Иранская мифология

иранская мифология, совокупность мифологических представлений древних иранцев. Начальный этап формирования И. м. относится к эпохе индоиранской общности (арийцы — индоиранцы населяли южнорусские степи во 2-м — 1-й половине 1-го тысячелетия до н. э.).

В ходе многовековых миграций древнеиранские племена скотоводов и земледельцев заселили в 1-м тысячелетии до н. э. Среднюю Азию (Хорезм, Бактрию, Согд), Иран (Мидию), Афганистан.

С оседанием иранцев-кочевников в этих областях развитие И. м. пошло обособленными путями. К VII—VI вв. до н. э. оформились самостоятельные её циклы: древнемидийская, древнеперсидская, скифо-сарматская мифология, согдийская и ряд более мелких мифологий.

При общности культовой терминологии и ярко выраженных рефлексах общеиндоевропейских представлений идеологические основы всех этих циклов заметно различались, отражая разницу в уровнях социально-экономического и культурного развития. После греко-македонского завоевания Ирана и части Средней Азии наступил второй, так называемый среднеиранский, период в развитии И. м.

Его характеризовало обилие синкретических идейных течений со спекулятивно-теологическим уклоном. В этот период переделывались старые и возникали новые мифы, сложился в основных чертах священный канон зороастризма, вобравшего многие элементы индоиранской архаики.

На западе Ирана самостоятельной религией стал митраизм, с III в. н. э. распространилось манихейство. Среднеиранский период завершился перерождением зороастризма в парсизм с утратой живого содержания И. м., подавленного схоластической догматикой и мелочной обрядностью.

Однако в народных верованиях Курдистана, Афганистана, некоторых областей Средней Азии уцелели реликты И. м. В силу фрагментарности и взаимных противоречий источников общее понятие «И. м.» является предметом сравнительно-исторической реконструкции, которая опирается на данные индоевропейской мифологии, индоиранской мифологии, ведийской и других мифологий.

Основные источники по И. м. представлены текстами, памятниками искусства и археологии. Особенно важны так называемые луристанские бронзы VIII—VII вв. до н. э. с изображениями мифологических сцен и персонажей, многорегистровые скальные рельефы ахеменидской и сасанидской эпох, изделия мелкой глиптики.

Мифологическими осмыслениями пространства продиктованы планировки и детали архитектурных сооружений: колонные залы Пасаргад, Суз, Персеполя, мавзолеи Тагискена и Уйгарака в низовьях Сырдарьи, храмов огня, дворцов Нисы, Гекатомпила, Бишапура. Главным источником для реконструкции И. м. служат сведения «Авесты», священного писания зороастризма на сакральном авестийском языке, и в меньшей степени древнеперсидские клинописные надписи. «Авеста» состоит из отдельных книг — насков.

По одной гипотезе, наски зафиксированы письменно в ранне-эллинистический период (свидетельство Гермиппа из Смирны, III в. до н. э.), по другой — это произошло на рубеже н. э. при династии Аршакидов, по третьей — только при Сасанидах, в VI в. В устной форме древнейшие тексты «Авесты», прежде всего «Гаты», приписываемые основателю зороастризма Заратуштре (Зороастру), и затем «Яшты», гимны отдельным божествам, видимо, существовали с XII—X вв. до н. э.

Несколько позже (но до IV в. до н. э.) сложились своды обрядовых предписаний «Видевдат» или «Вендидад» («Закон против дэвов»), «Висперед» («Книга о всех божествах») и сборники молитв. Тогда же возник религиозный зороастрийский календарь, испытавший воздействие астрономии Египта (365-дневный год) и Вавилонии (названия дней и месяцев по именам божеств).

После выхода древнеиранских языков из употребления жречество создало корпус переводов и толкований писания на пехлевийском (среднеиранском) языке. Из переводов наиболее важно переложение утраченного авестийского «Дамдатнаска» — «Бундахишн» («Творение основы») — с важнейшими сведениями по космологии,

эсхатологии; не менее интересны религиозная энциклопедия «Денкарт» («Деяния веры»), «Меног-и Храт» («Дух разума») и др.

Заслуживают внимания манихейские сочинения «Книга тайн», «Книга псалмов», «Книга о гигантах», «Свет достоверности» и др. Большую ценность сохраняют поздние обработки иранского эпоса «Ядгар Зареран», «Шахнаме», «Вис и Рамин».

