кто ненавидит праведных и старается вредить. «И он попросил у нее такой милости: Дай мне, о святая и добросовестная Ардвисура Анахита, возможность победить *Аурву* из *Веттаки* вблизи ворот *Хшатросоока* у самой отдаленной, возвышенной и святой *Канги*, так чтобы я мог ударить по туранским странам и убить врагов сотнями, тысячами, десятками тысяч, бесконечное число при помощи превосходящего в десять раз числа убивающих». И прекрасная Ардвисура Анахита оказала предводителю Тусе милость, отказав в том же его противникам, несмотря на их мольбы. Яшты свидетельствуют о том, что вражеское войско имело свои «большие знамена, высоко развевающиеся знамена», «смертоносные знамена»³.

Скотоводы-земледельцы составляли третье сословие — сословие производителей. Они и являются основным движущим

¹ Видевдат XVIII, 30.

² Яшт 5 («Ардвисур-яшт»), 6.

звеном авестийского общества. История и археологические данные подтверждают, что в хозяйстве стран Передней Азии существенную роль играл, прежде всего, крупный рогатый скот. Об этом свидетельствуют исследования, в которых утверждается, что хозяйство в этих регионах имело комплексный характер; в нем земледелие сочеталось со скотоводством, значительную часть которого составляли крупный рогатый скот и лошади.

Анализ и изучение Авесты позволяют сделать вывод о том, что скотоводство в авестийском обществе получило довольно большое развитие. Ф. Шпигель считает, что именно животноводство, а не земледелие следует считать наиболее древним родом занятия. Это подтверждается древним наименованием третьего сословия – *vastrya*, что означает «пастбище». «Только в Гатах *gav* – корова, вообще «крупный рогатый скот» упоминается около 30 раз, не считая тех случаев, когда слово *gav* заменяется местоимением. Из общего числа 17-ти Гат в 14 фигурирует корова, причем по несколько раз. Упоминаются также овца (*pasu*), кобыла (*aspa*), жеребец (*arsan-arsnavant*), верблюд (*ustra*), бык (*uxsan*), множество раз повторяются слова «пастбище», «корм для скота», «занимающийся скотоводством». Таким образом, «... мысль Зороастра постоянно вращалась в кругу хозяйственных понятий и что в его религиозной реформе хозяйственные вопросы имели первостепенное значение»⁴.

В перечне благ, созданных Ахура-Маздой, в первую очередь называется скот. В Ясне поются хвалебные гимны, «чтобы предохранить стада от похищения и насилия, и все маздаяснийские города, любое жилище от любого опустошения», делается преподношение духам, «благодаря которым на этой земле могут существовать стада». В Гатах встречаются частые обращения к Ахура-Мазде умножить богатство праведного, вознагра-

³ Яшт 1 («Ормазд-яшт»), 11.

⁴ Абаев В. И. Миф и история в гатах Зороастра//Историко-филологические исследования, – М.: 1974. – С. 313.

див его коровой, быком. Владение скотом считалось символом богатства, показателем социальной значимости владельца.

Особое место среди Гат занимает Гата о жалобе Быка, в которой душа Быка жалуется небу о плохом уходе и просит о защите перед лицом врагов-насильников и доброй жизни с обильными пастбищами: «Тогда творец быка спросил у Аши: «Что сделаешь ты для стада, чтобы обеспечить могущественные умы пастбищами, благодаря которым развиваются стада? Какой выход можешь дать им, который мог бы повернуть насилие против злых (которые это насилие совершают)»?¹ Гимн душе Быка содержится и в Видевдате: «Хвала тебе, священный бык. Хвала тебе, созданный чистым бык. Хвала тебе, дающему развитие, тебе, дающему возрастание»².

Разумеется, невозможно сохранить и приумножать созданные Ахура-Маздой земные блага, не имея должного руководства. Не случайно поэтому в Гатах Заратуштра отстаивает необходимость сильной доброй власти, определяя как бы ее социальное назначение, которое заключается, с одной стороны, в создании благополучной жизни для людей и скота, для праведного бедняка, а с другой стороны – в защите людей и скота от нападения злых сил, порожденных Анхра-Манью. В Ясне Заратуштра просит дать мудрого правителя, который управлял бы по справедливости так, чтобы все знали своего властелина³. «Пусть властвуют над вами добрые, а не извращенные, руководящие нами деяниями чистой мудрости...»⁴, – гласит Ясна.

Учение Заратуштры проповедует идею освещения власти царей как носителей божественного сияния *Хварно*⁵. *Хварно* суть абстрактная божественная сущность, харизма, сакральная сила, связанная с Огнём и олицетворяющая высшее неземное

¹ Ясна XXIX, 2.

² Видевдат XXI, 1.

³ Ясна XXXII, 5.

⁴ Ясна XXII, 5.

начало. Считается, что *Хварно* приносит счастье, славу, удачу, богатство, добрую судьбу, могущество и победу над врагами. Для богов, например, *Хварно* — символ их величия и могущества; для царей (*Кавиев*) — знак богоизбранности, царственной принадлежности, власти; для героев — воплощение их славы и победоносности; для простых смертных обычно — изобилие, удача, богатство. По древним талышским представлениям, восходящим ко временам зороастризма, своё *Хварно* имеют каждая семья, каждый род, каждое племя. В Авесте упоминаются две инкарнации *Хварно*: огненный диск и птица *Ворган*. В искусстве сасанидского времени *Хварно* чаще всего изображался в виде горного барана. Некоторые исследователи, в частности И. С. Брагинский⁶, утверждают, что культ *Хварно*, выросший из натуралистических, империалистических представлений о счастье и благе скотоводов и земледельцев, в жреческой интерпретации превратился в абстрактный божественный нимб царей и воинов. Выступая символом царской власти, *Хварно* обеспечивает обладателям божественную благодать и законное право на власть.

В Замьяд-Яште, прославляющем царское сияние, передается мифическая история *Хварно*, «ореола славы», «светозарности». Сначала упоминается *Хварно* арийцев. Ее обязанности, среди прочих, состоят в том, чтобы одерживать победы над неарийскими землями. Затем — миф о *Хварно*, принадлежавшем Йиме. После того, как Йима становится на путь лжи, Хвар-

⁵ Хварно — частица божественной силы и мудрости, даруемая людям и приближающая человека к Богу. Она не только освобождает от рабства судьбы, но и возносит над ограниченным временем. Обычно хварно изображают как светящийся нимб или сияние, жизненная сила, дарованная Ахура-Маздой человеку. Человек, обладающий хварно, выделен среди других своей близостью к Создателю.

⁶ Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. — С. 197.

но в виде сокола (птица *Ворган*) отлетает от него и достается Митре, Трайтонэ, Керсаспе, благодаря чему они получают возможность совершать подвиги, которые и делают их знаменитыми¹. Последними обладателями *Хварно* названы Заратуштра и князь Виштаспа. В будущем, когда наступит день Страшного суда, *Хварно* достанется спасителю Саошьянту и его сподвижникам.

Авеста не распространяется подробностями процесса приобретения *Хварно*. Однако древняя история повествует о том, что обладание *Хварно* было связано с выполнением ряда жестких условий ритуального, церемониального и практического характера, невыполнение которых вело к его утрате.

В Вавилоне, например, царь должен был ежегодно во время религиозного обряда, связанного с новогодними ритуалами, возобновлять свою инвеституру посредством неприятной процедуры. Стоя на коленях, царь должен был поклясться, что он не погрешал и не нарушал вольностей Вавилона и других священных городов. После этого жрец давал царю пощечину и дергал его за уши. Появление на глазах слез считалось добрым предзнаменованием. После всего этого царь получал знаки власти, которые у него отбирались перед входом в «святая святых»².

Анализируя политико-правовые отношения в Авесте, нужно учесть также и уровень социально-экономического развития авестийского общества, в том числе условия экономической жизни талышей в эпоху древности, характеризующуюся в силу исторических условий отсутствием более или менее развитых товарно-денежных отношений, права собственности в его классическом понимании. Древнее талышское общество не знало

¹ Яшт XIX («Замьяд-Яшт»), 35–36.

² Якобсон В. А. Некоторые проблемы исследования государства и права Древнего Востока//Народы Азии и Африки, 1984, №2. – С. 94.

поселений городского типа, денег, налоговой системы и т.д., а экономическая жизнь развивалась преимущественно в рамках натурального хозяйства. Вместе с тем нормы, изложенные в Видевдате, регламентируют определенные взаимоотношения людей – владельцев как недвижимого, так и движимого имущества. Люди являлись собственниками домов, в которых жили, владельцами пахотных земель и садов, стад крупного и мелкого рогатого скота. На более поздней стадии исторического развития наиболее зажиточные талыши научились строить более качественные дома, обзавелись крупным хозяйством, в котором работали менее обеспеченные слои населения. Именно в это время стало признаваться право собственности, и стали создаваться законы, чтобы защитить это право. Ряд норм Видевдата, регламентирующих отношения купли-продажи, порядок заключения договоров, свидетельствуют о том, что пахотные земли, дома, крупный и мелкий рогатый скот являлись предметами договоров, обязательного права. Авеста содержит в себе нормы, регламентирующие обязательственные отношения из договоров, из закона и возмещения нанесенного вреда, определяющие материальную ответственность за действия, нарушающие их предписания. Нормы Видевдата, регламентирующие хозяйственные и правовые вопросы, положение мужчины и женщины в семье, существенно обогатили религиозное сознание иранских народов в целом, и талышского, в частности.

В древнем талышском обществе большое значение придавали соглашениям, в которые вступали не только внутри племени, например, для товарообмена или вступления в брак, но и между племенами для решения политических вопросов, в частности, военных соглашений. Соглашения заключались устно, рукопожатием. Поэтому особое значение как законодатели, так и жрецы придавали слову, о святости которого свидетельствуют Яшты и Ясна и которое гарантировалось законом Ахура-Мазды. Слово, как будет показано ниже, должно было вызывать почтение как жизненно важное выражение *Аша*.

Анализ Яштов дает основание полагать, что допускались две формы обязательств — торжественная клятва под названием *воруна*, согласно которой лицо обязывалось совершать или не совершать какие-то действия, и соглашение, договор, называвшийся *митра*, в соответствии с которым две стороны договаривались о чем-то. В обоих случаях основу этих форм обязательства составляло верное слово человека, ибо, как полагалось, сила верного слова таилась в произнесенной человеком клятве. Эта сила считалась божеством, которое будет содействовать и поддерживать человека, верного своему слову, но она же жестоким образом накажет лжеца, нарушившего слово. Таким божеством стали *Варуна* и *Митра*.

Митра в древней талышской традиции изначально почиталось как божество справедливости, неустанно наблюдающее за выполнением договорных обязанностей — письменных или устных, и беспощадно карающее нарушителей соглашений. Позже ему стали поклоняться и как солнечному божеству, что нашло свое яркое отражение в талышском клятвенном выражении *ба хаши чаш* («клянусь солнцем»). Нарушение клятвы — *ба наша же* («не говорить правду»), означало нисхождение с праведного пути *Аша*.

Так *Митра* и *Аша* стали олицетворением триединого нравственного идеала талышского религиозного сознания: доброго слова, доброй мысли и доброго дела:

«Молюсь ради счастья
Я громкой молитвой
Бессмертному Солнцу,
Чьи кони быстры,
Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры,
Вершу возлиянья
Из хаомы сока,
Прутами барсмана,
И речи искусством,
И мыслью, и делом,

И истинным словом
Я Солнце почту»¹.

Зороастрийская идеология, возводя необходимость семьи и брака в атрибут человеческой жизни, видела ее важнейшее социальное предназначение в создании поколений маздаистов, увеличении рода, общины. Как в древней талышской традиции, так и в наши дни ценность семьи для каждого талыша имеет первостепенное значение. Нравственные принципы, заложенные в институт семьи во времена зороастризма, представляют собой прочный фундамент, на котором построено современное талышское общество.

Предки талышей демонстрировали в браке более возвышенные идеалы, чем просто воспитание потомства. Их цели концентрировались на надежде духовного подъема и создания добра в конечном результате. Человечество, учит Заратуштра, рождено для того, чтобы вести борьбу против сил зла в этом мире, для укрепления дела добра. Главным стимулом для заключения брака поэтому являлось желание содействовать этому последующему великому обновлению, которое не может выполняться индивидуально, но должно постепенно вырабатываться через непрерывную линию отцов, сыновей, внуков и правнуков. Поэтому стремление к браку считалось священным долгом каждого талыша – последователя Заратуштры.

Законы Заратуштры предписывали браки только между последователями религиозного учения древнеиранского пророка. В условиях талышского «геоэтнического заповедника» это требование, разумеется, никаких проблем не создавало. Между тем нормы Видевдата запрещали браки с сумасшедшими, прокаженными, импотентами и неверными. Брак с неверными, и, соответственно, последователями Анхра-Манью осуждался как тяжелейший грех: «Создатель миров, – обращается Заратуштра к Ахура-Мазде, – кто тот, который наносит тебе самое большое

¹ Яшт 6 («Хуршед-яшт»), 6.

огорчение? Ахура-Мазда ответил: Это, о святой Заратуштра, это тот, который смешивает семя верного с семенем неверного, семя почитателя дэвов с семенем маздаиста»¹. Таких людей Ахура-Мазда считает «опасней змей, выделяющих яд, страшнее волков, воющих в бешенстве, волчицы, стремительно бросающейся на стада»² и т. д.

В соответствии с законами Заратуштры, в древней талышской традиции предусматривалось наступление совершеннолетия с пятнадцатилетнего возраста. С этого момента талышские юноши и девушки становились полноправными членами общества, могли вступать в брак и быть участниками имущественных, обязательственных и иных отношений. Символом совершеннолетия и принятия веры был священный пояс, называемый *kusti*, которым опоясывали проходящих процедуру. Завязывая свой священный пояс, талышские юноши и девушки – приверженцы зороастризма, произносили следующие слова: «Я – маздаясниец; я – маздаяснийский зороастриец».

Философский смысл пояса *kusti* означает отделение всего того чистого, светлого, что расположено выше пояса, от того, что, говоря языком Платона, тянет человека вниз. Нечто похожее, отсылающее уже к манихейству, встречаем у Ф. Ницше: «все отверстия тела, что расположены выше пупка, чисты, а все, что лежит ниже – нечисто»³.

Само слово *kust* означает «сторона», «конец», т.е. граница, отделяющая одну область тела от другой. Часть тела выше пупка – это область светлая, находящаяся под властью Ахура-Мазды и шести Бессмертных Святых (Амэша Спента). Нижняя же половина – прибежище Анхра-Манью.

Описанный обряд посвящения существовал и в древней талышской традиции – лица мужского и женского пола по дости-

¹ Видевдат XVIII, 125–126.

² Видевдат XVIII, 127–134.

³ Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 684.

жению совершеннолетия обязывались надеть пояс *kusti*. Однако с приходом ислама постепенно терял свое первоначальное значение, хотя в первые века существования новой религии данный обряд приветствовался, и в какой-то степени сохранился и по настоящее время, в особенности, в дни празднования Новруза. В первоначальной форме упомянутый обряд посвящения сохранился среди парсов. Мужчины и женщины – верные последователи Заратуштры, носят шнур, которым завязывают спереди и сзади поясицу. Верующий обязан всю свою жизнь носить этот пояс, должен сам завязывать и развязывать его во время молитвы. По-видимому, три витка шнура символизировали вышеупомянутую триаду зороастризма.

В соответствии с учением Заратуштры, талышская религиозная традиция придавала ритуалу повязывания священного пояса весьма серьезное значение, т.к. по поясу определялась приверженность человека к религии Ахура-Мазды. Данный пояс, таким образом, отделял духовную сущность от телесной природы человека, возвращая его в изначально «чистое» состояние, в котором пребывал человек до нападения Анхра-Манью, в результате чего произошло смещение духовной и телесной природы человека. О значимости этого явления в жизни маздаиста говорит Яшт, описывающий ниспослание священного пояса Ахура-Маздой для божества Хаомы: «Тебе в первую очередь Ахура-Мазда преподнес священный пояс, украшенный звездами, сделанными на небе...»¹.

По Авесте, о замужестве девушки должны были заботиться родители или опекуны девушки. Известный парсийский ученый Джамшид Тарапор отмечает², что в Древнем Иране, если девушка достигала половой зрелости, и отец не принимал мер, чтобы выдать ее замуж, он считался ответственным за грех, который она могла совершить. Он же пишет о том, что мать и одна

¹ Хом-яшт XXVI, 81.

² Tarapore J. Law in Ancient Iran//Indo-Iranian studies, London, 1925. P. 107.

могла выдать дочь замуж, чего не мог сделать отец. Согласие матери было обязательно, что свидетельствовало о высоком положении женщины в авестийском обществе. После родителей это право передавалось братьям, а в их отсутствие — опекунам.

В талышской культурной традиции важное значение имело также и согласие брата отца (дяди) на брак девушки. Это было связано с тем, что девушка по рождению как бы считалась нареченной своего двоюродного брата с отцовской стороны. Между тем, и отец девушки, согласно сложившейся и отчасти сохраняемой и по сей день традиции, сперва ставит в известность своего брата, имеющего сына соответствующего возраста, согласен ли он с тем, чтобы выдать дочь за того или иного человека, если таковой делает предложение девушке¹.

По мнению Г. Ф. Чурсина, характерный для авестийского общества высокий статус женщины-матери, ее обязательное согласие при выдаче девушки замуж, сохраняющиеся у талышей и в настоящее время, являются отголосками некогда существовавшего у талышей матриархата.² Согласно традиции, жених должен был видаться с невестой семь раз до свадьбы.

На характерную особенность родственных браков, заключаемых между двоюродными родственниками, обращали внимание многие исследователи: «У талышей приняты только родственные браки. Однако наследственных заболеваний нет. Почему? Потому что в генетическом аппарате талышей есть, как установила доктор биологических наук Ф. Ата-Мурадова, определенные особенности, они-то, видимо, и сохраняют чистоту рода. Вполне возможно, что благодаря этому именно среди талышей зарегистрирован самый высокий процент долгожителей в стране. Знаменитые на весь мир Муслимов, Айвазов и другие,

¹ Иностранцев К. А. Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке. — СПб: 1909. — С. 25.

² Чурсин Г. Ф. Талыши//Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Том IV. 1926. — С. 31.

прожившие более 130 лет, — талыши. Поразительно, но по некоторым параметрам организм пятидесятилетнего талышского мужчины такой же, как и у семнадцатилетнего москвича. „Юношеский тип“ народа, как полагает наука, явно генного происхождения!»¹.

Нормы Видевдата дают основание полагать, что вступление в брачно-семейные отношения налагало на родителей обязанность надления дочери приданым. Видевдат гласит: «Пусть он даст верным согласно святого закона во искупление своей души блестяще убранное ложе, имеющее подушечку. Пусть он даст (в жены) праведным мужам согласно святого закона во искупление своей души молодую девушку без телесных недостатков и (девственность которой осталась) невредимой. — Создатель миров, какой должна быть эта девушка? Ахура-Мазда ответил: Это должна быть сестра или дочь этого человека. Она должна иметь хорошую репутацию, иметь в приданое серьги, и чтобы ей было больше пятнадцати лет, пусть он отдаст ее в жены верному закону мужчине»². Итак, Видевдат указывает на 1) совершеннолетие, которое наступает в 15 лет — возраст, с которого разрешается вступление в брак, и 2) предмет приданого: блестяще убранное ложе, серьги.

Большой интерес представляет «свадебная гата», которая была составлена Заратуштрой в связи с бракосочетанием его младшей дочери Пуручисты с Джамаспой. Заратуштра высказывает свои пожелания дочери следующим образом: «А тебе, Пуручиста, одной из дочерей Заратуштры, давшему ей рождение, пусть Ахура-Мазда даст его в качестве властелина для поддержания благой мысли и непорочности. Но советуйся со святейшим разумом Армаити, щедрой и мудрой. На пожелания отца Пуручиста отвечает: «Я буду любить этого человека, который

¹ Аджиев М. Скажи свое имя, талыш//Вокруг света, 1989, №7. — С. 15.

² Видевдат XIV, 64—67.

принадлежит вам... Чтобы светлый разум мира, доброй мысли был мне дан. Чтобы Ахура-Мазда дал мне его навсегда для блага святого закона»¹.

В религиозном учении Заратуштры особое внимание уделялось охране детей – рожденных или еще не рожденных. В Видевдате содержится твердая установка об ответственности матери и отца за жизнь ребенка. «Если кто-то, – гласит Видевдат, – познал девушку, имеющую покровителя или нет, и сделал ее матерью, пусть эта девушка не повредит свой зародыш из-за страха перед людьми. Так как если эта девушка из-за страха перед людьми повредит своему зародышу, ее нечистота распространится на ее родителей; зло, причиненное зародышу, падает на ее родителей»². Поэтому категорически запрещалось делать аборт, расцениваемые как весьма тяжкое преступление, и устанавливалось наказание не только для матери, отца, но и для сделавшей аборт старухи: «Если мужчина знает девушку, имеющую покровителя или нет, помолвленную или нет и делает ее матерью, если она объявляет о том, что тот ребенок от этого мужчины; и если он говорит ей тогда: приведи и спроси совета у старухи; если эта девушка идет и советуется со старухой, и эта старуха приносит яды, лекарства, способные умертвить зародыш или изгонять его, или какое-либо растение, вызывающее аборт; и говорит (девушке): освободись от этого ребенка; если девушка избавляется от ребенка, мужчина, девушка и старуха одинаково виновны в этом преступлении»³.

Авеста приветствовала рождение мальчика, что, в свою очередь, было связано с тем, что сыновья считались продолжателями рода. Например, в Яште Сраоше содержится обращение «дать потомство, богатое мужчинами, которое дает процветание дому, племени, стране». Такая же мысль содержится и в Яште

¹ Ясна 53; 3–4.

² Видевдат XV, 36–39.

³ Там же. 40–48.

XXIII, где благословляется Виштаспа и выражается ему пожелание иметь десять сыновей.

Законы Заратуштры предписывали и определенный режим воспитания детей. До семи лет детей не обучали регулярно, лишь знакомили с некоторыми положениями веры родителей. Считалось, что грех не касается ребенка до семи лет (выше было отмечено, что число семь является священным в зороастризме, что вполне соответствовало позднеавестийской традиции, восхваляющей Заратуштру, обладавшего необыкновенной мудростью уже в семилетнем возрасте). По достижении семи лет детей одевали в одежду со священными знаками, что налагало на них определенные религиозные обязанности, т.к. считалось, что в этом возрасте дети могут различать добро от зла. В пятнадцать лет, как мы уже отметили, происходит посвящение в религию, завязывают священный пояс.

