Смерть и похоронный обряд

в исламе и зороастризме

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA®

ORIENTALIA

A. A. Khismatoulin
V. Ju. Krjukova

DEATH AND FUNERAL RITE IN ISLAM AND ZOROASTRIZM

St. Petersburg

1997

ORIENTALIA

А. А. Хисматулин
В. Ю. Крюкова

СМЕРТЬ И ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД В ИСЛАМЕ И ЗОРОАСТРИЗМЕ

Санкт-Петербург

1997

ББК Э38-503.34
Э321.361-503.34
УДК 297
295

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 97—01—16043д)

Ответственные редакторы:
чл.-корр. РАН И. М. Стеблин-Каменский,
к. и. н. О. Ф. Акимушкин

Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. — 272 с. (Orientalia).

Первая часть книги посвящена исламским представлениям о смерти и посмертном состоянии души. Детально и подробно анализируется похоронный обряд: собраны разнообразные (неизвестные или разрозненные по различным публикациям) сведения, относящиеся к предсмертной подготовке умирающего, моменту его смерти, обмыванию, умащиванию, завертыванию в кафан, погребению, зажиганию светильников после смерти и погребения, устройству мест захоронения, поминкам и трауру, молитвам, читаемым после захоронения и т. д.

Во второй части книги рассматривается похоронный обряд, принятый в ираноязычном зороастрийском обществе. Он реконструируется на основе священной книги зороастрийцев Авесты, а также на основе других традиционных текстов.

В связи с недостаточностью источников и их фрагментарным характером похоронный обряд в зороастризме не может быть восстановлен детально. Автор исследует краеугольные моменты обряда, проводя параллели с другими культурными традициями, прежде всего с исламскими. Одновременно исследуются зороастрийские представления о душе и ее состоянии после смерти.

Впервые вниманию читателя предложены комментированные переводы из не публиковавшихся ранее на русском языке сочинений духовного лидера исламской революции айатоллы Хомейни, величайшего философа мусульманского мира Абу Хамида ал-Газали ат-Туси и непосредственно из Авесты.

Издание рассчитано как на специалистов, так и на самый широкий круг читателей, интересующихся проблемами религиоведения, востоковедения, этнографии и этнопсихологии.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-096-3

© Центр «Петербургское Востоковедение», 1997
© А. А. Хисматулин, В. Ю. Крюкова, 1997

Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Введение 9
Краткий обзор основных источников и литературы 11
Ислам 11
Зороастризм 18
Структура книги 26

А. А. Хисматулин. Смерть и похоронный обряд в исламе
مرگ و مراسم تدفین در اسلام 28

Глава I. Приближение смерти 29
Заповеди относительно находящегося в предсмертном состоянии احکام محتضر 29
Глава II. Смерть и приведение в порядок тела умершего после смерти 34
Заповеди для действий после смерти احکام بعد از مرگ 34
Заповеди для обмывания, завертывания в кафан, намаза и погребения усопшего
احکام غسل و کفن و نماز و دفن میت 37
Заповеди для обмывания трупа احکام غسل میت 38
Заповеди для умащивания احکام حنوط 44
Заповеди для завертывания в кафан احکام کفن میت 46
Глава III. Ритуальное омовение, связанное с прикосновением к покойнику (*Гусл-и масс-и маййит* — غسل مس میت) 52
Глава IV. Процедура совершения ритуальных омовений категории *гусл* 54
Ритуальное омовение после полового контакта
Гусл-и джанабат — غسل جنابت 54
Омовение по частям *Гусл-и тартиби* — غسل ترتیبی 54
Одновременное омовение всего тела
Гусл-и иртимаси — غسل ارتماسی 55
Заповеди для совершения ритуальных омовений категории *гусл* احکام غسل کردن 56
Глава V. Зажигание лампы в месте, где кто-то умер 59
Глава VI. Оплакивание 62
Глава VII. Намаз по умершему 68
Заповеди для намаза по умершему احکام نماز میت 68
Указания к намазу по покойнику دستور نماز میت 69
То, что желательно сделать при совершении намаза по покойнику مستحبات نماز میت 71
Намаз-и вахшат نماز وحشت 72

Глава VIII. Отправление намазов, пропущенных при жизни покойником 73
Пропущенные намазы отца, обязательные к выполнению старшим сыном
نماز قضای پدرکه بر پسر بزرگتر واجب است 73
Найм человека для отправления пропущенных намазов اجیرگرفتن برای نماز 74
Глава IX. Место и процедура погребения. Молитвы, читаемые при погребении 77
Заповеди относительно погребения احکام دفن 77
То, что желательно сделать при погребении
مستحبات دفن 79
Вынос тела. Церемония похорон 82
Погребение 85
Погребение у «святых» мест 87
Глава X. Могилы 89
Внутреннее устройство могилы 89
Надмогильные сооружения и эпитафика 92
Глава XI. Вскрытие могил نبش قبر 99
Глава XII. Траур. Поминки 101
Срок овдовевшей женщины عدهء زنی که شوهرش مرده 101
Поминки 103

Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи саcадат. Избранные главы ابو حامد الغزالی الطوسی. کیمیای سعادت 108
'Унван четвертый. О мистическом познании загробной жизни عنوان چهارم در معرفت آخرت 109
Фасл. [О смысле смерти] در بیان معنی مرگ 112
Фасл. [О разнице между духом животным и духом человеческим] در بیان فرق میان روح حیوانی و روح انسانی 115
Фасл. [О том, что животный дух происходит из сего низшего мира] در بیان آنکه روح حیوانی از این عالم سفلی است 116
Фасл. [О смысле страшного суда, возрождения и воскрешения из мертвых] در بیان معنی حشر و بعث و اعادت 118
Фасл. [Об ответе на формальный подход теологов и юристов, утверждающих уничтожение человеческой души после физической смерти вопреки явствующему из предыдущих глав ее сохранению]
در جواب آنکه از ظاهر مذهب فقها و متکلمان معلوم میشودکه جان آدمی بمرگ معدوم میشود و از فصول سابقه معلوم شد که معدوم نمیشود 119
Фасл. [О страданиях в могиле] در بیان عذاب قبر 122
Фасл. [О различиях страданий в могиле] در بیان تفاوت عذاب قبر 123
Фасл. [Устранение формально явствующего из шариата сомнения по поводу мучающих в могиле дра-

конов, которых можно увидеть обычным зрением, и драконов, находящихся в душе и невидимых]

در دفع شبهت آنکه از ظاهر شرع معلوم شده است که اژدهای عذاب قبر بچشم سر توان دید و این اژدها که در میان جانست لایق دیدن نیست 126

Фасл. Можно подумать так, что если мучения в могиле проистекают от привязанности сердца к этому миру, то никто от этого не свободен

هماناگوئی که اگر عذاب قبر از جهت علاقه دلیست باین عالم هیچکس ازین خالی نیست 127

Фасл. О тех возгордившихся и глупцах, которые утверждают, что если мучения в могиле представляют собой такое, то они от этого гарантированы

همانا که گروهی از احمقان و مغروران گویند که اگر عذاب قبر این باشد ما ازان ایمنیم 129

Фасл. Настало время объяснить смысл духовного ада

وقت آنست که معنی دوزخ روحانی شرح کنیم 130

Фасл. Поскольку ты познал три вида духовного огня, то знай сейчас, что огонь этот значительнее огня телесного

چون این سه نوع از آتش روحانی بشناختی اکنون بدانکه این آتش عظیمتر است از آن آتش که بر کالبد بود 136

Фасл. Можно подумать, эти толкования и разъяснения противоречат тому, что говорят богословы

همانا که گوئی این شرح و تفصیل مخالف آنست که علماء میگویند 137

Фасл. О тех глупцах, у которых нет сил познать деяния своим внутренним видением

گروهی از ابلهان که آنرا نه قوت آنست که کارها ببصیرت خویش بشناسند 140

Асл десятый из четверти «Спасающее» .

О поминании смерти اصل دهم از ربع منجیات در ذکر موت 144

Фасл. [Три вида поминания смерти] 146

Переживание сердцем впечатлений от смерти

علاج اثر کردن مرگ در دل 147

Выявление добродетели ограниченных надежд

پیدا کردن فضیلت امل کوتاه 148

Причины неограниченных надежд اسباب طول امل 149

Избавление от неограниченных надежд علاج طول امل 150

Степени неограниченных надежд درجات طول امل 151

Очевидность предсмертной агонии и суровости издыхания پیدا کردن سکرات مرگ و شدت جان کندن 152

Беды издыхания داهیهای جان کندن 154

Разговор могилы с умершим پیدا کردن سخن گور با مرده 157

Вопросы Мункара и Накира سؤال منکر و نکیر 158

Выявление состояний умерших, открывшихся благодаря снам

پیدا کردن احوال مردگان که مکشوف شده است بطریق خواب 161

В. Крюкова. Смерть и похоронный обряд в зороастризме
مرگ و مراسم تدفین در دین زرتشتی 169
Глава I. Ритуальное омовение и ритуальная чистота в зороастризме и исламе 170
Глава II. Представления о старении и смерти 188
Человек: дух и материя 188
Термин *astvant* (*astōmand*) в зороастрийских текстах 191
Бессмертная душа и смерть человека 195
Старение и смерть 198
Глава III. Похоронный обряд 207
Uzdāna, *daxma*, *kata* — зороастрийские «могилы» 207
Костехранилища 207
Дахмы 210
Место покойника в доме и «дом для покойника» (временная могила) 219
Заключение 229
Авеста. Видевдат 235
Фрагард 8. [Похоронный обряд и ритуальное очищение от трупной скверны]
Фрагард 12. [Траур] 251
Литература 255
Summary 263

Светлой памяти
А. Л. Грюнберга посвящается

Введение

Рождение и смерть в культурных традициях всех времен и народов являлись и продолжают являться наиболее значимыми моментами в жизни человека. Поэтому обрядам и традициям, связанным с этими событиями, придается особое значение, они отличаются строгостью выполнения, а также, в каждом отдельно взятом регионе, и своей консервативностью. Смерть человека является событием более значительным, нежели его рождение, поскольку уход из этой жизни означает переход в мир иной, потусторонний, рай или ад, то есть жизнь души человека продолжается в другой ипостаси. Не только прожитая жизнь, но и соблюдение складывавшихся на протяжении сотен лет традиционных норм поведения во время похорон, поминок и траура, определяют посмертную судьбу души, будет ли она мучиться или блаженствовать и будет ли она терзать родственников умершего или оставит их в покое.

Основные требования к повседневной ритуальной жизни в исламе базируются, как известно, на Коране и Сунне и, в отличие от догматических разногласий, не имеют принципиальных расхождений в различных течениях и толках ислама. При их неукоснительном соблюдении они тем не менее оставляют достаточную свободу для местных обычаев и верований, которые практически всегда, в каждом отдельно взятом случае и в зависимости от региона их распространения, уходят корнями в доисламский период и которые уже настолько тесно переплелись с исламскими постулатами, что представляют собой слаженно работающий механизм, выявление принадлежности того или иного элемента коего к чисто исламу либо к локальным доисламским традициям кажется весьма сложной задачей.

С этой целью этнографы и религиоведы часто привлекают зороастрийские параллели для объяснения смысла и происхождения того или иного обряда или верования, бытующего в наше время среди мусульманского населения Ирана и Средней Азии. В первую очередь это касается установлений и ритуалов, которые относят к *адату* (*'адат,* عادت), то есть обычному праву, тем обычаям и традициям,

чье возникновение восходит к доисламской эпохе[1]. В то же время у исследователя, обращающегося к изучению мусульманского религиозного права, *шариата* (شريعة) или *фикха* (فقه)[2], также возникает вопрос: существует ли в Иране и Средней Азии преемственность зороастрийских и мусульманских религиозных норм и законов и в какой степени зороастрийская традиция могла повлиять на формирование мусульманских ритуалов?

Зороастрийская ритуалистика в течение столетий своего существования подвергалась значительным изменениям. Следует учитывать, что для эпох древности и средневековья нам известны главным образом писаные законы, прежде всего те, которые были кодифицированы во время правления в Иране династии Сасанидов (224—651). По всей вероятности, эти установления соблюдались строго лишь определенной частью населения, в первую очередь зороастрийским жречеством. Хранила ли другая часть зороастрийцев еще какие-то обычаи?

Как показывают археологические исследования, античные источники, данные сравнительного религиоведения и этнографии, дошедшие до нас зороастрийские предписания не отменили полностью обычаев дозороастрийских и, видимо, были не единственными, претендовавшими на правоверность. Сложная история развития зороастризма отразилась не только на судьбах учения пророка. Помимо жреческой обработки, в зороастрийские обряды постепенно вновь проникали языческие элементы, очень древние и существовавшие параллельно с ортодоксальными зороастрийскими установлениями.

В шестидесятых годах Ричард Фрай выдвинул тезис о «завоевании персами ислама» [Frye, 1963; Фрай, 1972]. Если признать правомерность этого тезиса, непременно встает вопрос о том, насколько существенна в этом «завоевании» роль зороастризма, более тысячелетия остававшегося государственной религией иранских империй, и как велика доля культов, отвергнутых официальным зороастризмом?

Письменные традиции зороастризма и ислама стремились к прочному соединению вероучения и обрядовой практики. С этим неразрывно связано представление о божественной природе религиозных законов и ритуалов. Саййид Хусайн Наср, современный шиитский теоретик ислама, называет шариат «конкретным воплощением воли Божьей. Это образ жизни и путь, на который указал Бог мусульманам. Шариат охватывает все стороны жизни... Шариат —

---

[1] О соотношении *адата* и права см.: Грюнебаум, 1981. С. 95; Сюкияйнен, 1986. С. 17–18. Ср. также: Тахиров, 1984.

[2] О соотношении *шариата* и *фикха* см.: Петрушевский, 1966. С. 125; Сюкияйнен, 1986. С. 16, 31–64.

божественный закон... <...> ....отпечаток мира...»[3]. В идеале жизнь члена зороастрийской или мусульманской общины строго регламентирована. Каждое действие, пусть самое незначительное, имеет ритуальное значение и находит свое место в системе религиозного права. Соблюдение данного свыше закона является подтверждением веры человека и одновременно права на вхождение в общину верующих. Совершение греха, отступление от закона отдаляет человека от божества; очищение от греха восстанавливает эту связь. Постоянному стремлению к идеальному состоянию, когда наиболее полно осуществляется связь человека и божества, служат законы ритуальной чистоты.

Очищения сопровождают все обряды жизненного цикла — рождение человека, свадьбу, похороны. Похоронный обряд — лишь один из примеров столкновения общины верующих с сильнейшим осквернением, вызванным, в данном случае, смертью.

В зороастризме похоронный обряд представляет в полной мере обряд очищения. Ставшее вместилищем нечистоты мертвое тело удаляется из общины, так же как удаляется осквернение. После этого совершение обрядов очищения восстанавливает утраченное верующими состояние ритуальной чистоты; большая роль в этом отводится времени траура.

В исламе, в том числе у ираноязычных мусульман, нет безоговорочного отношения к мертвому телу как к скверне; так, погибших в войне за веру хоронят без обмывания, их тела считаются ритуально чистыми. Неодинаковое отношение к смерти и к мертвому телу в зороастризме и исламе исходит из различного понимания ритуальной чистоты. В зороастризме оппозиции чистое — нечистое и живое — мертвое стоят в одном ряду с основными противопоставлениями истинное — ложное, доброе — злое. Религиозный дуализм свойствен исламу не в такой резкой форме, поэтому в мусульманских кодексах между чистым и нечистым, дозволенным и недозволенным стоит целый ряд промежуточных категорий.

Краткий обзор основных источников и литературы

Ислам

В качестве источника по изучению мусульманского похоронного обряда в его «книжном» варианте может быть взят любой исламский трактат по шариату. Поскольку данная работа не пресле-

[3] Цит. по: Дорошенко, 1985. С. 138.

дует цели сравнительного анализа различных версий описания ритуалов очищения и похорон, в ней были использованы главным образом труды двух выдающихся мусульманских авторов — блестящего богослова Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058—1111) и духовного лидера Иранской исламской революции айатоллы Рухуллы Мусави Хомейни (1900—1989).

В основу первой части данной книги легли материалы из книги Хомейни «Таузих ал-маса'ил» (توضيح المسائل — «Толкование положений») [Хомейни], в которой помимо широкого круга проблем освещаются также и вопросы, связанные с похоронным обрядом в исламе, точнее — в шиитском исламе имамитского толка. «Таузих ал-маса'ил» является разбором 2890 вопросов по нормам поведения и различным сторонам жизни мусульман с точки зрения нормативного ислама. Он содержит руководство по определению чистых и нечистых вещей, совершению очистительных и погребальных обрядов, регламентирует супружеские отношения. Предназначено это сочинение для практического использования верующими и призвано, видимо, восстановить исламские шиитские традиции, расшатанные шахским режимом предыдущих лет.

Из общего числа вопросов, прокомментированных Хомейни в своем сочинении, в настоящем издании представлен и рассмотрен перевод 189 положений, относящихся к смерти и ритуалу похорон. Порядок и последовательность этих положений внутри каждой главы практически полностью соответствуют оригиналу. Соблюдены также названия глав и подзаголовков в том виде, в каком они даны у автора. Исключение составляют материалы, касающиеся оплакивания, зажигания светильников после смерти, устройства могил и надмогильных сооружений, траура и поминок, которые мы посчитали целесообразным вынести отдельно, несколько расширить и выделить в соответствующие главы.

Что касается обрядовой практики в реальной жизни, так называемого «народного ислама», то у тех же шиитов она рассмотрена главным образом на основе сведений, приведенных в книге Махмуда Катираи «Аз хишт та хишт» (از خشت تا خشت — «От рождения до смерти») [Катираи, 1970], представляющей собой уникальный источник как по обрядовой стороне «народного ислама» в целом, так и по обряду похорон в частности, в стране, где государственной религией стал ислам шиитского толка.

Другим ценным источником для подготовки настоящего издания послужила книга известного персидского писателя С. Хидайата «Найрангистан» (نیرنگستان — «Страна чудес») [Хидайат, 1958]. В ней автором собраны интересные полевые наблюдения о различных верованиях, суевериях и предрассудках, распространенных среди простонародья Ирана.

Хочется также обратить внимание читателя на исследование французского ученого-востоковеда Анри Массе, который попытался соб-

рать воедино материалы наблюдений практически всех европейских путешественников, бывших когда-либо в Иране, и издал их в виде четырехтомного сочинения под названием «Croyances et Coutumes Persanes» («Верования и обычаи иранцев») [Massé, 1938]. Через несколько лет после публикации книги на французском появился ее перевод на английский («Persian beliefs and customs») [Massé, 1954], а затем и на персидский язык (معتقدات و آداب ایرانی) [Massе, 1977].

Первые описания похоронных обрядов нешиитского мусульманского ираноязычного населения Средней Азии были составлены в конце прошлого века [Кун, 1872; Арандаренко, 1889]. В начале века к этой теме обращались А. А. Семенов [Семенов, 1903], кратко описавший похороны у жителей Заравшана, Каратегина и Дарваза, датский офицер О. Олуфсен [Olufsen, 1904], оставивший сведения о жителях Вахана, а также М. С. Андреев и А. А. Половцев [Андреев, Половцев, 1911]. В последующие годы М. С. Андреев неоднократно в своих трудах по этнографии обращался к похоронным обрядам таджиков северного Афганистана [Андреев, 1927], Ферганы [Андреев, 1929], Ягноба [Андреев, 1986], Хуфа [Андреев, 1953]. М. Рахимов описал похороны у кулябских таджиков [Рахимов, 1953], а в работе Р. Кадырова содержатся редкие полевые наблюдения по обрядовому фольклору таджиков бассейна Кашка-Дарьи [Кадыров, 1963]. Значительное место уделила анализу похоронного обряда у таджиков Каратегина и Дарваза и его детальному описанию А. К. Писарчик [Писарчик, 1976]. А. Л. Троицкая обратилась к исследованию обрядов и верований, связанных со смертью и похоронами у таджиков долины Верхнего Зеравшана [Троицкая, 1971]. Интересные сведения по обряду похорон у таджиков-исмаилитов Вахана можно найти в работе А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского «Ваханский язык» [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976].

В последние годы этой темы касались М. Хамиджанова (долина Зеравшана) [Хамиджанова, 1980], Н. Бабаева и Л. Бахтоваршоева (Южный Таджикистан и Бадахшан) [Бабаева, Бахтоваршоева, 1979], З. Юсуфбекова (Шугнан) [Юсуфбекова, 1980], А. Мардонова (Гиссарская долина) [Мардонова, 1989], а также О. Муродов и А. Мардонова [Муродов, Мардонова, 1989]. Обобщающее исследование, содержащее богатый полевой материал по Южному Таджикистану, проведено Н. Бабаевой [Бабаева, 1993].

Мы посчитали недостаточным осветить только практический аспект ритуала похорон, не сказав ничего о духовной стороне смерти. Поэтому поместили в первой части работы перевод избранных глав из произведения упомянутого нами известного теолога, философа и правоведа мусульманского мира Абу Хамида ал-Газали ат-Туси — ابو حامد الغزالی الطوسی (1058—1111) «Кимийа-йи са'адат» (کیمیای سعادت — «Эликсир счастья»), отразившего в них представления о душе, ее состоянии после смерти, замогильных муках, загробном мире, вос-

крешении и многом другом, касающемся перехода души умершего в иной мир. Надеемся, что читателя не будет смущать временна́я разница приводимых под одной обложкой переводов из сочинений двух выдающихся деятелей мусульманского мира — ал-Газали и Хомейни. Ведь в исламе уже в первые века его существования, подобно другим мировым религиям, начался процесс формирования представлений о потустороннем мире, практически завершившийся к средневековью. И несмотря на многочисленность школ и направлений ислама, подавляющее большинство из них сошлись в одном — жизнь души человека имеет продолжение после его физической смерти. В контексте нашей книги именно это и представляет интерес. Несмотря на то, что ал-Газали был приверженцем ислама суннитского толка, его произведения пользуются большой популярностью в шиитском Иране. В частности, «Эликсир счастья» издавался несколько раз, и его читают даже в школах Ирана.

Следует отметить, что перу ал-Газали принадлежат многие известные произведения по философии, юриспруденции, логике, теологии и суфизму, которые до сих пор представляют собой ценнейшее идейное наследие современного ислама. Ал-Газали до сего дня остается самым плодовитым мыслителем мусульманского мира. Говорят, что если разделить количество написанных им страниц (из известных нам произведений) на дни его жизни, то получится, что в день он писал по четыре страницы [‘Абд ар-Рафи‘, 1993. С. 412.]. В целом же творческую деятельность ал-Газали подразделяют на три основных периода.

Первый период относят к началу его преподавательской деятельности сначала в Нишапуре, а затем в Багдаде при правлении сельджукидского вазира Низам ал-Мулка ат-Туси — نظام الملك الطوسى (уб. 1095) [Hourani, 1959. P. 225—233.]. Деятельность последнего характеризуется созданием сети духовно-религиозных учреждений (*мадраса*, مدرسه) на территории от современной Сирии до Хорасана с целью «реанимации» и защиты суннитского ислама. В честь Низам ал-Мулка эти учреждения были названы Низамийа[4]. В одно из таких *медресе* Низам ал-Мулк приглашает своего земляка из Туса [Makdisi, 1961. С. 40—41; Грюнебаум, 1988. С. 146; ‘Абд ар-Рафи‘, 1993. С. 416]. В течение четырех лет (1091/92—1095) ал-Газали, наряду с преподаванием, пишет массу работ, посвященных главным образом философии, юриспруденции, теологии, а также учениям различных школ нормативного ислама. Однако к концу этого периода, проштудировав и осмыслив все основные труды своего времени по теологии и философии, ал-Газали начинает изучать известные произведения мусульманских мистиков, что приводит его к заинтересованности мистической практикой. Он прекращает преподавание в Низамийа и

---

[4] Подробнее о Низамийа и других образовательных учреждениях XI в. в Багдаде см.: Makdisi, 1961.

на полгода становится последователем мистического пути. По-видимому, аналитический склад ума ал-Газали не позволил ему отдать себя всецело в руки шейха, чем и обуславливаются его неудачи на поприще прагматического суфизма, духовный кризис и отъезд из Багдада [‘Абд ар-Рафи‘, 1993. С. 410.].

Второй творческий период ал-Газали определяется одиннадцатью годами странствий (1095—1106), из которых около двух лет он проводит в Сирии, затем отправляется в другие арабские страны, посещает Иерусалим, после чего совершает *хаджж*, а по окончании *хаджжа* возвращается в родной Тус, откуда его приглашает на преподавательскую службу в Нишапур в медресе Низамийа сын Низам ал-Мулка Фахр ал-Мулк. Эти проведенные в странствиях одиннадцать лет стали самым плодотворным периодом жизни ал-Газали. Между 1097 и 1102 гг., будучи в Сирии, Иерусалиме, Хиджазе и на родине в Тусе, он пишет свое, наверное, самое известное и объемное произведение — «Ихйа’ ‘улум ад-дин» (إحياء علوم الدين — «Воскрешение наук о вере»)[5], в котором очень детально и со свойственной ему логикой и аргументированием рассматривает абсолютно все аспекты практики нормативного ислама и выросшей из нее мистической практики того времени.

Третий период творчества ал-Газали можно условно обозначить с момента его возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа в 1106 г., продолжавшемуся не более двух лет, до момента его смерти в 1111 г. в Тусе.

Наряду с прочими сочинениями, написанными во второй творческий период жизни философа, в свет выходит еще одна популярная книга ал-Газали «Кимийа-йи са‘адат» (كيميای سعادت — «Эликсир счастья»), которая была закончена им между 1102—1105 гг. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке[6],— стоит в ряду первых персоязычных трудов суфийской ориентации, вышедших из-под пера религиозных авторитетов мусульманского мира[7].

Существует утвердившееся, но, как представляется, не совсем корректное мнение, будто бы «Эликсир» по содержанию дублирует «Воскрешение наук» или является его сжатым переложением на персидский язык. Трудно предположить, что, находясь в зрелом возрас-

---

[5] Несмотря на известность сочинения, на русский язык переводились только немногие избранные главы. См.: ал-Газали, 1980.

[6] Кроме «Эликсира» известны еще два персоязычных труда ал-Газали: «Советы правителям» (نصيحة الملوك) и «Свет мудрости» (انوار حكمت). Оба написаны после «Эликсира».

[7] Следует отметить, что влияние «Кимийа-йи са‘адат» на формирование идейных и духовных принципов некоторых суфийских братств (например Накшбандийа) в период их становления в пределах иранского этнолингвистического региона несколько больше, чем можно было предполагать. Скорее всего, это вызвано невысоким уровнем формальной образованности адептов братств, уменьшением значимости арабского языка и увеличением значимости персидского, а также доступной манерой изложения «Эликсира».

те и будучи уже известным всему мусульманскому миру, ал-Газали взялся повторить единожды написанное. Действительно, затрагиваемые в «Эликсире» темы в чем-то перекликаются с вопросами, поднятыми автором в «Воскрешении наук». Это неудивительно, так как оба произведения имеют теолого-философско-суфийскую направленность, что подтверждается периодическими отсылками автора к «Ихйа'» [ал-Газали, 1871. С. 32, 100, 314, 320 и др.][8]. Однако даже беглого взгляда достаточно, чтобы увидеть разницу между этими двумя трудами ал-Газали, выраженную не только «сжатым» (приблизительно в 3 раза!) объемом «Эликсира». Для персоязычного ал-Газали, прекрасно знавшего арабский и всю жизнь писавшего на нем, наверняка потребовались немалые усилия, чтобы в какой-то мере перестроить понятийный аппарат и впервые изложить свои идеи на бумаге языком, до того им в этих целях не использовавшимся. Ведь говорить и писать – далеко не одно и то же, в особенности когда речь идет о достаточно непростых философских понятиях и идеях.

Вот что говорит сам автор об «Эликсире счастья»: «Мы в этой книге <...> дадим разъяснения для персоязычных, воздерживаясь от длинных и неясных выражений, от трудного и утонченного содержания, с тем чтобы это стало общедоступным. Если же у кого-то появится желание к исследованиям и уточнениям, то кроме этой книги ему следует обратиться к книгам (разрядка наша, — *А. Х., В. К.*) на арабском, типа книги "Ихйа' 'улум ад-дин", книги "Джавахир ал-кур'ан" (جواهر القرآن — "Жемчужины Корана")[9] и другим сочинениям того же содержания, написанным по-арабски, поскольку задача этой книги — понимание простым народом (عوام خلق)...» [ал-Газали, 1871. С. 4]. Кроме названных сочинений автор в тексте «Эликсира» также отсылает читателя за подробными разъяснениями к своим же произведениям: «Ма'ани-йи асма'-йи аллах» (معانى اسماء الله — «О значении божественных имен», что в арабском оригинале звучит как — المقصد الاسنى فى اسماء الله الحسنى) [al-Ghazali, 1495. Л. 14а; 1871. С. 13], «Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-асрар» (مشكوة الانوار و مصفاة الاسرار — «Ниша для света и фильтр для тайн») [al-Ghazali, 1495. Л. 23б; 1871. С. 22], «Бидайат ал-хидайат» (بداية الهداية — «Начало руководства») [al-Ghazali, 1495. Л. 98б; 1871. С. 96], книгам по логике (كتب معقولات) [al-Gha-

---

[8] Кстати сказать, даже по указанным отсылкам видно, что ал-Газали дает понять разницу между двумя произведениями. Вот пара примеров: «Детальнее мы говорили об этом в книге "Высказывания о смерти" (ذكر الموت) из книги "Ихйа'". Здесь же мы ограничим (اقتصار) разъяснением истины смерти, а заострим внимание (اشارت) на...» [ал-Газали, 18 С. 32]; «Всякий, желающий подробно узнать о телесных муках, должен обратиться к "Ихй а всякий, желающий узнать о духовных, – к *'унванам* этой книги...» [ал-Газали, 1 Л. 437б и ал-Газали, 1871. С. 419].

[9] Сочинение «Джавахир ал-кур'ан» («Жемчужины Корана») также написано между 1102—1105 гг. См.: 'Абд ар-Рафи', 1993. С. 412.

zali, 1871. С. 20] и *фикху* (كتب فقه) [al-Ghazali, 1495. Л. 119а; 1871. С. 118] и др.[10]

Другими словами, ни о каком переложении на персидский какого-либо конкретного арабского сочинения ал-Газали речи не идет. Это — самостоятельная книга, написанная по-персидски в общедоступной манере изложения, облегчающей понимание многих сложных философско-теологических вопросов, затрагиваемых им в своих же многочисленных сочинениях на арабском языке. Подобная манера изложения тем не менее отличается удивительной логичностью в построениях умозаключений и в выводах, что, кстати сказать, свойственно большинству сочинений ал-Газали.

Структурно «Эликсир» делится на восемь глав, четыре из которых, традиционно рассматривавшиеся в качестве предисловия и отсутствующие в «Ихйа'», расположены в начале сочинения и имеют такие заглавия (*'унван*, عنوان)[11]: «О познании самого себя» (در شناختن خویش) [ал-Газали, 1495. Л. 16б—19а], «О познании Всевышнего» (در شناختن حق سبحانه و تعالی) [Л. 19а—29а], «О мистическом познании мира» (در معرفت دنیا) [Л. 29а—33а], «О мистическом познании загробной жизни» (در معرفت آخرت) [Л. 33а—48б]. Далее идут четыре главы, названные автором столпами (*рукн*, رکن). Их названия совпадают с названиями четырех частей «Ихйа'», именуемых автором четверть (*руб'*, ربع), что и вводит в заблуждение относительно идентичности содержания персидского и арабского сочинений[12]. В двух из них оговаривается внешнее соблюдение рели-

---

[10] Хронологи произведений ал-Газали до сих пор необоснованно считают, что «Ниша для света» написана после «Эликсира счастья», где-то в 1106—1107 гг., в третий творческий период [Gairdner. Bd. 5. P. 121—153; Bouyges, 1959. P. 65—66]. Некоторые же исследователи отводят ей в хронологии чуть ли не самое последнее место, считая периодом ее написания время окончательного возвращения автора в Тус, то есть 1109—1111 г.: «à la fin de sa vie» [Macdonald. Vol. 2. P. 157a]. «The citations leave a wide margin for the *Mishkat* but its contents indicate a last date» [Watt, 1952. P. 44]. «در سالهای ۵۰۳ تا ۵۰۵ هجری یعنی بعد از بازگشت اخیر به طوس» ['Абд ар-Рафи', 1993. С. 413].

[11] Более детальное изучение структуры текста «Эликсира» показывает, что автор видел за четырмя *'унванами* отнюдь не предисловие к *рукнам*. Используя многозначность слова *'унван*, он подразумевал не только и не столько его основное значение как «заглавия», «предисловия» и т. п. Употребление слова *'унван* в таких словосочетаниях, как — عنوان مسلمانی؛معرفت عنوان مسلمانی؛ نیکوئ ظاهر عنوان نیکوئ باطن است [ал-Газали, 1495. Л. 49а; ал-Газали, 1871. С. 47, 325, 340 и др.] — дает основание интерпретировать *'унван* в значении «показатель», «показатель принадлежности» или «навершье», «пик», а вышеприведенные словосочетания как — «показатель смирения перед Богом», «мистическое знание, указывающее на покорность Богу», «внешняя красота указывает на внутреннюю» — соответственно. Правильность такого понимания подтверждается и высказываниями автора, в которых он говорит о том, что в *'унванах* — познание Всевышнего (شناخت حق تعالی), а в *рукнах* — смирение перед Ним (بندگی وی). Другими словами, познание Бога вначале дает другое понимание соблюдения религиозных обязанностей и поведенческих норм, требуемых исламом и описываемых в *рукнах*. Отсюда, вероятно, и использование в название сочинения «импортного» греческого слова «кимийа» (*kēmeia*), означавшего в эпоху средневековья трансмутацию или превращение обычной субстанции в высоко оцениваемую.

[12] Хотя специальной работы по научному сравнительному анализу текстов «Эликсира» и «Ихйа'», по-видимому, никто не проводил, в последнее время у некоторых исследователей творчества ал-Газали появились осторожные замечания по поводу «легкой измененности» (*leicht geändert*) содержательной части *рукнов* «Эликсира» по сравнению с «Ихйа'» [Sherif, 1975. P. 159; Gramlich, 1984. S. 7] и их «некоторых» или даже весьма «значитель-

гиозных заповедей и отправлений с точки зрения шариата: «Религиозные отправления» (عبادات) [Л. 49а—102а] и «Поступание» (معاملات) [Л. 102б—205а]. В двух других — внутренние духовные качества, которыми должен обладать правоверный: «Губящее» (مهلکات) [Л. 205б—315а] и «Спасающее» (منجیات) [Л. 315б—441а]. Наименьшей единицей деления текста для всех восьми глав является раздел (*фасл*, فصل). Однако если для первых четырех он является единственной единицей, то для оставшихся существуют также более крупные подразделения текста, которые могут быть представлены как: *рукн* → *асл* (*основа*, اصل) → *баб* (*часть*, باب) → *фасл* (*раздел*, فصل). Каждый из четырех *рукнов* содержит в себе десять *аслов*.

Из всего текста «Эликсира счастья» мы даем полный перевод четвертой главы — «О мистическом познании загробного мира» и десятого *асла* четвертого *рукна* — «О поминании смерти и состояниях загробного мира» (در یاد کردن مرگ و احوال آخرت). Перевод, публикуемый на русском языке впервые[13], сделан на основе рукописи сочинения, переписанной, по-видимому, в Герате и датируемой 1495 г. [ал-Газали, 1495][14]. Поскольку в данной рукописи некоторые разделы никак не названы, то для удобства восприятия текста их названия даны по второму индийскому изданию сочинения в Лакхнау, Навалкишор [ал-Газали, 1871][15], где издатели, исходя, по-видимому, из тех же соображений удобочитаемости или имея в распоряжении другой вариант рукописи, выделили названия разделов, взяв за основу их содержание, либо — просто по первому предложению *фасла*. В первом случае названия *фаслов* приводятся нами в квадратных скобках, во втором — без скобок. Следует отметить, что содержание гератской рукописи и индийской литографии сочинения в некоторых местах имеет весьма значительные расхождения и разночтения.

Зороастризм

Обращаясь к общим для зороастризма, ислама и архаических народных культов элементам похоронно-поминального цикла, приходится пользоваться источниками разного рода. При рассмотрении зороастрийских представлений и обрядов такими источниками прежде всего служат авестийские, зороастрийские среднеперсидские и новоперсидские тексты, надписи на погребальных сооружениях, а также сами эти сооружения. Весьма важны сообщения ан-

---

ных отличий»: «...but there are some differences which have not been fully investigated» [Watt. P. 1041]; «There are, however, some significant differences between the two works» [Field, 1991. P. 36—37].

[13] Насколько нам известно, из европейских языков «Эликсир счастья» переведен на английский [Homes, 1873; Field, 1910; Field, 1991] и немецкий [Ritter, 1923; Ritter, 1959].

[14] Рукопись хранится в СПбФ ИВ РАН. См.: Каталог, 1964. Т. 1. С. 463. № 3526. Шифр В 928.

[15] См.: Щеглова, 1975. Т. 1. С. 220. № 453.

тичных авторов и путешественников более позднего времени. Выход в свет в 1771 г. первого европейского перевода Авесты, сделанного Анкетилем Дюперроном [Zend-Avesta], положил начало публикации переводов зороастрийских книг и исследований, принадлежащих перу как западноевропейских ученых, своими глазами наблюдавших жизнь зороастрийских общин Ирана и Индии, так и самих зороастрийцев, прежде всего индийских парсов, получивших европейское образование.

Наиболее ранним из зороастрийских письменных источников, специально посвященных религиозному праву и ритуалам, является Видевдат (среднеперс. *vidēvdād* 'закон против дэвов', 'закон, отстраняющий дэвов', см.: [Benveniste, 1970]) – авестийский кодекс ритуальной чистоты. В среднеперсидском энциклопедическом сочинении «Денкард» (среднеперс. *dēnkard* 'деяние веры'), составленном в IX—X вв., в числе существовавших некогда, а затем погибших книг — *насков* — Авесты (их общее число, согласно «Денкарду», равнялось двадцати одному), Видевдат назван девятнадцатой книгой. Это единственный наск Авесты, дошедший до нас полностью.

Как можно судить по перечню насков Авесты, приведенному в «Денкарде», и по цитатам из авестийских текстов, сохранившимся в некоторых среднеперсидских сочинениях, в состав Авесты входило пять юридических насков, отражавших традиционные правовые установления. Эти книги носили следующие среднеперсидские названия:

1. *nikātum* (до нас дошло несколько небольших фрагментов)
2. *duzd-sar-nizad* (также сохранилось несколько фрагментов)
3. *huspāram* (сохранилась лишь одна часть этого наска, носящая название *nīrangistān*, см. последнее издание: [Ehrbadistān])
4. *sakātum* (сохранилось несколько фрагментов)
5. *widēwdād* (текст сохранился полностью; см.: [Kellens, 1987. P. 37])

К этим пяти юридическим наскам в сасанидскую эпоху было прибавлено два других: *čihrdād* — исторического содержания, от этого текста сохранились единичные фрагменты — и *bagān yašt* — литургический текст, дошли лишь отрывки в авестийских *Ясна* (9—11, 57) и *Яшт* (5—19). Такое объединение связано со стремлением сасанидских классификаторов Авесты выделить три раздела — *gāsā-nīg*, в основном содержащий *Гаты* Заратуштры и комментарии к ним, *hadag-mānsarīg*, содержащий священные формулы, и *dātīg*, содержащий указанные выше книги по праву. Каждый раздел должен был включать семь насков.

О содержании четырех собственно правовых насков, дошедших до нас лишь в немногих фрагментах, можно составить представление по перечню тем, приведенному в восьмой книге «Денкарда», а также по цитатам и ссылкам в других среднеперсидских текстах [Периханян, 1973. С. XIV—XV; Kellens, 1987. P. 37]. Все правовые наски Авесты при Сасанидах были снабжены среднеперсидским перево-

дом (среднеперс. *zand*) и комментарием (среднеперс. *čaštag*). До нас дошел лишь перевод Видевдата [Pahlavi Vendidad]. Обзор содержания остальных четырех насков был сделан в Денкарде на основе их среднеперсидских переводов, не сохранившихся до наших дней. Отсюда можно заключить, что к X в. авестийские тексты этих насков были уже утрачены.

Что касается авестийского текста Видевдата (см. издание К. Гельднера [Avesta]), то он был скомпилирован из более древних кодексов довольно поздно — при Аршакидах, во II или I в. до н. э. или даже при Сасанидах. Об этом можно судить по частым нарушениям авестийской грамматики, некоторым лексическим особенностям и калькированию античной (греко-римской) системы мер [Henning, 1942]. Главы Видевдата (*фрагарды*) разнородны, их отдельные части временами не образуют единого целого и, возможно, создавались на разных территориях и в различные периоды. Кроме того, тексту Видевдата свойственны многочисленные повторы и несоответствия в деталях, а иногда и прямые противоречия отдельных пассажей друг другу. По всей вероятности, одной из причин, способствовавших сохранению некоторых частей Видевдата, было то, что они оказались присоединенными к разделам, в которых указаны размеры платы, причитавшейся жрецу за совершение определенного ритуала, а также величина штрафов за прегрешения, прежде всего за нарушение правил ритуальной чистоты.

Видевдат состоит из двадцати двух фрагардов. Он неоднократно был полностью переведен на европейские языки, начиная с труда Анкетиль Дюперрона [Zend-Avesta][16].

Первый фрагард Видевдата содержит перечень арийских стран, созданных *Ахура Маздой*, а также называет бедствия, которые наслал на них *Ангра Маинью*. Второй фрагард излагает миф о *Йиме*, легендарном первом царе иранцев. Предполагается, что эти две главы были включены в состав Видевдата сравнительно поздно. Большая часть остальных глав содержит многочисленные правила и предписания относительно чистоты и осквернений, чистых и нечистых существ и занятий. Девятнадцатый фрагард рассказывает об искушении Заратуштры *Ангра Маинью*, а последние три излагают тройственную концепцию медицины: излечение молитвой, ножом, травами.

Видевдат был переведен на среднеперсидский язык не ранее IV—V вв. н. э. [Pahlavi Vendidad]. Этот перевод обнаруживает большое количество ошибок, во многих случаях переводчики вовсе не понимали смысла авестийского текста и совершенно его исказили. Тем не менее авторы дошедших до нас среднеперсидских богословских трактатов и законоведческих трудов пользовались, как правило, не авестийским, а среднеперсидским текстом Видевдата. Принятие бо-

---

[16] См. также: Vendidad; Avesta.

лее поздними авторами заблуждений среднеперсидских переводчиков на веру наложило отпечаток на развитие зороастрийского права при Сасанидах и в последующие эпохи.

Наиболее ранней собственно юридической книгой, написанной на среднеперсидском языке, считается «Книга тысячи судебных решений» (среднеперс. *mādayān ī hazār dādestān*). Она была составлена во время правления Хосрова II (591—628) Фаррохмардом, сыном Вахрама, жителем города Гура в провинции Парс [Периханян, 1973. С. XIII]. В сасанидском судебнике собраны многочисленные законы, касающиеся социальной и этической сферы жизни иранского общества. Для изучения связанных со смертью ритуалов важен трактат «Дадестан-и дениг» (среднеперс. *dādestān ī dēnīg* 'религиозные суждения') [Dadistan-i dinik]. Этот труд принадлежит *дастуру* (верховному жрецу) Парса и Кермана Манушчихру и составлен в конце IX в. н. э. Это богословское сочинение написано в традиционной форме вопросов и ответов. Оно включает 92 наставления, обращенных Манушчихром к своей общине. Три главы «Дадестан-и дениг» полностью посвящены богословскому толкованию смерти и объяснению необходимости совершать зороастрийский похоронный обряд в соответствии с требованиями традиции.

Помимо «Дадестан-и дениг» из сочинений дастура Манушчихра нам известны три его послания: первое обращено к зороастрийской общине дастура, второе — к его брату Задспраму, впавшему в еретическое заблуждение, третье (оно датировано 881 г.) представляет собой открытое письмо общине. Для изучения вопросов, связанных с ритуальной чистотой, и непосредственно обрядов очищения наиболее интересным является второе послание Манушчихра [Namagiha]. В нем Манушчихр опровергает неверное толкование Задспрамом последних пассажей восьмого фрагарда Видевдата (Видевдат, 8. 97—103), где говорится о совершении ритуального омовения после соприкосновения с мертвым телом, и осуждает предложенное Задспрамом сокращение обряда как еретическое. В действительности оба богослова пользовались не авестийским, а среднеперсидским текстом Видевдата, смысл авестийского пассажа не вполне ясен, а среднеперсидский перевод неточно передает содержание оригинала.

Особый интерес послание Манушчихра представляет потому, что в нем, по-видимому, содержится одно из немногочисленных упоминаний манихейских обрядов очищения, о которых почти ничего не известно. По мнению Манушчихра, если допустить введенное в своей общине Задспрамом сокращение главного омовения, то не будет никакой разницы с обычаями, принятыми у тогузогузов (среднеперс. *toγuzγuz*), то есть уйгуров, принадлежавших в XIII—IX вв. н. э. к числу тюркских племен, исповедовавших манихейство [Namagiha, 2. 11—12, 2. 5, 3; Tavadia, 1956. P. 84].

Некоторые сведения, касающиеся представлений о смерти и ритуальной чистоте, излагаются в дошедших до нас сочинениях само-

го Задспрама (среднеперс. *vizīdagīhā ī zādspram* 'избранное Задспрама' [Selections of Zad-Sparam]; о более новых переводах см.: [Boyce, 1968. P. 42]). Полезны также среднеперсидские тексты, не посвященные специально интересующим нас предметам, но дающие, в частности, объяснение зороастрийской демонологии (см.: [Christensen, 1941]), без чего невозможно понимание представлений о старении и смерти в зороастризме, как это делает «Бундахишн» (среднеперс. *bundahišn*, 'творение основы').

«Бундахишн» является одной из наиболее фундаментальных компиляций сасанидской эпохи; также его называют *zand āgāhīh* (среднеперс.), то есть «Знание Занда». «Бундахишн» дошел до нас в двух версиях — так называемый «Большой Бундахишн» (иранский) [Zand-Akasih] и более краткий (индийский) [Bundahis]. Различные редакции датируются от арабского завоевания Ирана до 1778 г., но последняя важная редакция относится к IX в. [Boyce, 1968. P. 40]. «Бундахишн» посвящен трем основным темам — творению, происхождению и предназначению добрых и злых существ, а также объяснению законности власти династии иранских царей Кейанидов.

К произведениям, содержащим единичные, но тем не менее ценные сведения, касающиеся темы данного исследования, относятся богословский трактат «Меног-и храд» (среднеперс. *mēnōg ī xrad* 'дух разума') [Мину-йи храд; Mainog-i Khirad], а также *андарзы* (среднеперс. *andarz* 'наставление'), религиозные и этические наставления (см.: [Изведать дороги...], и «Книга деяний Ардашира сына Папака» [Книга деяний...]).

Обзору зороастрийской литературы вообще, от Авесты до новоперсидских сочинений, уделяющей место судьбе души человека после смерти, посвящена монография Дж. Паври [Pavri, 1926]. В настоящей работе из большого числа текстов, повествующих о посмертной участи души и о будущей жизни, были использованы главным образом те, которые касаются также и тела человека – живого или мертвого, соотношения души и тела. Наибольший интерес в этом отношении представляют надписи верховного жреца Картира, запечатлевшего в камне свое прижизненное путешествие в мир иной [Gignoux, 1991][17] и сходное по сюжету легендарное путешествие в царство мертвых праведного Вираза [Arda Wiraz Namag], сказание о котором часто называют иранской «Божественной комедией».

Важнейшим трактатом, излагающим многочисленные правовые и религиозные нормы, является «Шайаст-на-шайаст» (среднеперс. *šāyest nā šāyest* 'дозволенное—недозволенное') [Sayast-ne-sayast; Shayast-la-shayast], а также дополняющий его текст [Supplementary Texts]. Стилистические особенности позволяют предположить, что «Шайаст-на-шайаст» был составлен жрецами, сделавшими последнюю редакцию Занда Видевдата и Нирангистана, то есть его составление относится ко

[17] См.: Gignoux, 1965; 1974; 1979; Skjaervo, 1983 и др.

времени после 632 г. н. э. [Боусе, 1968. P. 39—40]. В тексте «Шайаст-на-шайаст» содержатся цитаты из среднеперсидских переводов многих книг Авесты, в том числе из Видевдата и утерянных правовых насков. Большая часть этого произведения является, по сути дела, пересказом и дополнением новыми правилами и примерами среднеперсидского перевода Видевдата. Многие положения «Шайаст-на-шайаст» были позже использованы при составлении новоперсидских *ривайатов*.

Кроме того, до нас дошли богословские зороастрийские сочинения конца IX—начала X в. н. э., составленные на основе среднеперсидского перевода Авесты и, отчасти, других среднеперсидских книг, известных в то время. Это так называемые среднеперсидские *ривайаты* (новоперс. *rivāyat* 'рассказ', 'сказание', 'предание'). Термин *ривайат* не употреблялся в среднеперсидских текстах и был приложен к ним в более позднее время.

Наиболее важны для нас следующие среднеперсидские *ривайаты*: *ривайат*, сопровождающий текст рукописи «Дадестан-и дениг» [Pahlavi rivayat], а также *ривайат* Хемита сына Ашавахишта (среднеперс. *rivāyat ī hēmīt ī ašavahištān*) [Rivayat-i Hemit-i...].

Сочинения, известные как новоперсидские *ривайаты* [Persian rivayats], были написаны между 1478 и 1773 гг. (изредка в этих *ривайатах* встречаются и упоминания запросов, относящихся к гораздо более раннему времени). В это время индийские парсы посылали в Иран своих эмиссаров за разъяснением смысла древних обрядов, который во многом был уже непонятен потомкам зороастрийцев, бежавших в Индию после завоевания Ирана мусульманами. Часто послания парсов касались конкретных вопросов, возникавших в связи с особенностями местных, отличных от иранских, условий, а также несоответствий в обрядности двух зороастрийских общин.

Однако в период между XV—XVIII вв., к которому относится эта переписка, сами иранские зороастрийцы весьма своеобразно толковали некоторые древние предписания. Так, у иранских зороастрийцев возник ритуал скрещивания ног покойного, вызвавший бурные споры и сопротивление парсов. Обращает на себя внимание тот факт, что хотя из Индии и посылали в Иран вопросы, те из приходивших в ответ рекомендаций, которые парсы считали ложными или просто неподходящими, отвергались, несмотря на увещевания и угрозы со стороны иранского зороастрийского жречества.

В целом *ривайаты* продолжают традиции среднеперсидской литературы. Тем не менее, помимо появления еще большего числа деталей в трактуемых ритуальных установлениях, в новоперсидских *ривайатах* отразились и упадок зороастризма, и отступления от веками складывавшихся норм. Например, из одного из запретов можно заключить, что тела мертвых зороастрийцев в XV в. переносились к *дахме* (месту выставления трупов) незороастрийцами, — ранее это

не допускалось. Более того, как с удивлением отмечает перевод на английский язык и комментатор *ривайатов* Дхабхар, носилки перенесения мертвых делались из дерева, что также недопуст (они должны быть из металла — материала, в меньшей степени подверженного осквернению) [Persian rivayats. P. 108–109, n. 2].

Несколько особняком стоит персидский *ривайат* «Сад дар» (новоперс. *sad dar* 'сто глав', 'сто положений') [Sad dar, 1885]. Существует два варианта этого текста – прозаический и поэтический, — один из которых составлен в 1496 г., а другой — в 1605 г. Прозаический «Сад дар» содержит гораздо более ранний материал, чем можно предположить по дате рукописи [Pavri, 1926. P. 8]. Этот текст включает ряд интересных предписаний, касающихся похоронного обряда и ритуальных омовений. К их числу относится первое, насколько известно, упоминание в письменном источнике обмывания трупов у зороастрийцев; оно производилось коровьей мочой и — опять-таки в нарушение древних норм — на деревянной доске.

Позднее зороастрийское стихотворное сочинение, написанное на новоперсидском языке, «Фарзийат-наме» [Farziat-name, 1924] включает предписания относительно похоронного обряда, а также описание и объяснение смерти человека. В нем встречаются существенные детали, позволяющие наиболее полно представить развитие ритуалов очищения и похоронного обряда.

Проблемы, связанные с вопросами ритуальной чистоты и похоронным обрядом у зороастрийцев, затрагиваются в ряде исследований. Помимо описаний очистительных ритуалов, приведенных Анкетиль Дюперроном [Zend-Avesta], как исследователь первым этих тем коснулся Дж. Дармстетер [Vendidad]. Подробнейшим образом зороастрийский похоронный обряд у индийских парсов был описан выдающимся ученым, парсом Дж. Дж. Моди [Modi, 1892], включившим затем это описание в свой более обширный труд, охвативший разные стороны религиозной жизни парсов [Modi, 1922]. Похоронный обряд иранских зороастрийцев запечатлел в своей известной книге А. В. В. Джэксон [Jackson, 1909], позже его описанию [Boyce, 1977] и исследованию [Boyce, 1975] значительное место в своих работах уделила М. Бойс. М. Бойс также опубликовала обзорные фрагменты из различного рода источников, — включая античные источники, сообщения европейских путешественников и непосредственно зороастрийские тексты от Авесты до работ современных зороастрийских религиозных деятелей, — в которых содержатся показательные для истории зороастризма сведения [Textual sources, 1984].

Помимо этого различных аспектов зороастрийского похоронного обряда так или иначе касались многие крупнейшие иранисты — Дж. Моди [Modi, 1889], В. Хеннинг [Henning, 1945; 1951], Х. Хумбах [Humbach, 1961], Э. Бенвенист [Benveniste, 1962], И. Гершевич [Gershevitch, 1975], М. Бойс [Boyce, 1979], Ф. Жинью [Gignoux, 1979].

а также М. Наваби [Nawabi, 1976], М. Шаки [Shaki, 1987; 1988], А. Тафаззоли [Tafazzoli, 1991] и другие исследователи.

Зороастрийской концепции ритуальной чистоты впервые уделил внимание в предисловии к своему переводу Видевдата Дж. Дармстетер [Vendidad]. Затем вопросы ритуальной чистоты и очищения анализировались и описывались у парсов Дж. Моди [Modi, 1922], а у иранских зороастрийцев В. Джэксоном [Jackson, 1909] и М. Бойс [Boyce, 1975, 1977, 1979, 1982]. Несколько лет назад в издательстве Техасского университета вышла монография молодого ученого, парса Дж. Чокси [Choksi, 1989], полностью посвященная чистоте и осквернению в зороастризме.

Необходимо отметить, что некоторым обширным вопросам, которых неминуемо касается исследователь, будь то похоронный обряд или очищение, также посвящены отдельные монографии и специальные статьи. Часть из них представляет собой обзор зороастрийской литературы [Tavadia, 1956; Boyce, 1968; Kellens, 1987]. Зороастрийские концепции бессмертия души и ее посмертного существования рассматриваются в работах парсийских ученых, *дастуров* Дж. Паври [Pavri, 1926], где учтены все зороастрийские источники, начиная с Авесты, и Ф. Боде [Bode, 1960]. Такой важной для понимания зороастрийской концепции смерти и осквернения теме, как иранская демонология, посвящена работа А. Кристенсена [Christensen, 1941].

Исследователями неоднократно обобщались сведения античных источников о традициях (включая похоронные культы) древнего Ирана [Clemen, 1910]. В отечественной исторической науке их приводили в связи с изучением иранских похоронных обрядов В. Бартольд и К. Иностранцев [Иностранцев, 1909], *позже к ним возвращались Ю. Рапопорт* [Рапопорт, 1971] и Б. Литвинский [Литвинский, Седов, 1983; 1984].

В конце прошлого века Дж. Моди получил в подарок для Бомбейского музея два оссуария — каменный и керамический, найденные на юго-западе Ирана, недалеко от Бушира. Статья Моди [Modi, 1889], посвященная этой находке, была если не первой, то одной из первых работ, привязавшей археологический материал к письменным — авестийским (Видевдат) и среднеперсидским («Дадестан-и дениг», 17) — источникам, а также к обрядам современных зороастрийцев Индии, парсов. Моди привел, таким образом, известные важнейшие источники зороастрийского похоронного обряда, к которым возвращались все последующие исследователи. В этой работе он также указал, что, судя по сообщениям, количество никем не исследуемых археологических памятников зороастрийского похоронного обряда в том числе оссуариев, достаточно велико. В то же время, в одном из последних исследований по археологии юго-западного Ирана его автор Р. Бушарла пришел к выводу, что памятники похоронного обряда этого района, бывшего когда-то оплотом саса-

нидского зороастризма, очень разнообразны [Boucharlat, 1978] (работа осталась нам недоступной). Это противоречит немногочисленным и единообразным сведениям зороастрийских источников, согласие которых по поводу похоронного обряда, видимо, носит искусственный характер.

Упомянутая статья Дж. Моди о костехранилищах вызвала большой интерес выдающегося русского ученого К. Иностранцева. Последний обратился к российскому генеральному консулу в Бомбее А. А. Половцову (принимавшему участие в раскопках самаркандских оссуариев в 1889 г.) с просьбой о дополнительной информации и получил фотографии нескольких оссуариев, осуществив впоследствии их первую публикацию [Иностранцев, 1907]. Таким образом, изучение зороастрийских оссуариев в России началось параллельно с их изучением в Иране и Индии и было пополнено находками среднеазиатских костехранилищ [Иностранцев, 1907; 1909; 1911; 1917].

Археологическому изучению среднеазиатских похоронных обрядов посвящено большое количество исследований. Для интерпретации археологических памятников нередко привлекались зороастрийские письменные источники (см.: [Толстов, 1948; Рапопорт, 1971; Литвинский, 1968; Литвинский, Седов, 1983; 1984], здесь же содержится библиография отечественных статей, см. также другие работы). Обобщающее исследование среднеазиатских похоронных обрядов принадлежит Ф. Грене [Grenet, 1984], в нем учтены все известные автору археологические памятники и письменные источники, а также приведена обширная библиография [Grenet, 1984. P. 288—312]. Недавно М. Мейтарчиян защитила диссертацию, специально посвященную зороастрийскому погребальному обряду, в которой была сделана попытка учесть все его «локальные и хронологические варианты» [Мейтарчиян, 1992].

Структура книги

Изложение материла в исламской части работы построено следующим образом: в рамках каждой главы вначале приводятся шариатские установления в том виде, в каком они даны в книге «Таузих ал-маса'ил», далее в сравнении с ними — данные по практике того или иного этапа в обряде похорон в реальной жизни у мусульман-шиитов, после чего следуют сведения по практике обряда похорон в основном ираноязычных мусульман Средней Азии, не исповедующих шиитский ислам. Завершает исламскую часть книги перевод избранных глав, относящихся к представлениям о душе и ее состояниям после физической смерти, из сочинения ал-Газали «Кимийа-йи са'адат».

Вторая часть настоящего издания посвящена анализу некоторых существенных деталей обрядов похоронно-поминального цикла, бытующих у зороастрийцев и ираноязычных мусульман в рамках иранского этнолингвистического региона. Первая глава представляет собой вводную часть, две последующие — рассматривают конкретные вопросы, позволяющие обратиться к проблеме заимствований из одной культуры в другую и проблеме сохранения традиций при смене населением конфессиональной принадлежности. В приложениях приводятся переводы двух глав авестийского Видевдата, условно названные как «Похоронный обряд и ритуальное очищение от трупной скверны» (Видевдат, 8)[18] и «Траур» (Видевдат, 12)[19]. Цитаты из Корана даны в исламской части в переводе И. Ю. Крачковского [Коран, 1], в зороастрийской – в переводе Г. С. Саблукова [Коран, 2].

* * *

Авторы выражают свою искреннюю признательность покойному проф. А. Л. Грюнбергу (ИЛИ), проф. О. Ф. Акимушкину (СПбФ ИВ РАН), чл.-кор. РАН, проф. И. М. Стеблин-Каменскому (СПбГУ), проф. В. А. Лившицу (СПбФ ИВ РАН) и проф. В. В. Кушеву (СПбФ ИВ РАН) за предоставленные материалы и ценные консультации при подготовке настоящего издания, а также А. А. Иванову (ГЭ), Е. А. Резвану (СПбФ ИВ РАН) и Ф. И. Абдуллаевой (СПбГУ) за предоставленный иллюстративный материал.

Special thanks are expressed to Prof. Alexander D. Knysh (University of Exeter) and Dr. Lutz Rzehak (Humboldt-Univeristät zu Berlin) for the update information regarding the last editions of «Kimiya-yi sa'adat».

А. Хисматулин
В. Крюкова

[18] Перевод опубликован. См.: Крюкова, 1997.
[19] Публикуется впервые.

А. А. Хисматулин

Смерть и похоронный обряд в исламе

مرگ و مراسم تدفین در اسلام

Глава I

Приближение смерти

Заповеди для находящегося в предсмертном состоянии

احكام محتضر

Положение 533: Мусульманина, находящегося в предсмертном состоянии (محتضر), то есть готового отдать Богу душу, будь то женщина или мужчина, взрослый или ребенок, нужно уложить на спину таким образом, чтобы ступни его ног были обращены в сторону Мекки (*кибла,* قبله)[1]. Если же положить его полностью таким образом не представляется возможным, необходимо осторожно уложить его согласно вышеприведенному описанию положения тела, насколько это возможно. Если же и это никоим образом нельзя осуществить, то осторожно усадить его лицом к *кибле*; если же и это не получится, то снова, проявляя осторожность, уложить его на правый или левый бок лицом к *кибле.*

Положение 534: Обязательно следует предусмотреть, чтобы покойник был повернут лицом к *кибле* до момента, когда его начнут перемещать с места, где он умирает (محل احتضار). После перемещения эта предусмотрительность не обязательна.

Положение 535: Обратить находящегося при смерти лицом к *кибле* — обязательно (واجب) для каждого мусульманина, и нет необходимости спрашивать разрешения у *вали* (ولى)[2] умирающего.

Положение 536: Желательно (مستحب است), чтобы умирающему произносились формулы *шахады* (شهادة)[3] и признания 12 имамов, мир да пребудет над ними, и другие формулы признания Аллаха таким образом, чтобы умирающий мог их воспринять, и желатель-

---

[1] Кибла (قبله) – направление на Мекку.

[2] Вали (ولى) – в данном случае лицо, еще при жизни назначенное покойным либо в устной форме, либо в завещании распорядителем всех дел, связанных с похоронами и наследством умершего. Близко соответствует русскому душеприказчику.

[3] Шахада (شهادة) – формула вероисповедания мусульман – нет бога кроме Аллаха, а Мухаммад – посланник Аллаха (لا اله الا الله و محمد رسول الله).

но также, чтобы то, о чем уже было сказано, повторялось вплоть до момента смерти.

Положение 537: Желательно, чтобы молитва: «О Господи, прости мне многие из прегрешений и прими от меня немногое, в чем я был послушен Тебе. О Ты, принимающий немногое, а прощающий многое, прими от меня немногое и прости мне многое. Воистину, Ты — милостивый и прощающий. О Боже, Ты милосерден, благослови меня» (اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك و اقبل منى اليسير من طاعتك يامن يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل منى اليسير و اعف عنى الكثير انك انت العفو الغفور اللهم ارحمنى فانك رحيم) — произносилась умирающему таким образом, чтобы он мог ее воспринять.

Положение 538: Желательно того, кто тяжело отходит, перенести на место, где он обычно совершал намаз, если это не вызовет у него беспокойства.

Положение 539: Желательно для душевного успокоения умирающего прочитать у его изголовья благословенные суры: *Йа син* (يس), *ас-Сафат* (الصافات), *ал-Ахзаб* (الاحزاب), *айат ал-Курси* (آية الكرسى), 54-й айат из суры *ал-А'раф* (الاعراف) и три последних айата из суры *ал-Бакара* (البقرة), а также все, что возможно, из Корана.

Положение 540: Не рекомендуется (مكروه است): оставлять умирающего одного; класть что-то тяжелое ему на живот; присутствовать рядом с ним женщинам в период регул (حائض) или человеку, оскверненному половым контактом, а также быть многословным, плакать или присутствовать рядом с умирающим одним только женщинам [Хомейни. С. 110–111].

رسالهٔ
توضیح المسائل
مطابق با فتاوی حضرت مستطاب حجة الاسلام
والمسلمین سید العلماء والمجتهدین رئیس الملة والدین
المجاهد الاکبر حاج آقا روح الله الموسوی الخمینی
ادام الله ظله علی رؤس المسلمین
از انتشارات
کتابفروشی اسلامیه

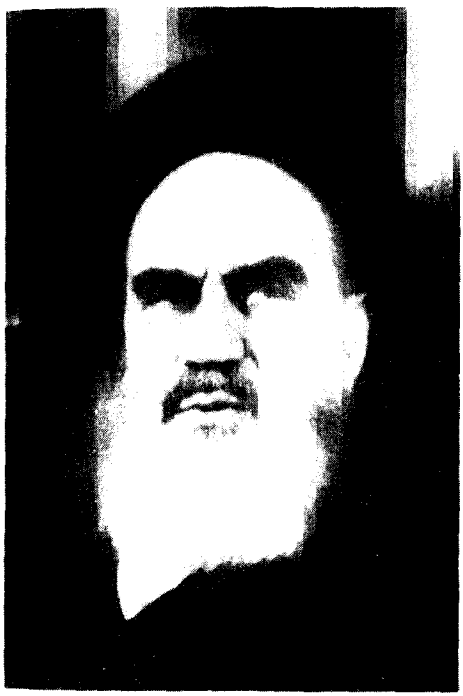
Титульный лист книги айатоллы Хомейни «Таузих ал-маса'ил»

Хотя в основе своей мусульмане-шииты поступают согласно этим требованиям, к вышеперечисленным шариатским установлениям в их практике добавляются некоторые характерные особенности ритуальной подготовки умирающего человека к уходу из этой жизни. Так, например:

1. Укладывая умирающего лицом к Мекке, его родственники убирают из-под него подушки и валики, чтобы он лежал ровно.

2. Имеющиеся во рту вставные зубы изымают.

3. Руки и ноги умирающего красят хной. При этом говорят, что «красить хной — предписание Пророка», поскольку когда за умершим придут *Накир* и *Мункар* (نكير، منكر)[4], они сначала посмотрят на его руки и ноги — окрашены те хной или нет. Если окрашены, то они говорят себе: «Возвращаемся, больше разговаривать не о чем, ясно, что это — правоверный шиит и последователь Пророка» [Катираи, 1970. С. 239.].



Айатолла Хомейни (1900—1989), автор книги «Таузих ал-маса'ил»

4. В рот умирающему, когда он начинает отходить, чайной ложкой вливают понемногу так называемую воду *саййид аш-шухада'* (سيد الشهداء), которую также называют *аб-и шахадат* (آب شهادت) или *аб-и каламайи шади* (آب كلمهء شادى).

5. У изголовья умирающего читают *шахаду*, а также суры *Йа син* и *ас-Сафат*. Если умирающий в состоянии, то он сам может читать себе суры из Корана. Люди верят, что их произнесение облегчает страдания. Причем формулы признания ислама шиитского толка читают на ухо умирающему, а суры из Корана — громко вслух.

6. Когда до смерти остаются считанные часы, стараются, если возможно, избегать прикосновений к телу умирающего, «считают, что душа хочет выйти из тела, и не надо ей мешать» [Катираи, 1970. С. 240].

Некоторые источники содержат данные о еще двух особенностях ритуала подготовки умирающего к смерти, однако они не дают ясности, когда и в какой степени были распространены эти ритуальные действия среди мусульман-шиитов. Во всяком случае, они не

---

[4] Накир и Мункар (نكير، منكر) — ангелы, которые, по мусульманским верованиям, подвергают души умерших допросу об их жизненных делах и вере. О них см. перевод «Кимийа-йи саадат», гл. «Вопросы *Накира* и *Мункара*».

вполне согласуются с существующими на этот счет установлениями шариата.

7. В случае, если умирающий отходит тяжело и его агония затягивается, читают особую молитву. «Эту молитву читают напротив маленького камешка, а после ее прочтения кладут этот камешек на сердце умирающего, чтобы сократить время его агонии» [Массе, 1977. С. 145—146].

8. При появлении явных признаков близкой смерти на террасе или на крыше дома зажигают маленькие светильники, которые оповещают прохожих и соседей о близкой смерти в этом доме, чтобы «они помолились перед Богом за умирающего» [Массе, 1977. С. 146—147], то есть светильники зажигают до момента смерти[5].

Хочется отметить, что существовавшее и существующее социальное расслоение не позволяет многим мусульманам такую роскошь, как вызов муллы на дом для чтения молитв и сур из Корана вплоть до наступления смерти. Муллу требуется отблагодарить, а большинству это не по карману, поэтому в шариатских установлениях, изложенных в книге айатоллы Хомейни «Таузих ал-маса'ил», для людей несостоятельных или просто бедных существуют своего рода уступки, согласно которым, во-первых, не оговаривается, кто должен читать суры из Корана и молитвы, то есть их может прочесть каждый, кто их знает и в состоянии прочесть, и, во-вторых, произнесение молитвы, *шахады* и т. п. только желательно, но не обязательно[6].

Исходя из этого, а также основываясь на сведениях, полученных из устных источников, несостоятельные люди зачастую приглашают муллу только после смерти, на чтение *джанозы* (جنازه)[7].

Во всех случаях, будь то до смерти или после нее, муллу зовет лицо мужского пола из числа родственников, если таковые имеются. Обычно это бывает юноша. Если покойник назначил *вали*, то *вали* и распределяет обязанности между родственниками, сообщая каждому, что необходимо сделать для похорон. Однако в любом случае позвать муллу — обязанность мужчины. Это является характерной особенностью ритуала похоронного обряда почти всех мусульман.

* * *

Имеющиеся источники по обряду похорон у мусульман-неши-итов (горных таджиков, ваханцев, курдов, афганцев) дают или очень разнообразные сведения (в зависимости от региона проживания) о действиях окружающих в момент приближения чьей-либо смерти.

---

[5] О зажигании светильников после смерти см.: Гл. IV.

[6] См.: Хомейни. Пол. 536, 537, 539.

[7] Джаноза (جنازه) – 1) отпевание, отходная молитва; 2) труп.

или описывают эти действия фрагментарно, что объясняется сложностью сбора таких сведений. С точки зрения мусульманской этики, наблюдение постороннего человека за ритуальным процессом всего обряда похорон, как и участие в нем, невозможно, а сведения, полученные от информантов (людей, принимавших участие в этом обряде), зачастую бывают скудны и неполны в силу того, что информант либо считает отдельные моменты в обряде сами собой разумеющимися, широко известными и не требующими особого внимания, либо просто не желает говорить о каких-то моментах.

Ниже мы остановимся на тех характерных чертах, которые выходят за рамки шариатских установлений или являются отличительными особенностями обряда похорон данного региона, местности, кишлака.

1. Иногда в помещении, где лежит находящийся при смерти, ставят зажженный светильник (обычно его зажигают после смерти).

2. Вокруг умирающего собираются все его близкие и сидят возле него при зажженном светильнике, стараясь не пропустить момент агонии.

3. Повсеместно у горных таджиков-исмаилитов умирающему льют в рот воду, но здесь, в отличие от иранцев, ее отжимают из смоченной ваты и она называется *аб-и хасрат* (вода скорби, آب حسرت), *аб-и рихлат* и *аб-и сар-и маут* (предсмертная вода, آب رحلت، آب سر موت), *аб-и харакат-и джан* (вода движения души, آب حرکت جان). Воду перестают капать, когда умирающий крепко стиснет зубы. Считается, что в этот момент его душа выходит из тела [Писарчик, 1976. С. 121].

4. Иногда умирающей женщине для облегчения ее предсмертных страданий немного разрывают спереди (сверху или снизу) платье.

5. Не принято вставать при входе кого бы то ни было в комнату, где находится умирающий. Однако этот обычай соблюдается не везде.

6. Стараются не плакать до того момента, пока находящийся при смерти не умрет, так как распространено поверье, что «плач и рыдания окружающих мешают душе умирающего выйти из тела» [Писарчик, 1976. С. 122].

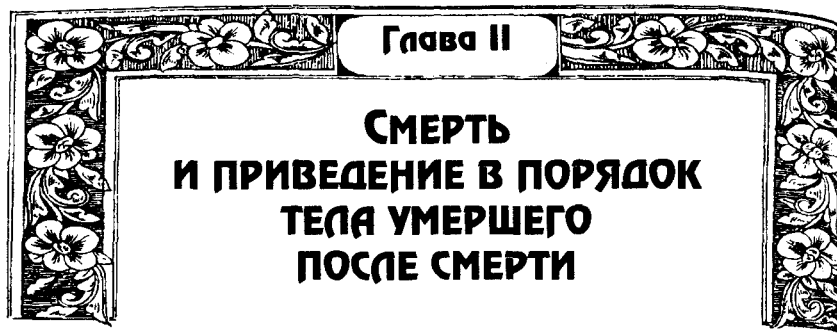
7. Окружающие и сам умирающий, пока может, произносят формулу *шахады* или просто имя Бога: Аллах.

8. Мулла обычно приходит до смерти и громко читает у изголовья молитвы или формулы признания Аллаха или же его возвеличивания (например, *Аллаху акбар!*). Иногда прочитывается сура *Йа син*. Все это делается с целью отогнать Дьявола [Бабаева, 1993. С. 32—33].

9. Может читаться *чилосин*[8].

---

[8] Чилосин – букв.: 'сорок син' – чтение шестью муллами сорок раз над умирающим суры *Йа син*, 36-й суры Корана.



Глава II

Смерть и приведение в порядок тела умершего после смерти

Заповеди для действий после смерти

احکام بعد از مرگ

Положение 541: Желательно после смерти рот покойника закрыть, чтобы он не оставался открытым, завязать ему глаза, подвязать нижнюю челюсть, а руки и ноги вытянуть и накрыть тонкой тканью. Если смерть наступила ночью, зажечь на месте смерти светильник, оповестить для похорон правоверных и поспешить с его погребением. Однако если уверенности в наступлении смерти нет, то необходимо подождать, пока это не станет очевидным. И также, если умерла беременная женщина, а ребенок ее во чреве, вероятно, жив, нужно отложить ее похороны на столько, чтобы успеть разрезать ей левый бок, достать ребенка и зашить бок [Хомейни. С. 111—112].

Мусульмане-шииты, соотечественники айатоллы Хомейни, в основном поступают в соответствии с этими указаниями, но имеет смысл отметить некоторые тонкости и характерные особенности выполнения ими шариатских заповедей, а также некоторые поверья, связанные с покойником.

1. Если человек умер — значит, звезда его упала, согласно существующему поверью, что «у каждого человека есть на небе своя звезда, которая в момент смерти гаснет и падает» [Хидайат, 1958. С. 281].

2. Если человек умер, а на лице его застыла улыбка, то «он предназначен для рая, если же у него плохой вид, то, значит, он грешник и не попадет в рай».

3. Если в момент смерти глаза у покойника остались открытыми, значит, «он не может оторваться от этого мира» [Хидайат, 1958. С. 281], поэтому его глаза тут же закрывают, на веки кладут немного хлопка, и, наложив сверху белый платок, завязывают его узлом на затылке.

4. Другим таким же белым платком через уши на темени подвязывают нижнюю челюсть.

5. Большие пальцы выпрямленных и сложенных вместе ног слабо связывают друг с другом лоскутом материи, чтобы потом, когда тело окоченеет, они остались на месте.

6. Руки вытягивают «по швам».

7. Накрывают труп белой тканью, а сверху набрасывают кашмирскую шаль.

8. К трупу стараются не прикасаться, «поскольку, прикоснувшись к покойнику, нужно обязательно совершить *гусл-и масс-и маййит* (غسل مس ميت)» [Катираи, 1970. С. 241][1].

9. Если человек умер на закате или с наступлением темноты, его тело относят в квартальную мечеть и оставляют там до утра.

10. Если он преставился поздно ночью, его волей-неволей оставляют дома до рассвета.

11. Покойника всегда сильно боятся. Существует убеждение, что одним из *признаков благодеяния является «как можно скорейшее* предание трупа земле» [Катираи, 1970. С. 241—242] на ближайшем мусульманском кладбище.

12. На грудь оставшегося дома покойника кладут Коран, «чтобы ночью, когда он останется один, шайтан не вошел в его тело» [Катираи, 1970. С. 242].

13. Если труп оставили в мечети, то ему не кладут на грудь Коран, так как там покойник не останется в одиночестве. У него в изголовье сидит чтец, который читает Коран.

Также считается, что «мечеть — дом Божий», и шайтан не осмелится появиться там.

14. В мечети возле покойника могут оставить не одного, а двух профессиональных чтецов Корана, которые не должны быть лицами женского пола[2]. Чтецы сидят до утра и читают нараспев Коран [Массе, 1977. С. 148].

15. Родственники умершего имеют обыкновение два-три раза проведывать чтеца (или чтецов) Корана для того, чтобы тот (те) случайно не заснул, или просто приносят ему самовар, заварной чайник, чтобы он, выпив чай, продолжал свое дело [Катираи, 1970. С. 242].

16. Обычно ночью родственники умершего не спят до рассвета, оплакивая покойника. Существует даже пословица — «в ночь смерти в доме умершего никто не спит».

17. Если покойник оставлен дома, то лампу или свечу зажигают только в его комнате, и она тоже горит до утра.

---

[1] Гусл-и масс-и маййит (غسل مس ميت) — ритуальное омовение, связанное с прикосновением к умершему. Подробнее см.: Гл. III.