Взятая как целое, И. м. обнаруживает множество близких соответствий в ведийской мифологии и в индоевропейской мифологии. Налицо целый ряд общих сюжетов (верховное семибожие; борьба за власть во вселенной двух родственных, но враждующих группировок богов; драконоборство; низведение на землю небесных вод, две посмертные дороги души, чудесный мост в загробный мир, охраняемый собаками, и др.) и персонажей (Митра, Апам-Напат, древнеиран.

Хаома и вед. Сома; трёхпастый и шестиглазый дракон — древнеиран. Ажи-Дахака и вед. Ахи Будхнья и др.). Между близкородственными ведийской мифологией и И. м. наблюдается, однако, инверсия некоторых характеристик и атрибутов.

Так, два класса божеств, ахуры и дэвы в И. м. — соответственно благие и вредоносные существа. В ведийской мифологии, напротив, асуры считались демонами, дева — почитаемыми духами, возглавляемыми Индрой; в «Авесте» Индра описан как злокозненный демон.

Основой И. м. было учение о противоборстве двух взаимоисключающих космических принципов. Оно предопределяло мифологическую картину мира и его историю.

Всеобщий моральный закон мироздания Арта (Аша Вахишта), овеществлённый в свете и огне, противостоял воплощению лжи, мрака, ритуальной скверны — Другу (образы, близкие ведийским представлениям о космическом законе — rtá и восходящие к индоевропейским прототипам). Лагерь духовных сил, богов и демонов соответственно делился на приверженцев Арты и Друга; тот же дуализм разделял и земной мир.

В целом И. м. от иных индоевропейских традиций отличает этическая окраска, резкий дуализм добра и зла, добрых духов ахур и язатов во главе с Ахурамаздой (отсюда название древнеиранской религии — маздеизм) и дэвов, монстров (см. Ажи) во главе с Ангро-Майнью, принёсшим в сотворённый Ахурамаздой мир прегрешения, болезни, смерть и стремящимся уничтожить добро. Наряду с дуализмом этическим (противоборство добра и зла) И. м. был присущ и дуализм гносеологический: мир разделялся на две сферы — земную, телесную и духовную потустороннюю, где также проходила борьба добрых и злых сил; характерна мольба Заратуштры «о поддержке в обоих мирах — телесном и духовном» («Гаты»).

Основой возникновения дуализма в И. м. исследователи считают природный контраст между светом и тьмой, дождём и засухой, оазисом и пустыней, а также развитие архаичного близнечного мифа о двух демиургах (в «Авесте» дух добра и дух зла — близнецы, «Ясна» XXX), отражающее древнейшее дуально-фратриальное деление иранских племён и, наконец, постоянный конфликт оседлых земледельцев и скотоводов Ирана со скифо-сакскими кочевниками (в эпосе — иранцы во главе с легендарной династией Кейянидов и туранцы во главе с Афрасиабом). В «Гатах» порицается жизнь кочевников, занимающихся грабежом и угоном скота (ср. особого дэва грабежа — Айшму), предаются проклятию их правители и жрецы, уничтожающие скот при оргиастических жертвоприношениях, но прославляются легендарные правители иранцев, идеализируется труд оседлых скотоводов, а позже в «Видевдате» (III) и земледельцев: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» (Аша).

Во главу угла И. м. ставится религиозная мораль и соответственно образцы праведной деятельности (включая и хозяйственную), отношение человека к миру богов, его обязанности во всеобщей борьбе сил добра и зла, благие мысли, слова и дела, воплощённые верховной триадой иранского пантеона. Ахурамазда — воздействующее слово, Аша Вахишта («Праведность», «Наилучший распорядок») — дело, Воху Мана — «благая мысль» (божественная триада отражала, возможно, реальную социальную иерархию иранского общества с правителями, жречеством и патриархами — главами общин).

Триада входила в состав Амеша Спента — семи добрых духов, возглавляемых Ахурамаздой, наряду с Хшатра Вайрья («прочная власть»), Спента Армаити («святое благочестие», аллегория благодетельного сельскохозяйственного труда), Хаурватат («целостность» физического существования) и Амртат («бессмертие» — см. Амертат и Аурват). Амеша Спента окружали сонмы добрых духов — ахуров и язатов.