В политико-правовой системе Авесты затрагивались также вопросы преступления и наказания. Строго говоря, для Авесты характерным являлось слияние религиозных и моральных норм, совпадение греховности с преступлением. Всякое деяние, которое противоречило предписаниям зороастрийской религии, расценивалось как аморальное, греховное, и, следовательно, преступное, и потому подлежащее наказанию. Это означало тождественность религиозных и моральных запретов, одновременно являвшимися и правовыми запретами.

В XV фаргарде Видевдата дается перечень действий, которые должны считались преступными. Их указывается пять видов. Это, во-первых, действия, направленные против религии Ахура-Мазды. На вопрос сколько имеется действий, из-за которых, если они совершены однажды и стерты раскаянием и искуплением, становятся преступником, Ахура-Мазда отвечает: «Их есть пять, о мудрый Заратуштра. Первое из этих дурных действий, которое совершают смертные, это действие человека, который приобщил верного к другой вере, к худшим обрядам, и который, осознавая свою преступность, сознательно упорствует в своем преступлении. Этим действием этот человек становится преступ-

ником»¹. Это тяжкое преступление ассоциируется с ныне действующим в Иране аналогичным деянием, характеризующимся как «несогласие с Богом», которое карается смертной казнью.

Ко второму действию, за совершение которого человек становится преступником, в Авеста относилось действие человека, направленное против собаки, охраняющей стада или дома: *«Мир существует благодаря уму собаки. Если бы собака не охраняла улиц, то разбойники и волки расхитили бы все имущество»*².

Третьим из действий, в результате совершения которых человек считался преступником, Видевдат указывал на побои суки, которая еще не оценилась; четвертое преступное действие – это познание мужчиной женщины в определенные дни месяца, и, наконец, пятый вид преступления – это познание мужчиной беременной женщины, если эта женщина в результате терпит какой-либо ущерб. За совершение этих преступлений виновники наказывались ударом от 50 до 1000 шипов в зависимости от умысла. Характерно, что в некоторых случаях после 100 ударов шипов наступала смерть.

Следует отметить, что определяя каждое конкретное преступление, Авеста замечает в них, в первую очередь, нарушение золотой триады, существенно важной для зороастризма – доброй мысли, доброго слова и доброго дела, ибо нравственные нормы были неотделимы от религиозных.

Интересно, что за некоторые преступления Авеста устанавливала коллективную ответственность, когда вина одного из членов семьи распространялась на всю семью или родственников. Например, за убийство собаки-копыеносца, «победителя тысячи врагов», несли ответственность родственники убийцы

¹ Видевдат XV, 1–8.

² Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 538.

до девятого колена: «И его преступление распространяется на его родственников до девятого колена»¹.

Характерно, что отдельные нормы Видевдата, регламентирующие наказание за определенные виды преступления, например, смертную казнь, не указывали средства выполнения, ограничиваясь общей формулировкой о том, что преступник попадет в мир стонов, печали, мрака и т. д. Подобный подход позволяет говорить о гуманизации правовой системы зороастрийцев, о достаточно либеральном для Востока законодательстве.

3.4. Космологические представления в эпоху зороастризма

Жизнь, с точки зрения Авесты, является величайшим благом. Зороастризм призывает поклоняться небу, земле, огню, воде, потому что в них — жизненная энергия, сила. «Сколько ни порицали и ни высмеивали отцы церкви и вообще христиане, — писал Л. Фейербах, — язычников за то, что те оказывали божеские почести полезным вещам — огню, воде, солнцу, луне, — именно из-за их столь благодетельного действия на человека, они все же не порицали их за принцип или основу этого почитания, а только за предмет их почитания, не за то, стало быть, что они сделали благодетельность или полезность основой почитания, религии, а за то, что они сделали предметом почитания не надлежащее существо, что они не почитали то существо, от которого исходят все благодетельные, человеку полезные свойства и действия природы, то существо, которое одно может помочь человеку, может сделать его счастливым, которое есть бог, существо от природы отличное, духовное, невидимое, всемогущее, являющееся творцом или создателем природы»².

Заратуштра был настроен так возвышенно, а его представление о Боге было так духовно, что богослужение в зороастриз-

¹ Видевдат XIII, 7.

² Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. — М.: Государственное издательство политической литературы,

ме приняло оригинальный характер, совершенно чуждый как народам Востока, так и культурам Запада. Как и Аллах у мусульман, Ахура-Мазда не имел изображений, потому что понятие о нем имело вполне абстрактный характер; а так как весь мир, согласно зороастризму, был храмом Ахура-Мазды. Однако богослужение, в отличие от ислама, должно было совершаться не в каких-либо закрытых храмах, а на лоне природы – на горах, на берегу моря и т. д. «Я понял, что ты наипервый, о Ахура-Мазда, – говорит Заратуштра, – тебе надо поклоняться сердцем в твоём творении, что ты отец благого духа, живущего в нас. Я понял это, когда я увидел в тебе своими прозревшими очами истинного создателя нашей Праведности, владыку всех поступков нашей жизни». Это, видимо, и имел в виду Геродот, утверждая, что «Зевсом они (персы – А.М.) называют весь небесный свод»³.

Неотъемлемым составляющим тальшского религиозного сознания являются космологические представления. Учение Авесты о космосе и небесных светилах существенно расширило тальшское религиозное сознание в области астрономии. Согласно более ранним представлениям (Яшт XII, 26–37), космос включает в себя 4 сферы. Наиболее близко расположенной к Земле является сфера звезд, далее сферы Луны, Солнца и, наконец, «пространства света». Как описано в Яштах, Ардвисура Анахита снисходит с близко расположенных к Земле звезд, чтобы помочь благочестивым служителям Ахура Мазды:

«Ради этих моих молитв,
Ради этих моих восхвалений,
Ради этого мира
Низойди к нам,
О Ардвисура Анахита,
Со звезд на землю, сотворенную Ахурой,

1955. – С. 556.

³ Геродот (I, 131).

К дарующему Заотру,
К ладони, дающей жертвенную влагу,
Обильную, бескрайнюю.
[Низойди же, чтобы помочь нам,
О Ардвисура Анахита]»¹.

Таким образом, иерархически построенный древним талышским религиозным сознанием космос выглядит в соответствии с увеличением света следующим образом: в первой – сфере звезд, меньше всего света, во второй – Луне, больше света, третья сфера – сфера Солнца содержит еще больше света, и, наконец, четвертая – «райская» сфера, полностью отождествляемая со светом, содержит свет во всей его полноте, путь к которой лежит через все предыдущие сферы.

В Виведате Земля представлялась следующим образом: Земля, океан Ворукаша, небо, бесконечная светоносная сфера и рай. Земля в Авесте мыслилась круглой, что находилось в соответствии с древнегреческим представлением о Земле, которого придерживались милетские мыслители, в частности, Фалес и Анаксимандр. Как видно, более раннее авестийское мировоззрение располагает райскую сферу за безначальной светоносной сферой. Такую же картину мироздания представлял себе Анаксимандр: «Анаксимандр, Метродор из Хиоса и Кратет: выше всех расположено Солнце, за ним – Луна, под ними – неподвижные звезды и планеты»². Влияние древневосточных представлений, в том числе авестийских, на космологические идеи милетских мыслителей совершенно очевидно: ближайшей к Земле сферой является сфера звезд, далее – сфера Луны, за ней – сфера Солнца, за которой расположена сфера бесконечного светоносного эфира. Вершиной в этой космической

¹ Яшт V, 132.

² Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 124.

иерархии становится сфера рая. По мере восхождения по этой иерархической «лестнице» свет в объеме увеличивается, и, как нетрудно догадаться, здесь выражено древневосточное представление о движении души на пути к раю, олицетворяющему собой свет во всей его полноте.

В зороастрийской картине мира Земля, окруженная со всех сторон океаном, делится на семь частей (крашваров). Учение о семи крашварах (семи частях света), изложенное в Ясне¹, существовало до Заратуштры, как это видно и из древней песни о Митре, включенной в «Михр-Яшт»². Как считают некоторые исследователи³, заратуштровская идея семи крашваров (семи частей света) встречается и в вавилонской традиции о семи ветрах.

Деление земли на семь частей зороастрийской астрономией мыслилось наподобие колеса с шестью спицами боевой колесницы. Поэтому, названия, дававшиеся шести частям света (крашварам), были парными. Первая из них именовалась *arzahi-savahi* (то есть вечер-утро). *Savahi* означает «утро», «восток», но не в смысле «восход солнца», а в смысле «восточные ветры». Точно так же *arzahi* означает «ветер», «запад» в смысле «западные ветры».

Следующие пары названий также указывали на направления ветров (ветры, дующие с севера на юг). Таким образом, три пары названий секторов горизонта обозначают как секторы горизонта, так и ветры и связанную с ними погоду (дожди, грозы и т.д.), кроме того, также часы дня (утро, вечер и т.д.) и, наконец, сезоны по два месяца каждый. Согласно этому учению, шесть крашваров, расположенных вокруг центра земли, ограничены на севере Ранхой (Волгой), на востоке — Индом и на юго-запа-

¹ Ясна XXXII, 3.

² Яшт X («Михр-Яшт»), 13.

³ Маковельский А. О. Авеста. Баку, Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1960. — С. 67.

де — Тигром. О конечных пределах земли говорится также в вышеупомянутом «Михр-Яште», где сообщается, что бог Митра настаивает преступника, в какой части земли тот бы не находился:

«Мы почитаем Митру...
Он длинными руками
Обманщика хватает:
Он на востоке схвачен,
На западе сражен он,
Будь он в истоке Ранхи
Или в земле середине»¹.

В Авесте упоминаются такие звезды, как *Гафтаранга*² (Большая Медведица), *Ванант* (Вега в созвездии Лира), *Тиштрия* (Сириус) и др.

Звезды Авеста подразделяла на две группы: а) имеющие природу и б) на тех, природа которых родственна земле. В древнеиранском пантеоне небесные светила почитались, Заратуштра же, возвестившем идею единобожия, выступил против их обоготворения, поскольку все небесные светила — Солнце, Луна, звезды суть творения самого Ахура-Мазды. Эти древние боги общеиранского пантеона были им низложены для того, чтобы впредь не обожествлялось ничто сотворенное. Однако после Заратуштры им вновь начали воздавать поклонение. В позднеавестийской традиции звезды, Луну и Солнце поэтически изображались как части тела Ахура-Мазды: «Мы восхваляем твое тело, о Ахура-Мазда, самую прекрасную из всех форм, эти звезды небесные и наивысшую из них — солнце»³. Особенно высоко почиталась звезда *Тиштрия* (Сириус). В Авесте ей посвящен восьмой яшт — так называемый «Тиштр-яшт». *Тиштрия* в Яштах наделяется следующими эпите-

¹ Яшт X («Михр-Яшт»), 104.

² В талышском языке произносится как *haft* — семь, и *rang* — цвет», что указывает на семь звезд Большой Медведицы.

³ Ясна 50.

тами: белая, блестящая, сверкающая, далеко видимая, излечивающая и т. д.

«Помолимся же Тиштрии,
Благому и блестящему,
дарующему спокойствие,
Хорошее житье,
Светящемуся, светлому,
Целебному и яркому,
Летающему в пространстве,
Издаюла лучащему,
Лучи незамутненные,
Воде широкой моря,
Далеко славной Вахви,
Быка на имя данное
Самим Ахура-Маздой,
И на фраваша праведного
Спитапы-Заратуштры»¹.

Как представлялось, от *Тиштрии*, самой значительной и славной звезды, зависело процветание и благосостояние мира, ибо ее сущность — вода. Благодаря *Тиштрии* растут на полях хлебные злаки и трава на пастбищах. Она предохраняет страну от наводнения, от набегов войск. В представлениях древних талышей *Тиштрия* ассоциировалась с благополучием и обильным урожаем. В связи с этим примечательна победоносная схватка *Тиштрии* с дэвом Апаошей, приносящим засуху:

«И вот ему навстречу
Несется дэв Апаоша
Конем паршивым, черным,
Облезлым, корноухим,
Безгривым и бесхвостым,
Ужасным и престаашным.
И вот они схватились,

¹ Яшт VIII, 2.

Спитама-Заратуштра,
Блестящий, славный Тиштрия
И страшный дэв Апаоша.
Они вдвоем боролись,
И верный Заратуштра,
до времени полудня.
И вот одолевает,
Вот Тиштрия побеждает,
Блестящий и счастливый,
Ужасного Апаошу»¹.

Звезда *Ванант* (Вега) приставлена к проходам и вратам горы *Харбурз* (*Альборс*), смыкающейся с Талышскими горами, так, что силы зла поворачивают от них, и не могут пресечь пути Солнца, Луны и звезд, и нарушить, таким образом, космический миропорядок, установленный Ахура-Маздой.

В Авесте наряду с *Тиштрией* и *Ванантом*, также высоко почиталась и звезда *Сатавеса* (Антарес):

«Восходит он оттуда,
Спитама Заратуштра
Блестящий, славный Тиштрия
Из моря Ворукаша;
И вот взошел оттуда
Блестящий Сатавеса
Из моря Ворукаша;
И облака вздымаются
Усхинду над горою,
Стоящей посредине
На море Ворукаша»².

Древние талыши верили, что она, как и *Тиштрия*, периодически умирает и воскресает, вновь появляясь на небе после продолжительного отсутствия. *Сатавеса* приносит с собой дожди,

¹ Там же, 27–28.

² Яшт VIII, 32.

столь необходимые для растительности:

«И облака те гонит,
Собирающие влагу,
Передний ветер, что дует
Путями Хаомы светлой,
Что продвигает мир;
А после гонит ветер,
Могучий, данный Маздой,
Дождь, и туман, и град
К обителям, к селеньям,
Ко всем семи крашварам»¹.

Луна в Авесте делится на шесть фаз по пять дней каждая. Первая фаза – первые пять дней новолуние – *antare maungha*, буквально «луна внутри». Вторая фаза – вторые пять дней – *perena maungha*, то есть буквально «полная луна», соответствующая нашей первой четверти. Третья фаза – «полнолуние» – *vishaptatha*. Последние три фазы образуют вторую половину месяца – это фазы убывающей луны.

Несомненно, в космологии Авесты содержались определенные рационалистические элементы – она учила не только тому, «как взойти на Небо», но и описывала то, «как небо вращается». Движение небесных тел, звезд, фазы Луны и многое другое свидетельствовало о рационализации мировоззрения древних талышей, в котором содержалось «позитивное», десакрализованное знание, рассматриваемое как информация, расширение представлений о структуре мироздания. Отсюда можем сделать вывод о том, что связь зороастрийского религиозного мировоззрения и космологических представлений в талышском этническом сознании заключена в синкретичности древнего талышского мировосприятия, сыгравшей важную роль в культуре этноса.

¹ Яшт VIII, 33.

3.5. Философский дуализм как характеристика этнического сознания

Священник Александр Мень в библиологическом словаре отмечает: «Термином маздеизм обозначается религия древнего Ирана, приверженцы которой почитали верховное Божество под именем Мазда, или Агурамазда (греч. Ормузд). Хотя культ Мазды существовал у иранцев издревле, Маздеизм в строгом смысле слова возник в результате проповеди жреца Заратустры (греч. Зороастр¹), пришедшего в Персию из Афганистана или Средней Азии. Время его жизни точно не установлено: некоторые историки датируют его 12–10 вв. до н.э., но большинство – относят к 7 в. Если последняя хронология верна, Заратустра был современником пророков Софонии, Аввакума, Наума и Иеремии. Учение маздеизма изложено в священной книге заратустрийцев Авесте. Ее древнейшая часть, по-видимому, восходит к самому Заратустре. Догматика Авесты недостаточно ясна и по сей день вызывает дискуссии (книга сохранилась не полностью). Полагают, что Заратустра исповедовал одну из форм монотеизма и считал Мазду единственным высшим Божеством. Историческое время рассматривалось им как эпоха борьбы между двумя противоположными богами второго порядка: Спента-Майнью и Ангра-Майнью. Первый олицетворяет свет, добро и правду, второй – тьму, зло и ложь. В конечном счете победа останется за светом. Таким образом, маздаизм, в плане эсхатологическом явился уникальным аналогом религии Библии. После смерти Заратустры образ Спента-Майнью слился с образом Мазды и маздаизм приобрел черты ярко выраженной дуалистической доктрины. В течение столетий он был государственным культом Ирана, но затем в 7–8 вв. его вытеснил ислам. Те, кто остался верен маздаизму, бежали в Индию, где в настоящее время существуют их потомки, составляющие общину „парсов“ (ок.

¹ http://krotov.info/libr_min/21_f/ra/y.html

129 тыс. человек). Ок. 35 тыс. последователей маздаизма по сей день живет в Иране»¹.

В европейской религиозно-философской традиции зороастризм признается дуалистической религиозной концепцией, поскольку, утверждается, что Ахура-Мазде как владыке Аша (то есть праведности, справедливости и порядка) во всех его деяниях противостоит Анхра-Манью (то есть «Злой дух»). Для доказательства этой позиции приводятся соответствующие строки из «Ясны»: «Воистину есть два первичных духа, близнецы, славящиеся своей противоположностью. В мысли, в слове и в действии – они оба, добрый и злой... Когда эти два духа схватились впервые, то они создали бытие и небытие, и то, что ждет в конце концов тех, кто следует пути лжи, – это самое худшее, а тех, кто следует пути добра, ждет самое лучшее»⁴.

Как следует из приведенных отрывков, Ахура-Мазда является олицетворением истины, праведности, порядка, добра, жизни, света и всех благих дел, и намерений. Напротив, Анхра-Манью приносит разрушение, смерть, ложь, мрак, зло, беспорядок. И как бы в подтверждение всему сказанному выше, в первом фаргарде Видевдата, так называемой географической поэме, говорится о шестнадцати странах, созданных Ахура-Маздой и тех бедствиях, которые обрушил на эти страны Анхра-Манью. Ахура-Мазда обеспечил эти страны хорошим климатом, флорой и фауной, полезными ископаемыми и многими другими благами. Напротив, Анхра-Манью «наградил» каждую из них специфической «болезнью» – сильным морозом, чрезмерной жарой,

¹ Мень А. Маздеизм и Библия². Гаты Заратуштры³. СПб: Петербургское востоковедение, 2009. 192 с. пер. и комм. И. М. Стеблин-Каменского. Из «библиологического словаря» священника Александра Менья.

² http://krotov.info/spravki/essays_bible/00_common/_00_bible.htm

³ http://krotov.info/lib_sec/04_g/at/y_2009.htm

⁴ Ясна XXX, 3–5.

вредителями полей, неверием и атеизмом, колдовством, тиранией и анархией и т. д.

Интересно, что вопрос о том, является ли Анхра-Манью равным Ахура-Мазде, до сих пор вызывает много споров в научном сообществе. Подавляющее большинство европейских философов и религиоведов считает зороастризм дуалистической концепцией не только по приведенным выше строкам. В иудаизме, христианстве и исламе Бог выше зла, которое появилось по вине человека, и исчезнет в день Страшного Суда, когда праведные будут отделены от грешников. Значит, источник зла — свободная воля индивида, которая впервые, как убеждают нас сторонники дуалистичности зороастризма, «открыта» христианством. Бог, по Фоме Аквинскому, как всеобщий распорядитель всего сущего, позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, «дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага». И, в этом смысле, сущность зла состоит в том, «чтобы вещь отступала от блага»¹. Поэтому, считает христианский философ, если устранить все случаи зла, то мирозданию не доставало бы многих благ.

Что касается Авесты, то, действительно, приведенный нами отрывок из Ясны дает основание для такой характеристики заратуштровской религии. Однако на наш взгляд, так же, как и на взгляд современных зороастрийцев, проживающих главным образом в Юго-Восточном Иране и западной Индии, дуализм этот эфемерный. Объяснение кроется в том, что противостояние Ахура-Мазды и Анхра-Манью не понималось предками талышей и остальных иранцев как соревнование двух равных, извечно существующих Начал. Начало — только одно, двух начал быть не может. Действительно, в Гатах, как это в дальнейшем будет видно, мы замечаем единого верховного Бога — всесильного, всемогущего Ахура-Мазду. Он является творцом как физи-

¹ Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, часть 2. — М.: Мысль, 1969. — С. 838—840.

ческого, так и духовного мира, Анхра-Манью же, как совокупный образ, как воплощение злых, демонических сил, остается как бы в тени. Заратуштра его «не видит», адресуя все вопросы Ахура-Мазде и полемизируя только с ним. Интересно, что верховное божество Ахура-Мазда выступает в качестве собеседника (!) пророка, и это, безусловно, было нововведением Заратуштры, обогатившим религиозную мысль человечества. Ясна (44) ясно показывает, как «уменьшается» дистанция между Ахура-Маздой и Заратуштрой:

«Я спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!

Может ли в благодарность за мое восхваление

Такой, как ты, открыться как друг такому, как я?

Я спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!

Как будут заложены основы наилучшей жизни?..

Я спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!»

Ахура-Мазда имеет множество эпитетов – он Всезнающий, Всевидящий, Всесчитающий, Сильнейший, Всемогущий, Всетворящий, Благотворный и т.д.¹ Стоит обратить внимание: он – всетворящий и благотворный. В этих характеристиках он уступает только Аллаху. Все, что создано, в зороастризме есть добро, благо. Значит, зло появляется позже, изначально его нет, и оно могло появиться, опять-таки, по вине создания – человека. Значит свободная воля присутствует уже здесь, предусмотрена зороастризмом, а вовсе не является «открытием» христианства.

В вышеупомянутых именах Ахура-Мазды заключена подлинная природа высшего существа, равно как и тайна миропорядка: если к нему правильно обратиться, он принимает приношения, помогает в осуществлении желаний. Ничего подобного у Анхра-Манью нет.

С другой стороны, как свидетельствует Ясна², Ахура-Мазда создал мир своей мыслью. От него получил откровение Заратуштра, и он же призывает человека выбирать путь Ахура-Маз-

¹ Яшт 1 («Ормазд-Яшт»), 7–16.

ды — путь Добра. Весь мир, по замыслу верховного божества, должен стать ареной Добра. Ахура-Мазда является создателем духов-близнецов — Спента-Манью (Добрый Дух) и Анхра-Манью (Злой Дух), но эти духи выбрали для себя различные пути: первый — путь Добра, второй — путь Зла: «Два Духа [Спента-Манью и Анхра-Манью], два близнеца в начале провозгласили от себя чистое и нечистое мыслей, речей и поступков. Богомудрые знают разницу между провозгласителями, не знают ее зломудрые: суд благомыслящих безошибочен и верен как о том, так и о другом Духе. В первый раз, когда они пошли создавать и жизнь, и отсутствие жизни, и все, чем стоит наконец мир — где дурное, там виден был и Нечистый, Дух же Благой всегда пребывал неразлучен со святостью. Из этих Духов Злой избрал для себя нечистое дело, чистоту же избрал Дух Непорочный, обитающий в непоколебимом небе...»³.