[2] Количество чтецов, вероятно, зависит от социального положения семьи и самого умершего.

18. Если покойник находится в мечети, то и в комнате умершего и у его изголовья в мечети зажигают лампу или свечу, которые горят до утра.

* * *

Описанные выше действия по приведению в порядок тела покойника, по имеющимся материалам, практически полностью совпадают с тем, что делают мусульмане-нешииты сразу после смерти человека. Существенные различия прослеживаются только в некоторых моментах, касающихся закрывания глаз, окрашивания хной рук и ног покойника, а также тканей, которыми укрывают труп, и места, куда его укладывают.

Так, например:

если глаза покойника остаются открытыми, то кто-то из родственников растирает веки руками или сухой глиной, чтобы они закрылись, поскольку открытые глаза — признак того, что умерший был грешником;

одежду, в которой человек умер, разрывают по швам, так как снимать ее через голову не принято;

связывая большие пальцы ног, используют полоску материи, оторванную от головного платка жены умершего или от его собственного платка;

женщине расплетают волосы и снимают с нее украшения. Нежелательно окрашивать хной руки и ноги покойницы, так как это считается признаком ритуальной нечистоты.

В некоторых местах у горных таджиков-исмаилитов руки покойника могут не вытягивать «по швам», а укладывать на колени, «оставляя ладони полураскрытыми, или на грудь одна на другую» [Писарчик, 1976. С. 123].

Тело умершего, уложив на чистую подстилку (ткань, войлок, палас) и накрыв чистой тканью, оставляют в прохладном месте, чтобы оно остыло.

Иногда лицо покойного оставляют открытым, чтобы родные и близкие могли на него взглянуть, однако это не относится к умершей женщине, для которой даже собственный муж считается чужим (*намахрам*, نامحرم)[3], не говоря уже о других мужчинах.

Таджики долины Верхнего Зеравшана, пока труп еще не остыл, остригают ногти на руках и ногах покойника и «куском грубого домотканого сукна растирают волосяные покровы тела, чтобы не вырос волосы. Все это делается с целью облегчения работы обмывателей покойников» [Троицкая, 1971. С. 236].

---

[3] Намахрам (نامحرم) — лицо другого пола, не являющееся близким родственником.

Затем на три составленные вместе табуретки кладут одеяло и подушку, на них укладывают тело покойника и накрывают его с головой халатом (если это труп мужчины) или платьем (если это труп женщины).

Иногда умершему мужчине повязывают чалму.

Тело покойника располагают ногами к югу, головой к северу, лицом на запад. Практически повсеместно у таджиков и узбеков это положение тела считается обязательным. Существует даже примета: «если человек спит ногами к югу, а головой к северу, то он может накликать на себя смерть» [Троицкая, 1971. С. 236].

Заповеди для обмывания, завертывания в кафан, намаза и погребения усопшего

احکام غسل و کفن و غاز و دفن میت

Положение 542: Обмывание (غسل), завертывание в кафан (کفن), намаз (غاز) и погребение (دفن) правоверного мусульманина-шиита[1] обязательно для каждого человека, достигшего совершеннолетия. Если кто-то занимается выполнением [этих процедур], то другим нет необходимости принимать в этом участие. Если же никто не будет этим заниматься, то все совершат грех (معصیت). С обязательной предосторожностью (بنا بر احتیاط واجب) эта заповедь должна выполняться даже теми мусульманами, которые не являются правоверными шиитами.

Положение 543: Если кто-то занимается делами, связанными с похоронами умершего, то другим не обязательно заниматься тем же. Однако если кто-то начатое дело не довел до конца, необходимо, чтобы другие его завершили.

Положение 544: Если человек убежден, что кто-то другой уже занят делами, связанными с похоронами умершего, не обязательно начинать делать то же самое. Однако если у него есть сомнения или подозрения, то нужно приступить к исполнению этих дел.

Положение 545: Если кто-то знает, что обмывание или завертывание в кафан, или намаз, или погребение умершего были совершены неверно, необходимо совершить это вторично. Однако в по-

[1] Здесь и далее в переводе под «правоверными мусульманами-шиитами» подразумеваются последователи одной из ветвей шиитского ислама, а именно — шиитского ислама имамитского толка — господствующего вероисповедания в Иране.

вторении нет необходимости, если это только подозрение или сомнение по поводу правильности или неправильности совершенного.

Положение 546: Для совершения обмывания, завертывания в кафан, намаза и погребения умершего надо испросить разрешение у *вали* покойного.

Положение 547: *Вали* покойной, который участвует в процессе обмывания, завертывания в кафан и погребения, является ее муж, за ним следуют те мужчины, которые имеют предпочтение перед своими женами и становятся наследниками покойной. И каждый, кому отдается предпочтение в наследовании, в делах похорон принимает самое непосредственное участие.

Положение 548: Если кто-то скажет, что он является «*вали* или *васи* (وصى)[2] покойного», либо что «*вали* покойного дал» ему «разрешение для совершения обмывания, завертывания в кафан, и погребения» и никто другой не говорит, что он *вали* или *васи* покойного, или что *вали* умершего дал ему разрешение на исполнение тех же обязанностей, то исполнение всех дел по похоронам лежит на этом человеке.

Положение 549: Если покойный назначил кого-то другого, кроме *вали*, для совершения обмывания, завертывания в кафан, погребения и намазов, обязательная предосторожность заключается в том, чтобы *вали* и назначенный другой человек вдвоем испросили разрешения. И неважно, соглашается ли тот, которого назначил покойный для исполнения всех дел, с этим завещанием. Однако если он согласился, то ему нужно приступить к их исполнению» [Хомейни. С. 112–113].

Заповеди для обмывания трупа

احكام غسل ميت

Положение 550: Необходимо, чтобы покойника обмывали три раза: сначала водой с размешанным в ней порошком из листьев седра (*держи-дерево*, سدر), второе обмывание совершается водой с камфарой (كافور), третье обмывание — чистой водой (آب خالص).

Положение 551: Количество седра и камфары должно быть сравнительно незначительным, чтобы потом не добавлять воду, но и достаточным, чтобы не говорили, что седр и камфара уже смешаны с водой.

Положение 552: Если седр и камфару не найти в необходимом количестве, то из предосторожности следует обязательно замешать с водой имеющееся количество.

---

[2] Васи (وصى) – душеприказчик, опекун, попечитель; синоним *вали*.

Положение 553: Человека, уже надевшего для *хаджжа ихрам* (احرام)[1] и умершего до завершения семикратного пробега (سعی) между холмами *ас-Сафа* (الصفا) и *ал-Марва* (المروه)[2], не следует обмывать водой с камфарой, вместо этого труп нужно обмыть чистой водой точно так же, как и того, который умер в *ихраме* во время *'умра* (عمره)[3] до того, как успел обрезать себе волосы.

Положение 554: Если седр и камфару или что-то одно из них нельзя найти или их использование недопустимо, например, они являются присвоенными, нужно вместо них обмыть покойника чистой водой.

Положение 555: Тот, кто обмывает покойника, должен быть правоверным шиитом, совершеннолетним и в здравом рассудке, а также знать свое дело.

Положение 556: Обмывающий покойника должен совершать это, ища благословения (قصد قربت) Бога и подразумевая в этом исполнение Божьего приказа (انجام فرمان خداوند عالم). И если человек с таким намерением (نیت) продолжает дело до конца третьего обмывания, то этого достаточно и в повторении нет необходимости.

Положение 557: Обмывание мусульманского ребенка, даже если он незаконнорожденный (از زناء), обязательно. Обмывание, завертывание в кафан и погребение неверного (*кафир,* کافر) и его детей — недопустимо. Над тем, кто с детства был ненормальный и остался таким же по достижении им совершеннолетия, причем мать и отец или кто-то из них исповедуют ислам, нужно совершить обмывание. Но если никто из них не является мусульманином, обмывание такого человека недопустимо.

Положение 558: Нужно совершить обмывание ребенка-выкидыша (بچهٔ سقط شده), если ему четыре месяца или больше, а если ему нет четырех месяцев, то нужно завернуть его в какую-нибудь материю и похоронить без обмывания.

Положение 559: Если мужчина обмывает женщину или женщина обмывает мужчину, то такого рода обмывания недействительны. Однако жена может обмыть своего мужа и муж тоже может обмыть свою жену, хотя из осторожности желательно жене не обмывать своего мужа, а мужу — свою жену.

---

[1] Ихрам (احرام) – 1) состояние особой ритуальной чистоты, достигаемое с помощью совершения определенных очистительных обрядов перед паломничеством: омовения и обрезания волос и ногтей; 2) два куска белой материи, один из которых оборачивается вокруг бедер (*изар,* إزار), а другой накидывается на плечи (*рида,* ردا), на ноги надеваются сандалии. У мужчин голова остается непокрытой, для женщин — обязательно покрывало на голову. Подробнее см.: Ермаков, 1991а. С. 118.

[2] Необходимый элемент паломничества, совершаемый после хождения вокруг *Ка'бы* (*таваф,* طواف). Подробнее см.: Ермаков, 1991б. С. 203.

[3] Умра (عمره) – малое паломничество или малый *хаджж*. Может совершаться в любое время года совместно с основным *хаджжем* или независимо от него. Порядок ритуальных действий во время *'умра*: обряд принятия *ихрама*, вход на территорию *ал-Маджид ал-Харам*, обход *Ка'бы*, молитва, вкушение воды из источника *Замзам*, семикратный пробег между холмами *ас-Сафа* и *ал-Марва*, выход из состояния *ихрам*. Подробнее см.: Ермаков, 1991в. С. 242.

Положение 560: Мужчина может обмывать свою дочь, если ее возраст не превышает трех лет. Женщина также может обмывать своего сына, если возраст его не превышает трех лет.

Положение 561: Если для обмывания умершего мужчины не находится другого мужчины, то те женщины, которые находятся с ним в родственных связях и являются близкими родственниками (мать, сестра, тетя по матери и тетя по отцу) или являются молочными сестрами, могут из-под одежды или того, чем прикрыто его тело, обмыть его. А также если для умершей женщины не найдется другой женщины, чтобы ее обмыть, то мужчины, которые находятся с ней в родственных отношениях и приходятся ей близкими родственниками или молочными братьями, могут ее обмыть из-под одежды.

Положение 562: Если покойник и тот, кто его обмывает, оба являются мужчинами или оба являются женщинами, то разрешается оголить тело покойного кроме срамных частей (عورت). То же самое [можно сделать], если они являются близкими родственниками (محرم).

Положение 563: Смотреть на срамные части тела покойного запрещено. Если тот, кто обмывает покойного, посмотрит на них, то совершит грех (معصيت). Однако обмывание [с точки зрения шариата] будет действительным.

Положение 564: Если какая-то часть тела покойного является оскверненной, то перед тем как начать обмывание этой части, нужно ее ополоснуть в воде. Желательно — из осторожности (احتياط مستحب), — чтобы до начала обмывания все тело покойного было чистым.

Положение 565: Обмывание покойника совершается в том же порядке, что и ритуальное омовение *гусл-и джанабат* (غسل جنابت). Осторожность же обязательно проявить в том, чтобы, насколько возможно, обмывать покойника согласно *гусл-и тартиби* (غسل ترتيبى), не применяя *гусл-и иртимаси* (غسل ارتماسى)[4]. Из предосторожности желательно при обмывании, согласно *гусл-и тартиби*, каждую из трех частей тела не опускать в воду, а лить ее на них.

Положение 566: Того, кто умер во время регул (حال حيض) или в состоянии осквернения после полового сношения (حال جنابت), нет необходимости обмывать по причине, связанной с регулами или с очищением от скверны после полового сношения, а достаточно совершить просто обмывание трупа.

Положение 567: Обязательно следует проявить осторожность в том, чтобы не брать мзду (مزد) за обмывание трупа. Однако не запрещается взыскивать ее за предварительные работы, связанные с обмыванием.

Положение 568: Если воду для обмывания найти нельзя или ее невозможно использовать для этих целей, нужно заменить каждое из трех обмываний на обмывание *тайаммум* (تيمم)[5].

Положение 569: Совершающий обмывание покойника способом *тайаммум* должен взять покойника за руку, коснуться его ру-

---

[4] Речь об этих видах ритуального омовения пойдет ниже (Гл. III).

[5] Тайаммум (تيمم) — ритуальное омовение песком, совершаемое только при отсутствии воды.

кой земли, а затем ей же коснуться его лица и тыльных сторон ладоней. Если же поступить таким образом не удается и приходится совершать обмывание рукой обмывальщика, то такое обмывание будет предосудительным (اشکال دارد) [Хомейни. С. 113—116].

Как уже говорилось выше, обмывание частей тела трупа совершается в таком же порядке, как и *гусл-и джанабат*, то есть: сначала водой с седром обмывают три раза руки покойника — правую, потом левую; после этого три раза обмывают половые органы, добавляя чуть-чуть солероса; вслед за этим на ладонь выливают из сосудов воду с седром и три раза движениями ото лба к затылку обмывают голову покойника; далее также три раза обмывают сначала правую половину тела, затем левую и уже потом обмывают все тело. На этом первая часть обмывания водой с седром завершается.

После окончания первой части обмывания все сосуды, где находилась вода с седром, тщательно промывают, наливают в них чистую воду, в которую добавляют камфару, и повторяют всю процедуру в том же порядке, используя эту воду с камфарой. Затем сосуды снова моют и наливают уже чистую воду.

Третье обмывание совершается так же, как и два предыдущих. При этом обмывальщик становится к правому боку трупа и каждый раз, когда происходит обмывание очередного органа, говорит: «Прости, прости». Это означает, что совершается последнее обмывание [Катираи, 1970. С. 244—245].

После обмывания тело насухо обтирают полотенцем и приступают к умащиванию.

Никогда не обмывают людей, погибших на войне, за веру или просто в какой-нибудь катастрофе. Их хоронят прямо в том, в чем они погибли, без обмывания.

Практически во всех мусульманских странах обмывание покойника может производиться в двух местах: в доме умершего или на кладбище, в специальном помещении, называемом на территории Ирана, Афганистана и Таджикистана *мурдешурхана* (مردهشورخانه — 'дом для обмывания умерших').

Дома обычно обмывают людей влиятельных, знатных, богатых, благородных, а также мусульманских религиозных деятелей или же в случае отсутствия *мурдешурхана* (например, в кишлаках и деревнях).

Мурдешурхана предназначена для людей неимущих и очень бедных, и в основном ее услугами пользуются в городах.

Обмывание в доме умершего. Если обмывают дома, то посреди двора устанавливают своего рода невысокий навес или, если так можно сказать, своеобразную палатку.

Из квартальной мечети или из *мурдешурхана* берут «напрокат» специально предназначенную для этого тахту, на которую под навесом кладут труп; приготавливают горячую воду.

Затем либо опытный в этом деле человек, либо кто-то из родственников или друзей умершего раздевается догола и надевает на себя набедренную повязку, которая также обычно используется для мытья в бане.

Уложенный на тахте труп начинают обмывать. Навес или палатка устроены таким образом, чтобы никто не мог увидеть голого тела умершего.

Другой человек, также раздетый, с набедренной повязкой, помогает первому обмывать труп, сливая на него воду.

Если родственники пожелают, они могут пригласить для этой процедуры одного профессионального обмывальщика трупов.

Если покойника обмывают внутри дома (в особенности данное относится к женщинам), то эту процедуру совершают под чадрой для намаза таким образом, чтобы «даже небо не видело» голого тела умершей, поскольку это считается *намахрам* [Катираи, 1970. С. 246][6].

Чужому мужчине ни при каких условиях нельзя видеть обнаженного трупа женщины, иногда это относится также и к мужу умершей.

По имеющимся данным, обычай обмывать покойника в его собственном доме в иранских городах полностью упразднен и запрещен. Был ли покойник влиятельным или нищим, в том и другом случае его обмывают на кладбище в *мурдешурхана* [Массе, 1977. С. 150].

Сегодня в любом городе Ирана обмыванием тела и его погребением занимается специальная муниципальная служба, и обмывание происходит в *мурдешурхана*, располагающейся рядом с кладбищем и снабженной проточной водой, в которой и обмывают покойника [Массе, 1977. С. 151].

* * *

По имеющимся источникам, обмывание у горных таджиков происходит в основном в доме умершего. Обмывают тело родственники умершего, женщину — родственницы. Назначает обмывальщиков либо хозяин дома, либо сам покойник еще при жизни. Также могут приглашать профессиональных обмывальщиков.

Там, где их нет, для каждого мусульманина считается религиозным предписанием обмыть в своей жизни троих (в некоторых местах семерых) покойников. Сверх этой установленной «нормы» об

---

[6] Обычай обмывания под покрывалом, палаткой, чадрой или какой-либо одеждой связанное с ним выражение «чтобы даже небо не видело» опять-таки корнями уходит в зороастрийскую культуру. Зороастрийцы считают землю женским началом (ср: «земля-мать-тушка») в отличие от неба, которое они считают мужским началом. У зороастрийцев г. Йазд существует праздник, называемый *sveni kasog* и проводимый с 25 *бахмана* (21 января—февраля) по 1 *исфанда* (20 февраля—20 марта). Этот праздник, считавшийся в эпоху Сасанидов большим событием, отмечался в честь ангела-хранителя Земли с женским именем *Исфанд*. Поскольку Землю считали женским началом (مؤنث), то с течением времени праздник посвятили всем матерям, назвав его «Праздник матерей» [Катираи, 1970. С. 246].

мывать нельзя, так как человек превращается в профессионального обмывальщика, поскольку бытует мнение, что он делает это уже из корыстных соображений, «а не ради будущего воздаяния [за благодеяние] — *саваб* (ثواب)» [Писарчик, 1976. С. 130].

Обмывают обычно 3—5 человек, один из них непосредственно обмывает тело, другие ему помогают, переворачивая тело, сливая воду, грея ее и поднося обмывальщику.

Повсюду у таджиков обмывающий покойника надевает на левую руку мешочек из карбоса [Писарчик, 1976. С. 130], которым и моет тело, поскольку касаться трупа голой рукой нельзя.

Тело умершего от груди до колен покрывают материей, в особенности если это труп женщины, и моют его на ощупь.

Мешочки и ткань для покрытия изготавливают из материала, предназначенного для кафана, по два экземпляра: один для обмывания, другой для обтирания тела насухо.

Во время обмывания один раз читают молитву *ниййат-и гусл* (نیت غسل), а причитания и плач во время процедуры прекращают.

Иногда при согревании воды для обмывания в котел бросают клочок белой ваты, чтобы будущее было светлым [Писарчик, 1976. С. 131].

Всю посуду, находившуюся в употреблении, после обмывания тщательно моют, сосуд же, из которого сливали на тело воду, выбрасывают.

Место для обмывания. Чаще всего этот процесс происходит в доме, в каком-нибудь углу, сбоку от входа.

Летом обмывают во дворе или на террасе, при этом отгородив полотнищем место для обмывания.

Часто делают особый водосток, чтобы вода от обмывания не смешивалась с водой, используемой живыми людьми. Для этого выкапывают яму, сняв предварительно верхний слой земли, затем после обмывания влажную землю выносят, на ее место насыпают свежую и закрывают снятыми вначале пластами. Это место особо почитаемо. На него нельзя наступать не только из чувства уважения, но и из опасения чем-либо заболеть. Поэтому из предосторожности на него ставят какую-нибудь тяжелую утварь: сундук, ларь для зерна, кувшин или чашу с водой, в которую бросают соломинку от пшеницы, и т. п. [Бабаева, 1993. С. 65; Писарчик, 1976. С. 130; Рахимов, 1953. С. 115].

Порядок процесса обмывания идентичен порядку процесса обмывания у мусульман-шиитов Ирана.

Обмывальщикам, так же как и в Иране, отдают одежду умершего (обычно новую) или деньги.

Отказаться от одежды с просьбой продать ее и вырученные деньги использовать на поминки считается богоугодным делом.

Старые люди, чувствуя приближение смерти, стараются запастись одеждой для вознаграждения обмывальщиков.

Таджики долины Верхнего Зеравшана труп ребенка зачастую обмывают открыто, а одежду детей обмывальщикам не отдают, расплачиваясь чем-нибудь другим, поскольку одежду умершего ребен-

ка могут потом носить другие дети, для этого ее нужно выстирать, распороть по швам и сшить заново [Троицкая, 1971. С. 239].

Обмывание в *мурдешурхана*. В *мурдешурхана* (مردشورخانه) обмыванием трупа занимаются профессиональные обмывальщики, и родственники покойного уже не могут принять участие в этой процедуре.

Труп туда приносят одетым, и перед тем как снять с него одежду, обмывальщики спрашивают у *вали* покойного разрешения раздеть покойника.

Раздевая покойника, обмывальщики с большой ловкостью проверяют карманы умершего, и если кто-то положил в них значительную сумму денег, то в своей работе они это учитывают (то есть обмывают не за страх, а за совесть).

Одежду покойника обмывальщики берут себе и, выезжая в отдаленные места, распродают ее беднякам.

Непосредственно перед началом обмывания к трупу подходит ближайший родственник умершего, который при жизни был ему самым близким человеком и который одновременно может являться *вали* умершего. Он последний раз смотрит на лицо покойника и говорит: «Не бойся, я с тобой». Это служит как бы сигналом к началу процедуры обмывания.

После того как покойника разденут, его укладывают на тахту, которая представляет собой каменную плиту длиной 2,5 м, шириной 1,5 м и высотой приблизительно 0,5 м. Эта каменная тахта закреплена на полу *мурдешурхана*. В некоторых помещениях для обмывания трупов используется каменная тахта, установленная на кирпичах [Катираи, 1970. С. 250].

Заповеди для умащивания

احكام حنوط

Положение 585: После обмывания необходимо совершить умащивание (حنوط), то есть на лоб, ладони, колени и на два больших пальца ног покойного нанести камфару. Желательно втереть камфару также в кончик носа умершего. Необходимо, чтобы камфара была растерта в порошок и была свежая. Если же от времени запах камфары улетучится, то этого недостаточно.

Положение 586: Из осторожности желательно сначала втереть камфару в лоб умершего. В других же местах порядок втирания соблюдать не обязательно.

Положение 587: Лучше будет, если покойника умастят прежде завертывания в кафан. Хотя можно это сделать и во время завертывания, и после него.

Положение 588: Умащивание тела того, кто уже надел *ихрам* для совершения *хаджжа* и до того, как закончил семикратный пробег между холмами *ас-Сафа* и *ал-Марва*, умер, недопустимо. Также нельзя умащивать, если он умер до того, как успел обрезать свои волосы, надев *ихрам* для совершения малого *хаджжа*.

Положение 589: Жена, муж которой умер, и срок, в течение которого [по шариату] ей запрещается вступление в брак[1], еще не истек, не должна пользоваться благовониями. Однако если случится так, что она умрет, умащивание ее тела обязательно.

Положение 590: Не рекомендуется умащивать покойника мускусом (مشك), амброй (عنبر), алоэ (عود) и другими эфирными маслами или смешивать их для этого с камфарой.

Положение 591: Желательно замешать с камфарой некоторое количество праха с гробницы *саййид аш-шухада'* (تربت حضرت سيد الشهداء)[2], мир да пребудет над ним. Однако умащивать этой камфарой нужно только те места, которые достойны уважения. Количество праха не должно быть большим, чтобы потом, когда его смешают с камфарой, полученную смесь можно было назвать камфарой.

Положение 592: Если камфары нет в достаточном количестве для обмывания и умащивания, то из осторожности следует отдать предпочтение обмыванию. Если же ее не хватает на семь частей тела, то предпочтение отдается лбу.

Положение 593: Желательно положить рядом с трупом два свежесрубленных деревянных прута (دو چوب تر و تازه)[3] [Хомейни. С. 119—120].

У мусульман-шиитов в дополнение к вышесказанному хлопковой ватой затыкают все отверстия на теле покойного, у женщин закладывают вату даже во влагалище. Это необходимо для того, чтобы своими выделениями при разложении труп не осквернил сам себя.

Очень часто под язык покойникам кладут маленький камешек опала, чтобы опять-таки во время опрашивания *Накиром* и *Мункаром* умерший не молчал, а свидетельствовал.

На лоб накладывается *мухр* (مهر) — «кружок или небольшая плитка прессованной глины, взятой из почвы г. Кербела, к которому шииты прикладываются лбом при совершении намаза» [Катираи, 1970. С. 201].

По завещанию покойника, на его лоб накладывают и привязывают тот платок, который свидетельствовал бы о слезах, пролитых в день траура по случаю убиения имама Хусайна.

Умершей женщине надевают на шею четки, привезенные из какого-либо святого для шиитов места.

После всех этих операций приступают к завертыванию тела в саван.

---

[1] 4 месяца и 10 дней. См.: Гл. XII. Траур. Поминки.

[2] Гробница имама Хусайна в г. Кербела (Ирак).

[3] Эти прутья или палочки кладутся мертвецу под мышки, чтобы во время опрашивания его в могиле *Накиром* и *Мункаром* он мог на них опираться. Палочки должны быть вырезаны из сырого дерева — ивы, граната или инжира и иметь определенную длину.

* * *

Процедура умащивания как таковая в имеющемся по горным таджикам материале не зафиксирована. Вместе с тем у горных таджиков наличествует ряд ритуалов, процесс осуществления которых имеет некоторое сходство с умащиванием. Все нижеперечисленное делается после обмывания и завертывания покойника в саван.

В отдельных местах Каратегина и Дарваза в саван насыпают немного чечевицы и цветов сафлора.

Иногда на цветах сафлора настаивают воду и пропитанной этой водой ваткой смачивают саван в нескольких местах около головы. Это придает трупу слабый аромат цветка.

Не так редко встречается обычай класть в рот умершему бусину [Писарчик, 1976. С. 135].

Заповеди для завертывания в кафан

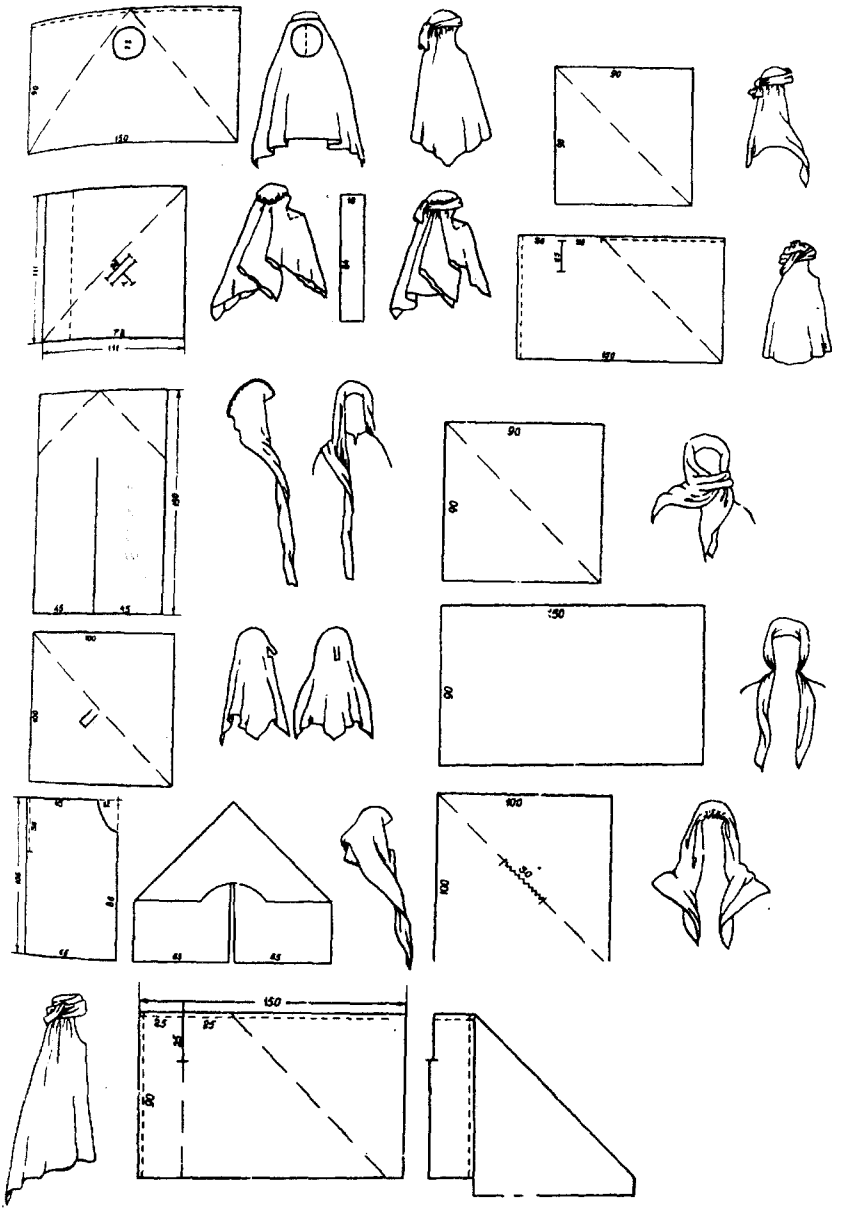
احكام كفن ميت

Положение 570: Умершего мусульманина нужно завернуть в кафан (كفن), состоящий из трех кусков материи: набедренной повязки (لنگ), сорочки (پيراهن) и *сартасари* (سرتاسرى).

Положение 571: Набедренную повязку нужно обернуть вокруг тела умершего от пупка до колен, а лучше, чтобы она начиналась от груди и доходила до ступней. Из осторожности обязательно следует закрыть рубашкой все тело покойного от плеч до голеней. Длина *сартасари* должна быть такой, чтобы можно было связать два ее конца, а ширина – такой, чтобы при обертывании покойника одна сторона накладывалась на другую.

Положение 572: То количество материала набедренной повязки, которое закрывает тело от пупка до колен, [а также] то количество материала сорочки, которое закрывает тело от плеч до голеней, является обязательным. То, что больше этого количества, является желательным количеством материала для кафана.

Положение 573: Если наследники умершего взрослые люди, и они дали разрешение взять для кафана количество материала больше обязательного (о чем шла речь в предыдущем вопросе) из их части наследства, то ничего предосудительного в этом нет, но из части наследства не достигших совершеннолетия наследников из осторожности не следует брать количество материала больше обязательного, а также — какое-то количество материала на всякий случай.



Виды погребальных женских головных уборов (см: Бабаева, 1993. Приложение)

Положение 574: Если покойник составил завещание, по которому желательное количество материи для кафана можно взять из 1/3 его имущества, либо составил завещание, по которому 1/3 его средств нужно потратить на его похороны, однако не уточнил издержки или определил только часть из них, то можно желательное количество материала для кафана взять из 1/3 его имущества.

Положение 575: Если покойник не оставил такого завещания, в котором оговаривается, что 1/3 его имущества идет на кафан, то можно традиционно, как подобает социальному положению покойника, кафан и все необходимое для похорон взять из основной части его имущества.

Положение 576: Обеспечение кафаном жены входит в обязанности мужа, хотя жена может иметь и свои средства на это. Если жене дается развод на определенный срок, в течение которого она умирает, то ее муж также должен подготовить ей кафан. Если муж несовершеннолетний или безумец, тогда *вали* мужа должен подготовить кафан для его жены, исходя из средств мужа.

Положение 577: Все расходы по завертыванию в кафан покойника не обязательно ложатся на плечи родственников, хотя прижизненные его долги ложатся на их плечи.

Положение 578: Из предосторожности обязательно следует предусмотреть, чтобы каждая из трех составных частей кафана не была настолько тонкой, чтобы тело покойного просматривалось из-под них.

Положение 579: Облачение в кафан из присвоенного материала (غصبی), даже если нельзя найти другого, недопустимо. И если случится так, что кафан покойного будет из присвоенного материала, хозяин которого не даст своего согласия, то нужно снять с трупа такой кафан, даже если покойник погребен. Осторожность следует проявить в том, чтобы не хоронить покойника завернутым в нечистую шкуру (پوست مردار).

Положение 580: Облачение в кафан, приготовленный из чего-либо оскверненного или из чистого шелка, недопустимо, однако в безвыходном положении можно. Из предосторожности следует не завертывать покойника в кафан из парчи, разве только в безвыходном положении.

Положение 581: Завертывание в кафан, приготовленный из шерсти и волос животных, мясо которых запрещено к употреблению, недопустимо. Однако если кожу животных, мясо которых разрешено к употреблению, выделать так, чтобы ее можно было назвать куском материи, то в нее можно завертывать покойника. Не будет ничего предосудительного и в том, что кафан приготовят из шерсти и волос животных, мясо которых разрешено к употреблению. Следует только проявить обязательную осторожность, чтобы не завернуть покойника сразу в два кафана — из шерсти и из кожи.

Положение 582: Если кафан покойника осквернен его собственными экскрементами или другими нечистотами (نجاست) таким образом, что он не испорчен, нужно отмыть его или устранить

грязь. Если покойник уже положен в могилу, то лучше его вытащить, если этот процесс (поднимание его из могилы) не будет для него оскорбительным, в противном случае необходимо устранить грязь прямо в могиле. Если отмыть или устранить ее невозможно, то кафан необходимо заменить.

Положение 583: Того, кто умер во время *хаджжа* или малого *хаджжа*, успев надеть *ихрам*, также необходимо завернуть в кафан, подобно другим покойникам.

Положение 584: Желательно, чтобы человек, будучи еще в здравии, готовил себе на похороны седр, камфару и материал для кафана [Хомейни. С. 116—119].

Обычно все правоверные стараются загодя приготовить себе кафан, предпочитая при этом всем остальным материалам холстину или парусину, длиной приблизительно чуть больше 5 м. Этот материал простирывают, чтобы он стал абсолютно чистым и не был накрахмаленным.

Если сам приготовивший кафан совершает паломничество к святым местам (гробницам имамов, саййидов, *Ка'бе*), то он берет его с собой, чтобы вместе с ним обойти, например, вокруг *Ка'бы* и потереть его о священный камень.

Если правоверный не в состоянии отправиться в паломничество, то он просит кого-нибудь сделать это за него, отдавая ему свой кафан.

Иногда, возвратившись из паломничества, в качестве подарка он привозит своим родственникам или друзьям материю для кафана и, естественно, преподносит так, чтобы те, кому ее привезли, не подумали, что он надеется на их близкую кончину.

Раньше было обычным делом, когда кафан полоскали в водах реки Евфрат, считая, что эта вода имеет божью благодать и уменьшает тяжесть грехов.

Некоторые люди писали на своем кафане айаты из Корана, связанные со смертью и днем воскресения из мертвых. Другие же считали, что так делать нельзя, поскольку это грех, так как кафан с написанными на нем айатами целуют, и он вместе с покойником попадает в землю. Во всяком случае, на кафане никогда нельзя писать чем-то черным типа чернил и т. п. [Катираи, 1970. С. 201].

Иногда человек, собирающийся умереть, отдает свой кафан перед смертью тому, кто знает, как его нужно правильно разрезать. Если кафан не разрезан до смерти, то этим занимаются обмывальщики трупов.

После разрезания обязательными составляющими кафана должны быть *сартасари*, набедренная повязка и так называемая рубашка. Однако, как правило, к обязательным частям традиционно добавляются еще куски материи, которыми отдельно оборачивают бедра (*ранпич*, ران پیچ), завязывают глаза (*чашмбанд*, چشم بند) и голову (*сарбанд*, سربند), а у женщин и грудь (*пистанбанд*, پستان بند) [Катираи, 1970. С. 202].

Процедура обертывания.

1. Сначала умершего укладывают на большой кусок материи, который называется *сартасари*. Согласно шариатским требованиям, в длину он должен быть такой, чтобы можно было связать с двух сторон его углы, а в ширину — такой, чтобы при завертывании покойника одна сторона накладывалась на другую.

2. Затем отрезают два куска материи для обертывания бедер, каждого в отдельности.

3. Далее отрезают еще две полоски материи, причем одной из них завязывают глаза, другой — голову покойника.

4. После этого набедренной повязкой обматывают часть тела от пупка до колен.

5. Если покойник — лицо женского пола, то другой полоской материи обматывают грудь умершей.

6. Если покойник завещал рубашку, в которой он постоянно совершал намаз, после смерти надеть на его тело, то поверх обмотанных уже частей тела надевают эту рубашку.

7. После всего проделанного покойника завертывают в *сартасари* и два конца ее от головы и от ног складывают и связывают веревкой.

8. Кафан никогда не сшивают, поскольку это считается грехом, «даже в то время, когда в заключительный момент тот конец кафана, где находятся ноги, и тот его конец, где находится голова, стягивают в узел, их связывают веревкой» [Катираи, 1970. С. 202].

9. Если умерший был человеком знатным, его после обертывания в кафан дополнительно заворачивают в дорогостоящий материал, называемый бурд.

10. Обеспечение жены кафаном входит в обязанности мужа.

* * *

В Каратегине и Дарвазе мужской кафан тоже представляет собой рубаху и две простыни-полотнища или рубаху и одну простыню. Рубаха — сложенная вдвое материя длиной до пальцев ног, немного короче сзади и длиннее спереди, с вырезом для головы в месте сгиба. У дарвазских таджиков она делается с несшитыми рукавами.

Когда покойник уже облачен в рубаху, тело заворачивают простыней с головы до ног. Вторая простыня немного длиннее, и ею также оборачивают все тело, но у головы и ног оставляют немного свободного материала, который потом завязывают завязками.

Для тех, кто при жизни носил чалму (или согласно завещанию умершего), делается и повязывается небольшая, в 2—3 оборота, чалма.

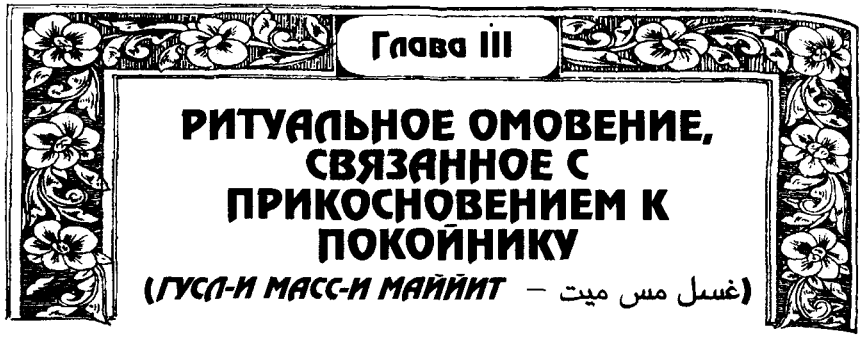
Женский кафан также включает рубаху, две простыни, кусок материи для головы с разрезом в виде буквы «Т» и грудную повязку. В некоторых местностях добавляются также шаровары.

Процедура обертывания приблизительно такая же, как для мужчин, только вносятся два дополнительных момента. Прямоугольный кусок материи для головы длиной в две длины от макушки до предплечий накладывается на голову, охватывая ее спереди и сзади. Разрез буквой «Т» приходится на лицо, причем горизонтальный на лоб, а вертикальный проходит по носу умершей. Края вертикального разреза подгибаются, обрамляя ее лицо. Грудная повязка шириной от колен до горла накладывается на грудь, и края ее подкладываются за спину. Ее не завязывают и при укладывании тела в могилу снимают и оставляют в могиле.

Мальчиков до 12 лет завертывают только в две простыни, девочек до 9 лет — в рубаху и две простыни [Писарчик, 1976. С. 134—135].

В Вахане кафан для младенцев делают в виде мешка, куда опускают труп младенца [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976. С. 228].

Погибших от несчастного случая или на войне, так же как и в Иране, хоронят в той одежде, в которой они погибли. Однако к такого рода случаям относятся и беременные женщины, умершие во время родов.



Глава III

РИТУАЛЬНОЕ ОМОВЕНИЕ, СВЯЗАННОЕ С ПРИКОСНОВЕНИЕМ К ПОКОЙНИКУ

(*ГУСЛ-И МАСС-И МАЙЙИТ* – غسل مس ميت)

Положение 521: Если кто-либо коснется тела умершего человека, когда оно уже окоченело и его еще не успели обмыть, то есть какой-либо частью своего тела коснется тела умершего, то нужно совершить *гусл-и масс-и майййит.* Будь то прикосновение в спящем состоянии или в состоянии бодрствования, будь то вольно или невольно, даже если прикасаешься к ногтю или кости покойного своим ногтем или костью, нужно совершить омовение. Однако омовение совершать не обязательно, если прикасаешься к трупу животного.

Положение 522: Омовение совершать не обязательно, если прикосновение произошло в момент, когда тело покойника еще полностью не остыло, даже если орган, к которому вы прикоснулись, уже остыл.

Положение 523: Если своими волосами коснуться тела покойника либо своим телом коснуться его волос или своими волосами коснуться волос умершего, на всякий случай желательно совершить ритуальное омовение.

Положение 524: Обязательно совершить *гусл-и масс-и майййит,* прикоснувшись к мертвому ребенку, даже если это выкидыш и ему больше четырех месяцев [от момента зачатия]. Однако было бы лучше совершить это омовение, даже если ребенку меньше четырех месяцев [от момента зачатия]. Поэтому если четырехмесячный ребенок родился мертвым, его мать должна совершить *гусл-и масс-и майййит,* но если ему меньше четырех месяцев, будет лучше, если мать также совершит это омовение.

Положение 525: Ребенок, который родился после смерти матери, должен по достижении им совершеннолетия (بالغ) совершить *гусл-и масс-и майййит.*

Положение 526: Если человек прикоснулся к трупу, который уже полностью три раза обмыли, совершать омовение для него не обязательно. Однако если до того, как закончилось третье обмывание, он прикоснулся к какому-либо месту его тела, хотя это место уже три раза обмыли, ему необходимо совершить *гусл-и масс-и майййит.*

Положение 527. Если безумец (ديوانه) или не достигший зрелости ребенок коснется тела покойника, то после того как безумный обретет рассудок, а ребенок достигнет совершеннолетия, им нужно совершить *гусл-и масс-и маййит*.

Положение 528: Если прикоснуться к ампутированной части тела живого или мертвого человека, которого еще не успели обмыть, и эта часть тела содержит кость, причем до прикосновения эту часть тела тоже не успели обмыть, то необходимо совершить *гусл-и масс-и маййит*. Однако если отделенная часть тела не имеет в своем составе костей, то омовение совершать не обязательно.

Положение 529: Нужно совершить *гусл-и масс-и маййит*, если было прикосновение к отделенным частям и зубам покойного и если до этого они не были обмыты. Но делать это не обязательно, если кости и зубы принадлежат живому человеку и не содержат плоти.

Положение 530: *Гусл-и масс-и маййит* нужно совершать подобно *гусл-и джанабат*, однако тому, кто совершил *гусл-и масс-и маййит* и хочет сделать намаз, необходимо также совершить ритуальное омовение *вузу* (وضو)[1].

Положение 531: Одного омовения достаточно, если коснулся нескольких покойников один раз или одного покойника несколько раз.

Положение 532: Для того, кто после прикосновения к покойнику не совершил *гусл-и масс-и маййит*, позволительно пребывание в мечети, половое сношение, чтение сур, требующих поклонов. Однако для совершения намаза и тому подобных действий необходимо сделать *гусл-и масс-и маййит* и ритуальное омовение *вузу* [Хомейни. С. 108—110].

[1] Вузу (وضو) — омовение, предписанное Кораном и совершаемое перед молитвой. Состоит из строго последовательного обмывания чистой водой кистей рук, прополаскивания рта и горла, очищения носа, мытья лица, промывания глаз, мытья рук до локтей, смачивания волос от лба назад, промывания ушей, мытья шеи и ног до колен. Подробнее см.: Боголюбов, 1991а. С. 51.

Глава IV

Процедура совершения ритуальных омовений категории *гусл*

Ритуальное омовение после полового контакта (*Гусл-и джанабат* — غسل جنابت)

Положение 357: *Гусл-и джанабат* само по себе омовение, желательное к исполнению, но для чтения молитв во время намаза и т. п. — обязательное. Однако нет необходимости совершать *гусл-и джанабат* для чтения намаза по покойнику, поклонов благодарения и обязательных коранических поклонов.

Положение 358: Во время совершения этого омовения нет необходимости определять для себя, какого рода омовение совершается: желательное или обязательное. Будет достаточно, если совершающий омовение определит для себя, что он делает это, ищ благословения Аллаха, то есть исполняя приказ Господа.

Положение 359: Если человек уверен, что пришло время нама за, и определяет для себя, что делает обязательное омовение, впоследствии выясняется, что он сделал его раньше срока, то его омовение считается верным.

Положение 360: Будь то обязательное омовение или желательное, его можно выполнить двумя способами: совершая *гусл-и тартиби* и *гусл-и иртимаси*.

Омовение по частям (*Гусл-и тартиби* – غسل ترتيبى)

Положение 361: Совершая *гусл-и тартиби* и определив его как таковое, необходимо вымыть сначала голову и шею, затем пра вую часть тела и наконец левую. Омовение будет неверным, если преднамеренно, или по забывчивости, или же из-за некомпетент ности в данном вопросе действовать вопреки указанному порядку

Положение 362: Правую половину пупка и срамных частей тела необходимо омывать вместе с правой частью тела, а другую их половину – с левой. Однако будет лучше, если пупок и срамные части тела будут вымыты с обеих сторон сразу.

Положение 363: Для того чтобы быть полностью уверенным, что все три части тела, то есть голова и шея, правая и левая стороны, полностью вымыты, необходимо, омывая каждую часть, захватывать небольшое количество из других частей и мыть их одновременно. Однако из предосторожности желательно омывать всю правую часть шеи вместе с правой половиной тела, и всю левую часть шеи вместе с левой его половиной.

Положение 364: Если после совершения омовения выясняется, что какая-то часть тела осталась невымытой, при этом неизвестно, какая это часть, необходимо вновь совершить омовение.

Положение 365: Если после совершения омовения выясняется, что часть тела осталась невымытой, причем на левой его стороне, то достаточно будет вымыть эту часть тела. Если же эта часть находится на правой стороне тела, то необходимо после омовения этой части вновь вымыть левую половину тела, а если невымытой оказалась часть головы или шеи, то после омовения этой части нужно вновь вымыть сначала правую, а затем левую половину тела.

Положение 366: Если до завершения омовения появились сомнения относительно части тела с левой стороны, то будет достаточным совершить омовение этой части. Если же после омовения левой стороны появились сомнения относительно мытья правой стороны или части ее или же после мытья правой стороны тела появились сомнения относительно мытья головы и шеи или их частей, то на эти сомнения не нужно обращать внимание.

Одновременное омовение всего тела (*Гусл-и иртимаси* – غسل ارتماسی)

Положение 367: Ритуальное омовение *гусл-и иртимаси* будет верным, если, определив его для себя как таковое, совершающий его будет погружаться в воду постепенно, до тех пор, пока тело полностью не скроется под водой. Предосторожности ради следует сразу полностью окунуться в воду.

Положение 368: Если после того как все тело находится под водой и омовение определено как таковое, начать двигать телом, то выполнение *гусл-и иртимаси* считается правильным.

Положение 369: Если после совершения *гусл-и иртимаси* выясняется, что какая-то часть тела осталась невымытой, то необходимо повторить это омовение. При этом неважно, известна эта часть тела или неизвестна.

Положение 370: Если для совершения *гусл-и тартиби* нет достаточно времени, а есть время для совершения *гусл-и иртимаси*, нужно совершить *гусл-и иртимаси*.

Положение 371: Тому, кто соблюдает обязательный пост (روزه واجب) или надел *ихрам* для совершения *хаджжа* или *'умра*, нельзя совершать *гусл-и иртимаси*. Однако если по забывчивости он его совершил, то в этом нет ничего предосудительного.

Заповеди для совершения ритуальных омовений категории *гусл*

احکام غسل کردن

Положение 372: При совершении *гусл-и иртимаси* все тело должно быть чистым, но чистота всего тела не обязательна при совершении *гусл-и тартиби*. Если же все тело перед совершением омовения не является чистым, то будет вполне достаточно обмыть каждую часть тела водой.

Положение 373: Пот оскверненного половым контактом[1] (عرق جنب) [с точки зрения шариата] не является нечистым (از حرام نجس نیست). Омовение оскверненного половым контактом с запретным (از حرام جنب شده)[2] будет правильным, если будет совершено горячей водой.

Положение 374: Если при совершении омовения останется невымытой часть тела, пусть даже размером с кончик волоса, омовение считается неверным. Однако не обязательно мытье тех мест на теле, которые нельзя увидеть (например, внутренних частей ушей и носа).

Положение 375: Места, вызывающие сомнения (являются они внешними участками тела или внутренними), мыть не обязательно, однако из предосторожности лучше их вымыть.

Положение 376: Если отверстия от серег и т. п. настолько велики, что видны внутренние их части, необходимо их вымыть. Если же эти внутренние части отверстий нельзя увидеть, мыть их нет необходимости.

Положение 377: То, что препятствует попаданию воды на тело, необходимо убрать. Если же омовение завершено прежде, чем появилась уверенность в том, что все препятствующее убрано, то омовение считается неверным.

Положение 378: Если же во время совершения омовения появились сомнения относительно вещей, препятствующих попаданию

---

[1] Под «оскверненным половым контактом» следует иметь в виду человека, оскверненного совокуплением (جماع) или эякуляцией (انزال منی), произвольной или непроизвольной. Подробнее см.: Хомейни. С. 69—70. Пол. 345—354.

[2] Например, в месяц поста, когда женщина считается запретной.

воды (находятся эти вещи на теле или нет), то необходимо осмотреть себя до появления полной уверенности, что ничего препятствующего на теле нет.

Положение 379: Во время омовения необходимо вымыть как короткие волосы, которые считаются частью тела, так — из предосторожности — и длинные.

Положение 380: Все те условия, которые уже оговаривались в отношении правильности выполнения [ритуального омовения] *вузу*, типа чистоты воды и принадлежности ее совершающему омовение, являются также обязательными и для [ритуального омовения категории] *гусл*. Однако при совершении омовения *гусл* нет необходимости мыть тело сверху вниз, так же как и при совершении *гусл-и тартиби* нет необходимости после мытья одной части тела сразу начинать мыть другую его часть. Не будет ничего предосудительного, если после мытья головы и шеи некоторое время подождать, затем вымыть правую часть, а потом, подождав еще некоторое время, вымыть левую часть. Однако если тому, кто страдает энурезом или энкопрезом (کسیکه نمیتواند از بیرون آمدن بول و غائط خودداری کند...), хватает времени, чтобы совершить *гусл* и намаз, то ему необходимо совершить омовение одной части тела сразу вслед за омовением другой его части, после чего тут же совершить намаз. То же самое относится и к женщине в период регул (زن مستحاضه).

Положение 381: Омовение того, кто преднамеренно не желает отдавать деньги за пользование баней (душем) или хочет воспользоваться ею в кредит, не уведомив об этом банщика, будет считаться неверным, даже если банщик впоследствии выразит свое согласие на мытье в кредит.

Положение 382: Если банщик согласен на мытье в кредит, а совершающий омовение имеет своей целью не выплатить по кредиту или уплатить тем, что входит в [категорию] запрещенного (*харам*, حرام), правильность его омовения будет вызывать сомнение.

Положение 383: Если совершающий омовение захочет уплатить банщику деньгами из [категории] *харам* или деньгами, с которых не отдан *хумс* (خمس)[3], то его омовение будет считаться неверным.

Положение 384: Если при совершении омовения ануса (مخرج غائط) водой в бане перед омовением *гусл* появится сомнение относительно того, согласен ли банщик на омовение при том, что он уже обмыл, или нет, то *гусл* его считается неверным, если только банщик не выразит своего согласия до начала омовения.

Положение 385: Если имеются сомнения относительно того, совершено омовение или нет, то нужно совершить омовение. Однако если после омовения появились сомнения в правильности его выполнения, то нет необходимости повторять это омовение.

Положение 386: Если во время совершения *гусла* с совершающим его случится самый незначительный *хадас* (حدث اصغر)[4], типа

---

[3] Хумс (خمس) — пятая часть любой военной добычи, шедшая на содержание потомков и родичей Пророка, вдов, сирот и нищих.

[4] Хадас (حدث) — случайное обстоятельство, нарушающее ритуальную чистоту верующего (газы, экскременты и т. п.).

уринирования (بول), его омовение не будет считаться неверным, но после омовения для совершения намаза ему необходимо сделать *вузу*.

Положение 387: Когда мусульманин, думая, что времени достаточно как для *гусла*, так и для намаза, совершает *гусл* для намаза, а впоследствии понимает, что времени для данного омовения у него не было, его омовение считается верным.

Положение 388: Если у оскверненного половым контактом появились сомнения относительно того, сделал он *гусл* или нет, то те намазы, которые он совершил прежде, будут верными, но для последующих намазов ему необходимо совершить *гусл*.

Положение 389: Тому, кому обязательно нужно сделать несколько омовений категории *гусл*, можно совершить одно омовение, определив (نیت) все их как таковые в нем одном, или же совершить их отдельно друг от друга.

Положение 390: Если на теле у находящегося в состоянии осквернения после полового контакта имеются татуировки айатов из Корана или имен Всевышнего Господа (اسم خداوند متعال), то он, совершая *гусл*, должен мыться таким образом, чтобы не касаться руками этих татуировок.

Положение 391: Тому, кто совершил *гусл-и джанабат* (غسل جنابت), не нужно делать *вузу* для намаза. Однако сделав другие [омовения категории] *гусл*, нельзя совершать намаз, а необходимо сделать также омовение *вузу* [Хомейни. С. 71—77].

Глава V

Зажигание лампы в месте, где кто-то умер

Вероятнее всего, здесь мы имеем возможность наблюдать тот самый случай, когда один из обычаев культуры зороастрийцев сохранился до наших дней, и не просто сохранился, но настолько прочно слился с исламом, что даже попал, правда, с небольшой разницей, в постулаты Хомейни: «Если смерть наступила ночью, зажечь на месте смерти светильник» (اگر شب مرده است در جائی‌که مرده چراغ روشن کند)[1]. Необходимо, однако, отметить, что у мусульман-суннитов светильники зажигают только по случаю смерти *шахидов*, то есть мусульман, погибших за веру, и практически никогда — в случае естественной смерти человека. Этот момент представляет собой наиболее существенное различие в обряде похорон у мусульман-шиитов и у мусульман-суннитов.

После победы арабов и ислама в Иране «приверженность к поклонению огню, хотя иногда и облекалась в исламские одежды, осталась более или менее устойчивой. В том числе сохранился обычай зажигать свечи или ставить светильники на месте, где кто-то умер, и на его могилу. В первый вечер, когда кто-то умер, на месте его смерти зажигают лампу или свечу» [Катираи, 1970. С. 426].

Зажигание огня в день смерти в зороастрийской культуре имеет свое объяснение. В последние пять дней уходящего года зороастрийцами Ирана проводился праздник, называемый *панджу* (پنجو). Утро шестого дня знаменовало собой первый день первого месяца нового года (первый день *фарвардина*). Однако в течение нескольких лет подряд раз в год проводилось исправление иранского солнечного календаря, называвшееся *кабиса* (کبیسه), путем добавления дополнительных дней или месяцев, и люди не могли определить первый день нового года. И когда верховный жрец зороастрийцев зажигал на крыше своего дома огонь, это являлось свидетельством окончания праздника *панджу* и одновременно символизировало начало нового года и связанного с ним новогоднего праздника. Другие же лю-

[1] См.: Гл. II. Пол. 541.

ди, подражая ему, делали то же самое, то есть зажигали на крышах своих домов огни.

С умершими это связано в первую очередь тем, что зороастрийцы были убеждены, что в дни праздника *панджу* и в дни *фарвардина* души умерших возвращаются в свои бывшие жилища, а в конце этого праздника вновь улетают на небо. Жители относили на крыши домов зеркала, воду, тимьян и священную книгу зороастрийцев Авесту и, зажигая огонь, прощались с ними [Катираи, 1970. С. 426].

Современные зороастрийцы верят, что первые трое суток после смерти душа умершего витает над его головой в надежде вновь войти в свою бывшую обитель. Поэтому на протяжении трех дней и трех ночей необходимо держать зажженным священный огонь, молиться за душу покойного и просить ей отпущения грехов [Катираи, 1970. С. 425].

В древнем Иране светильники зажигали на крыше дома или на террасе в знак того, что в этом доме кто-то либо умирает, либо уже умер.

Зажигание светильников, свечей и огня у могил до сих пор имеет распространение во всех местностях Ирана, в особенности в почитаемые вечера — вечером накануне пятницы (شب جمعه), вечером в день убиения имама Хусайна (شب قتل امامان), вечером в праздник по случаю вступления Мухаммада со своей миссией (شب عید مبعث) и вечером в праздник жертвоприношения (شب عید قربان) [Катираи, 1970. С. 426].

* * *

В соответствии с имеющимися материалами, у горных таджиков огонь зажигают либо до момента смерти в комнате умирающего (у исмаилитов), либо на могиле покойника в первые три ночи после смерти.

У таджиков долины Хуф в продолжение первых двух ночей при наступлении вечера берут обмотанную ватой лучину — вату обы пропитывают маслом и укрепляют в горизонтальном положени том месте, где лежало в доме тело покойника, — и зажигают ее них существует поверье, что зажигание светильника, свечи и вообще огня ставит целью осветить могилу покойного, которая остается в течение трех дней после смерти мрачной и темной [Андреев, 1953. С. 195—196].

В Вахане по умершему до четырех месяцев ребенку светильника не зажигают, а просто смачивают в масле марлю, оборачивают ею палочку и зажигают — этот обычай называется *дудилак* [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976. С. 230].

Существующая в источниках разница по поводу сроков горен и места зажигания светильников после смерти может быть объясн на днем, когда захоронили покойника.

Если его хоронили днем, то светильник зажигают в комнате, где он умер, а также на его могиле. Оба светильника горят по крайней мере три ночи.

Если же он умер ночью, и его оставили дома, тогда все делают согласно шариатским установлениям, то есть светильник зажигают в комнате, где он умер и лежит, и оставляют гореть до утра. Следующие две ночи светильник горит и на его могиле, и в его комнате, и это уже делается в соответствии с зороастрийскими представлениями о душе, которая витает в течение первых трех суток вокруг головы покойника.

Если же покойника отнесли в квартальную мечеть (у шиитов Ирана), то светильник зажигается и в его комнате, и у его изголовья в мечети, где также находится чтец Корана. Последующие две ночи светильник опять горит в комнате и на его могиле.

Глава VI

Оплакивание

Положение 634: Недопустимо, чтобы человек во время чьей-либо смерти расцарапывал свое лицо и тело и наносил себе удары.

Положение 635: Недопустимо рвать воротник в случае чьей-либо смерти, кроме как в случае смерти отца или матери.

Положение 636: Если мужчина во время смерти жены или сына разорвал на себе одежду или воротник, или если женщина, скорбя по умершему, все-таки расцарапала свое лицо до крови или рвала на себе волосы, то необходимо накормить или одеть 10 нищих. Если же это сделать невозможно, то нужно три дня соблюдать пост.

Положение 637: Обязательную предосторожность необходимо соблюсти в том, чтобы негромко плакать по покойнику [Хомейни. С. 131—132].

Среди мусульманских религиозных деятелей зачастую осуждается бурное проявление горя во время смерти человека. Как правило, это осуждение носит чисто формальный характер, поскольку никакие вышеприведенные установления не могут послужить препятствием выражению каких бы то ни было чувств, а в особенности чувств горя по утрате близкого человека.

Мусульмане-шииты Ирана придерживаются следующих норм поведения родственников умершего после его смерти.

Сразу после смерти сдерживаемые до того момента чувства выливаются в бурно выражаемые страшные и громкие причитания, крики, в безысходный плач.

Причем если умер муж, глава семейства, то овдовевшая жена плачет и кричит больше всех, так как уже стало нормой и даже обычаем, что жена умершего доводит себя до истерики — бьет себя в грудь и по голове, плачет навзрыд и в конце концов падает в обморок.

Если этого не происходит, то после завершения похорон она рискует попасть под град критики в ее адрес со стороны родственников, знакомых и просто соседей, которая будет выражаться в том, что «ее за глаза будут ругать, поносить и злословить над ней» [Катираи, 1970. С. 244].

Дабы избежать этого, вдова, не страдающая от безвременной кончины, а может быть, наоборот, в душе даже радующаяся смерти мужа, специально смачивает свои глаза водой, чтобы все видели, как она горюет.

В целом можно сказать, что женщины вообще должны проявлять и проявляют гораздо больше чувств горя и безысходности по поводу смерти своих родных и близких по сравнению с мужчинами.

Зачастую они падают на труп или могилу и припадают головой и лицом к бездыханному телу или к его могиле, распускают волосы и рвут их на себе, царапают свое лицо и вонзают в него ногти.

Для того чтобы в процессе похорон не случилась истерика, женщин, для которых умерший был очень близким человеком, не отводят к могиле.

Однако некоторых женщин, наоборот, отводят к могилам их близких. При этом женщине говорят, что если она не пойдет на могилу, то она не «остынет», то есть не отойдет от смерти близкого ей человека.

Родственники умершего так, чтобы никто не обратил внимания, берут с могилы немного земли и ссыпают ее на чадру овдовевшей, чтобы она «остыла»[1].

Что касается мужчин, то те из них, для которых умерший был очень близким человеком, не застегивают свою одежду, разрывают воротники либо оставляют их открытыми; головы посыпают соломой или мажут их глиной; в течение нескольких дней не бреются, не расчесываются, не ходят в баню.

Все домочадцы и прислуга также стараются проронить слезу или по крайней мере принять выражение лица матери умершего.

Как свидетельствуют некоторые источники, у современных мусульман-шиитов обыкновение рвать воротник не то чтобы совсем исчезло, но по большей части видоизменилось. «В первые дни, скорбя по умершему, мужчины и женщины не умываются и не расчесываются. Мужчины расстегивают свою одежду, как будто хотят ее порвать, и на головные уборы намазывают глину. Иногда женщины царапают лицо и рвут на себе волосы, сидят под солнцем с непокрытой головой, давая волю слезам. Надевание старой одежды также свидетельствует о скорби» [Массе, 1977. С. 148].

---

[1] Как считают люди, земля с могилы умершего, по сравнению с самим покойником, делает человека безразличным и охладевшим ко всему. Так, например, когда в каком-нибудь доме или просто месте очень тихо и живущих там абсолютно ничто не волнует или когда народ, страдая и испытывая притеснения, все-таки молчит и терпит, то говорят: «Как будто бы в этом доме (городе, деревне, стране) разбросали землю с могилы умершего» [Катираи, 1970. С. 244]. Существует также способ колдовства: если хотят, чтобы спящий не проснулся, то берут немного земли с изголовья могилы и чуть-чуть с места, где лежат ноги, и посыпают ею голову спящего, приговаривая: «Он не проснется, пока ты его не разбудишь». Лучше же, если вместо земли с могилы положить на спящего кость умершего [Катираи, 1970. С. 244].

Хочется также отметить, что в эпоху господства зороастризма существовали определенные запреты на бурные проявления горя по случаю чьей-либо смерти. Однако и в те времена попытки как-то упорядочить это в большинстве своем не приводили к желаемым результатам.

Оплакивание родственниками покойного, а также соблюдение траура, выражение скорби и горя считалось у древних зороастрийцев недостойным делом, поскольку в Авесте имелись запреты на оплакивания и рыдания после смерти близкого человека, это считалось делом Ахримана и порицалось [Катираи, 1970. С. 245].

Оплакивание и скорбь несколько видоизменились, а в том виде, в каком они существовали в те времена, сохранились у некоторых племен и в некоторых отдаленных уголках страны. Все мужчины и женщины деревни в один день приглашались родственниками умершего на обед. Под музыкальный аккомпанемент в честь умершего исполнялись танцы скорби, которые не имели аналогов в городской культуре. После этого все присутствующие, закончив трапезу и прочитав *ал-Фатиха*, расходились по домам [Катираи, 1970. С. 245].

* * *

У горных таджиков традиционные формы проявления горя, в зависимости от места проживания, очень разнообразны и в основе своей совпадают с теми же формами проявления горя у мусульман-шиитов Ирана. То есть женщины здесь, так же как и среди иранцев, расплетают волосы, рвут их на себе, бьют себя по голове, царапают лицо и т. п. Однако существуют некоторые особенности, характерные только для таджиков.

Так, например, в некоторых районах Каратегина и Дарваза женщины мажут себе лицо сажей с низа котла.

Иногда ближайшие родственницы «разрывают на себе спереди донизу платье и тут же подпоясываются мужским платком» [Писарчик, 1976. С. 123].

В некоторых кишлаках женщины обрезают себе волосы над ушами в знак скорби. Этот обычай бытует также и у шугнанцев.

В Каратегине и Дарвазе только женщины, родственницы умершего, громко оплакивают покойного.

Иногда женщины причитают по покойнику с посохом в руках. У северных таджиков держать в руках посох — приоритет мужчины.

В Верхнем и Среднем Каратегине и Дарвазе наряду с родственниками, оплакивающими умершего, приглашаются также профессиональные плакальщицы.

У таджиков Верхнего Зеравшана мужчины в знак скорби по умершему подпоясывают халат, иногда в таких случаях надевают до трех халатов.

В знак печали обычно старухи распускают волосы сестрам и дочерям покойного. Вдова, если хочет, распускает волосы сама.

Там очень редко мужчины повязывают синие чалмы или надевают синие тюбетейки подобно равнинным таджикам и узбекам.

Повсюду таджики горько оплакивают только безвременно ушедших молодых людей, смерть старика считается естественной [Писарчик, 1976. С. 127].

В отличие от мусульман-шиитов Ирана, где жене надлежит оплакивать умершего мужа больше всех, у самаркандских таджиков «мужу по жене, как и жене по мужу, очень громко причитать считается неприличным» [Писарчик, 1976. С. 180].

В общем, можно отметить, что обычай громко оплакивать покойника распространен практически повсюду среди мусульманского населения Средней Азии и среди памирских народов, хотя во многих местах встречается сопротивление и осуждение со стороны мулл, ишанов, имамов и других мусульманских религиозных деятелей.

Единственным объяснением этим осуждениям и запретам является домусульманское представление о том, что сильное оплакивание может оказать вред душе умершего, так как из слез оплакивающих якобы образуется пруд, через который душа умершего не может перейти [Писарчик, 1976. С. 180].

Во многих местах атрибутами оплакивания являются посох и синий платок — оба в правой руке, а также синий кушак. По имеющимся материалам вполне обоснованно можно сказать, что в целом темно-синий цвет одежды является для народов Средней Азии цветом траура.

У мукринских курдов, являющихся в большинстве своем мусульманами-суннитами, существуют совершенно определенные, складывавшиеся веками формулы причитания и оплакивания умерших, а также так называемая иерархия оплакивания по степени родства.

Первой и дольше всех остальных родственников оплакивает жена мужа, за ней идет мать, которая оплакивает своего сына, вслед за матерью дочь оплакивает отца, потом сестра, которая оплакивает своего брата, «после чего наступает очередь всех остальных родственников» [Вильчевский, 1958. С. 216].

У курдов самой почетной смертью является смерть на войне, и поэтому если мужчина-курд умер не на войне, то к словам и формулам о его доблестях и заслугах всегда примешивается выражение сожаления о том, что покойник умер не на войне.

Что касается оплакивания женщин, то эта церемония происходит более сдержанно и не так долго, как оплакивание мужчин.

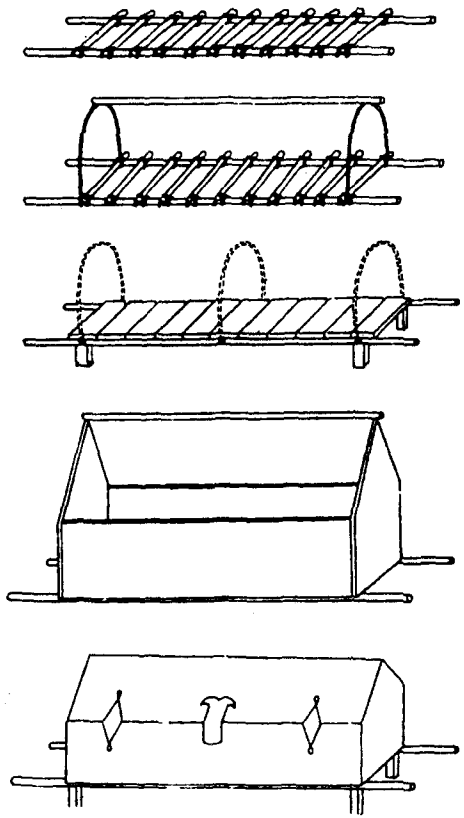
Если все сказанное о формах представления горя у таджиков и курдов как-то перекликается с повсеместно распространенным обычаем оплакивания покойника среди мусульман-шиитов Ирана, то обычай, описанный ниже, в большинстве своем характерен только для таджиков и памирских народов и редко встречается на территории шиитского Ирана.

3 Зак. 494

Речь идет о распространенных среди этих народов траурных танцах, кое-где сменяющихся на *зикр* (ذكر) — «совместное ритуальное радение», в данном случае по умершему[2]. Обычно то или другое совершается перед выносом тела из дома.

У таджиков Верхнего Зеравшана *зикр* совершается только при наличии опытного человека, способного руководить этим общим радением.

Близкие умершему женщины ходят как бы в танце вокруг тела покойного с возгласами и плачем, другие женщины, плача и вскрикивая, стоят вокруг. Вновь прибывшие родственники подходят к телу, открывают лицо покойного и смотрят на него в последний раз.



Виды погребальных носилок — *табут* (см: Бабаева, 1993. Приложение)

Иногда бывает так, что к женскому *зикру* присоединяются родственники-мужчины [Троицкая, 1971. С. 237].

По не достигшим зрелости детям *зикра* не устраивают, просто к сидящей рядом с трупом маленького ребенка матери подходит вновь прибывшая женщина, садится рядом с ней, обнимает ее за шею, прижимается лбом к ее лбу и они вдвоем начинают раскачиваться, плача и причитая во весь голос. Затем вновь прибывшая женщина по очереди подходит к родственницам матери и начинает проделывать то же самое с ними. При этом касаться трупа руками запрещено [Троицкая, 1971. С. 237].

У язгулемцев и рушанцев перед выносом уже обмытого в доме тела женщины — близкие родс-

[2] Зикр (ذكر) — определенным образом заданное многократное произнесение абстрактных по значению формул, содержащих в себе имя Бога (Аллаха) или его имена-атрибуты. Подробнее см.: Акимушкин, 1991б. С. 77; Хисматулин, 1996. С. 73—105.

венницы умершего «распускают волосы и под аккомпанемент струнных инструментов "дутар" и "ребаб" танцуют вокруг покойника, плавно выбрасывая вперед руки» [Моногарова, 1959. С. 81].

По поверьям язгулемцев, эти танцы имеют своей целью, с одной стороны, отогнать от умершего и от его могилы злых духов, а с другой — продемонстрировать горе родственниц (матери, жены, сестры, дочери) умершего перед собравшимися. Эти обрядовые танцы могут продолжаться от одного до трех дней, а также могут устраиваться в поминки.

У горных таджиков Дарваза танец совершается во время обмывания трупа перед домом вокруг пустого *табута* (تابوت)[3], покрытого белым покрывалом или платком.

Существует также заочное оплакивание умершего вместе с обрядовыми траурными танцами. Это случается, когда кто-то умер на чужбине. В этом случае делают «куклу» и одевают ее в одежду покойника [Писарчик, 1976. С. 126].

Безусловно, как на оплакивание покойника, так и на оплакивание «куклы», символизирующей покойника, собираются практически все жители села, кишлака или деревни, поскольку любое участие и посильная помощь в обряде похорон кого бы то ни было для каждого мусульманина считается богоугодным делом.

[3] Табут (تابوت) — похоронные носилки, как правило, открытые сверху.

Глава VII

Намаз по умершему

Заповеди для намаза по умершему

احكام نماز ميت

Положение 594: Совершение намаза по умершему мусульманину, хотя бы даже ребенку, обязательно. Однако родители ребенка (или же один из них) должны быть мусульманами, а ребенку должно быть полных шесть лет.

Положение 595: Намаз по покойнику должен быть совершен после процедур обмывания, умащивания и завертывания в кафан. Будет недостаточно, если его совершат до этих процедур или между ними, хотя бы даже по забывчивости или по незнанию данного вопроса.

Положение 596: Для всякого, кто захочет совершить намаз по покойнику, нет необходимости совершать омовение *вузу*, *гусл* или *тайаммум* и нет необходимости в том, чтобы его тело и одежда были чистыми. Намаз можно совершить даже в том случае, если одежда является присвоенной. Хотя из предосторожности желательно, чтобы все, что необходимо для совершения других намазов, было соблюдено.

Положение 597: Совершающий намаз по покойнику должен обратиться лицом к *кибле*. Обязательно также, чтобы тело уложили на спину напротив совершающего намаз таким образом, чтобы голова покойника была справа от него, а ноги — слева.

Положение 598: Место, где находится совершающий намаз, не должно быть выше или ниже того места, где лежит покойник. Однако если разница будет незначительной, то в этом нет ничего предосудительного.

Положение 599: Совершающий намаз не должен находиться далеко от покойника. Однако если во время совершения коллективного намаза ряды собравшихся сомкнутся или кто-то окажется вдали от покойника, то в этом нет ничего предосудительного.

Положение 600: Совершающий намаз должен стоять напротив покойника, но если во время совершения коллективного намаза, когда ряды собравшихся располагаются по обе стороны от покойника, кто-то, совершая намаз, не окажется напротив покойника, то в этом нет ничего предосудительного.

Положение 601: Между совершающими намаз и покойником не должно быть занавески, стены и т. п. Однако если покойник находится на *табуте* и чем-то вроде того, то в этом нет ничего предосудительного.

Положение 602: Во время совершения намаза срамные части тела покойного должны быть прикрыты. Если же завертывание в кафан не представляется возможным, необходимо прикрыть срамные места хотя бы досками, кирпичами или чем-то наподобие того.

Положение 603: Намаз по покойнику должен совершаться стоя и — с целью сближения с Аллахом (با قصد قربت). В момент определения намерения (نیت) нужно определить покойника. Например, [читающий молитву] определяет намерение: «Я совершаю намаз для этого покойника, дабы приблизить [его] к Аллаху» (غاز میخوانم بر این میت قربة الی الله).

Положение 604: Если нет никого, кто смог бы прочитать намаз по покойнику стоя, его можно прочитать сидя.

Положение 605: Если покойник написал завещание, в котором оговаривается определенный человек, который должен совершить намаз, то из предосторожности обязательно, чтобы тот человек испросил разрешения у *вали* покойного. Для *вали* также обязательно, чтобы он дал такое разрешение.

Положение 606: Многократное чтение намаза по покойнику не одобряется, однако если покойник был человеком ученым и набожным, то не порицается.

Положение 607: Если покойника умышленно, или по забывчивости, или по какой-то другой причине похоронили без совершения намаза или после погребения выяснилось, что молитва, которую прочитали, неверна, то еще до разложения тела покойного необходимо сообразно тем условиям, которые оговаривались для совершения намаза по покойнику, прочитать намаз над его могилой.

Указания к намазу по покойнику

دستور غاز میت

Положение 608: Намаз по покойнику требует пятикратного произношения *такбира* (تکبیر)[1]. Достаточно будет, если совершающий намаз произнесет эти пять *такбиров* в следующем порядке: после определения цели намаза и произнесения первого *такбира* нужно

[1] Таквир (تکبیر) — формула возвеличивания Аллаха — *Аллаху акбару*, الله اکبر («Велик Аллах»).

сказать: «Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Аллаха» (اشهد ان لا اله إلا الله و ان محمدا رسول الله). После произнесения второго *такбира* нужно сказать: «О Господи, благослови Мухаммада и род Мухаммада» (اللهم صل على محمد و آل محمد). После третьего *такбира* говорят: «О Господи, отпусти грехи всем правоверным (мусульманам и мусульманкам)» (اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات). После четвертого *такбира*, если умер мужчина, говорят: «О Господи, отпусти грехи этому покойнику» (اللهم اغفرلهذا الميت). Если умерла женщина, то говорят: «О Господи, отпусти грехи этой покойнице» (اللهم اغفرلهذه الميت). После этой фразы произносят пятый *такбир*.

Лучше же, если после первого *такбира* будет сказано: «Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха, единого и единственного, и свидетельствую, что Мухаммад — раб и посланник Его, которого Он послал увещевателем и вестником истины перед часом воскресения». После второго *такбира*: «О Господи, благослови Мухаммада и род Мухаммада и смилостивись над Мухаммадом и родом Мухаммада, подобно тому как Ты оказал милость, благословив и ниспослав милость свою на Ибрагима и род его. Воистину, Ты — достойный похвалы и восхваления. Благослови же всех пророков, посланников, мучеников, святых и всех правоверных — рабов Аллаха». После третьего *такбира*: «О Господи, отпусти грехи всем верующим (мужчинам и женщинам) и всем правоверным (мусульманам и мусульманкам), живым среди них и мертвым. Одари нас и их благодатью своей, ибо, воистину, Ты — отвечающий на мольбы и Ты — всемогущий». Если умер мужчина, то после произнесения четвертого *такбира* лучше сказать: «О Господи, воистину, это — раб Твой, и сын раба и рабыни Твоей. Он ниспослан Тобой, и Ты оказал ему милость, что ниспослал его. О Господи, воистину, мы видели от него только добро, и Ты знаешь об этом лучше нас. О Господи, если он был хорошим человеком, увеличь для него милость Свою, а если он был плохим, то прости и отпусти ему грехи. О Господи, помести его около Себя среди достойнейших и возмести родственникам его прошлым, и одари его Своей милостью, Наимилостивейший». После этого произносят пятый *такбир*. Однако если умерла женщина, то тогда говорят: «О Господи, воистину, это — рабыня Твоя и дочь раба и рабыни Твоей. Она ниспослана Тобой, и Ты оказал ей милость, что ниспослал ее. О Господи, воистину, мы видели от нее только добро, и Ты знаешь об этом лучше нас. О Господи, если она была хорошим человеком, увеличь для нее милость Свою, а если плохим — то прости и отпусти ей грехи. О Господи, помести ее около Себя, среди достойнейших и возмести родственникам ее прошлым, и одари ее Своей милостью, Наимилостивейший».