Эта структура пантеона, по-видимому, — результат реформы Заратуштры с тенденцией к монотеизму Ахурамазды: древние иранские божества заменены абстрактными духами Амеша Спента (при этом сохранилось архаичное семибожие). Общее число древних божеств достигло 33 (по «Видевдату» — 2), как и в ведийской мифологии; в дозороастрийскую и древнеперсидскую верховную триаду входили наряду с Ахурамаздой Митра и богиня вод Ардвисура Анахита.

Однако у разных иранских племён верховными божествами могли почитаться Зерван, Митра, культурный герой Йима или даже злой дух Ангро-Майнью, а не Ахурамазда. Причём ахеменидскому Ирану оставались неведомыми эсхатологический мировой пожар, творец зла, династия Кейянидов, упоминаемые «Авестой».

Скифы, саки, согдийцы не имели связного понятия о благочестивых категориях зороастризма. Собственно «Авеста» умалчивала о культе предков, хотя он господствовал в прочей И. м., особенно восточноиранской.

Поздний зороастрийский пантеон механически объединил Амеша Спента с Митрой, Ардвисурой Анахитой, богом войны Веретрагной, богом ветра Вайю, персонификацией удачи Аши, богом вод Апам-Напатом, покровителем иранцев Айрьяманом, «быстроконным солнцем», Тиштрйей — Сириусом, почти уравняв их по степени почитания и причастности к делам мироздания (при этом особую роль играл культ Митры). Добрым духам в И. м. противостояли дэвы, также возглавлявшиеся триадой: духом лжи (злого слова) Другом, духом злой мысли Ака Мана, духом грабежа (злого дела) Айшмой.

Дэвы — создания Ангро-Майнью. С божественной иерархией в «Авесте» соотносилась структура космоса: ближе всего к земле размещалась орбита звёзд, чей слабый свет уподоблялся благим мыслям; далее на равном удалении от земли вращалась луна (её свет приравнивался благим словам), затем солнце (его яркий свет — благие дела); наконец, четвёртая, высшая сфера принадлежала бесконечному свету — Ахурамазде и его пантеону. (В начале VI в. до н. э. эта космологическая схема была воспринята греческим философом Анаксимандром, что удостоверяет её древность).

Согласно античным источникам (автор III в. Диоген Лаэртский и др.), восстанавливается иной образ вселенной в И. м.: космос — это колесница, запряжённая четвёркой коней, воплощений огня, воды, земли и атмосферы, которая совершает циклические обороты

(ср. мифологизацию времени в образе бога Зервана).

В конце мира кони выйдут из повиновения колесничему, и будут драться до тех пор, пока один из них (огонь) не поглотит остальных (вариант мифа о мировом эсхатологическом пожаре). Огонь и вода усматривались в основе всех форм бытия; огонь (см. Атар) присутствует во всех элементах мироздания, включая человеческую душу.

Чужеземцы называли зороастрийцев огнепоклонниками: в их храмах горел неугасимый огонь; три священных огня в главных храмах были символами трёх сословий иранского общества: Атар-Фарнбаг — огонь жречества (храм в Парсе), Атар Гушнасп — огонь царя и воинов (храм в Шизе), Атар-Бурзин-Михр — огонь общинников (храм в Хорасане). Осквернение огня, воды, земли считалось тягчайшим прегрешением (ср. участь Керсаспы — Гаршаспа, попавшего в ад за то, что он загасил огонь ударом палицы; ср. зороастрийский обычай погребения на «башнях молчания» — дахмах, где помещённые в специальные ниши трупы пожирались птицами).

Иранские космогонические мифы представляли мир созданным в форме яйца, где земля подобна желтку, небо — скорлупе («Бундахишн»). В других поздних текстах сохранился индоевропейский миф о творении мира и земли из частей тела человека, принесённого в жертву (ср. вед.

Пурушу). Единой картины земного мира в И. м. также не существовало. Земля делилась на семь климатических поясов — каршваров.