Спента-Манью в самом начале существования говорит Анхра-Манью: «Ни наши с тобой мысли, ни учения, ни способности, ни решения наши, ни слова, ни действия; ни совести наши, ни души не находятся в согласии»⁴. Как отмечает М. Элиаде, эти духи-близнецы являются таковыми скорее по собственному *выбору*, чем по *природе*⁵. В этом смысле религия тальшей не была дуалистической, ибо Ахура-Мазде не противостоит равный ему анти-Бог; оппозиция возникает лишь между его двумя порождениями-близнецами. Но, как уже отметили выше, Спента-Манью выбрал «непоколебимое небо», т.е. находящееся как можно ближе к Ахура-Мазде. Об этом гласит, например, Ясна 43, едины⁶. Анхра-Манью же, по собственной воле выбрал путь злого нача-

² Ясна 31, 7.

³ Ясна 30, 3—5.

⁴ Ясна 45, 2.

⁵ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. — М.: Академический проект, 2014. — С. 275.

ла, поэтому верховное божество не несет ответственности за появление Зла в мире.

Таким образом, в зороастризме впервые поставлена проблема теодицеи – оправдания Бога, не несущего ответственности за наличие зла в мире. Всеведущий Ахура-Мазда знает все о намерениях своих творений, и какой выбор сделает Анхра-Манью, он знал изначально, но предоставил выбор самому человеку. Согласно христианству, из-за своей гордыни человек хотел познать то, что может быть известно только Богу. А гордыня происходит от несовершенства воли. Совершенная воля всегда ориентирована на максимальное добро, а таковым в библейской теологии является Бог. Несовершенная воля человека (изменчивая и не вполне свободная, ибо она создана из ничто) не имеет собственных сил всегда удерживаться на высоте добра и легко отклоняется ко злу. Иными словами, человек оказывается не способным собственными силами устоять в любви к Богу, и в нем быстро перевешивает любовь к самому себе. Стремление все знать – начало гордыни, всезнайство ведет к зазнайству⁷. Ведь Всевышний никому не предоставил возможность изъяснять дела его: «... кто может исследовать великие дела его? Кто может измерить силу величия его?.. Невозможно ни уменьшить, ни увеличить, и невозможно исследовать дивных дел Господа. Когда человек закончил бы, тогда он только начинает... многое можем мы сказать, и однако же не постигнем его...»⁸.

В. Г. Лейбниц, подробно рассмотревший проблему ответственности Бога за наличие зла в мире в своей работе «Опыты теодицеи и благости Божией, свободе человека и начале зла» источник зла видел в «природном несовершенстве каждого создания еще до греха»⁹. П. Бейль, отождествляя зороастризм

⁶ Ясна 43, 3.

⁷ Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 242.

⁸ Сир. 18:2–6; 43:25.

с манихейством, пытается опровергнуть «эту ложную систему» с помощью света откровения — христианства. Именно в христианстве, по мнению французского мыслителя, мы находим единство бога и его бесконечных совершенств, грехопадение первого человека и то, что из него следует¹⁰. В зороастризме же, грех как таковой отсутствует, а человек в своем выборе свободен. И, по этой причине, действительно «доброе начало никак не могло вносить моральное зло в мир», в чем сомневался П. Бейль: знать — не значит делать.

Зороастрийское религиозное сознание холистично: в нем доминирующим фактором выступает религиозный монотеизм. Верховное божество Ахура-Мазда — Творец мира. Он есть целое. Но появление зла предусмотрено. Оно есть разрушение целого. Появление зла ознаменовало собой начало философского дуализма. Таким образом, вся история человека и человечества — это драма целого.

Философский анализ древней религии тальшей с точки зрения дуализма впервые в западноевропейской философии осуществлен Г. В. Ф. Гегелем.

Гегель был первым философом, исследовавшим зороастризм как явление мировой культуры, исходя непосредственно из текстов авестийских книг, представленных европейскому читателю талантливым французским ученым А. Дюперроном в 1771 г.

В «Лекциях по философии истории» Гегель характеризует зороастризм как религию, в которой «поклоняются не отдельным предметам, существующим в природе, а самому всеобщему», подчеркивая, что носители этой религии, вы числе которых и предки тальшей, впервые «осознали, что абсолютная истина должна иметь форму всеобщности, единства»¹¹.

⁹ Лейбниц В. Г. Сочинения в четырех томах. Т.4. — М.: Мысль, 1989. — С. 144.

¹⁰ Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1968. — С. 298.

В «Лекциях по истории философии» мировоззрение Авесты приравнивается к мифологическому, которое, по Гегелю, является составной частью истории философии. «Мифология, — пишет Гегель, — может также притязать на признание ее некоторого рода философствованием. Существовали философы, пользовавшиеся мифологической формой...»¹². В качестве примера Гегель приводит Платона и Якоби, у которых дело обстояло так, что «сначала им приходила в голову мысль, а затем они искали соответствующего ей образа...». Так обстояло дело и с религией древних иранцев. В отличие от христианства, которое определяет божественную персону изречением типа «Бог — это любовь», древние иранцы начинали свою веру с того, что «Любовь — это бог», то есть сначала приходит мысль, а затем соответствующий ей образ. К примеру, Митра, сначала будучи олицетворением верности договору, стал почитаться как бог войны, сражающийся на стороне праведных (авест. *ashavan*) и безжалостно уничтожающий нарушителей соглашения. Ему же поклонялись и как великому судье, беспристрастно оценивающему поступки людей, и как солнечному божеству, такому же величественному, как и солнце, которое он сопровождает высоко в небе. После того, как иранские вожди и воины стали использовать боевые колесницы, они вообразили своих богов на колесницах. Тогда о Митре стали говорить, что его везут по небу белые кони, подкованные серебром и золотом и не отбрасывающие тени. Митра вооружен топором, отлитым из желтого металла, копьем, луком, стрелой и т. д.

«Мы почитаем Митру...
И кони его белы,
Копье длинно и остро,
А стрелы его быстры

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб: Наука, 1993. — С. 213.

¹² Там же. — С. 137.

И издали разят,
У ратника умелого...
В руке топор стоострый
Он держит стоударный,
Мужей валящий вниз,
Из желтого металла
Отлитый, золоченый, —
Сильнейшее оружие
И самое победное...»¹.

Митра как бог пантеона выполнял определенные охранительные и защитные функции, и бесспорно гарантировал обладание благами. Он «первым из всех небесных божеств восходит перед бессмертным Солнцем, и первым достигает прекрасных золотистых вершин, откуда виден весь арийский край»². Культ Митры, отождествляемый талышским этническим сознанием с культом Солнца, нашел свое отражение в упомянутой выше талышской клятве *ба хаши чаш* («клянусь солнцем»).

Гегель характеризует Митру как солнце, возведенное в целостность. В этом своем качестве Митра не равнодушен к добру и злу, как жалкая середина, а стоит на стороне Ормузда и воюет с ним против злого начала. ... «Ормузд, — пишет Гегель, — создал Митру, чтобы он был посредником на земле; целью сотворения мира тел является ни что иное, как возвращение посредством него тел, отпавших от своего творца; он должен снова сделать их добрыми и посредством этого заставить зло навеки исчезнуть. Мир тел есть плацдарм борьбы между добром и злом, но борьба между светом и тьмой не есть абсолютно неразрешимая внутренняя противоположность, а является проходящей, и Ормузд — начало света — победит в этой борьбе»³.

Гегель вообще-то критически относится к мифологическому способу философствования; этот способ изложения мысли по-

¹ Яшт X («Михр-яшт»); 96,102.

² Там же, 13.

средством символов несовершенен, ибо «философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального...»⁴.

Привлекательной стороной религии субстанции или природы, но уже находящейся на стадии перехода к религии свободы, для Гегеля выступает ее дуалистичный характер: борьба светлого, доброго, нравственного с темным, злым и безнравственным: «Здесь, — пишет Гегель, — поклоняются всему живому — солнцу, звезде, дереву, но только как добру, заключенному в нем добру, свету, а не его живому образу, его конечной, преходящей форме: субстанциональное отделяется от того, что принадлежит сфере преходящего»⁵. Такое различие, по Гегелю, полагается и в человеке. В нем возвышенное отличается от его непосредственной телесности, от природного, временного. Только возвышенное имеет статус морального, позволяющего, по словам И. Канта, человеку судить себя самого, а не других, «ибо разум не оставляет ему никакой иной перспективы относительно вечности, кроме той, которую открывает ему на исходе жизненного пути его собственная совесть»⁶.

Характерно, что в религии Заратуштры Гегель наряду с дуализмом обратил внимание на черты пантеизма, заключающиеся в том, что проявление добра, света в природе приравнивается самому Ормузду (Ахура-Мазде): «Добру, или царству света, принадлежит все живое; всякое проявление добра в живых существах есть Ормузд: он вносит жизнь посредством мысли, слова и действия. Здесь также еще отчасти содержатся черты пантеизма, поскольку добро, свет есть субстанция всего; в нем средото-

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб: Наука, 1993. — С. 135.

⁴ Там же. — С. 139.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т.2. — М.: Мысль, 1977. — С. 17.

⁶ См.: Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — С. 281.

чие счастья, благословения и блаженства, все то, что существует в любви, счастье, силе и т.д., все это — Ормузд; он дает свет всемо существующему: дереву и благородному человеку, животному и амшадшпану»¹.

Гегель под «амшадшпанамии» имел в виду шесть эманаций Ахура-Мазды, так называемые «Амэша-Спента». Как уже было сказано выше, они вместе с Ахура-Маздой образуют семерку «Бессмертных Святых», которым поклонялись тальши в древние времена. Здесь, как и заметил Гегель, речь вовсе не идет о планетах, тем более нигде в Авесте нет их подробной характеристики. Ранее уже упоминалось, что число семь считается священным в Авесте; с этим связан миф о том, что Заратуштра обладал необыкновенной мудростью уже в семилетнем возрасте.

Примечательно, что Гегель в своей «Философии религии» в целом, за некоторыми исключениями, дает правильную характеристику древнеиранской религии, которая особенно ценна философским осмыслением последней. «Парсы, — пишет Гегель, — поклоняются свету; субстанциональность здесь выступает как предмет по отношению к субъекту в его особенности; человек как добро в его особенности противостоит всеобщему добру, свету в его чистом, еще не замутненном проявлении, которое есть добро как естественное существование»². Гегель замечает, что добро, свет, характеризующие эту религию, не выступают как символы друг для друга; они непосредственно тождественны. Сравнивая зороастрийское понимание добра или света с Брахманом, Гегель указывает на универсальную природу, характеризующую их как «душу вещей», в то время как религия индусов выделяется лишь «индивидуальной замкнутостью»: «... добро в его всеобщности имеет природный образ, это чистое проявление природы, свет. Добро есть всеоб-

¹ Там же. — С. 16.

² Там же. — С. 15.

щая определенность вещей. Поскольку оно тем самым есть абстрактная субъективность, момент единичности, момент, форма, в которой оно существует для другого, даже в чувственном созерцании есть внешнее наличие, которое, однако, может соответствовать содержанию, ибо особенность вообще включена во всеобщее; особенность в ее более конкретном значении, и в соответствии с которым она есть форма созерцания, форма непосредственности, может выступать как соответствующая содержанию. Так, например, Брахман есть лишь абстрактное мышление, и, если созерцать его чувственным образом, ему может соответствовать... лишь созерцание пространства, чувственная всеобщность созерцания, которая сама абстрактна. Здесь же, напротив, субстанциональное соответствует форме, и именно она есть физическая всеобщность, свет, которому противостоит тьма. Свет, дуновение и т. д. — также определения физического характера, но они не составляют того, что соответствует идее, — всеобщую индивидуальность, субъективность; свет, который сам себя открывает, — в этом заключен момент самоопределения индивидуальности, субъективности. Свет являет себя как свет вообще, как всеобщий свет и вместе с тем как особенная, своеобразная природа, рефлексированная в себе природа особенных предметов, как существенность особенных вещей. Свет здесь не следует понимать, как солнце; можно, конечно, утверждать, что солнце олицетворяет собой свет, однако оно находится вдали в качестве особенного небесного тела, особенного индивидуума. Добро, свет, напротив, содержит в себе самом корень субъективности, но только корень; следовательно, оно не положено в подобной индивидуальной замкнутости, и поэтому свет можно рассматривать как субъективность, душу вещей»¹. Религия Заратуштры — естественная религия, «переходящая в религию свободы», и Ахура-Мазда еще полон естественных сил, и слова Л. Фейербаха относи-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т.2. — М.: Мысль,

тельно чувственных характеристик ислама и иудаизма, вполне можно отнести и к зороастризму: «Различие между магометанским и иудейским монотеизмом, с одной стороны, и христианским – с другой, заключается лишь в том, что в первом случае религиозная сила воображения или фантазия смотрит вовне, имеет глаза открытыми, непосредственно примыкает к чувственному воззрению на природу, тогда как в христианстве она закрывает глаза, совершенно отделяет очеловеченное существо природы от почвы чувственного воззрения и таким образом делает из первоначально чувственного или духовно чувственного существа – существо абстрактное, метафизическое. Бог в Коране и в Ветхом завете еще полон естественных сил, еще влажен от океана вселенной, из которого он произошел, но бог христианского монотеизма есть насквозь засохший бог, бог, из которого вытравлены все следы происхождения из природы...»².

Гегель говорит о диалектическом единстве добра и зла, света и тьмы: для того, чтобы проявление света было реальным, он должен упасть на нечто темное, ибо «чистый свет ничего не открывает, лишь при наличии этого другого выступает определенное проявление, и тем самым добро вступает в противоположность со злом»³. Такая же внутренняя борьба, по Гегелю, предполагается в человеке – он должен осознать себя злым существом, чтобы в нем проявилось чувство добра.

Характерно, что, указывая на неверное истолкование религии Заратуштры как *огнепоклонничества*, Гегель отмечает, что здесь имеет место поклонение не физическому, материальному, уничтожающему огню, а огню как свету, олицетворению

1977. – С. 14–15.

² Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т.2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 851.

³ Там же.

добра, являющему себя как истина материального мира¹. Предки талышей в дозороастрийскую эпоху поклонялись природным стихиям, например, тому же физическому огню как сверхъестественной силе; с приходом же зороастризма указанные стихии – вода, огонь, воздух и земля наделяются этической силой, рассматриваются как олицетворение сил добра и света.

Некоторые исследователи Авесты религию Заратуштры отождествляли с огнепоклонничеством. Об этом, в частности, писал Л. А. Лелеков: «При всем том в десятках свидетельств классической античности сами зороастрийцы не числят себя огнепоклонниками и выражают недовольство, когда это позволяют себе другие. На их взгляд, религиозное поклонение в подлинном значении термина подобает одному лишь безначальному творцу, распорядителю судеб вселенной, но никому более. Огонь сотворен, имел начало во времени, телесен, подвержен угасанию, стало быть, он есть нечто обусловленное извне, тварь, но не творец, с необходимостью неизменный, всегда равный самому себе, предшествующий всем причинам вместе с их следствиями. Посему, уверяют зороастрийские схоласты, огню оказывается только почитание как символу божественных потенций и субстанция, противоположной тьме, но не более того. Почитание отнюдь не тождественно поклонению»².

Поклонению огню зафиксировано в Мидии с древнейших времен, причем, как сообщает Диоген Лаэртский³, огонь, равно как и землю с водой, маги считали богами. Представлениям древних греков об огненной природе всего бытия соответствует

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1977. – С. 15.

² Лелеков Л. А. Зороастризм: Явление и проблемы//Локальные и синкретические культы. – М.: Наука, 1991. – С. 12–49.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 65.

древнеиранский миф о том, что бог создал небо, воды, землю, растения, животных и человека и «во всем этом был распределен огонь».

Характерно, что Гегель не обошел вниманием довольно-таки интересного с философской точки зрения учения о фравашах, то есть о духах: «Хвалебные гимны возносятся и ко всем чистым духам людей; они именуется *ферверами* и выступают либо как телесные, живые существа, либо как умершие; так, парсы молят *ферверов* Зороастра охранять их. Животным также поклоняются как идеалу особенных родов вещей, как всеобщей субъективности...»¹.

Современный маздеизм исходит из того, что природа человека имеет тройной состав: материальный, энергетический и духовный, другими словами тело (*tanu*), душу (*urvan*) и дух (*fravashi*). Духовное начало человека – душа и дух, которые первичны, не подлежат смерти. При рождении они соединяются с физическими элементами и отделяются от них, когда наступает смерть.

Учение о фравашах занимает важное место в философии зороастризма, хотя фраваша имеют более древнее происхождение, чем остальные части Авесты, в том числе Гаты Заратуштры. При нем в числе многих древних мифов, обрядов, бытовавших в древнеиранском пантеоне, фраваша также лишаются своей значимости. Но после Заратуштры фраваша вновь входят в обиход и даже приписываются самому пророку.

Фраваша, с точки зрения зороастрийского религиозного сознания – это ангел-хранитель, имеющий божественную сущность; он с самого начала прикреплен к каждому существу, принадлежащему к созданиям Ахура-Мазды, и охраняет его от злых демонов. Фраваша женского пола, с ясными глазами, с острым зрением, острым слухом, высокого роста, с длинными руками, с широким тазом, высоко опоясаны, да и вообще во внешности

¹ Там же. – С. 17.

их воплощено представление о красоте женщины. По всей вероятности, фраваша вначале приписывались только низшим существам, нуждавшимся в поддержке высшей силы. Но впоследствии это было распространено и на высших богов – на Митру, на Бессмертных Святых и даже на самого Ахура-Мазду¹. Наконец, дошли до такого абсурда, что фраваша стали приписывать и самим фравашам.

В более поздний период развития зороастризма принимаются бесчисленные фраваша и между ними устанавливается определенная иерархия – прежде всего воздается поклонение фраваша самого Ахура-Мазды, затем фраваша Бессмертных Святых, фраваша Заратуштры, далее фраваша святых мужчин и женщин, души стада коров, и наконец, фраваша всех прочих, то есть домов, деревень, воды, земли, скота, короче говоря, всех добрых творений Ахура-Мазды.

Фраваша рассматривалась как внутренняя духовная сила, имеющая энергетическую природу, и обитающая в каждом живом существе. Солнце, луна и звезды были созданы неподвижными, но затем они стали двигаться благодаря деятельности фравашей. И воды текут, и растения растут, и животные движутся благодаря фравашам. Да и вообще, всевозможные виды движения суть дело фравашей. Таким образом, они составляют основное ядро всего нового космического порядка. «Святые и сильные фраваша оберегают праведных от несчастий, детей даруют добрых тому, кто верен слову»².

Предполагалось, что фраваша действует не только в физическом и духовном мире, но и в мире т.н. энергетическом, то есть выходящем за пределы реального человеческого опыта и разума. Сам человек со всеми его способностями является всего лишь воплощением фраваша. Вот что пишет по этому поводу современный иранский ученый Р. П. Мазани: «Когда фраваша че-

¹ Яшт 8, 2.

² Яшт 10; 3, 100.

рез своего „человека-форму“ изживает все возможности, доступные для данной жизни, он покидает свое местопребывание в „человеко-форме“, и наступает смерть. Фраваши уходит в душевно-энергетический мир, облеченный в свою вторую одежду, в неразрушимое тело „душевно-энергетического мира“ для того, чтобы отдохнуть, сделать вывод из только что пережитого опыта и подготовить следующее воплощение. Земной человек или „человек-форма“, тот, который рождается, живет и умирает на земле, никогда не может возродиться, так как не он носитель жизни. В „человеко-форме“ все неповторимо: ум, характер, способность чувствовать и даже внешний вид его тела. Память о прежних существованиях принадлежит фраваши...»¹.

Стоит отметить, что учение современного маздеизма о фраваши сильно напоминает объективный идеализм Платона, в котором носителем знания является не человек, а душа человека². После смерти человека душа покидает тело и перемещается в загробный мир, где ожидает воплощения в новом теле. Войдя в новое тело, душа начинает вспоминать, какие у нее были знания в прошлой жизни. В этом смысле всякое знание есть припоминание душой того, что она некогда знала, а затем, поменяв тело, позабыла.

Заметим, что современный маздеизм доходит до мистицизма, оценивая роль фравашей. Оказывается, появление на земле человека типа *homo sapiens* — дело рук фравашей. Перевоплощаясь из «человека-формы» в «человека-форму», они таким образом «подготавливают почву для возникновения нового человечества, более совершенного, чем *homo sapiens*.

Несомненно, современные маздеисты значительно далеки от того пути, по которому шел Заратуштра. По-новому трактуя

¹ Мазани Р. П. Зороастризм — религия добродетельной жизни. Париж, 1939. — С. 34.

² Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. — М.: Мысль, 1990. — С. 595—596.

многие части Авесты, они дополняют ее мистическим содержанием, что фактически ставит в один ряд учение великого пророка с учениями различных эзотерических сект, размышляющих о «духовно-энергетическом мире» и пропагандирующих вегетарианский образ жизни.

ГЛАВА 4. ЗОРОАСТРИЙСКО-ШИИТСКИЙ СИНКРЕТИЗМ СОВРЕМЕННОГО ТАЛЫШСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

4.1. Проникновение идей шиизма в талышское этническое сознание

Как известно, в парфянский период развития Ирана маги составляли касту жрецов – святителей, совершавших жертвоприношения; приносили жертву Ардвисуре Анахите, Митре и другим божествам. В эпоху парфянского владычества возникает и расцветает новая религиозная концепция – зурванизм, базовыми категориями которого являлись Время, Вечность, Абсолютный дуализм. Все эти категории строились на том фундаменте, что духовное творение предшествует физическому. Однако синкретичность зурванизма очевидна. В фундаментальных вопросах мироздания, судьбы человека и человечества он имеет схожие с зороастризмом черты, но дополненный позднеавестийской традицией идеологией ожидания Спасителя, который уже больше не уйдет с идеологической лестницы с общеиранского духовного пространства, и талышского, в частности, превратившись позднее в Махди.

Итак, Зурван – единый Бог Времени, отец близнецов – Ормузда (Ахура-Мазды) и Ахримана (Анхра-Манью). Ормузд олицетворяет собой царство Света, Ахриман – царство Тьмы.

Зурван упоминается в XIX фаргарде Видевдата, где говорится о том, что души праведников и грешников, перед тем, как вступить на мост *Чинват* (Chinvat), построенный Ахура-Маздой для их отделения друг от друга, проходят по дороге, созданной Зурваном¹. Очевидно, здесь речь идет об эсхатологической функции Времени – Зурван каждому человеку определил срок

или судьбу. Вера в загробную жизнь, проповедуемая в Бундехишне, предполагала бессмертие души и воскресение умерших. После трех дней пребывания возле тела после смерти человека, душа благочестивого человека в сопровождении ангела-хранителя *Шроса* (Shros) восходит на удобный и широкий для нее Чинват, проходит по нему, затем воссоединяется со своим телом. Душа грешника же, срывается с моста, и падает вниз.