Положение 609: Необходимо последовательно произносить *такбиры* и читать молитвы (دعاء) таким образом, чтобы в совокупности это соответствовало намазу.

Положение 610: Тот, кто совершает намаз по покойнику среди собравшихся, тоже должен произносить *такбиры* и читать молитвы по нему.

То, что желательно сделать при совершении намаза по покойнику

مستحبات نماز ميت

Положение 611: Существует кое-что, желательное для совершения намаза по покойнику.

1. Совершая намаз по покойнику, сделать либо *вузу*, либо *гусл*, либо *тайаммум*. Из осторожности омовение *тайаммум* желательно совершить в случае, когда невозможно совершить *вузу* или *гусл*, или же — в случае опасения, что совершив *вузу* или *гусл*, можно опоздать к намазу по покойнику.

2. В случае смерти мужчины имаму пятничной мечети или тому, кто читает намаз по умершему, стоять напротив по центру тела покойника, а если умерла женщина, то напротив ее груди.

3. Совершать намаз босиком.

4. При каждом произнесении *такбира* поднимать руки вверх.

5. Сократить расстояние между совершающими намаз и покойником настолько, чтобы при порыве ветра полы одежды касались тела покойника.

6. Читать намаз по покойнику среди собравшихся.

7. Имаму пятничной мечети произносить *такбир*ы и молитвы громко, читающим же намаз вместе с ним – тихо.

8. Если даже среди собравшихся будет один *ма'мум* (مأموم)[1], то ему стоять за имамом.

9. Совершающему намаз многократно молиться за покойника и правоверных.

10. Перед тем как приступить к совершению намаза, три раза произнести: «*Ас-салат*» (молитва, الصلاة).

11. Совершать намаз там, куда люди могут прийти в большом количестве.

12. Женщине в период регул стоять в ряду одной, если намаз по покойнику читается среди собравшихся.

Положение 612. Не одобряется чтение молитв во время совершения намаза по покойнику в мечетях. Однако в Мекканской мечети (المسجد الحرام) эти действия не являются неодобряемыми [Хомейни. С. 120—124].

---

[1] Ма'мум (مأموم) — стоящий за имамом во время намаза.

Намаз-и вахшат

نماز وحشت

Положение 638: Желательно, чтобы в первую очередь после погребения для покойника были бы прочитаны два *рак'ата* из *намаз-и вахшат*. Указания же к совершению *намаз-и вахшат* следующие: в первом *рак'ате* после произнесения суры *Хамд* (حمد)[1] прочитать один раз *айат ал-Курси* (آية الكرسى)[2], а во втором *рак'ате* после произнесения суры *Хамд* десять раз повторить суру, [начинающуюся со слов] «Инна анзалнаху...» (إنا انزلناه)[3], после приветствия к намазу (*салам-и намаз*, سلام نماز)[4] произнести: «О Господи, благослови Мухаммада и род Мухаммада и ниспошли благодать на могилу такого-то», а вместо слова «такого-то» назвать имя умершего (умершей).

Положение 639: *Намаз-и вахшат* можно прочитать в любое время первой ночи после погребения, но лучше, если он будет прочитан в первой половине ночи после вечернего намаза.

Положение 640: Если покойника хотят отвезти в другой город, чтобы там его похоронить, или по какой-то другой причине хотят отложить его погребение, то необходимо отложить совершение *намаз-и вахшат* до наступления первой ночи после его погребения [Хомейни. С. 132].

---

[1] ал-Хамд (الحمد) — сура 1, айат 1 — Во имя Аллаха Всемилостивейшего и Милосердного (بسم الله الرحمن الرحيم).

[2] айат ал-Курси (آية الكرسى) — стих о троне, 2:256—257.

[3] ал-Кадар (القدر) — 97-я сура Корана.

[4] Мир тебе, о Пророк, милость Аллаха и Его благословение! (السلام عليك ايها النبي و رحمة الله و بركاته). Мир вам, милость Аллаха и Его благословение! (السلام عليكم و رحمة الله و بركاته). Мир нам и праведным рабам Аллаха! (السلام علينا و على عباد الله الصالحين). [Хомейни. С. 226. Пол. 1105].

Глава VIII

Отправление намазов, пропущенных при жизни покойником

Пропущенные намазы отца, обязательные к выполнению старшим сыном

نماز قضای پدرکه بر پسر بزرگتر واجب است

Положение 1390: Если отец не совершал [при жизни какие-то] свои намазы и не соблюдал посты (روزه), причем это происходило в силу объективных причин (از روی نافرمانی ترك نکرده), и он смог бы их выполнить [при других обстоятельствах], то после его смерти для старшего сына обязательно их выполнение, либо для этого следует кого-то нанять. Однако даже если он отказывался их совершать из-за своего нежелания, то обязательную предосторожность следует соблюсти в том, чтобы поступить точно так же. То же самое относится к посту, не соблюденному во время путешествий (سفر), хотя он и не смог бы его соблюсти. Обязательная предосторожность заключается в том, что [пропущенный] пост должен быть соблюден старшим сыном или же для этого нужно кого-то нанять.

Положение 1391: Если старший сын сомневается в том, были у отца пропущенные намазы и посты или нет, то ему нет необходимости что-то выполнять (چیزی بر او واجب نیست).

Положение 1392: Если старший сын знает [наверняка], что у отца были пропущенные намазы, однако он не уверен, выполнил их тот или нет, обязательную предосторожность следует соблюсти в том, чтобы их совершить.

Положение 1393: Если неизвестно, какой из сыновей старший, то никому из них нет необходимости выполнять пропущенные намазы отца и соблюдать не соблюденные им посты. Тем не менее желательная предосторожность состоит в том, чтобы они распределили бы между собой его посты и намазы или же их выполнение определили бы по жребию (قرعه).

Положение 1394: Если покойник завещал нанять кого-либо для выполнения его намазов и соблюдения его постов, то после их пра-

вильного выполнения нанятым для старшего сына нет необходимости что-то совершать.

Положение 1395: Если старший сын пожелает прочитать намаз отца, то он должен сделать это, как требуется (بتکلیف خود عمل کند). Например, пропущенные намазы — утренние, вечерние и после захода солнца (صبح، مغرب و عشاء) — необходимо читать громко (بلند).

Положение 1396: Если намазы и посты отца становятся обязательными для того, у кого [уже] есть свои пропущенные намазы и посты, то выполнение первым любого из них будет правильным.

Положение 1397: Если на момент смерти отца старший сын был несовершеннолетним (نا بالغ) или слабоумным (دیوانه), то, после того как он повзрослеет или оправится от слабоумия, он должен будет выполнить пропущенные намазы отца и соблюсти не соблюденные им посты. В случае если он умрет до того как повзрослеет или выздоровеет, то для второго сына нет необходимости что-то выполнять.

Положение 1398: Если старший сын умрет до того как выполнит пропущенные отцом намазы и посты, то для второго сына нет необходимости что-то выполнять.

Найм человека для отправления пропущенных намазов

اجیرگرفتن برای نماز

Положение 1533: После смерти человека для совершения намазов и иных религиозных отправлений (عبادت), не выполненных им при жизни, можно нанять кого-нибудь другого, то есть оплатить ему их выполнение. Их выполнение будет [также] действительным, если кто-либо сделает это безвозмездно.

Положение 1534: Человек может нанять кого-нибудь из здравствующих (از طرف زندگان) для некоторых желательных к исполнению дел (کارهای مستحبی), типа паломничества к могилам Пророка и имамов, мир да пребудет над ними. Кроме того, он может, совершив желательное к исполнению [благо]деяние, принести воздаяние за него в дар (ثواب آنرا ... هدیه نماید) здравствующим или почившим.

Положение 1535: Нанятый (اجیر) для отправления намазов, пропущенных покойником (نماز قضای میت), должен быть либо *муджтахидом* (مجتهد)[1], либо лицом, искушенным в делах совершения намазов.

Положение 1536: Во время определения цели намаза нанятый должен определить покойника. При этом ему не обязательно знать

---

[1] Муджтахид (مجتهد) — законовед, имеющий право выносить самостоятельное суждение по любым вопросам мусульманского богословия и права. Подробнее см.: Б. Любов, 1991б. С. 168—169.

его имя. Достаточно, если, определяя цель намаза, он скажет: «Я совершаю намаз за того, за кого меня наняли [это сделать]».

Положение 1537: Нанятый должен представить себя вместо покойника и [таким образом] выполнить пропущенные им религиозные отправления. Если же он, совершая какое-либо действие (عمل), [просто] принесет в дар умершему воздаяние за него, то этого будет недостаточно (کافی نیست).

Положение 1538: Нанимать нужно того, по отношению к кому существует уверенность (اطمینان) в том, что он прочитает намаз. Если же имеются сомнения, правильно он совершит его или нет, то в этом нет ничего предосудительного (اشکال ندارد).

Положение 1539: Если наниматель, нанявший кого-то для отправления намазов по покойнику, поймет, что какое-то определенное действие не было выполнено или же было выполнено неверно (باطل انجام داده), следует нанять [кого-то для этого] еще раз.

Положение 1540: Всякий раз, когда возникает сомнение по поводу совершения или несовершения нанятым какого-то действия, даже если он сам говорит, что уже совершил его, необходимо повторно нанять [кого-то другого]. Однако если есть сомнение относительно того, правильно он сделал то или иное действие или нет, то в повторном найме нет необходимости.

Положение 1541: Для совершения намазов по покойнику нельзя нанимать того, у кого существуют извиняющие его обстоятельства, например, он может читать намаз [только] сидя. Обязательную предосторожность следует соблюсти в том, чтобы также не нанимать того, кто читает намаз, совершив *тайаммум* или с надетым бандажом (جبیره)[2].

Положение 1542: Так же как мужчина может быть нанят для женщины, так и женщина может быть нанята для мужчины. Что касается громкого или тихого чтения намаза, то необходимо выполнять это так, как предписано (باید بتکلیف خود عمل نماید).

Положение 1543: Нет необходимости выполнять чтение пропущенных покойником намазов в каком-то [строгом] порядке (ترتیب), хотя и известно, что покойник знал о последовательности пропущенных им намазов. Не обязательно соблюдать эту же последовательность в их выполнении.

Положение 1544: Если нанятому было поставлено условие выполнить какое-то действие особым образом (بطور مخصوصی), ему необходимо и действовать именно таким образом. Если же условий не ставилось, ему нужно в своих действиях следовать предписанной манере поведения. При этом из предосторожности желательно действовать согласно тем своим обязанностям и обязанностям покойного, которые полнее отвечают этой предосторожности (باحتیاط نزدیکتر است). Например, если в обязанности покойного входило трехкратное про-

---

[2] Джабира (جبیره) — 'шина', 'лубок', 'бандаж'. Имеются в виду люди с ограниченной в результате травмы или болезни подвижностью.

изнесение *четырехформульного тасбиха* (تسبیحات اربعه)[3], а нанятый произносит однократно, то последнему следует произносить его трижды.

Положение 1545: Если с нанятым не было обусловлено, с какими желательными к исполнению действиями он должен читать намаз, то он должен выполнить те желательные для намаза действия, которые являются общеизвестными.

Положение 1546: Если покойник знал последовательность пропущенных им намазов, а для их выполнения хотят кого-то нанять, то будет лучше определить время для каждого из них. Например, с одним из нанятых договариваются о том, что он будет выполнять пропущенные намазы с утра до полудня, со вторым — от полудня до наступления ночи. Также следует всякий раз, начиная установленный намаз, определить его как таковой. Например, договариваются о том, что первый выполняемый намаз — утренний, или полуденный, или вечерний. Точно так же следует оговорить, что за каждый раз будут завершены все суточные намазы (نماز یکشبانه روز). Если же они не будут завершены, то это не засчитывается и в следующий раз необходимо начать их выполнение заново.

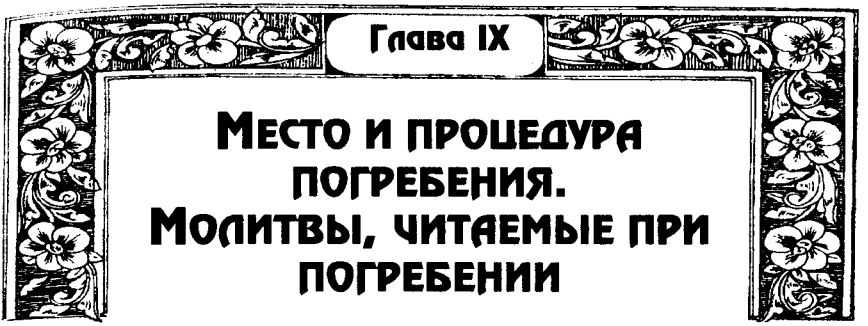
Положение 1547: Если нанятый, например, для чтения намазов по покойнику в течение одного года, умирает до истечения года, то нужно нанять кого-то другого для тех намазов, о которых известно, что они не были первым выполнены. Следует, соблюдая обязательную предосторожность, нанять кого-то другого также и для тех намазов, в отношении которых существует вероятность того, что они не были выполнены [первым нанятым].

Положение 1548: Тому, кто для выполнения намазов по покойнику уже нанял кого-то, но нанятый умер до завершения намазов, взяв всю плату [за их выполнение], а по договоренности он должен был бы прочитать все намазы сам, следует часть платы за нечитанное взять из имущества нанятого и передать ее *вали* покойника. Например, если нанятый не прочитал половины, следует взять половину выплаченных ему денег из его имущества и передать *вали* покойника. Если же договоренности не было, необходимо, чтобы наследники (ورثه) умершего нанятого наняли бы кого-то за его счет. Если после него ничего не осталось, то для его наследников нет необходимости что-то предпринимать.

Положение 1549: Если нанятый, имея также сам пропущенные намазы, умер до завершения намазов по покойнику, тогда следует взять из его имущества столько, сколько требуется для [выполнения] тех намазов, ради которых он был нанят, и нанять другого. Если же получится больше требуемого, то в случае наличия завещания и разрешения наследников нанять кого-либо для [выполнения] всех его намазов. Если же разрешения нет, то передать 1/3 от суммы на затраты, связанные с его намазами.

---

[3] Четырехформульный тасбих (تسبیحات اربعه) — 4 формулы вос Аллаха в следующей последовательности: собственно формула *тасбих* (تسبیح) Аллаху! (*Субхана-л-лахи*, سبحان الله); формула *тахмид* (تحمید) — Слава Аллаху! *ду ли-л-лахи*, الحمد لله); *тахлил* (تهلیل) — Нет бога кроме Аллаха (*Ла илаха илла-л-лаху*, *такбир* (تکبیر) — Велик Аллах! (*Аллаху акбару*, الله اکبر).



Глава IX

Место и процедура погребения. Молитвы, читаемые при погребении

Заповеди для погребения

احكام دفن

Положение 613: Обязательно таким образом закопать покойника, чтобы от него не чувствовался запах, а также хищники не смогли бы вытащить его наружу. Если же имеются опасения насчет того, что животные вытащат его тело наружу, нужно укрепить могилу кирпичами или чем-то наподобие того.

Положение 614: Если закопать покойника в землю не представляется возможным, можно вместо погребения положить его тело в какое-нибудь строение.

Положение 615: Покойника в могиле необходимо уложить на правый бок таким образом, чтобы передняя часть его тела была обращена в сторону Мекки.

Положение 616: Если кто-то умер на корабле, и тело его не разложилось, и представляется возможным пребывание покойника на корабле, необходимо подождать, пока корабль не достигнет берега, и предать его тело земле. Если же это не представляется возможным, то нужно обмыть покойника на корабле, умастить его и, облачив в кафан, после совершения намаза привязать что-нибудь тяжелое к ногам и сбросить в море. Также можно опустить его в глиняный сосуд, закупорить отверстие и сбросить в море. Если это возможно, то нужно сбросить его в такое место, чтобы он тотчас же не стал добычей морских животных.

Положение 617: Если имеются опасения, что враги вскроют могилу, вытащат тело покойника наружу и отрежут ухо, нос или другие части его тела, то нужно, как говорилось в предыдущем вопросе, сбросить его тело в море.

Положение 618: В случае, если необходимо, издержки на погребение в море или на укрепление могилы умершего нужно покрыть из основной части его имущества.

Положение 619: Если [беременная] женщина умерла, не будучи мусульманкой, и ребенок у нее в утробе, по всей видимости, умер, причем отец ребенка мусульманин, то в могиле такую женщину необходимо уложить на левый бок, спиной к Мекке, чтобы лицо умершего ребенка было обращено лицом к Мекке. Однако если дух, по всей вероятности, пока еще не вошел в тело ребенка (هنوز روح هم ببدن او داخل نشده باشد)[1], то обязательную предосторожность необходимо соблюсти в том, чтобы все-таки действовать согласно предписанному [выше].

Положение 620: Погребение мусульманина на немусульманском кладбище (قبرستان کفار), так же как и погребение немусульманина на мусульманском, недопустимо (جایز نیست).

Положение 621: Погребение мусульманина в таком месте, выбор которого является проявлением неуважения к нему, например в месте, где сваливают мусор и нечистоты, недопустимо.

Положение 622: Нельзя хоронить покойника на узурпированной территории, а погребение на *вакфной* территории (وقف)[2], не предназначенной для этого, недопустимо. Погребение на территории мечети, если это причиняет ущерб мусульманам или мешает совершению их намаза, также недопустимо. Однако из предосторожности вообще не следует хоронить на территории мечети. А на земле, которая, подобно мечети, не является предназначенной для похорон *вакфной* территорией, это недопустимо.

Положение 623: Погребение покойника в могилу другого умершего, если это послужит причиной вскрытия могилы (موجب نبش قبر شود), недопустимо.

Положение 624: То, что отделяется от покойника, будь то даже волосы, ногти или его зубы, нужно захоронить вместе с ним, а если это явится причиной глумления над могилой, то на всякий случай захоронить их отдельно. Желательно захоронить те ногти и зубы, которые отделились от человека в процессе его жизни.

Положение 625: Если кто-то умер в яме (колодце), и его невозможно оттуда вытащить, нужно закупорить отверстие ямы (колодца), и это место послужит ему могилой. В случае, если колодец (яма) является чьей-то собственностью, необходимо как-нибудь уговорить хозяина согласиться.

Положение 626: Если ребенок умер в утробе матери и дальнейшее пребывание его там представляет для нее опасность, необходимо как можно более безболезненно вытащить его, и неважно, если придется его расчленить. Сделать это необходимо с помощью ее мужа, если он человек со сноровкой, или с помощью женщины, которая умеет это делать. Если таковых найти невозможно, то с помощью родственника-мужчины, который умеет это делать. Ес-

---

[1] Имеется в виду ранний срок беременности.

[2] Вакф (وقف) — в общеупотребительном смысле особая форма дарения собственности, при которой имущество перестает быть собственностью дарителя, но и не становится собственностью того, кому дарят. По указанию первого последний может только пользоваться всем или частью дохода от подаренного. Действие права собственности при этом как бы приостанавливается. Подробнее см.: Большаков, 1991. С. 45.

ли же и такого нет, то найти мужчину, не являющегося ее родственником, который бы вытащил ребенка. В случае, если и такого нет, то — того, кто, не являясь специалистом в этом деле, сможет его оттуда вытащить.

Положение 627: В случае если умрет мать, а ребенок у нее в чреве, вероятно, еще жив, то даже если нет надежды на то, что ребенок выживет, необходимо с помощью лиц, речь о которых шла в предыдущем Положении, вытащить его наружу с той стороны, откуда ребенка можно вытащить в целости и сохранности, а бок зашить. Однако если нет разницы в том, с какого бока его вытаскивать, то из предосторожности обязательно следует вытаскивать его с левого бока.

То, что желательно сделать при погребении

مستحبات دفن

Положение 628: Хорошо, чтобы, уповая на то, как заповедано Творцом, могилу рыли в рост среднего человека и хоронили покойника на ближайшем кладбище. Если же кладбище далеко в стороне, то это даже лучше. Например, если люди знают, что там хорошо хоронят или люди приходят туда чаще для чтения *Фатихи* по похороненным там. Труп кладут на землю в нескольких метрах от могилы и в три захода каждый раз подносят его чуть-чуть ближе к могиле и опускают на землю. На четвертый раз труп берут и опускают в могилу. Если покойник мужчина, то на третий раз его кладут на землю таким образом, чтобы голова его была направлена в сторону дна могильной ямы, а на четвертый раз опускают в могилу головой вперед. Если же труп принадлежит женщине, то на третий раз его кладут головой в сторону Мекки, а на четвертый опускают в могилу по всей длине тела. Во время опускания в могилу снимают покрывало, прикрывающее ее, с *табута* осторожно берут труп и вносят его в могилу. До момента погребения и во время него читают указанные выше молитвы, а после того как покойника уложат в *лахд* (لحد)[1], ему развязывают узлы на кафане, а лицо укладывают на сделанную из земли своеобразную подушечку (بالشی از خاك). За спину подкладывают необожженный кирпич и комья земли, чтобы покойник не перевернулся на спину. Перед тем как заделать *лахд*, правую руку, сгибая, с силой прикладывают к правому плечу, а левую — к левому, и три раза [по-арабски] говорят: «Слушай, о такой-то, сын такого-то», и вместо «такой-то» и «такого-то» называют, соответственно, имя умершего и его отца.

---

[1] Лахд (لحد) — могильная ниша, углубление у самого дна могилы по всей ее длине, уходящее параллельно поверхности в одну из сторон от основной могильной ямы; служит тем местом, куда, собственно, и укладывают труп.

Например, имя умершего Мухаммад, а имя его отца — ‘Али. Говорят: «Слушай и понимай, о Мухаммад сын ‘Али», после этого говорят: «Обязал ли ты себя *шахадой*, которой мы отличаемся (от других) — что нет Бога, кроме Аллаха Единого и Единственного, и что Мухаммад — да благословит его и род его Аллах — раб и посланник Его, господин пророков и печать посланников, и что ‘Али — эмир правоверных и господин над всеми *васи*, имам, повиноваться которому Аллах предписал всем мирам, и что Хасан и Хусайн, и ‘Али ибн Хусайн, и Мухаммад ибн ‘Али, и Джафар ибн Мухаммад, и Муса ибн Джафар, и ‘Али ибн Муса, и Мухаммад ибн ‘Али, и ‘Али ибн Мухаммад, и Хасан ибн ‘Али, и грядущий Худжжат ал-Махди — да пребудет благословение Аллаха над ними — имамы правоверных и доводы Аллаха для всего сущего, о такой-то, сын такого-то». И вместо «такой-то» и «такого-то», соответственно, называют имя покойного и имя его отца. Затем говорят: «Когда к тебе в качестве посланника Аллаха Всевышнего и Благословенного придут два ангела-причастителя и спросят тебя о господе твоем, о твоем пророке, о вере твоей, о книге твоей, о *кибле* твоей и о имамах твоих, то не бойся и не печалься, а ответствуй:

— Мой Бог — Аллах, а Мухаммад — да благословит его и род его Аллах — Пророк. Вера моя — ислам, книга моя — Коран, *кибла* моя — *Ка‘ба*, эмир правоверных ‘Али ибн Абу Талиб — мой имам, Хасан ибн ‘Али ал-Муджтаба — мой имам, Хусайн ибн ‘Али, павший мученической смертью при Кербеле, — мой имам, ‘Али Зайн ал-‘Абидин — мой имам, Мухаммад ал-Бакир —мой имам, Джафар ас-Садик — мой имам, Муса ал-Казим — мой имам, ‘Али ар-Риза — мой имам, Мухаммад ал-Джавад — мой имам, ‘Али ал-Хади — мой имам, Хасан ал-‘Аскари — мой имам и ал-Худжжат ал-Мунтазар — мой имам. Все они — да пребудет благословение Аллаха над ними — мои имамы. Они руководили и управляли мною, и они мои заступники, и от врагов их я избавлен как в этом мире, так и в другом».

«Знай, о такой-то, сын такого-то», и вместо «такой-то» и «такого-то», соответственно, называют имя покойного и имя его отца. Затем нужно сказать: «Воистину, Аллах благословенный и всевышний, о как прекрасен Господь! И Мухаммад — да благословит Аллах его и род его — о как прекрасен посланник! И ‘Али ибн Абу Талиб и дети его непогрешимые — двенадцать имамов — о как прекрасны эти имамы! И то, что принес Мухаммад — да благословит его и род его Аллах — истина, и что смерть — истина, и вопросы *Мункара* и *Накира* в могиле — истина, и воскрешение — истина, и судный день — истина, и *Сират* (صراط)[2] — истина, и весы — истина, и разделение судеб — истина, и рай — истина, и ад —

---

[2] Сират (صراط) или *Сират ал-мустаким* (صراط المستقيم), — ‘прямой (правил путь’; а) у шиитов-имамитов понимается как следование за Алидами в качестве ед венного варианта правильного пути; б) мост для испытания правоверных в загр жизни (праведники проходят через него в рай, грешники под тяжестью своих грехо ливаются в ад); по-видимому, идея моста-испытания заимствована мусульманами у роастрийцев. Подробнее см.: Прозоров. С. 209—210.

истина, и грядущий день воскресения — нет сомнения в нем, и Аллах воскресит тех, кто в могилах». Вслед за этим говорят: «Понял ли ты, о такой-то, сын такого-то», называя вместо «такой-то» и «такого-то», соответственно, имя умершего и имя его отца. После этого говорят: «Да укрепит тебя Аллах словом крепким и направит тебя по правильному пути. И да исповедует тебя Аллах из милости своей в числе прочих в загробном мире. О Господи, освободи землю от скверны и возьми его дух к себе, и представь ему свои свидетельства! О Господи, Твое прощение, Твое прощение!»

Положение 629: Хорошо, чтобы, уповая на то, как заповедано Творцом, укладывающий покойника в могиле совершил перед этим *тахарат*, а также делал свое дело босиком и без головного убора и вылезал бы из могилы со стороны, где уложены ноги покойника. Кроме родственников умершего, все присутствующие должны также ссыпáть на могилу землю с ладони и говорить: «Воистину, от Аллаха приходят и возвращаются к Нему (انا لله و انا اليه الراجعون)». Если умерла женщина, то в могилу ее укладывают ее близкие, [с точки зрения шариата], родственники (محرم); если таковых не имеется, то просто ее родственники.

Положение 630: Хорошо, чтобы, уповая на то, как заповедано Творцом, рыть могилу квадратной или прямоугольной формы, чтобы она имела холмик высотой на четыре пальца от поверхности земли. Сверху на этот холмик положить метку, чтобы потом не было ошибки, и полить могилу водой. После того как могила полита, присутствующие должны сесть вокруг нее, положить на нее ладони и, растопырив при этом пальцы, погрузить их в землю. После этого семь раз прочитать благословенную суру *ал-Кадар*, попросить об отпущении грехов умершему и прочитать следующую молитву: «О Господи, освободи землю от скверны и возьми его дух к себе, и предоставь ему благосклонность Твою. Распространи на могилу его милость Свою, ибо никто не сделает его не нуждающимся в милости, кроме Тебя».

Положение 631: После ухода тех, кто участвовал в похоронах, желательно, чтобы *вали* умершего или тот, кто обладает такими полномочиями, прочитал молитву.

Положение 632: После погребения желательно, чтобы присутствующие выразили свои соболезнования родственникам умершего. Однако если прошло уже то время, когда можно выражать свои соболезнования, а кто-то вспомнил, что не сделал этого, то лучше, если он вообще не будет этого делать. Также желательно приносить пищу в течение трех дней после смерти в дом умершего, его родственникам, но есть с ними и у них в доме не рекомендуется.

Положение 633: Желательно, чтобы во время смерти кого-либо из своих родственников, в особенности если умер молодой человек, люди проявляли терпение, всякий раз вспоминали бы усопшего и говорили: «Воистину, от Аллаха приходят и возвращаются к Нему». Также желательно, чтобы для умершего читали Коран, а у могилы родителей — ходатайствовали за них перед Богом и укрепили бы могилу так, чтобы она быстро не разрушилась [Хомейни. С. 125—131].

Вынос тела. Церемония похорон

Из дома тело выносят либо уже обмытым, тогда его несут прямо на кладбище (у суннитов могут нести через мечеть), либо еще не обмытым, тогда его несут в *мурдешурхана*, расположенную у кладбища (в основном у мусульман, проживающих в Иране). В любом случае порядок выноса тела из дома один и тот же.

В Иране и Хорасане один из родственников умершего ложится на одну-две минуты на *табут*, чтобы *табут* не давил на покойника [Шакур-зада, 1972. С. 125]. *Табут* берут «напрокат» с ближайшего кладбища, специального *табута* для каждого покойника никто не делает.

Если труп не обмыт, то он лежит на матраце, к которому подходят два или четыре человека и, взяв матрац за четыре угла, три раза поднимают и опускают его вместе с покойником; на четвертый раз берут уже покойника и укладывают его на *табут*. Сверху труп накрывают кашмирской шалью или маленьким ковриком.

То, что труп три раза поднимают и опускают, объясняется бытованием среди людей поверья, что «душа умершего, витая вокруг его головы, говорит: "Не тащите меня, куда вы меня тащите, здесь мой дом, куда вы хотите меня утащить?"» [Катираи, 1970. С. 247].

После того как покойника положат на *табут*, последний с четырех сторон поднимают родственники умершего, кладут на свои плечи и выносят из дверей дома головой вперед, громко приговаривая при этом: «Воистину, мы принадлежим Аллаху и возвращаемся к Нему», а также постоянно произносят: «Нет Бога, кроме Аллаха».

Труп на плечах могут нести до *мурдешурхана* (если его не обмыли дома) или до кладбища только в том случае, если те находятся близко, либо если умерший «большой» человек. В противном случае, пройдя некоторое расстояние, труп перекладывают в катафалк (نعش کش) [Катираи, 1970. С. 247].

Траурная процессия. В ходе движения траурной процессии тот человек, который встречается на ее пути, должен по мусульманским обычаям пройти минимум 7 шагов вместе с процессией, сменив одного из несущих *табут*. Даже если прохожему не по пути с процессией, это необходимо сделать, поскольку считается, что если пройти 7 шагов, неся *табут*, это принесет благодать.

Брать на плечи *табут* и участвовать в похоронной процессии — обязанность мужчин. Женщинам участвовать в этом не предписано [Катираи, 1970. С. 248].

«Если перенесение *табута* совершается легко и без всяких препятствий, мертвый был праведником, если же нет, то, значит, он был грешником» [Хидайат, 1958. С. 282].

«И сколько бы ни прошли за *табутом* мертвеца — это хорошо. Каждый шаг, пройденный за ним — хорошее дело, и все это будет взвешено на том свете» [Хидайат, 1958. С. 287].

Вся похоронная процессия состоит из одних мужчин, даже если хоронят женщину. Участвующие в ней двигаются быстрым шагом, как будто бегут.

В начале процессии идут родственники умершего. Несущие *табут* произносят медленно и тихо: «Аллах». Решившие присоединиться к процессии и пронести *табут*, говорят: «Нет бога кроме Аллаха».

Если *табут* перекладывают на катафалк, то туда садятся один или два чтеца Корана и на протяжении всего пути нараспев читают айаты Корана.

Тело умершего ребенка повсеместно несут хоронить на вытянутых руках.

Для мусульманина пройти за *табутом* мертвеца имеет вполне определенное значение, поскольку в день воскресения из мертвых тому, кто пронес тело умершего до момента его погребения с одной стороны *табута*, Аллахом будут прощены 25 его великих грехов, а тому, кто один пронес тело умершего, будут прощены все его грехи [Катираи, 1970. С. 248].

* * *

У горных таджиков-суннитов, перед тем как завязать кафан, приглашают родственников-мужчин последний раз взглянуть на лицо умершего.

У язгулемцев лицо умершему мужчине открывает глава рода, и в его же обязанности входит опустить покойника в могилу. Женщине лицо открывает дядя по матери, и он же должен опустить ее в могилу [Моногарова, 1959. С. 83].

В некоторых местах у таджиков близкие прикасаются к бровям умершего или же проводят по лбу рукавом рубахи и затем целуют этот рукав.

Иногда отец и мать целуют умершего, причем отец может поцеловать только умершего взрослого сына.

После этого покойника кроме кафана облачают в дополнительный чистый материал и кладут на *табут*, который представляет собой подобие лестницы с четырьмя вделанными в две продольные перекладины этой лестницы палками-ручками, по две с каждой стороны. *Табут* берут из мечети и возвращают после похорон обратно.

В долине Верхнего Зеравшана положить покойника на *табут* может любой мужчина, умершую женщину — брат, отец или дядя по

матери, но не муж. Если же нет родственников мужского пола, то какой-нибудь старик.

Труп кладут на *табут* на простыню или палас, которые потом заворачивают вокруг покойника, бывает, что в изголовье находится подушка или валик. «Тело крепко привязывают к носилкам двумя развернутыми чалмами» [Троицкая, 1971. С. 239].

На пути похоронной процессии недалеко от дома ставят блюдо с зерном и масляный светильник либо блюдце с зерном или солью и с ватой.

Покойника, как и в Иране, выносят головой вперед, объясняя это тем, что человек появляется на свет головой вперед и уходить из него должен также головой вперед, или же тем, что покойник не должен найти обратной дороги к дому, чтобы он не потянул за собой других членов семьи.

У северных таджиков и таджиков долины Верхнего Зеравшана существует обычай, имеющий сходство с иранским: трижды приподнимать *табут* с трупом перед тем, как его нести. У горных таджиков Каратегина и Дарваза, так же как и у памирских народов, этого обычая, по имеющимся данным, не зафиксировано.

Там, где этот обычай существует, его объясняют как меру, применяемую для того, чтобы покойник не смог вернуться в дом. Иногда приподнимают только покойника без *табута*.

В Нижнем Каратегине приподнимает край похоронных носилок только один из овдовевших супругов.

Если безвременно скончался молодой человек, то над *табутом* из двух прутьев, воткнутых у изголовья и ног, и одного продольного, соединяющего эти два, делают остов, на который накидывают материю. Таким образом получается своеобразный *табут*-шатер. В Дарвазе такой *табут*-шатер устраивают для всех умерших.

Овдовевшая жена, если она беременна и об этом никто не знает, подходит к *табуту*, на который укладывают ее мужа, и берется за край *табута*, таким образом давая знать окружающим о своей беременности, чтобы впоследствии ребенок не считался незаконнорожденным.

У таджиков долины Верхнего Зеравшана в момент, когда поднимается *табут* с покойником, женщины, у которых часто умирают дети, стараются пройти под ним.

У ваханцев в момент выноса тела из дому в дверной порог забивают гвоздь, а окно в крыше дома закрывают [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976. С. 228].

Умерших до четырех лет детей повсеместно относят на кладбище на вытянутых руках на подушке, прикрыв труп халатом отца или матери [Троицкая, 1971. С. 239].

Похоронная процессия. Первым берутся за *табут* «...ближайшие родственники и сородичи по роду (قوم) [к которому принадлежал

покойник], затем несущие меняются» [Писарчик, 1976. С. 139]. У горных таджиков первые семь шагов несут сначала четыре человека (иногда шесть), затем только двое, остальные же поддерживают *табут* с боков.

В Вахане, отойдя семь шагов от дома, *табут* кладут на землю и приступают к молитве [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976. С. 228].

Вся процессия направляется к месту чтения *джанозы*. У таджиков и афганцев это может быть мечеть, а если ее нет, то просто чистое место на дороге либо, как это делается у иранцев, прямо на кладбище, поскольку труп в этом случае обмывается в *мурдешурхана*, которая находится там же.

Погребение

У шиитов, если умерший перед смертью завещал похоронить его в определенном месте, то один или несколько родственников идут на указанное умершим кладбище, покупают ему участок земли для могилы и ставят в известность могильщика, чтобы тот выкопал на этом месте могилу.

Несущие *табут* ставят его несколько дальше от могилы, после чего приглашенный *ахунд* (آخوند)[1] становится лицом одновременно к покойнику и к Мекке и, стоя босиком, приступает к намазу по умершему.

Присутствующие при погребении становятся за спиной *ахунда* и повторяют все его действия, при этом, однако, не снимая обуви.

После совершения намаза один из родственников покойника снимает обувь и, если есть, головной убор и опускается в могилу. Вслед за этим другие мужчины берут тело умершего из *табута* и три раза поднимают и опускают его на землю, на четвертый раз они передают тело человеку, находящемуся в могиле.

Он укладывает умершего на правый бок лицом к Мекке, затем кладет под голову трупа кусок кирпича, отгибая при этом ту часть кафана, которая закрывает голову, то есть голова покойника лежит на боку на куске кирпича. Вслед за этим кладет один кирпич за спину лежащего на правом боку покойника, после чего вылезает из могилы с той стороны, где находятся ноги умершего.

После этих приготовлений могильщик кладет сверху на могилу, окаймленную с четырех сторон кирпичами, большую плиту и, засыпает ее землей так, чтобы образовался небольшой холмик. Все присутствующие несколько раз ссыпают на могилу землю с правой

---

[1] Ахунд (آخوند) — мусульманское духовное лицо, мулла (ملا).

ладони, говоря при этом: «Воистину, от Аллаха приходят и возвращаются к Нему».

Затем садятся вокруг могилы, кладут на нее ладони, семь раз читают *ал-Фатиха* и суру *ал-Кадар* и дуют на могилу. Закончив это, льют из сосуда на могилу воду, веря при этом, что если покойник был грешником, его душу не будут мучить, и она будет чистой[2].

Когда процедура погребения закончена, присутствующие три раза отходят от могилы и вновь возвращаются к ней [Катираи, 1970. С. 254].

Горные таджики-сунниты Каратегина и Дарваза вносят покойника в могилу ногами вперед, а таджики-исмаилиты тех же мест — головой вперед.

В могиле труп укладывают головой на север, ногами на юг и лицом на запад, после чего развязывают на кафане завязки.

Иногда в могилу под мышку правой руки кладут бумагу с написанными на ней молитвами.

Покойника укладывают обычно два старика, которые известны всем своей набожностью. Если у покойника или покойницы остался сын, тогда он укладывает в могилу своего отца или мать. Вообще умершего мужчину может укладывать любой человек, что же касается женщины, то ее в могилу укладывает тот родственник по мужской линии, за которого при жизни ей нельзя было бы выйти замуж. Обычно это бывает дядя по матери.

У таджиков долины Верхнего Зеравшана умершую женщину опускает в могилу тот человек, который укладывал ее тело на *табут*. Над могилой держат развернутое покрывало, чтобы никто не видел тела покойной. При этом читается 106-я сура Корана (*Курайш*, قريش).

У суннитов, если есть основания к погребению мужчины вместе с женщиной в одной могиле, мужчину кладут туда первым [Хидая, 1893. С. 312].

Выкидышей завертывают в тряпку и закапывают где-нибудь около забора, подальше от дома. Мертворожденного также завертывают в тряпку, но уже хоронят на кладбище, хотя и без всяких обрядов. Детей же, умерших после родов, хоронят как и других маленьких детей [Троицкая, 1971. С. 241].

У ваханцев в ладони умершего кладутся камни [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976. С. 228].

У таджиков долины Хуф не только развязывают кафан у головы и ног покойника, но и прорезают отверстия на его локтях, а под кафан кладут пять сухих комьев земли — по одному у ушей, по одному в ладони и один между ног. Иногда таких комьев земли бывает шесть — по одному у ушей, у локтей и у ног [Андреев, 1953. С. 191].

---

[2] «Если полить могилу водой, душа умершего будет чистой» [Хидайат, 1958. С. 336].

Так же как и у мусульман-шиитов Ирана, у таджиков существует обычай, правда, несколько видоизмененный: бросать на могилу умершего или прямо на покойника горсть земли. Считается, что это облегчает муки умершего при опрашивании его ангелами-опрашивателями. То же самое делается и у язгулемцев.

При закапывании первым бросает землю тот, кто выкапывал могилу. При этом стараются, чтобы вся земля, вынутая при выкапывании могилы, была собрана в холмик над ней. Затем могилу закрывают ветками или камнями.

После этой процедуры присутствующие садятся вокруг могилы и вместе с муллой читают суру *ал-Фатиха* и *ал-Кадар*.

После всего проделанного один человек из присутствующих отходит на семь шагов и затем возвращается к могиле. Считается, что ангелы-опрашиватели спускаются к умершему в могилу тогда, когда хоронившие покойника отойдут на семь шагов.

Погребение у «святых» мест

Набожные и состоятельные мусульмане предпочитают хоронить своих умерших у мест, почитаемых в народе в качестве «святых». В Иране такими местами в первую очередь считаются кладбища городов Кербелы, Неджефа, Кума и Мешхеда, где находятся могилы некоторых шиитских имамов и почитаемых мусульманских богословов. В Средней Азии такого рода места, как правило, связаны с могилами известных суфийских шейхов. Социальная значимость «святых» мест весьма велика, поскольку они являются не только местами, где желательно упокоить умерших, но и местами паломничества живых. Существует неофициальная градация кратности посещения «святых» мест, согласно которой, скажем, трехкратное посещение могилы такого-то суфийского шейха приравнивается к *хаджжу*.

Популярность захоронения покойников у «святых» мест объясняется верой людей в то, что близость могилы умершего к могиле «святого» освобождает первого от могильной тяжести и вопросов ангелов-опрашивателей — *Накира* и *Мункара*, то есть душа покойника находится под покровительством «святого». Более того, благодаря такому покровительству и заступничеству существует вероятность попадания души умершего в рай.

С этой целью к «святым» местам испокон веку подтягивались трупы простых и «непростых» смертных или то, что от них осталось. «Обернув в кошму или уложив на *табут*, труп привязывают к мулу. Зачастую бедное животное вынуждено перевозить несколько трупов

в кошме. Поскольку транзитная пошлина[1] за перевозку трупа больше, чем за проезд живого человека, то очень часто трупы прячут среди женской одежды или продовольствия, перевозя их контрабандой» [Катираи, 1970. С. 437].

В связи с тем, что перевозка трупов к «святым» местам до недавнего времени осуществлялась только посредством вьючных животных (мулов, верблюдов, ослов, лошадей), а дорога была неблизкой, то по жаре трупы прибывали к местам захоронения уже весьма разложившимися. Войлочная кошма, в которую заворачивали покойников, пропитывалась их выделениями, разнося запах по всему пути следования и в особенности непосредственно у мест захоронения, где скапливались прибывшие трупы. «В Неджефе вперемешку с пылью воздух насыщен скверным запахом человеческого тлена, исходящего от трупов, с которыми едут на площадь и совершают обход (طواف). Одно из занятий для прибывающих в Неджеф — встреча с трупами великих и могущественных, привозимых периодически то из Индии, то из Ирана, то из других мест» [Катираи, 1970. С. 436].

Те из иранцев, кому не хватает средств для дальней перевозки покойников, везут их в Кум или Мешхед. В особенности это касается Кума ввиду его близкой расположенности к многомиллионному Тегерану. Появилось даже такое изречение: «Экспорт Кума — ахунды, импорт — мертвецы» [Катираи, 1970. С. 437—438]. Другими словами, несмотря на все трудности и лишения, связанные с захоронением покойников в отдаленных «святых» местах, подобные захоронения до сих пор пользуются достаточно большой популярностью среди мусульман Ирана и Средней Азии.

Перевозка покойников к «святым» местам (См.: Катираи, 1970)

[1] Кербела и Неджеф находятся на территории современного Ирака.

Могилы

Внутреннее устройство могилы

Шариатские установления по устройству могилы дают весьма общие сведения о ее размерах и форме: вырыть могилу «в рост среднего человека <...> квадратной или прямоугольной формы, чтобы она имела холмик высотой на четыре пальца от поверхности земли» [Хомейни. С. 128, 130. Пол. 628, 630].

У мусульман-шиитов Ирана могилу копают приблизительно по следующим параметрам: длина и глубина около 2 м, ширина около 80 см. Также известно, что изнутри ее выкладывают кирпичом, а сверху закрывают большой плитой [Катираи, 1970. С. 253].

Наиболее полные сведения по устройству могил дают археологические раскопки, проводимые на территории современной Средней Азии и обеспечивающие исследователей богатым фактическим материалом, который позволяет проследить историю адаптации и переработки исламом доисламских традиций захоронения умерших. В первую очередь это относится к зороастризму, полноправным правопреемником которого в пределах иранского этнолингвистического региона стал ислам. Процесс трансформации доисламских погребальных культов в данном регионе проходил постепенно, в несколько этапов.

Как показывают археологические данные, с середины VIII до начала IX в. среди исламизированного населения Ирана и Средней Азии еще практиковался зороастрийский обычай выставлять покойников на *дахму* с последующим захоронением очищенных костей. Однако последними уже «оскверняли» землю, закапывая их туда в специальных сосудах либо без них. Иногда кости в сосудах помещали в нишу основной могильной ямы (*лахд*), ориентированной на Мекку.

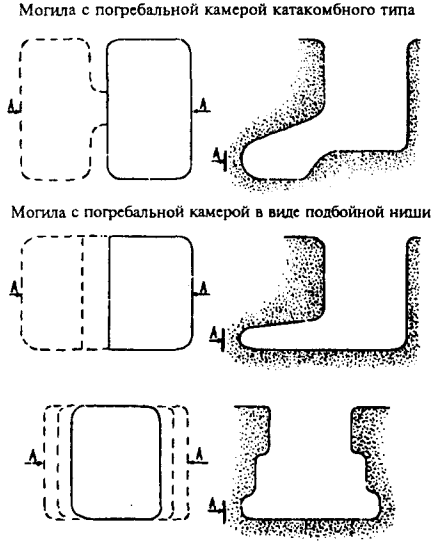
С IX в. покойников начинают хоронить «нетронутыми» в могилы, выложенные изнутри сырцовым или жженым кирпичом. Верх-

нее перекрытие также делали из кирпича. Такого рода могилы выкапывали на глубину 25—45 см, шириной 80 см и длиной в человеческий рост. После обкладки кирпичом могила сужалась, а благодаря верхнему перекрытию — поднималась над поверхностью земли. Таким образом, могила принимала вид своеобразного полуподземного кирпичного ящика, в который на спину укладывали «целый» труп с поворотом лица в сторону Мекки [Абдуллоев, 1996. С. 76—78].

Начиная с XIV в. практически повсеместно получает распространение классическая мусульманская могила, основным отличительным признаком которой является ниша или подбой (*лахд*). Такие могилы, по имеющимся материалам, в основном подразделяются на два типа:

1) двухкамерная могила с погребальной камерой катакомбного типа;

2) двухкамерная могила с погребальной камерой в виде подбойной ниши[1].



Типы двухкамерных могил (см. Бабаева 1993. Приложение)

1-й тип. Двухкамерная могила с погребальной камерой катакомбного типа представляет собой две могильные ямы прямоугольной формы, одна из которых копается с поверхности земли на определенную глубину, длину и ширину (это зависит от роста человека и от качества грунта). Могила обычно сориентирована по сторонам горизонта так, чтобы одна из боковых стенок первой могильной ямы была обращена в сторону Мекки (для мусульман Средней Азии, Афганистана и Ирана — на запад).

У самого дна в боковой стене первой могильной ямы, которая ориентирована на запад, делается проход длиной приблизительно 50—60 см таким образом, чтобы в нем мог поместиться копающий могильную камеру. Длина последней, определяемая ростом человека, увеличивается у головы и ног на 10 см. Высота делается такая, чтобы покойник смог поместиться в камере сидя, так как, согласно поверьям, во время опрашивания его ангелами-опрашивателями *Накиром* и *Мункаром* он должен сидеть (для этого же в мо-

[1] Терминология по Н. А. Кислякову и А. К. Писарчик. См.: Писарчик, 1976. С. 142—143.

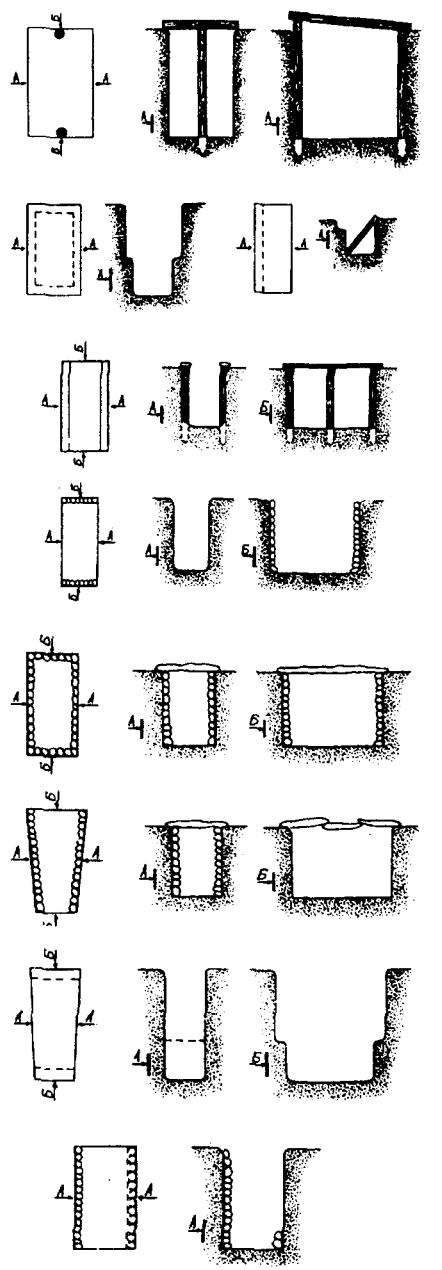
гилу вместе с покойником кладутся деревянные прутики, чтобы он мог на них опереться). Именно эта камера и носит название *лахд*.

Пол камеры обычно ниже пола могильной ямы. В эту камеру через проход укладывают покойника, после чего проход заделывают землей или сырцовым кирпичом, первую могильную яму заполняют землей.

2-й тип. Двухкамерная могила с погребальной камерой в виде подбойной ниши отличается от могил первого типа тем, что проход в западной стене могильной ямы не делается, а вместо этого по всей длине западной стенки могильной ямы опять-таки под землей выкапывается камера-ниша. После погребения она также закладывается сырцовым кирпичом, дерном, досками, а могильная яма засыпается землей.

У горных таджиков до недавнего времени использовалась также доисламская однокамерная могила, которая сейчас, по имеющимся данным, почти повсеместно вытесняется двухкамерными могилами [Бабаева, 1993. С. 81].

Однокамерная могила подготавливалась следующим образом: сначала с поверхности земли на длину 2,5 м и ширину больше одного метра снимали пласт толщиной около 40 см, затем на образовавшейся площадке рыли собственно могильную яму меньшей длины и ширины. Глубина ее варьировалась в зависимости от местности и особенностей почвы. Для мужчин обычно в уровень груди, для женщин — выше ее.



Варианты могил однокамерного типа (см.: Бабаева, 1993. Приложение)

Таким образом, по всей площади могильной ямы получался своеобразный уступ. На этот уступ клали прямые доски, которые сверху засыпали землей, то есть покойник лежал в пустой могиле. Уступ в зависимости от района мог быть сделан только у торцовых стенок могильной ямы. Перекрывающие могилу доски также в зависимости от места проживания могли укладывать как вдоль могилы, так и поперек. Доски для перекрытия готовили заранее.

У дарвазских таджиков существует еще один тип однокамерной могилы, принципиальное отличие которого от первого типа заключается в том, что стенки могильной ямы выкладываются камнями и сверху могила закрывается каменной плитой, поверх которой насыпается земля.

У горных таджиков-исмаилитов Дарваза для погребения используется также могила-саркофаг, половина которой выкапывается и выкладывается изнутри камнями, другая же ее часть сооружается на поверхности земли также из камней на высоту 0,5 м.

У исмаилитов до недавнего времени имели распространение также однокамерные могилы-склепы, в которых вновь поступивший покойник укладывался на место предыдущего [Бабаева, 1993. С. 76].

В иранских городах могилу копают профессиональные могильщики, и труд их оплачивается родственниками умершего. У горных таджиков, в отличие от равнинных, профессиональных копальщиков могил нет. Этим обычно занимаются представители рода (*каум*, قوم) умершего или односельчане. Выкопать могилу считается богоугодным делом, а также считается, что копание могилы очищает копающего человека от всякого рода осквернений.

В отдельных местах у дарвазских таджиков принято считать богоугодным делом то, что человек, не имеющий детей, выкопает себе могилу еще при жизни [Писарчик, 1976. С. 142-143].

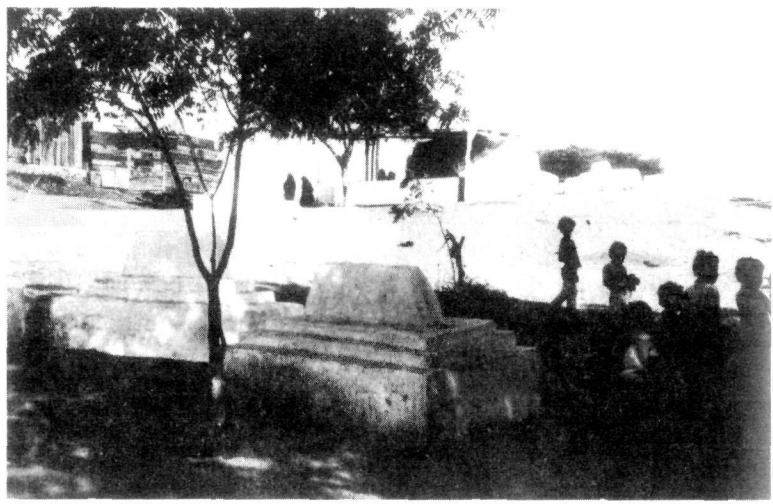
Надмогильные сооружения и эпитафика

Обычай как-то выделять могилу, например, надмогильной плитой или камнем, каким-либо сооружением или какой-либо оградой, не был распространен в первые века существования ислама. Как свидетельствуют источники, Пророк был похоронен в доме ‘А’иши, и лишь годы спустя его могила была обнесена высокой стеной, да и то с тем, чтобы ее не сделали местом паломничества и не построили над ней мечеть. Могилы халифа ‘Али (уб. 661) и его сына Хусайна (уб. 680) также до начала правления Харуна ар-Рашида (786—809) не имели никаких значительных надмогильных сооружений [Катираи, 1970. С. 439].

Общий вид мусульманского кладбища. Сел. Уркарах (Дагестан).
Фото А. А. Иванова (ГЭ)

Общий вид мусульманского кладбища (Йемен).
Фото Е. А. Резвана (СПбФ ИВ РАН)

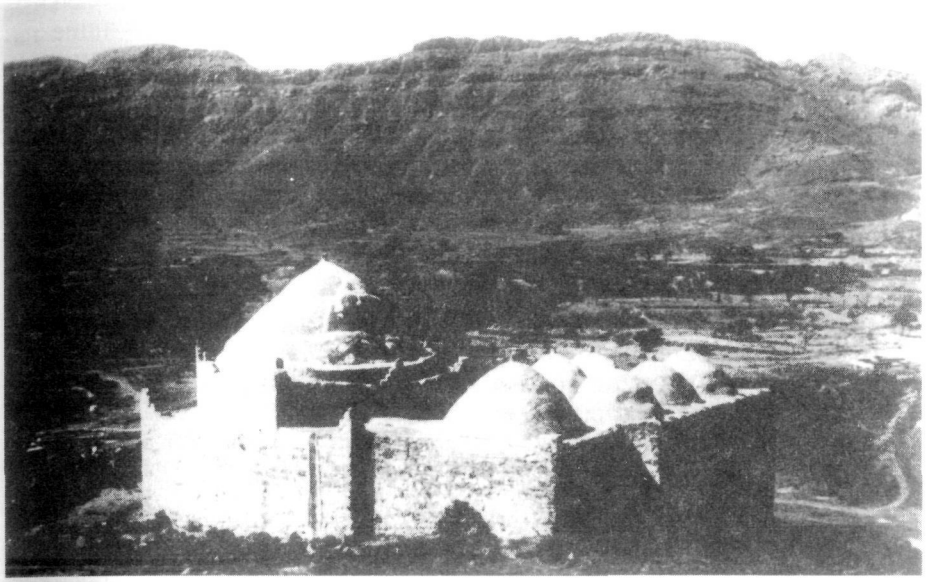
С течением времени, впитывая в себя доисламские верования, ислам фактически принял обычай выделять могилы умерших чем-то над поверхностью земли. «Сверху на холмик [могилы] положить метку (نشانه), чтобы потом не было ошибки...» [Хомейни. С. 130. Пол. 630]. Для этого почти повсеместно в ход шел камень и кирпич. В качестве естественного знака, указывающего на одиночные могилы или на кладбища, использовались невысокие одиноко растущие деревья, к веткам которых посещающие привязывали завязочки из ткани, символизирующие какую-либо просьбу или пожелание, адресованные духу умершего.

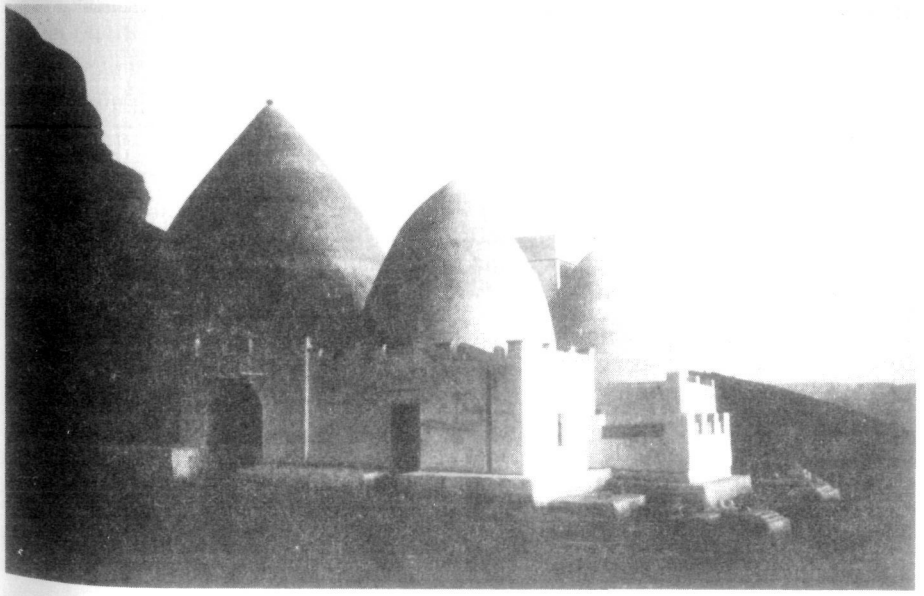


Надмогильное сооружение (Йемен).
Фото Е. А. Резвана (СПбФ ИВ РАН)

В зависимости от статуса умершего на его могилу или просто кладут небольшую каменную плиту (в некоторых местах ставят невысокую каменную стелу, например в Дагестане), или строят над ней купольное сооружение (*мазар*, مزار; *масджид*, مسجد; *баргах*, بارگاه), которое может дополняться другими постройками, превращаясь в целый архитектурный комплекс.

В Иране и Средней Азии некоторые надмогильные сооружения носят название *макбара* (مقبره) в значении 'усыпальница'. Как правило, они представляют собой комплекс построек, возведенных над могилами известных правителей, религиозных авторитетов и мусульманских «святых», либо — семейные усыпальницы местных правителей, например *макбара* Саманидов и *макбара* Гур-и Мир в Самарканде [Абдуллоев, 1996. С. 74].





Мазары. Йемен
Фото Е. А. Резвана (СПбФ ИВ РАН)

Несколько особняком выделяются полуподземные погребальные постройки, характерные только для Средней Азии и носящие название *сагана*. Такого рода постройки, по-видимому, возводились для родовых захоронений местной знати (*саййидов*, *ишанов* и т. д.). Покойников в *сагана* укладывали на пол лицом к Мекке. Местами паломничества *сагана* не являлись, скорее всего из-за своего семейного характера погребения [Абдуллоев, 1996; Бабаева, 1993. С. 76 и Прил.].

Во всем исламском мире распространен обычай выбивать на могильном камне арабским шрифтом какие-либо эпитафии на локальных языках либо на арабском. Эпитафии могут представлять собой сочетание айатов Корана либо — стихов на персидском (в Иране и Средней Азии) или арабском языках со сведениями об имени, роде занятий умершего, его дате рождения и смерти. В качестве иллюстрации можно привести посмертные надписи, датируемые XII—XIII вв., на могильных стелах старых кладбищ Дагестана.

Это могила Хаджи, сына Халифа,	هذا القبر حاجى ابن خليفا و امة مرخك
а его мать М-р-х-к.	
Умер он в чуму в триста двадцатом [году]	مات فى الطا عون ثلث ماية و عشرون

Я обращаюсь к Аллаху [с просьбой] защитить от шайтана.	اعوز بالله من الشيطان
Во имя Аллаха милостивого, милосердного.	بسم الله الرحمن الرحيم
Это могила Б-н-с, сына Мухаммада Асада.	هذ القبر بنس بن محمد اسد
Скажи: «Он — Аллах — един, Аллах вечен.	قل هو الله احد الله الصمد
Он не родил и не был рожден,	لم يلد و لم يولد
и нет Ему равных»[1]	و لم يكن له كفوا

Подобного рода надписи выбивались на могильных камнях и в Средней Азии.

Это лучезарная могила и	هذا المرقد المنور و
благоуханное место мученичества прощенного,	الشهد المعطر المغفور
помилованного, находящегося под милостью	المرحوم فى جوار رحمة الله
Божию шах Хадайата, сына шаха Касима.	شاه هدايت ابن شاه قاسم
Год 1100 (=1688-9)	سنه ١١٠٠

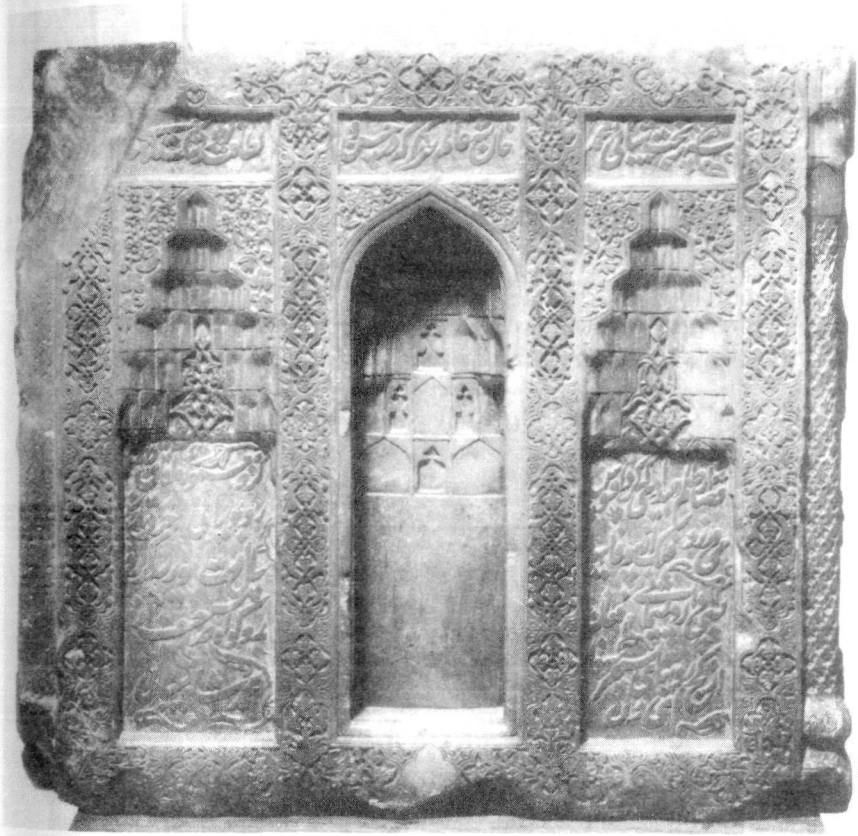
Это лучезарная могила прощенного хазрат	هذا المرقد المنورالمغفور حضرت
Йаланктуш-бея,	يلنكتوش بى
скончавшегося в 1066 (=1655-6) году	توفى سنه ١٠٦٦

[Веселовский, 1888. С. 93—95].

Иногда в Иране поэтам заказывают посмертные стихи, иногда в завещании покойного указывается, какое стихотворение должно быть выбито на могильном камне. Как правило, это — один, два *бейта* или *руба'и*. Вот несколько примеров таких элегий:

---

[1] Подробнее см.: Аликберов, 1994. С. 46–53.



Фрагмент надгробия предположительно с могилы Шибани-хана (Средняя Азия). XV—XVI в. Фото А. А. Иванова (ГЭ)

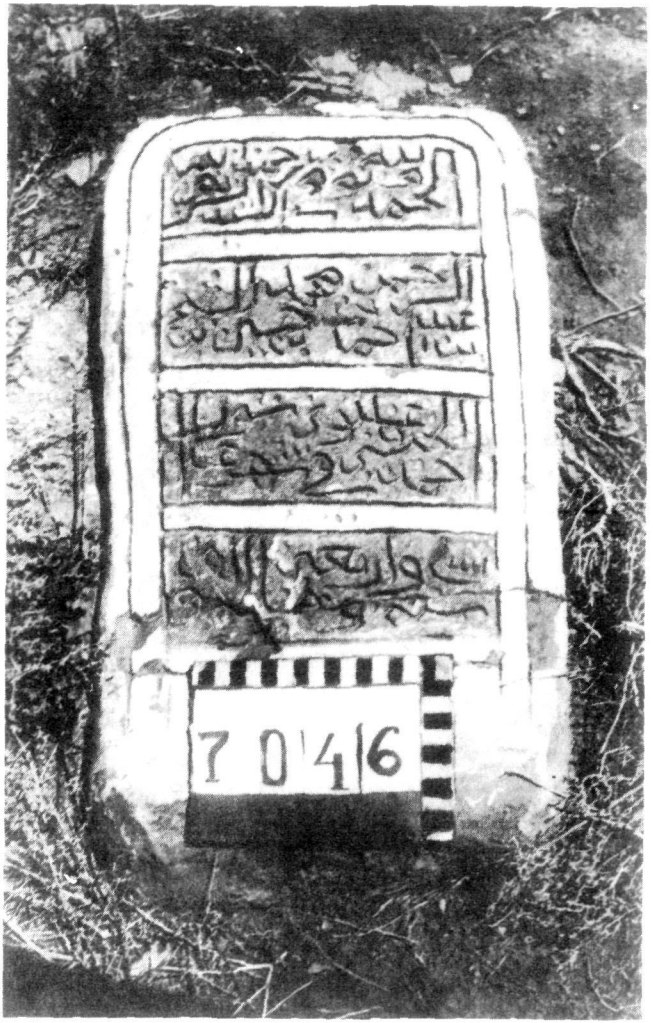
بعد از هلاك ما گذری گر به خاك ما آهسته نه قدم به دل دردناك ما

После смерти моей, пройдешь ли там, где я лежу,
Ступай осторожно по сердцу больному моему.

افسوس که روح در بدن نیست مرا یك بلبل مست در چمن نیست مرا
یاران و برادران مرا یاد کنند رفتم سفری که آمدن نیست مرا

Как жаль, что нет уж в теле духа у меня,
Нет уж хмельного соловья на лугу у меня,
Друзья и братья вспомнят меня,
Ушел в скитания, откуда нет возврата для меня.

[Катираи, 1970. С. 443].



Вид могильной плиты (Йемен).
Фото Е. А. Резвана (СПбФ ИВ РАН)

Случается, в сельских местностях Ирана встречаются могильные плиты с высеченными или рельефными изображениями домашних животных, орудий труда и т. д., что указывает на род занятий умерших. Есть сведения о высеченных изображениях людей, в этом случае говорят, что они умерли до свадьбы или во время нее [Катираи, 1970. С. 440—442].

Глава XI

Вскрытие могил

نبش قبر

Положение 641: Вскрытие могилы мусульманина, то есть раскапывание могилы, будь то могила ребенка или безумного, запрещено. Однако если тело его сгнило и смешалось с землей, то к тому нет никаких препятствий.

Положение 642: Запрещено вскрытие могил *имамзаде*, мучеников, ученых мужей и праведников, пусть даже прошли многие годы, а также в случае, если эти могилы стали местом паломничества. Однако если они не стали таковыми, то из предосторожности не следует вскрывать их.

Положение 643: В отдельных случаях вскрытие могил не запрещено:

1. Тогда, когда покойник погребен на узурпированной территории и владелец земли не согласен, чтобы он оставался там.

2. Тогда, когда кафан или что-то другое, захороненное вместе с покойником, не принадлежало ему и хозяин этой вещи не согласен, чтобы она оставалась в могиле, а также если что-то из имущества покойника перешло к кому-либо по наследству, но оказалось захоронено вместе с покойником, а наследник не дает своего согласия на то, чтобы это оставалось в могиле. Но если в составленном завещании есть указание захоронить вместе с покойником амулет, или Коран, или какой-либо перстень, то в случае, если перечисленное в этом завещании не превышает стоимости 1/3 имущества, нельзя вскрывать могилу ради того, чтобы извлечь это наружу.

3. Тогда, когда покойник погребен без обмывания или без кафана, или выяснилось, что обмывание было сделано неверно, или завертывание в кафан не соответствовало руководствам шариата, или в могиле его не положили лицом к Мекке.

4. Тогда, когда для установления истины хотят увидеть тело покойника.

5. Тогда, когда покойник похоронен в таком месте, выбор которого свидетельствует о неуважении по отношению к нему, например, на немусульманском кладбище или в месте, где сбрасывают мусор или нечистоты.

6. Для выполнения какой-либо дозволенной шариатом задачи, важность которой позволяет нарушить запрет на вскрытие могил.

Например, когда хотят вытащить живого ребенка из утробы умершей беременной женщины, которую уже похоронили.

7. Тогда, когда есть опасения, что хищники разорвут тело покойника, либо его унесет сель, либо извлекут наружу враги.

8. Тогда, когда хотят захоронить часть тела покойника, которая не была захоронена вместе с ним. Однако осторожность следует обязательно проявить в том, чтобы положить в могилу эту часть тела, не открыв при этом труп [Хомейни. С. 132—133].

Глава XII

Траур. Поминки

Срок овдовевшей женщины

عده‌ء زنی که شوهرش مرده

Положение 2517: Женщине, муж которой умер, будь она *йа'иса* (یائسه)[1] или *сига* (صیغه)[2] или муж ее не был с ней в близости, и если она не беременна, необходимо соблюдать срок воздержания от замужества в течение четырех месяцев и десяти дней. Если же она беременна, то срок воздержания необходимо соблюдать до момента родов. Однако если ребенок родился до того, как прошло четыре месяца и десять дней, то со дня смерти мужа необходимо выждать четыре месяца и десять дней. Этот срок называют трауром (عده‌ء وفات)[3]. یائسه صیغه

Положение 2518: Женщина, которая соблюдает траур, [с точки зрения шариата] является недозволенной. Ей запрещено надевать цветную одежду, краситься сурьмой, а также использовать все то, что считается украшениями.

Положение 2519: Если женщина убеждена в том, что ее муж умер, и после окончания траура она выходит замуж, а впоследствии становится известно, что муж ее умер только после того, как она вышла замуж вторично, то ей необходимо разойтись со вторым мужем. В случае если она беременна, ей по отношению ко второму мужу необходимо соблюсти срок, оговоренный [в разделе] «Срок по разводу» (عده‌ء طلاق)[4], а затем соблюсти срок по смерти пер-

---

[1] Йа'иса (یائسه) — женщина постклимактерического периода, определяемого шариатом по возрасту; для женщин из рода *саййидов*, то есть являющихся потомками Пророка Мухаммада, — это полных шестьдесят лет, для всех остальных — пятьдесят. Подробнее см.: Хомейни. С. 496. Пол. 2448.

[2] Сига (صیغه) — временная жена, то есть жена, действие брачного договора с которой ограничено каким-либо сроком. Как правило, временными женами становятся разведенные женщины и вдовы.

[3] Букв.: 'срок по смерти'.

[4] «Срок по разводу» — два полных менструальных цикла (حیض) после развода с мужем в случае, если с последним была близость. С началом третьего цикла срок за-

вого мужа. Если же она не беременна, то — соблюсти срок по смерти первого мужа, а затем по отношению ко второму мужу соблюсти срок по разводу.

Положение 2520: Срок траура начинается с момента, когда женщина узнает о смерти своего мужа.

Положение 2521: Если женщина говорит, что ее срок закончился, то с этим можно согласиться при двух условиях:

1. Это правда и не является поводом для необоснованных подозрений.

2. С момента развода или смерти ее мужа прошло столько времени, что в этот период завершение срока представляется вполне возможным [Хомейни. С. 511—512].

Шариатские установления суннитского толка определяют траур следующим образом: под трауром подразумевается воздержание женщин от использования благоуханий, каковыми являются душистые или иные масла, от украшений, от макияжа, как, например, окрашивание ресниц сурьмой, и т. п. Исключение составляют те случаи, когда женщина употребляет подобные средства для излечения болезни.

Траур обязателен для женщины, муж которой умер, когда она в совершенных летах и мусульманка, потому что, согласно высказыванию Пророка, сохранившемуся в предании, для женщины, которая верит в Аллаха и в будущую жизнь, незаконно соблюдать траур долее чем в течение трех дней по смерти кого-либо, кроме ее мужа, по которому она должна соблюдать траур в продолжение четырех месяцев и десяти дней.

Траур не обязателен для вдов от недействительных браков, для женщин, не исповедующих ислам и для несовершеннолетних [Хидая, 1893]. С формальной точки зрения, соблюдение траура затрагивает в основном женщин, поскольку заставляет их на некоторое время отказаться от использования украшений и парфюмерии.

У мусульман-шиитов траур по случаю смерти взрослого человека может длиться от шести месяцев до одного года. Он включает в себя надевание черной одежды на протяжении всего траура[5], неучастие в праздниках и торжествах, для женщин отказ от макияжа. Кроме того, шариатскими установлениями запрещено стричься и краситься хной. Некоторые мужчины в знак траура не бреются и отказываются от всяких приглашений в гости.

канчивается. Если близости не было, то соблюдать срок не нужно. Для беременной женщины — до рождения ребенка. Для временной жены — два менструальных цикла, в случае отсутствия регул — 45 дней. Срока по разводу не имеют *йа'иса* и несовершеннолетние, то есть те, кому не исполнилось полных 9 лет. После развода они могут сразу выходить замуж вторично. Подробнее см.: Хомейни. С. 509—510. Пол. 2510—2516.

[5] У зороастрийцев Ирана цвет траурной одежды — белый. Также заслуживает внимания тот факт, что первоначально среди мусульман Ирана осуждалось надевание одежды черного цвета по случаю чьей-либо смерти, это не одобрялось и шариатом.

Надевание черной одежды по случаю траура не относится к невесте. Она довольствуется темно-серым и дымчатым цветом одежды.

В священные месяцы также соблюдают траур по умершим.

Окончанием траура могут служить последние поминки в годовщину со дня смерти, а также символические подарки, посылаемые родственниками семье умершего. Эти подарки представляют собой либо хну, либо какую-нибудь цветную одежду или что-то из парфюмерии и символизируют просьбу родственников о завершении траура.

* * *

Соблюдение траура у таджиков представляет собой примерно то же самое, что и у иранцев. Однако здесь наряду с черным цветом траурной одежды присутствует также и синий цвет.

Траур начинается на следующий день после смерти и иногда продолжается до первых поминок, то есть длится три дня, иногда — до семи дней, а чаще всего у горных таджиков он соблюдается в течение полугода или одного года.

Мужчины в знак траура иногда носят несколько халатов. Женщины надевают синюю рубаху, а головной платок надевают прямо под халат, не выпуская его сверху. Очень редко, но бывает так, что женщины в течение шести месяцев не моют головы, не причесываются и в течение года не выходят из дому и не стирают своей траурной одежды. Одежду для траура подбирают старую, если же таковой нет, то выбранную одежду дают поносить на некоторое время старухам.

Поминки

Классический вариант проведения поминок у шиитов Ирана состоит в следующем: узнав о смерти человека, родственники, знакомые и сослуживцы спешат навестить семью умершего. Обычно это происходит в течение одной недели и зависит от того, как далеко живут те или иные родственники, родные и т. п.

Во всяком случае, на третий день со дня смерти после полудня устраивают поминки в доме умершего, и все знавшие при жизни покойника приходят в этот дом, чтобы выразить свои соболезнования и принять участие в поминках. Поминки в Иране называются *хатм* (ختم) — «чтение всего Корана»[1] и проводятся как для мужчин, так и

[1] Хатм (ختم) — букв.: 'окончание' — а) окончание чтения всего текста Корана; б) миниканонический текст, составленный из определенных коранических сур, айатов и риту-

для женщин. Однако мужчины и женщины собираются отдельно. Если умерший был человек знатный, то поминки могут происходить в мечети, в специально отведенном для этого помещении. При этом собравшиеся на поминки мужчины отделяются от собравшихся женщин таким покрывалом, что женщины могут видеть мужчин, а мужчины их нет.

Зимой мужчины собираются в большой комнате мужской половины дома, летом — во дворе. Посередине комнаты (или двора) расстилают кашмирскую или эмирскую шаль. На нее в ряд ставят три больших сосуда, диаметр окружности каждого из которых составляет больше одного метра. Если есть возможность, то по углам лежащей шали расставляют вазы с цветами. В сосуды засыпают лед и ставят в них кропильницы с розовой водой в виде небольших графинчиков с высоким узким горлышком. Или же вместо сосудов ставят китайский таз, а в него — маленькие кропильницы с розовой водой. На шали расставляют также тарелки с халвой и приносят сложенные вместе части Корана. Обычно Коран разделен на 30 или 60 отдельных частей. Такой Коран хранится в мечети, являясь подарком благочестивого человека городу или району города. Как правило, он переписан от руки.