Мировая гора (Хара, Хукарья) помещалась в одних текстах в центре мира, в других — на севере, или считалась главной вершиной хребта Харайти (Хара Березайти), окружавшего «и восточные, и западные страны» (т. е. всю землю). (Иранцы почитали и другие священные горы, среди которых — Демавенд, по старой этимологии, — Йемавенд, «гора йимы»; к ней, по преданию, был прикован побеждённый Траэтаоной дракон Ажи-Дахака.) С мировой горы стекали две реки, окружавшие сушу («Бундахишн»); у подножия горы — огромное озеро Ворукаша, где у источника Ардвисуры произрастает мировое дерево хаома. Согласно другому варианту мифа, дерево хом-хаома, гаокерена или всеисцеляющее древо виспобиш, на котором пребывают семена всех растений, растёт посреди озера Ворукаша и охраняется «от жаб и других гадов» чудесной рыбой Кара («Меног-и Храт»).

На древе всех семян, которое иногда заменяет, а иногда дублирует мировое древо хаому, — обиталище «царя птиц» Сэнмурва. Сэнмурв рассыпает семена с дерева, ломая его тысячу сучьев: другая птица относит семена к источнику, из которого пьёт дожденосная звезда Тиштрйа — Сириус; с дождём она возвращает семена на землю.

На вершине мировой горы — обитель богов Гаронмана. В поздних манихейских сочинениях царство богов — «вечная беспредельная страна света», рай, где «нет нужды и убытка» и каждый «живёт по своей воле».

Согласно «Авесте», существуют три эпохи в истории вселенского противоборства добра и зла, изначальных сил творения (Ахурамазды и Ангро-Майнью): золотой век, царство первочеловека и культурного героя Йимы сменяется эпохой ожесточённой борьбы между духами добра и зла и их приверженцами на земле; эта борьба закончится мировой катастрофой; перед концом света наступит чудовищная зима, вырвется из пут дракон Ажи-Дахаки, мир погибнет в огне, но затем возродится в изначальном состоянии (эсхатологические представления в ранней «Авесте» близки другим индоевропейским традициям, особенно германо-скандинавской — см. Рагнарёк). По истории вселенной, разработанной жрецами эпохи Сасанидов (III—VII вв.) в поздней «Авесте» и в «Бундахишне», первые три тысячелетия мир пребывал в идеальном духовном состоянии: царство света и Ормазд (Ахурамазда) на небесах были отделены от царства тьмы и Ахримана (Ангро-Майнью) в преисподней; они сосуществовали, не сталкиваясь друг с другом.

Тогда же Ормазд создал семерых небожителей Амеша Спента. Ахриман, обнаружив царство света, возненавидел его и захотел уничтожить, но всеведущий Ормазд священным словом привёл в оцепенение духа зла.

В начале второго трёхтысячелетнего цикла Ормазд создал духовную сущность (фраваши) Заратуштры, поместив её в ствол древа жизни хаомы, и сотворил весь материальный мир, разместившийся между царствами света и тьмы, в том числе первобыка и первочеловека, которым в поздней традиции оказывается уже не Йима, а Гайомарт. На земле утвердился золотой век.

В третьем трёхтысячелетнем периоде Ахриман и сотворённые им дэвы начали борьбу против Ормазда и царства света; он убил первобыка и Гайомарта, но из их семени произошли животные и первая человеческая пара (см. Мартйа и Мартйанаг). В

последнем, четвёртом цикле Заратуштра получает телесное воплощение и периодически возрождается на земле в облике саошйантов — «спасителей мира».

Последний цикл завершается победой добра над злом, воскресением из мёртвых и страшным судом, вершимым Ормаздом: праведники обретут вечное блаженство на земле, грешники — вечные муки в преисподней. В И. м. очевидна тенденция к историзации мифологического прошлого, наделению хронологических эр особыми значениями этического порядка.

В поздней «Авесте» многообразные и взаимоисключающие схемы священной истории сведены в канон — от первочеловека (Гайомарта) до саошйанта (эсхатологического спасителя). Первочеловек в начале необратимого исторического цикла предвосхищал, а саошйант в конце его повторял образ и функции Заратуштры, занимавшего место в центре мирового времени и мирового пространства.

Судя по сообщениям ранних греческих авторов (Ксанфа Лидийского, Феопомпа, Евдокса и др.) о том, что Зороастр жил за 6 тысяч лет до Платона или за 5 тысяч лет до Троянской войны, а также о двух Зороастрах, канон «от Гайомарта до саошйанта» стал известен грекам не позже V в. до н. э. Однако этот канон не вытеснил других квазиисторических мифов: в «Яште» (XIII) Заратуштра помещён не в середине мирового цикла, а в его начале; по «Хом-яшту», вселенская история, напротив, завершалась появлением Заратуштры.