О борьбе Ормузда и Ахримана писал Плутарх в «Исиде и Осирисе», в котором сам Заратуштра именуется магом, что было вполне в соответствии с греческой традицией, исходящей из того, что древнеиранский пророк происходил из племени магов, живших на территории нынешнего Талыша. Заратуштра, по мнению Плутарха, жил за пять тысяч лет до Троянской войны, два бога религии Заратуштры — абсолютно противоположны; одно подобно свету, другое же — мраку и неведению, а середине между ними занимает Митра². Каждый из них властвует в течение 3000 лет, а еще 3000 лет ведут борьбу.

Хотя Плутарх не упоминает Зурвана, миф о борьбе двух близнецов — Ормузда и Ахримана, их поочередного властвования встречается в более поздних источниках, в частности, у армянского церковного деятеля и писателя V века Езника Кохбаци (Кольбского). Зурванистский дуализм армянский мыслитель объяснял следующим образом. Совершавший в течение тысячелетия жертвоприношения Зурван рассчитывал, что у него родится сын. Но, усомнившись в пользе принесенных жертвоприношений («Какая польза от них?»), он произвел сразу двух сыновей: Ормузда — за свои жертвоприношения, Ахримана — за высказанные сомнения. Зурван намеревался провозгласить царем того, кто родится первым. Ормузд, поскольку по определению он добрый в мыслях, словах и делах, сообщил о намерении отца Ахриману. Тот приложил максимум усилий, чтобы вырваться

¹ Видевдат XIX, 29.

² Плутарх. Исиды и Осирис, 46—47.

первым и сообщить Зурвану о его обещании поставить на царствование родившегося первым. Но в ответ услышал: «Мой сын благоуханен и светоносен, ты же темен и зловонен». Однако Зурван вынужден был сдержать обещание, и Ахриман стал царствовать первым. Так по очереди Ахриман и Ормузд властвовали, создавая мир Зла и мир Добра.

М. Элиаде обратил внимание на то, что воцарение Зла стало пагубным следствием того самого сомнения, что было у Зурвана, и приводит соответствующие параллели из других религий. Зло, заключает М. Элиаде, является результатом «технического сбоя», оплошности божественного святителя. Сторона Зла лишена собственного онтологического статуса, поскольку находится в прямой зависимости от своего невольного создателя, который изначально намеревался ограничить срок его существования¹.

Чем же отличается зурванистское понимание зла от классического зороастрийского его понимания, восходящего к Заратуштре? Выше мы уже отметили, что Ахура-Мазда как верховный Бог, творец всего сущего, выше бинарной оппозиции Добра и Зла, и, поскольку Анхра-Манью сам добровольно избирает для себя способ существования, Ахура-Мазда не несет ответственности за появление Зла в мире. Но в зурванизме ответственность, хоть и косвенно, лежит на Творце, изначально передававшем бразды правления миром (и, соответственно, нравственным порядком в нем) своим сыновьям-близнецам.

Согласно зурванизму, человек, обладающий правом выбора между Добром и Злом, обеспечивает не только свое собственное спасение, но и участвует в искупительной миссии Ормузда. Ахриман же добровольно выбирает себе способ существования, целью которого является повсеместное распространение Зла. Слабые, не обладающие достаточной силой воли люди становятся

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М.: Академический проект, 2014. — С. 260.

ся легкой добычей Ахримана. Но Гайомарта (*Gaya maretan* – «смертная жизнь»), Ахриман не сумел победить, поскольку обладал силой воли и свободой выбора.

В зурванистской теологической концепции все земные дела происходят по предопределению судьбы и решающего и ограниченного времени, которое есть сам Зурван, а космическое Время носит линейный характер, и это вполне характерно для талышского этнического сознания, исходящем, как отмечено выше, из вертикальной модели мироздания: у космического Времени есть конец, и он состоит в устранении Зла. Еще позже, как закономерный этап синкретического мировоззрения, в конце Времени появится Он-Махди (Саошьянт-Спаситель), и навсегда восторжествует Добро.

Проводниками зурванистской теологической доктрины, по мнению ряда исследователей, например, Г. Виденгрена, М. Бойс, были маги. Поклонение Зурвану засвидетельствовано в западных областях Ирана, бесспорно, уже в начале VI века до н. э. Именно здесь его знали как андрогинное божество Времени¹. Зурван, несомненно, занимал очень важное место в религиозной доктрине магов. Это приводило к путанице в восприятии религиозного учения самого Заратуштры, так как некоторые ученые даже полагали, что всю Авесту следует рассматривать как основанную на культе верховного божества Зурвана, что, очевидно, является ошибкой. Более того, полагали также, что зороастризм возник в той среде, где Ахура Mazda конкурировал с Зурваном.

С точки зрения зороастризма, понимания его как монотеистического учения, учение Зурвана о Бесконечном Времени, его претензия быть «началом всех начал» создает видимость, что зурванизм и есть учение, стремящееся к монотеизму или даже уже монотеистическое. Однако такая трактовка зурванизма су-

¹ Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азернешр, 1989. – С. 12.

мела оказать большое влияние на иудаизм, на раннее христианство и гностицизм.

По мнению М. Бойс, зурванизм как ересь значительно ослабила зороастризм в его дальнейших столкновениях с христианством и исламом¹. Культурная сторона как таковая отсутствовала, или, во всяком случае, в культурной традиции магов и тальшей, в частности, об этом ничего неизвестно. Как отдаленная первопричина, породившая Ахура-Мазду (Ормузда) и Анхра-Манью (Ахримана), Зурван был совершенно безразличен к нравственным и духовным целям зороастризма. Появление «братьев-близнецов» откатило зороастризм с его безупречно твердого монотеистического положения назад так, что религия Заратуштры уже не была в состоянии бороться на равных неистово устремившимся в регион монотеистическим исламом.

В научной среде до сих пор идут дискуссии о том, можно ли было спасти зороастризм? Существовало убеждение, что древняя религия Заратуштры к началу VII века так ослабла, что ее скорое неизбежное разрушение не вызывало никакого сомнения. Известно, что к концу эпохи правления Сасанидов в Иране численность духовенства значительно возросла — точно так же, как было в Европе перед Реформацией. Людей, простых мирян заставляли оплачивать различные обряды очищения, религиозные службы, с тем, чтобы добиться спасения души. Все это вызывало недовольство населения, и, можно сказать, что зороастризм созрел для реформы: «Он был готов к тому, чтобы возвратиться к более простым обычаям прежних времен, когда каждый человек мог надеяться на обретение спасения в зависимости в основном от своих собственных способностей. Но вместо живительного ветра реформации, придающего вере новую жизнь и силу, на зороастризм обрушился губительный ураган воинствующего ислама»².

Будучи сугубо «мирной» религией, зороастризм обращал внимание главным образом на нравственное очищение обще-

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: Наука, 1987. — С. 86.

ства, на здоровый образ жизни, не ставя каких-либо политических и иных целей. Более того, сами иранцы, считая зороастризм своей «внутренней, арийской религией», не стремились распространить его среди других народов. Возможны и другие причины, связанные с некоторыми особенностями, например, с обрядами, в частности, с обрядом выставления трупов на съедение птицам, производившим отталкивающее впечатление на представителей других народов.

Интересно, что всплеск интереса к зороастризму наблюдался в Иране во времена диктатуры Реза-шаха Пехлеви (1925–1941). На литературном факультете Тегеранского университета было введено преподавание Авесты и изучение зороастрийской философии и этики, текстов на языках пехлеви и дари. Молодые иранцы начали проявлять интерес к изучению своей древней истории и памятникам материальной культуры, а также к древним иранским языкам³.

Иран – это «очаг возрождения арийской расы», – писала пресса в Тегеране. И настоящие арийцы живут именно здесь – в этом были свято убеждены местные националисты. Характерный пример: автор популярной брошюры «Раса и язык», вышедшей в широкую печать незадолго до начала Второй мировой войны с апломбом утверждал: «все ученые, изучавшие вопрос о первоначальной родине арийцев, единогласны в том, что среди арийцев именно иранцы составили группу, больше всех создавшую государственность в стране, называемую Ираном»⁴.

² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М.: Наука, 1987. – С. 174.

³ Гитлера и Реза-шаха объединял общий интерес к зороастризму. Германский вождь проявлял искренний интерес к этой религии, собрав личный богатейший архив документов. Не случайно в качестве символа национал-социалистского движения он выбрал свастику – огненный знак зороастризма.

Между тем, старая персидская держава пала после гибели последнего Сасанидского правителя Йездигерда III в 651 г. С этого периода на всей территории Ирана постепенно утверждалась новая религия – ислам. В прикаспийские области, в том числе в Талыш, ислам проник гораздо позже – в конце IX в. – начале X в. Однако уже с XI в. подавляющее большинство населения Ирана было мусульманским. Не принявшие новую религию, в том числе и среди жителей Талыша (хотя их было гораздо меньше), были вытеснены из родных мест обитания в пустынные регионы – Йезд и Керман, а также в другие страны, главным образом, в Индию, где их называли парсами.

Принятие шиитской ветви ислама талышским этническим сознанием было связано, прежде всего, с протестным народным движением, охватившим Северо-Западный Иран – Талыш, Гилян и другие области. Шииты, т.е. сторонники имама Али, как правило, были гонимой частью мусульманской общины, и с ними, как они полагали, обращались несправедливо. Это отчасти явилось причиной антифеодальных движений в Иране. Общая идеологическая окраска народных движений была шиитской. В XIV–XV вв. Северо-Западный Иран, в частности, Талыш, испытывающий феодальный гнет, жил в ожидании пришествия Мессии – Махди. Начавшееся протестное движение возглавили сарбадары, которые на главной площади держали подготовленного для Махди белого коня. Наиболее мощным было выступление сарбадаров в Гиляне в 1370 году с целью очистить страну до последнего монгола: «Пусть наши головы будут на виселице (*сар ба дар*), но терпеть насилия и притеснения больше не будем»⁵. «Сарбадарские воины прославились как исключительные храбрецы; они стремились к тому, чтобы, по словам одного поэта, «из страха

⁴ Оришев А. Б. В августе 1941. – М.: Вече, 2011. – С. 24.

⁵ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. – Л.: Из-во Ленинградского университета, 1966. – С. 355.

перед копьями сарбадаров ни один тюрк не смел бы разбивать шатра в Иране»¹.

Опыт народных движений показал, что подавляющее большинство населения Талыша и близлежащих территорий Ирана справедливое государственное управление связывали с потомками пророка Мухаммеда, которые, как они полагали, были необоснованно отстранены от власти в мусульманском сообществе.

Когда династия сефевидов утвердилась на иранском престоле (1502 г.), она приписала себе сеидское происхождение, т.е. происхождение напрямую от рода пророка Мухаммеда (от седьмого шиитского имама Мусы Казима). И это привлекло много сторонников, в том числе и среди талышей. Со второй половины XV в. сефевиды отуречились и родным языком их стал тюркский. Родоначальником династии был Шейх Сефи, который являлся мюридом (послушником) выдающегося талышского общественного деятеля средневековья Шейха Захида. Об этом писал сам Шейх Сефи в одном из дошедших до нас четверостиший² на языке азари – древнем языке Азербайджана, очень близком к современному талышскому языку, скудные остатки которого были найдены и опубликованы замечательным персидским ученым Кесрави Табризи³. Сефевиды первоначально, вероятно, были связаны с народными движениями, и для укрепления своего влияния пользовались услугами местных религиозных авторитетов, одним из которых, несомненно, был Шейх Захид. При монгольском ильхане Аргун-хане Шейх Захид обвинялся в том, что он якобы отвлекает население от земледельческих работ, и грозились разрушить его обитель на Мугани, а мюридов его –

¹ Цит. по: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв.... – С. 356.

² См.: Миллер Б. В. Талышский язык. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1953. – С. 257.

³ См. Yarshater E. Azari or the Ancient language of Azerbaijan. Maryland, USA, 1993.

утопить¹. Но Шейх Сефи удалось сохранить влияние среди крестьян, но и также иметь влияние на знать, что было очень важно в политических целях.

В середине XI века в Азербайджане появились тюркские племена, вышедшие из Средней Азии. Завоевание Азербайджана сопровождалось массовыми передвижениями населения². В принудительном порядке, с целью предотвращения восстаний талышей, это сделал шах Аббас I (1587–1629), еще позже Надир шах (1736–1747), переселившие в талышский регион большие группы тюрков³.

Постепенно административно-торговым языком империи Сефевидов стал тюркский язык, который и большинство правителей талышских территорий, заботясь исключительно о собственном благополучии, сознательно поощряли и распространяли. С другой стороны, равнодушие талышей, как этноса оседлой земледельческой культуры, к торговле, привело к тому, что богатые купцы, уличные торговцы и мелкие собственники из тюрко-населенных районов хлынули в талышские земли. После знакомства с местными нравами и климатом, они остались здесь, открыли магазины и наладили торговлю⁴.

Широкое распространение тюркского языка не могло не отразиться на судьбе талышского языка, не имевшего алфавита, и легко попавшего под влияние тюркского языка, который отныне получил распространение в образовательных учреждени-

¹ Цит. по: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв... – С. 362.

² Агаев Г. Д. Данные этнотопонимии о расселении тюркоязычных племен в Азербайджане в XI–XV вв./Этническая ономастика. – М.: Наука, 1984. – С. 143.

³ Ахмади Х. Талыши. От эпохи Сефевидов до окончания второй русско-иранской войны 1826–1828 гг. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 17.

⁴ Там же.

ях — в медресе, школах, в печати, а также в государственных учреждениях. Укреплению тюркского языка и постепенному вытеснению им талышского языка способствовало также то обстоятельство, что на тюркском языке происходили все религиозные процессии, противостоять которым было невозможно.

Совершенно очевидно, впервые появившиеся в Иране и Азербайджане с середины XI века кочевые племена тюрков не могли не признать над собой духовную власть сефевидов, создавших для них весьма комфортные условия.

В религиозном плане влияние тюркских кочевых племен изменило характер суфийско-дервишского ордена «сефевийа», который превратился в военное братство тюркских кочевников, называвших себя «кызылбашами» (красноголовыми). Лозунг «войны за веру» служил лишь прикрытием для грабительских вторжений в Грузию и Дагестан¹.

В социально-политическом плане сефевиды выдавали себя за борцов против угнетения и социального неравенства, и талыши, видя в них распространителей идей социального равенства, стали их активными сторонниками. И именно талыши в свое время (в 1495 году) помогли укрыть в Гиляне двухлетнего Шаха Исмаила Хатаи — шахиншаха Ирана, полководца и поэта, основателя династии Сефевидов.

Следует отметить, что само сефевидское государство не было ни тюркским, ни персидским; оно было государством-империей, конгломератом народов и племен, каковыми были прежние средневековые государства на территории Ирана, начиная с халифата Аббасидов.

Но более важным следствием власти сефевидов-кызылбашей стало провозглашение шиизма имамитского толка (мазхаб имама Джафара Садыка, или мазхаб 12 имамов) государственной религией Ирана. Повсюду были преданы публичному про-

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. — Л.: Из-во Ленинградского университета, 1966. — С. 367.

клятию первые три халифа до имама Али. Это обстоятельство стало поворотным пунктом в развитии талышского этнического сознания.

Главные творцы и вдохновители шиитского мировоззрения – имам Али и его младший сын имам Хусейн в талышском этническом сознании стали олицетворением мужества, героизма и преданности. Кроме того, имам Али известен в шиитской среде не только как герой, высоко поднявший знамя ислама, но и как выдающийся мыслитель, философ.

Философские взгляды имама Али изложены в его многочисленных проповедях (хутбах), письмах, изречениях, распоряжениях и т.д., которые объединены в книге под названием «Нахдж уль-балага», т.е. «Путь красноречия». Эта книга, как и ее автор, имеет большой авторитет не только среди талышского духовенства, но и среди религиозно просвещенной части населения, подавляющее большинство которого составляют учителя, студенты и другие образованные люди. Можно указать на два ключевых момента, которые могли склонить талышей к шиизму, а конкретно к имаму Али и его младшему сыну имаму Хусейну. В целом это касается всего Ирана, подавляющее большинство населения которого являются приверженцами шиизма. Прежде всего, следует указать на воспетый имамом Али идеал добра, ассоциирующийся в талышском общественном сознании с упомянутыми выше моральными принципами зороастризма, приверженцами которых они являлись на протяжении многих веков. «Если увидите добро, то его держитесь, а если увидите зло, то от него отстранитесь», – говорил имам Али¹. Человеком чистых помыслов, поборником истины и примиренческих настроений называл имама Али французский исламовед Анри Массе².

Другой ключевой момент связан с решительным, мужественным поступком имама Али, не позволившим продать как

¹ Имам Али. Путь красноречия. Казань, 2010. – С. 157.

² Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: Крафт+, 2007. – С. 40–41.

рабыню дочь последнего Сасанидского царя Йездигерда III Шахрабану, на чем настаивал Омар: «Нет продажи для потомков царей», — ответил ему имам Али¹.

Таким образом, имам Али с его «добрыми словами», «добрыми помыслами» и «добрыми делами» органически вписывается в моральный мир зороастризма, и составляет необходимое звено в зороастрийской иерархии выдающихся сынов человечества, наставляющих людей на истинный путь.

Особое место в талышской устной литературной традиции занимает описание трагедии в пустынях Кербелы, где в неравной борьбе с противником трагически погиб имам Хусейн. Героическая борьба имама Хусейна подробно отражена в самых различных литературных жанрах — двустишиях (*дубейтон*), четверостишиях (*кырдийон, лолойон*), а также эпических и драматических (*гасида, марсийа, шахсей-вахсей* и др.) жанрах. В них наряду с имамом Хусейном фигурируют близкие его родственники — Зейнаб, Аббас, Али Акбар, Али Аскар, Касым и др.

«Кинелим, по нодабе,
Руж тожа о бедабе.
Хусейни са Зейнаби
Синесе джон додабе»
(Русский перевод:
«Девочка начала ходить,
Солнце утром восходить,
Голова Хусейна к Зейнаб
На груди нисходить»).

В шиитской среде имам Хусейн считается мучеником и праведником. Есть точка зрения, согласно которой внук пророка знал о бесполезности сопротивления окружившим его войскам Йезида, но пошел до конца ради сохранения единства ислама. Мученическая смерть имама Хусейна обогатила шиизм поняти-

¹ Кабус-намэ. — М.: Издательство восточной литературы, 1958. — С. 155.

ем мученичества за веру, и мотив страданий стал неотъемлемой частью траурных ритуалов. Десятый день гибели Хусейна считается днем Ашуры — поминовения имама, принявшего мученическую смерть в Кербеле. Этот день является кульминацией всех траурных мероприятий и процессий, в которых люди под ритмичные удары барабанов бьют себя по плечам цепями, показывая, таким образом, свою сопричастность к событиям, развернувшимся в аравийских пустынях в VII веке. Эту сцену ярко иллюстрирует следующая талышская траурная песня:

«Хусейн даше ба майдон,
Виндыше анджа майдон,
Воте: «Инсоф, хунон ни?
Мардон жыго анджедон»?
(Хусейн вышел на сцену,
Залитой кровью сцену,
(Сказал он) Глумение над телом,
Одичает мужчину).

Несомненно, для талышского этнического сознания имам Хусейн — не только поборник веры, мученик, но и человек, отмеченный божественной благодатью. Есть твердая убежденность, что почитание имама Али и его сыновей — Хасана и Хусейна и есть почитание самого Аллаха. Отсюда и популярные в талышской среде выражения «Йа Али», «Йа Хусейн» («именем Али», «именем Хусейна») и др.

Хусейн, так же, как и его отец Али, являются героическими персонажами многих талышских легенд, сказаний, траурных песен:

«Хусейн, Хусейн садокан,
Бай махаббат адокан,
Аче зийоратада,
Бышта шифо пайдокан».
(русский перевод)

Хусейн, Хусейн зовите,
К нему любовь проявите,
На его поминках-процессиях,
Себе здравия найдите».

В талышской легенде о муле бесплодность животного объясняется тем, что, в отличие от лошади и верблюда, отказавшихся топтать тело Имама Хусейна, мулл сразу же поскакал через тела внука пророка и остальных мучеников. Аллах разгневался на мула, и с того дня по воле Божьей мул стал бесплодным¹.

Особо эмоциональными являются траурные песни, произносимые в процессиях месяца *Мухаррам*, когда талыши оплакивают мученическую гибель имама Хусейна. В театрализованных представлениях воспроизводятся кровавые и жестокие события далекого средневековья; таким образом талыши демонстрируют свою причастность к тем событиям, любовь к семье пророка Мухаммеда и ненависть к Йезиду, жестоко расправившемуся с имамом Хусейном и его сторонниками.

Мирозерцание талышей глубоко эсхатологично – в нем имеется посредник между Богом и человеком, Мессия. Это – скрытый двенадцатый имам Махди (последний из потомков имама Али), который в Судный день появится и отделит праведных от грешников.

Зороастрийско-шиитское религиозное сознание, сформировавшееся с утверждением шиитской ветви ислама на талышской земле, выдержало испытание временем, донеся до нашего времени бесценные образцы талышского народного фольклора, эпических сказаний, легенд и прочих литературных произведений, отражающих духовную культуру талышского этноса на различных этапах его исторического развития. Весьма интересным в этом отношении литературным памятником является книга

¹ Талышские народные предания и сказки. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2005. – С. 19.

русского ираниста Александра Ходзько «Specimens of the popular poetry of Persia», в которой даны образцы талышских песен, ярко иллюстрировавших имеющийся синкретизм. В качестве примера приведем одну из них¹:

Khasse kyne! Ushte namly Shevaheng,
Miane bestei kushty hezor reng,
Mehdy Saheb-Zeman bensha be Dyvan,
Aly u Rustem beshu be dushmanan jeng.

(русский перевод)

О, красивая девушка! Твое имя – плеяда созвездий!
И на талии твоей платок из тысячи соцветий,
Пока властелин времени Махди не явился в мир,
Али да Рустам уберегут нас от несчастий.

Как видно, в одном героическом образе объединены шиитский имам Али и герой доисламских эпических сказаний Рустам. Приведенные выше отрывки характеризуют талышские *махне*, в которых рифма имеется в 1-й, 2-й и 3-й строках, а 3-я, как видно, ее не имеет.

«Талышские „махне“, – отмечал Б. В. Миллер, – принадлежат к любовной поэзии, отличаются большой свежестью и непосредственностью чувства; сравнения и образы отличаются реальностью и заимствуются из окружающих талыша природы и быта»². Юноша и девушка воспевают радость свидания, красоту возлюбленной или возлюбленного; говорят о горечи разлуки, муках ревности, измене, бросают вызов клеветникам и сплетникам и т. д. Иногда отношения влюбленных изображаются в диалогичной форме.