Если умерший был молодым человеком, то в центре помещения ставится черная свеча, которая горит до окончания поминок. Как правило, зовут двух-трех чтецов Корана, которые могут быть семинаристами либо муллами. Они садятся в дальнем от входа конце комнаты (обычай, бытующий во всем мусульманском мире как проявление уважения) и начинают по очереди читать Коран.

Каждый вновь прибывший здоровается с хозяином дома и выражает ему свои соболезнования. После этого *фатихчи* — человек, руководящий проведением поминок, — громким голосом произносит: «*Фатиха*». И когда вновь прибывший, садясь, присоединяется к собравшимся, *фатихчи* наливает ему в ладонь из кропильницы розовую воду, которую тот использует для омовения своего лица, произнося при этом: «О Аллах, благослови Мухаммада и род Мухаммада!» Вслед за этим ему предлагают халву, которую он берет в небольшом количестве, затем читает суру *ал-Фатиха* и кладет халву в рот. Тогда ему приносят кофе без сахара. Если вошедший — человек неграмотный, то вместо чтения части Корана он произносит формулы восхваления Аллаха, если же он грамотный, то берет у *фатихчи* любую часть Корана и тихим голосом прочитывает ее полностью. После этого ему приносят чай. Затем всех собравшихся приглашают на обед.

Дальние родственники, соседи и знакомые стараются не есть приготовленной пищи. Те, кто ближе знаком с семьей умершего, сидят

альных формул с заданным числом повторов каждой составляющей. Подробнее см.: Хисматулин, 1996. С. 105—126.

на поминках дольше всех и вынуждены разделять поминальную трапезу. Когда хотят завершить поминки, об этом говорят чтецу Корана. Он читает суру *ар-Рахман* (الرحمن), и это служит сигналом к тому, что поминки завершены.

У современных мусульман-шиитов поминки продолжаются в течение 2—3 часов.

Поминки для женщин устраиваются на женской половине дома, и проходят они так же, как и мужские, с той лишь разницей, что при входе каждой вновь прибывшей женщины хозяйка дома начинает рыдать, кричать, рвать на себе волосы, бить себя в грудь и т. п. Вошедшая же пытается успокоить ее. Если же умерший был мужем хозяйки дома, то тогда она должна демонстрировать такое безысходное горе, чтобы потом про нее не говорили: «Как будто бы и не муж у нее умер!» [Катираи, 1970. С. 256] — и не злословили бы за глаза.

На поминки к женщинам приглашаются от одной до пяти женщин, основным занятием которых является повествование о мученической кончине шиитских имамов. Если нельзя найти женщин, то поневоле приглашается мужчина. Женщины на поминках всегда сидят дольше мужчин.

В течение трех дней со дня смерти живущие в доме умершего кормят нищих, в связи с чем всякий раз, когда кто-то умер, возле этого дома обычно собирается толпа бродяг и нищих в ожидании пищи.

Седьмой день. Вечером накануне седьмого дня в доме умершего собираются знакомые, друзья, родственники и соседи. Затем все собравшиеся направляются на кладбище, однако мужчины идут раньше женщин, а ближе к вечеру идут и женщины. Такой порядок существует для того, чтобы не дать женщинам возможности биться у могилы в истерике, поскольку к закату солнца они должны покинуть кладбище.

Семья умершего берет с собой несколько ковриков, несколько тарелок с халвой, конфеты-подушечки и другие сладости, а также розовую воду и кофе. Коврики расстилают вокруг могилы и на самой могиле. На коврике на могиле раскладывают все, что принесено с собой. Как правило, на кладбище толкается очень много рассказчиков о мученической смерти шиитских имамов, которые, увидев группу собравшихся, без обиняков подходят к ней и тут же начинают повествования. Этим занятием они кормятся и живут. Вся принесенная пища раздается нищим и беднякам. С заходом солнца это мероприятие заканчивается, и пришедшие к могиле возвращаются домой.

Если человек умер молодым, в этот вечер на его могиле зажигают мускусные свечи, которые ставят на блюдо или в подсвечники с колпаками, и они горят до завершения поминок.

Выше был приведен классический вариант поминок мусульман-шиитов Ирана, однако в столице страны проведение поминок от-

личается от этого классического варианта и представляет собой следующее: на кладбище, в помещении, предназначенном для отдыха, уединения и покоя или во дворе этого помещения близкие родственники умершего расставляют столы и стулья, ставят громкоговоритель, на столах раскладывают фрукты, сладости и сигареты и ждут гостей, которые подъезжают на специально заказанных для этого автобусах или на личном транспорте. Когда все собираются, то приступают к трапезе. Чтецы Корана читают в громкоговоритель айаты и суры, а также *марсийа* (مرثيه)[2]. Потом все вместе направляются к могиле и после этого возвращаются домой [Катираи, 1970. С. 254—260].

Если покойник похоронен далеко от дома или у святых мест, то поминки на седьмой день проводятся в доме.

Сороковой день. Обычно в этот день или чуть раньше на могилу кладут постоянный камень или плиту с надписями из Корана, для мужчин иногда с фотографией, поскольку считается, что в течение сорока дней земля на могиле успела осесть и затвердеть, и надмогильный камень и плита уже не осядут. В остальном же поминки проводятся как и накануне седьмого дня.

Годовщина смерти отмечается примерно так же, как седьмой и сороковой дни [Массе, 1977. С. 164—166].

* * *

Как и повсюду в мусульманском мире, поминки у таджиков, язгулемцев и курдов обязательно устраиваются на третий, седьмой, сороковой дни и через год. В качестве дополнительных дней поминки могут устраиваться также на девятый, двадцатый дни, вечером накануне пятницы в течение сорока дней, в общемусульманские праздники и иногда в Новый год.

Первые поминки на третий день после смерти не только являются собственно поминками с ритуальным угощением, но и символизируют очищение дома.

У состоятельных людей на третий день со дня смерти, как и у мусульман-шиитов Ирана, устраивают *хатм*. У мукринских курдов поминки устраивают сразу по возвращении с кладбища, и прочтение Корана происходит у могилы умершего [Вильчевский, 1953. С. 217]. В отличие от иранцев, у таджиков долины Верхнего Зеравшана на третий день с утра могилу посещают вначале женщины, затем мужчины. Причем все необходимое для поминок в течение сорока дней готовят соседи.

На седьмой день совершаются вторые поминки, которые, как правило, представляют собой то же самое, что и поминки на третий

---

[2] Марсийа (مرثيه) — стихотворение, в котором оплакивается смерть шиитских мучеников.

день, с той лишь разницей, что на могилу идут на следующий день с утра.

Сороковой день символизирует полное очищение дома. Все необходимое для поминок готовит уже сама хозяйка дома.

Годовые поминки происходят более сдержанно и символизируют окончание траура. Поминки на сороковой день и в годовщину смерти повсеместно стараются проводить чуть раньше общепринятых сроков.

Хочется также отметить очень интересный обычай, который в имеющихся материалах у шиитов не зафиксирован, а имеет распространение только в некоторых местах у мусульман-исмаилитов. Речь идет о прижизненных поминках. Такого рода поминки достаточно хорошо описаны в научной литературе [Стеблин-Каменский, 1995; Бабаева, 1993. С. 120—130; Бабаева, 1989; Мардонова, 1989; Юсуфбекова, 1980 и др.]. Их целью ставится обеспечение благополучного переселения души в рай в случае смерти организатора поминок. Умершего человека на этих поминках символизирует жертвенный баран, которого самому организатору поминок есть не полагается. Как правило, поминки такого рода устраиваются человеком старше 50 лет, после чего он должен вести только праведный образ жизни.

در زمان بعون الٰہی و عین احسان فیض نامتناہی

مجموعۂ علم و حکمت نسخۂ اکسیر ہدایت از تصنیف لطیف امام حجۃ الاسلام قطب آسمان ہمتائی حضرت امام محمد غزالی

کیمیائے سعادت

بحسن اہتمام مالا کلام امیدوار اجر عظیم قاضی عبد الکریم ابن قاضی نور محمد صاحب پلندری تاجر کتب

در مطبع نامی گرامی کریمی واقع بمبئی زیور طبع پذیرفت

'Унван четвертый

عنوان چهارم

О мистическом познании загробной жизни

در معرفت آخرت

Знай, никто не познает истины загробной жизни (حقیقت آخرت) до тех пор, пока не познает истины смерти. А истины смерти — не узнает до тех пор, пока не узнает истины жизни (حقیقت زندگانی), а [истины жизни] не узнает до тех пор, пока не узнает истины духа (حقیقت روح). Мистическое знание истины духа — это мистическое знание истины своей души (حقیقت نفس خود), о чем уже кое-что [здесь] говорилось.

Знай, что, как мы уже упоминали ранее, человек состоит из двух основ (اصل). Первая — дух (*рух*, روح)[1], вторая — тело (کالبد). Дух подобен наезднику (سوار), тело — верховому животному (مرکب). Посредством тела дух приобретает определенное состояние в загробной жизни, будь то в раю или в аду. У самого духа по своей сути есть тоже определенное состояние, но без вмешательства и участия в нем оболочки (قالب). Без оболочки он тоже обретает райское или адское состояние — состояние счастья или несчастья. Приобретаемые без участия оболочки блаженство и удовольствие сердца назовем духовным раем (بهشت روحانی). А приобретаемые без участия оболочки боль, муки и несчастье — духовным огнем (آتش روحانی).

Что же касается рая и ада с участием оболочки, то здесь все само по себе очевидно. Подобный рай — это кущи, источники, гурии, замки, яства, напитки и тому подобное. Такие описания были явлены в Священном Коране и в преданиях Пророка, да благословит
Л. 33б его Аллах и приветствует. Нет никого, // кто бы не слышал о том, и нет нужды напоминать об этом. А ад — это адский огонь, змеи,

---

[1] Ал-Газали объединяет понятия «дух» (*рух*, روح) и «душа» (*нафс*, نفس; перс. *джан*, جان) одним понятием «сердце» (*дил*, دل), о чем он сам говорит в начале своего сочинения: «Твоя истина — это то внутреннее содержание... мы его будем называть сердцем... которое иногда называют духом, иногда душой...» [ал-Газали, 1495. Л. 6а; ал-Газали, 1871. С. 5].

скорпионы, адские деревья (زقوم)[2] и так далее. Атрибуты обоих известны как из Корана, так и из преданий. Понимающие в них разберутся. Детальнее мы говорили об этом в главе «Высказывания о смерти» (ذكر الموت) из книги «Ихйа»[3]. Здесь же мы ограничимся (اقتصار) разъяснением истины смерти, а заострим внимание (اشارت) на понятии духовного рая и ада, о чем знает не всякий и о чем Он сказал: «Для праведных рабов своих Я подготовил то, что не видели их глаза, о чем не слышали их уши и чего не испытывали их сердца»[4]. И о чем в Священном Коране Он сказал: «Не ведает душа, что скрыто для них из услады глаз...» [Коран 1, 32: 17]. Сокровенное данных высказываний в отношении духовного рая заключается в том, что ни одному из людей недоступно всецело познать это. Но указывается настолько, насколько человек способен [понять].

Знай, внутри сердца существует некое окошечко (روزن) в ангельский мир (بعالم ملكوت), благодаря которому значения [этих понятий] становятся явными, а все сомнения исчезают. Кому этот путь откроется, у того появится просветленное знание (يقين روشن) о счастье и несчастье загробного мира, обретаемое не путем [слепого] следования услышанному (نه به طريق تقليد سمعى), но — путем внутреннего духовного вúдения (*басират*, بصيرت)[5] и в процессе внутреннего созерцания (*мушахада*, مشاهده)[6].

Подобное происходит с лекарем (طبيب), знающим о том, что в этом мире с оболочкой случаются счастье и несчастье, называемые здоровьем и болезнью. Вызываются они причинами типа лекарств и воздержания, типа чревоугодия и невоздержанности. Точно так же обладающему внутренним вúдением благодаря внутреннему созерцанию неискривленным сердцем (دل راستا) — оком упокоившейся души (*нафс-и мутма'инна*, نفس مطمئنه)[7], о которой Всевышний упомянул в Благородном Коране, — становится очевидным, что сердце, то есть дух человека, бывает счастливым и несчастным. Что богопоклонение и мистическое знание — пища и лекарство для его счастья. Что невежество и греховность — боль для него.

---

[2] Заккум (زقوم) — дикая маслина с очень горькими плодами и одновременно адское дерево, плодами которого питаются в аду грешники.

[3] Имеется в виду «Ихйа' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»).

[4] Канонический хадис (اعدت لعبادى الصالحين ما لا عين رات و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر) [Wensinck, Concordance. 2, 48a]. В «Ихйа'» ал-Газали приводит его в качестве комментария к суре 32:17 [Gramlich, 1984. S. 79 (A-164)].

[5] Басират (بصيرت) — внутреннее духовное вúдение, открывающееся благодаря установлению духовной связи (التسبه الروحيه، مناسبه) сердца с божественным.

[6] Мушахада (مشاهده) – процесс созерцания внутренним вúдением.

[7] Нафс-и мутма'инна (نفس مطمئنه), или араб. *ан-нафс ал-мутма'инна* (النفس المطمئنة) — заимствованное ал-Газали из Корана [89:27] выражение, обозначающее «упокоившуюся душу».

Эта наука (*'илм*, علم)[8] — весьма благородна и трудна. Многие же из тех, кого называют *улемами* (*'улама*, علماء)[9], относительно нее проявляют беспечность и даже отрицают ее, не смысля ни в чем кроме рая и ада телесного и не зная иного пути в мистическом познании загробного мира кроме слушания подражанию (*таклид*, تقليد)[10]. У нас существуют книги на арабском, в которых эта [проблема] доказательно растолковывается и исследуется. В настоящем же произведении речь пойдет таким образом, что смышленый и внутренне действительно очистившийся от накипи фанатизма и от подражания (آلايش تعصب و تقليد)// любящим спорить *мутакаллимам* (متكلمان)[11], откроет для себя этот путь. И все, связанное с загробной жизнью, утвердится и укрепится в его сердце. Если же он пожелает аргументированного исследования, то пусть [лучше] внимательно прочитает книги, созданные нами на сей предмет, поскольку у большинства людей вера в загробную жизнь слаба и шатка (ضعيف و مزلزل).

Л. 34а

Фасл
[О смысле смерти]
در بيان معنى مرگ [12]

Если ты хочешь узнать что-либо об истине смерти и о том, что это значит, знай, что во всяком человеке есть два духа (*рух*, روح), один из которых — животного происхождения, и мы назовем его животным духом (روح حيوانى). Другой дух — ангельского происхождения, на который указывает [выражение] «упокоившаяся душа». Мы назовем его человеческим духом (روح انسانى).

Животный дух берет свое начало из сердца, которое представляет собой кусок плоти, расположенный в левой стороне груди. Он — как будто субтильный фимиам (بخارى لطيف), состоящий из элементов (اخلاط)[13], составляющих суть животного организма. У него благородный горячий нрав (مزاجى محرورى كرم). Они же создают равновесное состояние организма. Из сердца он посредством бьющихся кровеносных сосудов, называемых пульсом, и движения достигает мозга и всех органов. Этот дух является носителем силы чувств. Как только он достигает мозга, его тепло уменьшается и становится более умеренным. Глаза от его силы приобретают способность видеть, уши — слышать, то же относится и ко всем остальным чувствам.

---

[8] 'Илм (علم) — религиозная наука.

[9] 'Алим (عالم), мн. *'улама* (علماء) — мусульманский ученый-богослов.

[10] Таклид (تقليد) – подражание, следование религиозным авторитетам.

[11] Мутакаллим (متكلم) — богослов-схоласт.

[12] Название главы дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 32.

[13] Четыре главных элемента: кровь, желчь, черная желчь и слизь. О них речь пойдет ниже.

Он подобен лампе, с которой делают обход дома. Куда бы ни подошли, стены дома освещаются благодаря ей. Точно так же, как свет от лампы падает на стену могуществом Всевышнего, так и в видимых органах благодаря этому духу проявляется сила видения, слышания и всех остальных чувств. Если в каких-то кровеносных сосудах возникнет непроходимость или они будут перетянуты, то тот орган, выше которого возникла непроходимость, перестанет работать и будет парализован. Он потеряет чувствительность, силу и способность к движению, в связи с чем врач прилагает усилия к устранению этой непроходимости.

Дух подобен пламени лампы, а сердце можно сравнить с фитилем, пищу же можно уподобить маслу. Если ты уберешь масло, лампа умрет. Если ты уберешь пищу, равновесное состояние этого духа нарушится, и животное умрет. Даже если будет масло, но его количество будет превышать норму //, фитиль потухнет, и ему уже не Л. 34б
нужно будет масло. Точно так же, как и сердце по прошествии длительного времени становится таким, что уже отвергает пищу. Если чем-нибудь ударишь по лампе, она также умрет, даже если масло и фитиль будут на месте. Так и животное: если получит смертельную рану, то умрет.

Этот дух, пока его состояние находится в равновесии, по приказу Всевышнего, обусловлен восприятием от духа человеческого и небесного ангельского света таких тонких понятий, как силы чувствовать и двигаться, доходящие до всех животных. Когда же равновесие в нем нарушается при повышенной температуре, или при охлаждении, или по какой-то другой причине, он становится неспособным к восприятию этого воздействия. Подобное происходит, когда зеркало ровное и неискривленное воспринимает изображения от всего того, что может иметь изображение. Когда же оно плохо обработано и ржавое, оно не в силах воспринять изображение не потому, что изображения пропали или исчезли, но потому, что оно утратило способность их воспринимать. Точно так же способность этого субтильного равновесного фимиама (بخار لطيف معتدل), который мы назвали животным духом, связана с равновесием его состояния. Как только оно нарушается, он перестает воспринимать силу чувствования и движения. Поскольку он перестает воспринимать это, постольку органы лишаются получения того света и становятся бесчувственными и обездвиженными. Тогда говорят: «Умер». В этом заключается смысл животной смерти.

Тот же, кто приводит все это в действие до той степени, пока состояние не выйдет из равновесия, является творением из творений Всевышнего. Его называют Ангел Смерти (ملك الموت)[14]. Люди знаملك الموت
ют его под этим именем. Долгим будет познавание его сути. За ней стоит понятие животной смерти.

---

[14] Малак ал-маут (ملك الموت) — Ангел Смерти, то есть Изра'ил, или Азра'ил.

Человеческая смерть, несмотря на то что мы уже указывали на это ранее, выглядит иначе, так как в человеке присутствует как тот дух, который есть в животных, так и другой, названный нами духом человеческим, а также в некоторых предыдущих разделах — сердцем. Он — не того происхождения, что плотский дух, уподобляемый разреженному воздуху и ясному, чистому и насыщенному фимиаму, но это — дух человеческий, не являющийся телом и посему
Л. 35а неделимый (قسمت پذیر نیست). Божественное знание // снисходит в него, поскольку Бог един, и Он неделим. Знание — тоже едино и неделимо. Поэтому оно не может снисходить в какое-либо делимое [тело], а только в то, что является цельным и неделимым.

Таким образом, фитиль (فتیله) и пламя лампы (آتش چراغ) подобны животному духу. И как свет от лампы (نور چراغ) изящнее ее самой, и красноречивее тут не скажешь, так и человеческий дух значительно изящнее духа животного, лучше также не скажешь. Если рассматривать этот пример с точки зрения изящества, то он удачен. Однако с другой точки зрения он неудачен, так как свет лампы принадлежит ей и является ее производной (فرع). Когда лампа испортится, свет тоже пропадет. Человеческий же дух не принадлежит духу животному, но он — основа (اصل). С исчезновением животного духа он не исчезает. Если хочешь иллюстрацию ко всему [сказанному], представь себе такой свет, который был бы изящнее лампы. Так вот, существование лампы зависит от него, а не его существование от лампы, тогда этот пример будет верным. Следовательно, животный дух с виду подобен верховому животному (مرکب), предназначенному для человеческого духа, то есть с виду он подобен орудию (آلت). Когда состояние животного духа нарушается, оболочка погибает, а человеческий дух остается на своем месте, но без орудия и без верхового животного. Со смертью верхового животного и гибелью орудия наездника (سوار) и производителя (صانع) не уничтожают, но оставляют без орудия. Орудие, которое было ему дано, дано было для того, чтобы он смог ухватить божественное знание и уловить божественную любовь. Если он сделал это, то гибель орудия — для него жизнь (حیوة), так как он освобождается от его груза. Пророк Аллаха, мир да пребудет над ним, сказал о том, что смерть — дар и подарок для правоверного.

В этом смысле, [например], некто расставляет сети, затем вытаскивает их вместе с уловом, и как только добыча попадает к нему в руки, гибель сети — для него во благо. Если же, упаси Аллах, до того, как улов попадет в руки, это орудие испортится, сожалению и несчастью не будет конца. Такого рода скорбь и муки станут его первыми мучениями в могиле.

Фасл [О разнице между духом животным и духом человеческим]

در بیان فرق میان روح حیوانی و روح انسانی[15]

Знай теперь, что если у кого-то отнялись руки и ноги, он [дух] остается на своем месте //, так как он — не руки и не ноги, а также не спина и не живот, и не голова, и не эта твоя оболочка. Даже если все [тело] парализуется, вполне допустимо, что ты остаешься на месте. Смысл смерти в том и состоит, что все тело парализуется. Смысл парализованности заключается в невозможности подчинить [себе тело]. Повиновение, бывшее у него, было благодаря качеству, называемому силой. Это качество являлось тем светом, который поступал к нему от лампы животного духа. Когда же в сосудах, являющихся проводящими путями для этого духа, образуется непроходимость, сила уходит и повиновение становится невозможным. Так и вся оболочка подчиняется тебе постольку, поскольку содержит в себе животный дух. Как только его нормальное состояние нарушается, повиновение исчезает. Именно это и называют смертью. Ты же остаешься на месте, хотя повинующейся тебе оболочки и нет на своем месте. Л. 35б

Истина твоего внутреннего «Я» (توئی تو) — как будто бы эта оболочка, но если поразмыслишь, то поймешь, что части твоего тела — не те, что были в детстве. Те словно бы испарились, и вместо них от принятия пищи появились другие. Другими словами, оболочка не осталась неизменной. Ты же остался тем же. Стало быть, твое внутреннее «Я» — это не та оболочка. Если оболочка начинает погибать, то скажи ей: «Погибай». Ты по-прежнему живой в самой своей сути.

Однако ты характеризуешься еще качествами двух видов. Первое — с участием оболочки, то есть голод, жажда, сытость, сон. Данное качество без желудка и тела не функционирует и со смертью исчезает. Второе — без участия оболочки, то есть знание о Боге, привязанность к красоте Его светлости и к получаемой от этого радости. Это качество, остающееся с тобой, и является твоей сутью. В этом — смысл добродеятельности (*бакийат-и салихат*, باقیات صالحات)[16].

Если в твоем сердце присутствует неведение относительно божественной истины, то это — тоже атрибут твоей сути, и он останется вместе с тобой. Это — слепота твоего духа и зерно твоего несчастья, тоже остающиеся с тобой. «...А кто был слеп в этой [жизни],

---

[15] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 33.

[16] Бакийат-и салихат (باقیات صالحات) — благие деяния, окончательное воздаяние за которые определяет дальнейшую судьбу личности [Му'ин, 1992. Т. 1 С. 463].

тот и в будущей — слеп и еще больше сбившийся с пути» [Коран 1, 17: 74].

Следовательно, ты ни в коем случае не познаешь истину смерти до тех пор, пока не узнаешь о [сути] двух духов, о разнице между ними и об их взаимосвязи.

Фасл
[О том, что животный дух происходит из сего низшего мира]
در بیان آنکه روح حیوانی از این عالم سفلی است[17]

Теперь знай, что животный дух из низкого мира (عالم سفلی). Он
Л. 36а включает // в себя фимиамную субтильность основных элементов (لطافت بخار اخلاط). Их четыре: кровь (خون), слизь (بلغم), желчь (صفرا) и черная желчь (سودا).

В основе этих четырех лежат вода, огонь, земля и воздух. Равновесие и дисбаланс (اختلاف و اعتدال) их состояний происходят из-за разницы соотношений нагрева, охлаждения, влажности и сухости. Предназначенность искусства врачевания и состоит в том, чтобы поддерживать в духе равновесие этих четырех природ с тем, чтобы он был способен выполнять свою роль верхового животного и орудия для другого духа, о котором мы говорили как о духе человеческом.

Последний — не из этого мира, но из мира высшего (عالم علوی), и по сути — ангельского происхождения. Он снизошел в этот мир скитальцем (غریب). Его скитания происходят не от природы его сути, а от того, что он должен набрать себе путевой припас на завтра (غدا زاد), о чем Всевышний сказал:

— Низвергнитесь в него вместе [врагами друг другу]. А если придет к вам от Меня руководство, то кто последует за Моим руководством, [тот не собьется и не будет несчастным] [Коран 1, 20: 121—122.].

А то, что сказал Всевышний: «Я создаю человека из глины. А когда Я завершу — вдохну в него Моего духа...» [Коран 1, 38: 71—72], указывает на различие миров, породивших эти два духа, так как первый дух Он послал (حواله) в глину, сказав «из глины» (من طین), и выразил равновесие его состояния, сказав «завершу его» (فاذا سویته), то есть Он придал ему надлежащий образ и подготовил его. Это и означает равновесие. Словами же «вдохну в него Моего духа» (و نفخت فیه من روحی), Он связал его с Собой.

Например, если некто опаливает свою холщовую *хирку* (خرقه)[18], то чтобы подготовить ее к восприятию пламенем, он подносит ее к

---

[17] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 34.

[18] Хирка (خرقه) — верхняя грубая одежда, приблизительно соответствует русскому рубищу. Обычно ее носили дервиши и суфии.

нему и начинает дуть, дабы пламя могло за нее зацепиться. То же относится к низшему животному духу, обладающему равновесием, основы которого изучает медик благодаря медицине с целью устранения болезней и сохранения его от гибели. То же самое касается и высшего человеческого духа, содержащего в себе истину сердца и равновесие, поддержанием коего занимается этика воздержания и подвижничества (علم اخلاق و رياضت), известная из шариата и являющаяся условием его здравствования. Речь об этом пойдет в разделах о столпах ислама.

Таким образом, стало ясно, что тот, кто не сведущ в истине духов человеческих, не сможет увидеть внутренним ви́дением (بصيرت) загробную жизнь //, а также не сможет познать Бога до тех пор, пока Л. 36б
не познает самого себя. Стало быть, познание своей души — ключ к божественному знанию и к знанию о загробной жизни и основа религии о вере в Аллаха и в судный день (اصل الدين الايمان بالله و اليوم الاخر). По этой причине мы поведали об этом знании.

Однако одна тайна из тайн Его главных свойств осталась невысказанной, так как непозволительно говорить о ней [всякому], поскольку маловероятно, что [всякий] поймет. Все божественное знание и мистическое знание о загробной жизни связано с ней. Постарайся же познать ее сам путем приложения усилий (مجاهدت) и искания. Поскольку если ты услышишь об этом от кого-либо, то у тебя вряд ли достанет сил слушать, так как существует очень много слышавших о таком качестве у Всевышнего, но не поверивших и не имевших терпения слушать о нем, а также отрицавших и говоривших, что подобное само по себе невозможно, что это — не очищение от всего тварного (*танзийа*, تنزيه), а лишение Его всех качеств (*та'тил*, تعطيل)[19]. Ты же должен быть в состоянии слушать об этом в отношении человека. Однако прямо об этом качестве Всевышнего не сказано ни в Коране, ни в преданиях, поскольку как только народ об этом слышит, то начинает отрицать[20].

Пророкам, мир да пребудет над ними, было заповедано: «Говорите людям по степени их разумения (كلموا الناس على قدر عقولهم)». То есть говорите о подобных вещах только тогда, когда они в состоянии их воспринять. Некоторым пророкам было ниспослано такое открове-

---

[19] Танзийа (تنزيه) и та'тил (تعطيل) — два термина, обозначающих одно и то же понятие с точки зрения представителей различных учений в исламе. *Танзийа* — 'отрешение', 'очищение' Бога от тварных атрибутов, приписываемых ему человеком. *Та'тил* — 'лишение', 'непризнание' за Богом каких бы то ни было атрибутов, доходящее в крайнем проявлении вплоть до непризнания Творца.

[20] Здесь речь в довольно пространных выражениях идет об одном из положений учения *аш'аритов*, последователем которого являлся ал-Газали. А именно о том, что Аллах является творцом всех деяний людей, реализуемых или приобретаемых ими благодаря их собственной воле, устремлениям и усилиям. Иначе говоря, Аллах сотворит действие, к которому стремится человек. Далее ал-Газали намекает на то, во что не верят многие и на что должны быть направлены усилия, — на отрешение человека от всего тварного в отношении Бога, которого он пытается постичь.

ние: «Не рассказывайте о Наших атрибутах того, что люди не смогут понять, а рассказывайте только то, о чем они знают, что если не поймут этого и будут отрицать, то им будет вред».

Фасл
[О смысле страшного суда, возрождения и воскрешения из мертвых]
در بیان معنی حشر و بعث و اعادت [21]

Из всего вышесказанного ты узнал, что истина человеческой души (جان) заключается в существовании ее по своей сути без оболочки, и что в существовании своей сути и своих специфических атрибутов она не нуждается в оболочке. Понятие смерти не означает ее небытие (نیستی), но — прекращение владения души оболочкой. Смысл страшного суда (حشر), возрождения (بعث) и воскрешения (اعادت) — не в том, что душе дадут оболочку, воскрешенную после небытия, а в том, что ей еще раз дадут оболочку, созданную согласно ее способностям распоряжаться ею, точно так же, как это было сделано в первый раз. На сей раз будет легче по сравнению с первым разом, когда нужно было творить и оболочку и дух. В этот раз дух оставят на своем месте, имея в виду дух человеческий. Элементы оболочки также останутся на своем месте, а соединение их воедино, с нашей точки зрения, — задача более легкая по сравнению с их сотворением //.

Л. 37а

Однако, с точки зрения истины, определение «легкий» не годится для [описания] божественного деяния, так как где неприменимо определение «трудный», там так же не применимо определение «легкий». Необходимое условие воскрешения не в том, что духу дадут снова прежнюю оболочку, каковой он обладал. Оболочка — верховое животное, и хотя верховое животное заменяется, всадник остается тем же. С детства и до старости она менялась. Элементы ее менялись с поступлением новых элементов с пищей, а он оставался неизменным. Те же, кто обуславливает этим [воскрешение], сталкиваются с трудностями, в связи с чем их ответы звучат неубедительно. От этого же они впадают в излишнюю стесненность, когда у них спрашивают о том, что если один человек съест другого и элементы обоих соединятся, кому из них дадут оболочку из соединенных элементов? А если от оболочки отрезать орган, а после этого человек станет благочестивым и получит божье вознаграждение, тогда будет ли тот отрезанный орган в раю вместе с остальной оболочкой или

---

[21] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 35.

нет? Если нет, то как человек будет в раю без руки, ноги или глаза? Если да, то как же такой орган будет участвовать в получении божьей награды, когда он не участвовал вместе с другими органами в благочестивых делах?

Поэтому-то они задают никчемные вопросы и отвечают с трудом. Во всем этом нет необходимости, поскольку ты узнал истину о воскрешении, узнал о том, что нет нужды в прежней оболочке. У них же подобные затруднения возникают из-за того, что они полагают, будто бы твое внутреннее «Я» (توئی تو) и твоя истина представлены твоей оболочкой, и как только она исчезает из виду, ты исчезаешь [вместе с ней]. От того они и сталкиваются с трудностями, что изначальная посылка их рассуждений неверна (بخلل است).

Фасл
[Об ответе на формальный подход теологов и юристов, утверждающих уничтожение человеческой души после физической смерти вопреки явствующему из предыдущих глав ее сохранению]

در جواب آنکه از ظاهر مذهب فقها و متکلمان معلوم میشود که جان آدمی بمرگ معدوم میشود و از فصول سابقه معلوم شد که معدوم نمیشود[22]

Несмотря на то, что известное среди теологов и правоведов учение (مذهب) говорит о том, что человеческая душа со смертью уничтожается, а затем ее вновь возрождают, это противоречит всему [вышесказанному].

Знай, тот, кто следует за другими, бывает слеп, а кто говорит эти слова, тот — не из последователей (اهل تقلید) и не из обладающих внутренним видением (اهل بصیرت). Если бы ты был из последних, то знал бы, что смерть оболочки не уничтожает человеческую истину. А если бы ты был из первых, то из Корана и преданий знал бы, что человеческий дух после смерти остается на своем месте.

Духи после смерти [тела] делятся на две категории: несчастных и счастливых (ارواح اشقیا و ارواح سعدا). По поводу счастливых духов Священный Коран, извещая, говорит: «И никак не считайте тех, которые убиты на пути Аллаха, мертвыми. Нет, они живые! Они у своего Господа получают удел, // радуясь тому, что даровал им Аллах из Своей милости...» [Коран 1, 3: 163—164]. То есть в нем говорится: «Не считай тех, которые были убиты на Нашем пути, мертвыми, они — Л. 37б

[22] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 35.

живые, и они рады наградам, полученным от Владыки божественности. От того же Владыки они постоянно получают удел»[23]. Однако это не относится к несчастным неверным, когда, расправившись с ними при *Бадре*[24], Пророк, мир да пребудет над ним, взывая к каждому из них, говорил:

— Эй, вы, в обещаниях, которые я получил от Всевышнего в отношении наказания Его врагов, и в их истинности я убедился. Всевышний выполнил те обещания, которые дал вам в наказание после смерти. Вы же убедились в их истинности или нет?

У него спросили:

— О посланник Аллаха, зачем ты с ними разговариваешь, ведь многие из них уже мертвы ?

Он ответил:

— Клянусь Богом, который властен над душой Мухаммада, они способны лучше слышать то, что я сейчас говорю, чем вы, но не способны ответить.

Всякий, кто займется поисками, в преданиях, упоминающих о мертвых, отметит осведомленность последних относительно скорбящих и поклоняющихся святым местам, а также их осведомленность о делах в этом мире и наверняка узнает, что об их небытии не упомянуто в шариате, но сказано, что они обретут свойство и приют. А могила станет пещерой из пещер ада, или — садом из райских кущ.

Стало быть, знай наверняка то, о чем они говорят, — не из *калама* (كلام)[25] Всевышнего, не из *хадисов* (حديث)[26] Пророка, мир да пребудет над ним, и не от доводов разума (براهين عقل), но — результат порочного воображения и догадок (نتايج اوهام و ظنون فاسد است). «Они следуют только за предположением, и они только ложно измышляют [Коран 1, 6: 116] ... [что] нисколько не избавит от истины. Отвернитесь же от тех, кто отвращается от Нашего напоминания и желает только ближайшей жизни. Таково же количество их знания; поистине, Господь твой — Он лучше знает тех, кто сбился с Его пути, и Он лучше знает тех, кто пошел по прямому пути» [Коран 1, 53: 29—31][27].

Знай же, никогда со смертью ничего из твоей сути и специфики твоих качеств не исчезнет, но исчезнут твои способности чувствовать, двигаться и мечтать, реализовывавшиеся благодаря мозгу и орга-

---

[23] Дополнительная интерпретация ал-Газали.

[24] Первое крупное сражение Мухаммада с язычниками-мекканцами у колодцев *Бадр*, состоявшееся 15 или 17 марта 624 г. и закончившееся победой отряда Мухаммада.

[25] Калам (كلام) — 1) всякое рассуждение на религиозно-философские темы; 2) религиозная наука (علم الكلام), занимающаяся толкованием догматов ислама с позиций разума.

[26] Хадис (حديث) — предание о словах и действиях Мухаммада, определяющее различные стороны жизни мусульманской общины.

[27] Часть текста, начинающаяся со слов «...то, о чем они говорят...» — и заканчивающаяся словами «...кто пошел по прямому пути», в литографии отсутствует.

нам. Ты же останешься там одиноким и бестелесным, поскольку ты уйдешь из этого мира.

Знай, что если всадник был ткачом, то со смертью лошади он не становится *факихом* (فقيه), если был слепцом, то не станет зрячим и если был зрячим, то не станет слепым, а просто останется пешим. Оболочка — как та лошадь, всадник — ты. Поэтому отрешающиеся от себя и своих чувствований, // как на то наставляет путь *тасаввуфа* (تصوف), благодаря вспышкам-озарениям (*заук*, ذوق)[28] наблюдают состояния загробного мира (احوال آخرت). Их животный дух, хотя и не выходит из равновесного состояния, становится как будто бы вспученным (تاسيده شده), и в нем как бы происходит какое-то не затрагивающее его сути изменение. Таким образом их экстатическое состояние (*хал*, حال)[29] приближается к состоянию умерших, открывая им в этом мире то, что другим откроется после смерти. Когда они приходят в себя и оказываются в этом чувственном мире, зачастую случается так, что они не помнят о происходившем там. Остается только впечатление (اثرى) о том, была ли ему показана истина рая (حقيقت بهشت), тогда в нем царит то умиротворение, спокойствие, радость и ликование, или же ему преподнесли истину ада (حقيقت دوزخ), тогда в нем остается тот мрак, разбитость и усталость. Если же у него остается что-то в памяти, то он рассказывает об этом. Если же таких воспоминаний много (خزانه خيال), то о них рассказывают, воспроизводя их на примере, поскольку он лучше запомнится, как то сделал Пророк, мир да пребудет над ним, воздев во время молитвы руки и сказав: Л. 38а

— Мне преподнесли из рая горсть винограда. Я хотел бы принести ее в этот мир.

Не думай, что истину, которая была уподоблена горсти винограда, можно внести в наш мир. Это само по себе нереально (محال). Если бы подобное было возможно, то он принес бы ее. Познавание сути такого превращения (استحالة) — длинная история. Никому нет нужды стремиться к этому.

Разница в позициях *улемов* (علماء) доходит то того, что один все полностью принимает и осознает, что такое горсть винограда из рая и как получается, что он [Пророк] ее видел, а остальные нет. Другой же из данного случая выносит не более того, что [говорит], мол, он [Пророк] только пошевелил руками, поскольку «незначительное

---

[28] Заук (ذوق) — букв.: 'вкус', 'опробование', 'оценивание'; мистическое значение термина подразумевает первую ступень свидетельства из тонкого мира о божественном присутствии, отмечаемую продолжительной чередой молниеносных озарений-вспышек, благодаря которым мистик как бы пробует на вкус эти свидетельства. Подробнее см.: Хисматулин, 1996. С. 196.

[29] Хал — экстатическое, измененное по сравнению с обыденным состояние сознания, наступающее как результат практики определенных духовно-религиозных упражнений. Речь идет о приверженцах и последователях суфизма. См.: Gardet. P. 83—85; Кныш. С. 266; Хисматулин, 1996.

действие не сводит молитву на нет (الفعل القليل لا يبطل الصلاة)». После чего, пространно развивая свою точку зрения, он полагает, что именно она является альфой и омегой религиозной науки (علم اولين و آخرين). Всякий, считающий подобное [объяснение] удовлетворительным (قناعت) и не озабоченный тем другим, сам по себе атеист (معطل), находящийся вне науки шариата.

Цель [данного примера] заключается в том, чтобы ты не подумал, // будто бы Пророк, мир да пребудет над ним, получил из рая
Л. 38б известие, подражая Джабра'илу, мир да пребудет над ним, и слушая его (значение «слушать Джабра'ила» (سماع از جبرئيل) ты узнаешь тогда, когда познаешь это и многое другое), но в том, что Пророк, мир да пребудет над ним, видел рай. Рай в действительности нельзя увидеть, находясь в этом мире. Он же вошел в тот мир и исчез (غايب) из этого, что было одним из видов его вознесения (معراج). Исчезновение (غايب شدن) в целом происходит двумя способами: первый — со смертью животного духа (مردن روح حيوانى), второй — с его разбуханием (بتاسيدن روح حيوانى)[30]. Тем не менее в этом мире рай увидеть невозможно: поскольку семь небес и семь твердей нельзя вместить в скорлупу фисташки, постольку крупицу рая нельзя вместить в этот мир. Как чувство слуха неспособно отразить вид неба и земли, так и все чувства данного мира лишены способности воспринимать (ادراك) что-либо из рая. Чувства же того мира представляют сами по себе нечто другое.

Фасл
[О страданиях в могиле]
در بيان عذاب قبر[31]

Сейчас для тебя настало время ознакомиться со смыслом мучений в могиле (عذاب القبر) и узнать, что мучения в могиле бывают двух видов: духовные и телесные (روحانى و جسمانى). Собственно говоря, с телесными муками знаком всякий. Они известны. И нет нужды напоминать о них. А вот о духовных не знают. Исключение составляют познавшие себя и узнавшие об истине своего духа то, что он существует в своей сути и в своем существовании не нуждается в оболочке. После смерти он остается. Смерть, не уничтожая его, лишает его рук, ног, глаз, ушей и всех чувств.

---

[30] Данный устаревший глагол передает также значение набухания, волнения, вспучивания, расстройства. Синонимами выступают ряд глаголов с тем же значением: آماسيدن، باد كردن، ورم كردن، اضطراب يافتن

[31] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 37.

Когда же он становится обделенным чувствами, то лишается не только жены, сына, скарба, земли, рабов, скота, дома, родственников, но и неба, и земли, и вообще всего того, что он мог воспринимать благодаря этим чувствам. Если он был привязан ко всему подобному, всецело отдавая себя, то он вынужден в муках отделяться от всего этого. Если же он от всего был свободен и не имел в этом мире привязанностей, а желал смерти, то его ничего не будет тревожить после нее. Если же он обрел любовь к Всевышнему и привык предаваться божественному *зикру*, отдавая целиком себя ему, а все мирское отравляло (منغض) и расстраивало (شوليده) его // жизнь, то Л. 39а
со смертью он приходит к своему возлюбленному (معشوق), избавляясь от беспокойства и треволнений и обретая счастье. Теперь подумай, возможно ли, чтобы тот, кто зная себя, зная, что он останется после смерти, зная, что его желания и привязанности находятся в этом мире, усомнился бы в том, что, покинув этот мир, будет мучиться и страдать от разлуки со своими привязанностями, как об этом выразился Пророк, мир да пребудет над ним:

— Воистину, от того, к чему ты имеешь привязанность, будешь отделен.

А тот, кто знает, что его возлюбленный — Всевышний, а все то, что находится в этом мире, враждебно ему, за исключением того немногого, поддерживающего его существование, может ли усомниться в том, что со своим уходом из этого мира он освободится от мучений и успокоится.

Стало быть, всякий, кто знаком с этим, не усомнится в могильных муках, в том, что они существуют не для богобоязненных, но для мир предержащих, для тех, которые полностью отдали себя мирскому. Об этом же известно из предания (خبر): «Этот мир — тюрьма для правоверного и рай для неверного» (الدنيا سجن المومن و جنة الكافر).

Фасл
[О различиях страданий в могиле]
در بيان تفاوت عذاب قبر [32]

Поскольку ты ознакомился с сутью страданий в могиле и их причиной, заключающейся в любви к мирскому, знай, что подобного рода страдания бывают различными. Для некоторых они больше, для некоторых — меньше, в зависимости от количества мирских страстей (شهوات دنيا). Следовательно, муки того, кто во всем мире сердцем привязан к чему-то одному и не больше, — не те, которые бывают у имеющих землю, скарб, рабов, скот, высокое поло-

[32] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 37.

жение и почтение, а также все мирские блага, с сердцем, привязанным ко всему этому. Так, если здесь ему сообщат, что у него украли одну лошадь, то сердце у него будет меньше страдать и мучиться по сравнению с тем, что будет, если ему скажут об украденных десяти. Если же возьмут весь скот, то муки будут большими по сравнению с теми, что были бы, если бы взяли только половину, и — меньшими по сравнению с теми, что были бы, если вместе со скотом украли бы жену и детей, сняли бы с должности правителя губернии, другими словами, украли бы владения, скот, жену, детей и вообще все, что он имел в этом мире, оставив его одного. Подобное для него означало бы смерть.

Отсюда следует, что мучение и спокойствие каждого определяется его привязанностью (به پیوستگی) к миру. Мучения того бывают невыносимыми (سخت عظیم), кого со всех сторон поддерживает мирское и кто отдает ему всего себя, как сказал Всевышний: «Это — за то, что они возлюбили жизнь дольную пред будущей...» [Коран 1, 16: 109]. //

Л. 39б А вот как об этом высказался Пророк, мир да пребудет над ним:

— Знаете ли вы, по какому поводу был ниспослан такой айат: А тот, кто отвратится от воспоминания обо Мне, у того, поистине, будет тесная жизнь! [Коран 1, 20: 123].

Ему ответили:

— Господь и Посланник Господа знают лучше нас.

— В связи с мучениями неверного. Когда его укладывают в могилу, на него нападают 99 драконов, то есть 99 змей, у каждой из которых 9 голов. День за днем они кусают и жалят его, произрастая в нем же, до дня его воскрешения (حشر).

Видящие (اهل بصیرت), созерцая (مشاهده), видят сих драконов своим глазом внутреннего ви́дения (چشم بصیرت). Слепое же дурачье (احمقان) говорит, что мы заглядывали в могилу и ничего там не наблюдали. Наши глаза хорошо видят, и если бы там что-то было, то мы бы тоже увидели. Подобным глупцам следовало бы, конечно, знать, что драконы находятся в сути духа умершего и внутри его души, а не снаружи, чтобы их мог кто-то там увидеть.

Они были в самой его сути еще до смерти, но он был беспечен (غافل) и не ведал об этом. Следует знать, что такого рода драконы суть состоящие из его душевных качеств (از صفات نفس وی), а количество голов равно количеству порицаемых ответвлений его характера. Природа их происхождения заключается в любви к мирскому. Отсюда и начинается ветвление голов, а затем, от любви к мирскому, — и ветвление дурного характера на такие качества, как зависть, злоба, лицемерие, гордыня, алчность, коварство, ненависть, обман, карьеризм, любовь к почитанию и т. п. Суть этих драконов и множество их голов, определяемых степенью порицаемых черт характера, можно увидеть в свете внутреннего ви́дения (نور بصیرت), а их количество — в свете пророчества (نور نبوّت) по количеству порицаемых качеств

(اخلاق مذموم). Нам неизвестно количество этих качеств. Следовательно, подобного рода драконы живут в душе неверного. А скрыты они не потому, что он невежествен (جاهل) относительно Господа и Пророка, но потому, что всего себя он отдал мирскому. Всевышний об этом сказал так: «Это — за то, что они возлюбили жизнь дольнюю пред будущей...», а также сказал: «...вы свои блага провели в жизни близкой и насладились ими...» [Коран 1, 16: 109; 46: 19].

Если бы было так, чтобы эти драконы находились у него снаружи, как думают многие из людей, то тогда было бы легче. Можно было бы за какой-нибудь час избавить его от них. Однако поскольку они живут у него в душе и произрастают из его качеств, то как же // он сможет избавиться от них? Это похоже на то, как если бы Л. 40а
кто-то собрался продавать свою рабыню-служанку, в то же время испытывая к ней любовь. Именно тот дракон, терзавший его душу, и являлся его любовью, о которой он понятия не имел до того момента, пока не столкнулся с язвой от этого дракона лицом к лицу. То же самое относится к 99 драконам, живущим внутри него до смерти, о которых он не имеет понятия до той поры, пока не вскрываются язвы, [вызванные ими]. Так источник любви, являющийся причиной его спокойствия до тех пор, пока он находится рядом с возлюбленной, становится причиной его страданий во время разлуки с ней. Не было бы любви, не было бы страданий во время разлуки. То же самое происходит от любви и привязанности к мирскому, которые являются причиной спокойствия, а становятся причиной мучений. Любовь к высокому положению грызет его сердце как дракон, любовь к имуществу — как змея, любовь к дворцам и виллам — как скорпион, аналогичное происходит и [с любовью] к винному кубку. Подобно тому как влюбленный в рабыню-служанку готов утопиться или броситься в огонь во время разлуки с ней, лишь бы избавиться от боли и страданий, причиняемых скорпионом разлуки.

То же самое произойдет и с его мучениями в могиле. Но вместо боли от укусов скорпионов и змей, известной людям в этом мире как внешние раны на теле, те раны возникают внутри души и наносятся изнутри. Никакой внешний глаз не в состоянии их увидеть. Поистине, каждый уносит отсюда с собой причину своих страданий, и она находится внутри него самого. Об этом Пророк, мир да пребудет над ним, сказал: «Те муки не будут больше выпестованных вами ранее в самих себе» (انما هو اعمالكم نزد اليكم). Всевышний по этому поводу сказал так: «Если бы в вас было достаточно достоверного знания (علم اليقين)[33], то вы сами увидели бы ад»[34], [или точнее]: «Нет

---

[33] ʿИлм ал-йакин (علم اليقين), ʿайн ал-йакин (عين اليقين), хакк ал-йакин (حق اليقين) — три философские и суфийские концепции познания истины. На конкретном примере могут быть интерпретированы соответственно: а) я верю, что огонь жжет, так как мне об этом говорили; б) я верю, что огонь жжет, так как сам видел; в) я знаю, что огонь жжет, так как сам обжегся.

же, если бы вы знали знанием достоверности <...> вы непременно увидите огонь! Потом непременно вы увидите его оком достоверности (عين اليقين)!» [Коран 1, 102: 5—7]. В связи с этим же Он сказал: «...геенна окружает неверных» (ان جهنم لمحيطة با لكافرين) [Коран 1, 29: 54], то есть Он сказал, что ад — среда обитания и рай для них, но Он не сказал, что ад будет средой обитания.

Фасл
[Устранение формально явствующего из шариата сомнения по поводу мучающих в могиле драконов, которых можно увидеть обычным зрением, и драконов, находящихся в душе и невидимых]

در دفع شبهت آنکه از ظاهر شرع معلوم شده است که اژدهایٔ عذاب قبر بچشم سر توان دید و این اژدها که در میان جانست لایق دیدن نیست [35]

Можно подумать так, что формально из шариата явствует, будто [могильных] драконов видят обычным зрением (بچشم سر), а тех, находящихся в душе, увидеть нельзя. Знай, они видимы. Однако ви-
Л. 406 димы они умершим. // Те же, кто находятся в этом мире, их не видят, ибо нельзя увидеть глазами данного мира принадлежащее тому миру. Драконы уподоблены (متمثل) [мертвецам], так что те видят, как жалят такие змеи, но не видят других, что засели в них самих. Змеи существуют для спящего. Страдания от них — для него продукт [их существования]. Для бодрствующего они отсутствуют. Но оттого, что бодрствующий их не видит, страдания от них ни в коем случае не становятся для него меньше. Когда спящий видит во сне, как его кусает змея, это значит, что рана от укуса — враг, который одержит над ним победу (ظفر). Страдания от нее (раны) суть духовные, поселившиеся в сердце. Однако поскольку требуется символический образ (مثال), взятый из этого мира, то им становится змея. Бывает так, что когда враг одерживает победу, то говорят: «Я видел объяснение своего сна. Если бы меня укусила змея, то враг не добился бы желаемого», так как муки сердца значат больше, чем телесная боль, причиненная змеей.

Следовательно, если ты будешь утверждать, что эта змея не существует, а все, происходящее с тобой, — лишь [сно]видение (خيال), то знай, это — огромное заблуждение. Та змея существует, поскольку она обрела смысл через существование (معنى موجود يافته بود), а не через

---

[34] Сжатая интерпретация айатов, цитируемых ниже.

[35] Название раздела дано по литографии. См.: ал-Газали, 1871. С. 38.

небытие. Все то, что ты, увидев, обрел во сне, все это существует по отношению к тебе, хотя и не может быть доступно наблюдению другими людьми. Все, что ты не увидел и не обрел, в отношении тебя не существует, хотя все остальные люди видели это.

Когда мучения и их причины являются приобретением обоих — мертвого и спящего, — то что с того, что другие их не видят? Правда, случается так, что спящий быстро просыпается и освобождается от них. В этом случае их называют [сно]видением. Тогда как мертвец пребывает в них, потому что смерть не имеет конца, как и все ощутимое (محسوسات) этого мира. В Книге и в шариате нет того, что [говорило бы] о возможности для большинства людей, пока они находятся в явленном мире (عالم مشاهده), видеть обычным зрением змей, скорпионов и драконов, присутствующих в могиле. Другое дело, если кто-то, уснув, отдалился от этого мира. Тогда ему открывается (كشف) состояние умершего (حال مرده), и он видит его в окружении змей и скорпионов. Пророки и «святые» (اولياء)[36] видят то же самое в бодрствующем состоянии, поскольку то, что с другими происходит во сне, с ними происходит наяву. Чувственный мир не является для них // завесой, препятствующей созерцанию (مشاهده) деяний другого мира. اولياء Л. 41а

Таким образом, нить (اطناب) [наших рассуждений] приводит к тому, что некоторые глупцы, заглядывая в могилу и ничего не видя там обычным зрением, отрицают [вообще] мучения в могиле. Подобное происходит оттого, что они не знают пути к [познанию] деяний другого мира.

Фасл
Можно подумать так, что если мучения в могиле проистекают от привязанности сердца к этому миру, то никто от этого не свободен

همانا گوئی که اگر عذاب قبر از جهت علاقه
دلیست باین عالم هیچکس ازین خالی نیست

Поскольку каждый любит свою жену, детей, имущество и свое место, постольку все будут испытывать мучения в могиле, и никто этого не избежит. В ответ скажем, что данное не относится к

---

36 «Святой» (*вали*, мн. ч. *авлийа'*; اولياء; ولى) — в отличие от употребления этого термина в значении 'душеприказчик' в первой главе, в данном контексте он обозначает лицо, приближенное к Богу' и может передаваться словом «святой», но в кавычках. Необходимость постановки кавычек при переводе термина *вали* вызвана отсутствием в исламе института канонизации святых типа Священного Синода в христианстве. Мусульманские «святые» возводятся в этот ранг народом. При этом существуют общеизвестные «святые» (например, *Хизр*, араб. *ал-Хадир*, الخضر) и локальные «святые», о которых могут не знать мусульмане, не проживающие в данной местности.

тем, кто пресытился мирским, для кого уже не осталось мест от дохновения (مشربگاه) и кто возжелал смерти. Многие из мусульман, являющихся дервишами, относятся именно к этой категории лиц. Однако те люди, которые причисляются к могущественным мир сего, тоже подразделяются на две группы.

Есть люди, которые, несмотря на то, что любят мирские вещи Всевышнего возлюбили больше. Они тоже не будут мучиться. В качестве примера можно привести того, кто [скажем] обладает дворцом (سرای) в любимом им городе, но управление, царствование, свой загородный дворец и сад он любит больше, чем свой город. Когда же его по указу султана переводят управлять другим городом, он не испытывает никаких страданий по поводу отъезда с родины, так как любовь к дворцу, дому и [родному] городу становится ничем по сравнению с преобладающей любовью управлять. От нее не остается и следа.

Таким образом, хотя сердца пророков, «святых» и благочестивых мусульман озабочены женами, детьми, городом и родиной, при проявлении в них любви ко Всевышнему и удовольствия от привязанности к Нему все, не имеющее к этому отношения, сводится на нет (ناچیز گردد). У них появляется приятное ощущение от [близости] смерти. Поэтому они обезопасены [от мучений], что отнюдь не касается тех, кто возлюбил мирские страсти (شهوت دنیا). Им не избежать мучений, в связи с чем Всевышний сказал: «Нет среди вас того, кто бы в нее [геенну] не вошел; для Господа это — решенное постановление. Потом Мы спасем тех, которые были богобоязненны...» [Коран 1, 19: 72—73]. Эти люди будут какое-то время мучиться, после чего, когда пройдут века со времени их ухода из мира, они забудут мирские наслаждения, а основа их любви ко Всевышнему, скрытая дотоле в сердцах, вновь проявится.

Л. 41б Для примера возьмем того, // кто любит один дворец больше другого, или — один город больше другого, или — одну женщину больше, чем другую, но ту другую он тоже любит. И вот когда его отдаляют от более ему полюбившегося и он оказывается рядом с другим [менее любимым], то какое-то время он испытывает мучения от разлуки с первым, после чего забывает и привыкает ко второму. Основа же той любви, долгое время пребывавшая в [глубине] сердца, вновь проявляется в нем.

Другое дело, если кто-то совсем не любит Всевышнего. Он будет продолжать мучиться [вечно]: поскольку его любовь была направлена к тому, что у него отняли и постольку ему от нее не избавиться. Одна из причин того, что мучения неверного вечны (مخلد), заключается именно в этом.

Знай, что всякий притязает на любовь к Богу. Это — в религиях всего мира, но на словах. Однако существуют критерии (محك) и мерила (معیار) для распознавания [истинности] подобного [утверждения]

Они заключаются в том, что если всякий раз, когда душа и страсть толкают на что-то, противоречащее шариату Всевышнего, сердце [тем не менее] склоняется к выполнению указания Всевышнего, тогда, [действительно], Он любим больше. Подобное происходит с человеком, который любит двоих, причем одного больше. Когда же между ними возникает какое-либо противоречие, то он склоняется к тому, кого любит больше. Этим распознается его бóльшая любовь, в основе которой желание сердца. Если же такого не происходит, то говорят, что его слова ничего не значат, поскольку в тот раз он солгал. Именно поэтому Пророк, мир да пребудет над ним, говорил, что постоянно повторяющие фразу «нет бога кроме Аллаха» тем самым защищают себя от мучений Всевышнего, но — только до той поры, пока они предпочитают любовь к загробному миру любви к мирскому. Когда произойдет обратное, Всевышний скажет им, что они лгут, что произнесение ими фразы «нет бога кроме Аллаха» наряду с такого рода действиями — ложь.

Таким образом, из сказанного ты познал, что обладающие внутренним ви́дением (اهل بصيرت) путем созерцания внутреннего естества (مشاهده باطن) могут [хорошо] видеть, кто будет избавлен от мучений в могиле. Они знают, что большинству людей их не избежать. Однако по времени и по силе разница бывает существенной, подобно тому как и разница в привязанности к миру бывает существенной.

Фасл
О тех возгордившихся и глупцах, которые утверждают, что если мучения в могиле представляют собой такое, то они от этого гарантированы

همانا که گروهی از احمقان و مغروران گویند//
که اگر عذاب القبر این باشد ما ازان ایمنیم

Л. 42а

Поскольку у них нет привязанности к миру. А что бытие, что небытие — для них все едино. Подобные притязания с их стороны беспочвенны до тех пор, пока они не проверят себя и не узнают.

Если бы все, что есть у такого человека, украл вор, а все то признание [в обществе] (قبول), какое у него есть, было отдано кому-то другому из его современников, а все ученики, которых он имеет, отвернулись от него и начали осуждать, если бы все это никак не отразилось в его сердце, как будто бы украли имущество другого и другой лишился признания [в обществе], тогда эти притязания были бы обоснованны. Тогда он мог бы сказать: «Да, я — такой». Он

может тешить свое тщеславие до тех пор, пока его не обокрали и от него не отвернулись.

Следовательно, необходимо отделять себя от имущества и избегать признания, тем самым испытывая себя, после чего придет уверенность в том, что много таких, которые полагают, будто бы они не испытывают никакой привязанности к жене и наложнице. Но после развода с первой и продажи второй огонь любви, тлевший дотоле в сердце, возгорается вновь, начиная сжигать и сводить с ума.

Таким образом, всякий, захотевший избавиться от мучений в могиле, должен лишиться всех привязанностей в миру, кроме как по необходимости (الا بضرورت), подобно тому как испытывающий потребность в месте для ритуального омовения (*тахарат*, طهارت)[37], с которым его связывает необходимость, хотел бы освободиться от такого [места]. Стало быть, ему следует направить свою раздражительность к пище в желудке. То же самое относится и к освобождению кишечника от пищи. Оба [действия] выполняются по необходимости. То же самое касается всех других [подобных] действий.

Другими словами, если сердце не может освободиться от привязанностей, его следует приучить к старательному выполнению религиозных отправлений (عبادت) и поминанию Всевышнего, дабы поминание [Его] возобладало в сердце, а любовь [к Нему] стала бы превалировать над любовью к мирскому. От себя же ему нужно требовать доказательств и аргументов в смысле следования шариату и повиновения Всевышнему по своему желанию (بر هواى، خود). Если его душа в этом смысле готова к повиновению, он обретет веру в то, что избавится от мучений в могиле. В противном случае он не избежит могильных мук, если только прощение Всевышнего не придет к нему из сокровищницы Его милостей.

Фасл
Настало время объяснить смысл духовного ада
وقت آنست که معنی دوزخ روحانی شرح کنیم

Л. 426 Под «духовным» мы будем иметь в виду то, что относится // к собственно духу, без участия в нем тела.

«Огонь Аллаха воспламененный, который вздымается над сердцами...» [Коран 1, 104: 6—7]. Это — о том, как занимаются огнем сердца. Тот же огонь, который лижет тело, именуется телесным (جسمانى).

Стало быть, знай, что в духовном аду существует огонь трех происхождений. Первый — огонь, разлучающий с мирскими страстями.

---

[37] Тахарат (طهارت) — ритуальное омовение после дефекации. Производится в отхожем месте.

Второй — огонь стыда, позора и бесчестья. Третий — огонь, лишающий красоты Всевышнего и обезнадеживающий. Данные три вида огня имеют дело именно с душой и сердцем, но не с телом. Очевидно, что объяснение причин каждого из трех огней, которые всякий уносит отсюда с собой, и их смысла будут для ясности сопровождаться примерами, взятыми из этого мира.

Качество первого огня (صفت آتش اول) — огня разлуки с миром и с мирскими страстями (آتش فراق دنيا و شهوات آن). О причине его говорилось в [фасле] «О страданиях в могиле», а именно о том, что пока мир является предметом любви, он — рай. Мир и ад властвуют в сердце. Следовательно, возлюбивший мир пребывает в раю до той поры, пока находится с полюбившимся ему, и оказывается в аду, когда лишается возлюбленного. Другими словами, возлюбивший мирское в мире, как в раю. «Мир — ад для правоверного и рай для неверного» (الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر). В загробном же мире он как в аду, так как у него отняли полюбившегося ему. Таким образом, одно и то же является как причиной удовольствия, так и причиной [душевных] ран в десяти различных состояниях.

Примером подобного огня в нашем мире может служить, скажем, [состояние] падишаха, которому подчиняются и покорны все и вся на земле и который постоянно наслаждается с миловидными наложницами, слугами, женами и любуется красотой садов и загородных дворцов. Как вдруг, неожиданно, приходит враг, хватает его и делает своим рабом, заставляя при этом перед народом его страны работать на псарне. У него на глазах [враг] заставляет работать его народ и наложниц, приказывает слугам выполнять их работу, а все ценное из казны раздает его врагам. Взгляни, какие страдания испытывает этот человек и какой огонь разлуки с правлением, женами, детьми, наложницами, казной и благоденствием поднимается у него в душе, сжигая его так, что возникает желание быть умерщвленным сразу или же претерпеть телесные муки, которые бы превзошли душевные и освободили от них.

Это — пример одного из таких огней. Но чем больше // у него **Л. 43а**
благоденствия, гладкости и налаженности в правлении, тем сильнее этот огонь. Отсюда для каждого следует то, что чем больше наслаждений он испытывает в миру́, чем больше его зависимость от него, тем отягощеннее его любовь и тем более обжигающ будет огонь разлуки в его душе. Невозможно подобрать в этом мире [адекватный] пример для данного огня, поскольку страдания сердца, происходящие в нем, полностью не оседают в душе и сердце. Кроме них сердце занято мирскими чувствами и заботами, которые как бы спасают сердце, не давая страданиям осесть в нем. Поэтому, когда глаза и уши страдающего заняты чем-то, его страдания становятся меньше. Когда же они не заняты ничем, то — больше.

По этой же причине случается так, что испытывающий горе, пробуждаясь от сна, ощущает в сердце более глубоко рану, причинен-

ную горем, поскольку душа его очистилась во сне. До того как он возвращается к своим чувствам, все то, что доходит до него, имеет бóльшее впечатление. Если он во время пробуждения услышит приятную мелодию, то впечатление от нее будет больше, [нежели в бодрствующем состоянии]. Причина этого кроется в очищенности сердца от чувственных впечатлений. Но оно никогда не очистится от них полностью, пребывая в этом мире. Когда наступает смерть и оно становится изолированным и чистым от чувственных впечатлений (مجرد و صافی از اثر محسوسات), тогда его страдания и спокойствие укореняются в нем, подавляя все.

Не считай, что такого рода огонь будет подобным огню мирскому. Нет, он был закален семьюдесятью водами и лишь затем был ниспослан в мир.

Качество второго огня — огня стыда, позора и бесчестья (آتش شرم و تشویر و رسوائیها). Примером этому может служить [история] падишаха, избравшего регентом своей страны человека ничтожного и жадного, разрешившего ему входить в свой гарем, да так, чтобы никто [из женщин] не закрывался при виде его, передавшего ему свою казну и доверившего ему все свои дела. После чего, получив эти блага, такой человек в душе становится непокорным и вероломным, залезает в казну, изменяет с женщинами гарема, развращая их, хотя внешне демонстрирует падишаху свою порядочность. Затем однажды во время разврата в гареме он замечает падишаха, наблюдающего за ним
Л. 43б через щелку, // и понимает, что тот наблюдает такое каждый день, откладывая [обличение] с тем, чтобы его измена стала бы огромной, дабы без проволочек подвергнуть его пыткам и тут же казнить. Представь же себе, какой огонь стыда за это бесчестье разгорается в этом состоянии в его сердце и душе, хотя тело пребывает в здравии. В таком состоянии ему хочется провалиться сквозь землю, лишь бы избавиться от огня стыда, позора и срама (آتش خجلت و تشویر و فضیحت).

То же самое случится с тобой, если в этом мире по привычке будешь совершать деяния, внешне выглядящие благими, а по сути — мерзкие и позорные. Во время судного дня, когда их истина откроется и станет явной для тебя, а твой позор станет очевидным, ты сгоришь в огне стыда. Например, сегодня ты злословишь за глаза (غیبت), а завтра, во время судного дня, увидишь себя в лице некоего человека, поедающего в этом мире мясо собственного брата и думающего, будто бы это — курица гриль (مرغ بریان). Когда же он видит, что поедаемое — мясо его собственного мертвого брата, то можешь представить, какой позор и какой огонь охватят его сердце. Именно в этом заключается суть и истина злословия[38]. Истина подобных вещей скрыта от тебя, но завтра она проявится.

---

[38] Другими словами, злословящий в этом мире «поедает» свое родное, то есть самого себя, обращая зло в адрес других против самого себя.

Поэтому, когда кто-то видит себя во сне поедающим мясо мертвеца, то растолковать такой сон можно злословием спящего [за чьей-то спиной]. Если же сегодня ты бросаешь в стену камень, а потом кто-то говорит, что этот камень отскочил от стены и попал в твой дом[39], выбив глаз ребенку, и когда ты приходишь домой и видишь, что глаз твоего любимого чада ослеп от брошенного тобой камня, то знаешь ли ты, какой огонь охватит твое сердце и какой позор охватит тебя?

Всякий, испытывающий в этом мире зависть (حسد) по отношению к мусульманину, в день воскрешения увидит уже себя в таком же качестве и виде. Истина и суть зависти заключаются в том, что у тебя есть [злой] умысел по отношению к врагу, но он не наносит ему никакого вреда и возвращается к тебе, умерщвляя твое религиозное повиновение Богу (دين)[40] и передавая твое благочестие (طاعت), которое будет светом глаз твоих в том мире, в счет того человека. Ты же становишься неблагочестивым. Твое благочестие завтра окажется более полезным по сравнению с сегодняшним светом в глазах твоих детей. Сегодня оно является основой твоего [будущего] счастья, тогда как дети // нет. Послезавтра [после смерти] перечни Л. 44а
твоих дел, относящихся к духовному и истинному, выявятся. Любое из того, что будет наблюдаемо, увидят в том виде, который отразит самую суть этого. Стыд и позор будут там.

Поскольку [природа] снов близка [природе] того мира, постольку действия во сне выглядят соответствующими их сути.

Подобное иллюстрирует [случай] обращения к Ибн Сирину (ابن سيرين)[41] некоего человека, поведавшего о сне, в котором он видел перстень с печатью на своей руке и опечатывал им рты мужчин и гениталии женщин (فرج زنان). На что [Ибн Сирин] сказал:

— Ты — *муэдзин* (مؤذن)[42] и в месяц *рамазан* (رمضان)[43] призываешь к молитве до наступления утра. مؤذن رمضان

Тот ответил:

— Именно так.

Теперь взгляни, как этому человеку во сне преподнесли суть и истину его действия, а именно призыв к молитве голосом и поми-

---

[39] Сравни с русской пословицей: «Не плюй в колодец, пригодится воды напиться». Вода в современной психоаналитике интерпретируется как символ коллективного бессознательного, проявляющегося во снах и им подобных состояниях. В стиле ал-Газали эта пословица, вероятно, звучала бы так: «Не плюй в свой колодец [=божественную душу], сам же потом пострадаешь».

[40] Здесь речь идет о произвольном злом умысле против божественной воли в отношении мусульманина, то есть досл.: человека, предавшего себя Богу или покорившегося Ему.

[41] Ибн Сирин, Абу Бакр Мухаммад — умер в 728 г.

[42] Муэдзин (مؤذن) — призывающий правоверных к молитве.

[43] Рамазан или рамадан (رمضان) — девятый месяц мусульманского лунного года, являющийся месяцем самого длинного поста.

нанием Всевышнего в месяц *рамазан*. Дух и истина данного действа – запрет на прием пищи и совокупление (مباشرت کردن). Удивительно то, что ему показали во сне проявления дня воскрешения, а он не осознал ничего.

Тот же смысл заложен в предании, говорящем о том, что в день воскрешения мир будет представлен в виде гадкой старухи. Всякий увидевший ее будет говорить: «Спаси меня, Аллах, от нее» (أعوذ بالله منك). Также в нем говорится о том, что эта [старуха] — тот мир, который вы сами уничтожили своим желанием ее. Их (увидевших) охватит такой стыд, что они взалкают быть отправленными в огонь, лишь бы освободиться от этого срама.

Примером подобного позора может стать рассказ об одном правителе, женившем своего сына и справлявшем его свадьбу. Вечером сын, выпив несколько больше вина и опьянев, отправился на поиски невесты и направился было к ней в комнату, но заблудился и вышел из дворца. Так он шел, шел, пока не добрался до места, откуда были видны какой-то дом и огни. Подумав, что нашел дом невесты, он вошел внутрь и увидел спящих людей. Сколько он их ни звал, они не откликались. «Спят», — подумал он, как вдруг [среди них] увидел одну, одетую в новую чадру. «Та, что заснула в чадре, – моя невеста», — решил он. Сняв с нее чадру, он почувствовал приятный запах. «Точно моя невеста, раз надушилась» //, — сказал он
Л. 44б и приступил к совокуплению, продолжавшемуся до утра. Прильнув к ее рту, он почувствовал какие-то испарения, исходившие оттуда. «Это — от вина, которое делают, добавляя розовую воду», — решил он... Наутро, придя в себя, он огляделся и увидел помещение для погребения зороастрийцев (گورخانهٔ گبران), те, что были приняты им за спящих, оказались покойниками, а та, что в новой чадре была принята им за невесту, — недавно помершая мерзкая старуха. Приятный запах был от умащивания, а те испарения — от ее скверных выделений. Он увидел, что все его тело в этих выделениях. У себя во рту и на небе он ощутил горечь и неприятный привкус мокроты ее рта. Ему захотелось умереть от стыда, позора и этой скверны. Он испугался оттого, что кто-нибудь застанет его в таком состоянии. Пока он пребывал в такого рода раздумьях, падишах, окруженный пышной свитой из своих воинов, отправился на его поиски. Его обнаружили среди всего этого бесчестья. В тот момент ему хотелось провалиться сквозь землю, лишь бы избавиться от позора.

Послезавтра миряне тоже увидят все мирские удовольствия и страсти в этом качестве. Следы смешения страстей останутся в их сердцах, подобно следам от тех выделений и горечи, оставшихся на его небе, во рту и на теле. Но они будут еще позорнее и значительнее, поскольку вся тяжесть деяний того мира не имеет аналогов в этом. Тем не менее это были небольшие примеры, объясняющие один огонь, возникающий в сердце и душе и не затрагивающий тела, называемый огнем стыда и позора.

Качество третьего огня — огня скорби, лишающего красоты Всевышнего и надежды обрести счастье от этого. Причина кроется в слепоте и невежестве, которые уносят [с собой] из этого мира, так как [при жизни] мистическое знание не было обретено путем изучения религиозной науки и приложения усилий. Сердце также не было отполировано с тем, чтобы в нем, как в светлом зеркале, после смерти отразилась красота Всевышнего. Нет, сердце замутнила ржавчина мирских грехов и страстей, дабы оно пребывало в слепоте.

В качестве примера такого рода огня можешь представить себя пришедшим темной ночью с другими людьми на место, где [разбросано] много мелких камешков. Причем невозможно увидеть, какого они цвета. Твои друзья говорят тебе: «Набирай их, сколько сможешь. Мы слышали, что от них много пользы (منفعت)». [После чего] каждый из них набирает столько, сколько может. Ты же не берешь ничего, // говоря себе: «Будет полнейшей глупостью (حماقتی تمام) обременять себя очевидными трудностями и тащить такую тяжесть, не зная, пригодится это завтра или нет». Затем они уходят оттуда, таща свой груз. Ты же идешь с пустыми руками, подсмеиваясь над ними и их усилиями, считая их глупцами, жалея и думая про себя: «Всяк, имеющий разум и сообразительность, идет спокойно и налегке, как я. Кто дурак, тот из себя делает ишака, таща ношу ради своей несбыточной мечты (بر طمع محال)». Л. 45а

Когда они выходят на свет, то видят, все, [что они несут], — прозрачные красные рубины (یاقوت سرخ) и жемчуга чистой воды, цена каждого из которых — сто тысяч динаров. Они сожалеют, что не взяли с собой больше. Ты же, обманувшись и не взяв ничего, готов сгинуть. Огонь сожаления охватывает твою душу. После чего они продают [сокровища], покупая владения на земле, получая те блага, которые пожелают, и бывая там, где захотят. Тебя же, голого и голодного, они подбирают и делают своим рабом, приказывая работать. Сколько бы ты ни взывал к ним, чтобы дали долю от этих благ ([о чем Всевышний сказал:] «"Пролейте на нас воду или то, чем наделил вас Аллах!" Им скажут: "Аллах запретил и то и другое для неверных"» [Коран 1, 7: 48]), они скажут:

— Ты смеялся над нами прошлой ночью, а сегодня мы посмеемся над тобой.

«Если вы издеваетесь над нами, то и мы будем издеваться над вами, как вы издеваетесь. Вы узнаете» [Коран 1, 11: 40]. Таким образом, вот — пример скорби по упущенным благам рая и возможности лицезреть Всевышнего. Сокровища — пример для благочестия, а темнота — это мир. Те, которые не брали драгоценности благочестия, приговаривая: «Зачем нам претерпевать настоящие страдания за сомнительные посулы (نسیه)?» — завтра возопят: «Пролейте на нас воду или то, чем наделил вас Аллах! Им [же] скажут: "Аллах запретил и то и другое для неверных"» [Коран 1, 7: 48]. Отчего же они не

скорбят по тому, что завтра обладающие мистическим знанием и благочестием будут осыпаны такими видами блаженства, что все блага мира будет не сравнить с одним часом их [обладания].

Даже последнему, кого выведут из ада, дадут [в раю] столько, сколько будет в десятки раз превышать мирские блага. Эта аналогия выражается не размерами и количеством, но — благами и наслаждением. О подобном говорят: «Жемчуг, стоящий будто бы десять динаров, по духу богат – не объемом и весом». //

Л. 45б

Фасл
Поскольку ты познал три вида духовного огня, то знай сейчас, что огонь этот значительнее огня телесного

چون این سه نوع از آتش روحانی بشناختی اکنون بدانکه این آتش عظیمتر است از آن آتش که بر کالبد بود

Так как тело не осознает боли до тех пор, пока ее воздействие не достигнет души. После того как телесная боль доходит до души, она становится для нее значимой. Отсюда следует, что огонь и боль возникают [непосредственно] из души, а не появляются снаружи. Во всех случаях боль побеждает потому, что охватывает (مستول) чем-то противным тому, что соответствует природе.

Соответствующее природе тела представляет собой его пребывание согласно своему строению (تركيب), а также — совокупности своих частей. Когда из-за [физического] ранения (جراحت)[44] органы отделяются друг от друга, то это происходит вопреки [природе тела] и становится болезненным. Ранение вызывает отделение частей тела друг от друга. Также и огонь отделяет все органы друг от друга, причем каждая часть [тела] начинает испытывать свою боль. Поэтому боль от огня становится тягостнее.

Поэтому же, когда в сердце поселяется нечто, противное соответствующей ему природе, тогда боль в душе от этого будет весьма значительной. Соответствующее природе сердца — мистическое знание Всевышнего и видение (دیدار) Его. Поскольку слепота, поселяясь в сердце, противоположна его природе, постольку боль от этого будет бесконечной, если только не случится так, что сердца, заболевшие в этом мире, начнут чувствовать боль от слепоты еще до смерти. Однако подобное же происходит, когда пережатые руки и ноги начинают неметь. Если к ним поднести огонь, они его не ощу-

[44] В русском языке слова «рана» и «ранить» также передают значение отделения, означая, соответственно: 'порез', 'поруб', 'протык' и 'расторжение целости кожи', 'разрыв связи живых частей'. См.: Даль, 1996. Т. 4. С. 58—59.