Детально разработанная историософия была сразу и источником, и конечным продуктом вторичного мифотворчества на заключительных этапах развития И. м. Наряду со священной историей вселенской борьбы добра и зла И. м. содержит легендарную историю, повествующую о смене поколений земных властителей.

Владыку золотого века Йиму (Джамшида) одолевает трёхглавый дракон Ажи-Дахака (Заххак); побеждённого распиливают пополам. Герой третьего поколения Траэтаона (Феридун) побеждает дракона.

Подобные мифологические циклы известны в хеттской, вавилонской, греческой и других мифологиях. В ведийской мифологии трёхглавого монстра также убивает

«третий» герой — Трита: третий (по счёту) побеждает тройственного (по природе).

Став владыкой мира, Траэтаона делит землю между тремя своими сыновьями: согласно поздним источникам и «Шахнаме», Сельм получает западные страны (Рум), Тур, родоначальник туранцев, — Восток, Иредж, младший и наиболее достойный сын, — Иран (ср. сыновей Таргитая в скифо-сарматской мифологии, трёх братьев — культурных героев в славянской мифологии и другие индоевропейские параллели). Завистливые старшие братья идут войной на младшего и убивают его.

Дальнейшая легендарная история — история борьбы иранцев во главе с праведными царями — Кейянидами, богатырями Рустамом, Исфандияром и другими и их врагов — туранцев во главе с Афрасиабом, +хионитов во главе с Арджаспом и т. д. [При этом в одной только «Авесте» изложено не менее четырёх различных вариантов легендарной истории и трёх систем хронологии; один и тот же «Яшт» (XIX) описывает и тщетные попытки Афрасиаба-Франграсйана завладеть фарном (нимбом — символом царской власти), и представляет его обладателем фарна.] Реликты индоиранских мифов размещались в И. м. в дидактических схемах легендарной истории, призванной утвердить те или иные социально-политические притязания, что очевидно, в частности, из реформы Заратуштры. Объявив себя посредником между богом и людьми, пророк в «Гатах» (32, 8) обвиняет Йиму в тяжком прегрешении против религиозной морали.

В «Яште» (XIII) роль культурного героя передана Заратуштре, якобы первому жрецу, первому воину и первому скотоводу. Устроителями социальной структуры изображались и сыновья Заратуштры: старший стал родоначальником и главой жрецов, средний — земледельцев, младший — воинов («Яшт» XVIII 98).

Праведными властителями в «Авесте» выступают легендарные, а не исторические цари, зато в надписях исторических Ахеменидов не упомянут Заратуштра: их тексты гласят о непосредственном наделении царей властью Ахурамаздой. Дарий I и Ксеркс внушали подданным, что золотой век уже наступил в их правление: таким образом игнорировалась эсхатологическая суть учения Заратуштры о грядущем обновлении мира.

Зороастрийское жречество, напротив, видело в настоящем торжество зла, а золотой век относило в далёкое будущее и выступало с теократическими претензиями от имени Заратуштры. Для поздней «Авесты» характерна формула: «Заратуштра есть аху

(светский владыка) и рату (духовный глава) человечества».

Конфликт жречества и военной аристократии во главе с царями характерен для раннеклассовых обществ (ср. мидийское «племя» магов, пытавшихся монополизировать культ при Ахеменидах), антагонизм воинской и жреческой «каст» восходил, вероятно, к индоиранской эпохе и повлиял на формирование дуализма в И. м. Реформа Заратуштры усилила дуалистические тенденции в И. м.: победа сил добра, Ахурамазды, была поставлена в зависимость от праведности человека, его приверженности благим мыслям, словам и делам.

Посмертная судьба человека зависит от его праведности: душа через три дня после смерти направляется к «мосту возмездия» Чинвату на суд Митры, Сраоши и Рашны, где её поступки взвешивает на весах Рашна. Содеянные умершим добрые дела встречают его в облике прекрасной девушки (см. Даэна), и праведник вступит с первым шагом на небеса благих мыслей, со вторым — благих слов, с третьим — благих дел, с четвёртым достигнет «бесконечного света».