«Кинели, кинели, ты нозе мака,
Аз баты ашыгим, ошкора мака,

¹ Chodzko Alexander. Specimens of the popular poetry of Persia. London, 1842. P. 563.

² Талыши: история и культура. Хрестоматия. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 68.

Аз баты ашыгим, былбыл ба богон,
Былбыли чы богон авара мака!
(Девушка, девушка, ты не кокетничай,
Я в тебя влюблен, ты этого не разглашай,
Я в тебя влюблен, как соловей в сады,
Соловья из садов не изгоняй!¹

Интересно, что влюбленные в общении друг с другом используют выражения «братец» и «сестрица», которые передают глубокие нежные чувства:

«Алолам виша-виша,
Бойли быгоным атра шиша,
Хова гыбон!
Алолам памба-памба,
Бойлим шави лампа,
Хова гыбон!
(Алола моя, лес, лес,
Усы братца для меня (как) флакон с духами,
Сестра его жертва!
Алола моя, хлопок, хлопок,
Мой братец словно лампа,
Сестра его жертва!)².

Отметим, что подобное обращение между влюбленными, не характерные для менталитета других этносов, передают совершенно искренние чувства влюбленных, характеризуют уникальные духовные ценности, создаваемые в условиях талышского «геоэтнического заповедника»:

«Алола локу локу
Бойлим шыда ба Боку,
Хова гыбон»
(Алола, хлебец, хлебец,
Мой братец едет в Баку,

¹ Там же. — С. 61.

² Миллер Б. В. Талышские тексты. — М.: РАНИОН, 1930. — С. 197.

Сестра его жертва)¹.

4.2. Формирование культа святых в талышском этническом сознании и на этой основе «народной религии» талышей

Почитание святых в талышской культурной традиции корнями уходит в доисламскую эпоху. В ранний период развития и утверждения ислама на талышской земле этот культ святых не получил признания. Но позже его распространению способствовали отшельники, мистики, дервиши, суфии и др. Для талышского этнического сознания святой – это прежде всего мученик, пожертвовавший собой за веру, идеалы добра и справедливости, человек, достигший морального, духовного совершенства².

Такое отношение к святым, олицетворяющим высокие нравственные качества, несомненно, заслуга моральных установок зороастризма, прежде всего, этической триады, закрепленной в талышском мировоззренческом сознании. Оживительной силе этой поистине гуманистической установки зороастризма свидетельствует тот факт, что она выступала основным психологическим и нравственным ориентиром наставлений на протяжении всей последующей истории, включая такой весьма сложный, и даже трагический для судьбы учения Заратуштры период как арабское владычество в Иране. Достаточно упомянуть известное средневековое наставительное произведение «Кабус-намэ», в котором главными составляющими добродетели «джаванмарда» (*талыш.* «мужественный молодой человек») называются разум, правдивость и человечность³. Разум соответствует доброй мысли (чистоте помыслов), правдивость – доброму слову, а человечность – доброму делу (совершая добрые деяния «джаван-

¹ Там же. – С. 196.

² Шиповская Л. П., Мамедов А. А. Шиитская религиозно-духовная традиция в картине мира талышского этнического сознания//Казанская наука. – 2013. – №11. – С. 200.

³ Кабус-намэ. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 245.

мард» проявляет свою человечность). Интересно, что в этом весьма поучительном памятнике средневековой талышской культуры отчетливо проявляет себя зороастрийская идея единства человека и космоса — с одной стороны, и холистическое видение мира — с другой: «Господь всевышний создал людей как целое их разъединенных частей, назовешь ли ты их макрокосмом или микрокосмом, все равно. Ведь в теле человека есть часть природных сил, и небосводов, и звезд, и материи, и элементов, и формы, и души, и разума. Все это — отдельные миры, различающиеся по степеням, не вступающие в соединение, а люди составлены из этих миров и являют их целое»¹.

Доисламские верования талышей допускали почитание отдельных лиц, героев и их гробниц. До сих пор в талышских «оджагах» наряду с мусульманскими святыми, почитаются гробницы доисламских личностей, которым поклоняются. Коран, понимает, расценивает это как попытку придать Богу «сотоварищей», и решительно осуждает: «А те, кого они призывают вместо Аллаха, не творят ничего, и сами они сотворены; мертвы они, не живы и не знают ничего, когда будут воскрешены; ваш бог — Бог единый»².

Но, несмотря на это, уже в ранний период прихода ислама шиитского толка на талышской земле особым уважением пользовались набожные, преданные делу ислама люди, которых называли «вали», т.е. близко стоящие к богу люди. Роль их постепенно росла, и они из просто набожных людей превращались в святых, посредников между Богом и людьми.

Культ святых вначале развивался как народное верование, не признанное религиозными авторитетами, к которым в шиитской среде причисляют прежде всего муджахидов — людей, наизусть знающих Коран, хадисов пророка Мухаммеда, и, разумеется, прекрасно владеющих арабским языком, кроме того,

¹ Там же.

² Коран (16; 20–23).

обладающих, по нормам ислама, безупречными нравственными качествами. Объектами почитания становились сам Пророк и члены его семьи. Но позже к святым начали причислять и некоторых доисламских личностей, трансформированных в мусульманских святых.

С культом святых в исламе, в особенности, в шиизме, тесно связано почитание гробниц и реликвий и паломничество к ним. Паломничество к гробницам особо почитаемых в шиитской среде имама Али в Наджафе и имама Хусейна в Кербеле, получившее название «зиярат», приравнивается к совершению Хаджа. Помимо гробниц имамов, талыши совершают «зиярат» и к могилам других святых, в частности шейха Сефи в Ардебиле, шейха Захида, высоко почитаемых «сеидов» в Ленкорани и др.

Шейх Захид, известный как наставник основателя династии сефевидов, пользовался огромной популярностью среди современников, а после смерти его гробница стала местом паломничества верующих.

С культом пророков, имамов, святых и их гробниц тесно связано и почитание реликвий – следов, остатков, знаков, памятников и т.д., приписываемых им. В их числе упомянутый выше «Али риз», до недавнего времени часто встречаемый в «оджагах» талышского региона.

Шиитская доктрина требует веры не только в Аллаха, его Пророка Мухаммеда, в Коран, но и в священных имамов, в пришествие в мир последнего имама Махди «сахиб аз заман» (властелин времени). Имам Махди в шиитской религиозной доктрине как властелин времени специально избран Аллахом, он есть носитель частицы божественного света. Путь к спасению ведет через веру в него; он есть Мессия.

Шииты верят в то, что имамы обладают тайным, совершенным знанием; это знание касается всего человеческого сообщества, всех областей человеческой деятельности, всего мироздания. Имамы – совершенные учителя человечества, знающие прошлое и будущее человеческой истории от Адама до дня Последнего суда.

Имамы, согласно современному талышскому религиозному сознанию, суть олицетворение высшего бытия, абсолютная личность, лик Божий. Поэтому любое самопознание предполагает приобщение к сокровенному знанию, духовному познанию имама, невидимому, физически непостижимому. Без веры в имама, без духовной связи с ним спасение невозможно: кто умирает, не успев вступить в духовную связь с имамом, умирает смертью бессознательных»: «Имам сказал: Я нахожусь с друзьями моими в любом месте, где они меня ищут, на горе ли, на равнине ли, или в пустыне. Тот, кому я открыл свою Сущность, то есть мистическое знание меня, не нуждается более в физическом общении. Это и есть Великое Воскресение»¹.

Если без имама и его руководства нет спасения для верующих, то мир не может существовать и без «имама времени». Имам Махди должен установить царство справедливости на земле.

Приближение конца света талышское религиозное сознание воспринимает как наступление времени полной анархии и разгула, вырождения людей и деградации морали.

Шиизм, безусловно, представлял собой особую идеологическую форму протеста бедных слоев общества; возвращение Махди – это своего рода социальный переворот. Он представлялся на белой лошади как преобразователь социального строя, который каждому даст по заслугам.

Слово «шиизм» происходит от арабского «ши'ат Али» т.е. «партия Али». Идеология шиизма была разработана Абу Зарром (ум. 653 г.) и Абдаллахом ибн Саба, действовавших при халифе Османе. Абдаллаху ибн Саба принадлежит идея обожествления Али. Как у Моисея был ближайший сподвижник Аарон, у Иисуса – апостол Петр, так и у Мухаммеда должен быть такой помощник, и Али – лучшая кандидатура на эту

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. – М.: Академический проект, 2012. – С. 153.

должность. По мнению шиитов, сунниты изъяли стихи из Корана, которые указывали на права Али управлять мусульманской уммой (исламская Умма — община, определяемая историей, религиозным образом жизни и культурой). О том, что своим преемником Мухаммед видел Али, свидетельствуют и некоторые хадисы пророка. Но Али, как полагали шииты, был несправедливо отстранен от власти.

Таким образом, для шиитов Али, как уже отметили выше, был настоящим героем, рыцарем ислама. Воин и поэт, Али, как никто другой до него в исламском мире претендовал на роль святого. Будучи честолюбивым и справедливым, Али, вместе с тем в государственных делах проявлял слабость, что было связано с боязнью пролить в боях мусульманскую кровь.

В западной науке высказывалось предположение (А. Мюллер, Р. Дози и др.), что шиизм есть восстание иранского духа против арабизма. Хотя это не имеет никакой научной основы, тем не менее, благодаря шиизму сохранилось иранское национальное самосознание, осознание себя как этноса, как иранцев, в отличие, например, от арабизированных народов северной Африки, потерявших этническое самосознание. Шиизм имел успех среди бедных слоев населения, в отличие от суннизма, который исповедовали феодалы и другие зажиточные слои населения.

Помимо отличий, относящихся к вопросу управления мусульманской уммой, т.е. верховной власти, между шиизмом и суннизмом существуют ряд расхождений, носящих второстепенный характер. Например, институт временного брака, называемый «сига». Он существовал еще во времена пророка Мухаммеда, но позже сунниты постепенно от него отказались. В шиизме же, наоборот, сохранился, и, можно сказать, имеет место в настоящее время в Иране. Но талышскому национальному менталитету понятие «сига» совершенно чуждо. Однако талыши, как и остальные шииты, весьма однозначно воспринимают некоторые положения Корана. Например, в Коране говорится о том, что многобожники нечисты¹. Следуя этим предписаниям, талы-

ши еще в недавнем прошлом старались избегать прикосновений с представителями других конфессий, тщательно чистят дом, моются сами, моют посуду, иногда даже разбивают ее².

Характерное для зороастризма и христианства спасение в этическом смысле чуждо исламу, поэтому мусульманские представления об аде, рае, райских гуриях, как видно из Корана, носят чувственный характер. Однако некоторые мусульманские ученые впоследствии начали говорить о двух аспектах рая — чувственном — для низменных и грубых натур, и духовном — для утонченных натур.

Шиизм, как отмечает Ас-Садр, вовсе не сводится к ритуальной практике или этическим нормам, как принято толковать шиизм в западном исламоведении, а является универсальной духовно-политической идеологией. Стержневым моментом шиизма является вопрос о сакральной высшей власти³. В русле общешейтской традиции, талышское этническое сознание исходит из сакральности высшей власти, исходящей от Заратуштры и передающейся по линии младшего сына Имама Али имама Хусейна. Талыши убеждены в том, что в Коране есть прямое указание на то, что Аллах четко указывает на семью Пророка Мухаммеда как на обладателя власти среди мусульман: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас»⁴.

В этом аяте под обладателями власти имеются в виду имамы дома пророка. Абсолютное повиновение им, исходя из данного

¹ Коран (9, 28).

² Следует, однако, отметить, что советская эпоха с ее интернациональным сознанием, — с одной стороны, и постсоветский период с происходящими в нем интеграционными и миграционными процессами, — с другой, внесли свои коррективы в процесс развития талышского этнического сознания, и указанные выше бытовые явления в значительной степени оставлены.

³ Мухаммад Бакир ас-Садр. Истинность шиизма. — М.: Центр исламских исследований, 2009. — С. 3.

аята, подобно повиновению Аллаху и пророку, и указывает на непорочность и защищённость от грехов. Никто кроме двенадцати имамов в истории ислама не утверждал свою непорочность и защищённость от грехов.

Посланник Аллаха сказал: «Всякий, кто будет повиноваться мне, повинуется Аллаху. Всякий, отказавшийся повиноваться мне, поистине отказался повиноваться Аллаху. Всякий, кто повинуется Али, повинуется мне, отказавшийся повиноваться ему, поистине отказался повиноваться мне. Как верховный бог зороастризма Ахура Мазда не имел себе равных, так и Аллах не имеет сотоварищей: «Аллах не брал Себе никакого сына, и не было с Ним никакого божества. Иначе каждый бог унёс бы то, что он сотворил, и одни из них возвысились бы над другими»⁵.

Таким образом, ислам в том виде, как он изложен в Коране, представляет собой абсолютный монотеизм, ибо только Аллах управляет делами неба и земли. Он абсолютно свободен, всеведущ и всемогущ; Ему ведомо все, и от Него ничего нельзя скрыть. Как учит ислам, «человек слаб не вследствие первородного греха, но потому, что он – лишь творение; теперь он находится в мире, которому вернули сакральность – через откровение, сообщенное Богом своему последнему пророку»⁶. Любое действие – физиологическое, психическое, социальное, историческое – уже в силу того, что оно совершается по воле Божьей, находится под Его «юрисдикцией». Но Аллах милостив, Он дал возможность своему пророку Мухаммеду открыть людям настоящую Истину, которая изложена в Коране – совершеннейшей и последней небесной книге. Чаще всего это происходит во время молитвы (намаза), являющейся одной из пяти столпов исламской веры. Четыре другие столпа следующие: «Нет Бога кроме

⁴ Коран (4:59).

⁵ Коран; 23:91

⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. – М.: Академический проект, 2012. – С. 101.

Аллаха, и Мухаммед его пророк» (шахада); милостыня (закат); пост (*орудж*) и совершение паломничества в Мекку (хадж). Последний является обязательным к исполнению только теми, кто обладает достаточными финансовыми ресурсами, здоровьем для совершения столь длительного путешествия. Причем совершающий хадж должен пятую часть полученной за год прибыли раздать неимущим, должен до начала паломничества обеспечить своих детей имуществом и т. д.

Стоит, однако, отметить, что указанное выше требование относительно паломничества (хаджа) в Мекку в современном Азербайджане, в целом, и Талыше, в частности, носит в значительной степени формальный характер, ибо его совершают люди самых разных возрастов и финансовых возможностей.

4.3. Вытеснение доисламских элементов из современного талышского этнического сознания

Талышский «геоэтнический заповедник», принимающий извне идеи – верования, язык и связанные с ними традиции, вполне идентичен сосуду, о котором говорится в «Логике научного исследования» К. Поппера. Он описывает квазииндуктивную эволюцию науки, согласно ей различные идеи и гипотезы наслаиваются на дне сосуда по уровням универсальности.

Привнесенные извне идеи вступают в контакт с находящимися в сосуде идеями, и оседают в ней¹. В талышском этносе новые идеи, верования, обычаи наслаиваются на уже существующие, вступают с ними в контакт, но, в отличие от концепции К. Поппера, никогда полностью не вытесняют их.

Как и отмечалось выше, глубинный слой верований талышского этноса сохранился и по сей день, впитав в себя сначала зороастризм, а столетия спустя – шиизм. Как и некоторые другие народы Востока, ранее исповедовавшие зороастризм, талы-

¹ Поппер К. Логика научного исследования. – М.: Республика, 2005. – С. 256.

ши сберегли свои доисламские верования. В советский период, когда мечети были закрыты и использовались в качестве складских помещений под хранение продуктов питания, для религиозных нужд талышами использовались пиры. Нынешние мусульмане, по-прежнему поклоняются пирам.

«Пир — это не шумное застолье, это тихое и укромное святое место. Одинокое дерево, камень, даже могила. Здесь загадывают сокровенное желание, здесь освобождают душу от грехов, сюда приносят жертвы... да мало ли что решается в священной тишине пира. Если назревает какое-то важное дело, идут к пиру — обычно к дереву — и привязывают цветную нитку. Теперь дело наверняка решится хорошо. Правда, потом не забыть бы вовремя отвязать свою нитку, она еще пригодится. Если кто-то согрешил, берет камень и несет его к пиру. Чем больше грех, тем крупнее камень. Около пиров много камней. Разных. И приносят их издалека. Каждый сам судья своим поступкам, каждый сам сбрасывает камень с души.

Есть пиры местного масштаба для будничных забот. Есть — на всю округу. А есть — знаменитые места паломничества, такие, как могила Ноя в Нахичевани»¹.

Конечно, число таких талышей каждый год уменьшается, ибо современная религиозная пропаганда всячески способствует вытеснению таких элементов из талышского этнического сознания, но достаточно большое количество людей все еще поклоняется объектам доисламского, нередко и дозороастрийского культа, одним из которых являются пиры. В их сознании все доисламское и исламское как бы слились в одну единую, сегодняшнюю религию.

Одной из важнейших достижений талышского этноса в области культуры, сохранившихся с эпохи зороастризма, является идеал женской свободы: талышскую женщину можно было бы

¹ Аджиев М. Скажи свое имя, Талыш//Вокруг света, 1989, №7. — С. 14–15.

отличить и тысяча лет назад, и сейчас – по украшениям, таким, как серьги, кольца, ожерелья («шебеке»)¹.

Завоевание Ирана арабами, а позже и турками в эпоху средневековья наложило определенный отпечаток на брачно-семейные и правовые отношения, и привело к существенным изменениям в этническом сознании населения региона. Именно с арабами пришла совершенно чуждая иранскому, в частности, талышскому менталитету идея о том, что «дочери лучше не иметь, а если она есть, лучше ей быть замужем...», и чтобы скорее «взвалить ее кому-нибудь на шею, чтобы избавиться от забот о ней»². Известно, что в доисламской Аравии нередко хоронили живьем новорожденных девочек. С приходом ислама положение меняется, но пустившие глубокие корни варварские обычаи можно было искоренить разве только постепенно, путем критического диалога культур, традиций. В этом смысле сохранение жизни девочке, забота о ней, последующее ее замужество и послушание мужу уже могли рассматриваться как благо. Ранний ислам предостерегал мужчин советоваться с женщинами, кроме как дел их касающихся, что нашло отражение в соответствующей наставительной литературе. «Остерегайся советоваться с женщинами, ибо их мнение слабо, а их взгляды переменчивы... не доверяй женщине дел, кроме ее личных, ибо женщина – рейхан, а не кахраман», – писал в завещании сыну – имаму Хасану имам Али³. Рейхан – ароматный цветок; цветок ценен, пока сохраняет аромат. Это значит, что женщина непостоянна настолько, насколько непостоянен аромат цветка. Кахраман – герой, человек мужественный, и его волю сломить невозможно. Можно предположить, что мысли имама Али относительно женщин в некоторой степени были навеяны предательским

¹ Там же.

² Кабус-намэ. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 155.

³ Имам Али. Путь красноречия. Казань, Идеал-Пресс, 2010. – С. 266.

поступком вдовы Пророка Аишы, которую мусульмане-шииты считают виновницей бед, обрушившихся на семью имама Али. Неслучайно, в шиитской среде девочек не называют именем Аишы, так же, как и мужчин – именем Йезида (палача младшего сына имама Али – имама Хусейна). Под влиянием шиизма в талышском этническом сознании имя Аиша олицетворяет собой совокупный отрицательный образ женщины; о непорядочной женщине, обманщице и т. д. говорят: *ав Айшае* («смотри-ка-ка, она – Аиша»).

На взаимоотношения мужчин и женщин в талышских семьях, как уже отмечалось выше, не действует патриархальное родовое начало, как это имеет место, например, у соседствующих с талышами тюркских семьях; их отношение к женщине во многом обусловлено кочевым образом жизни, патриархальностью быта. Под влиянием тюрков в талышских семьях постепенно получили распространение такие женские имена как *Киневес*, *Гызгайыт*, *Бастигых*, *Касира* и т.д., указывающие на то, чтобы ими рождение девочек закончилось, и чтобы впредь родились только мальчики. Обычай обязательно родить наследника – мальчика сохранялся в талышских семьях до конца XX века. Женщина рожала до тех пор, пока не появлялся мальчик. Только в начале XXI века, под влиянием глобальных процессов, способных изменить, трансформировать даже веками укоренившихся традиций, в талышском этническом сознании происходят определенные изменения: девочка такой же полноправный член семьи, как и мальчик. Более того, нередко в пору глубокой старости о родителях часто заботится дочка, нежели сын.

Однако, как бы сильно ни было влияние ислама, и внедренных патриархальных тюркских традиций, талышская женщина все же сохранила некоторую свободу, выражающуюся, в частности, в том, что она не носила паранджи, как другие мусульманки, а всего лишь закрывала *яшмагом* (косынкой) рот и нос при встрече с посторонними мужчинами старше ее.

Как уже обратили внимание исследователи¹, везде на Востоке женщины носили чадру, кроме Талышского ханства. Там

носили и кое-где до сих пор носят «яшмаг» — косынку, концами которой укрывают рот и нос. Посторонний мужчина не имел права видеть рот и нос чужой женщины — это считалось неприличным.

В XVI веке шиизм стал государственной религией Ирана. Безусловно, сильное влияние на присоединение иранцев, в том числе и талышей, к шиизму оказало предание, согласно которому внук пророка Мухаммеда имам Хусейн женился на плененной дочери последнего сасанидского царя Йездигерда III Шахрабану, в судьбе которой важную роль сыграл имам Али: «Нет продажи для потомков царей», — передал он слова Мухаммеда, не позволив, таким образом, Омару продать Шахрабану в рабство². Али, таким образом, стал для талышского этнического сознания символом мужества и стойкости в борьбе с врагами ислама. Более того, талыши стали верить в то, что сунниты изъяли из Корана стихи, указывающие права Али и его потомков на Халифат. Али взял власть в руки лишь для того, чтобы восстановить справедливость: «Объясняя, почему Он берет на себя бремя правления, Вождь Правоверных (Мир с ним) сказал, что Он делает это ради торжества справедливости. Он воскликнул: О, Аллах, ты знаешь, ты знаешь, что наша цель — не иметь власть, а отнять ее у несправедливых»³.

Для талышского этноса, существовавшего в условиях уникального «геоэтнического заповедника» и следовавшего религиозным предписаниям Заратуштры, принятие и исповедание новой религии — ислама шиитского толка означало обнаружение и использование мощного и всеобъемлющего средства духовной и бытовой этнокультурной интеграции этноса, образо-

¹ Аджиев М. Скажи свое имя, талыш // Вокруг света, 1989, №7. — С. 15.

² Кабус-намэ. — М.: Издательство восточной литературы, 1958. — С. 155.

³ Хомейни Аятолла. Исламское правление. — Алматы, Казахстан, 1993. — С. 48.