щают. Когда онемение проходит, с поднесенным [к ним] огнем они враз ощущают значительную боль. То же самое случается с пережатыми в мире сердцами, которые, заслышав леденящий глас смерти (آواز صرصر مرگ), чувствуют огонь разлуки с миром, поднимающийся из душ. Живший внутри сердца и уже бывший там, он не возникает из какого-то другого места. Но [раньше] оно не замечало его, так как не обладало достоверным знанием (علم اليقين). Сейчас наступило прозрение о вере (عين اليقين), и оно познало, что, «...если бы вы знали знанием достоверности, вы непременно увидели бы адский огонь (الجحيم)» [Коран 1, 102: 5—6], именно об этом.

Причина немногословности шариата в объяснениях и атрибутах телесного ада и рая заключается в том, что все знают об этом и понимают. Однако при упоминании противоположных понятий всякий считает их ничтожными (حقير), не находя в них смысла значительности (معنى عظمت). Похожее происходит с ребенком, которому говорят о том, что если он не выучит заданного, то лишится опеки и покровительства своего отца и не испытает от этого счастья. Он сам по себе подобного не понимает, поэтому в его сердце не появляется почитания. Но если ему сказать, что учитель надерет ему уши, // **Л. 46а** то, испугавшись, он поймет, поскольку для невоспитанного ребенка «надирать уши» — это истина, «остаться без отцовского покровительства» для него — тоже истина. Аналогично: ад телесный — истина; огонь, лишающий Всевышнего, — тоже истина. Телесный ад соотносится с адом лишающим не более, чем «надирать уши» с «остаться без покровительства».

Фасл
Можно подумать, эти толкования и разъяснения противоречат тому, что говорят богословы

همانا که گوئی این شرح و این تفصیل
مخالف آنست که علماء میگویند

В книгах приводится то, как они говорят [об этом]: «Такого рода деяния нельзя постичь кроме как через слушание и следование [религиозным авторитетам], а внутреннее видение — это не путь».

Знай, что о мешающем им (عذر) [понять] говорилось ранее. Наши слова не противоречат всему тому, о чем они высказываются, объясняя загробный мир. Все это правильно. Однако они не вышли за пределы чувственно познаваемого (از محسوسات) [мира] и не были знакомы с духовными людьми (روحانيان), а если и были, то сами [потом] не растолковали, с тем чтобы большинство людей не догадалось, узнавая обо всем, что касается телесного, у знатоков шариата (صاحب شرع) только путем слушания и следования им. Тогда как то, [о

чем мы говорим,] — другой род отрасли мистического знания истины духа.

Познание данного пути включает в себя внутреннее видение и интроспекцию (مشاهده باطن). Достигает этого тот, кто отделяется от своей вотчины (وطن), покидая то место, где он родился и где была его родина (مسقط الرأس), и отправляясь в религиозное путешествие (سفر دين)[45]. Под «родиной» (وطن) следует понимать не город и не дом, которые являются родиной для оболочки (قالب), путешествия коей ничего не стоят, чего нельзя сказать о духе — истине человека. У него (духа) есть то пристанище (قرارگاه), откуда он явился [в этот мир]. Оно — его родина. Оттуда ему предстоит [начать свое] путешествие. В пути [также] будут пристанища (منازل). Каждое пристанище — свой мир и своя родина. Первое пристанище — чувственно познаваемый [мир] (محسوسات), затем — [мир] представлений (متخيلات), после чего — [мир] воображений (موهومات) и вслед за тем — рациональный (معقولات). Рациональный [мир] — его четвертое пристанище. В четвертом, рациональном мире он познает истину о самом себе, но — не до этого. Данные миры можно понять на примерах.

Один из них заключается в том, что пока человек пребывает в мире чувств, его уровень (درجه) [развития] подобен мотыльку, уст-
Л. 46б ремляющемуся к горящей лампаде. У него // есть чувства и глаза, но нет представлений и памяти (خيال و حفظ نيست), чтобы спастись от тьмы и устремиться к проблеску света. Полагая, что горящая лампада и есть тот проблеск света, он устремляется к нему. Причиненная огнем боль им не запоминается и не откладывается у него в представлении, потому что ни представлений, ни памяти у него нет. Он еще не достиг того [следующего] уровня, при котором мог бы уберечь себя от этого в последующем. Поэтому он вновь и вновь устремляется к лампаде, пока не погибает. Если бы у него была способность соображать, запоминать и представлять, то, единожды почувствовав боль, он не вернулся бы [более]. Так, когда других животных ударишь хотя бы раз, то в следующий раз, завидев палку, они спасаются бегством, поскольку представление об этом остается у них в памяти. Таким образом, чувственное — первое пристанище (محسوسات اول منزلى است).

Что касается второго пристанища, то это — представляемое (متخيلات). До тех пор пока человек пребывает на данном пристанище, он находится на уровне животного (بهيمه), которое, будучи единожды чем-то обижено, в следующий раз избегает этого.

Третье пристанище — воображаемое (موهومات). Достигший этого уровня приравнивается к баранам и лошадям, избегающим явно не

---

[45] В данном контексте уместнее понимать под «религиозным» буквальное значение этого слова от латинского «re-ligare», что означает 'связывать повторно' или 'восстанавливать [утерянную с Богом] связь'.

наблюдаемых страданий, но знающим, что они могут быть. Так, баран, никогда не видевший волка, и лошадь, никогда не видевшая льва, завидя их, спасаются бегством, поскольку знают их как врагов. Хотя они же не убегают от коров, верблюдов и слонов, которые по размерам больше их. Это — видение (*дидар*, دیدار)[46], уже заложенное в их естестве, благодаря чему они различают своих врагов. Несмотря на это, они не могут предусмотреть того, что произойдет завтра, как такое возможно на четвертом пристанище.

Оно есть пристанище рационального (معقولات). Когда человек достигает данного места, то выходит за границы [развития] всех животных. До этого он был на уровне животных. Здесь же он в действительности доходит до первого мира человечности (عالم انسانیت), видя [в нем] то, чего нельзя постичь чувствами, представлениями и воображением, и упреждая действия, могущие произойти в будущем. Он постигает и познает суть и истину всего того, что состоит из совокупности внешних форм.

Все, что можно наблюдать в этом мире, имеет пределы, поскольку что бы то ни было в чувственном мире может быть только в телесной форме. Тела же не могут не иметь предела (متناهی). Передвижение и поступь его [человека] в чувственном мире подобны // хож- Л. 47а
дению по земле, доступному всякому. Его поступь в четвертом мире — в [познании] совершенства духов и истин деяний, что может быть уподоблено хождению по воде. Его шествие в [мире] воображений — как пребывание на судне, находящемся по своему положению между землей и водой.

За ступенью [мира] рационального существует стоянка (*макам*, مقام), относящаяся к стоянке пророков, «святых» и суфиев, [пребывание] на которой может быть уподоблено хождению по воздуху.

Поэтому, когда у Пророка, мир да пребудет над ним, спросили:

— Иисус, мир да пребудет над ним, ходил по воде?

Он ответил:

— Это правда. А если бы у него было больше веры, то он ходил бы по воздуху (و لو ازداد یقیناً لمشیٰ فی الهواء)[47].

Таким образом, пристанища (منازل) путешествия человека имеют место в мирах познания (عالمهای ادراکات). Бывает так, что вслед за последними своими пристанищами он доходит до ангельской ступени (درجه ملایک), то есть после окончания ступеней животных до высочайших ангельских ступеней существуют пристанища восхождения человека (منازل معراج آدمی), вершины и пропасти, [зависящие] от его деяний. Он же находится в опасности оттого, что может либо упасть в глубочайшую пропасть, либо достичь высочайших высот. Такого ро-

---

[46] Дидар (دیدار) — персидский синоним арабского термина *басират* (بصیرت), обозначающего внутреннее духовное видение.

[47] Неканонический хадис, часто цитируемый в литературе суфийской ориентации. См.: Gramlich, 1984. S. 210 (B. 143).

да опасность отражена в следующем изречении: «Мы предложили залог [веры] небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...» [Коран 1, 33: 72], в связи с чем любое неодушевленное тело не меняет само своего статуса, пребывая в неведении и, следовательно, вне опасности.

[С одной стороны], ангелы находятся на необозримой высоте. Им нет пути вниз со своей ступени. Однако ступень каждого есть его стоянка (*вакф*, وقف), подобно тому как было сказано: «И нет среди нас никого без известного места (مقام معلوم)» [Коран 1, 37: 164]. [С другой стороны], животные находятся в глубочайшей пропасти. Им нет пути к развитию. Человек же пребывает посередине между ними в опасном месте, так как может, эволюционируя (بترقی), достичь ступени ангелов или опуститься до ступени животных. Смысл «нести на себе залог» (تحمل امانت) заключается в принятии на себя ответственности за [грозящую] опасность. Поэтому кроме самого человека некому больше тащить груз залога.

Цель [настоящих разъяснений] состоит в том, чтобы ты, говоря об умалчивании большинством людей сказанного, понял, что в этом нет ничего удивительного, поскольку путешествующий (مسافر) находится всегда в оппозиции к осевшему на одном месте (مقیم). Большинство людей — осевшие. Путешественники — редкость. Кто из чувственного и представляемого [миров], являющихся первыми пристанищами, сотворил себе родину и утвердился в них, тому никогда не откроются истины и деяния духов. Он никогда не станет духовным
Л. 47б существом и не поймет суждений // духовных людей. По этой причине разъяснения такого рода не часто встретишь в книгах. Посему мы свои толкования мистического знания загробного мира сократили до такой степени, больше которой понимание представляется маловероятным, равно как и бóльшее понимание степени сказанного также представляется маловероятным.

Фасл
О тех глупцах, у которых нет сил познать деяния своим внутренним видением

گروهی از ابلهان که ایشانرا قوت
آن نیست که کارها را ببصیرت خویش بشناسند

Не удается им и то, чтобы принять [данное] от религиозного закона (*шари'ат*, شریعت), в связи с чем они заходят в тупик (متحیر) в вопросе загробной жизни, и их охватывают сомнения. Случается и так, что овладевающие ими страсти демонстрируют соответствующее их природе таким образом, что они начинают отрицать загробный мир. Сие неприятие появляется у них в естестве и пестуется Дьяво-

лом. Они полагают, что все, приписанное к атрибутам ада, — для устрашения (برای هراس دادن است), а все, [сказанное] в отношении рая, — для прельщения (عشوه). Поэтому они отдаются своим страстям и перестают заниматься шариатом, взирая с пренебрежением на тех, кто им занят, и приговаривая, что они — обманутые в дерюгах (در جوال اند و فریفته اند). Откуда же у таких глупцов достанет сил доказательно установить и узнать подобного рода тайны? Следовательно, их требуется пригласить, с тем чтобы они в открытой беседе поразмыслили [над этим]. Им необходимо сказать о том, что хотя для них, по всей вероятности, 124 тысячи пророков, мир да пребудет над ними, все мудрецы, ученые и «святые», ошибались и возомнили о себе, то с их глупостью они [тем не менее] что-то знали. Так может быть, это вы заблуждаетесь, вы — возомнили о себе, поскольку не познали истины загробной жизни, не поняли духовных мучений и не узнали особенностей примеров духовности из чувственного мира?

Если они таковы, что не допускают за собой ошибок, то говорят о том, что, насколько им известно, два — больше одного. Точно так же известно, что дух не есть истина. Он не может быть вечным. Поэтому у него после смерти не может быть никакого отдохновения и страданий, будь то духовных или телесных. У подобных людей, вероятно, не все в порядке со здоровьем. Они — безнадежны, поскольку представляют ту породу людей, о которой Всевышний сказал: «И если ты призовешь их к прямому пути, то и тогда они никогда не найдут дороги» [Коран 1, 18: 56].

Если же они говорят, что нет необходимости отрицать возможность этого факта (امر), // так как подобное может иметь место, но — **Л. 48а**
с малой вероятностью. Вместе с тем нам, по правде говоря, данное состояние не представляется возможным и очевидным с достаточным основанием. Почему же с таким слабым сомнением мы должны проводить всю жизнь в келье праведности и отказываться от удовольствий? [На это] мы должны ответить, что на ту [небольшую] толику, на которую ты согласился, тебе необходимо обдуманно усвоить путь божественного закона, где опасность, когда она велика, избегают даже при слабых сомнениях. Так, если ты намереваешься поесть, а кто-то говорит, что пища отравлена змеей, то ты тут же отдергиваешь руку, хотя есть подозрение, что он лжет и делает это для того, чтобы самому поесть. Однако поскольку возможно, что сказанное им — правда, то если для себя решить отказаться от еды, муки голода будут незначительными. А если поесть? Вряд ли он сказал правду, и это приведет к гибели? То же самое происходит, если ты заболеваешь, и [от этой болезни] существует смертельная опасность. Изготовитель амулетов (تعویذنویس) говорит [тебе]: «Дай мне серебряный дирхем, и я напишу тебе молитву-заклинание (*та'виз*, تعویذ)[48]

---

[48] Та'виз (تعویذ) — молитва-заговор или молитва-заклинание на бумаге, которую кладут в мешочек и подвязывают либо на шею, либо на руку выше локтя или на запя-

на бумаге и нанесу на нее изображение, от которого тебе станет легче». Несмотря на то, что у тебя достаточно оснований считать, что подобное изображение никак не связано со здоровьем, тем не менее — а вдруг он говорит правду? И ты легко отказываешься от одного дирхема. Или если звездочет говорит тебе, что когда луна достигнет такого-то места, то ты должен выпить какого-то горького снадобья, с тем чтобы тебе полегчало, и претерпеть, по его словам, лишения. Ты говоришь себе: «Испытать затруднение на одно мгновение — нетрудно. А если он лжет, то страдания от этого небольшие».

Следовательно, ни у одного разумного человека слова 124 тысяч пророков, мир да пребудет над ними, и единодушие всех мировых авторитетов, типа философов, богословов и «святых», не будут значить меньше слов какого-то звездочета, изготовителя амулетов и христианского или иудейского лекаря (طبیبی ترسا یا جهود). По словам первых, следует взять на себя небольшие страдания, с тем чтобы более значительные свести на нет; претерпеть меньший ущерб, чтобы избавиться от великого ущерба. Кроме того, небольшие страдания и ущерб станут совсем незначительными, когда кто-нибудь решит подсчитать, какова продолжительность мирской жизни и какую часть она составляет от продолжительности вечности, не имеющей конца. Тогда он поймет, что претерпеть страдания [здесь] — это ничто рядом с той [грозящей] великой опасностью. Таким образом, следует спросить себя: «Если они говорят правду, и я буду пребывать в вечных
Л. 486 муках, то что мне делать? // Что за пользу дает мне мирское спокойствие, в котором проходит день за днем? Может быть, они не лгут, а понятие вечности заключается в том, что если весь мир засыпать просом и велеть курице склевывать по одному зернышку каждую тысячу лет, то просо закончится, а от вечности не убудет ничего. Стало быть, каким образом в течение такого периода можно вытерпеть мучения, будь то духовные или телесные, или мучения от представлений? И сколько длится земная жизнь в сравнении с той?»

Нет ни одного разумного человека, который, завершив подобные размышления, не понял бы, что обязательно идти путем предусмотрительности и остерегаться такого рода великой опасности, хотя это сопряжено со страданиями и с сомнениями. Похожее бывает с людьми, выходящими в море, предпринимающими долгое путешествие в коммерческих целях и испытывающими большие лишения. Если у них нет веры, то по крайней мере есть слабое сомнение. Тогда, если они испытывают к себе сострадание, ими овладевают осторожность и предусмотрительность, что разумно. Поэтому ʻАли, да будет доволен им Аллах, взглянув на безбожника (ملحد), сказал: «Если так, как ты говоришь, тогда и ты прав, и мы. Но если так, как говорим

стье с целью избежать порчи или сглаза; талисман, амулет или ладанка. Такая молитва в мешочке называется по-персидски *бозубанд* (بازوبند). Подробнее об этом см. в обстоятельной статье Н. Веселовского: Веселовский, 1886.

мы, тогда мы правы, а ты будешь подвешенным пребывать в вечных муках». Эта фраза была сказана в отношении слабости [понимания] того безбожника, но не имела в виду то, что сам ['Али] сомневается. Однако он [безбожник] узнал о том, что представляющее собой путь веры недоступно пониманию.

Таким образом, ты познал, что всякий, занятый в этом мире не относящимся к путевому припасу для загробного мира, весьма глуп. Причина кроется в беспечности и отсутствии мыслей по поводу того, что мирские страсти не пренебрегают собой настолько, чтобы [позволять] размышлять [о сказанном]. Если бы это было не так, то для всякого, знающего благодаря вере, и для всякого, знающего благодаря основательному сомнению, и для всякого, знающего благодаря слабому сомнению, для всех [них] было бы обязательным разумно избежать великой опасности, следуя, даст Бог, безопасным и предусмотрительным путем.

Асл десятый из четверти «Спасающее» О поминании смерти

اصل دهم از ربع منجیات در ذکر موت

Знай, для всякого познавшего то, что его деятельность в любом случае завершится смертью, могила станет жилищем, опекунами –
Л. 431а *Накир* и *Мункар*, назначенным сроком // — день воскрешения, а участью — рай либо ад, не будет мысли более важной, чем мысль о смерти. Если он разумный, то ничто в образе его действий не будет преобладать, кроме как связанное с подготовкой для себя посмертного путевого припаса (تدبیر زاد مرگ). Пророк, мир да пребудет над ним, сказал об этом так: «Всякий, кто часто вспоминает о смерти, вынужден заняться созданием обеспечивающего посмертное [бытие]» (الکیس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت). Такой найдет могилу садом из райских кущ. Всякий же, забывший о смерти, связывающий все свои высокие помыслы с мирским и не знающий об обеспечивающем загробную жизнь, найдет могилу пещерой из адовых пещер.

Поэтому в поминании смерти заключена великая мудрость, о чем и сказал Пророк, мир да пребудет над ним: «Получающие мирские наслаждения, вспоминайте о крадущем их». А также он сказал: «Если бы они знали о скрытом в *хадисах* о смерти, как знаете об этом вы, то никогда никто из них не ел бы жирного мяса (گوشت فربه)».

'А'иша, да будет доволен ею Аллах, спросила:

— О Посланник Аллаха, можно ли кого-либо приравнять к *шахидам*?

— Да. Тех, кто двадцать раз в день вспоминает о смерти.

Пророк, мир да пребудет над ним, проходил мимо группы людей, которые очень громко смеялись, и сказал им:

— Сочетайте ваше собрание с поминанием омрачающего все удовольствия.

— Что это?

— Смерть.

Анас (انس)[1] рассказывает о том, что Пророк, мир да пребудет над ним, говорил ему: «Чаще вспоминай о смерти, с тем чтобы в мире

[1] Анас б. Малик, Абу Намза (ум. 709—711) — сподвижник Пророка.

стать подвижником и искупить свои грехи». И еще он, мир да пребудет над ним, сказал: «Смерти хватает, чтобы ее проповедовать» (كفى بالموت واعظا).

Сподвижники [Пророка] очень лестно о ком-то отзывались. Он спросил у них:

— Какие *хадисы* о смерти он знает?

— Мы не слышали от него слов о смерти.

— Стало быть, он не таков, как вы о нем думаете.

Ибн ʻУмар (ابن عمر) рассказывает: «Я и еще человек десять подошли к Пророку, мир да пребудет над ним. Один из *ансаров* (انصار)[2] спросил у него:

— Кто из людей самый изворотливый и самый благородный?

— Те [благородные], кто часто вспоминают о смерти и прилагают усилия для обеспечения себе посмертного путевого припаса. Те изворотливые, кто бесчестят этот мир и чудеса мира загробного».

Ибрахим Тайми (ابرهيم تيمى)[3] говорил: «Существуют две вещи, которые лишают меня спокойствия в мире: первая — поминание смерти, вторая – страх предстать пред Всевышним».

ʻУмар бин ʻАбд ал-ʻАзиз (عمر بن عبد العزيز)[4] каждый вечер собирал *факихов* и обсуждал с ними предания о воскрешении и смерти, да так, что они рыдали, как будто бы перед ними лежал покойник. // Л. 43б

Разговоры Хасана Басри (حسن بصرى)[5], когда он присаживался, всегда сводились к разговорам о смерти, аде и загробном мире.

Некая женщина, сетуя на свое бессердечие, обратилась к ʻА'ише, да будет доволен ею Аллах. Та ей ответила:

— Вспоминай чаще о смерти, чтобы тебя охватила печаль.

Так она и сделала. От жестокости (قسوت) в сердце не осталось и следа. Она вновь пришла и поблагодарила ее.

Раби' Хашим (ربيع خشيم) выкопала у себя в доме могилу и по нескольку раз в день ложилась в нее, с тем чтобы прочувствовать сердцем смерть. Она говорила: «Если хотя бы на час я забуду о смерти, сердце мое ожесточится».

ʻУмар бин ʻАбд ал-ʻАзиз (عمر بن عبد العزيز) кому-то сказал: «Чаще вспоминай о смерти. Если у тебя возникнут трудности, то это утешит (سلوت) тебя. Если же ты будешь в благоденствии, то — омрачит».

---

[2] Ансар (انصار) — букв.: 'помощники'; жители Медины (Йасриб) из племен аус и хазрадж, признавшие в 622 г. Пророка своим верховным вождем и составившие в битве при Бадре основную часть его войска. Подробнее см.: Большаков, 1991а. С. 21

[3] Ибрахим б. Йазид ат-Тайми — убит в 710—711 или в 711—712 гг.

[4] ʻУмар б. ʻАбд ал-ʻАзиз б. Марван (681—720) — омейядский халиф (717—720), правнук второго «праведного» халифа ʻУмара. (ок. 585—644). Подробнее см.: Большаков, 1991г. С. 240—241.

[5] Хасан ал-Басри, Абу Саʻид б. Аби-л-Хасан Йасар (642—728) — крупнейший богослов раннего ислама, обладавший очень высоким авторитетом среди всех мусульманских школ.

Абу Сулайман Дарани (ابو سليمان دارانى)[6] говорил: «Я спросил у матери Харуна, любит ли она смерть. Она ответила, что нет. Я спросил почему. Она сказала, что если при земной жизни станет грешницей, то у нее не будет желания лицезреть Всевышнего, поскольку как она может пожелать увидеть Его, будучи настолько греховной».

Фасл
[Три вида поминания смерти][7]
فصل

Знай, поминание смерти бывает трех видов. Первый — поминание несведущих, поглощенных мирским, которые, вспоминая о ней, питают отвращение от страха того, что останутся без мирских страстей. Поэтому они осуждают смерть, говоря о ней как о плохом, предстоящем впереди, и сетуя на то, что мир, приносящий такие удовольствия, придется оставить. Подобное поминание отвлекает их от Всевышнего и удаляет от Него. Если же их мир омрачится и они станут питать к нему неприязнь, идущую от сердца, то [такое поминание] не будет лишено пользы. Второй — поминание кающегося (تايب), делающего это, с тем чтобы страх перед Всевышним возобладал в нем, усиливая раскаяние и обновляя поминание и благодарность к Нему. Воздаяние за это бывает велико. Кающийся не испытывает неприязни к смерти, кроме как из-за страха перед тем, что придется уйти неподготовленным. В этом виде неприязнь не несет вреда. Третий — поминание мистиком (عارف), происходящее оттого, что у него после смерти назначена встреча, а об условленном месте встречи с любимым забыть нельзя. В желании ее он находится в постоянном ожидании. Подобно тому как сказал Хузайфа (حذيفه)[8]: «Пришел друг, когда в нем нужда» (حبيب جاء على فاقة). И еще он сказал: «О Господи, если Ты знаешь о том, что дервишество я люблю больше могущества, болезнь — больше здоровья, смерть — больше жизни, то облегчи мне смерть, чтобы увидеть Тебя успокоенным».

За этой ступенью существует другая, поднимающая над неприязнью к смерти, над желанием ее, над скорейшим приближением ее или ее отсрочкой. Нет, она определяется более сильной любовью к божественному определению. Остается охваченность божественным (تصرف) // и Его необходимость, достигшие стадии препоручения себя и удовлетворенности (بمقام رضاء و تسليم). Такое случается, когда помнят о смерти, но в большинстве экстатических состояний о

Л. 432а

---

[6] Дарани, Абу Сулайман 'Абд ар-Рахман б. Ахмад — умер в 830 г.

[7] Раздел назван нами.

[8] Хузайфа б. ал-Йаман, Абу 'Абдаллах (ум. 656) — сподвижник Пророка. Подробнее см.: Му'ин, 1992. Т. 5. С. 457.

ней не думают, пребывая в этом мире в созерцании. Преобладает *зикр* по Нему, при этом что смерть, что жизнь становятся одним, так как во всех экстатических состояниях будет погруженность в *зикр* и любовь к Всевышнему.

Переживание сердцем впечатлений от смерти

علاج اثر کردن مرگ در دل

Знай, смерть — великое деяние и большая опасность. Люди в этом не сведущи. Даже если они вспоминают о ней, то в их сердцах не остается значительных следов, так как сердца настолько погружены в мирские дела, что ни для чего другого не остается места. Сие же приводит к отсутствию получения удовольствия от *зикра* и *тасбиха*. Разрешение заключается в том, чтобы, стремясь к уединению, в течение часа освободить сердце от мирских дел, обратившись к себе: «Смерть подошла близко, возможно, наступит уже сегодня». Если тебе скажут залезть в темноте на крышу, а ты не знаешь, есть ли у тебя на пути туда углубления или выступы или вообще нет никаких препятствий, то тебя охватит страх. Прекращение скрывания твоих деяний после смерти и твое опасение могилы представляют не меньший [страх]. На какого рода смелости основывается эта беспечность?

Самое лучшее переживание бывает, когда смотришь на своих умерших современников, вспоминая их лица, то, кем они были и чем занимались при жизни, как радовались мирскому, пребывая в неведении, каким было их неведение относительно смерти и как неожиданно и неподготовленно их настигала смерть, и как выхватывала их [из жизни]. Сейчас подумай о могиле, какими стали там их лица, как разложились их органы, как въелись в их плоть, глаза и язык черви, какими они стали в этом состоянии. Их же наследники, обрадовавшись, уже поделили имущество. Их жены, забыв о них, уже заглядываются на других мужей. Таким образом подумай о каждом из своих современников, о его взглядах, смехе, беспечности, том занятии по устройству дел, при котором он еще двадцать лет не достигнет желаемого [результата], опять-таки безмерно страдая при этом. А кафан для него уже отбелен в прачечной, хотя он и не знает об этом. Себе следует сказать: «Ты тоже похож на них, твоя беспечность, алчность и глупость подобны их беспечности. // И тебя постигнет та же судьба (دولت), что раньше постигла их, пока ты не научишься на их примере». Счастливы те, кого поучают другие (فان السعيد من وعظ بغيره). Стало быть, подумай о своих руках, пальцах, глазах и языке, которые отделятся друг от друга и очень скоро станут фуражом для земляных

Л. 432б

червей и насекомых (علف کرم و حشرات زمین). Представь себе также св лицо в могиле с трупным запахом, испорченное и разложившееся. Этот и подобные примеры следует приводить себе каждый день в течение часа, тогда, возможно, внутреннее естество осознает смерть, поскольку внешнее поминание не оставляет следов в сердце.

Человек постоянно может видеть, как несут трупы, думая при этом о себе как о наблюдателе и полагая, что будет всегда наблюдать смерть со стороны. Себя же он мертвым никогда не видел, но несмотря на это, он не охватывается страхом. Пророк, мир да пребудет над ним, сказал об этом так: «Правильно говорите, что смерть не про нас. Правильно говорите про трупы, которые несут, что они путешественники, которые скоро вернутся. То и дело мы их погребаем в землю, то и дело проедаем их наследство. Относительно себя же мы беспечны». В основном причина забывчивости по поводу смерти кроется в неограниченных надеждах, что и является основанием для всякого рода безнравственности (فساد).

Выявление добродетели ограниченных надежд

پیدا کردن فضیلت امل کوتاه

Знай, от всякого, вообразившего себе долгую жизнь, а себя – долгожителем, смерть которого наступит нескоро, нечего ожидать религиозных деяний. Такой думает про себя: «Мир пред тобой, можешь делать все, что захочешь. Наслаждайся сию минуту». Когда же кто-то, считая, что смерть всегда рядом, во всех состояниях занят подготовкой к ней, тогда это является основой всякого рода счастья.

Пророк, мир да пребудет над ним, как-то сказал Ибн ‘Умару: «Встав рано утром, не говори себе, что доживешь до вечера, а вечером не говори себе, что доживешь до утра. От жизни бери посмертный путевой припас (زاد مرگ), от здоровья — относящийся к болезни (زاد بیماری), поскольку не ведаешь ты, под каким именем предстанешь завтра пред Всевышним». И еще он сказал: «Ни в чем я не опасаюсь за вас, кроме как в двух чертах характера: идти на поводу у желаний и надеяться на долгую жизнь».

Асама (اسامه) что-то купил в кредит на месяц. Пророк, мир да пребудет над ним, заметил: «Удивляюсь Асаме, закупившему на месяц. У этого Асамы в жизни безграничные чаяния // и беспредельные
Л. 433а надежды. Клянусь Всевышним, у которого в руках душа моя, что я не смыкаю глаз, не подумав о том, что перед тем, как я их открою, может придти смерть. И я не открываю глаз, не подумав о том, что перед тем, как я их вновь сомкну, может наступить смерть. Ни куска не положу в рот, не подумав о том, что из-за смерти он может остаться у меня во рту».

Затем он сказал: «О люди, если вы разумны, взгляните на себя как на покойников. Клянусь Всевышним, который властен над моей душой, обещанное вам будет выполнено, вы этого не избежите».

Пророк, мир да пребудет над ним, после отправления естественной потребности совершал омовение песком (تيمم). Ему сказали, что вода неподалеку. На что он ответил: «А вдруг я не доживу до этого».

ʻАбдаллах бин Масʻуд (عبدالله بن مسعود) рассказывал, что Пророк, мир да пребудет над ним, начертил квадрат. В нем посередине провел прямую линию, с двух сторон от нее прочертил несколько коротких линий, а за квадратом — еще одну. После чего сказал: «Линия внутри квадрата — человек. Сам квадрат — охватившая его со всех сторон его смерть, от которой не спастись. Короткие линии — несчастья и беды на его пути. Если он избежит чего-то одного, то не спасется от другого до тех пор, пока не упадет замертво. Линия за квадратом — его надежды и чаяния, то есть постоянные мысли о делах, которые по науке Всевышнего осуществятся после смерти».

Пророк, мир да пребудет над ним, сказал: «Человек стареет с каждым днем. Но две вещи в нем становятся с каждым днем моложе. Это — потребность в имуществе и потребность в жизни. Из предания известно, что Иисус увидел работающего старика с заступом в руках и сказал: "О Господи, избавь его от надежды в руках". Тут же он отбросил заступ и уснул. Через час [Иисус] сказал: "О Господи, дай ему надежду". Старик встал и принялся вновь за работу. Иисус спросил о том, что с ним случилось. Тот ответил: "Мне пришло в голову: зачем я работаю, ведь скоро помирать. Я отбросил заступ. Затем мне пришло в голову, что, конечно, нужно пропитание, чтобы не помереть. Тогда я поднялся"».

Пророк наш, мир да пребудет над ним, спросил:

— Вы хотите оказаться в раю?

Ему ответили:

— Хотим.

Он сказал:

— Ограничьте свои чаяния, постоянно ожидайте смерть, испытывайте стыд пред Всевышним, поскольку Он вправе [требовать] этого.

Некто в письме // написал брату о том, что будущее мира — сон, а загробного мира — бодрствование, что между ними — смерть, а все, чем мы являемся в них, — несвязные сны (هر چه ما در آنیم اضغاث و احلام). Л. 433б

Причины неограниченных надежд

اسباب طول امل

Знай, что человек вообразил для себя продолжительную жизнь по двум причинам. Первая — от невежества (جهل), вторая — от любви к мирскому (دوستی دنیا).

Когда у человека преобладает любовь к мирскому, то смерть, отнимая эту любовь, становится врагом, с которым он не может смириться. А все, с чем человек не может смириться, отбрасывается им. Самообольщаясь, он постоянно прикидывает для себя все таким образом, чтобы это не шло вразрез с его желаниями. Так, для жизни, имущества, жены, детей и всего мирского он отводит свое постоянное место, а смерть, идущую вопреки его желаниям (مخالف آرزوی وی), забывает. Если изредка мысль о ней посещает его, он ее отбрасывает, говоря себе: «Жизнь еще впереди, еще успею позаботиться о смерти, когда остепенюсь». Повзрослев, говорит себе: «Подожди, пока состаришься». Состарившись, говорит: «Вот дострою дом, подготовлю детям приданое, чтобы душа была спокойна, покрою убытки, чтобы не думать о хлебе насущном (قوت) и получать удовольствие от выполнения религиозных отправлений, и отомщу врагу, злорадствовавшему надо мной». В таком духе он все откладывает, [ожидая,] пока освободится. Но каждое дело порождает еще десять. И не знает этот глупец, что никогда ему не стать свободным от мирского, если только он его не покинет. Он говорит и полагает, что будто бы наступит свободное время, откладывая таким образом со дня на день, пока неожиданно не приходит смерть, а он так и не достиг желаемого. Поэтому, в основном, стенания находящихся в аду относятся к отложенному [в миру́ на потом]. Основная причина этого заключается в любви к миру и в беспечности, о чем Пророк, мир да пребудет над ним, сказал: «Что бы ты ни полюбил, будет у тебя отнято».

Что касается невежества, то оно заключается в том, что верят в свою молодость, не зная о количестве смертей до старости. Тысячами умирают в детстве и в молодости. В городах число «стариков», за исключением немногих, еще меньше [числа] тех, кто не доживает до старости.

С другой стороны, оно состоит в том, что, будучи в здравии, внезапную смерть считают невероятной, не зная того, что если внезапная смерть — редкость, то болезнь и внезапность — нет. Болезнь
Л. 434а и внезапность — не редкость, так как все болезни // внезапны.

Таким образом, смерть всегда представляют как грядущее, считая, однако, ее тенью, постоянно идущей впереди и поэтому всегда недостижимой.

Избавление от неограниченных надежд
علاج طول امل

Знай, избавление — это устранение причины (دفع سبب). Узнав причину, необходимо заняться ее устранением. Однако о причине «привязанности к мирскому» и о том, что удовольствия, получаемые бла-

Благодаря ей, через некоторое время со смертью вынужденно сойдут на нет, узнавать не любят. Тогда тут же появляются омраченность и неприятие, не лишенные страданий. Нет никого, кто когда-либо не был бы замутнен ими.

Всякий, кто поразмыслит о длительности загробной жизни и о краткости земной, поймет, что продавать загробную жизнь за мирское — все равно что больше любить *дирхем* во сне, чем *динар* в бодрствовании, где сон — посюсторонний мир. Все люди спят, но, умирая, проснутся (الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا). Что касается невежества, то от него избавляются искренним размышлением и истинным мистическим знанием того, что смерть — не в его [смертного] руках, чтобы приходить, когда он пожелает, будучи уверенным в своей молодости или в чем-то другом.

Степени неограниченных надежд

درجات طول امل

Знай, в этом люди различны. Находятся такие, кто хочет жить в этом мире всегда, как о них сказал Всевышний: «Всякий из них захотел бы, чтобы ему дана была жизнь в тысячу лет» [Коран 1, 2: 90]. Бывают такие, кто хочет дожить до старости. Есть и такие, у кого нет надежды больше, чем на год, а к следующему году они не готовятся. Иисус, мир да пребудет над ним, об этом сказал так: «Не печальтесь о завтрашнем хлебе насущном (روزى). Если будет завтра, будет и хлеб насущный. Зачем страдать за хлеб насущный других [дней]?»[9] Встречаются и такие, у кого нет надежды даже на час, подобно тому как Пророк, мир да пребудет над ним, совершал омовение песком вместо воды, опасаясь не успеть. Есть такие, у кого смерть, нисколько не сокрытая, стоит перед глазами, подобно Му'азу (معاذ)[10], у которого Пророк, мир да пребудет над ним, спросил об истине его веры. Тот ответил: «Я никогда не добивался желаемого, не подумав перед этим, что больше не добьюсь». Асуд Хабаши (اسود حبشى), совершая молитву, то и дело оглядывался по сторонам. У него спросили:

— Зачем ты оглядываешься?

— Чтобы увидеть, с какой стороны подойдет Ангел Смерти.

Все люди в этом различны. Всякий, имеющий надежду не более чем на месяц, имеет преимущество (فضل) перед тем, кто надеется, например, на сорок дней. Следствие этого проявляется в его действи-

---

[9] Видимо, трактовка Святого Благовествования от Матфея: «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» [От Матфея, 6: 34].

[10] Му'аз б. Джабал б. 'Амр б. 'А'ид ал-Ансари ал-Хазраджи, Абу 'Абд ар-Рахман — умер в 639 г.

ях: у кого-то есть два далеко живущих брата, одному до него добираться месяц, другому — год; и он готовится // к встрече через месяц, а встречу через год откладывает.

Л. 434б

Таким образом, для всякого, полагающего, что его надежды ограниченны, показателем служат скорость и начинание в делах, а также — использование каждого вздоха в качестве передышки (مهلت), как сказал Пророк, мир да пребудет над ним: «Пользуйтесь (غنيمت گير) пятью вещами, пока их пять: молодостью — прежде старости, здоровьем — прежде болезни, могуществом — прежде дервишества, отдыхом — прежде работы, жизнью — прежде смерти». И [еще] он сказал: «Большинство людей обманываются насчет двух милостей — здоровья и избавления [от тягот]».

Пророк, мир да пребудет над ним, увидев последствия беспечности среди своих сподвижников, воззвал к ним: «Смерть пришла и принесла с собой либо счастье, либо несчастье» (اما سعادت و اما شقاوت).

Хузайфа (حذيفه) говорит, что не проходит и дня, чтобы он не обращался утром с призывом: «О люди, уход, уход» (الرحيل الرحيل).

У Дауда Та'и (داود طائی)[11], спешившего к молитве, спросили:

— Куда ты торопишься?

— Войско стоит под городом в ожидании меня, то есть покойники с кладбища не сойдут с этого места, пока не заберут меня.

Абу Муса Аш'ари (ابو موسى اشعرى)[12] к концу жизни очень много трудился. У него спросили:

— А если ты проявишь к себе снисхождение, то что будет?

— Лошадь погоняют, с тем чтобы она приложила максимум усилий к концу дистанции. Конец дистанции — моя жизнь с приблизившейся смертью. От [прилагаемых] усилий я ничего не получаю назад, только сожаление становится меньше.

Очевидность предсмертной агонии и суровости издыхания

پيدا كردن سكرات مرگ و شدت جان كندن

Знай, что человеку предстоит не что иное, как издыхание и его суровость. Если ты разумен, то от страха ты не нашел бы в мирском никакого удовольствия. Так, когда боятся, что через дверь в дом войдет тюрок и ударит своей палицей (دبوس), то от страха пропадает всякое удовольствие от еды и сна. Бывает даже так, что тот и не приходит, но в приходе Ангела Смерти и в том, что он заберет

---

[11] Дауд б. Нусайр ат-Та'и ал-Куфи, Абу Сулайман — умер в 781/82 г. О нем см. Gramlich, 1989. S. 47—49 (1. 8).

[12] Абу Муса Аш'ари, 'Абдаллах б. Кайс — умер, вероятнее всего, в 662/63 г.

душу, существует достоверное знание. А подобное, без сомнения, вселяет больший ужас, нежели палицы тюрков.

Однако отсутствие страха перед этим происходит от беспечности. Все сходятся во мнении, что страдания от издыхания тяжелее тех, которые испытывает человек, порубленный мечом или с разрубленной надвое частью [тела]. Поскольку осознание боли от нанесенной раны (جراحت) достигает духа, постольку становится видно, насколько дух ощущает // меч в месте ранения. Боль и огонь от **Л. 435а** него усиливаются, проникая во все члены.

Издыхание же — такая боль, которая появляется в дыхании духа (در نفس روح), пропитывая все составляющие [организма]. Его угасание происходит от обессиливания: язык под тяжестью бессилия немеет, а разум – теряет сознание (مدهوش). Тот знает, кто прошел через это, или тот, кто видит до того, как пройти. Подобно тому, как Иисус, мир да пребудет над ним, сказал:

— О Апостолы, молитесь, чтобы Всевышний облегчил мне издыхание, так как я настолько боюсь смерти, что могу умереть от страха перед ней.

В такой же момент Пророк, мир да пребудет над ним, говорил:

— О Господи, облегчи тяжесть смерти для Мухаммада (اللهم هوّن على محمد سكرات الموت).

ʿА'иша, да будет доволен ею Аллах, говорила:

— Из-за мучительности издыхания я не уповаю на тех, у кого оно проходит легко. Когда в такой момент я наблюдала Пророка, мир да пребудет над ним, он говорил: «О Господи, выведи дух из костей его и облегчи мне страдания». А Пророк, мир да пребудет над ним, прочувствовал качество боли (صفت درد) такого рода.

[И еще] она сказала:

— Издыхание подобно тремстам ударам мечом.

[А также] она сказала:

— Самое легкое издыхание подобно колючке, застрявшей в шелке так, что невозможно без труда от нее избавиться.

Пророк, мир да пребудет над ним, подошел к больному во время предсмертной агонии (نزع جان كندن) и сказал:

— Я знаю, каково ему. В нем не осталось ни одной жилы, которая не испытывала бы своей боли.

ʿАли, да будет доволен им Аллах, говорил:

— Воюй, пока не погибнешь. Мне легче перенести тысячу ударов мечом, чем издыхание.

Несколько сыновей израилевых (ازبني اسرائيل), придя на кладбище, воздали молитву за Иисуса[13], мир да пребудет над ним, чтобы Великий и Могущественный Господь оживил его. Тот встал и сказал:

---

[13] В литографии вместо имени Иисуса стоит «некто».

— О люди, что вы от меня хотите? Пятьдесят лет, как я умер, все еще чувствую горечь издыхания.

В преданиях (در اثر) говорится о том, как правоверному остали степени [совершенства], которых он не смог достичь своими де ниями [при жизни]. Ему было послано тяжелое издыхание, чтоб он смог достичь их. Неверному же, который творил добро, наоб рот, было дано легкое издыхание, с тем чтобы в нем не осталось ни чего истинного (وی را هیچ حق نماند).

В предании (درخبر) есть о том, что внезапная смерть (مرگ مفاجاة) — Л. 4356 успокоение для правоверного и скорбь для грешника (فاجر). //

В предании есть о том, как умер Моисей, мир да пребудет над ним, и Всевышний спросил у него:

— Как ты себя ощущал, умирая?

— Как живую птицу, которую ощипывают, а она не может ни улететь, ни умереть, чтобы освободиться.

'Умар спросил у Ка'б Ахбара (کعب اخبار)[14]:

— Что собой представляет издыхание?

— Это подобно тому, как если бы в кого-нибудь вогнать палку, усеянную шипами, когда каждый шип цепляется за жилы, а человек очень хорошо ощущает эти шипы.

Беды издыхания

داهیهای جان کندن

Знай, до того [= до издыхания] существуют три беды, связанные с ужасом.

Первая — от того, что видят лицо Ангела Смерти. В преданин говорится о том, как Ибрахим, мир да пребудет над ним, сказал Ангелу Смерти:

— Я хочу увидеть тебя в том обличии, в каком ты забираешь души грешников.

— Ты вынесешь это?

— Непременно.

Тогда тот явил себя в том обличии. Он увидел человека, стоящего на ногах, с черными и длинными волосами, одетого в черные одежды, с вырывающимися изо рта и носа клубами огня и дыма. Ибрахим, мир да пребудет над ним, упал, потеряв сознание. Когда сознание вернулось к нему, он увидел того в первоначальном облике и сказал:

— О Ангел Смерти, если грешник захочет увидеть твое лицо до смерти, то ему этого хватит.

---

[14] Ка'б ал-Ахбар б. Мати' ал-Химйари (ум. 652/53 или раньше). См.: Gramlich, 1984. S. 80

Знай, что благочестивые (مطيعان) избавлены от подобного ужаса. Они видят его в самом прекрасном обличии. Даже если [умирая] они не чувствуют спокойствия, то довольны хотя бы его видом.

Сулайман бин Дауд, мир да пребудет над ним, спросил у него:

— Почему ты поступаешь несправедливо по отношению к людям? Почему одного забираешь очень быстро, а другому даешь больше времени?

— Это не от меня зависит. На каждое имя мне дают лист (صحيفه). Что мне приказывают, то я и делаю.

Вахб бин Мунаббих (وهب بن منبه)[15] рассказывал о том, как некий падишах захотел проехаться верхом. Ему принесли одежду, ничего из которой ему не нравилось, пока наконец не выбрал самую нарядную. К нему подвели несколько лошадей, ни одна из которых ему не нравилась, пока в конце концов он не остановил свой выбор на самой красивой лошади. В сопровождении огромной свиты он выехал, не удостаивая никого взором из-за своего высокомерия.

Ангел Смерти предстал перед ним в обличии дервиша в грязной одежде и поздоровался. Тот не ответил. Тогда он взял лошадь под уздцы. Тот сказал:

— Убери руки! Разве ты не знаешь, что делаешь?

— Ты мне нужен.

— Подожди, я только спущусь.

— Нет, прямо сейчас!

— Говори.

Он шепнул ему на ухо: // **Л. 436а**

— Я — Ангел Смерти. Пришел, чтобы забрать твою душу прямо сейчас.

Падишах побледнел и онемел, затем сказал:

— Дай мне время, чтобы добраться до дому и попрощаться с женой и детьми.

— Нет.

В момент, когда Ангел Смерти взял его душу, тот упал с лошади, а он, уйдя с того места, увидел правоверного и сказал:

— У меня для тебя тайна.

— Какая?

— Я — Ангел Смерти.

— Добро пожаловать! Поздновато! Я жду тебя и милее тебя я никого не хотел бы видеть подле себя. Скорее забирай душу!

— Присядь. Есть ли у тебя какая-нибудь просьба или дело, которое нужно сделать? Я даю тебе такую возможность.

— У меня нет дела важнее, чем увидеть своего Господа.

— В таком случае сейчас, как ты хочешь, я заберу душу.

---

[15] Вахб бин Мунаббих ал-Анбари ас-Сан'ани ад-Димари, Абу 'Абдаллах (ум. 733). О нем см.: Gramlich, 1989. S. 653.

— Подожди, пока я совершу омовение (طهارت) и намаз. И во время поклонов (در سجود) забирай душу!

Так тот и сделал.

Вахб бин Мунаббих рассказывал о том, что на земле правил падишах, могущественнее которого никого не было. Ангел Смерти забрал его душу, а когда прибыл на небеса, то [другие] ангелы у него спросили:

— Было ли когда-нибудь так, чтобы ты смилостивился над кем-нибудь и не забрал душу?

— Было. Была одна беременная женщина в пустыне уже на сносях. В это время мне пришло указание забрать ее душу. Я было забрал, а ребенка оставил умирать. Затем я сжалился над скитающейся матерью и над одиноким и напрасно умирающим ребенком.

— Ты видел того падишаха, равного которому не было на земле?

— Видел.

— Это — тот ребенок, которого ты оставил в пустыне.

— Хвала Аллаху, посылающему милость на того, на кого пожелает (سبحان الله اللطيف لما يشاء)!

В предании сказано о том, что ночами в середине [месяца] *ша'бан* (شعبان)[16] Ангелу Смерти дают на руки список с написанными в нем именами тех, души которых следует забрать в текущем году. Кто-то строит, кто-то женится, кто-то враждует, а их имена уже занесены туда.

А'маш (اعمش)[17] рассказывал о том, как Ангел Смерти пожаловал к Сулайману, мир да пребудет над ним, и пристально взглянул на одного из его приближенных. Когда он удалился, тот приближенный спросил:

— Кто это был, что так пристально посмотрел на меня?

— Ангел Смерти.

— Не иначе как он хотел забрать мою душу. Прикажи ветру, чтобы отнес меня в Индию. Когда он вновь придет, то не увидит меня.

Он приказал, чтобы стало так. Когда же Ангел Смерти появился
Л. 436б вновь, то Сулайман, мир да пребудет над ним, // спросил:

— В чем причина того, что ты так пристально взглянул на моего приближенного?

— Мне приказали: «Сей же час забери в Индии его душу!» А он находился здесь. Я подумал, как же он за час сможет оказаться в Индии? Прибыв туда, я с удивлением обнаружил его там.

Цель этого рассказа — показать, что видения Ангела Смерти не избежать.

Другая беда — увидеть тех двух ангелов, которые являются для каждого попечителями. В предании сказано, что сразу после смер-

---

[16] Ш а ' б а н (شعبان) — восьмой месяц лунного календаря.

[17] Сулайман б. Михран ал-Асади ал-Кахили ал-А'маш, Абу Мухаммад (ум. 765/766). См.: Gramlich, 1989. S. 646.

...те двое предстают пред взором умершего. Если он благочестивый, то они говорят: «Да удовлетворит тебя Аллах добром (جزاك الله خيرا)! Ты явил перед нами завидное благочестие, доставив нам удовольствие». Если же он грешник, то говорят: «Да не удовлетворит тебя Аллах добром! Ты явил нам много позора и грехов». В этот момент они оставляют его глаза открытыми, дабы они больше не сомкнулись.

Третья беда — в момент смерти увидеть свое место в раю или в аду, когда Ангел Смерти говорит благочестивому: «О друг, да будет от Господа для тебя указание в рай!» А грешнику он говорит: «О враг, да будет от Всевышнего для тебя указание в ад!»

Таким образом, муки от этого накладываются на мучения от издыхания. Да спасет Аллах от тех ужасов (اهوال), с какими можно столкнуться в мире! Вот вкратце о том, что видят в могиле и после нее.

Разговор могилы с умершим
پیدا کردن سخن گور با مرده

Пророк, мир да пребудет над ним, говорил о том, что во время укладывания покойника в могилу она говорит ему: «Горе тебе, сын человеческий! Как ты обманулся во мне! Ты не знал, что я — дом испытаний, дом мрака, дом одиночества, дом червей и тюрьма для грешников! На что ты польстился, когда собрался ко мне, поставив изумленно одну ногу и отставив другую?» Тогда, если находится миротворец, то он отвечает ей [за покойника]. Если же она добронравна, а покойник выполнял божественное повеление и отказывался от совершения порицаемого (امر معروف و نهی منکر)[18], то она становится зеленым садом, и тогда на него снисходит свет, а дух его отправляется на небеса.

В предании сказано, что как только уложенного в могиле покойника начинают мучить, его соседи начинают голосить: «О ты, задержавшийся! Опять отстал! Мы пришли раньше тебя, почему же ты не взял с нас пример, когда мы пришли сюда? Наша деятельность прекратилась, тебе же дали дополнительный срок! Почему же ты не осознал того, что упустили мы?» Подобным образом раздаются крики со всех уголков земли: «Эй, польстившийся внешним миром! Почему ты не воспринял урока тех, кто ушел раньше тебя?»

В предании говорится // о том, что когда в могилу укладывают Л. 437а
достойного человека, его благие деяния опускаются на него со всех сторон и так охраняют. При появлении ангелов-мучителей у ног впе-

---

[18] Амр ба ма'руф ва нахи аз мункар (امر بمعروف و نهی از منکر), или сокращенно *амр ва нахи* — с одной стороны, божественное повеление делать что-либо из того, что известно (معروف) и признано в исламе, как благое: намаз, пост, паломничество, отчисления в пользу общины и т. п. С другой стороны, это — отказ (نهی) от совершения порицаемого и неприемлемого (منکر) исламом. См.: Му'ин, 1992. Т. 1. С. 351.

ред выходит намаз и говорит: «Нет, он много стоял ради Всевыш-
него». Когда они появляются со стороны головы, то натыкаются на
пост, который говорит им: «Нет, он сильно страдал от жажды». По-
явившись со стороны рук, они видят милостыню, говорящую им:
«Нет, руки прочь от него! Он этими руками раздал много милосты-
ни». Когда появляются со стороны тела, то *хаджж* и *газават* гово-
рят: «Нет, он много выстрадал». После чего ангелы отвечают: «Будь
счастлив и благословенен!» Они милуют его, спускают райский ко-
вер, расширяют могилу настолько, что не окинуть взором, и подве-
шивают светильники из рая, чтобы он пребывал в свете до дня вос-
крешения.

'Абдаллах 'Убайд (عبدالله عبيد) рассказывал о том, как Пророк, мир
да пребудет над ним, говорил: «Покойник, укладываемый в могилу,
слышит звук шагов людей, идущих за его трупом. Но никто с ним не
разговаривает, кроме могилы, которая восклицает:

— Не очень-то много тебе рассказали о моей способности наво-
дить ужас и одиночество, созданные для меня.

Вопросы *Мункара* и *Накира*

سؤال منكر و نكير

Пророк, мир пребудет над ним, говорил: «Когда человек умирает,
к нему приходят два ангела. Оба с черными лицами и лазурны-
ми глазами. Одного зовут Мункар, другого Накир. Они спрашива-
ют: "Что ты скажешь о Пророке, мир да пребудет над ним?" Если
умерший — правоверный, то отвечает: "Он — раб Господа и Его По-
сланник. Свидетельствую, что Бог — один, а Мухаммад — Его По-
сланник". После чего они расширяют его могилу [до размера] семь-
десят на семьдесят локтей, освещают ее и наполняют светом, гово-
ря: "Спи". Он спрашивает: "Позвольте, я повидаюсь со своими род-
ственниками". Ему говорят: "Спи, как спит невеста, спи таким сно
чтобы тебя ничто не разбудило, разве только тот, кого ты боль
всего любишь".

Если умерший — лицемер, то он отвечает: "Я не знаю. Слыш
от людей, которые что-то там говорили, и я тоже говорил". В так
случае они приказывают земле: "Сожмись!" И она сжимается. Все с
роны ее подтягиваются одна к другой. Так он и пребывает в муч
ниях до дня воскрешения».

Пророк, мир да пребудет над ним, спросил у 'Умара:

— О 'Умар, каким ты видишь себя, когда умрешь? Кто-то теб
выкопает могилу четыре на четыре *гяза* (گز)[19], затем тебя обмоют,

[19] Гяз (گز) — мера длины, равная приблизительно 105 см.

вернут в кафан и положат в ту могилу, забросав землей и удалившись. После чего придут могильные друзья — *Мункар* и *Накир*. Их голоса словно гром, глаза — как молнии, волосы волочатся по земле, а зубами они вгрызаются в могилу, чтобы достать тебя и расшевелить.

— О Посланник Аллаха, а разум мой будет со мной? // Л. 437б

— Будет.

— Тогда я не боюсь и оставлю их довольными.

В предании сказано о том, что в могиле неверным овладевают два животных. Оба — слепые и глухие. У каждого в руке по железной палице (عمودی از آهن). Головы их — как ведра, из которых поят верблюдов. Они избивают его до дня воскрешения. У них нет глаз, чтобы увидеть его и смилостивиться, нет ушей, чтобы слышать.

ʻА'иша рассказывала о том, как Пророк, мир да пребудет над ним, говорил:

— Могила — пресс религии (فشار دین است), который давит на покойника. А если кто-то его избежит, то им будет Саʻд бин Маʻаз (سعد بن معاذ).

Анас (انس) рассказывал о том, как ушла из жизни дочь Пророка Зайнаб (زینب). Когда он укладывал ее в могилу, его лицо сильно пожелтело. После оно вновь вернуло свой цвет. У него спросили:

— О Посланник Аллаха, что с тобой было?

— Я подумал о давлении могилы и о муках, которые она испытывает. Потом мне дали знать, что ей их облегчили. Несмотря на это, могила давит на нее так, что ее крик слышен по всему свету.

Пророк, мир да пребудет над ним, говорил:

— Для неверных мучения в могиле заключаются в том, что на него нападают 99 драконов. А вы знаете, что 99 драконов — это 99 змей, у каждой из которых по 9 кусающих, облизывающих и дышащих в лицо до дня воскрешения голов.

Пророк, мир да пребудет над ним, говорил:

— Могила — первое из пристанищ загробного мира. Если его проходят легко, то за ним еще легче. А если тяжело, то за ним еще тяжелее и труднее.

Знай, то, что следует за ним, вначале — трубный глас (نفخه صور), затем — день воскрешения и его продолжительность с пóтом и жарой, после чего — ужас от представления и опрашивания грешников, вслед за тем — ужас от расстановки имен по правую и левую руку, после этого – ужас от демонстрации позора и срама, потом — ужас от взвешивания в ожидании того, какая чаша весов перевесит — с добрыми делами (کفهء حسنات) или с прегрешениями (کفهء سیئات), после — ужас от искупления грехов врагов и от их ответов, за ним — ужас от ада и адского воинства, за ним — ужас от адских оков и деревьев, змей, скорпионов и мук, испытываемых от всего этого. А подобного рода муки бывают двух видов — телесные и духовные.

Что касается телесного, то детальнее мы говорили о нем в конце книги «Ихйа'». Все, что имеет отношение к этому, там приведено. Что же касается духовного, то мы уже говорили об этом в '*унванах* данной книги. А также — об истине смерти, о том, что это такое, об истине духа и его состояниях после смерти. Всякий, желающий подробно узнать о телесных муках, должен обратиться к «Ихйа'», а
Л. 438а всякий, желающий узнать о муках духовных, — к '*унванам* этой книги. Дабы книга не получилась длинной, мы ограничимся тем, что уже сказали, а закончим ее снами, // о которых рассказывали и которые видели великие в отношении состояний умерших, поскольку для живущих в этом мире нет иного пути к мистическому знанию о состояниях умерших, кроме как пути внутреннего откровения, будь то во сне или в бодрствовании. Но чувственным путем к ним дороги нет, так как они ушли в такой мир, где все эти чувства не могут их воспринимать, подобно тому как ухо не может воспринимать цвет, а глаз не может воспринимать звук. Тем не менее в человеке существует одно природное качество (خاصيت), благодаря которому он может видеть тот мир. Однако это качество скрыто под спудом чувств и мирских дел. Когда во сне он становится свободным от подобных дел, то его состояние приближается к их состояниям, которые открываются ему. Благодаря этому же качеству они узнают о нас, чтобы порадоваться за наши добрые деяния и огорчиться за греховные. Об этом говорится и в преданиях.

Истина подобного заключается в том, что наши известия о них и их известия о нас не обходятся без посредничества Хранящей Скрижали (لوح محفوظ), в которой записаны и наши и их состояния. Когда естество человека устанавливает с ней внутреннюю духовную связь (*мунасибат*, مناسبت)[20], то он узнает об их состояниях. Когда же духовная связь устанавливается с их стороны, то они узнают о наших. Хранящая Скрижаль подобна зеркалу, отражающему все. Человеческий дух тоже подобен зеркалу, так же как и дух умершего. Таким образом, это похоже на то, как отражения одного зеркала видны в другом, проявляясь как в Хранящей Скрижали, так и в нас, и в них. Не думай, что Хранящая Скрижаль — физическое тело в рамке из дерева, тростника или чего-то другого и что его можно увидеть внешним зрением и прочитать, что в нем написано. Если захочешь пр мера, то поищи в самом себе, поскольку в тебя были заложены пр меры всего того, что существует в мире, чтобы ты смог найти пу к мистическому знанию обо всем. Однако поскольку ты беспечен отношении себя, то как тебе познать других? Поэтому приводим пример — мозг, в котором пребывает запомненный полностью К ран. Ты можешь сказать, что он там записан. Но если кто-либо р
Л. 438б

[20] Мунасибат (مناسبت) — внутренняя духовная связь, устанавливаемая сердце экстатических состояних: сон, экстаз и т. п.

режет мозг на кусочки и взглянет на него внешним зрением, // то не увидит там ничего из Корана и из записанного. Другими словами, ты должен воспринимать запечатление деяний в Хранящей Скрижали именно таким образом, что бесконечное число деяний отражено в ней. Тело же конечно. А бесконечное не может быть отражено в конечном, имеющем внешний облик.

Смысл сказанного — в том, чтобы ты не считал невозможным, будто бы они не ведают о нас, а мы — о них, когда видим свои сны. Видеть во сне мертвых в хороших и плохих состояниях — серьезный аргумент в пользу того, что они живы, но, упаси Аллах, страдая или благоденствуя, не исчезли и не умерли. «И никак не считай тех, которые убиты на пути Аллаха, мертвыми. Нет, они живые! Они у своего господа получают удел, радуясь тому, что даровал им Аллах из Своей милости...» [Коран 1, 3: 163—164]

Выявление состояний умерших, открывшихся благодаря снам

پیدا کردن احوال مردگان
که مکشوف شده است بطریق خواب

Пророк, мир да пребудет над ним, сказал: «Всяк, увидевший меня во сне, видел [именно] меня, поскольку Дьявол не может явиться в моем обличии».

ʻУмар (عمر) говорил: «Я увидел во сне Пророка, мир да пребудет над ним, который был недоволен (سرگران) мной. Тогда я спросил:

— В чем дело?

— Разве ты не можешь не целовать своих подчиненных во время поста?»

Больше ʻУмар никогда этого не делал. Хотя подобное и не считается харам, однако воздержание от сиих действий предпочтительнее, а в отношении праведников (صدیقان) в минуты [поста] небрежности не допускают, несмотря на то, что в отношении других попустительствуют (مسامحة).

ʻАббас (عباس) рассказывал о том, что у него с ʻУмаром была дружба. «Я захотел после его смерти увидеть его во сне. Через год я увидел его во сне с ясными глазами. Он сказал:

— Сейчас я свободен. Если бы не Всемилостивый Всевышний, плохи были бы мои дела».

ʻАббас рассказывал о том, как видел во сне Абу Лахаба (ابو لهب)[21] горевшим в огне. «Я спросил у него:

— Как дела?

[21] Абу Лахаб ('отец пламени') — прозвище ʻАбд ал-ʻУззы б. ʻАбд ал-Мутталиба (сер. I в.—624 г.), дяди Мухаммада и одного из главных его врагов.

— Постоянно в мучениях, кроме вечера накануне пятницы. Поскольку Пророк, мир да пребудет над ним, родился вечером накануне пятницы, постольку мне сообщили радостную весть о том, что [на это время] меня будут освобождать по случаю радости от этого события. Поэтому благодаря воздаянию за благодеяние я освобожден от мук вечером накануне пятницы». //

Л. 439а

'Умар бин 'Абд ал-'Азиз (عمر بن عبد العزيز) рассказывал: «Я увидел во сне Пророка, мир да пребудет над ним, сидящим вместе с Абу Бакром и 'Умаром. Когда я к ним подсел, неожиданно привели 'Али и Му'авийю (معاويه)[22], завели их в дом и закрыли дверь. Через какое-то время вышел 'Али и сказал:

— Мои заслуги признали (قضى لى و رب الكعبه).

Вскоре вышел Му'авийа и сказал:

— Меня тоже простили (غفر لى و رب الكعبه)».

Однажды до убийства Хусайна Ибн 'Аббас проснулся, приговаривая:

— От Аллаха приходят и возвращаются к Нему.

У него спросили:

— Что случилось?

Он сказал:

— Хусайна убили.

— С чего ты взял?

— Я видел Пророка, мир да пребудет над ним, со стеклянным кубком в руках, полным крови. Он сказал мне:

— Не видишь, что делают с моей общиной после меня. Убили моего сына Хусайна, а это — его кровь и кровь его сподвижников. Я отнесу сие к Всевышнему с жалобой на насилие (بتظلم).

После этого через четыре дня пришла весть об убийстве Хусайна.

Во сне увидели Сиддика (صديق) и спросили у него:

— Ты всегда указываешь на свой язык и говоришь, что он определил твои деяния.

— Да. Поскольку им я произносил: «Нет бога кроме Аллаха», постольку предо мной распростерли рай.

Во сне увидели Абу Йусуфа бин ал-Хусайна (ابو يوسف بن الحسين)[23] и спросили у него:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Смилостивился, так как я никогда не путал серьезные вещи шуткой[24].

Мансур бин Исма'ил (منصور بن اسمعيل) говорил: «Видел я во сне брата 'Абдаллаха и спросил у него:

---

[22] Му'авийа б. Аби Суфийан (ок. 605—680) — первый омейядский халиф (661—680) и секретарь Мухаммада. Подробнее о нем см.: Большаков, 1991в. С. 166—167.

[23] Йусуф б. ал-Хусайн ар-Рази, Абу Йакуб — знаменитый мистик своего времени, ученик Зу-н-Нуна Мисри. Умер в 916/17. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 77—78 (1. 34).

[24] См.: Gramlich, 1989. S. 530 (53. 11).

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Он простил мне все грехи, в которых я сознался. Лишь за один грех, в котором я постыдился признаться, Он заставил меня покрыться потом с головы до ног и спасть с лица.

— О чем ты?

— Однажды я по-особенному взглянул на слугу, который понравился мне. Мне было стыдно в этом сознаться»[25].

Абу Джа'фар Сайдлани (ابو جعفر صيدلانى) рассказывал. «Я увидел во сне Пророка, мир да пребудет над ним, сидящим вместе с группой дервишей, то есть суфиев. Два ангела спустились с неба. Один держал в руке кувшин (ابريق), другой – таз (طشت). Пророк, мир да пребудет над ним, вымыл руки, за ним то же самое сделали дервиши. Потом поставили [таз] передо мной, чтобы и я вымыл [руки]. Кто-то сказал: Л. 439б

— Не сливай ему воду, // он — не из них.

— О Посланник Аллаха, от тебя идет сказание (روايت), как ты говорил о том, что всякий, возлюбивший свой народ (قوم), пребывает вместе с ним. А я люблю этот народ.

Пророк, мир да пребудет над ним, ответил:

— Лей воду, он — из них».

Муджма' (مجمع) увидели во сне и спросили:

— Какими ты видел деяния?

— Блага этого мира и загробного вкусили аскеты (زاهدان).

Зурара бин Аби Ауфа (زراره بن ابى اوفى)[26] увидели во сне и спросили:

— Какое из деяний самое достойное?

— Довольствоваться велением Господа и ограничить чаяния.

Йазид бин Мазгун (يزيد بن مذغون) говорил: «Я увидел во сне Авза'и (اوزاعى)[27] и спросил:

— Дай мне знать о предпочтительных деяниях, дабы я смог приблизиться (تقرب) [к Богу].

— Я не видел степени (درجه) выше, чем степень улемов. Кроме них существует степень испытывающих горе (اندوهكنان)»[28].

Ибн Йазид был человеком старым и постоянно плакал по этому поводу, пока не получил приказ [Всевышнего] и не закрыл глаза.

Ибн 'Утайба (ابن عتيبه)[29] рассказывал о том, как увидел во сне брата. «Я спросил у него:

---

[25] У Кушайри приводится полное имя 'Абдаллаха — Абу 'Абдаллах аз-Заррад — и не упоминается имя видевшего 'Абдаллаха во сне, то есть Мансура ибн Исма'ила. См.: Gramlich, 1989. S. 530 (53. 11).

[26] Зурара б. Ауфа ал-'Амири ал-Хараси, Абу Хаджиб — умер в 711/12 г. во время рецитации Корана. См.: Gramlich, 1984. S. 388 (С.183).

[27] Авза'и, Абу 'Амр 'Абд ар-Рахман б. 'Амр б. Йухмид — умер в 774 г.

[28] У Кушайри приводится без упоминания Йазида ибн Мазгуна. См.: Gramlich, 1989. S. 532 (53. 13).

[29] Вероятно, ошибка переписчика, так как далее по тексту и у Кушайри назван как 'Утба. 'Утба б. Абан б. Сам'а ал-Гулам — VIII в. См.: Gramlich, 1989. S. 529 (53. 10).

— Как с тобой поступил Господь?

— Он простил мне все грехи, в которых я покаялся. А все, в чем я не покаялся, не простил».

Зубайду (زبیده)[30] увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Смилостивился надо мной и простил.

— И это несмотря на то, что ты так много потратила (نفقه) по пути в Мекку?

— Нет, этими деньгами стал обладать тот, кому они принадлежат (خداوندان) [по праву]. Меня же Он простил по моему намерению[31].

Суфйана Саури (سفیان ثوری)[32] увидели во сне и спросили:

— Как с тобой поступил Господь?

— Одну ногу я поставил на мост, ведущий в рай (صراط), а вторую [непосредственно] в рай[33].

Ахмад бин ал-Хавари (احمد بن الحواری)[34] рассказывал. «Я видел во сне девушку такой красоты, какой до этого никогда не встречал. Ее лицо было озарено свечением. Я спросил:

— Откуда у тебя такое свечение?

— Помнишь, как однажды вечером ты, рыдая, поминал Всевышнего?

— Помню.

— Я омыла твоими слезами свое лицо. Весь этот свет от них»[35].

Каттани (کتانی)[36] рассказывал о том, как увидел во сне Джунайда (جنید)[37]. «Я спросил у него:

— Как с тобой поступил Господь?

— Он смилостивился надо мной. Все эти религиозные отправления и указания (اشارت و عبادت) оказались ненужными (باد ببرد). Ничто не принесло пользы, кроме как два *рак'ата* молитвы, которую я совершал по ночам»[38].

Л. 440а Зубайду (زبیده) увидели во сне // и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

---

[30] Зубайда бинт Джа'фар б. ал-Мансур ал-Хашимийа, Умм Джа'фар (ум. 831) — дочь Аббасидского халифа Абу Джа'фара ал-Мансура (ум. 775) и известная супруга халифа Харуна ар-Рашида (ум. 809). См.: Gramlich, 1989. S. 176 и 532 (53. 13).

[31] См.: Gramlich, 1989. S. 532 (53. 13).

[32] Суфйан б. Са'ид б. Масрук ас-Саури, Абу 'Абдаллах — умер в 777/78 г.

[33] См.: Gramlich, 1989. S. 532 (53. 14).

[34] Ибн Аби ал-Хавари, Абу ал-Хасан Ахмад б. Маймун — ученик Абу Сулаймана ад-Дарани. Умер в 844/45 г. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 59—60 (1. 16).

[35] См.: Gramlich, 1989. S. 532 (53. 14).

[36] Каттани, Абу Бакр Мухаммад б. 'Али б. Джа'фар — выходец из Багдада, ученик ал-Джунайда, ал-Харраза и ан-Нури. Умер в 934 г. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 92 (1. 59).

[37] ал-Джунайд, Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад ал-Багдади (ум. в 910) — родоначальник «учения о трезвости» и полном самоконтроле — рационалистического течения в мусульманском мистицизме. Подробнее см.: Акимушкин, 1991а. С. 68—69.

[38] У Кушайри этот сон, со слов Абу 'Али, видел ал-Джурайри. См.: Gramlich, 1989. S. 529 (53. 9).

— Он смилостивился надо мной благодаря четырем фразам, которые я постоянно произносила: «Нет бога кроме Аллаха, с которым я уйду из жизни» (لا اله الا الله افنى بها عمرى); «Нет бога кроме Аллаха, с которым я войду в могилу» (لا اله الا الله ادخل بها قبرى); «Нет бога кроме Аллаха, единственно с которым я буду свободна» (لا اله الا الله اخلوا بها وحدى); «Нет бога кроме Аллаха, моего Всемогущего и Великого Господина, с которым я встречусь» (لا اله الا الله القى بها ربى عز و جل).

Бишра (بشر)[38] увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Он смилостивился надо мной и спросил: «Тебе не стыдно предо Мной от того, что ты испытывал непереносимый страх от Меня?»[39]

Абу Сулаймана (ابو سليمان)[40] увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Он смилостивился надо мной. Ничто не нанесло мне такого вреда, как то, что это народ указал на меня, то есть среди религиозных людей я был крайним (انگشتنماى)[41].

Абу Са'ид Харраз (ابو سعيد خراز)[42] рассказывал. «Я увидел во сне Дьявола. Взял было посох, чтобы ударить его, как внутренний голос (هاتفى) мне подсказал, что его этим не испугаешь. Он боится света, который в сердце»[43].

Мусухи (مسوحى) рассказывал о том, как видел нагого Дьявола во сне. «Я спросил у него:

— Ты не стыдишься людей?

— Это они-то люди? Если бы они были людьми, то мы не играли бы с ними так, как ребенок играет с мячом. Люди — это те, другие, которые довели меня до болезни и слабости (نزار).

И он указал на суфиев»[44].

Абу Са'ид Харраз (ابو سعيد خراز) рассказывал, как он, будучи в Дамаске, увидел во сне Пророка, мир да пребудет над ним, который шел, оперевшись на Абу Бакра и 'Умара. «Я прочитал ему бейт и показал пальцем на свою грудь. Он молвил:

— Худа от этого больше, чем добра» (شر اين از خير بيش است).

---

[38] Бишр б. ал-Харис б. 'Абд ар-Рахман б. 'Ата' б. Хилал ал-Хафи, Абу Наср — родом из г. Мерва, но всю жизнь провел в Багдаде, где и умер в 841 г. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 43—45 (1. 6).

[39] См.: Gramlich, 1989. S. 533 (53. 14).

[40] ад-Дарани, Абу Сулайман 'Абд ар-Рахман б. Ахмад б. 'Атийа — умер в 830 г. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 54—56 (1. 12).

[41] См.: Gramlich, 1989. S. 533 (53. 14).

[42] Харраз, Абу Са'ид Ахмад б. 'Иса ал-Багдади — ученик Зу-н-Нуна Мисри и многих других известных мистиков-аскетов. Умер в 890/91 г. О нем см.: Gramlich, 1989. S. 79 (1. 37).

[43] См.: Gramlich, 1989. S. 534 (53. 17).

[44] Подобный случай описывается у Кушайри только с ал-Джунайдом. См.: Gramlich, 1989. S. 528 (53. 8).

Спустя три дня после смерти Шибли (شبلى) увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Он сурово осуждал меня до тех пор, пока я не потерял всякую надежду. Когда Он увидел мою обезнадеженность, то смилостивился надо мной[45].

Суфйана Саури (سفيان ثورى) увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Смилостивился надо мной.

— А как дела у ‘Абдаллаха ибн Мубарака (عبدالله بن مبارك)[46]?

— Ему два раза в день дают возможность видеться со Всевышним[47].

Малика ибн Анаса (مالك بن انس)[48] увидели во сне и спросили:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Смилостивился благодаря фразе, которую я услышал от ‘Усмана ибн ‘Аффана (عثمان بن عفان), да будет доволен им Аллах, сказавшего: «Завидя труп, говори — Хвала // живущим, которые не умирают» (سبحان الحى الذى لايموت)![49]

Л. 440б

Вечером, когда умер Хасан Басри (حسن بصرى), кто-то видел его во сне [и слышал,] как через открытые небесные двери доносился глас:

— Хасан видел Всевышнего, и Всевышний остался им доволен[50].

Джунайд (جنيد) увидел во сне Дьявола, разгуливающего нагим по базару Багдада, и спросил:

— Тебе не стыдно людей?

— Это они-то люди? Люди те, кто находятся сейчас в мечети Шунизийа (شونيزيه)[51] и доводят меня до стенаний и немощи.

«Наутро я пошел в мечеть Шунизийа. Когда я вошел, то увидел людей, которые сидели, опустив головы на колени, и медитировали. Меня окликнули, сказав:

— Не поддавайся обману слов Про́клятого!»[52]

‘Утба ал-Гулам (عتبة الغلام) увидел во сне райскую гурию с лицом необыкновенной красоты, которая обратилась к нему:

— О ‘Утба, я влюблена в тебя. Будь осторожен, чтобы не сделать того, что не допустило бы меня до тебя!

‘Утба ответил [ей]:

---

[45] См.: Gramlich, 1989. S. 534 (53. 15).

[46] ‘Абдаллах б. Мубарак, Абу ‘Абд ар-Рахман — умер в 797 г.

[47] См.: Gramlich, 1989. S. 527 (53. 7).

[48] Малик б. Анас б. Малик б. Аби ‘Амир ал-Асбахи ал-Химйари, Абу ‘Абдаллах — умер в 795 г.

[49] См.: Gramlich, 1989. S. 527 (53. 8).

[50] См.: Gramlich, 1989. S. 527—528 (53. 8).

[51] Название села или деревни.

[52] См.: Gramlich, 1989. S. 528 (53. 8).

— Я три раза дам развод этому миру и не вернусь сюда, лишь бы достичь тебя[53].

Аййуб Сахтийани (ايوب سختيانى)[54] увидел труп мужчины-грешника (مفسد), над которым разгорелся спор, следует ли для него совершать намаз. Потом этого человека увидели во сне и спросили:

— Как с тобой поступил Всевышний?

— Он смилостивился надо мной и сказал: «Передай Айубу: "Если бы вы обладали сокровищницами милости Господа моего, и тогда бы вы удерживались из боязни обеднеть"» [Коран 1, 17: 102][55], то есть если бы в ваших руках были кладовые милости Господа, то и тогда бы вы не тратили ничего из-за своей скупости[56].

В ночь, когда преставился Дауд Та'и (داود طائى), некто увидел во сне, как ангелы спускаются с небес и поднимаются. Он спросил:

— Что же это за ночь?

— Сегодня ночью умер Дауд Та'и. Для него украшают рай[57].

Абу Саʿид Шаххам (ابو سعيد شحام) увидел во сне Сахла Суʿлуки (سهل صعلوكى)[58] и обратился к нему:

— О Хʷаджа Имам!

— Не нужно «Хʷаджа», это все в прошлом.

— А как же все твои деяния и дела?

— От них никакой пользы, разве что ответы на вопросы, которые задавали старухи[59].