Проклятая душа встречает старуху отвратительного вида, проходит через три ада злых мыслей, слов и дел и оказывается перед лицом Ахримана и других демонов («Меног-и Храт»). Представление о двух путях души — истинном и ложном — восходит, видимо, к древней индоевропейской мифологеме, сохранённой также «Упанишадами» и древнегреческим философом VI в. до н. э.

Парменидом (в его поэме «О природе» и в «Видевдате» XIX ложный путь назван «избитым»). Универсальный мифологический мотив, И. м. — духовное восхождение поэта-шамана или жреца в иной мир с целью приобщения тайнам неба и преисподней (пехлевийское сочинение V в. «Арда-Вираф-наме» повествует о странствиях «праведного Вирафа» на том свете).

Согласно «Денкарту», за откровениями на тот свет путешествовали Заратуштра и его царственный патрон Виштаспа. Божественным откровением Заратуштре считалась и сама «Авеста», якобы записанная по указанию Виштаспы.

За пределами канонизированного свода «Авесты» в И. м. сохранялись архаические

представления; иранцы продолжали отправлять и древние культы: согласно христианскому теологу Клименту Александрийскому, персы, мидяне и савроматы ещё в III в. поклонялись кумиру бога войны Веретрагны в форме меча (как и скифы во времена Геродота). Этика зороастризма была сложным по форме мировоззрением интеллектуальной элиты иранского общества и имела узкую социальную базу.

Зороастризм не вытеснил из народных верований поклонение стихиям, магию и т. п. Из самостоятельных циклов в И. м. заметно выделяется манихейская мифология (о мифологизированной космологии и эсхатологии манихейства см. в статье Мани).

Манихейство за пределами Ирана распространялось отдельными очагами от Западного Китая до Британии и Северной Африки. Устойчивая жизнеспособность манихейства вытекала из сознательного отбора и оригинальной переработки самых ярких доктрин зороастризма, буддизма, гностического христианства, митраизма.

В отличие от прочих гностических учений, в которых зло (тьма, грех, плоть) объявлялось следствием эволюции вначале непорочного бытия, в манихействе оно являлось исходным онтологическим условием всех дальнейших судеб мира, их причиной. Эта основополагающая концепция манихейства восходит к поздней «Авесте».

И. м. оказала влияние на мифологические представления древних угро-финнов, кельтов, славян, народов Кавказа, Передней и Центральной Азии. Целый ряд сюжетов и образов проник в Европу через манихейство (противостояние двух демиургов в христианских ересях, иерархия ангелов света и т. п.).

С насаждением среди иранских народов ислама после арабского завоевания (VII в.) многие образы И. м. вошли в классическую поэзию на фарси или сохранились в фольклоре. Литература:Брагинский И. С., Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956;его же, Из истории персидской и таджикской литератур, М., 1972;Фрай Р. Н., Наследие Ирана, [пер. с англ.], М., 1972;Дрезден М., Мифология древнего Ирана, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977;Лелеков Л. А., Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии, «Народы Азии и Африки», 1978, № 2;Moulton J. H., Early Zoroastrianism, L., 1913;Nyberg H. S., Die Religionen des alten Iran, Lpz., 1938;Christensen A., Essai sur la démonologie iranienne, Kbh., 1941;Zaehner R. C., The dawn and twilight of Zoroastrianism, N. Y., [1961];Molé M., Culte, mythe et cosmologie dans IIran ancien, P., 1963;Widengren G., Mani und der Manichaismus, Stuttg., [1961];его же, Die

Religionen Irans, Stuttg., [1965];Hartman S., Aspects de lhistoire religieuse selon la conception de lAvesta non-gāthique, «Orientalia Suecana», 1965, v. 13;Dumézil G., Mythe et épopée, t. 1—3, P., 1968—73;Gampbell L. A., Mithraic iconography and ideology, Leiden, 1968;Duchesne-Guillemin J., The religion of ancient Iran, в сб.: Historia religionum, v. 1, Leiden, 1969;его же, LIran antique et Zoroastre, в сб.: Histoire des religions, t. 1, P., [1970];Boyce M., A history of zoroastrianism, v. 1, Leiden—Köln, 1975;Monumentum H. S. Nyberg, Téhéran—Leiden, 1975 («Acta Iranica»).