вание духовно-предметного и политического интегрирующего идеала.

В 90-е гг. возрождение интереса к собственной истории происходило главным образом за счет усилий интеллигенции, впоследствии утратившей остроту интереса к этой проблеме, прежде всего за счет активной интеграции в новые формы экономической жизни. В настоящее время религиозная вера воспринимается подавляющим большинством талышей как один из важнейших путей к возрождению народа.

Роль конфессиональной ориентации и конфессионального самоопределения определяется личностной самоидентификацией как целостности, центрируемой общественно признанными образцами. В исторической судьбе талышского народа исключительное значение имела не столько их вера персонажам древнего пантеона, сколько к зороастрийским нравственным идеалам, которые они приняли еще в середине I тысячелетия до н. э. Очень важным, по мнению автора настоящего исследования, является то, что именно зороастризм как религия и как основа духовной культуры этноса, сыграл роль консолидирующего фактора этноса в судьбе талышского народа.

Для талышского этнического сознания особый смысл имеет понятие «имамат». Если в суннизме имам является духовным и светским главой, который избирается или назначается, то шиитское мировоззрение исходит из того, что имамом становятся только по божественному указанию. Такое указание на власть Али, как отметили выше, имело место в Коране. Талышское религиозное сознание процесс перехода власти видит в особым образом осуществленной «эманации»: от первого пророка Адама к другим пророкам, которым были ниспосланы книги, среди которых Иисус, далее к Мухаммеду, от которого бразды правления мусульманской «уммой» переходят к Али и его потомкам. В этом смысле имамы суть манифестация самого Аллаха. Ибо все имамы, с точки зрения талышского этнического сознания, несут в себе частицу божественного света, являясь воплощением самой божественной субстанции, или, выражаясь терминологически,

гией М. Элиаде, божественной эпифании¹. Имамы имеют те же черты, что и пророки, которые в исламе абсолютно безгрешны. Более того, как явствует главный труд духовного лидера Ирана Аятоллы Хомейни, имамы имели отличное от простых людей происхождение: «Согласно дошедшим до нас традициям, Благороднейший Посланник и Имамы существовали до сотворения мира в виде свечей, расположенных у Божественного престола; они превосходили других людей даже в семени, из которого они росли, и в своем физическом составе»². Ему же вторит аятоллах Шейх Мухаммад Фазил Ленкарани, утверждая, что у сейидок, т.е. потомков имамов, репродуктивный возраст составляет 60 лет, в отличие от простых женщин, для которых соответствующий возраст ограничен до 50 лет³.

Согласно талышскому религиозному сознанию, имамы абсолютно непогрешимы, являются образцами для подражания, каждый из них творил чудеса, каждый из них, умирая, назначал себе преемника, и так до одиннадцатого имама Хасан аль-Аскари. Он, согласно преданию, передал имамат своему сыну Мухаммеду (Махди) и произнес: «Он — Махди и владыка времени». Но Махди таинственным образом исчез, но он обязательно появится в конце времен. Но пока Махди отсутствует, т.е. физически отсутствует, духовную связь с ним поддерживают муджтахиды — наместники имама, решения (фетвы) которых обязательны к исполнению всеми мусульманами.

Следует отметить, что вера в возвращение скрытого имама испытала сильное влияние зороастризма, неоплатонизма и манихейства. Шиитская религиозная концепция пропитана идеей

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. — М.: Академический проект, 2012. — С. 150.

² Хомейни Аятолла. Исламское правление. — Алматы, Казахстан, 1993. — С. 46.

³ Ленкарани Фазил Шейх Мухаммад. Рисале Товзихул-Месаил (Объяснение законов шариата). Кум, Иран, 1998. — С. 75.

страдания и искупления, мученической гибели имамов, последний из которых не умер, а исчез, и обязательно вернется в день последнего Суда, чтобы отделить праведников от грешников.

Приближение конца времени талышское этническое сознание воспринимает как как глубокую деградацию всего человеческого рода, сопровождающуюся особыми знаменами – полной потерей людьми исламской веры (хотя в талышской религиозной среде существует взгляд, согласно которому, Аллах сохранит мир, если в нем останется хотя бы один верующий), полный разврат, свирепость людей, небывалые природные катаклизмы, исчезновение Каабы и т. д.

После всего этого появится Он, Махди, которого, как отметили выше, талыши представляют на белом коне с кинжалом. С его возвращением все благочестивые люди получают вознаграждение.

Большое влияние на развитие этнического сознания талышей в постсоветский период развития оказывают учения религиозных авторитетов Ирана, таких как А. Хомейни, Ф. Ленкарани, М. Мутахарри и др. Массовое распространение шиитской религиозной литературы из Ирана, организация «просветительских центров» в различных регионах Талыша, миссионерская деятельность и многое другое привели к постепенному вытеснению из талышского этнического сознания веками существовавших и определявших моральные, культурные черты этноса ценностей.

Прежде всего, следует обратить внимание на социальные мотивы, характерные для всех религий, не только ислама. Религия создает иллюзию равенства, объявляет верховенство божественных установлений. Шиитские лидеры обратили свои взоры на проблемы беднейших слоев общества. Как считал Хомейни, для разрешения социальных проблем и преодоления человеческих страданий требуется вера и мораль, одни материальные блага никак не помогут. Вместе с материальными благами необходимы вера и истинная человечность, которую, по мнению духовного лидера Ирана, в полной мере дает только Ислам.

Однако мотивы Хомейни те же, что и в первые века триумфа шиизма — если установления Ислама будут выполняться; если прекратится подавление правящим классом прав угнетенных, если руководящее меньшинство перестанет пользоваться плодами труда остальных ради собственной наживы... Шиизм изначально связан с политикой, ибо, с его точки зрения, имамат как универсальная доктрина является исключительно божественной прерогативой, т.е. только Аллах выбирает лидера для людей как духовно- политического авторитета, обладающего абсолютным правом распоряжаться мусульманами и их делами. Шииты, и талыши, в частности, убеждены, что имам выбирается самим Аллахом посредством ясных указаний Священного Корана и благородных хадисов пророка Мухаммеда. Как отметили выше, по приказу Всевышнего Аллаха имамы назначали своих приемников после себя, первым из которых был Али, а последний — скрытый имам Махди.

Один из сподвижников А. Хомейни М. Мутахарри, труды которого пользуются большой популярностью в среде талышских религиозно образованных интеллектуалов, много внимания уделяет вопросам мировоззрения, связи науки и религии. Религиозная вера, как считает исламский богослов, есть дружественная связь между человеком и миром. Она не только определяет целый ряд обязанностей человека, противоречащих его природным устремлениям, но и меняет облик мира с точки зрения человека, позволяет увидеть не только осязаемые элементы мира, превращая сухой, холодный и механистичный материальный мир в мир одушевленный и разумный¹. Мыслитель убежден, что только вера позволяет человеку понять, что мир — это свет истины, и что человек под воздействием этого испытывает состояние духовного просветления. Очевидно, Мутахарри не проводит различия между верой и религиозной верой. Религиозная

¹ Мутахарри М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. — М.: Исток, 2009. С. 49.

вера воспитывает в человеке силу сопротивления несчастьям, которые как бы превращаются в свою противоположность. Верующий человек знает, что все в этом мире имеет свой счет¹.

Наука и вера, как считает Мутахарри, не противоречат друг другу, а взаимно дополняют друг друга. Наука дает нам просвещение и силу, а вера-любовь, надежду и теплоту: наука создает средства, а вера-цель... И в науке, и в вере есть красота, но наука – это красота разума, а вера – красота души, наука – это красота мысли, а вера – красота души².

Человек современной цивилизации постоянно сталкивается с нравственными и социальными проблемами и не может не реагировать на них. Обращение к сфере философии дает возможность понять и осмыслить свое место в мире. Но этого недостаточно. Поэтому только религиозная вера делает человека истинно правоверным. Внутреннее движение души, основанное на религиозной вере, заставляет человека идти против своим индивидуалистическим природным поползновениям; только такая религиозная сила, по мысли автора, способна дать святость идеям и делать человека подлинно религиозным существом.

Другой известный исламский богослов Мусави Саййид Муджтаба Лари, также, как и Мутахарри, необходимость наличия имама объясняет противоречием между природными особенностями человека, требующими постоянного совершенства, и объективными препятствиями процесса познания мира. Значит, заключает он, нужен совершенный человек – имам, который «подобен ярко светящемуся солнцу и показывающему истинный путь оказывающимся в затруднении»³. Необходимость имамата и его превосходство над пророчеством, по мнению Мусави, зафиксирована в Коране: имамат – это божественный

¹ Там же. – С. 49.

² Там же. – С. 28.

³ Мусави Саййид Муджтаба Лари. Основные положения ислама. Кум,

обет, имам избирается Богом, а не людьми⁴. Коранический стих, заключает Мусави, точно указал, кто не может быть имамом: «И вот, Господь испытал Ибрахима словесами и потом завершил их. Он сказал: «Поистине, Я сделаю тебя для людей имамом». Он сказал: И из моего потомства?». Он сказал: Не объемлет завет мой неправедных»⁵. Кто праведные? По мнению Мусави, это потомки Мухаммеда, ибо коранический стих, изложенный в Суре 33, ясно указывает на пророка и его семью: «Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома и очистить вас очищением».

Современные исламские богословы Ирана и Азербайджана ведут неустанную разъяснительную работу среди населения, их пропагандистская деятельность охватывает все вопросы, которые могут заинтересовать молодое поколение – от повседневных житейских до актуальных проблем частных наук. Ключом к решению всех проблем человека и человечества является монотеистическое мировоззрение, как его понимает шиитское духовенство, противопоставляя его всем иным формам религиозного мировоззрения, которые при внимательном знакомстве с ними оказываются всего лишь идолопоклонством. Подлинный монотеизм, как его понимает Мутахарри, есть тот самый «устойчивый корабль, оснащенный всеми необходимыми навигационными приборами и упорядоченно плывущий по морю под командованием доброжелательного капитана»⁶.

Таким образом, шиитское мировоззрение, формируемое религиозной элитой соседней Исламской республики Иран, является определяющим моментом талышского этнического сознания на нынешнем этапе развития. Сердцевину его составляет

Иран, 2006. – С. 258.

⁴ Там же. – С. 259.

⁵ Коран (2, 124).

⁶ Мутахарри М. Исламское мировоззрение. – М.: Исток, 2010. – С. 62.

вертикальная линия Мухаммед-Али-Хусейн и далее потомки последнего вплоть до таинственным образом исчезнувшего в младенческом возрасте имама Махди сахиб-ас-Заман («владыка времени»). Истина, изложенная ими, или переданная сподвижниками как хадисы, хутбы и пр., является истиной онтологического порядка, т.е. неоспоримой. По степени почитания Али и его потомки находятся в одном ряду с Мухаммедом, потому что все они несут в себе частицу божественного света или божественную субстанцию. Имамы обладают исчерпывающим знанием о том, что произошло в прошлом и о том, что произойдет в будущем. Источником знаний имамов являются внушения с мира невидимого.

XXI век – век нового подъема религии. Религия, ее ценности, идеалы проникают во все сферы жизни, по-новому понимаются и интерпретируются. Она старается стать помощником науки в деле познания мира, особенно в тех областях, в которых испокон веков пыталась сыграть доминирующую роль. Это – мир морали, нравственности, в широком смысле слова мир сокровенного. Он не поддается познанию с помощью опытных наук. С точки зрения шиитского богословия это сам Аллах, у которого ключи всех тайн мироздания, и только Он знает «что на суше и на море», и «лист падает только с Его ведома»¹.

Шиитское мировоззрение, глубоко укоренившееся в структуре талышского этнического сознания, главным приоритетом считает само понятие мусульманской «уммы», т.е. большой группы людей, объединенных узами духовного родства и единого исламского вероучения. Религиозная общность более важна, чем этническая, и в Коране есть четкое указание на единое происхождение всех людей: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – са-

¹ Коран (6: 59).

мый благочестивый. Поистине, Аллах – знающий, сведущий»¹! Ислам во главу угла ставит не принадлежность людей тому или иному этносу, той или иной национальности, а принадлежность единой исламской общине. Вся исламская община, по Корану, есть «народ единый», от которого требуется поклонения только Всевышнему Аллаху².

Следует отметить, что в значительной степени сохранению зороастрийских религиозных элементов в картине мира талышского этнического сознания в течение длительного периода – вплоть до конца XX века способствовало нахождение талышей в составе Советского Союза. В силу указанных обстоятельств, идеи победившей в 1979 году в Иране исламской революции не смогли тогда проникнуть в талышский регион, где в начале XXI века все еще продолжали поклоняться священным камням, деревьям и рощам, веря в их магическую, целительную силу.

В условиях социально-политической трансформации общества, политических, социальных изменений, отношение к мифологическим, священным вещам, образам меняется. Дезинтеграция, переоценка вековых ценностей, религиозных норм и предписаний разрушают веру человека в священное. Для талышского религиозно-мифологического сознания религия, вера всегда являлись поиском священного, постоянное присутствие которого актуализировало зацементированное существовавшим в течение столетий зороастрийско-шиитским мировоззрением коллективное религиозное сознание этноса. Вот почему стремительное вслед за распадом Советского Союза проникновение в Талышский регион пропагандистской машины Исламской республики Иран, объявившей все дореволюционное культурное наследие всего лишь «идолопоклонством», привело к массовому разрушению талышского зороастрийско-шиитского культурного наследия. Были разграблены и уничтожены являв-

¹ Там же (49: 13).

² Там же (21: 92).

шиеся в течение столетий объектами поклонения священные деревья, камни, в том числе знаменитые «Али риз», другие ценные памятники талышской древности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На развитие сознания этноса влияют самые различные факторы – географические условия (которые, как мы показали, для талышского этнического сознания являются определяющими), уровень социально-экономического развития, этническая среда и контакты в ней, и политическая атмосфера. Указанные факторы в совокупности образуют специфические черты этнического характера, создающие и объединяющие этнический коллектив со сформированным мышлением, уровнем культуры, ментальной характеристикой.

В широком смысле слова под «культурной идентичностью» в философской литературе принято понимать осознанный человеком выбор образцов поведения, ценностных ориентаций, морально-этических установок, соответствующих, принятых в культурной традиции данного социума.

Необходимым составляющим культурной идентичности, как мы считаем, выступает этнокультурная идентичность, имеющая прочный фундамент в языке, традициях, обычаях, ценностных установках, в особенностях быта, национальной или религиозной принадлежности, общем историческом прошлом, и т. д. Данная форма идентичности в повседневной культуре, быту проявляется через такие понятия философии культуры как «этничность» и «менталитет».

Понятие «менталитет» в философии культуры определяется как особая система мировосприятия, задающая стереотипы поведения, образ жизни для индивидуального и коллективного существования, включая этнокультурные сообщества. Такая система мировосприятия играет важную объединяющую роль во взаимоотношении форм общественного сознания, таких как искусство, религия и философия, с одной стороны, и психиче-

ский мир человека — с другой, формируя таким образом, целостный характер человека как явление культуры.

Процесс формирования самосознания начинался с осознания родом себя как единого целого, а далее от низших ступеней зарождающегося сознания до высших — социальных, этических его проявлений (в коллективе, этносе, народе) — мы находим общую основу, родовые формы и функции, универсализм этнического сознания.

С точки зрения философии культуры, возникновением самосознания завершается процесс этногенеза. Различные этнические процессы, законы социального развития, составившие основу формирования этнического сознания талышей, имели огромное мировоззренческое значение. Фундаментальной составляющей формирования сознания этноса является взаимообусловленное бытие коллектива и человека как члена коллектива, отражающее процесс взаимоотношения людей в единой культурной, духовной, экономической, хозяйственной деятельности, где формируются социальные отношения, социум в широком смысле слова, способный воспитать личность, привить в ней ценности и идеалы.

Национально-этническое самосознание в комплексе своих проявлений (представление об автохтонности происхождения этноса, этнические ценностные ориентации и идеалы, картины мира, образы идентичности и их воспроизводство) является составной частью национально-этнического сознания на уровне психологических установок и образов, представляя в этом смысле из себя основание для формирования этнических символов, связанных с процессами этнической идентификации.

Этническая идентичность определяется не только познавательными компонентами, но и включает в себя волевою, эмоциональную сферу. При обогащении этнического сознания новыми религиозными компонентами происходят значительные изменения в мироощущении этноса; появляются новые значимые объекты, символы. Процесс формирования талышского этнического сознания был сопряжен с формированием религиозного миро-

воззрения, мифологической, формировавшегося в особых условиях этнической традиции, обычаев и социально-этических норм, соответствующих этнической картине мира. Хозяйственная жизнь, общность материальной и духовной культуры становилась основанием для единой этнической идентичности в социокультурной системе.

Этническая идентичность, обусловленная общностью языка, культуры, обычаев и традиций, территорий, хозяйственной деятельностью, сопряжена с формированием соответствующей этнокультурной традиции, общественных институтов и других социокультурных образований, обуславливающих специфику формирования и функционирования религиозно-философской картины мира этноса.

Этническая культура включает в себя единую систему общественного требования, включающую в себя два основных аспекта: нормативный и ценностный. Нормативный аспект непосредственным образом предписывает желательные для общества образцы поведения. Ценностный же аспект способствует обоснованию данных образцов поведения как необходимых для этнического коллектива и его членов.

Для индивидуального сознания выполнение норм поведения в рамках этнического коллектива означает не только их значимость и ценности, но также включает в себя закрепленное в социальной практике этноса стремление к неукоснительному подчинению требованиям общества, которые в значительной степени суть требования религиозные. В процессе обоснования религиозных норм и предписаний более глубоко их содержание постигается через коллективное исполнение обрядов и традиций, соотносимых с данными нормами и предписаниями. Обоснование и должное объяснение дают стимул к развитию персональных качеств личности, необходимых для ее индивидуального развития.

Рассматривая этапы эволюции этнического сознания, мы исходили из двух важных моментов: 1) в соответствии со сложившимся в советской исторической науке подходом, признающим

этнос категорией исторической и потому подверженной изменениям и трансформациям в ходе исторического развития, равно как и этническое сознание и самосознание этноса; 2) применительно к талышскому этносу, сформировавшемуся в особых условиях «геоэтнического заповедника», применение данного подхода недостаточно, необходимо учитывать специфические обстоятельства последнего, вполне вписывающих в концепцию Л. Н. Гумилева, рассматривающей этнос как понятие географическое, неразрывным образом связанное с вмещающим его ландшафтом, которым в нашем случае являются Талышские горы.

Поэтому этапы эволюционного развития этнического сознания талышей анализировались, с одной стороны, сквозь призму истории, культуры и религии сперва мидийской, а позже мидийско-атропатенской народности, сыгравших существенную роль в формировании современного талышского этноса, а с другой — условиями уникальной географической среды, способствующей сохранению этнокультурного облика талышского народа на протяжении длительного исторического периода.

Применительно к талышскому этническому сознанию показано, что результатом первичной адаптации талышского этноса к окружающему миру выступило формирование «геоэтнического заповедника» талышского этнического сознания, содержанием которого выступили «выкристаллизованные» этнические константы — культ природных стихий, камней, рощ и деревьев. Этот процесс по своей сути является основной составной частью этногенеза талышского народа.

При этом признаки ранних представлений, возникших в глубинах древности и развивавшихся в условиях «геоэтнического заповедника», в ходе исторического развития этноса претерпевают в его религиозном сознании многочисленные изменения, но не исчезают бесследно, а сохраняются в опосредованной форме в отдельных проявлениях и особенностях этнических традиций. Это мы называем талышским религиозным опытом, реализуемым в указанных условиях физического пространства с вмещающим его, выражаясь по-гумилевски, ландшафтом.

В традиционном сознании предков талышей, как это вообще характерно для сознания древних людей, структура мироздания имела упорядоченный и иерархический характер, и все элементы мира, космического целого «работали» на сохранение гармоничного взаимоотношения человека и окружающего его физического, природного мира. И талышский образ жизни, состоящий в гармоническом существовании с окружающим талыша природным, главным образом, растительным миром, культура были продуктом носившего сакральный характер общества, в котором сложились многообразные мифологические и религиозные представления, впоследствии органически вошедшие в синкретичный пласт зороастрийско-шиитского религиозного сознания, сформировавшегося в результате притока извне элементов сперва зороастрийского, а еще позже и шиитского религиозного сознания, определивших черты этнического характера и мировоззрения талышей на значительном отрезке исторического времени.

Культура талышей в период распространения зороастризма, а позже и ислама включала в себя различные элементы более ранних верований, в том числе из древнеиранского пантеона. Ислам шиитского толка привил не только ценности, близкие к судьбе каждого талыша, но и сохранил мессианский характер мировоззрения этноса – исламский *Махди*, по сути, и был *Саошьянтом*, а Али – Рустамом.

Синкретичное мировоззрение определяло новые формы поведения в этническом коллективе, способствовало формированию новых устойчивых стереотипов, но уже сквозь призму мессианского будущего «сахиб-ас-заман» (Махди). В этническом сознании закрепляются в качестве устойчивых образований такие идеи, которые соответствуют действительно необходимым в данных условиях образцам поведения.

Организованный талышский социум – это коллектив особой этнической культуры, сохранившая древнейшие традиции этноса, отраженные в генеалогических мифах и героических сказаниях. И этот социум представляет собой сакральную традицию,

связывающую всю культуру этноса воедино, продолжает существовать и функционировать теперь уже в рамках шиитских религиозных представлений. С утверждением в обществе ислама шиитского толка как интегрирующего фактора (мусульманин – значит «свой») и дифференцирующего («*ба гарибом лонимон – ама толышонимон*») – мы – талыши, «гнездышко» для чужих) эти нравственные суждения рассматриваются через призму иного оценочного значения, показывая уникальность этноса в этнической палитре мира, его открытость и доброжелательность к другим.

Указанные этнокультурные изменения этнического сознания, осуществленные под воздействием внешних причин, привели к своеобразной модификации системы мироощущения и миропонимания талышского этноса. Это по-новому ставит вопрос о талышской национальной идентичности.

С конца XX века в талышском этническом сознании в плане культурной идентичности наметились три тенденции: а) общеазербайджанская культурная идентичность; б) общеиранская культурная идентичность, и в) советская (российская) культурная идентичность.

а) Общеазербайджанская культурная идентичность имеет прочный фундамент в обычаях и традициях, быте, менталитете, общем историческом прошлом. Говоря об общем историческом прошлом, мы подразумеваем как историческую связь талышей с ассимилировавшимся позднее населением Атропатенской Мидии, большинство которого ощущают себя тюрками, так и отношения с собственно тюркским населением Азербайджана, обосновавшемся в регионе с XI века.