Раби‘ ибн Сулайман (ربيع بن سليمان) рассказывал, как увидел во сне Шафиʿи (شافعى)[60] и спросил:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Он усадил меня на трон из чистого золота и жемчугов, осыпав ими меня.

Шафиʿи рассказывал, как на его долю выпала тяжелая работа. Он обессилел и, уснув, увидел, как кто-то пришел и сказал:

— О Мухаммад ибн Идрис, // скажи: «О Господи, я не владею со- Л. 441а
бой ни во вреде и ни во благе, ни в жизни и ни в смерти, и ни в воскресении. Я не в состоянии получить что-либо, разве только Ты дашь мне, я не могу сохранить что-либо, разве только Ты сохранишь. О Господи, окажи мне помощь здравием в том, что Ты любишь и с чем согласен в деяниях и словах».

---

[53] См.: Gramlich, 1989. S. 529 (53. 10).

[54] Аййуб б. Аби Тамима Кайсан ас-Сахтийани ал-Басри — умер в 748 г. или раньше.

[55] См.: Gramlich, 1989. S. 529 (53. 10).

[56] Перевод коранической цитаты на персидский.

[57] См.: Gramlich, 1989. S. 530 (53. 10).

[58] Суʿлуки, Абу Сахл Мухаммад б. Сулайман б. Мухаммад б. Харун — умер в 980 г.

[59] См.: Gramlich, 1989. S. 530 (53. 11).

[60] аш-Шафиʿи, Абу ʿАбдаллах Мухаммад б. Идрис (767—820) — известный факих, мухаддис, основатель мазхаба. Был учителем ал-Газали. Подробнее см.: Боголюбов, 1991в. С. 295.

[И Шафи'и сказал:] «Наутро я встал, прочитал эту молитву, к завтраку работа пошла легче. Не следует забывать эту молитву».

Некто видел во сне 'Утба ал-Гулама (عتبة الغلام) и спросил:

— Как с тобой поступил Всевышний?

— Он простил меня благодаря той молитве, которая написана у тебя на стене.

Когда я проснулся, то увидел, что на стене почерком 'Утба ал-Гулама написано: «О Ведущий заблудших, о Прощающий согрешивших, о Проводящий споткнувшихся и ошибившихся, смилуйся над Твоим рабом, подвергающимся великой опасности, и над всеми мусульманами. Помести в этой жизни счастливых, пророков, праведников, мучеников и благочестивых, обладающих милостью».

В. Ю. Крюкова

Смерть и похоронный обряд в зороастризме

مبگ و مباتم تآفین آبِ آین مبتشتی

Глава I

Ритуальное омовение и ритуальная чистота в зороастризме и исламе

При изучении обрядов ритуальной чистоты в Иране, Афганистане и Средней Азии заметно почти полное совпадение в порядке совершения зороастрийских и мусульманских омовений. В исламоведческой литературе распространено мнение о преобладании в исламе иудаистских элементов обрядовой чистоты, равно как и об общесемитской основе этих ритуалов[1]. В свою очередь, сразу после опубликования Анкетилем Дюперроном первого перевода Авесты[2], особенно после выхода в свет на рубеже XIX—XX вв. новых европейских переводов многих зороастрийских текстов, активно обсуждались зороастрийско-иудаистские взаимовлияния и противостояния в обрядах ритуальной чистоты на разных этапах еврейской истории[3]. Вопрос о природе сходств, формальных или концептуальных, в обрядах религиозных традиций – зороастрийской, иудаистской и мусульманской — по-прежнему остается открытым. То же можно сказать и о проблеме заимствований тех или иных идей и правил и/или сохранения их при переходе населения страны в другую веру, как это произошло в Иране при переходе из зороастризма в ислам. Чтобы приблизиться к пониманию этих вопросов, обратимся к чисто формальному рассмотрению зороастрийских и мусульманских омовений.

Известно несколько видов зороастрийских омовений. Многообразие это зафиксировано еще авестийским Видевдатом – древнейшим зороастрийским кодексом ритуальной чистоты. Ритуальные омовения описаны также в среднеперсидских сочинениях и во вторичных по отношению к последним новоперсидских *ривайатах*. В формальном отношении омовения, в зависимости от степени осквернения, различаются сложностью, а также кратностью и продолжительностью выполнения. Для сравнения зороастрийских омовений

---

[1] См., например: Wensinck, 1913.

[2] Zend-Avesta, 1771.

[3] См., например, серию статей Л. Каценельсона в ЕЭ: «Авеста и Библия», «Авеста и Талмуд» и др., а также: Shaked, 1984.

мусульманскими разделим первые на две группы: полное омовение (всего тела) и неполное (или частичное).

Очевидно, что зороастрийское неполное омовение, так же как и частичное омовение в иудаизме (имеется в виду обливание рук, описанное в Талмуде[4]), возникло путем сокращения полного. Произошло это, возможно, в довольно позднее время. В Видевдате неполное омовение не упоминается, а в новоперсидских сочинениях оно наиболее подробно изложено в зороастрийском трактате «Сад дар». Каждое утро на рассвете, встав ото сна, зороастриец первым делом должен очистить руки, лицо, нос, глаза, ноги фруктами или травой, на которых нет воды. После того как влага (сок плодов и травы) высохнет, следует вымыть эти части водой трижды – сначала лицо от уха до уха, рот при этом держать крепко закрытым, чтобы в него не попала вода. Затем трижды вымыть руки до плеча – сначала правую, а потом левую, после этого правую и левую ноги. Наконец, следует прочитать молитву *kem-na-mazda* (одна из наиболее часто употребляемых зороастрийских молитв, особенно в очистительных ритуалах), так как «каждый раз, когда хотят произнести молитву, необходимо вымыть руки омовением, в противном случае чтение Авесты не признается, демон трупного разложения *Насу(ш)* не изгнан, совершается тяжкий грех (*tanavar*, *tanapuhr*)» [Sad dar. P. 312].

Другая глава того же сочинения, написанная, видимо, иным автором, предписывает сначала очистить руки коровьей мочой, затем трижды вымыть их водой «от локтя до конца руки», трижды вымыть лицо от места за ушами вниз по подбородок и вверх до макушки, трижды вымыть ноги и наконец прочитать *kem-na-mazda*. Здесь же указывается, что, если есть опасность пропустить утренние молитвы, можно, за неимением воды, трижды очистить лицо и руки пылью (песком) и выполнять молитвы. Когда вода будет найдена, следует заново совершить омовение ею. Зороастриец ничего не должен делать, прежде чем не вымоет лицо и руки [Sad dar. P. 337—338].

Судя по изложению Дж. Моди, индийские парсы отступили от правила совершать омовения до молитвы. Они начинают свой день с произнесения *ašəm vohu*, одной из главных зороастрийских молитв, и кратких молитвенных формул. Затем, как можно судить по описанию Моди, чисто символически очищают коровьей мочой открытые части тела — лицо, руки, ноги, после чего моют их водой, а за неимением воды очищают сухим чистым песком и пылью. До совершения утреннего омовения запрещается есть и пить [Modi, 1922. P. 92—93].

Основная цель неполного омовения — прогнать демона трупного разложения *Насу* (авест. *druxš-ya-nasu* 'скверна трупная'). Описанное выше троекратное омовение рук, лица, ног зороастрийцы со-

---

[4] Талмуд (Тегарот), 1904. Т. 6.

вершают перед каждой из пяти молитв в течение дня, перед принятием пищи, после естественных отправлений. При этом особо подчеркивается значение омовения, совершаемого утром после ночного сна — времени, когда силы зла наиболее опасны для верующих. До утреннего омовения нельзя было, по крайней мере в сасанидскую эпоху, произнести ни единого слова из молитв, что было призвано предохранить святую молитву от осквернения. Также нельзя было начинать какие-либо дела, так как такие действия «не принимаются», они не во благо. Омовение завершается молитвой, имеющей очистительную силу. Неполное омовение не требует участия священнослужителя и совершается дома или в другом месте, где окажется верующий. При отсутствии воды может использоваться сухая пыль и песок.

Полное ритуальное омовение является основой всех зороастрийских очистительных обрядов. В Видевдате несколько раз встречается предписание совершать такое омовение, по большей части, после прикосновения к мертвой материи, к трупу. В зависимости от степени осквернения следует произвести простое омовение всего тела мочой быка, а затем водой (Видевдат, 8. 36; 16. 17), или троекратное омовение (Видевдат, 12. 2), или шестикратное мочой и троекратное водой (Видевдат, 8. 37; 16. 12). Наивысшей формой очищения является ритуал, именуемый современными зороастрийцами *barašnom-e no-šva* (*no-šaba*) 'очищение девяти ночей'[5]. Его совершают в специально огороженном месте *barašnom-gāh* (перс.) в течение девяти суток при участии двух священнослужителей и собак. В основе обряда лежит текст девятой главы Видевдата.

Не касаясь подробно этого хорошо описанного источниками (подробное обсуждение, например, в среднеперсидской литературе «очищения девяти ночей» обязано общему упадку зороастризма и наступлению ислама, сильному упрощению ритуалов. Эти явления побуждали ортодоксальных зороастрийских жрецов выступать с «опровержениями ересей» ради сохранения обрядов, — см. напр.: [Epistles...]) и исследователями[6] действа, не имеющего параллелей с мусульманскими обрядами, заметим, что среди зороастрийских ритуалов чистоты *barašnom-e no-šva* занимает особое место. Этот обряд призван не только физически устранить осквернение, но и «духовно», внутренне очищать человека, в том числе от всем присущего, по представлениям зороастрийцев, полученного в утробе матери, впитанного с материнским молоком осквернения (Сад дар, 36. 1—2). Среднеперсидские авторы противопоставляют *barsnum* простому омовению тела, которое не может устранить осквернение, вызванное демоном смерти

[5] Названия на диалекте персидского языка иранских зороастрийцев г. Йазда приводятся по: Boyce, 1977. В среднеперс. *baršnum* означает «главный ритуал очищения» [MacKenzie, 1971. P. 17]; авест. *barəšnu* 'макушка' (с макушки начинают омывать тело).

[6] См. последнее исследование: Choksy, 1989.

ти и трупного разложения *Насу*, проникшим в вены и сухожилия, плоть и кости еще до рождения человека. Противодействовать демону трупного разложения может только специально освященная коровья моча (Сад дар, 36) вкупе с особыми обрядами, совершаемыми священнослужителями [Epistles... Ep. 1. Ch. 2].

Современные зороастрийцы среди полных омовенний различают:

1. Простое троекратное омовение, для которого в Иране ими был принят мусульманский термин *gusl* (араб., перс. غسل 'омовение'), а индийскими парсами местное слово *nān* (*гуджарати*, 'омовение (всего тела)'). Возможно, заимствование наименования из мусульманской практики связано с тем, что этот вариант омовения стал в зороастризме со временем так же, как в исламе, ассоциироваться прежде всего с очищением от осквернений половой сферы (совокупления, поллюции, менструации).

2. Тридцатикратное омовение *si-šūy* (перс. سی شوی 'тридцать омовений'), которому у Дж. Моди, очевидно, соответствует омовение *rīman* (перс. ریمن 'нечистый'). Оно требует изоляции очищаемого и присутствия священнослужителя (одного или двух) и представляет собой вариант ритуала «очищения девяти ночей».

Как нетрудно заметить, число омовений во всех вариантах кратно трем — сакральному зороастрийскому числу. Помимо кратности и степени сложности, полные омовения отличаются присутствием или отсутствием жреца и собаки — священного зороастрийского животного — и использованием дополнительных средств очищения — освященной коровьей мочи, смешанной с золой (принимается внутрь) и сухой чистой пыли или песка (которыми совершается дополнительное омовение при *barašnom-e no-šva*), а также окуриваний (в ходе *barašnom-e no-šva*). Видевдат, средне- и новоперсидские зороастрийские трактаты называют в качестве существенного элемента очистительных обрядов священные молитвы из Авесты, а иногда и заклинания против демона трупного разложения. Его изгнание, как и при неполном омовении, составляет конечную цель совершаемых действий.

Все виды полного очищения состоят из комбинаций омовения всего тела и других процедур. В Видевдате омовение описано так (Видевдат, 8. 40 и след.):

> Сначала пусть вымоют руки. Ведь если руки не вымыты, то все тело это делает нечистым. А после того как руки вымыты трижды, следует облить вымытыми руками переднюю часть головы с макушки... И когда вода благая приходит на макушку, на лоб, куда же *druxš-ya-nasu* обрушивается? — ...Дальше, между бровей на переносицу, *druxš-ya-nasu* обрушивается.

После этого следует детальное описание пути демона трупного разложения, убегающего от благой воды вниз по телу справа нале-

во. В конце концов «в форме отвратительной мухи с торчащими вперед коленями, поднятым кверху задом» демон улетает в северную сторону, где находится зороастрийский ад.

Таким образом, при полном омовении придерживаются двух принципов: 1) сначала моют руки; 2) последовательно сверху вниз омывают все члены тела, сначала правую сторону, затем левую. Поводом для совершения омовения служит контакт с той или иной формой мертвой материи, включая выделения организма человека. Современные зороастрийцы производят омовения также перед большими праздниками, обрядами, связанными с посвящением детей в пятнадцатилетнем возрасте в полноправные члены общины, перед специальными ритуалами для священнослужителей.

Описание мусульманских омовений (частичного — *wudu* (араб. وضو, перс. *wozu*) и полного — *gusl* (перс. *gosl*, غسل)) содержится в соответствующих главах любой книги по мусульманскому праву — *фикху*. Они рассматриваются в разделе *Тахарат* (араб. *taharat*, طهارت), практического ритуального очищения.

В отличие от зороастрийцев, мусульмане не осмысливают частичное омовение как сокращенный вариант полного, а придают ему самостоятельное, даже ведущее значение. Мусульманская традиция всегда ставит на первое место *wudu*, поскольку, с одной стороны, без предварительного его совершения невозможно приступить к *намазу* (перс. *namaz*, نماز; синоним араб. *salat*, صلاة) — ежедневной пятикратной молитве, одному из столпов веры. С другой стороны, предписание частичного омовения, хотя еще и не содержащее привычного наименования *wudu*, имеется в Коране:

> Верующие! Когда вы хотите совершить молитву, то умывайте свои лица и свои руки до локтей и отирайте ваши головы и ваши ноги до щиколоток. Если бываете осквернены истечением семени, то очищайтесь; если вы больны, или в дороге, или когда кто из вас пришел из отхожего места, или когда вы совокуплялись с женами, и не найдете воды, то очищайте себя чистым песком: им обтирайте лица свои и руки свои. Бог не хочет сделать вам стеснения, но хочет очистить вас и вполне проявить свои благодеяния вам: может быть, вы будете благодарны [Коран 2, 5. 8—9].

В другой суре говорится:

> Верующие! Не приступайте к молитве, когда вы пьяны так, что не понимаете того, что говорите: ни тогда, когда вы бываете осквернены истечением семени, до тех пор, пока не омоете всего тела (точный перевод: «пока не омоетесь»); исключаются от этих требований путешествующие в дороге. Если вы больны, или в дороге, или когда кто из вас пришел из отхожего места, или когда вы совокуплялись с женами, и не найдете воды, то очищайте себя чистым песком; им обтирайте лица и руки свои. Истинно, Бог извиняющий, прощающий [Коран 2, 4. 46].

По сути дела, эти два коранических пассажа легли в основу всех последующих законодательных предписаний относительно омовений.

Коран еще не содержит той казуистики, которая характерна для мусульманского законодательства, а лишь в общих чертах обрисовывает идеи ритуального права. Вероятно, в нем упоминаются простейшие из омовений, известных арабам (по крайней мере оседлым, проживающим в крупнейших центрах арабской цивилизации) еще до ислама. В этом проявляется один из принципов ислама вообще и мусульманских законов ритуальной чистоты в частности — принцип удобства для верующих и снисхождения к ним с тем, чтобы, выполняя хотя бы только предписанный минимум, не испытывая дискомфорта, они являлись полноправными членами общины.

Случаи, требующие омовения, были в дальнейшем разделены законодателями между *wudu* — перед обязательными намазами и после небольших осквернений (здесь нет согласия между разными направлениями ислама) — и *gusl* — это омовение связано с осквернениями половой сферы и смерти. В хадисах содержатся рассказы о том, что Мухаммад совершал не только частичное омовение, но и полное [Wensinck, 1913. S. 68].

Обратимся к ираноязычным источникам, как шиитским [Хомейни], так и суннитским [ал-Газали], а также [Кабир, 1964; Та'лим... 1982]. Выполняя *wozu*, обязательно (перс. *farz*, араб. *fard*, فرض) вымыть лицо «с верха лба — места, где растут волосы на голове, — до конца подбородка; а по ширине — то количество, которое занимает расстояние между средним пальцем и большим» [Хомейни. С. 47], правую и левую руку от локтя до кончиков пальцев сверху вниз, смочить 1/4 поверхности головы, вымыть (смочить) правую и левую ногу до щиколотки. Сунниты во время путешествий и в некоторых других случаях совершают вместо омовения ног протирание обуви, не признаваемое шиитами и хариджитами. Если вода недоступна, совершают *tayammon* (تيمم) — омовение лица и рук чистым песком, пылью, землей.

Помимо обязательных (*farz*) действий, традицией приветствуются (*sunnat*, سنت) следующие: произнесение формулы *bismi-llāhi*...; намерение (*niyat*, نيت) совершить *wozu* (иногда эти два пункта относят к *farz*); предварительное мытье рук; очищение после физиологических актов (*istinja*, استنجاء); прополаскивание рта; чистка зубов щеткой или пальцами; промывание носа; прочищение ушей влажными пальцами и смачивание шеи водой; мытье рук и ног между пальцами; мытье ступней; троекратное омовение всех членов. Смачивание (*mash*, مسح) производят соединенными тремя пальцами оставшейся после омовения водой. При чистке зубов ал-Газали рекомендует начинать с правой стороны, сначала чистить верхние, потом нижние зубы, затем в том же порядке левую сторону, после чего внутреннюю часть, — то есть следовать общему порядку омовения — свер-

ху вниз, сначала правую сторону, затем левую. Совершение каждого отдельного действия ал-Газали сопровождает определенной молитвенной формулой, что относится к разряду *sunnat* [ал-Газали, 1871. С. 60—61]. Суннитской традицией предписывается каждый раз произносить *шахаду* (*shahada*, شهادة) — формулу признания ислама.

Необходимость троекратного омовения каждого члена тела особо отмечает ал-Газали. Он не разделяет в данном случае действия по степени обязательности и описывает омовение по наиболее подробному варианту, постоянно указывая на необходимость трижды омыть ту или иную часть тела. Примечательно, что Хомейни, напротив, подчеркивает: «во время возу омовение лица и рук в первый раз обязательно (*wajib*, واجب; синоним *farz*), второй раз дозволено (*jayez*, جائز), третий раз и более того — запрещено (*haram*, حرام)» [Хомейни. С. 49]. Также особенностью текста Хомейни является предписывание смачивания, а не омовения ног, которого придерживаются суннитские источники. В обоих пунктах (число омовений и смачивание) шиитский кодекс более строго следует кораническому правилу, чем суннитский.

Еще одним важным моментом омовения является необходимость разбирать густые волосы на голове и лице, прочищать уголки глаз, пальцы, сдвигать кольца, серьги, браслеты, чтобы ничего не «прилипало» и воде был бы открыт свободный доступ повсюду. Этот принцип известен из иудаистской практики (см. трактат «Микваот» в Талмуде). Однако объяснить его можно и просто гигиенической целью.

Существует ряд физиологических состояний, прерывающих *wozu*. К ним относятся испражнения, выделения из тела крови, гноя, рвота, засыпание, обморок, опьянение, безумие, услышанный смех. Можно заметить, что, с одной стороны, это «нечистые» выделения организма, а с другой — состояния невменяемости, отключения сознания, фактически прерывающие намерение (*niyat*) совершить *wozu*.

Итак, для принятого в исламе частичного омовения *wudu* (*wozu*) характерны: совпадение с зороастрийским основного случая совершения очищения — перед каждой из пяти ежедневных молитв; аналогичный зороастрийскому принцип троекратности действий (у суннитов) или его запрещение (у шиитов); аналогичный зороастрийскому порядок выполнения омовений, иногда совпадающий даже в деталях.

Полное омовение совершают в следующем порядке:

1) выразить намерение совершить *gosl* с целью очищения;
2) произнести *bismi-llahi*...;
3) трижды вымыть руки до запястий;
4) совершить *istinja* – очищение после физиологических актов;
5) очиститься и смыть видимую на теле нечистоту;

6) совершить *wozu*. После мытья ног помедлить; если под ними соберется нечистая вода, после совершения *gosl* следует вымыть ноги. Больше внимания уделяется промыванию рта и носа;

7) /трижды/ вымыть голову, в первый раз потереть ее, с тем, чтобы на голове не осталось сухого места и вода достигла корней волос; /трижды/ вымыть шею;

8) /трижды/ полить на правое плечо водой — вымыть правую половину тела;

9) также на левое плечо /трижды/ полить водой — вымыть левую половину тела;

10) «вымыть каждое место, до которого достает рука, а те места, до которых трудно достать, — постараться, чтобы вода достигла их, а от срамных мест руки придерживать» [ал-Газали, 1871. С. 62]; «правую половину живота и срамных мест следует мыть с правой стороной тела, а другую половину — с левой стороной, а еще лучше, чтобы живот и срамные места были полностью вымыты с обеих сторон» [Хомейни. С. 72].

Описание порядка *gosl* Хомейни начинает с 7-го пункта, то есть сразу с мытья головы, минуя предварительные действия. Как и для *wozu*, он не упоминает троекратности омовений.

При совершении *gosl* соблюдаются все правила *wozu*. Так, суннитская традиция предписывает, выполняя *gosl*, произносить *шахаду* при мытье каждого члена тела. Об условиях правильности выполнения *gosl* Хомейни замечает, что, в отличие от *wozu*, «при *gosl* нет необходимости мыть тело сверху вниз, а при омовении по порядку нет необходимости после мытья каждой части сразу же мыть другую, и даже нет препятствия к тому, чтобы после омовения головы и шеи немного подождать, а затем правую сторону вымыть и через некоторое время вымыть левую» [Хомейни. С. 74]. Возможно, такие перерывы являются иранской особенностью. Основанная главным образом на суннитской практике статья в Энциклопедии ислама объясняет термин *gusl* как «непрерывное омовение» (*uninterrupted washing*) [Bousquet, 1965. P. 1104]. Зороастрийцы делают обязательные паузы между разными этапами полного омовения, чтобы тело высохло.

Из описания Газали можно понять, что и у суннитов при совершении *gosl* паузы имели место: «А обычай такой, чтобы сначала сказать *bismi-llahi* и три раза вымыть руки. И каждое место тела, которое будет загрязненным, вымыть со всеми обычаями, о которых говорилось для *wozu*. А при мытье ног помедлить, пока завершено будет *gosl*, а потом три раза на правую сторону полить, три раза на левую...» [ал-Газали, 1871. С. 62]. При *wozu*, напротив, сунниту следует «между омовениями двух членов не мешкать настолько, чтобы первый член высох, то есть прилегающие члены должны мыться сразу друг за другом» [Кабир, 1964. С. 9].

Помимо пауз, мусульманское полное омовение с его предварительным мытьем рук и последовательным омовением частей тела сверху вниз и справа налево и, наконец, с рекомендуемой троекратностью выполнения действий по порядку практически совпадает (как и неполное омовение) с аналогичным зороастрийским ритуалом.

Однако при всех формальных сходствах ритуальные омовения — это физически осуществляемые действия, отражающие, в большой мере, представления и понимание законодателями ритуальной чистоты.

В зороастризме соблюдение ритуальной чистоты играет первостепенную роль. Законы чистоты непосредственно исходят из основной зороастрийской концепции противостояния двух начал — благого и злого, истины (авест. *aša*) и лжи (авест. *drug*), жизни и смерти, а следовательно, чистого и нечистого. При этом понятия благое, истинное, живое и ритуально чистое приравниваются, равно как и *злое, ложное, мертвое, ритуально нечистое*. Поддерживая ритуальную чистоту, которая является критерием праведности, зороастриец не только делает для себя возможным участие в молитвах и обрядах, но и вступает в реальную борьбу со злом, противостоит смерти.

Ко всеобщему противостоянию добра и зла восходит зороастрийское понимание осквернения и источников нечистоты. Определения ритуально чистого и нечистого имеются уже в авестийском Видевдате, но они не систематизированы в этом древнейшем кодексе. Именно они легли в основу всех последующих зороастрийских правил, зафиксированных в среднеперсидской и новоперсидской литературе. Практически все зороастрийские сочинения, касающиеся ритуальных установлений, характеризуются отсутствием системы в изложении, частыми повторами, а иногда и явными противоречиями, и это при той приверженности к упорядоченности, которая свойственна зороастрийцам.

Суть зороастрийского разделения всех вещей и существ заключается в том, что они либо изначально в виде идей созданы чистыми верховным божеством *Ахура Маздой* (авест. *ahurāh mazdā* 'господь мудрость') и Святым Духом (авест. *spəntō.mainyu*), либо созданы Злым Духом (авест. *aŋhrō.mainyu*) в противоположность благим, чистым, то есть злыми, нечистыми. Злой Дух постоянно вмешивается в творение *Ахура Мазды*, внося беспорядок, ложь и смерть. Все благие существа могут подвергнуться осквернению злыми. В ряде случаев осквернение можно нейтрализовать и даже использовать на чистое — в этой возможности видится воля и забота *Ахура Мазды*. Данное положение касается, например, меда и шелка. Они произведены нечистыми существами, какими считаются насекомые, но разрешены зороастрийцами.

Любое нарушение покоя и гармонии зороастрийцы относят к разрушительным действиям злых сил. Именно с этой точки зрения рассматриваются болезни, роды, старение. Уже в Видевдате имеются предписания, касающиеся загрязнений от всех выделений организма человека, включая кровь, экскременты, обрезанные ногти и волосы. В более поздних источниках называются также семя, слюна, даже дыхание. Взгляд и слово, тень могут быть чистыми и очищающими, как, например, молитва, произнесенная по всем правилам, либо оскверняющими, как речь еретика. Кровоточивых раненых и женщин, а также женщин после родов, в том числе кормящих матерей (в Видевдате упоминается только женщина, родившая мертвого ребенка, но последующая практика охватила и нормальные роды), изолировали, вплоть до последнего времени, в специальных сооружениях без окон и с низким входом (сходные постройки используют для обмывания покойника и временного трупоположения), чтобы даже своим взглядом они не осквернять окружающее.

Очищавшиеся должны были носить исключительно ветхую, старую, но чистую одежду. В том числе использовалась одежда, снятая с покойника перед выставлением трупа по зороастрийскому обряду. Находившимся в состоянии нечистоты руки заворачивали в тряпье (Видевдат, 5. 59), чтобы лишить этих людей возможности что-либо осквернять в пределах заточения. Пищи приносили минимальное количество, так как она не только питает осквернившегося, но, по мнению зороастрийцев, укрепляет злые силы, вызвавшие осквернение. После прекращения осквернения все ему подвергшиеся должны были пройти ритуалы очищения. Аналогичным образом изолировали, согласно Видевдату, человека, в одиночку перенесшего труп, то есть совершившего смертный грех. Ему давали дожить до глубокой старости, а затем ритуально убивали (Видевдат, 3. 14—21).

Самым страшным осквернением, разрушением и в то же время торжеством сил зла предстает в зороастризме смерть, особенно наиболее праведных, благих существ. Страх перед смертью и скверной, передаваемой ею, перед ее «заразностью» пронизывает все зороастрийские сочинения. Показателен пассаж из новоперсидского ривайата: «Если ребенок падает в воду и [затем] извлекается из воды, и если его вытаскивали, предполагая, что он жив, но это оказалось не так, каково решение? — С самого начала (в таких сомнительных случаях) не следует считать его живым» [Persian rivayats. P. 255]. То есть в первую очередь необходимо принять меры предосторожности, как при обращении с трупом.

Мертвая материя, отделившаяся от тела живого человека (кожа, кость, волосы, зубы, ногти и так далее) приравнивается к принадлежащей мертвому или отделившейся от мертвого тела (Шайаст-ла-шайаст, 2. 60).

Согласно среднеперсидским источникам, осквернение от мертвой материи бывает прямым — при непосредственном контакте, и непрямым — при контакте с тем, кто коснулся трупа (Шайаст-на-шайаст, 2. 60). Это положение отталкивается от текста Видевдата, в котором, впрочем, скорее всего имеется ввиду количественный масштаб осквернения в зависимости от степени святости и сословной принадлежности умершего:

> Если мужи соседствующие опустятся на подстилки, на подушки ли вместе, и будет их там рядом два человека, пять ли, пятьдесят ли, сто ли с женами, и вот из этих мужей один умрет. Скольких среди мужей *Друхш-йа-Насу* болезнью, порчей и осквернением настигает? — Если на жреца нападет *Друхш-йа-Насу*, то одиннадцать настигает (авест. *frāšnaoiti*), десять заражает (авест. *paiti-raēθwaeiti*). Если же на воина нападает *Друхш-йа-Насу*, то если десять настигает, девять заражает (Видевдат, 5. 28), и так далее.

Этот пассаж сравнивался со сходным библейским (Числа, 19, 11, 14), а также с талмудическим правилом: «Если человек прикоснется к трупу и раньше чем отойдет от него к нему прикоснется другой человек, этот последний становится нечистым, как будто бы он непосредственно прикасался к трупу» [Каценельсон 3. Стб. 238—239]. Но по авестийскому отрывку невозможно утверждать, что речь идет о прикосновении к трупу, как объясняет положение Видевдата среднеперсидский комментарий, видимо, в соответствии с представлениями своего времени. Также из рассматриваемого авестийского текста не вытекает, что описываемое происходит в закрытом помещении. Зороастрийская специфика понимания осквернения продемонстрирована в Видевдате перечислением степеней осквернения соответственно степени святости существ, ему подвергающихся. Источник нечистоты при этом один и тот же. Видевдатом приводится ряд: жрец, воин, пастух, «собаки» — стерегущая скот, стерегущая дом, охотничья, молодая, дикобраз, еж, ласка, лиса, а также священное в зороастризме животное выдра (Видевдат, 5. 28—34).

Здесь проявляется зороастрийское представление о противодействии благого и злого, живого и мертвого — на определенное количество праведных существ каждого ранга приходится определенное, «уравновешенное» количество осквернения. Именно это является особенностью зороастрийской чистоты по сравнению с иудаистскими и мусульманскими представлениями.

В то же время зороастрийские кодексы, как и иудаистские и мусульманские, различают степени осквернения и в зависимости от непосредственности контакта с источником нечистоты. Зороастрийцы выделяют (согласно терминологии Видевдата) степень осквернения от контакта с необглоданным собаками трупом, обглоданным, пролежавшим на земле полгода, год. Эти «качества» связаны с

характером зороастрийского похоронного обряда: труп выставляется обнаженным на специальных площадках для обгладывания собаками и хищниками, устраняющими мертвую плоть.

В среднеперсидских текстах говорится о трупе, «не осмотренном собакой» или «осмотренном собакой», в зависимости от того, подвергли ли его обряду *sag-dīd* (перс., 'осматривание собакой'), при котором собака своим пристальным взглядом должна прогнать с мертвого тела демона трупного разложения. Для совершения этого ритуала пригодна даже слепая собака — она прогоняет демона лапой, положенной на обнаженную плоть (Шайаст-на-шайаст, 2). По силе воздействия эквивалентной взгляду собаки является тень некоторых птиц, когда они пролетают над трупом.

Являясь одним из наиболее категоричных вероучений в отношении деления мира на благое = полезное и злое = вредное, бесполезное, зороастризм поделил по этому принципу и всех животных. Хищники, гады, насекомые, попав в разряд *xrafstra* (авест.) — злых демонов, несут в себе осквернение. Долг каждого зороастрийца — уничтожать их как можно в большем количестве. Это должно способствовать очищению человека и отпущению ему грехов.

Зороастрийцы включают нравственно-религиозную чистоту в общее понятие ритуальной чистоты. Иноверец, еретик так же физически нечист и заразен, как труп или нечистое животное. В Видевдате труп еретика сравнивается с высохшим трупом жабы ритуально нечистого животного), больше года как мертвой и уже не несущей осквернения. Злые существа, по Видевдату, оскверняют только при жизни (хотя впоследствии все трупы стали признаваться в той или иной степени нечистыми): «ведь при жизни коварный лживый двулапый, вроде еретика неправедного, создания Святого Духа поражает, при жизни заражает. При жизни воду убивает, при жизни огонь задувает, при жизни захваченный скот угоняет, а не когда мертв» (Видевдат, 5. 36—38). Многочисленные среднеперсидские и новоперсидские зороастрийские предписания запрещают не только сотрапезничество с иноверцами или принятие от них пищи, но также передачу им любых предметов. Такие установления не могли, конечно, соответствовать реальному общению с иноверцами — в сасанидском Иране эти контакты были постоянными и многообразными.

Характерной особенностью зороастрийских сочинений является то, что граница между материальным и нематериальным в них нередко несущественна, размыта. Определяющее значение имеет разделение на доброе и злое в зороастрийском понимании. Так, в новоперсидском ривайате указывается, что каждый, кто видел труп своими глазами, например, участвуя в похоронной процессии, должен совершить омовение (кто не видел, не должен) [Persian rivayats. P. 165]. Взгляд здесь приравнивается к прикосновению.

Не вызывает сомнений, что в качестве зороастрийских следов остались некоторые аналогичные предписания в шиитском исламе. В Энциклопедии ислама приведены сведения о том, что некоторые шиитские законоведы обязуют совершать *gosl* человека, сознательно посмотревшего на повешенного или прикоснувшегося к новорожденному ребенку [Bousquet, 1965. P. 1104]. И. Гольдциер обращал внимание на «отклики старых правил» в шиизме, связывая с ними особо свойственную шиитам религиозную нетерпимость. Он передает сообщение И. Е. Полака о том, что министр иностранных дел Персии Мирза Сеид Хан «при взгляде на европейца моет себе глаза, чтобы предохранить их от осквернения» [Гольдциер, 1912. С. 216]. И. Гольдциер указывает, что, в отличие от суннитских законодателей, шиитские «не использовали облегчений», внесенных в старое ритуальное право, и продолжают дословно придерживаться «почти отмененных положений» Корана [Гольдциер, 1912. С. 215]. Это относится, в частности, к положению о нечистоте «неверного», *кафира* (*kafir*, كافر). В перечне нечистых вещей, составленном Хомейни, «неверный» занимает место сразу после собаки и свиньи, причем поясняется, что нечистым является все его тело, включая волосы, ногти и мокроты [Хомейни. С. 22—23]. Соответственно, шииты считают нечистой пищу, приготовленную не-мусульманином, не одобряют смешанных браков вопреки разрешению Корана, отличающему в этом вопросе христиан от язычников (Коран 2, 5. 7).

Мусульманский ритуально-правовой кодекс при своем формировании мог, помимо собственно арабских установлений, заимствовать некоторые элементы зороастризма и иудаизма. Однако ко времени возникновения ислама зороастрийский ритуал представлял уже не Видевдат, а толкования, внедренные сасанидскими жрецами. В то же время и иудаизм уже далеко ушел от библейских реалий и «законов левитской чистоты», в большой степени благодаря устной традиции (Мишна, Тосефта, Сифра).

Две эпохи своей истории евреи находились под владычеством персов: под властью Ахеменидов — эпоху Великой Синагоги и зарождения талмудизма в Палестине; под властью Сасанидов — период завершения талмудизма на Востоке. Такое соседство не могло не повлиять на сложение иудаистских ритуальных кодексов. Иногда, что немаловажно, влияние носило характер противодействия зороастризму, как, например, в вопросе о числе омовений, об использовании для них воды того или иного качества и количества. Конечно же, законодательство в иудаизме развивалось и само по себе. Причем его развитие шло в сторону казуистического усложнения (как было и в зороастризме), отступления от простоты библейских законов, которые, в области чистоты, можно рационально объяснить гигиенической необходимостью, направленной на выживание народа. При этом законоведы подчеркивают богоизбран-

ность евреев, которым должно быть мерзко то, что приемлют язычники [Каценельсон, 1897]. Монотеизм евреев и мусульман не допускал абсолютизации понятий и явлений, свойственной зороастризму, в том числе абсолютизации ритуальной чистоты и обожествления воды.

В исламе разделение вещей по принципу «дозволенное—недозволенное» (*halal-haram*, حلال-حرام) ограничивается этико-правовой областью, не является всеохватывающим. Но в то же время мусульманское законодательство — а ему свойственна разработанность и своеобразная логичность — перегружено многочисленными деталями, пытающимися охватить все случаи жизни. В этом отношении фикх и шариат не отличаются от зороастрийского и талмудического права. Возможно, такое положение является следствием стремления регламентировать жизнь человека во всех проявлениях, обеспечив подотчетность закону даже в самых частных вопросах. Вероучения привязаны к мирским проблемам, которые оказались включенными в религиозное право. Например, в исламе (и в этом он согласен с зороастризмом) обычные действия по уборке жилища, чистке одежды, личной гигиене предваряются произнесением молитвенной формулы и превращаются в ритуальные.

Чистота мусульманскими богословами трактуется в нравственно-этическом и гигиеническом плане:

> В вопросе чистоты всевышним Господом сказано: «Аллах любит кающихся и любит очищающихся». Всевышний Господь любит чистых и посланник его... сказал: «Основа веры в чистоте». Но не полагай за сим, что столько мудрости и величия отнесено лишь к чистоте тела и одежды с использованием воды. Более того, чистота делится на четыре класса. Первый — тайная чистота сердца... В ней степень веры праведных. Второй — видимая чистота сердца... В ней степень веры богобоязненных. Третий — чистота конечностей и членов тела... И это степень чистоты мусульманина, где признак различия между мусульманином и кафиром определен намазом (совершаемым после очищения — *В. К.*) [ал-Газали, 1871. С. 56].

Очищение (*taharat*, طهارت) может быть внутренним, после совершения греха, искуплением и покаянием, или внешним, к которому относятся омовение и другие действия, призванные очищать от физических осквернений (перс. *nejasat*, نجاست; араб. *janaba*, جنابة). Хомейни называет одиннадцать нечистых (*nejes*) вещей: моча, кал, семя, мертвечина, кровь, собака, свинья, «неверный» — *кафир*, вино, пиво, пот съевшего мертвечину верблюда. Основные виды физической нечистоты связаны, как и в зороастризме, с выделениями человеческого тела и прикосновением к мертвой материи. В зороастризме отнесение к числу осквернений процессов половой сферы (совокупления, поллюции и так далее) связано со страхом перед

выделением организмом «мертвого» вещества. Ислам в этом отношении близок к иудаизму, в котором представление о такого рода нечистоте, как принято считать, возникло от отвращения к языческим оргиям, то есть вопрос о взаимоотношении полов рассматривается с нравственно-этической точки зрения.

Ислам, так же как иудаизм, в своих законах чистоты опирается на общечеловеческую практику соблюдения гигиенических правил ради выживания. Об этом свидетельствует, например, принятый в шариате критерий теплокровности. Хомейни называет его, когда говорит о мертвой материи, применительно к которой различение по теплокровности заменяет зороастрийское разделение на «доброе» и «злое»: в исламе только выделения теплокровных животных и их трупы считаются нечистыми. Близким является критерий наличия или отсутствия плоти: такие части мертвечины, как шерсть, волосы, пух, кость, зуб, т. е. «неживые», — чистые, за исключением принадлежащих собаке, свинье и *кафиру*. Отделившаяся от тела человека или теплокровных животных плоть или что-либо другое «живое» (кровь, мокроты и так далее) — нечистое [Хомейни. С. 20]. Нечистым считается, как правило, то, что в действительности представляет опасность разложения и заражения. Однако собака, свинья, не-мусульманин, алкогольные напитки стоят в одном ряду с другими источниками нечистоты и оскверняют физически.

Пути осквернения чистых вещей нечистыми абсолютно реальны: «Если что-либо нечистое достигает чистого, и они оба или одно из них будет влажным, и влага одного достигнет другого, чистое становится нечистым» [Хомейни. С. 26]. В том же источнике называется десять вещей, очищающих нечистое: вода, земля, солнце, изменение состояния, превращение качеств, ислам, очищение нечистого очищением другого нечистого, уничтожение источника нечистоты, очищение съевших мертвечину животных, мнение (уверенность) об очищенности предмета в отсутствии его хозяина-мусульманина [Хомейни. С. 30]. Труп человека считается нечистым только до ритуального обмывания (*gosl*); труп погибшего в войне за веру вообще не требует обмывания, он признается чистым.

Основным агентом очищения является вода. В качестве условий, признающих воду очищающей нечистое, Хомейни приводит следующие: вода должна быть «абсолютной» (перс. *motlag*, مطلق); чистой; чтобы во время мытья нечистого вода не становилась «добавленной» (*mozaf*) и не меняла запах, цвет, вкус; чтобы после мытья нечистого в ней не оставалось источника нечистоты [Хомейни. С. 30]. «Абсолютной» считается вода, занимающая резервуар не менее 350 л, а также проточная, дождевая, колодезная и «малая». По сути дела, соблюдаются два правила – неизменность запаха, цвета, вкуса, температуры изначально чистой, прохладной воды и наличие минимального количества этой воды.

Оба эти положения присутствуют и в иудаистской ритуальной практике. Споры среди иудаистских, а позже мусульманских законоведов вызвал вопрос о количестве воды, необходимом для омовения (см.: [Wensinck, 1913. S. 66; Каценельсон 4. Стб. 236—237]).

Конечно же, мусульманам, жителям в основном скудных водой районов, свойственно почтительное отношение к этому источнику жизни, – но не почитание его. Пришедшая на смену язычеству монотеистическая религия постаралась избавиться от наследия прошлого. При этом вода по-прежнему оставалась символом духовного и средством физического очищения, однако акцент был сделан на последнем. Это вполне соответствует и духу библейской традиции.

По-иному обстоит дело в зороастризме. В зороастрийских обрядах чистоты важнейшую роль играет то, что стихии — огонь, вода, земля — обожествлены. Исключительное значение придается слову. Любое зороастрийское омовение состоит из двух компонентов — очищения водой и словом. Вода при этом выступает не только как материя, но и как божественная сила. Она очищает семя мужа, плод в материнском чреве, молоко в материнской груди (Видевдат, 7. 16 цитирует Ясну, 65. 5), ребенка и мать, делает женщину сильной (Видевдат, 21. 6—7). Вода отметает болезни, смерть, боль, демонов — все деструктивное, созданное Злым духом для поражения тел верующих (Видевдат, 21. 18—19). Непосредственно в процессе омовений благая вода изгоняет демона трупного разложения, который является воплощением осквернения.

Очищение водой, как и очищение самой воды, носит в зороастризме отчетливо выраженный мифологический характер. В Видевдате объясняется «круговорот воды»: дождевая вода, оскверненная попаданием на трупы, очищается бурлением в мифическом море *pūiti-ka*, затем «очищенными текут воды в море *vouru.kaša* к дереву *hvā-pī*, откуда все растения произрастают сотнями, тысячами, мириадами мириад» (Видевдат, 5. 15—19; см. также: Видевдат, 21).

Осквернять воду недопустимо. Чтобы предохранить ее от скверны, зороастрийцы используют средство предварительного очищения. Как правило, это бычья (коровья) моча, освященная — для внутреннего употребления и неосвященная – для внешнего. Судя по Видевдату, в древности такого различия не делалось. В сасанидское время мочу иногда заменяли травой или фруктами (см. выше). Внутрь бычья моча употребляется при высших формах очищения, когда осквернение достаточно сильное. Так, Видевдат предписывает женщине, родившей мертвого ребенка (а впоследствии это относилось и к любой роженице) «мочу быка трижды с золой испить, или шесть раз, или девять, чтобы омылась та *дахма* (место для выставления трупов), что внутри ее утробы, чрева» (Видевдат, 5. 51). Только спустя три дня такой женщине разрешено пить воду.

Использование коровьей мочи исторически связано с почитанием скота и его продуктов индоиранскими племенами. Мифологиче-

ски эта практика объясняется представлением о быке, созданном *Ахура Маздой* в начале творения и убитом Злым Духом. В новоперсидских ривайатах приводится миф о целительной силе бычьей мочи, вылечившей *Джемшида* от проказы, полученной им при прикосновении к мертвому телу *Техмураса*. С тех пор бычья моча была предписана *Срошем* (авест. *sraoša*, среднеперс. *sro*), божеством послушания, для ежедневного применения утром, после пробуждения ото сна [Persian rivayats. P. 295—298].

Вместе с тем, хотя коровья моча считается чистой, очищение ею является лишь предварительным средством, оно призвано предохранить от скверны воду. Для ритуального омовения никогда не берется одна моча, за исключением обмывания трупа (этот обряд засвидетельствован только новоперсидскими источниками, в древности он, видимо, не практиковался). От осквернения и греха очищает только вода, разумеется, в сочетании с молитвой.

Зороастрийцам присуща абсолютная вера в действенную силу слова. Молитвами очищают все благие творения (Видевдат, 10), молитвами Заратуштра изгоняет демонов (Видевдат, 19. 2 и след.). Особенной силой обладает главная зороастрийская молитва *ahuna-vairya*, которую *Ахура Мазда* произнес перед созданием физического мира (Ясна, 19. 3, 8—9). Этой молитвой Злой Дух был ввергнут в состояние оцепенения на три тысячи лет (Бундахишн, 1. 21). Слово является оружием против Злого Духа и демонов, которые не могут вредить благим существам во время чтения молитв [Pahlavi rivayat... P. 25].

Молитва, несомненно, признается действенной и в исламе, и в иудаизме. Но там она является не действующей самостоятельно, как в зороастризме, а лишь обращением к Богу. В то же время, в зороастризме само слово нуждается в защите от осквернения. Именно поэтому ни одна молитва не может быть произнесена до совершения утреннего омовения.

Приверженность монотеизму отделила мусульманскую традицию от зороастрийской даже в тех институциональных установлениях, где прослеживается полное формальное сходство. В близкие и даже одни и те же понятия чаще всего вкладывался различный смысл. Однако представляется, что в конкретных случаях это не препятствовало заимствованию или сохранению в мусульманской практике доисламских обычаев. Другой стороной было стремление противостоять зороастризму, породившее ряд специфических черт шиитского ислама. В частности, это относится к более строгому (по крайней мере, в некоторых ритуалах), чем у суннитов, следованию коранническим нормам. Поразительно, что эти попытки иногда, как шиитской нетерпимости к неверным, питало зороастрийское прошлое, видимо, прочно закрепившееся в исторической памяти иранцев

Говоря о мусульманских ритуальных омовениях и других обрядовых установлениях, не следует преуменьшать роль заимствований. Невозможно представить, чтобы столь сложное ритуальное право, как мусульманское, сформировалось в достаточно короткий срок лишь на основе бедуинских традиций доисламских арабов. Скорее омовения, причем именно в форме регламентированного ритуала, должны были стать показателем «цивилизованности» нового учения, ислама (в том числе исключить превосходство зороастризма), а также продемонстрировать преемственность от библейской традиции.

Глава II

Представления о старении и смерти

Человек: дух и материя

В христианстве и исламе приняты три основные составляющие живого человеческого существа: дух, душа, тело. Так, апостол Павел пишет фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух, и ваша душа, и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фесс. 5. 23). Соотношение души и тела в человеке, вера в их единство и одновременность сотворения и появления в каждом новом человеке при зачатии имеет первостепенное значение в христианстве. Смерть в христианском понимании — это «разлучение души с телом», а жизнь, соответственно, состоит в нахождении, по воле Бога, души в теле.

По зороастрийским представлениям, бессмертная душа создана прежде тела. В Бундахишне говорится, что сначала была создана душа, а потом, как средство существования, тело (15. 4—5). Затем тело сменило свою растительную форму на человеческую, и в него, как дыхание, вошла душа [Bundahis. P. 53—54].

Крупнейший мусульманский богослов ал-Газали следующим образом определял основы строения человека: «Человек состоит из двух основ (араб. *asl*, اصل): одна – дух (араб. *ruh*, روح), другая — тело. Дух как всадник и тело как конь» [ал-Газали, 1871. С. 34]. Духовное строение, по ал-Газали, является сложным. Он называет два духа в человеке — животный и человеческий — и две или три души (араб. *nafs*, نفس; перс. *jan*, جان) — животную, человеческую и божественную. При всех различиях в понимании души и тела у ираноязычных мусульман, наиболее общие «книжные» представления совпадают, как будто, с записанными М. С. Андреевым в Ташкенте от одного памирского таджика, «очень грамотного мастера-плотника, около 74 лет от роду»:

> В человеке имеется две души — *рух* и *джон*. Это совершенно различные вещи. При зарождении ребенка, в самый момент заро-

ждения его в утробе матери, появляется *рух*, который до того находился в *арш* — перед престолом Божьим. Только через сорок дней — *по толкованиям одних богословов и через девяносто — по* объяснениям других в теле ребенка, находящемся в утробе матери, появляется душа *джон*, которую вселяет в тело *рух*. После смерти человека тело покидают и *рух* и *джон* и причиняют смерть своим уходом [Андреев, 1953. С. 207].

Однако наряду с этими представлениями, когда смерть человека видится уходом души из тела, у таджиков засвидетельствованы и совсем иные. М. С. Андреев упоминает верование исмаилитов, согласно которому «жизнь окончательно не прекращается в теле потребаемого. По некоторым представлениям, она держится до прихода ангелов-опрашивателей и уходит из тела только после допроса; по другой версии, душа держится в теле до прочтения *джиноза*... панихиды, после чего и предстает перед опрашивающими ангелами» [Андреев, 1953. С. 203]. С чем связаны эти верования и, если следовать им, что же считать смертью?

Не являются ли эти представления следами былой зороастрийской ереси, заблуждения, опровергнутого дастуром Парса и Кермана Манушчихром в 881 г.?

Четырнадцатый вопрос среднеперсидского зороастрийского сочинения «Дадестан-и дениг», поставленный перед Манушчихром общиной верующих, звучит так: «Является ли уничтожением (букв.: вырыванием) жизни обгладывание собаками и птицами трупа? И грешат ли те, кто полагает это (то есть выставление трупов по зороастрийскому обряду) грехом этого происхождения, или нет?» [Dadistan-i dinik]. Примечательным является не только тот факт, что члены зороастрийской общины уже в IX в. сомневались в возможности отдавать трупы собакам и птицам, как это предписано Видевдатом, наском Авесты. Парадоксальной кажется причина этого сомнения: уничтожение плоти мертвого человека является причиной уничтожения жизни? И хотя дастур Парса и Кермана доказывает ложность такого предположения, и вопрос и ответ свидетельствуют о том, что как ортодоксальные зороастрийцы, так и «еретики» придавали особое значение связи между телом и жизнью.

В трех разделах «Дадестан-и дениг», следующих за приведенным вопросом, подробно объясняется, что происходит с человеком во время смерти и какова судьба его «составляющих» после смерти. Само по себе тело инертно, бездвижно, никакая боль не терзает его и вообще не воспринимается им. В момент смерти жизнь, душа, сознание, дух тела покидают его, поэтому «душа вместе с жизнью находится вне тела и не подвергается опасности в том, что касается его (то есть трупа) обгладывания, но через духовное восприятие она видит и знает об этом» (16. 3) [Dadistan-i dinik. P. 36]. Живой человек в своей земной жизни и после воскресения характеризуется как

объединение жизни и тела (16. 7; 17. 6). Дух тела не может быть уничтожен (17. 4), тогда как само тело после смерти заменяется демоном трупного разложения Насу, поэтому оно называется *насаи* (среднеперс. *nasaī*): 'мертвечина', 'труп' (17. 7). Плоть (букв.: жир) разлагается, поедается собаками, птицами, вредными существами и в конце концов превращается в прах, глину — «вечную материю», смешивается с пылью и рассеивается, но кости неразрушимы (17. 18).

В названных главах «Дадестан-и дениг» дважды упоминается объединение жизни (среднеперс. *gyān*, новоперс. *jān* — то есть души, олицетворяющей жизнь) и тела как обозначение живого человека там, где, казалось бы, должно стоять объединение души (среднеперс. *ruvān*) и тела [Gignoux, 1979; Bode, 1960]. Сознание умершего, три ночи остающееся рядом с трупом, видя распад тела, издает крик: «Почему собаки и птицы обгладывают это устроенное тело, когда в конце концов тело и жизнь еще объединятся вместе во время восстания мертвых?» (16. 3) [Dadistan-i dinik. P. 36]. Таким образом, упоминание союза души-жизни и тела представлялось даже при воскресении более обычным, чем соединение души и тела. Видимо, именно преувеличение зороастрийцами, вопрошавшими Манушчихра, прочности этой связи повлекло за собой возникновение представлений о том, что после смерти жизнь еще остается в теле хотя бы некоторое время, пока не уничтожена плоть.

Определение живого человеческого существа как суммы души, олицетворяющей собою жизнь (*gyān*), и тела является не только особенностью «Дадестан-и дениг», но и достаточно общим местом среднеперсидских позднесасанидских и постсасанидских текстов. На основе обширного материала это показал Ф. Жинью [Gignoux, 1979]. Он выделил и проанализировал употребление нескольких терминов, которыми зороастрийские богословы описывают человека *ante mortem et post mortem*: *tan* ('тело'), *gyān* ('душа', 'жизнь'), *ruvān* ('душа', 'дух'), *astvand* ('костный', 'материальный'), *ahv ī astōmand* ('костная жизнь', 'жизнь при жизни', 'живое существо'), а также два выражения, встречающихся в наскальных надписях раннесасанидского верховного жреца и устроителя зороастрийской сасанидской церкви Кардира (III в. н. э.) — *astvand tan* ('костное тело') и *astvand ruvān* ('костная душа'). Соотношение этих основных понятий иллюстрирует один из пассажей среднеперсидского отрывка, изданного Г. Клингеншмиттом (Ф. Жинью приводит его вместе со своим переводом):

Ибо, о Спитама Заратуштра, души покойных желают столько [illegible] (этого есть

Здесь, как представляется, присутствует несколько важных моментов, помимо определения «костной жизни» как «соединения тела с жизненной силой». В этом пассаже выступает очевидное, характерное для сасанидского маздеизма разделение: а) мира нематериального (часто обозначаемого термином *menog*), мира душ, желания которых и действия людей по отношению к которым совпадают как до, так и после смерти или, точнее, продолжаются; б) мира материального (*getig*), который характеризуется «костной жизнью», то есть реальным объединением тела и души *gyān* (жизненной силы), существующим только до смерти. Душа *ruvān*, согласно вере зороастрийцев, вечна. Она существует до рождения человека и после его смерти (среднеперс. *anošag ruvān*), а также — при жизни (среднеперс. *zīndag ruvān* 'живая душа'). Поэтому в зороастрийских сочинениях так четко выступает особое — отдельное — существование души *ruvān* в противоположность жизненной силе *gyān*, дихотомия души и тела. Аналогичным образом и зороастрийский похоронный обряд представляет собой два до известной степени несвязанных между собой комплекса ритуалов — для бессмертной души *ruvān* и для смертного, превращающегося после кончины в оскверняющий труп тела. Так две пересекающиеся оппозиции — идеальное/материальное и живое/мертвое — наложили свой отпечаток на зороастрийскую концепцию строения и материального существования человека.

Термин *astvant* (*astōmand*) в зороастрийских текстах

Кости, скелет считались зороастрийцами одним из важнейших элементов человеческого тела, всего человеческого существа. Это видно и по старейшим частям Авесты, и по поздним текстам. Подробный анализ авестийских и среднеперсидских пассажей, содержащих понятие «костный» (авест. *astvant*, среднеперс. *astvand*, *astōmand*), провел Ф. Жинью [Gignoux, 1979]. Он переводит всегда буквально: *astvand* — 'костный'. Настаивая на таком толковании, Ф. Жинью отвергает перевод этого слова как «материальный», ставший обычным в литературе, посвященной исследованию зороастризма. Но всегда ли буквальный перевод этого слова является правильным?

Первые случаи употребления древнеиранского *astvant* относятся к Гатам — древнейшей части Авесты, которая признается в современной науке проповедями самого пророка Заратуштры. В Гатах это слово встречается чаще всего в сочетаниях с *ahū* (авест. 'жизнь') и *uštana* (авест. 'жизненная сила'). Как показал Клингеншмитт, авест.

azdəbīš ('с костями') в Ясне (37. 3) переводится на среднеперсидский язык как *tan* ('тело'), а *uštana* ('жизненная сила') как *gyān* ('душа', 'жизнь') [Gignoux, 1979. P. 57]. Из пяти случаев употребления в Гатах дважды (Ясна, 28, 2; 43, 3) «костная жизнь» противопоставляется «мысленной», нематериальной: Ясна, 28. 2 — «дайте мне, согласно богам, жизни костной, как и мысленной»; Ясна, 43. 3 — «жизни костной и мысленной».

В этом же смысле слово *astvant* выступает и в Младшей Авесте. Принятая младоавестийская формула обращения к верховному зороастрийскому божеству *Ахура Мазде* «создатель жизней костных», «творец живого (в противоположность задуманному и как завершение творимого) мира» несет на себе отпечаток представлений о двух фазах акта творения — идеальной и материальной. Несомненно, что так понимали человеческое существо и в сасанидское время. По крайней мере, среднеперсидский автор помещает живого человека в *getig* — материальный (в противоположность идеальному — *menog*) мир и определяет его как «хозяина тела»: «Тот, кто находится в *getig* по своему свободному выбору, это человек. Его авестийское имя — *ahv ī astōmand*, в Занде — "хозяин тела; тот, кому дали тело" (*xvadāy ī tamōmand*)» (Денкард, III. 174; см. [Gignoux, 1979. P. 60]).

Выражение *ahv-i astomand*, по словам Ф. Жинью, носит универсальный характер, обозначает все человечество в его единстве [Gignoux, 1979. P. 62]. Употребляя этот термин, среднеперсидские авторы оперируют общими понятиями, соотносят «костную жизнь», то есть живого человека, с категорией материального, а точнее — законченного творением, воплощенного.

Таким образом, для уточнения значения *astvand* (*astōmand*) важна оппозиция костный/мысленный, а не живой/мертвый, мир живых/потусторонний мир. Концепция соотношения *menog* и *getig* окончательное оформление получила в сасанидском богословии, в частности в сочинении Бундахишн (IX в.). «Овеществленный» мир лучше «задуманного», поскольку он является законченной формой. Сходно, уже в Гатах (Ясна, 28. 2 и 43. 3) «костная жизнь» — это жизнь овеществленная, она носит характер завершенности по сравнению с жизнью в идее. Поэтому авестийскому *astvant*, среднеперсидскому *astvand*, *astōmand*, на мой взгляд, более всего соответствует русское слово «воплощенный».

Аналогичный смысл в понятия «кость», «костный» вкладывался и в русском языке для обозначения живого, обладающего телом, — в отличие от мертвых, не имеющих тел. В. Я. Пропп обратился в своих «Исторических корнях волшебной сказки» к мотиву запаха живого человека [Пропп, 1946. С. 64—66]. Этот запах противен мертвым, именно по нему мертвецы узнают живого, пришедшего в их царство. Так, в русских сказках Баба-Яга или Кощей Бессмертный определяют наличие живого пришельца в своем жилище по «вони» и восклицают: «Фу, фу, фу! Прежде русского духу слыхом не слы-

ано, видом не видано; нынче русский дух на ложку садится, сам в от катится!» — или: «Фу, как русска кость воня!»; «Фу, фу! Рус-кой коски слыхом не слыхать, видом не видать, а русская коска ама на двор пришла!»; «Фу, фу! Русского духу слыхом было не слы-ать, видом не видать, а нынче сам пришел!» — и так далее.

Примеры из русских сказок заставляют вернуться к работе Ф. Жи-нью [Gignoux, 1979]. В ней автор опровергает утверждение Ж. де Ме-наша, полагавшего, что «костные тела» надписей Кардира есть «те-ла этой жизни в противоположность телу эсхатологическому, так же как и душа *astvand* должна пониматься в состоянии своего един-ства с телом до смерти, которая понимается как разделение эле-ментов личности» [Gignoux, 1979. P. 47].

Надписи Кардира переводились несколько раз [Quatre Inscriptions; Skjarvo, 1983]. В интерпретации Жинью содержащий упомянутые выражения пассаж передан дословно: «Тот, кто делает добро, — его костному телу добрая слава и процветание, а его костной душе бу-дет способствовать спасение (среднеперс. *ardāyih*)» [Gignoux, 1979. P. 43—44, 46]. Жинью задается целью доказать, что, так же как и термин *ardāyih* 'праведность'; 'состояние того, кто спасен', сочета-ние *astvand ruvān* 'костная душа' в этом контексте относится к по-тустороннему миру. Главная цель данного исследования состоит в том, чтобы показать, что «хождение» Кардира в мир мертвых, как и выражение *astvand ruvān*, является свидетельством пережитков ша-манизма в зороастризме.

Частичный русский перевод надписей Кардира был выполнен В. Г. Лукониным. Буквальное значение интересующих нас понятий приведено им только в примечании как 'материальное тело' и 'ма-териальная душа'. В целом пассаж представлен следующим образом:

> И пусть он знает: есть небеса и есть бездна ада, и тот, кто из-брал добро и неуклонно следует по пути добра, тот (букв.: матери-альное тело) славы и процветания достигнет, а его душа (букв.: материальная душа) достигнет праведности (*ardāyih*), чего и я, Кар-тир, достиг [Луконин, 1969. С. 89].

На мой взгляд, сама цель составления Кардиром четырех наскаль-ных надписей — утверждение правомочности зороастризма быть государственной религией сасанидской державы путем личного оз-накомления с потусторонним миром, где также царствуют принци-пы религии *Ормузда*, — заставляет усомниться в возможности срав-нения его визионерского «хождения» с шаманистской практикой, предполагающей частные задачи и немедленный результат, не го-воря о других особенностях камланий [Новик, 1984]. Конечно же, все путешествия в потусторонний мир — жреца, шамана или героя — имеют много общих черт, но это не означает, что в том мире их ждет одно и то же, тем более если речь идет о сопоставлении сфор-

мировавшегося религиозного учения, сложной религии откровения, каким был сасанидский маздеизм, и чисто языческих культов и ритуалов. Поэтому мне кажется преувеличением связывать выражение «костная душа» с шаманистскими представлениями. Скорее, оно может означать «живая душа» — по аналогии с понятием *zīndāg ruvān* (среднеперс.; новоперс. *zinde ravān*) 'живая душа', то есть душа в своем земном существовании, при жизни человека. Спасти душу можно только во время «костной жизни»: «Так, чтобы костное существование всех людей было возможным, чтобы спасти свою душу» (Денкард,III. 258; цит. по.: [Gignoux, 1979. P. 60]).

«Кость» и «костное» имеют значение еще в одном близком спасению аспекте — идее воскресения мертвых. Зороастрийская концепция воскресения напоминает христианскую. Воскресение мертвых должно наступить после прихода грядущего Спасителя-Саошьянта, как предсказано Заратуштрой в Гатах (Ясна 43. 3), или трех спасителей, по более поздней версии. Зороастрийский Спаситель — это человек, рожденный от смертных родителей — Заратуштры, семя которого сохранилось в озере *kašaoya* (Яшт, 19. 92; Видевдат, 19. 5), и девы. Его авестийское имя *Астват Эрэта* (авест. *astvat ərəta* 'воплощающий праведность') произведено из слов Заратуштры «да будет праведность воплощена» (Ясна, 43. 16) [Boyce, 1975. P. 282].

В идее зороастрийского воскресения кости, как принято считать, играют значительную роль. Как правило, именно воскресение предполагают исследователи той целью, с которой последователи Заратуштры сохраняют свободные от мертвой плоти кости. Вероятно, исторически этот элемент похоронного обряда сложился действительно под влиянием каких-то представлений о загробной жизни. Представляется, что ортодоксальные зороастрийцы, которых мы знаем по письменным источникам, не преувеличивали важность костей по сравнению с другой составляющей человеческого тела — плотью.

Плоть (букв.: жир), в отличие от костей, не выделяется специально в Авесте как элемент человека. Может быть, это связано с тем, что кости являются «вечной» материей, а плоть нет, или с тем, что понятию «кость» (авест. *azdi*) придавался более общий, чем буквальный, смысл. Во всяком случае, автор «Дадестан-и дениг» объяснял, что после смерти человека кости сохраняются, так как они состоят из твердого вещества, не подвергающегося разложению, а плоть («жир») распадается и гниет, когда из тела уходит «воодушевляющая жизнь» (17. 9—11) [Dadistan-i dinik]. Воскресение мертвых — это восстановление союза тела и жизни. Для сознания только что умершего человека вера в это объединение «является напоминанием о воскресении и освобождении и становится радостью и надеждой духа тела и других добрых духов и страхом и досадой демонов врагов» (16. 7) [Dadistan-i dinik. P. 37—38].

Воскресение произойдет на том месте, где находилось или на которое впервые упало мертвое тело, а не там, где отлетела душа: «Зардушт спросил Ормазда: С какого места эти люди воскресают? С того места, где впервые входят они в своих матерей, или с того места, где они рождаются от своих матерей, или с того места, где лежат их тела? — Ормазд дал ответ: ...они воскресают с того места, где жизнь отделилась от их тел... с того места, где кости и плоть впервые упали на землю» [Supplementary texts... 17. 11—14].

Бессмертная душа и смерть человека

Поскольку душа человека (авест. *urvan*) существует вечно, смерть, по зороастрийским представлениям, является не только распадом индивида, но и «рождением души», обеспечить спасение которой человек призван при жизни посредством «благой мысли, благого слова и благого дела». После смерти человека душа на протяжении трех ночей остается рядом со своим «земным пристанищем», у изголовья трупа. По версии одного новоперсидского ривайата, за это время душа «взрослеет» и из новорожденной превращается в совершеннолетнюю. В таком состоянии она предстает перед смертным судилищем:

> В первый день (после смерти) размер души такой, как у только что родившегося ребенка. Во второй день она вырастает до размера ребенка в возрасте семи лет. На третий день размер души становится как у совершеннолетнего в возрасте пятнадцати лет [Rivayats. V. 1. P. 147].

В своей монографии Дж. Паври называет это упоминание «единственным в своем роде» [Pavri, 1929. P. 20]. Судя по другим источникам, душа скорее продолжает свое «обычное» существование, сохраняя за собой все приобретенное при жизни — благое и злое. Это подтверждает зороастрийское понимание двух блаженств — блаженства живых и блаженства мертвых, — понятий, называемых авестийским Видевдатом (5. 61) и ахеменидским царем царей Ксерксом I (486—465 до н. э.) «соединенной последовательностью одного и того же содержания, которое есть образ жизни праведный и благочестивый» (см.: [Gignoux, 1979. P. 45], где цит. Bianchi). Вера в непрерывность существования души до рождения, при жизни и после смерти человека определила в большой степени особенности обрядов, связанных с заботой о «живой душе» и поддержкой отлетевшей от тела.

Несовместимость скверного и святого, желание позаботиться о бессмертной душе до смерти, того момента, когда тело становится нечистым, по всей вероятности, были в числе причин, по которым в зороастрийской среде сохранился и был кодифицирован обряд *зенде-раван* (среднеперс. *zīndāg ruvān*, новоперс. *zinde ravān* 'живая душа'). Этот ритуал во имя живущей — в противоположность бессмертной — души получил в этнографической литературе название «прижизненных поминок». На мой взгляд, *зенде-раван* относится к тем языческим ритуалам, которые, существуя до зороастризма и параллельно с ним, были узаконены в сасанидское время, а после падения зороастризма продолжили свое существование в народной и мусульманской (с известными оговорками, см. ниже) практике. Сходные с *зенде-раван* обряды известны и далеко за пределами обитания ираноязычных народов.

Первое упоминание о *зенде-раван*, насколько мне известно, содержится в среднеперсидском сочинении «Дадестан-и дениг» (80) [Dadistan-i dinik]. Зороастрийский богослов указывает в нем, что душа умершего человека, находящаяся в течение трех дней после его смерти недалеко от тела, в наибольшей степени нуждается в поддержке, как и новорожденный нуждается в защите и кормлении. Поэтому в эти дни следует совершать службы *Сраоше* — заступнику верующих от сил зла, божеству, которое вместе с богами *Рашном* и *Митрой* вершит посмертный суд над душами у моста *Чинват*. Однако, чтобы избежать сомнений, поминальные трехдневные службы *Сраоше* лучше отслужить еще при жизни, ради пока еще «живущей» души, «тем более что из-за борения демонов зло в день, когда человек отходит, обязано нечистоте (среднеперс. *apadyavih*), в полной мере поразившей [труп], [и] у всех молящихся в стране, во всех осуществляемых службах, в поклонении [богам] вполне может возникнуть сомнение, и покуда это касается и учеников, и совершаемого обряда, не следует совершать всей церемонии» (80) [Dadistan-i dinik. P. 239—240].

Новоперсидское зороастрийское сочинение «Сад дар», содержащее, как считается, ранние, то есть относящиеся к предшествующей, среднеперсидской языковой эпохе сведения [Parvi, 1929. P. 8. 18—19], также уделяет внимание этому ритуалу (80) [Sad dar]. «Сад дар», а также новоперсидские ривайаты рекомендуют совершать *зенде-раван* каждый год жизни человека (в то время как «Дадестан-и дениг» — один раз, возможно, перед самой смертью). При этом благо от проведения церемонии возрастает. Скорее всего, последнее предписание связано с общим упадком зороастризма, и, соответственно, стремлением поддержать древние традиции, не допустить их забвения. Совершая *зенде-раван*, утверждается в «Сад дар», человек заранее заручается поддержкой *Сраоши*, который будет теперь защищать душу в течение трех дней, когда на нее нападают дэвы, а

также на посмертном судилище. Если к роженице необходимо привести повивальную бабку еще до рождения ребенка, то тем более необходимо позаботиться о душе, которая в момент отделения тела подобна ребенку. Если обряд был совершен заранее, при жизни человека, сам праведный *Срош* (*Сраоша*), как повивальная бабка, принимает душу зороастрийца (58. 6—7) [Sad dar].

Совершение обряда *зенде-раван* современными зороастрийцами описано Дж. Моди [Modi, 1922] и М. Бойс [Boyce, 1977]. Сходные по смыслу так называемые «прижизненные поминки» хорошо известны у ираноязычного населения Средней Азии [Бабаева, 1989; Мардонова, 1989; Писарчик, 1976; Юсуфбекова, 1980]; см. также: [Рузиева, 1980]. В литературе «прижизненные поминки» трактовались как «пережиток ритуального убиения старых людей» [Бабаева, 1989] или кормления умерших [Литвинский, 1972. С. 113]. Что касается последней точки зрения, то, как обратил внимание И. М. Стеблин-Каменский [Стеблин-Каменский, 1995. С. 102], сам отмечающий по себе поминки даже не притрагивается к поминальной пище. А. К. Писарчик приводит объяснение этого факта, которое, по словам Н. С. Бабаевой, «обычно и для других мест» [Бабаева, 1989]: «Ведь человек уже считается как бы умершим, как он может есть поминальную пищу?» [Писарчик, 1976. С. 192]. У различных народов для перехода человека, его души или мифического героя из мира живых в мир мертвых непременной деталью служит поедание особой пищи, специально предназначенной для мертвых: «Приобщившись к еде, назначенной для мертвецов, пришелец окончательно приобщается к миру умерших. Отсюда запрет прикасания к этой пище для живых» [Пропп, 1946. С. 67 и след.]. Человек, по которому совершаются «прижизненные поминки», одновременно играет две роли: с одной стороны, он еще фактически жив, с другой — к нему начинают по-особому относиться: «он занимает почетное положение в обществе и в потустороннем мире» [Бабаева, 1989. С. 99]. Душа этого человека еще не могла вкусить «реально» пищи мертвых, но он не должен есть и ту обычную поминальную пищу, которая символизирует принадлежность остальных празднующих к миру живых.

И. М. Стеблин-Каменский предложил считать «прижизненные поминки» «зороастрийским обычаем в мусульманском обиходе» [Стеблин-Каменский, 1995]. Мне кажется, есть и различие в толковании этого обряда письменной зороастрийской традицией и традицией народной. Если зороастрийские богословы рассматривали *зенде-раван* как предварительное действо перед смертью, поздние зороастрийцы иногда повторяли его каждый год, то «прижизненные поминки» таджиков воспринимаются как определенная стадия посмертного существования души. «Отметивший по себе поминки приравнивается к умершим... Приобщенный к сонму предков — *арвохо*, он становится (по мнению окружающих) "живым арвохом"» [Ба-

баева, 1989. С. 99]. Эта народная версия, вполне возможно, древнее зороастрийской. В таком случае, *зенде-раван* в средне- и новоперсидской зороастрийской редакции можно назвать принятым и реформированным зороастрийскими законодателями языческим обрядом.

Народная традиция, ставшая сначала частью зороастрийской (или «околозороастрийской»), а затем мусульманской, в действительности могла сохранить и совсем древние отголоски, в том числе ритуального убиения или самоубийства стариков и больных. Точно так же эта традиция приняла и обычай «возраст Пророка»[1] [Бабаева, 1989. С. 100—101]).

Старение и смерть

Ко времени кодификации Авесты представления о предельном возрасте человека уже не могли быть связаны с убийством или изгнанием стариков, — этого не требовалось для выживания общины или сохранения ее благосостояния. Отголосок древних обычаев можно найти лишь в одном месте в Видевдате, где речь идет о ритуальном убийстве человека, в одиночку перенесшего труп (что считалось смертным грехом). Грешнику давали дожить до глубокой старости в изолированном месте:

> А когда он станет старым ли, дряхлым ли, с иссякшим ли семенем, кого-нибудь после этого пусть пошлют маздаяснийцы наисильнейшего, наиловчайшего, наиискуснейшего, чтобы, содрав кожу, отъять башку [пронесшему труп в одиночку]; из самых всежрущих созданий Святого Духа, пожирающих трупы, пусть выбросят труп птицам грифам, так сказав:
>
> — Этим покаялся он во всех злых мыслях, злых словах, злых делах. Если другие злые дела совершены им, во искупление их — наказание; а если им других злых дел не совершено, — искупление этому человеку во веки веков (Видевдат, 3. 20—21).

Время и место создания Видевдата или отдельных его частей неизвестно. По приведенному отрывку невозможно судить, является ли случай с человеком, в одиночку перенесшим труп, исключительным или были еще и другие. Следует иметь в виду, что Видевдат, в том виде, как он до нас дошел, содержит нередко отрывочные и несистематизированные сведения по тому или иному поводу. Столь же осторожно следует относиться и к сообщениям античных источников, вокруг одного из которых, сообщения Онесикрита, известного в передаче Страбона (XI. II. 3), развернулась дискуссия

[1] Празднование достижения возраста пророка Мухаммада – шестидесятитрехлетия

[Henning, 1951; Литвинский, Седов, 1983. С. 107—108]: «Людей, изнуренных старостью и болезнями, они бросали живым собакам, нарочно содержимым для этого, которых на своем родном языке называли "могильщиками". Территория вне стен столицы бактрийцев имела чистый вид, тогда как большая часть пространства внутри стен была полна человеческих костей; Александр уничтожил этот обычай» (цит. по: [Литвинский, Седов, 1983. С. 107]).

Как бы ни были велики преувеличения и прикрасы Онесикрита, кормчего Александра Македонского, вполне возможно, что его рассказ все же отражает реалии определенного места и времени. Неясно, насколько они сопоставимы, скажем, с местом и временем составления и бытования авестийского Видевдата. Возможно, Онесикрит лишь пересказал сообщение местных жителей или даже воспользовался информацией из вторых рук, относящейся к прошлым временам. Славу отмены варварского обычая он приписал Александру, но трудно представить, чтобы такой обычай перестал существовать вследствие указа.

Так или иначе, переданное Онесикритом противоречит скорее этическим нормам исследователя, чем первобытному и зороастрийскому отношению к старости и болезни. Смысл ритуального убийства, описанного Видевдатом, заключается в том, что человек, перенесший в одиночку труп, становится вместилищем демона трупного разложения, которого в конечном счете и требуется уничтожить вместе с его вместилищем, не дать такому человеку умереть естественной смертью:

> Если понесет один мертвого, смешается с ним труп через нос, через глаза, через рот вкушающий, через детородный член, через задний проход; до кончиков ногтей нападет на него *Друхш-йа-Насу*; не очиститься ему после этого во веки веков (Видевдат, 3. 14).

Такое заражение человека демоном происходит и при болезни и старении. Сходные представления, бытовавшие у сибирских народов и связанные с шаманизмом, систематизировал и во многом объяснил Д. К. Зеленин: «Все болезни и смерть люди стали теперь приписывать вселению в человека духа болезни. Первоначально, по-видимому, таким духом болезни считался тотем, а впоследствии духами болезни стали считать зооморфных духов-онгонов, то есть духов, которые уже не связаны так неразрывно с внешнею формой животного. Вселившийся в человека дух, — тотем или онгом, безразлично, — будто бы съедает внутренности человека, отчего и наступает смерть больного. Съеденный тотемом человек становится после своей смерти животным-тотемом. <...> Съеденный онгомом больной человек становится после своей смерти антропоморфным духом болезни...

...Когда все усилия и ухищрения примитивной медицины оказываются тщетными, мнимый дух больного не уходит из больного

и последний не выздоравливает, тогда многие предпочитают убить духа болезни внутри больного живого человека, хотя для этого необходимо было убить одновременно и больного, поскольку дух болезни считался уже неотделимым от данного больного...» [Зеленин, 1937. С. 52—54]. Таким образом, представления такого рода не являются исключительно зороастрийскими. Оказавшись записанными в авестийском жреческом кодексе, они фактически пережили свое время. Языческие по своей природе и совсем не связанные с зороастризмом верования таджиков вплоть до нашего времени сохранили представление о том, что болезни происходят от влияния или вселения злых духов и от сглаза [Троицкая, 1971. С. 246 и след., особ. с. 255].