И. С. Брагинский, Л. А. Лелеков. Таджикская мифология представляет собой контаминационный сплав элементов мифологии ислама, И. м. и собственно таджикских представлений; складывалась во взаимосвязи с мифологиями соседних народов (тюркских, особенно узбеков, и народов Индии).

Она охватывает прежде всего сферу низшей мифологии (хотя многие демонологические персонажи и восходят к иранским или арабским источникам). С некоторой долей условности демоны разделялись на добрых (малоика, пэри) и злых (аждаха, см. Аждарха; дэвы, албасти, см. Албасты; аджина, шайтаны; гул, см. Гюль-ябани).

Пережитки дуализма сохранялись в делении дней, чисел, цветов и т. д. на счастливые и дурные. В фольклоре преобладающая роль принадлежит эпосу с героической личностью в центре [Рустам, сохранивший черты богоборца, победителя дэвов, Гургули и его приёмный сын Аваз (см. в статье Кёр-оглы)].

Само присутствие человека сковывает злых демонов, пытающихся навредить человеку в первые сорок дней его жизни. Прикосновение к человеческой голове, особенно младенца, — источник силы и благополучия.

С этими же представлениями связано почитание труда (особенно земледельческого) и его продуктов (хлеба, муки, молока и др.), отразившееся в многочисленных обрядах. Сохранялись пережитки культа животных: собаки (ср. «сагдид», отвращающий зло «взгляд собаки» в «Авесте»), быка, коровы, коня.

К иранской традиции восходят образы чудесных птиц, особенно Симурга. Известны

пережитки мифов о злых животных, таков живущий в заоблачных горных высях великий волшебник Шохи Морон («змеиный царь»), владыка горных змей и драконов.

Прослеживаются пережитки анимистического олицетворения природы: почитание солнца, луны, воды, горных вершин (особенно волшебной горы Каф), деревьев (считавшихся источником силы, дарующей плодородие), цветов (как источника благодати), огня (являвшегося одним из основных элементов всевозможных обрядов, направленных на борьбу с нечистой силой). Сохранились представления о душе-птице (голубе).

Авестийские фраваши, духи предков, с утверждением ислама получили арабское наименование арвох. Первоначально культ предков был, видимо, преимущественно связан с культом матери-прародительницы (ср. женские духи момо, Биби-Сешанби, Биби-Мушкилькушо и др.), впоследствии — с мужскими предками.

С культом предков связано почитание патронов ремёсел — пиров. С утверждением ислама многие древние пиры были замещены персонажами мусульманской мифологии (Дауд — покровитель работ по металлу, Биби-Фатима — покровительница женских домашних работ и т. д.), мусульманскими святыми, воспринявшими их функции [Бахауддин, Дивана-и Бурх (см. Буркут-баба)], хотя некоторые и сохранили свои доисламские имена (например, покровитель земледелия Бобо-Дехкон).

К культу предков, очевидно, восходит и почитание чудотворцев — чильтанов. В основе космогонических воззрений лежат восходящие к «Авесте» образы «двух великих родителей»: матери-земли и отца-неба (с ним связан зафиксированный у некоторых групп таджиков образ деда-громовника Камбара).

Соответственно с женским началом ассоциировались весна и лето (так как в этот период земля производит цветы и зелень); а с мужским — зима и осень (так как в это время небо посылает оплодотворяющие землю дожди и снег). Сохранялись и женские персонификации неба и грома: мать-небо, бабушка-небо (момо-хаво), бабушка-гром, тучи-коровы, проливающие дождь-молоко на землю.

Литература:Семенов А. А., Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и

Дарваза, [М.], 1903;Бобринской А. А., Горцы верховьев Пянджа (Ваханцы и ишкашимцы), М., 1908;Зарубин И. И., Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга, в кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии…, т. 5, в. 1, П., 1917;Андреев М. С., По Таджикистану, в. 1, Таш., 1927;Сухарева О. А., Мать и ребенок у таджиков, в кн.: Иран, т. 3, Л., 1929;её же, Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков, в кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, М., 1975;Муродов О., Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана, Душ., 1979;Садек Хедаят, Нейрангистан, пер. с перс., предисловие и комментарии Н. А. Кислякова, в кн.: Переднеазиатский этнографический сборник, т. 1, М., 1958. И. С. Брагинский.