Точно так же талыш внутри Азербайджанской республики осознает себя как талыш, поскольку отличается от остальных этносов республики языком, акцентом и другими характеристиками, вытекающими из условий «геоэтнического заповедника», а за пределами Азербайджана он часто представляется как «азербайджанец», не «тюрок», а именно как «азербайджанец», подчеркивая свою принадлежность к той общей культуре, к тем

общим обычаям и традициям, религии — исламу шиитского толка, который исповедует подавляющее большинство населения Азербайджана.

Кроме того, указанная культурная идентичность определяет и политические пристрастия талышей, выражающиеся в том, что талыши никогда не выступают самостоятельно на политической арене с собственными политическими требованиями, а выдвигают их исключительно в рамках общеазербайджанских общественно-политических движений. Вот почему попытка создать автономию даже в составе Азербайджанской республики, принятая в 1993 году, не увенчалась успехом.

Еще в энциклопедиях, воспевавших новую историческую общность людей — советский народ, указывалось, что в СССР талыши почти полностью слились с азербайджанцами. Сегодня эта идентичность также выражается в том, что в переписных документах, паспортах, листах социологических и пр. служб, большинство талышей указывают себя азербайджанцами.

б) Общеиранская культурная идентичность проявляется, прежде всего, в религиозной сфере. Однако, в менталитете талышей Азербайджанской республики и их соплеменников, проживающих в Иране, есть существенные различия.

Образ жизни, стереотипы поведения талышей и талышского населения Ирана существенным образом отличаются, и это во многом, объясняется вовлечением северных (азербайджанских) талышей в орбиту влияния России.

в) Советская (российская) культурная идентичность является следствием нахождения талышей в составе сперва Российской империи, позже СССР, и, наконец, в современной Российской Федерации. Эта идентичность проявляется, в частности, в принятии и разделении светских ценностей, в одежде, образе жизни, в получении унифицированного начального, среднего и высшего образования, характерного для населения бывшего СССР.

Несомненно, в настоящее время глобализирующийся мир вносит перемены в менталитет, характер жизни различных этносов, как стран техногенной цивилизации, к которым принято от-

носить страны западной демократии, так и стран, относящихся к традиционным (восточным) культурам. При этом социально-культурные изменения для многих стран существенным образом разнятся, поскольку сильно зависят от внутренних и внешних социально-политических процессов, оказывая серьезное воздействие на развитие как сознания отдельного индивидуума, так и этнического коллектива.

Этим обстоятельством как раз и объясняются успехи иранской модели общества в талышском этническом сознании в начале 90-х гг. прошлого столетия. Эфирные антенны в талышских домах ловили в основном мощные сигналы иранских теле- и радиостанций. В массовом порядке стали завозить оттуда религиозную литературу, а местные религиозные авторитеты стали пропагандировать чуждые доселе талышскому менталитету ценности исламской республики Иран, подвергая суровой критике традиционные для талышского этнического сознания зороастрийско-шиитские ценности, санкционируя массовое разрушение и разграбление памятников доисламской материальной культуры. В результате изменился и облик талышских городов и деревень — в них появились женщины и девочки с хиджабами.

С другой стороны, виртуальный мир обособляет и стандартизирует определенный стиль поведения, унифицируя формы существования и жизнедеятельности индивидов, навсегда отрывая их от традиционных жизненных укладов, что, в конечном итоге, приводит к формированию коллективного стандартизированного способа существования разобщенных индивидов. Причем это происходит вне рамок той или иной этнической среды, культуры, в интегрированной системе, созданной благодаря новым формам социальной коммуникации, позволяющим индивиду адаптироваться в новых условиях социальной коммуникации с соответствующими ментальными характеристиками и поведенческими установками.

Постепенное изменение мира, нарастание процессов глобализации и динамично меняющихся ценностей, приводят к воз-

никновению новых социально обусловленных поведенческих установок, определяющих формирование мировосприятия индивида и этнического коллектива в новых условиях существования, создаваемых современным техногенным обществом, подрывающим самобытные, обособленные культуры.

Этот процесс проходит весьма болезненно. Политические процессы, конфликты, происходящие в настоящее время в разных регионах, свидетельствуют о том, что применение единого стандарта демократических ценностей не приемлем для этносов, приверженным нормам и принципам, принятым в традиционных обществах.

Что касается талышей, проживающих за пределами Азербайджана, преимущественно в России, то они стали обосноваться в ней еще со времен Талышского ханства. Известно, что в дореволюционной российской армии служили несколько высокопоставленных талышских военачальников, преимущественно из рода талышских ханов. В советский период в нашу общую столицу талыши приезжали для поступления в учебные заведения, а также трудоустраивались на предприятиях. Однако основная масса талышей стала обосноваться в различных российских регионах уже в постсоветский период развития — с начала 90-х гг. вследствие ухудшения экономической ситуации в талышском регионе.

Исследование социального бытия талышского этноса показало, что имеет место разрыв талышской культурной традиции, веками сохранившейся в условиях «геоэтнического заповедника», который сегодня функционирует в форме различных «островков» в жизни и обычаях талышей, проживающих как внутри уже утратившего специфические этнические особенности талышского региона, так и за его пределами, в просторах бывшего Советского Союза. Представляющие несомненный научный интерес почти утраченные традиции и культурные образцы в значительной степени сегодня создаются вне пределов региона. Такая практика, хотя и имеет целью сохранение культуры, обычаев и традиций этноса, но на деле приводит к существенному изме-

нению этой культуры, состоит из отдельных символических образцов, никак не сводимых к многообразию человеческой культуры в целом. Однако пример парсов, веками проживающих вне исторической родины, показывает, что сохранение этнокультурных особенностей в инокультурной среде чрезвычайно важно для развития сознания этноса. Сохранение этнической идентичности обеспечивает сохранение культуры этноса, его обычаев и традиций, языка, особое мировосприятие, свои духовные ценности, опыт, передающиеся от поколения к поколению.

Начиная с 70-х гг. прошлого столетия в талышских семьях с детьми начали говорить на тюркском языке, и это якобы оправдывалось тем, что ребенок легко сможет адаптироваться к обучению в школе, которое велось (и ведется до сих пор) исключительно на тюркском языке. Очевидно, что дети тех, кто с раннего детства перешел на тюркский язык, уже не говорили на языке предков. Смена языка, обычно во втором или третьем поколении неизбежно влечет за собой утрату этнического самосознания. Языковая ассимиляция выступает неизменным этапом этнической ассимиляции.

В настоящее время разговорные диалекты талышского языка сильно отличаются друг от друга. Ввиду того, что талышский язык используется в основном в устной форме, активно им владеют представители старшего поколения, пассивно владеют представители среднего поколения, а младшее, живущее в основном вне материнской языковой среды, и вовсе утрачивает. Практика показывает, что в современном глобализирующемся мире функционирование только устного разговорного языка не обеспечивает сохранения этноса.

Исторический опыт показывает, что для проживающих в течение столетий бок о бок этносов, несмотря на языковые различия, значимы одни и те же духовные ценности, что, в конечном итоге, определяет их культурную, цивилизационную идентичность. В силу этого подавляющее большинство талышей, во всяком случае те, кто проживает на исторической родине в Азербайджанской республике, не отделяют себя от остальной массы

населения ни в религиозном, ни в культурном или политическом плане, хотя, в отношении самих талышей со стороны, во всяком случае тюркского большинства населения республики, существуют определенные стереотипы, как правило, характерные для этнического сознания любого пришлого населения.

Постепенное стирание указанных этнообразующих элементов талышской культуры под влиянием внешних факторов, начало которым было положено в конце минувшего века, усугубляющееся еще и отсутствием письменной традиции, оказывает разрушительное воздействие на талышское этническое сознание. Для современного талыша его религиозная принадлежность важнее, чем этническая принадлежность; более того, он осознает себя, прежде всего, членом большой мусульманской общины (уммы), верный слуга и последователь имама Али и связанной с ним идеологией шиизма. Разрыв с прошлой культурной традицией, начавшийся с распадом Советского Союза и продолжающийся по сей день, большинство талышей восприняли как избавление от заблуждения, поскольку те верования «не имели ничего общего с подлинным исламом», который пришел на талышскую землю из исламской республики Иран.

Северные талыши, вошедшие более трех столетий назад в орбиту влияния России, представляют собой этническое сообщество, со сформированным, общественно значимым и жизненно важным для каждого талыша сильным религиозным сознанием. Шиитское религиозное сознание талышского этноса выступает как центральное ядро его духовного мира, как регулятор его активности, как интегрирующая характеристика сформированных у него в ходе исторического развития деятельных способностей, знаний и отношений с внешним миром. Это ядро, как мы уже знаем, сформировалось не сразу, а в результате «критического диалога» местных мифологических представлений с привнесенной извне монотеистической идеологией зороастризма и ислама, но в последующий период превратилось в доминирующую составляющую талышского этниче-

ского сознания, объединяющую нормы, ценностные установки, представления, характер, мироощущения членов североталышского этнического коллектива.

Черты этнического характера северных талышей, способствовавших сохранению их как этноса, это, прежде всего, обращенность к своему историческому прошлому, приверженность к дозороастрийскому и зороастрийскому прошлому, стремление к существованию через осознание своего культурного, прежде всего, конфессионального (ислам шиитского толка) отличия от других этнических обществ.

Анализ социально-политической и исторической трансформации талышского этнического сознания показал, что курс на укрупнение наций на пути к новой исторической общности людей – советскому народу оказался весьма болезненным для развития талышского этнического сознания. Искоренение многовековых устоев, как в социальной, так и хозяйственно-экономической деятельности, замена традиционных ценностей новыми, не всегда понятными, резко изменили вектор направленности в развитии этнического сознания. Только с конца 80-х гг. прошлого столетия на фоне общественно-политических процессов, предопределивших распад Советского Союза, начался процесс возрождения талышского этнического сознания. Однако в силу ряда причин, носящих, главным образом, политический характер (отсутствие полноценной политической истории этноса, игнорирование и подавление в советский и постсоветский период этнического самосознания и др.), возрождение этнического самосознания происходит по линии религии. Религиозный компонент на современном этапе развития этноса является преобладающим в структуре этнического сознания – религиозная принадлежность, религиозные ценности важнее этнических. Кроме того, значительное число проживающих в Азербайджанской республике талышей не отделяет себя от остального, в значительной степени тюркского, населения региона, принявшего культурно-исторические и религиозные традиции Ирана и Азербайджана. Однако вектор развития этнического сознания в современном

быстро меняющемся мире не может долго оставаться неизменным, тем более что в поиске новой идентичности находится и само тюркское население Азербайджана, с некоторых пор идентифицирующее себя с остальным тюркским миром.

Для талышского народа, как и для многих других народов бывшего Советского Союза, XX век таил в себе несколько ключевых, пиковых моментов, когда этносу приходилось перестраиваться, адаптироваться к новым политическим, социально-экономическим, культурным и даже географическим условиям. Но весьма важным является то, что в кризисные периоды истории вектор национального самосознания оставался неизменным и был уверенно обращен на сохранение внутренней сплоченности этноса, а преодоление бифуркационного состояния осуществлялось в органичных для сознания народа направлениях. В 1931 году было проведено обследование населения районов Азербайджана в возрасте от 12 до 45 лет, было выявлено 19.763 неграмотных талыша и была поставлена задача ликвидации неграмотности.

Несмотря на эти трудности, 30-е годы мы вправе считать годами напряженной работы по ликвидации фактического неравенства в социально-экономическом и культурном уровне различных наций и народностей, проживающих в республике. Проследивая динамику развития работы по массовой ликвидации неграмотности среди национальных меньшинств Азербайджана можно с полной уверенностью констатировать, что она шла по нарастающей, вовлекая в этот процесс все большее число людей, охватывая женщин- мусульманок, проникая в отдаленные села, и даже кочевые станы. В частности, в истории талышского народа это было поистине культурной революцией.

Однако во второй половине 30-х гг. ситуация изменилась — страна взяла курс на создание новой исторической общности людей — советского народа, путь к которой лежал через укрупнение наций. VIII Чрезвычайный съезд Советов 5 декабря 1936 г. принял Новую Конституцию страны, согласно которой каждый гражданин союзной республики становился также гражданином СССР.

Указанные обстоятельства изменили этнополитическую ситуацию в Азербайджанской ССР, все граждане которой, в том числе талыши, стали называться «азербайджанцами». Началось преследование талышской интеллигенции, ставшей препятствием на пути объединительных процессов.

Общественно-политическая обстановка конца 80-х-начала 90-х гг. прошлого столетия, сопровождавшаяся «парадом суверенитетов», способствовала выработке новых форм поведения этносов в условиях возрастающего интереса к собственной истории и культуре. В религиозном восприятии мира талышским этническим сознанием хотя и произошли значительные изменения, приведшие к началу XXI века, как уже отметили выше, к разрушению веками сложившихся духовных ценностей, но в плане выбора пути собственного этнического развития и самоопределения, предполагающего осознание этносом своего места в мире, в системе межнациональных отношений, т.е. отношений, выходящих за пределы собственно религии, существенных сдвигов не произошло.

Несомненно, имеются предпосылки и возможности для развития талышского этнического сознания на современном этапе его развития. Необходима консолидация этноса вокруг идей, ценностей, способных вывести его на траекторию самостоятельного национального развития со специфической формой культурной рефлексии, способной стать важнейшим механизмом формирования национального духа талышского народа. Семантически это выражается в таких определяющих этнический облик современных народов системных качествах как национально-этническое самосознание, понимаемое как культурное воспроизводство, приоритетное развитие языка, интерпретация и проекция этнических образов и символов идентичности, в совокупности способствующих консолидации этноса даже в неблагоприятных условиях самостоятельного этнического существования.

Однако следует учесть, что талышское национально-этническое самосознание может выделиться и развиваться из талышского религиозного сознания, носящего сегодня массовый ха-

рактер и подпитывающегося из различного рода религиозно-идеологических течений шиитского толка. Доминирующее сегодня шиитское религиозное сознание подавляет чувство талышской этнической общности, формируемой нерелигиозной традицией, например, фольклорной, бытовой.

Вместе с тем нужно отметить, что проживающая за пределами исторической родины талышей интеллектуальная элита (либо покинувшие историческую родину по политическим мотивам, либо сформировавшаяся самостоятельно вовне) пытается возродить и развивать культуру, обычаи и традиции талышского народа, внедрить идеологию талышского национально-этнического самосознания в собственно Талыше. Но данная задача осложняется сопротивлением практически полностью носящего доминантный характер шиитского религиозного сознания, с одной стороны, и тотальным внедрением идеологии тюркизма, вершиной которой является массовый перевод фамилий и отчества всего населения Азербайджанской республики на тюркский лад, с другой. Это приводит к размыванию самого понятия национально-этнического самосознания, когда элиминируются фундаментальные черты талышского этнического характера, выражающиеся в религиозно-мифологических представлениях талышей, их образе жизни, обычаях и традициях, в устном народном творчестве.

Специфика национально-этнического самосознания связана с его субъектами — носителями и с конкретно-историческими условиями, которые обуславливают формы его социально-культурной динамики.

Стоит отметить, что так называемый «парад суверенитетов» не является исключительно постсоветским феноменом, он в той или иной форме имеет место и в остальном мире, и вызван все возрастающим интересом к собственной истории. Межэтнические конфликты, происходящие в современном мире, войны и социально-политические катаклизмы, усиливают интерес этносов к своим историческим корням, самобытной культуре, духовным традициям, передаваемым от поколения к поколению как исторический опыт народа, этноса.

Несомненно, любые войны, политическая нестабильность, экономические проблемы способны сыграть роль детонатора возникновения и развития межнациональных конфликтов, которые, как показывает исторический опыт наших дней, не всегда удастся локализовать и погасить, а наоборот, могут превратиться в полномасштабные войны.

Хотя общий эмоционально-психологический фон современного талышского этнического сознания в последнее время отмечен позитивными процессами, обусловленными не только внешними (влияние диаспоры, политические процессы в мире), но и внутренними факторами (безработица, ухудшение экономической ситуации и т.д.), тем не менее, продолжает наблюдаться тенденция к дальнейшему размыванию этнических границ (снижение языкового показателя, отказ от традиционного вида хозяйствования, процесс миграции в города республики и в страны СНГ и т.д.).

Изменение жизнедеятельности талышского общества привело к модификации системы мироощущения и миропонимания. Однако, события, происходившие в последние два десятилетия, требуют своего осмысления и являются перспективной темой отдельного и взвешенного исследования.

Список литературы

– Абаев В. И. Миф и история в Гатах Зороастра//историко-филологические исследования памяти Н. И. Конрада. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1974. С. 310–321.

– Абдоли Али. История кадусиев (на азербайджанском языке). – Тегеран, 2002. – 272с.

– Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат). – СПб: Издательство Политехнического университета, 2008. – 301с.

– Авеста. Избранные гимны. – М.: Дружба народов; КРАМДС, 1993. – 207с.

– Авеста. Избранные гимны. Душанбе, «Адиб», 1990. – 176с.

- Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб: «Журнал Нева», «Летний сад», 1998. – 480с.
- Авеста. – СПб: СПбГУ, Нестор-История, 2013. – 544с.
- Авксентьев В. А. Социально-философские аспекты анализа межэтнических конфликтов. Автореферат дисс... докт. филос. наук. – Ставрополь, 1997. – 42с.
- Агаев Г. Д. Данные этнотопонимии о расселении тюркоязычных племен в Азербайджане в XI–XV вв.//Этническая ономастика. – М.: Наука, 1984. С. 143–150.
- Аджиев М. Скажи свое имя, Талыш//Вокруг света, 1989, №7. С. 11–15.
- Албакова Ф. Ю. Современные проблемы исследования национально-этнического сознания. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 24с.
- Алексеев В. П. Этногенез. – М.: Высшая школа, 1986. – 176с.
- Алексеев В. П. Историческая антропология и этногенез. – М.: Наука, 1989. – 441с.
- Алиев И. История Мидии. Баку, Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1960. – 360с.
- Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азербайджанское государственное издательство, 1989. – 160с.
- Алиев И. История Азербайджана с древнейших времен до начала XX в. – Баку: Элм, 1995. – 432с.
- Алиев И. Несколько замечаний на авестологическую тему. – Баку: Нурлан, 2003. – 88с.
- Алиев И. О некоторых вопросах этнической истории азербайджанского народа. – Баку: Нурлан, 2002, – 372с.
- Алиев С. Жизнь и деятельность Ахмеда Кесрави Табризи в 1920 – 1930 гг. //Краткие сообщения Института востоковедения. Вып. 36. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1959. – С. 77–85.
- Антология мировой философии в четырех томах. Т.1. – М.: Мысль, 1969. – 936с.
- Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 550с.

- Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989. – 247с.
- Асадов Ф. С. Талышское ханство (на азербайджанском языке). – Баку: Ченлибел, 1998. – 152с.
- Асатрян Г. Этническая композиция Ирана: от «Арийского простора» до Азербайджанского мифа. Ереван, Кавказский центр иранистики, 2012. – 129с.
- Ахмедзаде З. А. Избранные произведения (на талышском языке). – СПб: 2002. – 166с.
- Бартольд В. В. Место Прикаспийских областей в истории мусульманского мира. – Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1925. – 150с.
- Бартольд В. В. Сочинения в 9 тт. Т. 7. – М.: Наука, 1971. – 664с.
- Бейль П. Исторический и критический словарь в 2-х тт. Т.1. – М.: 1968. – 510с.
- Березин И. Н. Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань, 1849–1850. – 473с.
- Березин И. Н. Путешествие по Северной Персии. – Казань, 1852. – 445с.
- Бертельс А. Е. История литературы и культуры Ирана. – М.: Наука, 1988. – 563с.
- Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX –XV вв. – М.: Восточная литература, 1997. – 422с.
- Бикерман Э. Хронология древнего мира. – М.: Наука, 1975. – 336с.
- Бируни Абу Рейхан. Избранные произведения. Том 1. Ташкент, Издательство Академии наук Узбекской ССР, 1957. – 485с.
- Бичеев Б. А. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: диссертация... доктора философских наук: 09.00.13. Ставрополь, 2005. – 381с.
- Бобков А. И. Религиозный опыт и этническое самосознание в условиях кризиса национально-цивилизационной идентичности. Иркутск, Издательство ИГУ, 2013. – 287с.

- Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. – М.: Восточная литература, 1987. – 316с.
- Большая Советская Энциклопедия. – М.: Государственный научный институт «Советская Энциклопедия», ОГИЗ, РСФСР, 1946. Т.53. – 784с.
- Большая Советская Энциклопедия. Издание 3-е. – М.: Советская Энциклопедия, 1976. Т. 25. – 600с.
- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Загадки истории древних ариев. – М.: Мысль, 1974. – 124с.
- Брагинский И. С. Из истории персидской и таджикской литератур. Избранные работы. – М.: Наука, 1972. – 524с.
- Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. – М.: Наука, 1956. – 496с.
- Брагинский И. С. Иранское литературное наследие. – М.: Восточная литература, 1984. – 295с.
- Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. – М.: Весь Мир, 2008. – 552с.
- Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. – М.: Наука, 1973. – 283с.
- Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. – М.: Наука, 1981. – 389с.
- Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412с.
- Введение в историю и культуру талышского народа. – Ереван, Кавказский центр иранистики, 2011. – 200с.
- Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808с.
- Вебер М. Избранное: Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704с.
- Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – М.: Культурная революция, 2009. – 400с.
- Выготский Л. С. Мышление и речь. – М.: Лабиринт, 1999. – 352с.
- Гадамер Х-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704с.

- Гачев Г. Д. Национальные образы мира. «Космо-Психо-Логос», – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 480с.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн. Книга 1. – М.: Наука, 2006. – 352с.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб: Наука, 1993. – 480с.
- Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1971. – 630с.
- Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т.8. – М.-Л. Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – 470с.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1977. – 573с.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 525с.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – М.: Академический проект, 2008. – 767с.
- Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970. – 125с.
- Геродот. История. – М.: ЭКСМО, Мидгард. – СПб: 2008. – 704с.
- Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1991. – 735с.
- Гольбах П. Избранные произведения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – 715с.
- Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. – М.: Восточная литература, 2007. – 508с.
- Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – М.: АСТ, 2002. – 439с.
- Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 415с.
- Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб: Кристалл, 2001. – 614с.
- Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. – СПб: Издательский дом «Кристалл», 2003. – 576с.
- Гуревич П. С. Проблема целостности человека. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 178с.

- Гуревич П. С. Философия культуры. – М.: Nota Bene, 2001. – 352с.
- Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. – М.: Наука, 1963. – 290с.
- Дандамаев М. А. Политическая история ахеменидской державы. – М.: Наука, 1985. – 317с.
- Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. – М.: Наука, 1980. – 415с.
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. 704с.
- Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 654с.
- Джамбаттиста Вико. Основания новой науки об общей природе наций. – М.: REFL-book, 1994. – 656с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620с.
- Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. – М.: Восточная литература, 1982. – 133с.
- Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. – М.: Наука, 1985. – 214с.
- Древнеиндийская философия. Начальный период. – М.: Мысль, 1972. – 271с.
- Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1973. – 383с.
- Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н.э. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 485с.
- Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. – М.: 1967. – 492с.
- Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Восточная литература, 1990. – 247с.
- Завадский А. М. Поездка в Талыш летом 1902 г.//Известия Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества. Т. XIX, – Тифлис, 1909.
- Зейдлиц. Этнографический очерк Бакинской губернии//

Кавказский календарь, 1871. С. 46–67.