Зороастрийская концепция старения и смерти формировалась в течение столетий. Старение, как и следующая за ним смерть, по зороастрийским представлениям, привнесено в мир действием злого духа — *Ангро Маинью* (*Ахримана*). В «Дадестан-и дениг» утверждается, что человек оказывается во власти демонов смерти только тогда, когда приходит его срок (23. 2) [Dadistan-i dinik]. Автор «Фарзийат-наме» повествует, что смерть человека происходит не по воле демона смерти *Устагвада* (новоперс. *ustagvād*, авест. *astō-vīδōtu* — *Асто-Видат*) или *Ахримана*, под началом которого состоит этот дэв *Ахриман* по воле *Ормазда* лишает человека жизни в назначенное время, прежде которого смерть никого не может настичь [Farziat-name. P. 34, 50—51].

Смерть как распад элементов описывается в «Дадестан-и дениг» так:

> Человек умирает так же, как огонь лишается пламени: ибо когда сгорает воспламеняющий материал, и не остается яркого свечения, и огонь не получает нового материала, или что-либо тушит его, его красота и тепло уходят от него; так и жизнь после ухода дыхания не остается в теле, также уходит» (23.2) [Dadistan-i dinik. P. 51].
>
> И душа тела, которая является хозяином дома, вместе с воодушевляющей жизнью уходит из бессильного тела к бессмертным душам, так же как мудрый хозяин дома покидает чужой (букв.: 'неиранский', или, по другому толкованию, 'неблагочестивый') дом ради жилища благой веры... Жизнь есть там, где есть живой дух в теле души, который связан с душой так же, как развитие тела, и является жизненностью души тела умершего» (23. 6—7) [Dadistan-i dinik. P. 53][2].

Почти теми же словами описывает жизнь и смерть мусульманский богослов XI—XII вв. ал-Газали. Согласно ал-Газали, «жизнь является природной способностью, посредством которой тело готово

---

[2] О других составляющих человеческого существа по зороастрийским представлениям см.: Škand-gumanik vičar. P. 75—76; Bode, 1960.

произвольным движениям и чувственным восприятиям» [ал-Газали, 1980. С. 93]. Смерть человека происходит, когда тело покидает «животный дух», и «тело (букв.: 'форма') умирает, и дух человеческий возвращается на свое место, но становится без орудия и без коня» [ал-Газали, 1871. С. 36].

Разъясняя принятую им терминологию, ал-Газали прибегает, как и автор «Дадестан-и дениг», к образу источника света: «Животный дух» — это «прекрасный элемент, источник которого — полость телесного сердца и который разносится при посредстве пульсирующих сосудов во все части тела. Его распространение в теле, разлив огней жизни, чувства, зрения, слуха, обоняния по всем членам подобен разливу света от светильника, который помещается в углу дома: он освещает в доме не только этот угол; так жизнь подобна свету, падающему на стены, дух подобен светильнику. <...> Когда врачи произносят это слово, они подразумевают именно это значение: прекрасный пар, продукт теплоты сердца» [ал-Газали, 1980. С. 140].

«Человеческий дух» — это «осознающий, знающий дар в человеке, и именно о нем говорил Всевышний Аллах: "Скажи: дух от повеления Господа моего" (17. 85); это удивительное божественное повеление, суть которого не может понять большинство умов и рассудков» [ал-Газали, 1980. С. 141].

В богословском сочинении «Кимийа-йи саʿадат» (перс. Kimiya-yi saʿadat — «Эликсир счастья») ал-Газали еще ближе подходит к выражениям среднеперсидского труда «Дадестан-и дениг». Он сравнивает «животную смерть» с отнятием масла от лампы [ал-Газали, 1871. С. 35]. С исчезновением «животного духа» происходит расстройство чувств и всего организма, и наступает «животная смерть». Она, в свою очередь, вызывает уход, но не уничтожение «человеческого духа», то есть смерть человека.

Таким образом, «животный дух» ал-Газали — это практически то же самое, что жизнь и «жизненная сила» зороастрийских источников. В отличие от последних, ал-Газали более тесно связывает душу, «человеческий дух», и тело человека. Смерть человека — это все-таки уход «человеческого духа», а не «животного», и ал-Газали специально подчеркивает отличие двух смертей — животного и человека.

В то время как ал-Газали прибегает почти к медицинскому описанию смерти, как к результату нарушений функционирования организма [ал-Газали, 1871. С. 35], зороастрийские сочинения приписывают непосредственную причину смерти действиям демонов.

Зороастрийцы считали, что процессы увядания, распада и разложения находятся в ведении легиона демонов, служащих *Ангра Маинью*. Основные демоны описаны в 28-й главе Бундахишна, причем упоминается, что с каждым из них действует множество более мелких. При описании старения и смерти речь идет только о

физическом человеке, то есть человеке, который составляет сумму тела и души, олицетворяющей жизнь. Дэвы, специализирующиеся на смерти, отнимают у умирающего человека саму жизнь, жизненную силу, а не душу, которая при этом отлетает. Только уже отлетевшая душа начинает подвергаться нападению злых дэвов, и это уже другие демоны, имеющие свою специализацию.

Старение вызывает *Зарман* (среднеперс. *zarmān*) — «демон, производящий дряхление, которого называют старостью» (Большой Бундахишн, 27. 28; Дадестан-и дениг, 37. 44, 52]. Впервые персонифицированная старость — *Заурва* (авест. *zaurva*; 'дэв, губительный для отцов') упоминается в Видевдате (19. 43)[3] в числе других демонов, возглавляемых *Ангро Маинью*. Среднеперсидский автор поясняет назначение *Зармана* следующим образом:

> *Ормазд* сказал также *Заратуштре*: «В плотском мире нет никого, кто бы мог сделать это — сказать человеку: "ты остаешься живым, я ухожу вместо тебя". Потому что каждый уходит из мира, кроме тех, кто создан бессмертным. Даже тот, кто сохранен от всех бед, даже он не сбережется от старости. Поскольку *Зарман* взялся за это от *Ахримана*, (говоря): "В любом случае в конце я разрушаю все; невозможно спастись от меня, *Зармана*"» (5. 11) [Pahlavi Rivayat].

Таким образом, старения и смерти избежать невозможно. Даже Заратуштре, просившему, по преданию, бессмертия, *Ахура Маздой* было отказано в просьбе [Jackson, 1899].

Сделавший свое дело демон старения *Зарман* изгоняется смертью (Дадестан-и дениг, 23. 3). Зороастрийская смерть предстает в нескольких образах. Наиболее отвлеченным является образ «стрелы смерти», персонификацией которой стал демон *Сауру* (авест. *saurū*; ср. ведич. *Сару*, санскр. *Saru*; см. также Видевдат, 10. 9; 4. 49), единственный, не связанный напрямую с разрушением тела; демон судьбы.

Персонификацией самой смерти в зороастрийских сочинениях выступает демон *Асто Видат*. Этимологически происхождение этого имени до сих пор остается не вполне ясным. Ф. Жинью, подводя итоги дискуссии лингвистов по этому поводу, предлагает принять точку зрения Г. Клингеншмитта, переводившего имя *Асто-Видата* как «отделяющий кость». Сам Жинью связывает название этого дэва с опасными действиями, производимыми во время шаманских инициаций и сравнимыми со смертью, когда «полнота костей является совершенно необходимым состоянием для новой жизни» [Gignoux, 1979. P. 57]. В любом случае, независимо от того, как переводить действие, направленное на кости, — «делить» или «устранивать», — объектом выступает костная, или плотская, часть челове

---

[3] Этот пассаж содержится только в «Видевдат-саде», см.: Vendidad, 1887. P. 217, n. 5

ческого существа. Именно костное отнимает — отделяет или связывает — *Асто Видат*, лишая человека жизни.

Асто Видат представлялся дэвом, набрасывающим, подобно ведическому *Яме* (богу смерти), на шею своей жертве петлю, избавиться от которой могли только праведники. В этом отношении *Асто Видату* близок еще один авестийский демон — *Визареша* (авест. *vīzarəša*), утаскивающий при помощи петли души злых дэвопоклонников на рассвете четвертого дня после смерти (Видевдат 19. 29):

> Каждый имеет петлю, завязанную вокруг его шеи. Когда человек умирает, то если он был праведным человеком, петля спадает с его шеи; если грешником, — они затаскивают его этой петлей в ад [Vendidad. P. 212].

В Бундахишне об *Асто Видате* говорится:

> *Асто-Видат* — это злой летающий демон, который хватает жизнь; сказано, что когда его рука касается человека — это вялость, когда он опускает ее на больного — это лихорадка, когда он смотрит в его глаза — он прогоняет жизнь, и это называется смертью (28. 35) [Bundahis. P. 111—112].

Первое упоминание этого демона содержится в Видевдате, где он действует совместно с другим дэвом, *Вайу* (авест. *vayu* 'воздух'). По-видимому, в Бундахишне *Вайу* превратился в эпитет *Асто Видата* (среднеперс. *vayi-i saritar*). *Вайу* связан с воздушной стихией. Этим именем называют одновременно воздух, атмосферу и благое божество, сражающееся в ней с одноименным злым божеством. В среднеперсидском богословском сочинении «Меног-и храд» говорится, что оба эти *вайу* — благой и злой — приходят вместе с душами умерших людей на судилище у моста Чинвад (2. 115) [Mainog-i Khirad. P. 17].

В Видевдате *Асто Видат* и *Вайу* (не уточняется, что это злой *Вайу*) упоминаются, когда возникает вопрос о том, каким же образом становится возможной смерть от священных зороастрийских стихий — воды и огня:

> О Создатель плотского мира, праведный! Убивает ли вода человека? — И сказал *Ахура Мазда*: Вода не убивает человека. *Асто Видату* его связывает, *Вайу* его связанного уводит; вода поднимает, вода опускает, вода отпускает; птицы его после этого пожирают:
>
> Им движет участь
>
> И она низводит.
>
> О Создатель плотского мира, праведный! Убивает ли огонь человека? — И сказал *Ахура Мазда*: Огонь не убивает человека. *Асто Видату* его связывает, *Вайу* его связанного уводит, огонь сжигает кость и жизнь (авест. *asta uštanдmča* 'кость и жизненную силу' (Видевдат, 5. 8—9).

Неизвестно, дошел ли до нас этот отрывок в первозданном виде или был искажен переписчиками. Можно предположить, что ско-

рее всего под человеком здесь понимается физическое существо. Причем во втором пассаже упоминается сочетание «кость и жизненная сила», соответствующее среднеперсидскому обозначению человека как союза тела и души-жизни. В тексте нет уточнения, уводит ли *Вайу* только душу человека, как это, видимо, понимали поздние источники. *Асто Видату*, несомненно, воздействует не на душу, а на те компоненты, из которых состоит живой человек, сковывает, парализует «кость и жизнь».

Как только человек умирает, жизнь уходит из него, душа отлетает от тела, и на труп набрасывается следующий дэв — демон трупного разложения *Друхш-йа-Насу*. Он приходит на смену *Асто Видату* и *Вайу*:

> Сразу как только из мертвого, о Спитама Заратуштра, выходит сознание (авест. *baoδa*), на него набрасывается *Друхш-йа-Насу* в форме отвратительной мухи [прилетающей] с северной стороны, с торчащими вперед коленями, поднятым кверху задом, [которая] вся покрыта пятнами, как ужаснейшие *храфстра* (вредоносные ахримановские существа) (Видевдат, 7. 2).

Мертвое тело (авест. *nasu*) становилось вместилищем демона, нечистой силы. При этом труп, насколько можно судить по «Дадестан-и дениг», не считался эквивалентным телу (среднеперс. *tan*) без других составляющих человеческого существа:

> Повреждением разрушителя по отношению к телу тех, кто отошли, является осквернение. *Насу* нападает на него, и когда, благодаря своему насилию, он становится победителем над жизнью праведного человека и сгоняет ее с места гибели, и ставит себя на место тела, это тело тогда, по этой причине, называется *nasaĭ* (среднеперс., 'мертвечина') (Видевдат, 17. 7).

Таким образом, мертвый человек — это безжизненное тело, которым завладел демон разложения *Насу*. Поэтому зороастрийские законодатели уделяли большое внимание тем обстоятельствам, при которых умер человек, и тому, насколько его мертвое тело осквернило окружающее, в какой степени может распространиться «заражение» смертью и на ком лежит за это ответственность. Видевдат показывает отношение к мертвому телу именно как к предполагаемой опасности осквернения:

> Вот человек умирает в речных долинах; птица слетает с горных вершин в речные долины, пожирает тело мертвого человека. Вот птица взлетает из речных долин на горные вершины, садится на дерево, твердое или мягкое, марает его слюной, на нем испражняется, на него гадит. Вот отправляется человек из речных долин к горным вершинам, подходит к тому дереву, где птица. В поисках дров для огня. Валит его, рубит его, колет его, разжигает им огонь — сына *Ахура Мазды*. Какое ему наказание? — И сказал

Ахура Мазда: «Ни принесенная собаками, ни принесенная волками, ни принесенная ветром, ни принесенная мухами мертвечина не является грехом человека» (Видевдат, 5. 1—3).

Большое место как в самом Видевдате, так и в средне- и новоперсидских зороастрийских сочинениях уделено обнаружению трупов людей и собак, мертвечины в воде, на обрабатываемых полях, на дорогах и в других возможных местах. Помимо заботы о чистоте и устранении или предотвращении осквернения, здесь большую роль сыграло представление о том, что воскресение мертвых будет происходить на том месте, «где жизнь отделилась от их тел... <...> ...где кости и плоть впервые упали на землю» (Видевдат, 17. 14) [Supplementary texts...]. Благодаря этим двум концепциям все возможные места и обстоятельства смерти были подробнейшим образом описаны в зороастрийской литературе.

Первые случаи смерти, выделенные Видевдатом, касаются смерти человека в толпе ((Видевдат, 5. 27—32); см. также первую главу настоящей работы), в доме, где совершается богослужение (Видевдат, 5. 39—44), а также насильственной смерти тех, «кто убит собакой, убит волком, убит колдовством, убит из вражды, убит падением в расщелину, убит человеком, убит по закону, незаконно убит, убит удушением» (Видевдат, 7. 3). Последним дается отсрочка в нападении на их трупы *Друхш-йа-Насу* на одну стражу (период суток). С такой же задержкой должны проводиться по ним похоронные обряды. Все эти положения Видевдата впоследствии неоднократно упоминались и разрабатывались в зороастрийских сочинениях. Основным дополнением к этому перечню стала вторая глава среднеперсидского трактата «Шайаст-на-шайаст», которую, в свою очередь, повторяют и дополняют новоперсидские ривайаты. Помимо случаев смерти, указанных Видевдатом, в «Шайаст-на-шайаст» рассматривается смерть на крыше террасы или верхнем этаже (2. 18), на мосту (20), на крыше укрытия (21), в укрытии (22), удушением и веревкой в толпе (23), «сидя наверху» (24), на дереве (25—27), в доме с тремя помещениями (45—46) [Sayast-ne-sayast; Shayast-la-shayast]. Новоперсидские ривайаты к этому добавляют случай смерти на море [Persian rivayats. P. 146] и смерти в путешествии [Persian rivayats. P. 433]. Помимо этих случаев, называемых законоведами ради указания различной степени осквернения и для определения места последующего воскресения, в разных текстах приводятся наставления относительно обнаружения трупов и мертвечины: их необходимо убирать от водоемов, полей, с дорог и людных мест и выставлять по зороастрийскому обряду, независимо от того, кому принадлежит труп — зороастрийцу или иноверцу[4].

---

[4] Об этом много говорится в новоперсидских ривайатах, см: Persian rivayats.

Зороастрийские авторы выделяют отдельно случай смерти ребенка до семи лет. Этот возраст у многих народов является рубежом перехода из младенчества в отрочество, но он не совпадает с возрастом зороастрийской инициации — обрядом перехода в полноправные члены общины (15 лет). Как правило, у различных народов, в том числе у современных мусульман-иранцев и среднеазиатских таджиков, похоронный обряд по детям (часто именно до семи лет) совершается в сокращенном виде, иногда вообще безо всяких ритуалов. Известно православное объяснение особого отношения к детям до семи лет: они без греха и поэтому не исповедуются перед причастием, а в случае смерти им уготован рай. Зороастрийские богословы представляли себе судьбу ребенка совершенно по-иному. Сорок седьмая глава сочинения «Сад дар» специально посвящена необходимости проведения посмертных обрядов, посвященных *Срошу* (*Сраоше*) и обычных для взрослых, для детей, достигших семи лет: «Потому что в традиции сказано, что души детей идут вместе с душами их отцов и матерей; если отец [достоин] рая, [ребенок] идет в рай с ним; если он [достоин] ада, [ребенок также] отправляется в ад; если мать... <...> (и так далее). Так что каждый раз, когда они совершают службу Срошу, душа того ребенка отделяется от душ отца и матери и идет в рай и совершает заступничество за своих отца и мать у праведных созданий в том другом мире» (47. 2—3) [Sad dar].

Таким образом, посмертная судьба душ детей, умерших до семи лет, зависела только от родителей. Поэтому похоронных служб не требовалось. Вполне возможно, что эта концепция была узаконена в зороастризме довольно поздно. По крайней мере, она не совсем соответствует духу личной ответственности каждого за творимые при жизни дела, за слова и мысли. В то же время, совершение этой посмертной службы *Срошу* находится в разрыве по времени с совершением другой службы *Срошу — зенде-раван*, «прижизненных поминок», — которую поздние источники рекомендовали проводить начиная с одиннадцатилетия каждый год. Согласно этой логике, начиная с семилетнего возраста «отделившиеся» души детей отправляются в рай, а посмертному суду души детей предаются только с одиннадцати, когда им уже требуется защита *Сроша*, или с возраста совершеннолетия, то есть с пятнадцати лет.

Глава III

Похоронный обряд

Uzdāna, daxma, kata — зороастрийские могилы

Костехранилища

В одной из своих статей В. Б. Хеннинг, анализируя значение и этимологию согд. *γzδ'n* 'могила', предложил исправить «изолированное и сомнительное авест. *uždāna* (или *uzdāna*) 'оссуарий' (Видевдат, 6. 50) на *azdāna*, поскольку среднеперсидское слово *hz'n* (*'z'n*) в пехлевийских комментариях использовалось как эквивалент авест. *daxma* [Henning, 1945]. В соответствии с этим Хеннинг реконструирует этапы фонетического развития: **azdāna* < **azzd'āna* < **ast-d'āna*. И. Гершевич заметил, что среднеперс. *(h)az(d)ān* может происходить просто из индоир. **as-dhāna* [Gershevitch, 1975. P. 210].

Вместе с тем И. Гершевич высказал мнение, что «нет необходимости исправлять авест. *uzdāna* на **azdāna*», так как «говорившие на авестийском были не в состоянии распознать в унаследованном **azdāna* их собственное *ast* 'кость'» [Gershevitch, 1975. P. 210, n. 19], и хотя «в доисторической древности предки "средних" иранцев представляли *дахмы* как "костехранилища", они не имели в виду в точности то, что подразумевали их отдаленные потомки, когда снова соединили "кость" и "хранилища", чтобы образовать *astodan*, 'оссуарий'» [Gershevitch, 1975. P. 210].

Вопреки этимологии Хеннинга, сколь бы привлекательной она ни казалась, а также вопреки мнению Гершевича, авест. *uzdāna*, на мой взгляд, вполне подтверждается аналогичными авестийскими образованиями.

Прежде всего, слово *uz-dāna* встречается в тексте Авесты, а именно в Видевдате, дважды, причем в различных контекстах. Один раз оно обозначает сооружение для хранения костей:

6. 49. ...*kva naraṃ iristanaṃ azdibīš barāma ahura mazda kva nidaδāma*...

6. 49. ...куда человека мертвого кости нам нести, о Ахура Мазда, куда нам положить?

6. 50. ...*užz/dānəm hē aδāt kərənaot*...

6. 50. ... *uzdāna* пусть тогда построят выше собаки, выше лисицы, выше волка, не заливаемое водой, сверху льющей.

6. 51. Если могут маздаяснийцы, то [пусть положат] их на камень, или известь, или глину, а если не могут, пусть положат маздаяснийцы их на землю, на его [умершего] подстилку, чтобы покрыл их небесный свет и сияние солнца.

Во втором случае *uzdāna*, насколько можно судить по контексту, сооружение, призванное поддерживать котел над огнем:

8. 74. ...пусть будет убит варящий труп, пусть убьют его, пусть котел (авест. *dišta*) разнесут, пусть насыпь/подставку (авест. *uzdāna*) разнесут.

Следовательно, слово *uzdāna*, скорее всего, является термином для обозначения постройки, выполненной определенным образом, а не термином для костехранилища.

Авестийский глагол *dā* (санскр. *dhā*) с основным значением 'давать', 'ставить' [Bartholomae, 1904. Sp. 711] с превербом *us* приобретает значение 'возводить', 'сооружать' («aufrichten, aufbauen, anlegen» [Bartholomae, 1904, Sp.718]), которое несколько раз засвидетельствовано в Авесте (только в Видевдате):

— по отношению к жилищу (Видевдат, 3. 2; 15. 21);

— по отношению к стойлу верблюдов и других животных (Видевдат, 15. 24 и след.);

— по отношению к «дому для мертвых» (авест. *kata*) (Видевдат, 5. 10)

Наконец, и в староавестийском, и в младоавестийском, и в древнеперсидском есть примеры слов, образованных аналогично слову *uzdāna* от глагола *dā* с участием превербов:

ā-dāna (Ясна, 30. 7, диалект Гат)

paiti-dāna (Яшт, 5. 123; Видевдат, 14. 8, 9; 18. 1)

zaranyδ.aiwi-δāna (Яшт, 8. 18),

а также *apa-dāna* (древнеперс. 'дворец') засвидетельствовано в надписи Дария II в Сузах и Артаксеркса II [Bartholomae, 1904. Sp. 74; Kent, 1953. P. 168] (ср.:парф. *'pdn(k)* 'дворец'; новоперс. *ayvān* 'айван').

Действительно, наряду с указанными засвидетельствованы и авестийские формы, в которых *-dāna* означает 'вместилище', например, *awəž-dāna* (Яшт, 42. 2) — 'вместилище для воды', *gao-dāna* (Видевдат, 21. 7) — 'сосуд для молока' и так далее. Таких слов много в новоперсидском языке.

При привлечении среднеперсидского перевода Авесты следует учитывать, что к нему необходимо относиться с осторожностью.

Однако в случае с переводом авест. *uzdāna* на среднеперсидский несомненно, что переводчики понимали это слово как обозначение постройки, так как в обоих случаях (Видевдат, 6. 50 и 8. 74) они передавали этот термин как uzdahišt. Это последнее слово служило и для перевода авест. *uz-dāeza* — слова, обозначавшего вид постройки, укрепления, стены, выполненной в определенной строительной технике. Это обстоятельство показывает, что ко времени составления среднеперсидского перевода и комментария Видевдата различие между двумя строительными техниками, передававшимися авестийскими глаголами *dā* 'давать', 'ставить', 'сажать' и *dāez* 'сваливать', казалось непонятным и несущественным.

Среднеперсидское *astodān* 'костехранилище' в пехлевийском переводе Видевдата служит только для разъяснения авест. *uzdāna* (Видевдат, 6. 50). Несмотря на то что термин *астодан* неоднократно обсуждался, особенно в археологических работах, в действительности он встречается в среднеперсидской литературе (то есть в памятниках, отражающих зороастризм во время его бытования в качестве государственной религии), насколько мне известно, лишь в двух случаях — в пехлевийском Видевдате и в разделе 17 «Дадестан-и дениг». В новоперсидских *ривайатах* этот термин часто смешивается с термином *daxma* (место для выставления трупов).

Автор «Дадестан-и дениг» включил в свой труд свободный пересказ Видевдата. Манушчихр пользовался, безусловно, не авестийским текстом, а среднеперсидским переводом. Это хорошо видно на примере «Посланий» Манушчихра, явившихся плодом его споров с братом. Видимо, поэтому автор «Дадестан-и дениг» употреблял для обозначения костехранилища только слово *astodān*:

> 17.3. Если птицы, пожирающие трупы, не съедают мясо, оно загнивает, портится, поражается вредными существами (*xrafstar*). От того мяса, которое бывает съедено, те кости приносят, согласно закону, к *astodān*, который так должен возвышаться над землей, и крышка его так стоять, чтобы дождь не попал на труп, чтобы вода туда не попала, чтобы он не страдал от влажности, чтобы ни собака, ни лисица не могли достать его, а для солнечного света должно быть сделано отверстие.
>
> 4. (И это то), о чем хорошо говорят *дастуры*: «*астодāн* делается из целого камня, и покрыт им (?), крышка также должна быть из целого камня, по размеру вырезанная так, чтобы обеспечить дыру, и вокруг сделать кучу из камней и гипса» (перевод Ф. Жинью; цит. по: [Grenet, 1984. P. 44]).

Ф. Грене считает, что приведенное в последнем пассаже описание можно сопоставить либо с каменным костехранилищем, либо со скальными нишами для костей, найденными в Фарсе [Grenet, 1984. P. 44]. Оссуарии с пробитыми в них отверстиями широко известны в Средней Азии. Еще К. Иностранцевым были приведены и

отчасти проанализированы некоторые сведения о туркестанских оссуариях, крышки которых «не закрыли бы гробов, так как углы их выше горизонта средней части линий, соединяющих углы» (см.: [Иностранцев, 1907. С. 66], сообщение В. Л. Вяткина, заведующего Самаркандским музеем).

Вместе с тем сопоставление открытых археологических памятников и данных, приводимых дошедшими до нас письменными источниками не всегда дает исчерпывающие ответы. С одной стороны, это связано с большим разнообразием типов захоронений в сасанидском Иране (см. оставшуюся мне недоступной работу: [Boucharlat, 1978], посвященную археологическим памятникам юго-западного Ирана), отмеченным даже для Парса (Фарса), где, казалось бы, следовало ожидать строгого соблюдения норм, которые принято считать ортодоксально зороастрийскими и которые хорошо известны по позднему зороастризму.

С другой стороны, зафиксирован целый ряд наименований сооружений, связанных с похоронным обрядом. При этом в разные языковые и исторические эпохи к одним и тем же памятникам прилагались разные названия. Более того, той строгой регламентации в похоронном обряде, которая была характерна для позднего зороастризма, видимо, вообще не существовало в древнем и сасанидском Иране, как, вероятно не было еще и унифицированной терминологии.

ДАХМЫ

Наиболее раннее упоминание термина *дахма* (авест. *daxma*, средненерс. *dahmag*) содержится в авестийском Видевдате. В этом кодексе он уже не был связан с тем способом погребения, которому обязан своим происхождением, будь то сжигание (Бартоломе, Херцфельд и другие) или закапывание в землю (Хоффман). Вместе с тем это слово, скорее всего, понималось достаточно широко. *Дахма* могла служить универсальным наименованием любой могилы в качестве обозначения места, куда помещают мертвое тело.

Обращает на себя внимание, что в Видевдате место для выставления трупов — открытая площадка с изолирующим землю слоем — не называется *дахмой*. Я имею в виду два отрывка, отдельные детали которых совпадают (Видевдат, 6. 45—46 и 8. 10):

> 6. 44. Куда нам нести тело мертвого человека, о *Ахура Мазда*, куда положить?
>
> 6. 45. ...На высочайшие места, о Спитама Заратуштра, на которых достовернейше известно, что есть пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы.
>
> 6. 46. Здесь пусть закрепят маздаяснийцы этого покойника за его ноги и за его волосы чем-нибудь из металла, камня или рога

(отростка?), а если нет, то пожирающие трупы собаки растащат эту плоть (*astam*) к водам и растениям.

8. 10. ...Двое мужчин [из] проворных, умелых — нагие, неодетые — должны, закрепив труп на глиняном кирпиче или камне, положить его на известь (?) в такое место, где достовернейше известно, что есть пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы.

Если в восьмом фрагарде слово *daxma* предваряет за несколько пассажей приведенный отрывок (Видевдат, 8. 2), то в шестом фрагарде описание похоронного обряда начинается с 44-го пассажа, то есть не содержит этого слова. Вместе с тем только в Видевдате (6. 45) о месте выставления трупов говорится как о «высоком», что соответствует позднему обряду.

Таким образом, вполне вероятно, что во время создания Видевдата место для выставления трупов не было столь прочно, как в позднейшее время, связано с термином *daxma*. *Дахмой*, скорее, называли *просто то место, где избавлялись от трупа*:

8. 1. Если в сооруженной из дерева или крытой прутьями (войлоком?) постройке умрет человек или собака, что тогда делать маздаяснийцам?

8. 2. ...Пусть они разыщут *дахму*, приготовят *дахму*. Если признают, что легче перенести покойника, тогда пусть вынесут покойника, а дом пусть оставят [на месте]; пусть окурят этот дом...

8. 3. Если признают, что легче перенести дом, тогда пусть перенесут дом, а покойника пусть оставят [на месте]; пусть окурят этот дом...

Возможно, *дахмой* могло быть признано, после того как дом перенесли, и то место, на котором лежал покойник в доме. Во всяком случае, начало восьмого фрагарда Видевдата, в котором упоминаются переносимые жилища, представляется наиболее древним в Видевдате описанием похоронного обряда. *Дахма* здесь определяется как какое-то естественное место, которое необходимо «найти» и «приготовить». Это не противоречит и двум приведенным выше описаниям (Видевдат, 6. 45—46 и 8. 10).

В других пассажах Видевдата, видимо, более поздних, также содержатся некоторые детали, характеризующие *дахмы*. Это отрывочные сведения, поэтому не всегда можно понять, идет ли в них речь об одном виде погребальных сооружений или о разных. В своей статье о формах погребений в Видевдате Х. Хумбах предложил различать два вида *дахм*: а) открытые площадки для выставления трупов, более или менее соответствующие поздним зороастрийским *дахмам* (Видевдат, 5. 14, 18; пехлевийский Видевдат 12, 14, 19; см.: Humbach, 1961. S. 101]); б) закрытые гробницы наподобие склепов, тела в которых находились в консервации и могли бы смешаться с землей только после разрушения самих *дахм*, которое и предписы-

валось производить (Видевдат 7. 48—50; 3. 13; см.: [Humbach, 1961 S. 99]). При этом, по мнению Хумбаха, только первый вид *дахм* является зороастрийским, а второй порицался, чем было вызвано предписание уничтожать такие *дахмы* (ср.: [Boyce, 1975. P. 326—327]).

Хумбах обратил внимание на три различные формы погребения, указанные в 7-м фрагарде Видевдата:

	по Видевдату	*по Хумбаху*
7. 46.	*sairi mašya iriste zəmē niδāite* (досл.: 'останки мертвых людей, положенные на землю')	«трупы, которые лежат под открытым небом»
7. 49.	*sairi masya iriste daxmē niδāite* (досл.: 'останки мертвых людей, положенные на/в (?) *дахме*')	«трупы, похороненные в *дахме*»
7. 48.	*sairi masya iriste zəmē nikante* (досл.: 'останки мертвых людей, закопанные в землю')	«трупы, зарытые в землю»

На том основании, что «трупы, похороненные в *дахме*», дольше всего не превращаются в землю, а также из-за предписания срывать *дахмы*, в которых они лежат, Хумбах приходит к выводу, что речь здесь идет о незороастрийских закрытых «могилах». М. Бойс подчеркнула, что о *дахмах*, которые необходимо разрушать, говорится, что они «возведением возведены» (авест. *uzdāeza uzdišta*), то есть представляют собой специально построенные сооружения [Boyce, 1975. P. 326].

Последнее не является абсолютным аргументом в пользу того, что в данных пассажах под *дахмами* понимаются незороастрийские гробницы или склепы. Авестийский глагол *dāez* 'сваливать', укладывать' [Bartholomae, 1904. Sp. 637—674] употреблен в Авесте (Видевдате) всего несколько раз, но всегда вместе с отглагольным существительным, образованном от *dāez* с помощью преверба:

7. 54. *daxmaešva... uzdāeza uzdišta* '*дахмы*, которые возведением возведены' (или 'возведенные возведения')

uzdāezəm uzdišta 'стену (насыпь, вал) возвел'

3. 18. *pairi daēząn pairi daēzayąn* 'вокруг стену пусть со всех сторон возведут'

В Видевдате (3. 18) описывается сооружение места, в которое необходимо поместить человека, в одиночку перенесшего труп, и в котором этому грешнику суждено провести остатки своих дней, пока, дожив до глубокой старости, он не будет ритуально убит. Вполне вероятно, что эта постройка представляла собой со всех сторон закрытое сооружение с крышей. Аналогичное предписание, с полным повторением текста, касается женщины, родившей мерт-

ого ребенка (Видевдат, 3. 15—18 = 5. 46—49). Впоследствии практика изоляции в специальных постройках была перенесена вообще женщин в состоянии ритуальной нечистоты — после родов и с месячными. В новое время эти «домики» были совершенно закрыты, настолько, чтобы свет проникал туда как можно меньше, а скверне в наименьшей степени выходило оттуда:

3. 15 (5. 46). ...Где в этом доме маздаяснийском самая наичистейшая земля, земля наисухая, [чтобы] меньше всего тем путем проходили мелкий и крупный скот, огонь *Ахура Мазды*, барсман по Истине простертый, мужи праведные?

3. 16 (5. 47). ...Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

3. 17 (5. 48). ...На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на тридцать шагов от мужей праведных.

3. 18 (5. 49). Здесь маздаяснийцы из этой земли со всех сторон стеной пусть обнесут вокруг, после чего еду пусть поместят туда маздаяснийцы, после чего одежду пусть поместят туда маздаяснийцы.

Несомненно, что основной идеей приведенных выше указаний является ограничение распространения осквернения, исходящего от людей в состоянии ритуальной нечистоты. Для передачи ограничения служит авест. преверб *pairi* 'вокруг', 'со всех сторон'. По своему описанию и назначению такое сооружение напоминает «дом для мертвых» (авест. *kata*), то есть временную могилу.

В наиболее древнем, на мой взгляд, отрывке Видевдата, содержащем упоминание зороастрийского похоронного обряда (начало 8-го фрагарда), «временная могила» представляет собой простую яму, выкопанную, *возможно, прямо в земляном полу дома. Вполне вероятно*, что в этих нескольких пассажах зафиксированы следы тех времен, когда покойника хоронили в полу жилого дома, не покидая последнего. Зороастрийцы сочли возможным сохранить такой вид погребения как временный, с последующим выставлением трупа на открытом месте (*дахме*):

...Где в этом доме... = 3. 15 — 8. 7 = 3. 18

8. 8. И вот тогда пусть маздаяснийцы яму выкопают здесь, в этой земле, [глубиной] в полноги — в твердой, в полчеловека — в мягкой; на это место пусть принесут золы или навоза, а сверху нанесут кирпича, или камня, или сухой глины, или сора.

8. 9. Здесь пусть положат бесчувственное тело на две ли ночи, на три ли ночи, на месяц ли, — на все время, пока не прилетят птицы, не произрастут растения, не растекутся лужи, ветер не высушит землю.

8. 10. И вот когда прилетят птицы, произрастут растения, растекутся лужи, ветер высушит землю, тогда пусть маздаяснийцы в этом доме брешь прорежут. Двое мужчин [из] проворных, умелых — нагие, неодетые — должны, закрепив труп на глиняном

кирпиче или камне, положить его на известь в такое место, где будет наверняка признано, [что есть] пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы.

Этот отрывок представляет собой едва ли не единственное место в Видевдате, где часто повторяющееся в этом кодексе указание «где в этом доме маздаяснийском...» действительно может быть связано с домом, жилищем, поскольку в одной из последующих фраз предписывается прорезать в этом доме отверстие.

Видевдатом засвидетельствовано развитие «временной могилы» в «дом для мертвых». Так, в 5-м фрагарде предписывается уже не «вырыть», а «возвести» (авест. *uzdāiδyąn*) погребальную камеру:

5. 10. ...Вот лето сменилось зимою, что должны делать маздаяснийцы? — ...Дом за домом, род за родом пусть возведут три *kata* ('дома') для тех, что мертвые.

5. 11. ...такой [величины], чтобы в полный рост ни головой не упираться, ни ногами впереди, ни руками окрест. Вот положенный *kata* для тех, что мертвые.

Находящееся в *kata* тело должно быть выставлено на солнце в течение года (Видевдат, 5. 14), в противном случае виновным полагалось наказание. Пятый фрагард в пассажах 12 и 13 явно цитирует Видевдат (8. 9—10), а не наоборот; только прорезание в доме бреши и описание выставления заменены на просто «выставление на солнце». Именно такие «дома для мертвых» хорошо известны у зороастрийцев новоперсидских *ривайатов* и нового времени. Они получили название *zād-o-margxāne* (перс., 'дом рождения и смерти') у иранских и *nasaxāne* (перс., 'дом для мертвых') у индийских зороастрийцев. Однако в новое время занесение трупа в такой дом перед *дахмой* стало обязательным независимо от условий и времени года.

В отличие от постройки для перенесшего в одиночку труп (Видевдат, 3. 18) и родившей мертвого ребенка (Видевдат, 5. 49), для описания строительства *kata* используется авестийский глагол *dā* с превербом *uz* — тот самый глагол, от которого образовано слово *uzdāna*, служащее для обозначения костехранилища. Можно было бы предположить, что и та «незороастрийская *дахма*» — закрытая гробница, склеп, которую видел Хумбах в указаниях седьмого фрагарда и которая, в общем-то, должна походить на один из этих двух видов сооружений (Видевдат, 3. 18; 5. 49 и 5. 11), имеющих стены и крыши. Но она описана не при помощи авест. *pairi-dāez* 'обносить вокруг валом' или *uz-dā* 'возводить', а с использованием авестийского глагола *uz-dāez*, который, согласно другим контекстам Видевдата, обозначает «наваливать, возводить вал, стену, укрепление». Таким образом, «возведенные возведением» *дахмы* (Видевдат, 7. 54) могли являться просто искусственными насыпями.

В Видевдате (7. 51) обещается отпущение грехов в мыслях, словах и делах тому, кто сроет *дахму* величиной со свое тело (или н

величину своего тела). Применение такой единицы измерения, как размеры тела человека, не имеет смысла, если речь идет о закрытой гробнице, зато вполне естественно (по системе мер Видевдата) для насыпи. В пользу того, что «возведенные на земле *дахмы* являлись открытыми площадками», говорит и то, что согласно Видевдату, они служат дэвам «все время, пока издают зловоние» (Видевдат, 7. 56), что несущественно для закрытой камеры. Необходимо также отметить, что предписания новоперсидских ривайатов требовали не только выкапывать зарытые в землю трупы, — то есть уничтожать погребения, — но и выставлять их затем на *дахме*, а в 7-м фрагарде Видевдата (7. 49; 7. 51) говорится только об уничтожении сооружения.

Действительно, как указал Х. Хумбах, в 7-м фрагарде названы три вида погребения — на земле, в земле и на (по Хумбаху «в») *дахме*. Какой же из этих способов (если он назван) является зороастрийским? Необходимость сносить *дахмы* как места сосредоточения нечистоты для того, чтобы дать возможность земле, на которой они стоят, вернуть свою прежнюю чистоту, объяснена новоперсидскими *ривайатами*, а вслед за ними Дж. Дармстетером [Vendidad. P. 24—25, n. 4]. Возможно, что это позднее толкование. Тем не менее, как представляется, уже редакторы Видевдата, оставившие пассажи 7-го фрагарда, понимали их в том же ключе, что и авторы новоперсидских *ривайатов*.

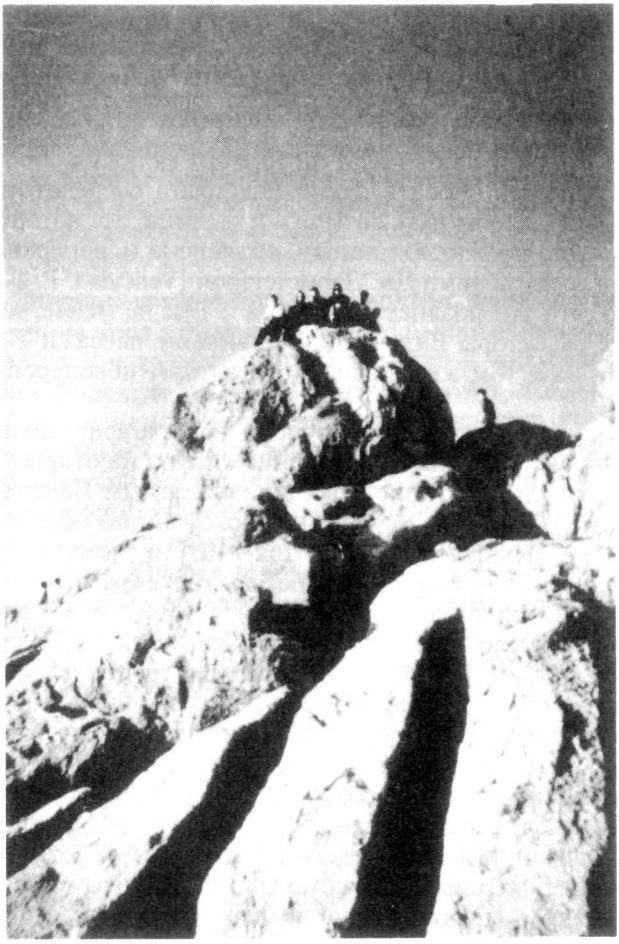
«Положение трупа на землю», упомянутое в 7-м фрагарде, может быть связано не с зороастрийским выставлением трупа на открытой площадке с изолирующей подстилкой, а с признаваемым Видевдатом грехом *nasu-spāya* 'оставление трупов (без похоронного обряда)', 'бросание трупов' (см.: [Humbach, 1961. S. 102—103], а также: [Benveniste, 1962]; о положении трупов на землю как грехе, распространенном в Арахозии, см.: Видевдат, 1-й фрагард).

Несомненно, что во время создания отдельных частей Видевдата разнообразие видов погребения или уничтожения трупов велико. Целью кодификаторов обрядов и редакторов текстов было установление «правильного» способа и осуждение «неправильных». В таком же положении, хотя многие реалии изменились, находились, видимо, и последующие компиляторы, соединившие различные тексты в один письменный свод, который известен нам как Видевдат. Не исключено, что в дошедший до нас кодекс ритуальной чистоты вошли противоположные по смыслу рекомендации. Не является ли «выставление на солнце» и «положение на землю» одних зороастрийцев тем, что другие называли грехом «оставления трупов»?

Как было замечено выше, в тех отрывках Видевдата, где приводится описание *дахмы* зороастрийцев, само слово *daxma* не называется. В других пассажах контекст не оставляет сомнений в том, что *дахмой* именуется открытая площадка. Перевод фрагментов 7-го фрагарда остается спорным, с полной ясностью сказать невозможно, о

каких *дахмах* здесь говорится — о гробницах, как считает Хумбах, или об искусственных насыпях. Наконец, еще в одном месте в Видевдате слово *daxma* употреблено по отношению к утробе женщины, родившей мертвого ребенка. Зороастрийке предписывается:

> 5. 51. ...мочу быка с золой трижды испить, или шесть раз, или девять, чтобы омылась та *дахма*, что внутри ее утробы, чрева.



Дахма (Иран). Фото Ф. И. Абдулоевой (СПбГУ)

Непосредственно здесь имеется в виду один из элементов ритуального очищения. В то же время в этом пассаже нашло отражение представление о том, что *дахмы* и ритуально нечистые части мертвечины, на них остающиеся, омываются дождевой водой, посылаемой *Ахура Маздой* из моря *vouru-kaša* и очищающейся, в свою очередь, бурлением в море *pūitika* (Видевдат, 5. 16—19).

Все эти моменты заставляют усомниться в том, что редакторы различных частей Видевдата пользовались единой разработанной терминологией. То же подтверждается двумя разновременными описаниями сооружения «временной могилы», в одном случае названной «ямой», а в другом — «до-

дом» (*каш*), а также тем фактом, что для костехранилища еще не существовало специального термина, да и само его сооружение не было обязательным.

От времени правления династии Сасанидов в Иране осталось, помимо разнообразия погребальных сооружений и зафиксированного Талмудом запрещения евреям хоронить своих мертвых в земле, два вида памятников, связанных с зороастрийским похоронным обрядом, — эпиграфические и рукописные.

Что касается среднеперсидских зороастрийских сочинений, то, пожалуй, только «Дадестан-и дениг» содержит достаточно полное объяснение и описание той части ритуалов, которая связана с мертвым телом. В первую очередь обращает на себя внимание вопрос, заданный общиной верующих автору этого трактата: «Является ли уничтожением (букв.: вырыванием) жизни обгладывание собаками и птицами трупа?» В этом вопросе видно явное сомнение в правильности и даже возможности избавляться от мертвого тела посредством зороастрийского ритуала. Слово *daxma* (среднеперс. *daxmag*) в тексте не называется, а покойника предписывается отнести к горному отрогу (15. 5), где тело должно быть растерзано птицами и собаками (собаки не всегда упоминаются), а также подвергнуто воздействию солнечных лучей и «вредных существ». Примечательным является тот факт, что в популярном зороастрийском сочинении на среднеперсидском языке «Арда Вираз намаг» («Книга о праведном Виразе»), где описывается путешествие *Арда Вираза* на небеса — в рай и в ад, несмотря на довольно полное перечисление грехов различной тяжести, связанных с несоблюдением ритуальной чистоты, нет ни малейшего намека на неправильное совершение мучающимися в аду грешниками похоронного обряда. Так же и праведникам не ставится в заслугу зороастрийское выставление трупов на *дахме*. Эта тема как будто бы замалчивается.

Среднеперсидское слово *daxmag* известно по другому виду памятников — надписям на погребальных сооружениях: «От VII столетия до нас дошли, к счастью, многочисленные надписи, тип письма которых очень близок к "книжному пехлеви". Речь идет главным образом о погребальных надписях, расположенных около маленьких скальных ниш, предназначенных для погребения в них костей; такие надписи найдены в провинции Фарс, например, Шах-Исмаил (неподалеку от Накш-и Рустам), в Гармабаде, у Гардане-йе Шах-Шарман и на холмах к югу от Истахра. По этим надписям, как можно судить по обычной начальной формуле ZNH dhmk-Y... "это могила такого-то...", можно заключить, что такие остотеки назывались *daxmak(g)*, а не *astodān*» [Henning, 1958. S. 47] (ср. [Herzfeld, 1935. P. 38, n. 1]). Следовательно, можно предположить, что в сасанидское время, так же как и в более ранние эпохи, слово *daxmag* (авест. *daxma*) не было связано с теми площадками или постройками, которые под-

робнейшим образом описаны как *дахмы* новоперсидскими *ривайатами*, а впоследствии — исследователями зороастризма. *Дахмак* — это то место, которое обозначает могилу человека, его «последнее пристанище». Поэтому нет ничего удивительного в том, что это слово употреблено в «Шах-наме» (написанном в IX в. на новоперсидском языке и предназначенном в дар мусульманскому правителю) в значении 'гробница', 'усыпальница'. В то же время, насколько мне известно, среднеперсидское слово *astodān* никогда не встречается в погребальных надписях, в отличие от текста «Дадестан-и дениг», где описывается изготовление этого сооружения.

Помимо слова *daxmag* в среднеперсидском языке употреблялось еще одно слово, обозначающее 'последнее пристанище', — *aspanvar* или *ašvar*. МакКензи приводит для него значение 'гробница' [MacKenzie, 1971. P. 12], а М. Наваби переводит его как 'гробница' (*дахма*) [Nawabi, 1976. P. 500]. Это слово засвидетельствовано в двух зороастрийских среднеперсидских текстах — в «Книге деяний Ардашира, сына Папака»: «Эту распутницу, женщину, порожденную лживой колдуньей, отведи к гробнице и прикажи убить» [Книга деяний... С. 78. Примеч. 126. С. 101] — и в «Наставлении Хосрова, сына Кавада»: «Как только душа моя отделится от тела, поднимите мое ложе, отнесите в место отдохновения (?), положите там и громко провозгласите перед людьми этого мира...» [Изведать дороги... С. 76. Примеч. 1. С. 110—111].

Кроме книжного пехлеви, слово *ašvar* с тем же значением засвидетельствовано в надписи на стеле из Сияна (Китай, VII в., китайская и среднеперсидская курсивная версии), а также в двух вертикальных надписях на крышках погребальных сооружений. Одна из них высечена на двускатной крышке саркофага, найденного в Бишапуре III, Фарс: «Это погребение, принадлежащее Аношруван-Панаху, сыну Махдадашо. Да будет ему высший рай!» [Gignoux, 1975. P. 221—223]. Другая «вырезана на камне цилиндрической формы, который, кажется, служил крышкой саркофага. Длина камня 158 см. Среднеперсидская надпись, вырезанная вертикально курсивным письмом в 20 линий, служит памятью о двух скончавшихся зороастрийских женщинах, вероятно, состоявших в родстве, одна из которых умерла несколькими месяцами позже другой» [Tafazzoli, 1991. P. 197]. Эта надпись (Казерун II/Паришан) гласит: «Это "место отдохновения" сделано для покойной Некзад, дочери Михреншада. В месяц Спендармат 93 года Ездигерда и в день Ден она скончалась, да будет ей уготован рай. Покойная Бурзидаг, дочь Джамангушнаспа, покоится в том же "месте отдохновения", да будет ей уготован рай. В месяц Хордад 94 года Ездигерда и в день Дай-пад-Адур она скончалась» [Tafazzoli, 1991. P. 199]. По переводу дат, сделанному А. Тафаззоли, первое захоронение относится к 19 мая, а второе — к 1 августа 725 г. н. э. [Tafazzoli, 1991. P. 201—202].

Ахмад Тафаззоли предлагает читать интересующее нас слово как *asbar*, *ašvar* < *aspvar* 'место отдыха' [Tafazzoli, 1991. P. 199—200]. Ранее такой же перевод при чтении *haspan-var* предложил М. Шаки [Shaki, 1987. P. 290; Shaki, 1988. P. 93—95]. Контексты, в которых употреблено это слово в рукописях, не дают возможности определить, какой именно вид погребальных сооружений имеется в виду. Единственное, что не вызывает сомнения, это то, что сочинения принадлежат правоверным зороастрийцам. Вероятно, то же можно отнести к надписям, хотя саркофаги, на которых они высечены, не соответствуют расхожим представлениям о зороастрийском погребальном обряде.

Место покойника в доме и «дом для покойника» (временная могила)

Начало 8-го фрагарда Видевдата заставляет думать, что свои первые «временные могилы» зороастрийцы сооружали непосредственно в жилом доме, где умер человек. Скорее всего, в более отдаленные времена этот дом не покидался семьей покойного, несмотря на наличие в нем могилы. Правда, могила была изолирована как от земли, так и от пола жилого помещения специальным слоем.

По мере развития религии и увеличения благосостояния общины для мертвых стали строить особые отдельные камеры (авест. *kata*) — своеобразные временные склепы. Зарывать помещенного в них покойника в землю уже не было необходимости, тем более что это противоречило почитанию земли как священной материи. От былой ямы, возможно, остался след — тело очерчивали вокруг для того, чтобы ограничить распространение осквернения [Persian rivayats. P. 155]. Связано это было еще и с тем, что со временем *kata* из маленьких погребальных камер зороастрийцев Видевдата превратились в подобие моргов позднейших времен. Такие «дома для мертвых» поздних зороастрийцев — в отличие от Видевдата независимо от погодных условий — не могло миновать ни одно мертвое тело. В *зад-марг-хане* иранских зороастрийцев и *наса-хане* парсов хранился похоронный инвентарь, здесь могли обмывать тело. Опираясь на указание Видевдата о необходимости построить «дом за домом, род за родом три *kata*», сооружали три отдельные камеры — для мужчин, женщин и детей. В специальной комнате, соседней с той, где лежал труп, три дня и три ночи поддерживался огонь [Persian rivayats. P. 156].

Неизвестно, были ли засвидетельствованные в Видевдате *kata* зороастрийским изобретением и как широко они были распростра-

нены в древности на территории Ирана. В Средней Азии зафиксировано несколько таких сооружений. В ходе археологических раскопок подобный памятник найден в Хорезме (замок 36, VIII—IX вв. н. э.) Его сходство с описанной в Видевдате временной могилой было отмечено С. П. Толстовым: «Большой интерес представляет покрытая куполом пристройка с ЮЗ стороны донжона замка № 36. Она представляет собой квадратное помещение 4,5 х 4,5 м., образованное тремя пристроенными к ЮЗ стене замка стенами своеобразной кладки, в которой слои кирпича чередуются с прослойками пахсы, высотой в 20—30 см. Купол, образованный путем напуска кирпича, опирается на углах на трапециевидные тромпы. Комната не имеет правильной двери. Вход в нее ведет через узкий неправильной формы проем у Ю угла ЮЗ стены. Внутри после раскопок комната оказалась совершенно пустой. Вдоль ЮЗ стены ее шла узкая кирпичная лежанка. Середина комнаты была занята овальной ямой 1,5 х 1,8 м., прорубленной сквозь тонкий в этом месте такыр и доходящей до подстилающего его песка. На поверхности этого песка была обнаружена прослойка неправильно положенных кирпичей, поверх которых лежала тонкая прослойка золы и обугленных прутьев. Выше – над ямой и на полу лежал слой, состоявший из соломы, прутьев овечьего помета, многочисленных кусков дерева — отрезков бревен и палок различной величины и комьев глины разного размера» [Толстов, 1848. С. 149].

В автореферате диссертации М. Мейтарчиян указаны еще два случая построек подобного рода: в Бактрии (возле городища Кампыр-тепе кушанского времени) — изолированное помещение, а также в Согде (Наус II Пенджикентского некрополя) — часть некрополя, в центре помещения находилась круглая яма [Мейтарчиян, 1992. С. 10—11]. Все эти помещения, вероятно, исполняли ту же роль, что и описанная в Видевдате временная могила.

Наиболее интересными мне представляются сведения, приведенные этнографом М. Хамиджановой о таджиках верховьев Зеравшана и Нурека: «в верховьях реки Шинг, в группе кишлаков под названием Рашна имеется более 20 кишлаков. По свидетельству жителей соседних селений долины р. Шинга — Магиана и Гезана, в каждом из этих кишлаков имелось для общего пользования отдельное строение, состоящее из одной небольшой комнаты. Когда кто-либо в селении тяжело заболевал, и предполагалось, что он может скончаться, то близкие такого больного переносили его в это помещение со всем необходимым (постель, одежда, посуда, пища) По сообщению некоторых стариков, больного почти не наведывали, только заглядывали, чтобы узнать — жив ли он еще; по другим сведениям — больного наведывали, приносили по мере необходимости продукты, воду и пр. <...> Когда больной умирал, оповещали селение, и сразу все собирались у этого строения. С покойника сни-

мали одежды, заворачивали его в домотканый шерстяной черный палас или пустак — шкуру от барана, которая в прошлом заменяла одеяло, и оставляли его до похорон на полу посередине помещения; все выходили, а помещение закрывали» [Хамиджанова, 1980. С. 288—289].

Конечно, это описание нельзя считать доказательством приверженности предков таджиков Зеравшана зороастризму. Несмотря на соблюдение близкого зороастризму обычая, современные жители этой местности, в сущности, являются мусульманами-суннитами. Тем не менее, если здесь и нет прямого заимствования или сохранения зороастрийского обычая, возможно, возникновение заравшанской «временной могилы» уходит в столь же глубокую древность, как и авестийской. Несомненно, что сходные представления о нечистоте и опасности для общины умирающего и мертвого ее члена, бытовавшие в древней и современной традиционной культуре, послужили основанием для сооружения подобной камеры.

Помимо зороастрийских временных могил-ката, информация Хамиджановой заставляет вспомнить другие случаи временной изоляции в специальных камерах, засвидетельствованные Видевдатом и частично сохранившиеся у современных зороастрийцев. Близкие примеры известны у некоторых народов Кавказа и кафиров Гиндукуша. В Видевдате описаны случаи отселения людей, временно подвергнутых осквернению, — раненых и женщин с кровотечениями (5. 59) и родивших мертвого ребенка (5. 45—49), а также человека, перенесшего труп в одиночку, «живого мертвеца» (3. 15—18). В то же время, возможно, таджикский обычай несет следы широко распространенного в древности обычая оставления или ритуального убиения стариков и больных. Уместно ли сравнение заворачивания покойника в черный шерстяной палас или баранью шкуру с заворачиванием трупов в необработанные бычьи шкуры, которое упомянуто греческими авторами в связи с некоторыми районами Кавказа и со скифами (об этих обрядах см.: [Дюмезиль, 1990. С. 210—211]). Каждая деталь описания, приведенного М. Хамиджановой, имеет самостоятельное значение. Скорее всего, зеравшанский обычай представляет собой сплав бытовавших здесь в различное время правил и традиций, регулировавших в разное время отношение общины к старику, больному, умирающему, трупу. Видимо, соединение различных элементов является распространенным явлением.

«Временную могилу», особенно в виде ямы в жилом помещении, напоминает хорошо известный в Средней Азии обычай выделять место, на которое кладут в доме покойника. В Иране последних столетий — зороастрийском и мусульманском — выделение места покойника в доме приобрело скорее символический, упрощенный характер. В новоперсидских *ривайатах* говорится, что труп зороастрийца должен находиться в доме в месте, очерченном канавкой *kaš* [Persian rivayats. P. 154], так же как при положении в *nasa-*

xāne. Зороастрийское сочинение «Фарзийат-наме» предписывает сначала сделать для покойника ложе на земле. В 20-х гг. нашего века, когда Дж. Моди переводил на английский язык и комментировал этот стихотворный текст, такое ложе состояло из чистого куска полотна. В углу дома следовало снять слой почвы, что в Бомбее, по словам Моди, впоследствии было заменено использованием каменных плит. Здесь производили обряд *sag-dīd* 'осматривания [покойника] собакой'. Затем тело переносили на место, где его окружали тремя канавками *kaš*, проведенными металлическим гвоздем или ножом (металлические предметы использовались в ритуалах очищения и в похоронном обряде как наименее поддающиеся осквернению), и одевали в саван (*kafan*) ([Farziat-name. P. 48—49]; ср.: [Modi, 1892. P. 7]).

Джэксон, описывая похоронный обряд в Йазде, в Иране, указывал, что «на месте, где тело лежит перед выносом его из дома, обычно кладут три кирпича в форме небольшой арки и втыкают в под раскрытые ножницы, чтобы прогнать злых духов, которые могут притаиться неподалеку» [Jackson, 1909. P. 394].

Шиитский Иран плохо изучен с этнографической точки зрения. Тем не менее Садик Хидайат сообщает, что «когда мертвого выносят из комнаты, на его место кладут кирпич, на него — кусок мяса, а ночью — чашу шербета и блюдо с халвой; в эту комнату ставят горящую лампу, а утром все это относят на могилу покойного» [Хидайат, 1966. С. 29].

В Средней Азии выделение места покойника в доме связано с ритуалом обмывания трупа. Так, таджики Каратегина и Дарваза производят обмывание покойника «...в каком-нибудь углу нар, сбоку от входа, куда не наступают... Это место считается почитаемым, священным... На нем в течение первых трех ночей ставят свечи-лучинки... Помимо почитания, существует и представление об опасности этого места; если кто-либо даже по незнанию наступит на него, то якобы может тяжело заболеть. Поэтому стараются на место обмывания поставить ларь для зерна или другую вещь, чтобы не наступать на это место.

В месте, где производят обмывание, предварительно выкапывается углубление, над ним кладут доски, на которые укладывают покойника (если их нет, то используют снятую дверь). Доски укрепляют в наклонном положении... В том месте, куда стекает вода, предварительно снимают небольшой пласт земли, делая углубление... Потом землю, в которую впиталась вода, выносят из дома и на ее место насыпают свежую» [Писарчик, 1976. С. 130].

Аналогичным образом описывает Б. Кармышева обмывание покойников в Фергане. Однако здесь «на доску стелили новую тростниковую циновку или люцерну — в теплое время года свежую, зимой сушеную. В Ходжамагзе застилали люцерной не доску, а яму

после обмывания яму заполняли вынутой из нее землей... Яму засыпали землей поверх люцерны; тюрки люцерну выбрасывали, а в яму, прежде чем засыпать ее землей, клали камень, чтобы земля затвердела и чтобы больше не было покойников. На это место старались не наступать в течение года и более» [Кармышева, 1986. С. 143]. Сходные сведения приводит Г. П. Снесарев для Хорезма. Он отмечает при этом, что в многокамерных жилых строениях — *хаули* прежде имелись «особые комнаты *кат*» [Снесарев, 1969. С. 133], где обмывали покойников (в то время как согдийск. *kat*, так же как авест. *kata* означает «дом, камера», а не «специальная постройка для мертвых»).

Таким образом, место, где обмывали покойника, не только выделяли, но и делали яму или углубление, которое застилалось изолирующей подстилкой. Подобные изолирующие подстилки широко известны для погребений в могилах [Литвинский, 1972. С. 106]. Помимо 8-го фрагарда Видевдата, наиболее древним письменным свидетельством изоляции земли от трупа является предписание, содержащееся в «Каушика-сутре» («Атхарваведа»). Умирающего, следуя ведическому источнику, надлежало перенести к трем священным огням, где он должен был встретить смерть на месте на полу, вымазанном коровьим навозом, покрытом травой или соломой, посыпанном зернами сезама и галькой [Caland, 1896. S. 8].

Очевидно, что обычаи создания изолирующей подстилки и выделения места покойника в доме являются очень древними, и вряд ли их можно связывать именно с зороастризмом, да и вообще с каким-либо сформировавшимся вероучением. Полагаю, что этот обычай, так же как сооружение временной могилы в полу жилого дома, восходит к древнейшему способу погребения мертвых прямо в том помещении, где продолжают жить и после смерти члена семьи. В пользу этого, может быть, говорит и обычай укладывать что-нибудь тяжелое, например камень, на грудь или живот умирающего или покойника, запрещенный шариатом (по Хомейни). Это правило напоминает оставление камня на месте покойника в доме, а также вообще выделение мусульманами места захоронения надгробием.

Еще одним древним обычаем, в равной степени связанным со смертью человека в жилище и с помещением трупа во временную могилу, является вынос покойника не через вход, а через специально сделанное для этого отверстие, как это описано в Видевдате (8. 10) и среднеперсидском комментарии к нему. Этот обычай сохранялся среди иранских зороастрийцев вплоть до начала нашего века и был засвидетельствован Джэксоном (см.: [Jackson, 1909. P. 390]): «В здании *zād-marg-xāna*, как его теперь строят, имеется две двери, через одну из которых тело вносится, а через другую выносится, что символизирует идею рождения и смерти (*zād-o-mard*), отраженную в персидском бейте:

Что такое мир? Всего лишь постоялый двор с двумя вратами. Войдешь в одни, через другие выйдешь».

Джэксон записал типичное «символическое» толкование поздними зороастрийцами древнего обряда (об обычае выноса покойника не через дверь см.: [Литвинский, 1968. С. 100—108]). Что касается объяснения названия постройки — «дом рождения и смерти», более вероятным мне представляется вхождение его в обиход и закрепление благодаря представлению о нечистоте не только смерти, но и рождения, и, следовательно, необходимости изоляции не только мертвого, но и роженицы в аналогичных (или тех же самых?) «домах».

Идея смерти-путешествия была очень популярна среди поздних зороастрийцев, стремившихся найти свое объяснение и понимание древних обычаев. В частности, так был объяснен зороастрийский обряд, возникший благодаря неверной интерпретации Видевдата (5. 10—11) (см.: [Persian rivayats. P. 158] и примеч. Дхабхара). Имеется в виду предписание новоперсидского *ривайата* скрещивать ноги умершего и в таком виде выставлять труп на *дахме*. Это указание вызвало споры между иранскими зороастрийцами и индийскими парсами. Несмотря на исходившие от первых угрозы «тяжелого наказания душам» тех, кто выставляет покойников с выпрямленными ногами, последние все равно отвергли это правило. Действительно, своим возникновением оно обязано неправильному переводу авестийского пассажа, содержащего описание временной могилы и ее размеров. Основная идея, заложенная в авестийский текст, — насколько возможно ограничить осквернение, исходящее от трупа, путем помещения его в камеру соответственных размеров. Авторы *ривайатов* объясняли свой обычай скрещивания ног покойнику ссылаясь на то, что умершему предстоит необычное путешествие — путешествие в иной мир. Поскольку при жизни человек ходит, распрямляя ноги, в свой последний путь он должен отправиться со скрещенными [Persian rivayats. P. 158].

В отличие от новоперсидских ривайатов и широко распространенной в Средней Азии практики делать по отношению к мертвому все «наоборот», книжная традиция, авестийская и среднеперсидская, а также мусульманская (насколько мне известно), не засвидетельствовала таких обычаев; они считались «языческими». Так, например, обмывание покойника, по Хомейни, — это обычное полное ритуальное омовение *gosl*, совершаемое «по порядку», в то время как в Средней Азии обмывание покойников, как правило, производят в обратной к *gosl* последовательности. Это показывает, что поздний зороастризм был открыт для восприятия языческих обрядов и представлений.

В зороастрийский обиход обряд обмывания покойников, видимо, вошел под влиянием незороастрийского окружения. Авестийским Видевдатом обмывание покойников не упоминается, — скорее все-

. такого обычая не было. По зороастрийским представлениям о чистоте трупа, в этом действии нет необходимости, а соприкосновение мертвой материи с водой недопустимо. Насколько мне известно, одно из первых (если не первое) косвенных упоминаний обмывания покойника содержится в новоперсидском трактате «Сад р», где говорится о невозможности дальнейшего использования юбой части дерева, на котором несли труп или на котором обмыли его» [Sad dar. P. 353]. Оба этих действия с точки зрения древ- их зороастрийских правил являются греховными, но, как видно, пускались уже в средневековье. Таким образом, мертвых стали об- мывать в Иране — коровьей мочой, а в Индии — даже водой. На язательности этих действий, видимо, не настаивали. Несмотря на о, ритуал обмывания мертвых закрепился. Отчасти это произош- из-за мусульманского влияния, отчасти — оттого что он оставал- одним из общечеловеческих обрядов, не принимавшихся зороа- рийским жречеством, но сохранявшихся в окружении общины.

Проследить возникновение обычая заворачивать покойника в ван представляется возможным путем привлечения этнографичеих данных. Этот обычай, широко распространенный у многих родов мира, засвидетельствован и в ираноязычной среде. По сощениям этнографов, исследовавших некоторые районы Таджикиана, «...для бедняков проблема савана бывала в старое время очень удной, а во время эпидемий неразрешимой. Если родители умерего не могли найти материи на саван... покойника хоронили, зарнув в джойнамазы из мечети... или в люфу... люцерну, солому. е эти заменители растений сначала мыли, чтобы сделать их ритуьно чистыми... В к. Чильдара (долина р. Хингоу) при полном оттствии материала для савана, на памяти видевших это стариков, койника обмазали вместо савана слоем белой глины» ([Писарчик, 76. С. 134]; см. также: [Рахимов, 1953. С. 118; Бабаева, Бахтоварева, 1979]).

Таким образом, саван, вероятно, является прямым наследником подстилок, которые клали в могилу и на то место, где лежал в ме покойник. Изоляцию земли от трупа в древности производиразными способами. Как известно, Геродот засвидетельствовал ычай персов обмазывать покойников воском, а это ничем не отчается от обмазывания глиной «вместо савана».

В Иране, по-видимому, обычай заворачивать покойника в саван был принят у ортодоксальных зороастрийцев вплоть до мусульнского завоевания. Несомненно, что зороастрийцы Видевдата — естийского ритуального кодекса — не использовали саван. Об этом ворят запреты оставлять на трупе хоть какую-нибудь одежду (Видат, 8. 23—25; 5. 51):

8. 23. О Создатель плотского мира, праведный! Кто одежду оставит поверх покойника — тканую или кожаную — такую, что ступ-

ни человека покроет, какое ему наказание? — И сказал *Ахура Мазда*: Пусть нанесут ему четыре сотни ударов конской плетью, четыре сотни [ударов плетью], «делающей послушными».

За оставленную на трупе одежду, «такую, что оба бедра человека покроет» полагалось наказание в шесть сотен ударов плетью (8. 24), а за «такую, как вся одежда мужчины» — в тысячу ударов (8. 25). Следовательно, труп, по описанному в Видевдате обряду, должен был выставляться на *дахме* (специальной открытой площадке для трупоположения) без всякой одежды.

По мнению М. Бойс, этот древний обычай перестал выполняться в Иране после IX в. н. э., но сохранялся индийскими парсами [Boyce, 1977. P. 151]. Дж. Моди, упоминая саван у парсов, имел в виду ту старую, но чистую одежду, которая снималась с трупа перед выставлением на *дахме* и уничтожалась [Modi, 1892. P. 2—5, 17]. Иранские зороастрийцы приняли саван, очевидно, под мусульманским давлением и влиянием, хотя наверняка он был хорошо известен им по окружению и до исламского завоевания Ирана и был в ходу у тех, против кого направлены приводившиеся предписания Видевдата. Саван современных зороастрийцев, судя по описанию М. Бойс, практически ничем не отличается от савана иранских мусульман-шиитов и, что является существенным, называется тем же, что и у последних, словом кафан (*kafan*, كفن).

Согласно официальным предписаниям айатоллы Хомейни, погребальная одежда мусульманина-шиита должна состоять из трех частей: набедренной повязки (перс. *long*) от пупа до коленей, рубахи до середины голени ноги (перс. *pirāhan*) и полотна (перс. *sar-tā-sar*) «такой длины, чтобы можно было связать два его конца, и такой ширины, чтобы одна его сторона находила на другую» ([Хомейни. С. 116]; ср.: [Богданов, 1909. С. 92; Люшкевич, 1971. С. 56]).

Современные зороастрийцы предварительно, до выставления на *дахме* и после троекратного обмывания коровьей мочой, покойника «облачали с головы до ног в белые хлопчатобумажные одежды, которые должны быть чистыми, но бывшими уже в употреблении, — надевать что-либо новое на покойника запрещено как греховная пустая трата. Эта одежда состояла... из священной рубахи, хлопчатобумажных штанов, едва прикрывавших колени, грубых обмоток на ногах и сложенного головного убора, завязанного под подбородком» [Boyce, 1977. P. 149—150]. Затем тело заворачивали в саван из хлопчатобумажного полотна так, что открытым оставалось только лицо (на которое, в свою очередь, клали кусок белой ткани, приподнимаемый при обряде осматривания трупа собакой). В саван вкладывали ножницы, которыми на *дахме* лишь надрезали его ткань, не обнажая тело [Boyce, 1977. P. 150].

Обычай заворачивать покойника в саван и то полотно, которое для этого используют, можно считать прямым, хотя и вынужден-

ным, заимствованием из ислама в зороастризм. Параллельно зороастрийцы сохранили еще один интересный вид «погребальной одежды». Эта одежда предназначалась для души покойного в будущей жизни. В одном из среднеперсидских текстов, дополняющем зороастрийское сочинение «Дозволенное—недозволенное» (среднеперс. *šāyest-nā-šāyest*), предписывалось складывать ее в третий день после смерти человека рядом со священным хлебом (среднеперс. *dron*) [Supplementary texts.... P. 71] и отдавать священнику. Такая специально освященная жрецом одежда детально описана в новоперсидском зороастрийском трактате «Сад дар». Она должна быть новой и красивой, чтобы понравиться душам умерших предков, походить на одежду жреца и состоять из головного убора, рубахи, нижней рубашки, священного пояса, штанов, башмаков и покрывала для нижней части лица (чтобы не осквернять дыханием огонь) [Sad dar. P. 351][1].

У современных зороастрийцев эта одежда превратилась в кусок домотканого полотна, вымытый и освященный жрецом. Последнему он и приносился и впоследствии использовался для личных целей или отдавался бедным [Boyce, 1977. P. 154—155].

Выявить первоисточник некоторых сходных обрядов, бытующих как в зороастрийской, так и в мусульманской среде, вообще не представляется возможным. Так, например, обстоит дело с обычаем вливания капель в рот умирающего.

В Средней Азии обычай капать умирающему в рот воду распространен почти повсеместно [Андреев, 1927. С. 52; 1953, С. 187; Писарчик, 1976. С. 120—121; Рахимов, 1953, С. 109—110; Троицкая, 1971. С. 236]. Информанты пытались объяснять это действие, например, «облегчением страданий больного, так как от воды у него размягчается горло» [Троицкая, 1971. С. 236]. Этому обычаю придавалось и значение защиты от дьявольских сил: «Окружающие и сам умирающий, пока может, повторяет основную мусульманскую формулу — *Ло илоха илаллох* — или хотя бы произносит имя бога: *Аллох*. Считалось, что это отгонит дьявола, который стремится напоить умирающего своей мочой. Чтобы предотвратить это и утолить предсмертную жажду, умирающему капают с ваты в рот воду, которая называется *об-и хасрат* — вода скорби, *об-и рехлат* — предсмертная вода (Оби-Гарм), *об-и харакат-и чон* — вода движения души, *об-и сар-и мавт* — предсмертная вода (к. Яхч). Если умирающий крепко стиснул зубы, считается, что душа его выходит из тела, и капать воду перестают (к. Нушор)» [Писарчик, 1976. С. 120—121].

Аналогичный обычай известен и у зороастрийцев. Засвидетельствован он только поздними источниками [Modi, 1892. P. 4; 1922. P. 307, n.1; Jackson, 1909. P. 387; Boyce, 1977. P. 148, n. 21]. Зороаст-

---

[1] Ср. расплату одеждой с обмывальщиком покойника у шиитов, напр.: Люшкевич, 1. С. 57.

рийцы, однако, используют не воду, а освященную бычью мочу (Джэксон приводит наименование *gomez*, Бойс — *nirang*), если речь идет об Иране (ср. с «мочой дьявола» из цитировавшегося выше отрывка), или освященную специально приготовленную смесь воды и сока хаомы, если это касается индийских парсов. Парсы, не принимавшие и облегчившие некоторые правила и обряды иранских зороастрийцев, вообще практически не использовали мочу для внутреннего очищения. Иногда они капали умирающему в рот несколько капель гранатового сока: гранат используется парсами как одно из ритуальных растений. В Индии также употреблялась для этой цели смесь освященных хаомы, граната и молока, приготовленная жрецом во время ясны – богослужения в храме огня.

По мнению М. Бойс, практика парсов давать умирающему несколько капель освященной смеси, содержащей хаому, в качестве *viatikum* — 'причастия перед смертью' — «доктринально хорошо обоснована... и, возможно, давание *nirang* было заменой, сделанной иранцами в свете общего стремления к чистоте перед угрозой смерти» [Boyce, 1977. P. 148, n.21]. Действительно, обряд вливания освященных капель зороастрийцы, так же как и таджики-мусульмане, совершают сразу после прочтения священнослужителем молитв «отпущения грехов» (*patet*), что тем более напоминает «причастие». Однако представляется сомнительным, что замена была произведена иранцами, а не парсами, исказившими смысл многих древних зороастрийских обрядов. Вместе с тем происхождение, время появления и значение обычая предсмертного вливания капель воды у мусульман, бычьей мочи или хаомы у зороастрийцев остается неясным, хотя, вероятнее всего, он может быть связан с зороастрийскими обрядами внутреннего очищения, при которых пили освященную бычью мочу.

Заключение

При смене исторических эпох, а также при переходе населения страны в другую веру, как это произошло в Иране после обращения в ислам недавних зороастрийцев, наряду со значительными изменениями в религиозном сознании людей, как правило, отмечается и сохранение некоторых элементов прошлого. Определенная часть этих элементов относится к так называемому обычному праву, то есть к тем обычаям, которые веками складывались и служили для поддержания этнической целостности и социальной структуры племени или общины. В основном нормы такого рода не находятся в противоречии с нормами религиозными, а в отдельных случаях не уступают последним, оставаясь более устойчивыми.

Другой стороной исследуемой проблемы является вопрос о заимствовании правовых установлений из зороастрийских кодексов в шариат.

Сравнительное исследование ритуальных омовений, принятых в зороастризме и исламе, демонстрирует большую вероятность заимствования как порядка совершения омовений, так и регламентации поводов для совершения полных и неполных очищений из зороастризма в ислам. Вместе с тем на примере типичных зороастрийских и мусульманских текстов, посвященных вопросам ритуальных очищений, выявлены концептуальные различия в понимании ритуальной чистоты в зороастризме и исламе. Они свидетельствуют, что заимствования установлений, регламентирующих ритуальные омовения, имели формальный характер. В одни и те же понятия носителями сменявших друг друга конфессий вкладывался разный смысл.

До того времени, как были записаны первые зороастрийские законы, вошедшие в авестийский ритуальный кодекс Видевдат, — а произошло это лишь при кодификации всех сохранившихся частей Авесты в правление Аршакидов или Сасанидов, — они длительное время, несколько столетий, просуществовали в рамках устной традиции. Тем не менее знание и обладание законом приписывали уже легендарным первым иранским династиям, а право законодательства

понималось как символ верховной власти. Ко времени завоевания Ирана мусульманами, а они по большей части были арабскими кочевниками, зороастрийцы имели свою создававшуюся веками систему ритуального права и достаточно разработанные представления о ритуальной чистоте. Эти представления оказали некоторое воздействие на иудаистские, и в первую очередь талмудические установления. При оформлении мусульманских ритуалов и религиозного законодательства мусульманские богословы использовали нормативы двух традиций — зороастрийский и иудаистской, подвергаясь, таким образом, двойному зороастрийскому влиянию — непосредственному и опосредованному

Наряду с явлением заимствования ритуальных норм из зороастризма в ислам наблюдается и обратный процесс. Стремление противостоять зороастризму и противопоставить ему новую, монотеистическую религиозно-правовую систему вызвало появление ряда специфических черт в шиитском исламе, утвердившемся в Иране. К таким особенностям относится более строгое, по сравнению с исламом суннитского толка, следование некоторым коранические догмам, а также, например, стремление избегать характерных для зороастризма кратностей и последовательностей в ритуальных омовениях. Аналогичная ситуация отмечалась исследователями для ритуальной системы иудаизма, элементы которой складывались во время иранского владычества.