– Зиммель Г. Избранное в двух томах. Т.2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – 607с.

– Зороастрийские тексты. – М.: Восточная литература, 1997. – 352с.

– Из космогонических поверий талышинцев Ленкоранского уезда// Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XVII, Тифлис, 1893. С. 202–204.

– Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1961. – 628с.

– Ильин В. В. Теория познания. Символика. Теория символических форм. – М.: МГУ, 2013. – 384с.

– Ильин В. В. Философия: в 2-х т. Т.1. Ростов, издательство «Феникс», 2006. – 832с.

– Имам Али. Путь красноречия. Казань, Идеал-Пресс, 2010. – 400с.

– Иностранцев К. А. Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке. – СПб: 1909. – 28с.

– Иностранцев К. А. О древнеиранских погребальных обрядах и постройках//ЖМНП: Новая серия. Ч. XX. – СПб: 1909. С. 95–121.

– Иностранцев К. А. Персидская литературная традиция в первые века ислама. Императорская Академия наук. – СПб: 1909. – 43с.

– Иностранцев К. А. Переселение парсов в Индию и мусульманский мирр в первой половине VIII века. – Петербург, 1915. – 34с.

– Историки античности. Т.1. Древняя Греция. – М.: Издательство «Правда», 1989. – 624с.

– Историография Ирана нового и новейшего времени. – М.: Наука, 1989. – 270с.

– Кабус-намэ. – М.: Восточная литература, 1958. – 295с.

– Кей-Кавус. – М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили. – 224с.

- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – 296с.
- Кант И. Сочинения в шести томах. Том 4, часть 2. – М.: Мысль, 1965. – 478с.
- Кант И. Трактаты и письма. – М.: Издательство «Наука», 1980. – 709с.
- Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане// Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XXIX, Тифлис, 1901. С. 1 –73.
- Карпович Ф. Г. Арабы и тюрки в Бакинском крае и введение ислама //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XXVII, Тифлис, 1900. С. 37–53.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т.1. Язык. – М.: Академический проект, 2011. – 271с.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. – М.: Академический проект, 2011. – 280с.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т.3. Феноменология познания. – М.: Академический проект, 2011. – 398с.
- Кистенев Д. А. Экономический быт государственных крестьян Ленкоранского уезда Бакинской губернии//Материалы по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Т. VII, Тифлис, 1887. – 767с.
- Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1996. – 496с.
- Клима О. История авестийской, древнеперсидской и среднеперсидской литературы//История персидской и таджикской литературы. – М.: Прогресс,1970. – 418с.
- Колесников А. И. Иран в начале VII века//Палестинский сборник, выпуск 22. – Л.: Наука, 1970. – 143с.
- Колесников А. И. Сасанидский Иран. История и культура. – СПб: Нестор-история, 2012. – 520с.
- Коран. Перевод И. Ю. Крачковского. – М.: ИКПА, 1990. – 512с.

- Коссович К. Четыре статьи из Зендавесты. – СПб: Типография Императорской Академии наук, 1861. – 161с.
- Крупник И. Л. Зурванизм в древнем и средневековом Иране. Опыт религиоведческой реконструкции. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 200с.
- Кушнер П. И. Этнические территории и этнические границы. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1951. – 273с.
- Лаво Р. С. Этнокультурная дисперсия ассирийцев в глобализирующемся мире: диссертация... доктора философских наук: 09.00.13. Ставрополь, 2009. – 424с.
- Легкобытов В. Талышинское ханство//Обозрение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. – СПб: 1836. Т. 3. – 392с.
- Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб: «Европейский дом», 2002. – 400с.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608с.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Восточная литература, 1985. – 398с.
- Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384с.
- Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М.: АСТ, 1999. – 576с.
- Лейбниц Г. Сочинения в четырех томах. Т.4. – М.: Мысль, 1989. – 555с.
- Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. – М.: Государственный научно-исследовательский институт реставрации Министерства культуры и туризма РФ, 1992. – 194с.
- Ленкарани Фазил Шейх Мухаммад. Объяснение законов шариата (на азербайджанском языке). Кум, Иран, 1998. – 527с.
- Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения в двух томах. Том 1. – М.: Педагогика, 1983. – 392с.
- Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. – М.: Издательство Академии педагогических наук РСФСР, 1959. – 345с.

- Литература Древнего Востока. Тексты. – М.: МГУ, 1984. – 350с.
- Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, Банк культурной информации, 1997. – 688с.
- Локальные и синкретические культы. – М.: Наука, 1991. – 318с.
- Локк Дж. Сочинения в 3-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – 621с.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525с.
- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960с.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 561с.
- Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Том I. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин, «Александра», 1992. – 247с.
- Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. – М.: Искусство, 1977. – 232с.
- Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории культуры. – М.: Восточная литература, 1987. – 296с.
- Лурье С. Историческая этнология. – М.: Академический проект, 2004. – 624с.
- Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 416с.
- Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – 431с.
- Маковельский А. О. Авеста. – Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1960. – 144с.
- Мамедов А. А. Талыши как носители древнего языка Азербайджана//Вопросы филологических наук, 2006, №5. С. 113–127.
- Мамедов А. А. Авестийские грамматические традиции в современном талышском языке. Деп. В ИНИОН РАН №50955 от 29.11.1995 г.

- Мамедов А. А. Некоторые аспекты религиозных обрядов зороастрийцев. Деп. В ИНИОН РАН №50954 от 29.11.1995 г.
- Мамедов А. А. Религиозно-философские идеи Авесты. Автореферат дисс. канд. филос. наук. – М.: 1996. – 28с.
- Мамедов А. А. Религиозно-мифологические элементы талышского этнического сознания//Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2011, №5 (43). С. 87–92.
- Мамедов А. А. Картина мира талышского этнического сознания//Социально-гуманитарные знания, 2013, №4. С. 309–319.
- Мамедов А. А. Роль религиозного синкретизма в развитии талышского этнического сознания//Социально-гуманитарные знания, 2012, №3. С. 315–324.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. Т.3. – 629с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. Т. 12. – 879с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. Т. 42. – 535с.
- Марр Н. Я. Талыши. – Петроград, 1922. – 24с.
- Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: Крафт+, 2007. – 200с.
- Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. – М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. – 510с.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 2000. – 407с.
- Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М. – СПб: «Академия исследований культуры», «Традиция», 2005. – 240с.
- Мелетинский Е. М. и др. Структура волшебной сказки. – М.: РГГУ, 2001. – 234с.
- Материалисты Древней Греции. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 239с.
- Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873с.
- Мирза Ахмед Мирза Худаверди оглы. Книга известий

(Из истории Талышского ханства) (на азербайджанском языке). — Баку, Элм, 1975. — 235с.

— Миронов В. В. Философия и метаморфозы культуры. — М.: Современные тетради, 2005. — 424с.

— Миллер Б. В. Предварительный отчет о поездке в Талыш летом 1925 г. — Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1926.

— Миллер Б. В. К вопросу об языке населения Азербайджана до отуречения этой области. — М.: Институт этнических и национальных культур народов Востока СССР. Ученые записки, 1930. Том 1. С. 199—228.

— Миллер Б. В. Талышские тексты. — М.: РАНИОН, 1930. — 261с.

— Миллер Б. В. Талышский язык. — М.: Издательство Академии наук СССР. — 1953. — 267с.

— Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 2011. — 432с.

— Моррис Г. Сотворение мира: научный подход. Калифорния, США, 1990. — 79с.

— Мусави Саййид Муджтаба Лари. Основные положения ислама. Кум, Иран, 2006. — 326с.

— Мутахарри М. Исламское мировоззрение. — М.: Исток, 2010. — 112с.

— Мутахарри М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. — М.: Исток, 2009. — 168с.

— Мухаммад Бакир ас-Садр. Истинность шиизма. — М.: Центр исламских исследований, 2009. — 63с.

— Народы России: Атлас культур и религий. — М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008. — 256с.

— Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. — М.: Мысль, 1996. — 829с.

— Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — 415с.

— Оришев А. Б. Иранский узел. Схватка разведок. 1936—1945 гг. — М.: Вече, 2009. — 400с.

- Оришев А. Б., Мамедов А. А. Талыши: язык, история, культура. Palmarium Academic Publishing, Saarbrücken, Germany, 2014. – 108с.
- Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Весь Мир, 1997. – 704с.
- Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – 588с.
- Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Северо-западная группа. II. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 573с.
- Очерки по истории и культуре талышского народа. Выпуск 1. – Ереван, 2007. – 132с.
- Персидские народные сказки. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. – 504с.
- Пехлевийские назидательные тексты. – М.: Восточная литература, 1991. – 192с.
- Пирейко Л. А. Талышский язык// Языки народов СССР. Т.1. – М.: Наука, 1966. С. 302–322.
- Пирейко Л. А. Талышско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1975. – 352с.
- Платон. Сочинения в четырех томах. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 860с.
- Платон. Сочинения в трех томах. Т.3, ч.1. – М.: Мысль, 1971. – 687с.
- Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – 607с.
- Плутарх. Сочинения. – М.: Художественная литература, 1983. – 407с.
- Погодин А. Л. Религия Зороастра. – СПб: 1903. -147с.
- Поппер К. Логика научного исследования. – М.: Издательство «Республика», 2005. – 447с.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. – М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528с.
- Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. – М.: ФЭ-РИ-В, 2006. – 640с.
- Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. – М.:

Наука, 1979. – 232с.

– Потебня А. А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614с.

– Поэзия и проза Древнего Востока. – М.: Художественная литература, 1973. – 736с.

– Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 552с.

– Пьянков В. И. Бактрия в античной традиции. – Душанбе: Дониш, 1982. – 62с.

– Пьянков В. И. Средняя Азия и Евразийская степь в древности. – СПб: Петербургское лингвистическое общество, 2013. – 736с.

– Рисс П. Ф. О талышинцах, их образе жизни и языке// Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Книга III. – Тифлис, 1855. С. 1–72.

– Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Том 1. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2000. – 327с.

– Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Том 2. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2003. – 502с.

– Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Том 3. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2007. – 493с.

– Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. – М.: Академия наук СССР, 1957. – 328с.

– Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб: Издательство «Питер», 2003. – 512с.

– Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – СПб: Издательство «Питер», 2000. – 712с.

– Саййид Муджтаба Мусави Лари. Основные положения ислама. Кум, Иран, 2006. – 326с.

– Самопознание русского народа. Сборник научных статей. – М.: МГПУ, 2014. – 160с.

- Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимию Ирана. – М.: Наука, 1971. – 346с.
- Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448с.
- Соколов В. В. Философия как история философии. – М.: Академический проект, 2015. – 863с.
- Соколов С.Н Авестийский язык. – М.: Восточная литература, 1961. – 124с.
- Соколов С. Н. Язык Авесты. Издательство Ленинградского университета, 1964. – 415с.
- Соловьев Вл. Сочинения в 2-х тт. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 892с.
- Спиркин А. Г. Происхождение сознания. – М.: Издательство политической литературы, 1960. – 472с.
- Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. – М.: Издательство политической литературы, 1972. – 303с.
- Стеблин-Каменский И. М. Гаты Заратуштры. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2009. – 192с.
- Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744с.
- Страбон. География в 17 книгах. – М.: Ладомир, 1994. – 994с.
- Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. – Ленинград, Наука, 1968. – 354с.
- Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 398с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 573с.
- Тальши: история и культура. Хрестоматия. – М.: Книжный дом «Либроком», 2008. – 192с.
- Тальши: от эпохи Сефевидов до окончания второй русско-иранской войны 1826–1828 гг. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – 176с.
- Тальшинские легенды и поверья//Сборник материалов

для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XXVI, Тифлис, 1899. С. 1–10.

– Талышинские тексты//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск XX, Тифлис, 1894. С. 17–22.

– Талышские легенды. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 120с.

– Талышские народные предания и сказки. – Ереван, Кавказский центр иранистики, 2005. – 62с.

– Талышские поминальные песни (на талышском языке). Баку, 2006. – 48с.

– Талышские сказки (на талышском языке). Баку, 2004. – 167с.

– Тейяр де Шарден. П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 553с.

– Тишков В. А., Шнирельман В. А. Этничность и религия в современных конфликтах. – М.: Наука, 2012. – 650с.

– Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 622с.

– Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т.3: Индийские и иранские языки. Кн.1. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – 376с.

– Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624с.

– Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. – 4-е изд. – СПб: «Азбука-Классика», «Петербургское востоковедение», 2005. – 544с.

– Трубецкой С. Н. Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – 816с.

– Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – 635с.

– Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 676с.

– Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 943с.

- Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. – 675с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576с.
- Фрай Р. Наследие Ирана. – М.: Восточная литература, 2002. – 463с.
- Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1991. – 456с.
- Ханыков Н. В. Записки по этнографии Персии. – М.: Восточная литература, 1977. – 150с.
- Хомейни Аятолла. Исламское правление. – Алматы: Атамұра. Казахстан, 1993. – 136с.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока в 2-х ч. Ч. 2. – М.: 1980. – 255с.
- Чанышев А. Н. Итальянская философия. – М.: Издательство Московского университета, 1975. – 214с.
- Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981. – 374с.
- Чанышев А. Н. Начало философии. – М.: МГУ, 1982. – 184с.
- Чанышев А. Н. Философия древнего мира. – М.: Высшая школа, 1999. – 703с.
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. – Л.: Наука, 1986. – 304с.
- Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры// Советская этнография, 1972, №3. С. 73–85.
- Чурсин Г. Ф. Талыши (Этнографические заметки) //Известия Кавказского Историко-Археологического Института в Тифлисе. Т. IV. Тифлис, 1926. С. 15–40.
- Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – 342с.
- Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490с.

- Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 636с.
- Шиповская Л. П., Мамедов А. А. Шиитская религиозно-духовная традиция в картине мира талышского этнического сознания//Казанская наука, 2013, №11. – С. 199–202.
- Шиповская Л. П., Оришев А. Б., Мамедов А. А. Зороастризм: формирование религиозного сознания//Фундаментальные исследования, 2014, №9–5. – С. 1140–1143.
- Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Владивосток, издательство Дальневосточного университета, 2002. – 148с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. – М.: Мысль, 1998. – 664с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. – М.: Мысль, 1998. – 604с.
- Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. – СПб: Издательский дом «П.Э.Т.», 1996. – 154с.
- Эдельман Д. И. Иранские и славянские языки. Исторические отношения. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2002. – 230с.
- Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Том 4. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. – 415с.
- Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2001. – 240с.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 624с.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488с.
- Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М.: Ладомир, 2000. – 414с.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2014. – 432с.

- Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический проект, 2014. – 495с.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. – М.: Академический проект, 2012. – 463с.
- Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312с.
- Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 2013. – 142с.
- Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. Миф, религия, культура. – М.-СПб. Издательство Рудомино-Университетская книга, 1997. – 415с.
- Этническая ономастика. – М.: Наука, 1984. – 192с.
- Этнология. – М.: Академический проект, 2006. – 624с.
- Юнг К. Г. Психологические типы. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 480с.
- Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. – М.: Медков, 211. – 312с.
- Яблоков И. Н. История религии в 2-х тт. Т.1. – М.: Юрайт, 2014. – 526с.
- Яблоков И. Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – 180с.
- Ядулла Саяд. Стихотворения (на талышском языке). – СПб: 2003. – 119с.
- Языки мира. Иранские языки. II. Северо-Западные иранские языки. – М.: «ИНДРИК», 199. – 302с.
- Якобсон В. А. Некоторые проблемы исследования государства и права Древнего Востока//Народы Азии и Африки, 1984, №2. С. 89–96.
- Ali Nasir. Bahand, Tolisha bilbil (на талышском языке). Баку, 2004. – 111с.
- Bartholomae Chr. Der Gatha-Dialekt. – Leipzig, 1879. – 25р.
- Bartholomae Chr., Geldner K.F. et.al. Grundriss der iranischen Philologie. I. Band I. Abteilung. – Strassburg, 1895–1901. – 332р.

- Bazin M. *Le Talech, une region ethnique au Nord l'Iran* – Paris, 1980. T. 1. – 220p; T. 2. 314p.
- Benveniste E. *The Persian religion according to the chief Greek texts.* – Paris, 1929. – 119p.
- Benveniste E. *Indo-iranian language and society.* – University of Miami Press, 1973. – 579p.
- Boyce M. *A history of Zoroastrianism. The early period.* BRILL, 1989. – 349p.
- Boyce M. *A history of Zoroastrianism. Vol. 2: Under the Achaemenians.* BRILL, 1982. – 306p.
- Cameron G. *History of Early Iran.* The University of Chicago Press, Chicago, 1936. – 260p.
- Christensen A. *L» Iran sous les Sasanides.* Paris, 1936. – 559p.
- Chodzko A. *Specimens of the popular poetry of Persia.* – London, 1842. – 583p.
- Clifton J., Tiessen C., Deckinga G., Lucht L. *Sociolinguistic situation of the Talysh in Azerbaijan.* USA, Dallas, SIL International, 2005. – 33p.
- Duchesne-Guillemin. *La religion de l'Iran Ancient,* Paris, 1962. – 411p.
- Henning W.B. *The Ancient language of Azerbaijan// Transactions of the philological society.* – London, 1954. P. 157–177.
- Henning W.B. *A Fragment of a Khwaresmian Dictionary.* London, 1971. – 56p.
- Henning W.B. *Memorial volume.* London, 1970. – 512p.
- Henning W.B. *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* London, Oxford University Press, 1951. – 51p.
- Herzfeld E. *Archaeological history of Iran.* Oxford University Press, 1935. – 112p.
- Herzfeld E. *Iran in the Ancient East.* – New-York, 1941. – 353p.
- Herzfeld E. *Zoroaster and his world. Vol. I–II.* Princeton, 1947. – 851p.

- Jakson A.V.W. *An Avesta Grammar in Comparison with Sanskrit*. Stuttgart, 1892. – 334p.
- Jakson A.V.W. *Avesta reader: First Series: Easier Texts, Notes, and Vocabulary*. Stuttgart, 1893. – 112p.
- Jakson A.V.W. *The Avestan Alphabet and Its Transcriptoin*. Stuttgart, 1980. – 44p.
- Jakson A.V.W. *Persia. Past and Present*. – London, 1906. – 786p.
- Jakson A.V.W. *Zoroastrian studies*. – N-Y.: 1928. – 319p.
- Lazard G. *Le Dialecte Taleshi de Masule (Gilan) //Stidia Iranica*. Leiden. T.7, 1978. P. 252–268.
- Lazard G. *Textes en Taleshi de Masule//Studia Iranica*. Leiden. T.8, 1979. P. 33–66.
- Lazard G. *Glossaire Masulei//Stidia Iranica*. Leiden. T.8, 1979. P. 269–275.
- Merton R.K. *Social theory and social structure*. – Glencoe, Free Press, 1968. – 702p.
- Morgan J.de. *Recherches prehistoriques dans le Talych russe (Lenkoran) // Mission scientifiques en Perse. Part. IV. Recherches archeologiques*. – Paris, 1896. – 302p.
- Radde Gustav. *Reisen an der Persisch-Russischen Grenze. Talysch und seine Bewohner*. – New-York, Columbia University libraries, 1991. – 450p.
- Sociolinguistic Situation of the Talysh in Azerbaijan. *SIL International*. 2005. – 33p.
- Spiegel F. *Eranische Altertumskunde. I–III*, Leipzig, 1871–1878.
- Tarapore J. *Law in Ancient Iran//Indo-Iranian Studies*, London, 1925. – 293p.
- Tavernier J.B. *Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*. Paris, 1676. – 697p.
- Terry Lynn Todd. *A grammar of Dimili, also known as Zaza*. Stockholm, 2002. – 179p.
- *The Cambridge history of Iran. Vol. 2: The Median and Achaemenian periods*. – L.: Cambridge University Press, 1985. –

955p.

– The Sacred books of the East. Vol. IV. The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad. –Oxford, 1880. – 241p.

– The Sacred books of the East. Vol. XXIII. The Zend-Avesta. Part II. The Sirozahs, Yasts, and Nyayis. –Oxford, 1883. – 384p.

– The Sacred books of the East. Vol. XXXI. The Zend-Avesta. Part II. The Yasna, Visparad, Afrinaganm Gahs, and Miscellaneous fragments. –Oxford, 1887. – 404p.

– Yarshater E. Azari or the Ancient language of Azerbaijan. Maryland, USA, 1993. – 124p.

– Yarshater E. The Tati Dialect of Kajar//Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. XXIII, Part 2, 1960. P. 275–286.

– Yarshater E. The dialect of Shahrud (Khalkhal) //Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. XXII, Part 1, 1959. P. 52–68.

– Yarshater E. The Cambridge history of Iran. Cambridge University Press, 1983. – 700p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ЭТНОС И ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ | 3 |
| Содержание | 4 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ | |
|280 | 5 |
| ВВЕДЕНИЕ | 6 |
| ГЛАВА 1 | 9 |
| ГЛАВА 2. СТАНОВЛЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА НА РАННИХ СТАДИЯХ ЭТНОГЕНЕЗА | 77 |
| 2.1. Формирование мифологической картины мира | 77 |
| ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ЗОРОАСТРИЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА | 138 |
| 3.1. Возникновение зороастрийского религиозного сознания | 138 |
| 3.3. Становление политико-правового сознания | 195 |
| ГЛАВА 4. ЗОРОАСТРИЙСКО-ШИИТСКИЙ СИНКРЕТИЗМ СОВРЕМЕННОГО ТАЛЫШСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ .. | 244 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 280 |

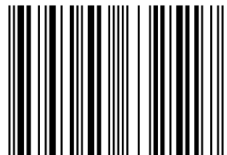
А. А. Мамедов

Этнос и этническая культура: философско-
культурологический анализ

Мамедов Азер Агабалаевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Российского государственного аграрного университета- МСХА имени К. А. Тимирязева. Автор свыше 200 научных и учебно-методических работ по различным отраслям философского знания. Сфера научных интересов — история философии, история и философия науки, философская антропология и философия культуры, философия религии, зороастризм

В монографии показано, что культ камней, скал, роц и деревьев — с одной стороны, и культ природных стихий — огня, воды, воздуха, земли — с другой, доминировавшие в талышском этническом сознании с древнейших времен, с приходом новых религий — сперва зороастризма, а позже и ислама, не были поглощены или вытеснены на периферию, а обогатились новым религиозно-этическим содержанием, продемонстрировавшим нравственно-эстетические идеалы талышского народа.

ISBN 978-5-0056-3251-7



9 785005 632517 >

Rideró

Rideró.ru — издай
книгу бесплатно!