Изучение собственно зороастрийских ритуальных установлений, проведенное на основе правовых зороастрийских текстов, начиная с древнейших (Авеста) и кончая работами современных идеологов зороастризма, позволило проследить существенные изменения, происходившие в системе представлений о ритуальной чистоте и непосредственно в ритуальном праве за тысячелетия существования зороастризма. Вопреки расхожему мнению о консервативности зороастрийской обрядности, обращают на себя внимание принципиальные нововведения и различные толкования ритуальной чистоты и других близких понятий, бытовавших у зороастрийцев различных эпох, а точнее, эпох разных письменных памятников — Авесты, среднеперсидских текстов, новоперсидской и современной религиозной литературы.

Религиозно-правовая система зороастризма с течением времени не оставалась неизменной, а развивалась. Зороастризм разных исторических эпох не был столь однородным и единообразным, как это можно представить по его позднему варианту, засвидетельствованному новоперсидскими источниками, главным образом *ривайатами*, а также европейскими путешественниками. Обрядовая практика позднего зороастризма была окончательно кодифицирована в мусульманском Иране.

В это время зороастризм уже не был государственной религией, хотя бы формально охватывавшей большинство населения государства, и исповедовался небольшой, боровшейся за выживание и свое сохранение общиной. Знание древнейшей авестийской традиции было во многом утеряно, хотя хранились уцелевшие тексты Авесты, реально зороастрийские богословы и жрецы пользовались среднеперсидскими переводами и комментариями священных насков. Среднеперсидская Авеста содержала ошибки и неверные толкования и отражала представления сасанидской эпохи.

Вместе с тем с течением времени зороастрийские писаные законы так и не приобрели более стройного и законченного вида, следуя в этом отношении неупорядоченному строению авестийского Видевдата.

Исследование бытующих у иранцев представлений о старении и смерти — как у зороастрийцев, так и у мусульман — показало близость этих представлений к общечеловеческим. Зачастую устойчивые элементы имеют общечеловеческие корни, поэтому они одинаково близки носителям разных культур и конфессий. В рамках конкретного региона сходства, имеющие общечеловеческую природу, связаны не с заимствованием из одной культуры в другую, а с сохранением наиболее древней традиции как истинной.

Существенны и некоторые представления, отличающиеся от ортодоксальных зороастрийских и мусульманских, но общие для ответвлений этих вероучений. Это касается, например, представления о сохранении жизни в теле человека после того, как душа его отлетела, общего для одной из зороастрийских ересей IX в. н. э. и учения таджиков-исмаилитов, засвидетельствованного в первой половине XX в.

Анализ зороастрийских и мусульманских представлений и терминологии, связанной со строением человеческого существа, показывает, что при использовании общих иранских терминов для обозначения близких понятий в зороастризме более четко, чем в исламе, выступает особое — отдельное существование бессмертной души в противоположность душе, олицетворяющей жизненную силу, и следующая из этого дихотомия души и тела. Этот вывод важен для понимания специфики зороастрийского похоронного обряда: в отличие от мусульманского, он представляет собой два до известной степени не связанных между собой комплекса ритуалов — для бессмертной души и для смертного тела, превращающегося после кончины человека в оскверняющий труп.

Характерная как для зороастризма, так и для ислама вера в непрерывность существования души (духа) до рождения, при жизни и после смерти человека определила в большой степени особенности обрядов, связанных с заботой о «живой душе». Один из таких зороастрийских обрядов, *зенде-раван*, имеет почти полное соответствие

в исламе в виде так называемых «прижизненных поминок». Очевидно, *зенде-раван* относится к тем древним ритуалам, которые, существуя до зороастризма и параллельно с ним, были узаконены при Сасанидах, а после падения зороастризма продолжили свое существование в мусульманской практике (сходные обряды известны далеко за пределами обитания ираноязычных народов). Таким образом, вариант этого обряда сохранился в иранском этнолингвистическом регионе независимо от смены населением конфессиональной принадлежности. Народная традиция, ставшая сначала частью зороастрийской (или околозороастрийской), а затем мусульманской, в действительности могла сохранить и совсем древние отголоски — в том числе ритуального убиения или самоубийства стариков и больных. Точно так же эта традиция приняла обычай «возраст пророка» (празднование достижения возраста пророка Мухаммада — шестидесятитрехлетия), поскольку он является подтверждением и соответствует представлению о предельном возрасте человека, известному с древнейших времен.

Параллели с немусульманскими среднеазиатскими культами следует с большей уверенностью искать в древнейших частях Видевдата, которые, в свою очередь, близки к ведическим текстам. В то же время, сходные со среднеазиатскими элементы позднего зороастризма восходят к околозороастрийской, или народной, традиции, с течением столетий заполнявшей все в большей степени ниши в зороастрийской системе обрядов.

Исследование бытующих в ираноязычной среде (как у зороастрийцев, так и у мусульман) обрядов, связанных с выделением в доме места, на которое кладут покойника, показывает их возможную связь с сооружением временной могилы в полу жилого помещения, описанным Видевдатом. Вероятно, этот обычай восходит к древнейшему способу погребения мертвых непосредственно в том помещении, где продолжают жить и после смерти члена семьи. Полная аналогия с использованием изолирующей подстилки, на которую складывали труп, имеется в ведических текстах

Еще одним обычаем, издревле бытовавшим у зороастрийцев и распространенным в мусульманской среде, является обряд выноса покойника не через дверь, а через специально сделанное для этого отверстие, пролом. Сохранение этого обычая также неправомерно связывать с влиянием зороастризма, поскольку он, очевидно, древнее последнего.

В качестве одного из характерных явлений позднего зороастризма выделяется новое, символическое толкование древних обрядов и текстов, искажавшее их первоначальный смысл. Это относится и к обряду выноса трупа не через дверь, а также к обычаю скрещивания ног покойного, введенному иранскими зороастрийцами.

С течением времени зороастрийская обрядность стала, в некотором отношении, более открытой для принятия не свойственных ей

элементов. Под влиянием незороастрийского окружения в зороастрийский обиход вошел обычай обмывания покойников. Отчасти это произошло из-за мусульманского влияния, но, по сути дела, обмывание трупов является одним из общечеловеческих обрядов, которые не были приняты зороастрийским жречеством, но сохранялись в окружении общины.

Обращение к обычаю заворачивать покойника в саван у иранцев позволяет проследить прямое, хотя и вынужденное, введение в зороастрийский обиход мусульманского обряда. Однако и в данном случае заимствование, пусть уже «обратное» — из ислама в зороастризм, — не является безоговорочным. С одной стороны, зороастрийское жречество в течение всего существования зороастризма противилось использованию савана в похоронном обряде, об этом говорят строгие запреты Видевдата. В то же время, у зороастрийцев издревле существовал обычай посвящения специальной одежды, предназначенной для души покойного в ее посмертном существовании.

Выявить первоисточник некоторых сходных обрядов, бытующих как в зороастрийской, так и в мусульманской среде, вообще не представляется возможным. Так, например, обстоит дело с обычаем вливания капель в рот умирающему.

В результате анализа терминологии, употреблявшейся в зороастрийских памятниках разного характера, составленных на авестийском, среднеперсидском и новоперсидском языках, был выявлен ряд наименований сооружений, связанных с похоронным обрядом. В разные языковые и исторические эпохи к аналогичным памятникам прилагались разные наименования. Строгой регламентации в похоронном обряде, которая характерна для позднего зороастризма, не существовало в древнем и сасанидском Иране, как не было еще и унифицированной терминологии.

Во время создания зороастрийского ритуального кодекса — Видевдата разнообразие видов погребения или уничтожения трупов было велико. Кодификация обрядов преследовала цель установления единого «правильного» способа погребения и осуждения «неправильных». Аналогичные задачи, при изменившихся реалиях, стояли перед последующими компиляторами, соединившими различные тексты в единый свод, известный нам как Видевдат.

Археологические и этнографические данные показывают, что многие элементы похоронно-поминального цикла, отвергнутые и осужденные в свое время зороастрийскими жрецами, сохранились в ираноязычной среде и в большой степени послужили фоном и материалом для формирования локальных вариантов мусульманского похоронного обряда.

Ритуальной чистоте придается первостепенное значение и в зороастризме, и в исламе. Без понимания специфических особенно-

стей зороастрийских, мусульманских, а также «народных» представлений о ритуальной чистоте, бытующих в иранском этнолингвистическом регионе, картина обрядов жизненного цикла, в том числе похоронного обряда, не была бы полной. По сути дела, в зороастризме та часть похоронного обряда, которая связана с действиями над мертвым телом, также может быть названа обрядом чистоты, поскольку она заключается в избавлении от нечистого, то есть мертвого тела, и восстановлении ритуальной чистоты путем совершения обрядов очищения и соблюдения траурных запретов.

Гораздо в меньшей степени это характерно для мусульманского похоронного обряда: дихотомия души и тела не выражена в исламском понимании строения человека так резко. Так, тела погибших за веру мусульман не требуют обмывания, потому что признаются ритуально чистыми. В отличие от зороастрийцев мусульмане почитают могилы святых.

Таким образом, исследование конкретных деталей зороастрийских и мусульманских ритуалов показывает неоднозначность процессов, происходящих при формировании ритуально-правовых систем, сложное соотношение обычаев и писаных законов, одновременное взаимовлияние и взаимоотторжение сменяющих друг друга вероучений.

ВИДЕВДАТ
ФАРАГД 8
[ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД И РИТУАЛЬНОЕ ОЧИЩЕНИЕ ОТ ТРУПНОЙ СКВЕРНЫ]

1. «Если в сооруженной из дерева или крытой прутьями [войлоком?] постройке[1] умрет человек или собака[2], что тогда делать маздаяснийцам?»

2. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть они разыщут *дахму*, приготовят *дахму*. Если признают, что легче перенести покойника, тогда пусть вынесут покойника, а дом пусть оставят [на месте]; пусть окурят этот дом *урвасна*, *вохугаона*, *вохукерети* или *хаданаепата*[3], или другими наиблагоуханными растениями.

3. Если признают, что легче перенести дом, тогда пусть перенесут дом, а покойника пусть оставят [на месте]; пусть окурят этот дом урвасна, вохугаона, вохукерети или хаданаепата, или другими наиблагоуханными растениями.

4. «О Создатель плотского мира, праведный! Если в маздаяснийском доме умрет человек или собака, [когда] начнется дождь ли, снег ли, буря ли, темень ли, или наступление дней, [когда] скот в укрытиях, люди в укрытиях, что тогда делать маздаяснийцам?[4]»

5. И сказал *Ахура-Мазда*:

---

[1] Авест., «сооружение из дерева» (букв.: 'поддерживаемое деревом') и «укрытие из прутьев, хвороста» или, возможно, из войлока. Вероятно, подразумеваются два вида жилища, бытовавшие у древних иранцев: постоянное — типа сруба — и временное — типа шалаша или юрты. Такое жилище можно было легко разобрать и перенести с места смерти человека.

[2] Собака — второе по святости существо у зороастрийцев (после человека). Ей посвящен полностью 13-й фрагард Видевдата. Смерть собаки (и то осквернение, которое несет в себе тело мертвой собаки) приравнивается к смерти человека и требует выполнения аналогичных обрядов.

[3] *Urvāsna, vohu.gaona, vohy.kərəti, haδānaēpata* — названия растений, мягкое дерево которых использовалось для окуриваний и поддержания священного огня. Индийские парсы используют в качестве первого из названных растений — сандал, в качестве второго — бензоин, третьего — алоэ, четвертого — гранат.

[4] То есть если невозможно будет совершить выставление трупа на *дахме* по зороастрийскому похоронному обряду.

— Где в этом доме маздаяснийском земля наичистейшая, земля наисухая, чтобы меньше всего тем путем проходили[5] мелкий и крупный скот, огонь *Ахура-Мазды*[6], барсман[7], по Истине простертый, мужи праведные?

6. «О Создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?»

7. И сказал *Ахура-Мазда*:

— На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на тридцать шагов от мужей праведных.

8. И вот тогда пусть маздаяснийцы яму выкопают здесь, в этой земле, [глубиной] в полноги — в твердой, в полчеловека — в мягкой; на это место пусть принесут золы или [сухого] навоза, а сверху нанесут кирпича, или камня, или сухой глины, или сора[8].

9. Здесь пусть положат бесчувственное тело на две ли ночи, на три ли ночи, на месяц ли, — на все время, пока не прилетят птицы, не произрастут растения, не растекутся лужи, ветер не высушит землю.

10. И вот когда прилетят птицы, произрастут растения, растекутся лужи, ветер высушит землю, тогда пусть маздаяснийцы в этом доме брешь прорежут. Двое мужчин[9] [из] проворных, умелых — нагие, неодетые — должны, закрепив труп на глиняном кирпиче[10], положить его на известь [?][11], в такое место, где будет наверняка признано, [что есть] пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы[12].

---

[5] Имеется в виду необходимость изоляции распространяющего осквернение трупа.

[6] По зороастрийским представлениям, огонь, вода, земля — священные стихии, требующие строгого сохранения от осквернения. Упоминание огня в данном пассаже, очевидно, объясняется постоянным его использованием в доме — на алтаре и в бытовых целях. Огонь выступает также и как божество (Атар).

[7] *Barəsman* — ритуальный пучек прутьев.

[8] Сухие вещества — зола, навоз, кирпич, камень, сухая глина, сор — должны служить слоем, изолирующим ритуально чистую землю от нечистого трупа. В целом в данном пассаже речь идет о временной могиле.

[9] Здесь и далее в тексте, в случае, когда речь идет о прикосновении или каких-либо действиях с трупом, всегда оговаривается необходимость участия в ритуале двух человек или употребляется двойственное число для субъекта. Переносить труп в одиночку считается смертным грехом, осквернением, от которого человеку никогда уже не очиститься, так как в него вселяется дэв смерти — *Друхш-йа-Насу* (см.: Видевдат, 3. 14). В крайнем случае, если невозможно найти партнера для перенесения трупа или, например, обмывания его мочой, используют собаку, привязывая ее к руке.

[10] Очевидно, имеется в виду сырцовый кирпич.

[11] Возможно, гипс, мел, алебастр.

[12] Собаки, птицы, дикие звери должны очистить кости от плоти. Иногда специально для этого при *дахмах* содержали собак. Чтобы животные и птицы не растащили останки к воде, земле, огню, растениям, труп закрепляли за волосы и ноги (6. 46).

11. Тут эти переносчики трупов[13] пусть сядут на удалении от покойника в три шага. И да возгласит Глава[14] праведный маздаяснийцам: «Пусть маздаяснийцы соберут мочи, чтобы ею переносчики трупов вымыли волосы и тело».

12. «О Создатель плотского мира, праведный! Чьей же должна быть эта моча, о *Ахура-Мазда* праведный, которой переносчикам трупов вымыть волосы и тело, — мелкого или крупного скота, мужчин или женщин?»

13. И сказал *Ахура-Мазда*:

— [Мочой] мелкого или крупного скота, не мужчин, не женщин, кроме двоих — мужа и жены в кровнородственном браке[15], — вымыть этим переносчикам трупов волосы и тело.

14. «О Создатель плотского мира, праведный! Если по пути проносят мертвых собак и мертвых людей, проходить ли по тому пути мелкому или крупному скоту, мужчинам или женщинам, огню, сыну *Ахура-Мазды*, или барсману, по Истине простертому?»

15. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Не проходить по тому пути ни мелкому скоту, ни крупному, ни мужчинам, ни женщинам, ни огню, сыну *Ахура-Мазды*, ни барсману, по Истине простертому.

16. Собаку желтую четырехглазую, белую желтоухую[16] трижды да проведут тогда по этому пути. И с проведением, о Спитама-Заратуштра, собаки желтой четырехглазой, белой желтоухой *Друхш-йа-Насу* улетает в северную сторону[17].

17. Если нет[18], снова, о Спитама-Заратуштра, собаку желтую четырехглазую, нет — белую желтоухую, шесть раз да проведут тогда

---

[13] Авест. *nasukaša* 'имеющий дело с трупом', 'занимающийся трупом'; новоперс. *nasāsalār* — особая замкнутая группа внутри зороастрийской общины, «каста» (единственная в структуре общества). В ведении насасаларов находится исполнение похоронных обрядов, в том числе тех ритуалов, на совершение которых для остальных членов общины наложен запрет, например, положение тела на *дахме*.

[14] Авест. *ratu* 'Глава', 'Судья'. Видимо, в данной строфе под Рату подразумевается священнослужитель, руководящий похоронной процессией.

[15] Кровнородственные браки были известны в Иране и в древности, а позже они были канонизированы и вошли в состав «десяти предписаний Заратуштры человечеству» (см.: Периханян, 1973. С. 64—65). Возможно, по крайней мере отчасти, заключение кровнородственных браков стимулировали и предписания, аналогичные приведенному в данном пассаже.

[16] Ср.: ведические собаки индийского бога смерти Ямы — «широконосые, четырехглазые, пятнистые». В «Ригведе» эти собаки разыскивают людей, которым предопределено умереть, и доставляют их Яме. Для выполнения ритуалов зороастрийцы, по возможности, используют белых собак (зороастрийский цвет) с темными пятнами над глазами. «Четырехглазость» подразумевает способность собак видеть саму смерть, с чем связан ритуал *sagdid* (новоперс. 'взгляд собаки', 'осматривание собакой'), когда собака своим взглядом прогоняет от мертвого тела *Друхш-йа-Насу*.

[17] Именно на севере, откуда прилетает *Друхш-йа-Насу*, находится зороастрийский ад, представления о котором связаны с холодом.

[18] Т. е. если нет уверенности в том, что ритуал совершен удачно и *Друхш-йа-Насу* изгнан (например, если собака шла по этому пути неохотно).

по этому пути. И с проведением, о Спитама-Заратуштра, собаки желтой четырехглазой, белой желтоухой *Друхш-йа-Насу* улетает в северную сторону.

18. Если нет, снова о Спитама-Заратуштра, собаку желтую четырехглазую, нет — белую желтоухую, девять раз да проведут тогда по этому пути. И с проведением, о Спитама-Заратуштра, собаки желтой четырехглазой, белой желтоухой *Друхш-йа-Насу* улетает в северную сторону.

19. Нет, снова, о Спитама-Заратуштра, собака желтая четырехглазая, нет — белая желтоухая [и] священник[19] первыми по этому пути проходят, и да промолвит он победоносные слова[20]:

Как избранный Владыка, —
Так праведный Глава,
Благой податель Мысли,
Дел в мире ради Мазды,
Что властью ради Господа
Пасти поставлен нищих[21].

Кого Ты на защиту
Поставишь мне, о Мазда,
Когда меня лукавый[22]
Замыслил погубить?
Кого как не Огонь Твой
И Мысль Твою [Благую],
Удел которых Истину,
О Господи, плодить!
Наставь меня учением,
По вере мне подай!

Кому разбить преграды,
Твоим храня ученьем
Мне в доме домочадцев[23]?
Кто жизни исцелитель?
Открой же Судию!
Тому Благою Мыслью
Придут пусть к Послушанью,
К кому велишь, о Мазда.

21. Да хранят нас от напасти Мазда и Спэнта-Армайти! Сгинь, дэвовский Друхш! Сгинь, дэвовское отродье! Сгинь, дэвами сотво-

---

[19] Авест. *āθravan* — общее наименование для священнослужителей различных классов.

[20] Следует молитва «Ахуна-Варья».

[21] Следуют две молитвы Заратуштры из Гат — Ясна 46. 7 и 44. 16.

[22] Авест. *drəgvant*. Возможно, в стихе слово употреблено по отношению к реальному враждебному Заратуштре-правителю, но в молитве конкретное значение стерлось, приобрело обобщающий смысл.

[23] Имеется в виду община Заратуштры.

ренный! Сгинь, дэвов создание, Друхш! Сгинь, Друхш! Убирайся, Друхш! Пропади пропадом, чтобы, на севере сгинув, не губить мира плотского Истины!

22. После этого вольны маздаяснийцы по этому пути проводить — мелкий или крупный скот, мужчин или женщин, или Огонь, сына Ахура-Мазды, или барсман, по Истине простертый. После этого вольны маздаяснийцы этого дома жертву принести мясом и медом вином][24], будучи столь же безгрешными, как и прежде.

23. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто одежду оставит поверх покойника — тканую или кожаную — такую, что ступни человека покроет, какое ему наказание?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему четыре сотни ударов конской плетью, четыре сотни [ударов плетью], «делающей послушными».

24. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто одежду оставит поверх покойника — тканую или кожаную — такую, что оба бедра человека покроет, какое ему наказание?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему шесть сотен ударов конской плетью, шесть сотен [ударов плетью], «делающей послушными».

25. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто одежду оставит поверх покойника — тканую или кожаную — такую, как вся одежда мужчины, какое ему наказание?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему тысячу ударов конской плетью, тысячу [ударов плетью], «делающей послушными».

26. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто против воли [семя] принимает и изливает[25], какое ему наказание?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему шесть сотен ударов конской плетью, шесть сотен [ударов плетью], «делающей послушными».

27. «О Создатель плотского мира, праведный! А если по воле [семя] принимает и изливает, какое ему наказание, какое искупление, есть ли очищение?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Никаким наказанием, никаким искуплением нет ему очищения, неискупимо содеянное во веки веков.

28. «Всегда ли?»

— Если это будет поклявшийся и просвещенный по Вере маздаяснийской; а если будет не клявшийся и не просвещенный по Вере

---

[24] Авест. *maδuman* — 'содержащий мед' или 'содержащий вино'.

[25] Т. е. пассивный и активный мужеложник; возможно также, что пара слов «принимающий и изливающий» обозначает занятие мужеложеством вообще.

маздаяснийской, то освобождается от этой [вины] клятвами по Вере маздаяснийской — не творить впредь неподобающих дел.

29. Отпускаются же, о Спитама-Заратуштра, человеку ради клятвы Верой маздаяснийской путы [греха], отпускается злодеяние [?], отпускается [грех] убийства праведного, отпускается [грех] небрежения к трупам, отпускается [грех] неискупимого деяния, отпускается трудноизгладимая вина, отпускаются все [злые] деяния, какие бы он ни совершил.

30. Подобно тому, о Спитама-Заратуштра, Верой маздаяснийской от мужа праведного отметает все злые мысли, злые слова, злые дела, как разметал бы западного ветра мощный поток.

(Так по благу, о Заратуштра, в творении добродетельного дела, благой Веры маздаяснийской совершеннолетним наказание определяется.)[26]

31. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто дэв, кто дэвопочитатель, кто дэвов наложница, кто все равно что дэв, кто вовсе дэв, кто еще до смерти дэв, кто после смерти дэвом бесплотным обращается?»

32. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Мужчина, принимающий [семя], и мужчина, изливающий [семя], о Спитама-Заратуштра, вот кто дэв, вот кто дэвопочитатель, вот кто с дэвами мужеложник, вот кто дэвам горшок[27], вот кто дэвов наложница, вот кто все равно что дэв, вот кто вовсе дэв, вот кто еще до смерти дэв; тот после смерти дэвом бесплотным обращается, кто мужчина, который мужчине свое семя вливает, или мужчина, который семя мужчины принимает.

33. «О Создатель плотского мира, праведный! Смогут ли очиститься те два человека, о праведный *Ахура-Мазда*, что на труп наткнутся высохший умершего год назад?»

34. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Смогут очиститься, о Заратуштра праведный. Не пристает сухое к сухому. Если бы сухое к сухому приставало, то была бы в страхе душа каждой моей плотской жизни, Истине порчу подвергнув, стать в одно мгновение телом обреченной[28] в массе тех трупов, что прилепились к земле.

35. «О Создатель плотского мира, праведный! Смогут ли очиститься два человека, о *Ахура-Мазда* праведный, отнесшие труп собаки или мертвого человека?»

36. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Смогут очиститься, о Заратуштра праведный.

---

[26] Фрагмент, заключенный в скобки, — из среднеперсидского комментария.

[27] В данном случае очевидно, что этим словом обозначен мужеложник, — т. е. слово употреблено в его переносном или даже в жаргонном значении.

[28] «Обреченный телом» — обычное обозначение сурового телесного наказания за тяжкие преступления.

— Как же?

— Если этот труп обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, то пусть омоют свое тело коровьей мочой и водой[29], тогда очистятся.

37. А если труп не обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, то пусть маздаяснийцы в первый раз три ямы в земле выроют, чтобы омыть их тело коровьей мочой, не водой[30]. Пусть подведут моих собак <...>[31]

38. Тогда во второй раз пусть маздаяснийцы три ямы в земле выроют, чтобы омыть их тело коровьей мочой, не водой. Пусть подведут моих собак <...> Пусть ждут все время, пока волосы от головы до самых кончиков не высохнут.

39. Тогда в третий раз пусть маздаяснийцы три ямы в земле выроют, от первых в трех шагах. И тело свое чтобы омыли водой, не мочой.

40. Сначала пусть вымоют руки. Ведь если руки не вымыты, то все тело это делает нечистым. А после того как руки вымыты трижды, следует обмыть вымытыми руками переднюю часть головы с макушки.

41. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая приходит на макушку, на лоб, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Дальше, между бровей на переносицу, *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

42. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая дальше, между бровей на переносицу приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На затылок *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

43. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на затылок приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Дальше, на верхнюю челюсть *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

---

[29] Имеется в виду последовательное омовение сначала мочой, потом водой.

[30] В случае контакта с мертвой плотью предписывается более сложный, чем предыдущий, ритуал с участием собак, предусматривающий двоекратное омовение мочой и затем водой. В 9-м фрагарде Видевдата приводится подробное описание наиболее полного ритуального омовения (*barašnom-e no-šwa* 'очищение девяти ночей' у современных зороастрийцев), которое состоит из нескольких последовательных омовений сначала мочой, затем песком, затем водой (трижды) и умащения тела благовониями. По порядку исполнения зороастрийскому омовению в значительной степени соответствует практикующееся мусульманами ритуальное омовение *гусл* (обязательное, в частности, после прикосновения к необмытому трупу), при котором сначала моют руки, затем голову и шею, после чего остальные части тела — сначала правую сторону, потом левую.

[31] Конец фразы неясен.

44. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на верхнюю челюсть приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правое ухо *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

45. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правое ухо приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левое ухо *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

46. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левое ухо приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правое плечо *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

47. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правое плечо приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левое плечо *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

48. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левое плечо приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Под правую мышку *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

49. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая в правую подмышку приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Под левую мышку *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

50. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая в левую подмышку приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Дальше, на спину *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

51. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая дальше, на спину приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На ребра по обе стороны спины *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

52. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на ребра по обе стороны спины приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правую грудь *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

53. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правую грудь приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левую грудь *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

54. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левую грудь приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правые грудные ребра *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

55. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правые грудные ребра приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левые грудные ребра *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

56. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левые грудные ребра приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правую ягодицу *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

57. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правую ягодицу приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левую ягодицу *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

58. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левую ягодицу приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На срамные места *Друхш-йа-Насу* обрушивается. Если это будет мужчина, сначала пусть обольет зад, а потом перед, а если будет женщина — сначала пусть обольет перед, а потом зад.

59. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на срамные места приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правое бедро *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

60. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правое бедро приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левое бедро *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

61. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левое бедро приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правое колено *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

62. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правое колено приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левое колено *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

63. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левое колено приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правую голень *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

64. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правую голень приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левую голень *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

65. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левую голень приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правую лодыжку *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

66. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правую лодыжку приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левую лодыжку *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

67. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левую лодыжку приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На правую ступню *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

68. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на правую ступню приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— На левую ступню *Друхш-йа-Насу* обрушивается.

69. «О Создатель плотского мира, праведный! И когда вода благая на левую ступню приходит, куда же *Друхш-йа-Насу* обрушивается?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Под подошву загнанный [*Друхш-йа-Насу*] крылу мухи подобен.

70. Разом на пальцы оперевшись и пятки задрав, правую ступню следует облить, и тогда *Друхш-йа-Насу*, под пальцы загнанный, крылу мухи подобен.

71. Разом на пальцы оперевшись и пятки задрав, правые пальцы следует облить, и тогда *Друхш-йа-Насу* на левые пальцы обрушивается. Левые пальцы следует облить.

72. И тогда изгнан *Друхш-йа-Насу* в форме отвратительной мухи, [прилетающей] с северной стороны, с торчащими вперед коленями, поднятым кверху задом, [которая] вся покрыта пятнами, как ужаснейшие *храфстра*. И так помолиться следует словами победоносными, наигромчайшими[32]:

---

[32] Следует молитва «Ахуна-Варья».

Как избранный Владыка, —
Так праведный Глава,
Благой податель Мысли,
Дел в мире ради Мазды,
Что властью ради Господа
Пасти поставлен нищих.

Кого Ты на защиту
Поставишь мне, о Мазда,
Когда меня лукавый
Замыслил погубить?
Кого как не Огонь Твой
И Мысль Твою [Благую],
Удел которых Истину,
О Господи, плодить!
Наставь меня учением,
По вере мне подай!

Кому разбить преграды,
Твоим храня ученьем
Мне в доме домочадцев?
Кто жизни исцелитель?
Открой же Судию!
Тому благою Мыслью
Придут пусть к Послушанью,
К кому велишь, о Мазда.

Да хранят нас от напасти Мазда и Спэнта-Армайти! Сгинь, дэвовский Друхш! Сгинь, дэвовское отродье! Сгинь, дэвами сотворенный! Сгинь, дэвов создание, Друхш! Сгинь, Друхш! Убирайся, Друхш! Пропади пропадом, чтобы, на севере сгинув, не губить мира плотского Истины!»»

73. «О Создатель плотского мира, праведный! Если маздаяснийцы, пешком ли проходя, пробегая ли, верхом ли, проезжая ли, наткнутся на огонь, трупы варящий[33], [на котором] труп бы варили, труп бы жарили, что тогда делать маздаяснийцам?»

74. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть будет убит варящий труп, пусть убьют его, пусть котел разнесут, насыпь[34] разнесут.

75. Вне пламени [этого] огня следует дрова прожечь, — то ли дерево, что с семенем огня[35], или то, что для этого огня выложено[36], — это

---

[33] Или, возможно, «трупы сжигающий». Осквернение огня мертвой плотью каралось смертью – недопустимо, например, трупосожжение (ср.: Видевдат, 1. 16). Также недопустимо использование для каких-либо целей мертвечины, которая сама по себе считается реальным вместилищем и источником смерти.

[34] Авест. *uzdāna* — огораживающая насыпь-очаг в виде стенки, которая, видимо, поддерживала котел над костром. Интересно, что то же слово используется для обозначения костехранилища, которое, скорее всего, принадлежало к тому же типу сооружений.

[35] Т. е. древесина из костра, уже горящая.

[36] Т. е. древесина, приготовленная для сожжения в костре.

дерево огнесеющее пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят[37].

76. Как тогда первую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь[38], пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят.

77. Как тогда вторую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда третью охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда четвертую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда пятую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда шестую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда седьмую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят. Как тогда восьмую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь, пусть вынесут, пусть вытащат, как можно скорее пусть выбросят.

78. Как тогда девятую охапку, чтобы отложить ее на земле на столько от огня, трупы варящего, как большая пядь <...>[39]

79. Если по Истине на дрова принести, о Спитама-Заратуштра, *урвасна*, или *вохугаона*, или *вохукерети*, или *хаданаепата*, или еще какие-нибудь наиблагоуханные растения,

80. то от них в какую бы сторону ветер огня благоухание ни разнес, в эту-то сторону и выходит Огонь *Ахура-Мазды*, тысячеубивающий дэвов бесплотных, тьмы отродье лживое вкупе — и колдунов и ведьм[40].

---

[37] Тушить огонь недопустимо, поэтому следует девятью охапками разнести оскверненный костер. Над головнями, перекладывая их в углубления в земле, проделывают подобие очистительного обряда, совершаемого над человеком.

[38] Большая пядь — мера длины, равная 12 пальцам.

[39] В издании К. Гельднера, по которому выполнен перевод, словами «как большая пядь» предложение заканчивается.

[40] Букв.: 'по двое, парами *yatu* и *pairika*' — *yatu* и *pairika* часто встречаются в тексте вместе и подразумевают женскую и мужскую разновидности дэвовских существ, колдовством вредящих правоверным.

81. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь, трупы варящий, отнесет к положенному месту[41], какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела[42]?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской тысячу головней огня отнес к положенному месту.

82. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь, истечения варящий[43], отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской тысячу головней огня отнес к положенному месту.

83. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от... [?]-навоза[44] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской пять сотен головней огня отнес к положенному месту.

84. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от печи для обжига глины отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской четыре сотни головней огня отнес к положенному месту.

85. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от печи для обжига стекла отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Сколько в сосуде отдельных черепков, столько собрано им головней огня, [столько] относит он к положенному месту.

86. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от ... [45] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

---

[41] Т. е. в храм огня, к священному огню, постоянно поддерживаемому специально приставленными священнослужителями.

[42] Имеется ввиду воздаяние за благой поступок в будущей жизни, когда душа человека предстанет на посмертном суде и будут взвешены все благие и злые мысли, слова и дела умершего.

[43] Или, возможно, «сжигающий истечения». Все, исходящее из человеческого тела (экскременты, пот, слюна, кровь из раны, обрезанные волосы, остриженные ногти и даже дыхание), считается в той или иной степени «нечистым», поэтому велико воздаяние за отнесение оскверненного огня.

[44] Значение неясно, первый компонент слова — «навоз».

[45] Значение слова не определено.

— Сколько отдельных травинок, столько собрано им головней огня, [столько] относит он к положенному месту.

87. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от золотоплавильни отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской сто головней огня отнес к положенному месту.

88. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от сереброплавильни отнесет к положенному месту, какая этому человеку будем мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской девяносто головней огня отнес к положенному месту.

89. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от металлоплавильни[46] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской восемьдесят головней огня отнес к положенному месту.

90. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от железоплавильни отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской семьдесят головней огня отнес к положенному месту.

91. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от танура[47] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской шестьдесят головней огня отнес к положенному месту.

92. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от котла отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской пятьдесят головней огня отнес к положенному месту.

93. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от ...[48] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

---

[46] Возможно, под металлом подразумевается бронза.

[47] Танур — глиняная печь для выпечки лепешек.

[48] Значение слова не определено.

сказал *Ахура-Мазда*:

Как если бы он в этой жизни плотской сорок головней огня отнес к положенному месту.

94. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от места, где стойбище для скота, отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской тридцать головней огня отнес к положенному месту.

95. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от [места] охоты [?] отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской двадцать головней огня отнес к положенному месту.

96. «О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь из недалека отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?»

И сказал *Ахура-Мазда*:

— Как если бы он в этой жизни плотской сто головней огня отнес к положенному месту.

97. «О Создатель плотского мира, праведный! Смогут ли очиститься те два человека, о *Ахура-Мазда* праведный, что на труп наткнулись в глуши, в месте диком?»

98. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Смогут очиститься, о Заратуштра праведный!

— Как же?

— Если этот труп обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, пусть очистят свое тело коровьей мочой — тридцать раз вымоют, тридцать раз омоют[49] главным омовением.

99. А если труп не обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, — пятьдесят раз вымыть, пятьдесят раз омыть[50].

100. Пробежав первую *хатру*[51], пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: «Здесь на мертвое тело наткнувшийся, — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься»[52]. Если, пробежав, первых [людей]

---

[49] Т. е. всего тридцать раз.

[50] Т. е. всего пятьдесят раз.

[51] Хатра — расстояние, равное тысяче шагов.

[52] Т. е. они должны оказать ему содействие в совершении ритуалов очищения.

встретит [на пути] и они его не очистят, треть [вины] за его дело разделят.

101. Пробежав вторую *хатру*, пусть бежит и дальше, с тем, чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: «Здесь на мертвое тело наткнувшийся, – не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься». Если, пробежав, вторых [людей] встретит [на пути] и они его не очистят, половину [вины] за его дело разделят.

102. Пробежав третью *хатру*, пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: «Здесь на мертвое тело наткнувшийся, — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься». Если, пробежав, третьих [людей] встретит [на пути] и они его не очистят, всю [вину] за его дело разделят.

103. Пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где ему повстречается ближайший дом, поместье, селение, область[53], громогласно крик испустить: «Здесь на мертвое тело наткнувшийся, — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься». Если его не очистят, то пусть свое тело очистит коровьей мочой и водой, тогда очистится».

104. «О Создатель плотского мира, праведный! Если будет вода на этом пути, требующая наказания "за воду"[54], какое ему наказание?»

105. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему четыре сотни ударов конской плетью, четыре сотни [ударов плетью], «делающей послушными».

106. «О Создатель плотского мира, праведный! А если будет растение на этом пути, требующее наказания "за огонь"[55], какое ему наказание?»

107. И сказал *Ахура-Мазда*:

— Пусть нанесут ему четыре сотни ударов конской плетью, четыре сотни [ударов плетью], «делающей послушными». Такое ему наказание, такое ему искупление, искупающему здесь праведнику, а неискупившим – «воистину в Доме Лжи[56] постояльцами быть».

---

[53] Перечислены четыре территориальных подразделения у древних иранцев.

[54] Имеется в виду наказание за то осквернение, которому подвергнется вода в случае соприкосновения с этим человеком.

[55] Имеется в виду осквернение древесины, которая может послужить для разведения огня.

[56] Имеется в виду ад.

Видевдат
Фарагд 12
[Траур]

1 Если отец умрет или мать умрет, сколько им выждать[1] — сыну за отца, дочери за мать, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Тридцать [дней] [ради] добропорядочных, шестьдесят – [ради] обреченных телом.

2. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние (*zaoδra*). Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые[2], о Спитама Заратуштра.

3. А если сын умрет или дочь умрет, сколько им выждать — отцу за сына, матери за дочь, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Тридцать [дней] [ради] добропорядочных, шестьдесят — [ради] обреченных телом [грешников].

4. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

---

[1] Имеется в виду период ритуальной нечистоты.

[2] Авест. *amərša spənta* 'бессмертные святые' — шесть величайших зороастрийских божеств.

5. А если брат умрет или сестра умрет, сколько им выждать — брату за сестру, сестре за брата, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Тридцать [дней] [ради] добропорядочных, шестьдесят — [ради] обреченных телом [грешников].

6. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

7. А если хозяин дома умрет, если хозяйка дома умрет, сколько им выждать — сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Шесть месяцев [ради] добропорядочных, двенадцать — [ради] обреченных телом [грешников].

8. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

9. А если дед умрет или бабка умрет, сколько им выждать — внуку за деда, внучке за бабушку, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Двадцать пять [дней] [ради] добропорядочных, пятьдесят — [ради] обреченных телом.

10. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

11. А если внук умрет или внучка умрет, сколько им выждать — деду за внука, бабушке за внучку, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Двадцать пять [дней] [ради] добропорядочных, пятьдесят — [ради] обреченных телом.

12. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

13. А если сын брата умрет или дочь брата умрет, сколько им выждать, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Двадцать [дней] [ради] добропорядочных, сорок — [ради] обреченных телом.

14. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

15. А если брат отца умрет или сестра отца умрет, сколько им выждать, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Десять [дней] [ради] добропорядочных, двадцать — [ради] обреченных телом.

16. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

17. А если сын брата отца умрет или дочь сестры отца умрет, сколько им выждать, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Десять [дней] [ради] добропорядочных, двадцать — [ради] обреченных телом.

18. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

19. А если внучатый племянник умрет или внучатая племянница, сколько им выждать, сколько [ради] добропорядочных, сколько [ради] обреченных телом [грешников]?

И сказал *Ахура Мазда*:

— Пять [дней] [ради] добропорядочных, десять — [ради] обреченных телом.

20. О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными?

И сказал *Ахура Мазда*:

— [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*, чтобы огонь был почтен, *барсман* разостлан, благим водам принесено возлияние. Очищенными после этого стали дома, пусть прибывают воды, пусть прибывают растения, пусть прибывают Бессмертные Святые, о Спитама Заратуштра.

21. А если кто-либо из родственников умрет, что другого учения, другой веры, насколько созданий Святого Духа поразит, насколько заразит?

22. И сказал *Ахура Мазда*:

— Как жаба иссохшая, больше года как мертвая. Ведь при жизни, о Спитама Заратуштра, коварный лживый двупалый, вроде еретика неправедного, создания Святого Духа поражает, при жизни заражает.

23. При жизни воду убивает, при жизни огонь задувает, при жизни захваченный скот угоняет, при жизни мужу праведному душу изводит, жизненную силу разрушает, а не когда мертв.

24. При жизни же, о Спитама Заратуштра, коварный лживый двупалый, вроде еретика неправедного, мужа праведного благами, и пищей, и одеждой, и деревом, и хворостом, и металлом обделяет, а не когда мертв.

ЛИТЕРАТУРА

список сокращений

ГЭ —	Государственный Эрмитаж
ЕЭ —	Еврейская Энциклопедия
ЖМНП —	Журнал Министерства народного просвещения
ЗВОИРАО —	Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества
ИАН —	Императорская Академия наук
ИЛИ —	Институт лингвистических исследований
ИРАО —	Императорское Русское археологическое общество
ИРИ —	Ислам на территории бывшей Российской Империи: Энциклопедический словарь (в печати)
ИЭС —	Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
СПбГУ —	Санкт-Петербургский Государственный университет
СПбФ ИВ РАН —	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
AI —	Acta Iranica
BSOAS —	Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)
DI —	Der Islam. Strassburg; Berlin
EI —	Encyclopédie de l'Islam. Leyde; Paris
EI, SE —	The Encyclopaedia of Islam. 2-nd ed. Leiden; London
EIr —	Encyclopaedia Iranica.
JA —	Journal Asiatique
JAOS —	Journal of the American Oriental Society
JRAS —	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
SBE —	The Sacred Books of the East
SIr —	Studia Iranica

на русском языке

Абдуллоев, 1996 — *Абдуллоев Д.* Пережитки зороастризма в среднеазиатском мусульманском погребальном обряде // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 10. СПб., 1996.

Абдуллоев — *Абдуллоев Д.* Макбара // ИРИ.

Авеста — Авеста в русских переводах (1861—1996) / Под ред. И. В. Рака. СПб., 1997.

Акимушкин, 1991а — *Акимушкин О. Ф.* ал-Джунайд // ИЭС.

Акимушкин, 1991б — *Акимушкин О. Ф.* Зикр // ИЭС.

Аликберов, 1994 — *Аликберов А. К.* Арабские надписи X—XIII вв. из Дагестана: новые тексты // Россия и арабский мир. Сб. ст. СПб., 1994.

Андреев, 1889 — *Андреев М. С.* Вахиё // Туркестанские ведомости. 1889. № 3.

Андреев, Половцев, 1911 — *Андреев М. С., Половцев А. А.* Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан // Сб. Музея по антропол. и этногр. при ИАН. № 9. СПб., 1911.

Андреев, 1927 — *Андреев М. С.* По этнологии Афганистана. Долина Паджшир. Ташкент, 1927.

Андреев, 1929 — *Андреев М. С.* Поездка летом 1928 г. в Касанский район (Север Ферганы). Ташкент, 1929.

Андреев, 1953 — *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Вып. 1. Сталинабад, 1953.

Андреев, 1970 — *Андреев М. С.* Материалы по этнографии Ягноба. Душанбе, 1970.

Бабаева, 1989 — *Бабаева Н. С.* Прижизненные поминки как пережиток ритуального убиения старых людей // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989.

Бабаева, Бахтоваршоева, 1979 — *Бабаева Н., Бахтоваршоева Л.* Саван // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Бабаева, 1993 — *Бабаева Н. С.* Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX—начало XX вв.). Душанбе, 1993.

Богданов, 1909 — *Богданов Л. Ф.* Персия в географическом, религиозном, бытовом, торговопромышленном и административном отношении. СПб., 1909.

Боголюбов, 1991а — *Боголюбов А.* Вуду' // ИЭС.

Боголюбов, 1991б — *Боголюбов А.* Муджтахид // ИЭС.

Боголюбов, 1991в — *Боголюбов А.* аш-Шафи'и // ИЭС.

Бойко, 1991 — *Бойко К.* Хадис // ИЭС

Большаков, 1991а — *Большаков О.* ал-Ансар // ИЭС.

Большаков, 1991б — *Большаков О.* Вакф // ИЭС.

Большаков, 1991в — *Большаков О.* Му'авийа // ИЭС.

Большаков, 1991г — *Большаков О.* 'Умар // ИЭС.

Веселовский, 1886 — *Веселовский Н.* Бозбендъ (بازوبند) // ЗВОИРАО. Т. 1. СПб., 1886.

Веселовский, 1888 — *Веселовский Н.* Дагбидъ (دهبید) // ЗВОИРАО. Т. 3. СПб., 1888.

Вильчевский, 1953 — *Вильчевский О. Л.* Мукринские курды: (Этнографический очерк) // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1953.

ал-Газали, 1980 — *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Воскрешение наук о вере (Йхиа' 'улум ад-дин): Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.

Гольдциер, 1912 — *Гольдциер И.* Лекции об исламе. СПб., 1912.

Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976 — *Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М.* Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. М., 1976.

Грюнебаум, 1981 — *Грюнебаум Г. Э., фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.

Грюнебаум, 1988 — *Грюнебаум Г. Э., фон.* Классический ислам / Пер. с англ. М., 1988.

Даль, 1996 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Репринт. Т. 1—4. СПб., 1996.

Дорошенко, 1985 — *Дорошенко Е. А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
Дюмезиль, 1990 — *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.
Ермаков, 1991а — *Ермаков Д.* Ихрам // ИЭС
Ермаков, 1991б — *Ермаков Д.* Са'й // ИЭС
Ермаков, 1991в — *Ермаков Д.* 'Умра // ИЭС
Зеленин, 1937 — *Зеленин Д. К.* Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза. М.; Л., 1937.
Ибрагим, Сагадеев, 1991а — *Ибрагим Т., Сагадеев А.* Калам // ИЭС.
Ибрагим, Сагадеев, 1991б — *Ибрагим Т., Сагадеев А.*. ал-Хасан ал-Басри // ИЭС.
Изведать дороги... — Изведать дороги и пути праведных: Пехлевийские назидательные тексты / Пер., вступ. ст., коммент. О. М. Чунаковой. М., 1991.
Иностранцев, 1907 — *Иностранцев К.* К изучению оссуариев // ЗВОИРАО. Т. 18. СПб., 1907.
Иностранцев, 1909а — *Иностранцев К.* Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке. СПб., 1909.
Иностранцев, 1909б — *Иностранцев К.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // ЖМНП. СПб., 1909.
Иностранцев, 1911 — *Иностранцев К.* Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий Книги об Арта-вирафе // Изв. ИАН. СПб., 1911.
Иностранцев, 1917 — *Иностранцев К.* К истории домусульманской культуры Средней Азии // ЗВОИРАО. Т. 24. СПб., 1917.
Кадыров, 1963 — *Кадыров Р.* Дореволюционный обрядовый фольклор таджиков бассейна Кашка-Дарьи (Фольклори маросими тореволюционии точикони водии Кашқадарьё). Душанбе, 1963.
Каталог — Персидские и таджикские рукописи Института Народов Азии АН СССР: Краткий алфавитный каталог. М., 1964. Т. 1—2.
Кармышева, 1986 — *Кармышева Б. Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
Каценельсон, 1897 — *Каценельсон Л.* Институт ритуальной чистоты у древних евреев // Восход. 1897. № 1.
Каценельсон 1 — *Каценельсон Л.* Авеста // ЕЭ. Т. 1.
Каценельсон 2 — *Каценельсон Л.* Авеста и Библия // ЕЭ. Т. 1.
Каценельсон 3 — *Каценельсон Л.* Авеста и Талмуд // ЕЭ. Т. 1.
Каценельсон 4 — *Каценельсон Л.* Ритуальная чистота // ЕЭ. Т. 13.
Кисляков, 1948 — *Кисляков Н. А.* Язгулемцы (этнографический очерк) // Изв. Всесоюз. геогр. об-ва. Т. 80. Вып. 4. Л., 1948.
Книга деяний... — Книга деяний Ардашира сына Папака // Пер., вступ. ст., коммент. О. М. Чунаковой. М., 1987.
Кныш, 1991 — *Кныш А. Д.* Хал // ИЭС.
Коран 1 — Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1991.
Коран 2 — Коран / Пер. Г. С. Саблукова. Казань, 1907.
Крюкова, 1997 — Avesta. Vidaeva. data. Fr. 8. (Авеста. Видевдат. Фрагард Восьмой) / Пер. с авест., вступ. ст. и коммент. В. Ю. Крюковой // Авеста в русских переводах. СПб., 1997.
Литвинский, 1968а — *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн: (К историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.

Литвинский, 1968б — *Литвинский Б. А.* Погребальный обряд древних ферганцев в свете этнографии // Изв. АН Тадж. ССР. Отд. общ. наук. № 3. 1968.

Литвинский, 1972 — *Литвинский Б. А.* Курганы и курумы Западной Ферганы: Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии. М., 1972.

Литвинский, Седов, 1983 — *Литвинский Б. А., Седов А. В.* Тепаи-шах: Культура и связи кушанской Бактрии. М., 1983.

Литвинский, Седов, 1984 — *Литвинский Б. А., Седов А. В.* Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984.

Люшкевич, 1971 — *Люшкевич Ф. Д.* Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. М., 1971.

Мардонова, 1989 — *Мардонова А.* Архаические обряды и верования гиссарских таджиков. Похоронно-поминальный цикл: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989.

Мейтарчиян, 1992 — *Мейтарчиян М. Б.* Зороастрийский погребальный обряд (хронологические и локальные варианты): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992.

Моногарова, 1959 — *Моногарова Л. Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959.

Наливкин, Наливкина, 1886 — *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886.

Новик, 1984 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Периханян, 1973 — *Периханян А. Г.* Сасанидский судебник / Отв. ред. И. М. Дьяконов. Ереван, 1973.

Петрушевский, 1966 — *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.

Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М. Б.* Абу Лахаб // ИЭС.

Прозоров, 1991 — *Прозоров С. М.* Сират // ИЭС.

Пропп, 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Рапопорт, 1971 — *Рапопорт Ю. А.* Из истории религии древнего Хорезма: оссуарии. М., 1971.

Рахимов, 1953 — *Рахимов М.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. Отд. обществ. наук. № 3. 1953.

Рузиева, 1980 — *Рузиева М.* Старинный узбекский обычай устраивать поминки при жизни // III Всесоюз. тюркол. конф.: литература и история. Тез. докл. и сообщ. Ташкент, 1980.

Семенов, 1903 — *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.

Снесарев, 1969 — *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Стеблин-Каменский, 1995 — *Стеблин-Каменский И. М.* Прижизненные поминки — зороастрийский обряд в мусульманском обиходе // Эрмитажные чтения 1986—1994 годов памяти В. Г. Луконина. СПб., 1995.

Сюкияйнен, 1986 — *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право: Вопросы теории и практики. М., 1986.

Писарчик, 1976 — *Писарчик А. К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. М., 1976.

Талмуд — Талмуд. Т. 6 / Пер. Н. Переферковича. СПб., 1904.

Тахиров, 1984 — *Тахиров Ф. Т.* Толкование «адата» в дореволюционном Таджикистане: Основные понятия и значения // Из истории развития политико-правовых идей. М., 1984.
Толстов, 1948 — *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
Троицкая, 1971 — *Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971.
Фрай, 1972 — *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972.
Хамиджанова, 1980 — *Хамиджанова М.* Некоторые архаические погребальные обряды таджиков // Сб. ст. по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980.
Хедайат, 1958 — *Хедайат Садек.* Нейрангистан / Пер. с перс. Н. А. Кислякова // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958.
Хидая, 1893 — *Хидая.* Комментарии мусульманского права / Пер. с англ., под ред. Гродекова Н. И. Т. 4. Ташкент, 1893.
Хисматулин, 1996 — *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика: (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.
Хисматулин, ИРИа — *Хисматулин А. А.* ал-Басира // ИРИ.
Хисматулин, ИРИб – *Хисматулин А. А.* ан-Нисба // ИРИ.
Щеглова, 1975 — *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛОИВ АН СССР. М., 1975. Т. 1.
Юсуфбекова, 1980 — *Юсуфбекова З.* Прижизненные поминки в Шугнане // Кр. сод. Среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1980.

на западноевропейских языках

Avesta — Avesta, die heiligen Bücher der Parsen / Von K. Geldner. Stuttgart, 1886—1895.
Avesta, 1910 — Avesta, die heiligen Bücher der Parsen / Von F. Woiff. Strassburg, 1910.
Arda Wiraz namag — Ardā Wirāz Nāmag. The Iranian «Divina Commedia»/ Ed. and tr. by Fereydun Vahman. L., 1986 (Scandinavian Institute of Asian Stadies. Monograph Series. N 53).
Bartholomae, 1904 — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (Berlin; N. Y., 1979).
Benveniste, 1962 — *Benveniste E.* Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne // A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh. London, 1962.
Benveniste, 1970 — *Benveniste E.* Que signifie Vidēvdāt? // W. B. Henning Memorial Volume. L., 1970.
Bode, 1960 — *Dastur Framroze A. Bode.* Man, Sole, Immortality in Zoroastrianism. Bombay, 1960.
Boucharlat, 1978 — *Boucharlat R.* Le sud-ouest de l'Iran à l'époque sassanide: essai d'inventaire archéologique, état des questions. Paris, 1978.
Bousquet, 1965 — *Bousquet G. H.* Ghusl // EI, SE. Vol. 2.
Bouyges, Allard, 1959 — *Bouyges M., Allard M.* Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali / Recherches. Tome XIV. Beyrouth, 1959.
Boyce, 1968 — *Boyce M.* Middle Persian Literature // Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Bd. 4. 2 Abschn. Lfg. 1. Leiden; Köln, 1968.

Boyce, 1970 — *Boyce M.* Zoroaster the Priest //BSOAS. Vol. 33. Pt. 1. L., 1970.
Boyce, 1975 — *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Vol. 1 // Handbuch der Orientalistik. Leiden; Köln, 1975.
Boyce, 1977 — *Boyce M.* A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Oxford, 1977.
Boyce, 1979 — *Boyce M.* Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. L., 1979.
Boyce, 1982 — *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Vol. 2 // Handbuch der Orientalistik. Leiden, 1982.
Bundahiš — The Bundahiš / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 5. Oxford, 1880.
Caland, 1896 — *Caland W.* Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.
Choksy, 1989 — *Choksy J. K.* Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil. Austin, 1989.
Christensen, 1941 — *Christensen A.* Essai sur la demonologie iranienne. København, 1941.
Clemen, 1910 — *Clemen C.* Die griechischen und latenischen Nachrichten über der Persische Religion. Giessen, 1910.
Dadistan-i dinik — The Dadistan-i dinik / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 18. Oxford, 1882.
Ehrbadistān — Ehrbadistān ud Nīrangistān / Ed. by F. Kotwal, A. Boyd. Cambridge, 1980.
Epistles... — The Epistles of Manuskihar / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 18. L., 1882.
Farziat-name — The Persian Farziāt-nāme and Kholāseh-i din of Dastur Dārāb Pāhlan / Ed. and tr. by J. J. Modi. Bombay, 1924.
Field, 1910 — *Field C.* The Alchemy of Happiness. L., 1910.
Field, 1991 — The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali / Tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Armonk; N. Y.; London, 1991.
Frye, 1962 — *Frye R. N.* The Heritage of Persia. L., 1962.
Gairdner — *Gairdner W. H. T.* Al-Ghazalī's *Mishkāt al-Anwār* and the Ghazālī-Problem // DI. Bd. 5. 1914.
Gardet — *Gardet L.* Ḥāl // EI, SE. Vol. 3.
Gershevitch, 1975 — *Gershevitch I.* Sogdians on a Frogplain // Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste. Paris, 1975.
Gignoux, 1965 — *Gignoux Ph.* Les voyages chamaniques dans le monde iranien. Monumentum G. Morgenstierne // AI. 21. Leiden, 1965.
Gignoux, 1973 — *Gignoux Ph.* Etude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdir. Genèse et datation // Le Musèon. 86. Paris, 1973.
Gignoux, 1974 — *Gignoux Ph.* La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne // Mélanges d'histoire des religions, offerts à Henri-Charles Peuch. Paris, 1974.
Gignoux, 1979 — *Gignoux Ph.* Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // JA. T. 267. Paris, 1979.
Gramlich, 1984 — Muhammad al-Gazzalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31—36 seines Hauptwerkes / Eingeleitet, übers. und kommentiert von R. Gramlich. Wiesbaden, 1984.
Gramlich, 1989 — Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum / Eingeleitet, übers. und kommentiert von R. Gramlich. Wiesbaden, 1989.
Grenet, 1984 — *Grenet F.* Les pratiques funeraires dans l'Asie Centrale sedentaire de la conquete grecque a l'islamisation. Paris, 1984.

Henning, 1942 — *Henning W. B.* An Astronomical Chapter of the Bundahishn // JRAS. L., 1942.
Henning, 1945 — *Henning W. B.* Sogdian Tales // AI. 15. Leiden, 1945.
Henning, 1951 — *Henning W. B.* Zoroaster. Politician or Witch-doctor? L., 1951.
Homes, 1873 — Alchemy of Happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher / Transl. by H. A. Homes. Albany; N. Y., 1873.
Hourani, 1959 — *Hourani G. F.* The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS. Vol. 79. N 4. 1959.
Humbach, 1961 — *Humbach H.* Bestattungsformen im Videvdat // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen. Neue Folge. Bd. 77. 1. /2. Hft. 1961.
Jackson, 1899 — *Jackson A. V. W.* Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. N. Y., 1899.
Jackson, 1909 — *Jackson A. V. W.* Persia Past and Present. N. Y.; L., 1909.
Kellens, 1987 — *Kellens J.* Avesta // EIr. Vol. 3. Fasc. 1. L., 1987.
Kent, 1953 — *Kent R. G.* Old Persian: Grammar, texts, lexicon. New Haven, 1953.
Knysh, 1993 — *Knysh A.* [Rew.:] The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali / Tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. //The Middle East Journal. 1993. Vol. 47. N 1. P. 151—152.
Macdonald, EI — *Macdonald D. B.* Al-Ghazali //EI. T. 2.
MacKenzie, 1971 — *MacKenzie D. N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
Mainog-i Khirad — Dina-i Mainog- Khirad / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 24. Oxford, 1885.
Makdisi, 1961 —*Makdisi G.* Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad // BSOAS. Vol. 24. Part 1. L., 1961.
Massé, 1938 — *Massé H.* Croyances et Coutumes Persanes. Paris, 1938.
Massé, 1954 — *Massé H.* Persian beliefs and customs. New Haven, 1954.
Modi, 1889 — *Modi J. J.* Astodan and Recorded Instances of Children. Bombay, 1889.
Modi, 1922 — *Modi J. J.* The religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1922.
Namagiha... — Nāmagīhā ī Manusčihr / Ed. and tr. by M. F. Kanga // Deccan Bulletin. N 18. Bombay, 1958.
Pahlavi rivayat — The Pahlavi Rivāyat, Accompanying the Dadestan ī Denīg / Ed. and tr. by A. V. Williams // Hist.-filos. Med. 60:1; 60:2. Det Kong. Danske Vidensk. Selskab. Copenhagen, 1990.
Pahlavi vendidad — Pahlavi Vendīdād / Ed. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1949.
Pavri, 1926 — *Pavri A. M. Jal Dastur Cursetji.* The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. N. Y., 1926.
Persian rivayats — The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz / Tr. by B. N. Dhabar. Bombay, 1932.
Quatre inscriptions — Les quatre inscriptions du Mage Kirdir: Textes et concordances Ph. Gignoux / SIr. Paris, 1991.
Rahman — *Rahman F.* Dhawk // EI, SE
Ritter, 1923 — *Ritter H.* Das Elixier der Glückseligkeit. 1923.
Ritter, 1959 — *Ritter H.* Das Elixier der Glückseligkeit. Düsseldorf; Köln, 1959.
Rivayat-i hemit-i... — Rivāyat ī Hēmīt ī Ašawahistān: A Study in Zoroastrian Law / Ed. and tr. by Nezhat Safa-Isfahani // Harvard Iranian Series. Vol. 2, 1980.

Sad dar — Sad Dar / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 24. Oxford, 1885.
Šayast-nē-šāyast — Šayast-nē-šāyast: A Pahlavi Text on Religious Customs / Ed. by J. C. Tavadia. Hamburg, 1930.
Selections of Zad-Sparam — Selections of Zad-Sparam / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 47. Oxford, 1897.
Shaked, 1984 — *Shaked Sh.* Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to Second Century C. E. // The Cambridge History of Judaism. Cambridge, 1984.
Shayast-la-shayast — Shayast-la-shayast / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 5. Oxford, 1880.
Sherif, 1975 — *Sherif Mohamed Ahmed.* Ghazali's Theory of Virtue. Albany, 1975.
Sikand-gumanik vigar, 1885 — Sikand-Gumanik vigar / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 24. Oxford, 1885.
Skand-gumanik vicar — Škand-Gumānīk Vičar: La Solution decisive des doutes // P. P. J. de Menasce. Fribourg, 1945.
Skjaervo, 1983 — P. O. Skjærvø. Kirdir's Vision: Translation and Analysis. Archaeologische Mitteilungen aus Iran, 16, B., 1983.
Supplementary texts... — The Supplementary Texts to the Šāyast-nē-šāyast / Ed. by F. M. P. Kotwal // Hist.-filos. Med. 44. 2. Det Kong. Danske Vidensk. Selskab. København, 1969.
Tafazzoli, 1991 — Tafazzoli A. L'Inscription funeraire de Kazerun II (Parīšān) // SIr. T. 20. Fasc. 2. 1991.
Tavadia, 1956 — *Tavadia J. C.* Die Mittelpersische Sprache und Literature der Zarathustrier // Iranische Texte und Hilfsbücher. 2. 1956.
Textual Sources... — Textual Sources for the Study of Zoroastrianism / Tr. by M. Boyce. Manchester, 1984.
Vendidad — The Zend-Avesta. Pt. 1: The Vendidad / Tr. by J. Darmesteter. Oxford, 1887.
Watt, 1952 — *Watt M. W.* The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī // JRAS, 1952.
Watt — *Watt M. W.* al-Ghazalī // EI, SE. Vol. II
Wensinck, 1913 — *Wensinck A. J.* Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung // DI. Bd. V. 1913.
Wensinck, Concordance — *Wensinck A. J.* Concordance et Indices de la Tradition Musulmane. 1—7. Leiden, 1936—1969.
Zand-akasih — Zand-Akasih, Iranian or Greater Bundahišn / Ed. and tr. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1956.
Zend-Avesta — Zend-Avesta, ouverage de Zoroastre / Tr. by H. Anquetil du Perron. Paris, 1771.

на персидском языке и дари

'Абд ар-Рафи', 1993 — *Хакикат 'Абд ар-Рафи'*. История иранского мистицизма и мистиков от Байазида Бистами до Нур 'Алишаха Гунабади (تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نور علیشاه گنابادی). Тегеран, 1993.
ал-Газали, 1495 — *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Герат, 1495. Рук. СПб Ф ИВ РАН. В 928.

ал-Газали, 1699 — *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Рук. СПбФ ИВ РАН. Шифр В4549. 459л. 1111/1699.

ал-Газали, 1871 — *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Лакхнау. Навалкишор, 1871.

ал-Газали, 1885 — *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Ихйа' 'улум ад-дин (إحياء علوم الدين). Каир, 1885.

Кабир, 1964 — *Мухаммад Кабир.* Богословие (دینیات). Кабул, 1964.

Катираи, 1970 — *Махмуд Катираи.* От рождения до смерти (از خشت تا خشت). Тегеран, 1970.

Массе, 1977 — *Хенри Массе.* Верования и обычаи иранцев (معتقدات و آداب ایرانی)/ Пер. с франц. Табриз, 1977.

Мину-йи храд — Дух разума (مینوی خرد) / Пер. Ахмада Тафаззули. Тегеран, 1986.

Му'ин, 1992 — *Мухаммад Му'ин.* Толковый словарь персидского языка (فرهنگ فارسی). Тегеран, 1992. Т. 1—6.

Та'лим... 1982 — Религиозное воспитание и обучение (تعلیم و تربیهء دینی). Кабул, 1982.

Хидайат, 1966 — *Садик Хидайат.* Страна чудес (نیرنگستان). Тегеран, 1966.

Хомейни — *Рухулла Мусави Хомейни.* Толкование положений (رساله توضیح المسائل). Тегеран, б/г.

Шакур-зада, 1972 — *Шакур-зада.* Верования и обычаи простонародья Хорасана (معتقدات و آداب مردم عامیانهء خراسان). Тегеран, 1972.

SUMMARY

This book is devoted to the memory of
Prof. Alexander L. Grjunberg (1930—1995)

Those who don't know Russian would feel a great regret at a missed opportunity to receive the unique update information gathered in this book from about 200 different written sources and investigations in Russian, Persian, English, German, French and Tajik. This information concerns death ideas and funeral rite in Islam and Zoroastrism being spread over the territory of the Iranian ethnic-linguistic region, namely in Iran, Afghanistan, Tajikistan, Uzbekistan and India. One can hardly create a vivid impression about the book just by reading a brief summary. However, it's possible to form a true notion of what the work is about.

There are two main parts given under one cover: the Islamic one, prepared by Dr. Alexei A. Khismatoulin (The Institute of Oriental Studies, St. Petersburg) and that of Zoroastrian written by Dr. Victorija Ju. Krjukova (The State Museum of Religion History, St. Petersburg). The first Islamic part, in its turn, subdivides into two aspects: practical and spiritual.

On the one hand, the practical aspect is based on the selected chapters translated from *Tawzih al-masa'il* (توضیح المسائل) by ayatollah Ruhollah Musawi Khomeini (1900—1989) and presenting in minute detail a sequence of the actions required by the normative Islam when someone is dying and after death. On the other hand, there are the doings, beliefs, superstitions and prejudices existing in every days life of muslims and having their deep roots in pre-Islamic religions, such as in Zoroastrism. Some of them have been successfully adapted by Islam, some not. Nevertheless, these non-Islamic «inserts» could be united under one term of *'adat* (عادت), that means a custom or a customary right. Such coexistence holds for all regions of the Islamic world, and shows a capability of the dominate religion to be alive. To distinguish the peculiarities from any ritual ceremony one should compare the requirements of the normative Islam and their actual implementation in every days life in the particular region. That's why the former is followed here by the latter.

The spiritual aspect looks like a natural continuation in describing the funeral rite. However, it concerns the different states of soul after the body's death, and represented by the commented translation of several chapters from *Kimiya-yi sa'adat* (کیمیای سعادت) by Abu Hamid al-Ghazali at-Tusi (1058—1111). They are: the fourth *'unwan* (عنوان), named as «The cognition of the world to come (در معرفت آخرت)» and the tenth *asl* (اصل) of

the fourth *rukn* (ركن), named as «The remembering of death and the states of the world to come (در یاد کردن مرگ و احوال آخرت)». The translation has been made on the base of manuscript dated 900/1495 and held in the Institute of Oriental Studies (St. Petersburg).

It is necessary to point out now that there are several great misconceptions regarding *Kimiya* which became popular and widespread among orientalists. *Kimiya* is regarded by most of them as being an abridged popular version of *Ihya' 'ulum ad-din* (إحياء علوم الدين). This is not quiet correct. One can see from the remarks of al-Ghazali in *Kimiya* and *Ihya'* about the differences between these two works. Here is only one example.

«Ihya'» (إحياء علوم الدين)

المقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لارخصة فى ايداعها الكتب وان كانت هى غاية مقصد الطالبين و مطمح نظر الصديقين و علم المعاملة طريق اليه

[al-Ghazali, 1885. P. 4]

«Kimiya» (کیمیای سعادت)

اما علم مکاشفه آنست که خدایتعالی را و صفات او و ملائکه و رسل اورا بشناسد و علم معامله آنست که درین کتاب گفته ایم که عقبات راه دین است چنانکه در رکن مهلکات گفتیم و زاد راه چنانکه در رکن عبادات و معاملات است و منازل راه چنانکه در رکن منجیات است

[al-Ghazali, 1495. Fol. 337a]

ازان جمله معلوم شد که سعادت آدمی در شناخت حق تعالی است و در بندگی او و اصل شناخت بمعرفت آن چهار عنوان حاصل شد و بندگی باین چهار رکن حاصل آید

[al-Ghazali, 1495. Fol. 49a]

In other words al-Ghazali is not going to tell about the science of revelation (علم المكاشفة) noting that the path to it leads through the science of behavior (علم المعاملة), and describing the latter is the only goal of *Ihya'*. At the same time in *Kimiya* al-Ghazali says that the science of revelation is a knowledge of God the principles of which were given by means of the four *'unwan*. Thus, both the science of revelation and the science of behavior were presented by al-Ghazali in *Kimiya*.

This is closely connected with other misconception that *'unwan*s are a preface for the main four chapters of *Kimiya* (ركن) which have the same names as *rub*'s (ربع) of *Ihya'*. Using *'unwan*, al-Ghazali meant not only preface, foreword, beginning or, rather, absolutely other meanings of this word. In such expressions as — نیکوئ ظاهر عنوان نیکوئ باطن است؛ اما عنوان آن علمها آنست که — عنوان مسلمانی؛ معرفت عنوان مسلمانی؛ which occur in *Kimiya 'unwan* could hardly be translated as a preface. More correct translation gives the meanings of «an indicator», «an indicator of belonging to» or «a peak». The same meanings are in a vocabulary to an other manuscript of *Kimiya* dated 1111/1699. They are: «عنوان بالضم و الكسر [1] دیباچه کتاب و [2] اول چیزی و[3] آنچه بدان دلیل گیرند بر چیزی و آنچه فهمیده و در یافته شود از چیزی [4]» [al-Ghazali, 1699. Fol. 11a—11b].

Stated differently, al-Ghazali gives the science of revelation in four *'unwan*s taking into account that they are the indicators of belonging to the humility to God. After it he says about the science of behavior de-

scribed in four *rukn*s that means the humility to God proper (بندگی). This order appears to cause a new comprehension of Kimiya to be stated, namely the science of revelation leads to an other understanding of the science of behavior. That's why this book is named by al-Ghazali as *Kimiya* which means «a transmutation».

The second part of this book concerns some important aspects of the funeral rite in Zoroastrism. Unfortunately, it can hardly be reconstructed in detail. The first chapter is an introductory one. The other two scrutinize the particular problems connected with preserving tradition while confession is changed and allow the borrowings from one culture to an other to be extracted. There are two translations from Videvdat (8, 12) given as addendum.

серия

ORIENTALIA

Хисматулин Алексей Александрович
Крюкова Виктория Юрьевна

СМЕРТЬ И ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД
в исламе и зороастризме

научное издание

ISBN 5–85803–096–3

Набор — *А. А. Хисматулин*
Корректоры — *Т. Г. Бугакова, О. И. Трофимова*
Технический редактор — *А. А. Хисматулин, Л. Гохман*
Художник — *Л. Гохман*
Выпускающий — *Д. А. Ильин*

Макет подготовлен
Центром «Петербургское Востоковедение»

ЛР № 061800
Издательство
Центр «Петербургское Востоковедение»

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ *Для корреспонденции:*
198152, Санкт-Петербург, а/я 111

Подписано в печать 15.11.97. Формат 60x90 1/16
Гарнитура основного текста типа «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 17 п. л.
Тираж 1 500 экз. Заказ № 494.

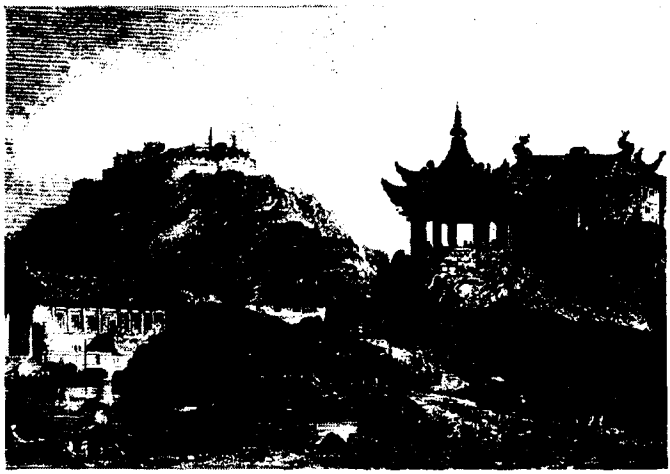
Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12

В СЕРИИ ORIENTALIA ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

Китайская геомантия. Сост., вст. статья, пер., примеч. и указ. М. Е. Ермакова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. ISBN 5-85803-083-1

Геопатогенные зоны. Земные и космические излучения. Биосфера. Биоритмы. Биолокация. Культура жилища. Окружающая среда. Гармония с природой...

Эти понятия, лишь недавно вошедшие в современный лексикон, были предугаданы китайской цивилизацией столетия назад. Первые западные исследователи назвали новое для себя культурное явление китайской геомантией. Теперь в науке принято собственно китайское обозначение — *фэншуй*, т. е. «ветры и потоки».



Как ни относиться к китайской геомантии — как к оккультной науке, квазинауке, паранауке, системе древних суеверий, или же науке третьего тысячелетия, — она явно и зримо присутствует в современном облике китайского мира.

Настоящая книга ставит перед собой задачу подготовить российского читателя к восприятию китайской геомантии на лучших образцах мировой синологии. В книге представлены переводы из сочинений Э. Айтеля, Иоганна де Гроота, Джозефа Нидэма. Книга богато иллюстрирована.

Пословицы и поговорки Северной Индии. Сост. В. М. Бескровный, Г. А. Зограф, А. С. Бархударов. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. ISBN 5-85803-084-X

Предлагаемое издание — результат многолетней работы выдающихся отечественных индологов, безвременно ушедших В. М. Бескровного и Г. А. Зографа и ныне здравствующего А. С. Бархударова. Издание представляет собой обширный (около 4 500) сборник пословиц, бытующих в северных штатах Индии — Хариана, Уттар-Прадеж, Мадхья-Прадеж и др. Сборник составлен на основе словарей пословиц, выходивших в самой Индии начиная с конца XIX века, а также включает материал, собранный самими составителями. Пословицы в сборнике даются как в оригинале, так и в переводе. Классификация собранного в сборнике материала приведена в соответствие с требованиями научной паремиологии. Богатство и разнообразие материала, высокая точность научной обработки фольклорных данных и само по себе наличие как переводных, так и оригинальных текстов пословиц делают данное издание поистине уникальным в отечественной индологии и фольклористике. Данный сборник несомненно вызовет глубокий интерес ученых самых разных специальностей как в России, так и во всем мире.

В СЕРИИ ORIENTALIA ГОТОВИТСЯ КНИГА:

Ю. А. Петросян. Русские на берегах Босфора (исторические очерки). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. ISBN 5-85803-085-8

Интерес к далекому городу на берегах Босфора — легендарному Константинополю, который на Руси всегда именовали, по традиции древних русских летописей, Царьградом, возник у русских людей еще во времена Киевской Руси. Особенно значим для всей земли русской он стал после крещения Руси — как бастион восточного христианства. Константинополь неизменно стремились посетить русские паломники на пути в Иерусалим. А для русских купцов Константинополь был вожделенным конечным пунктом на великом торговом пути «из варяг в греки».

После захвате Константинополя турками в 1453 г. и превращения этого города в султанскую столицу Стамбул, внимание русских людей к городу на Босфоре не уменьшилось. Здесь бывали путешественники, купцы, мореходы и паломники. В XIX веке уже многие тысячи русских людей побывали в Стамбуле по делам торговым или дипломатическим. А в начале нынешнего века с этим городом неожиданно оказалась связана одна из трагических страниц истории русской белой эмиграции.

Высокий интерес русских к Константинополю—Стамбулу сохраняется и в наши дни. Удовлетворить этот интерес и призвана настоящая книга. Автор стремился показать связи России и русских людей с городом на берегах Босфора на фоне менявшейся с веками картины его жизни. В книге показан облик византийского Константинополя, трансформация городской жизни в турецкое время, архитектура и особенности быта современного Стамбула.

Читатель сможет совершить путешествие в этот город с разными людьми — русскими воинами Игоря или Святослава, в свите княгини Ольги, в составе русских дружин на службе византийских императоров, многочисленных русских посольств ко двору турецкого султана, посмотреть на город и его памятники глазами паломников или современных туристов.

Книга иллюстрирована фотографиями, дающими представление о городе в разные периоды его жизни, а также о наиболее интересных эпизодах пребывания русских на босфорских берегах.

В СЕРИИ ГОТОВИТСЯ КНИГА:

Исида Эйитиро. МАТЬ МОМОТАРО.
Перевод и примечания А. М. Кабанова.
СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-101-3

Книга крупнейшего японского этнографа Исида Эйитиро представляет собой сборник статей, опубликованных им предварительно в разных научных журналах. Виднейший представитель школы сравнительной этнографии и мифологии, Исида выгодно отличается от специалистов, ограничивающихся рассмотрением материала лишь отдельной культуры. Начиная свои исследования с чисто японских сюжетов, он щедро привлекает данные из культур других народов: Китая, тихоокеанского региона, Европы, Северной и Южной Америки, древних культур Передней и Центральной Азии. Широкая эрудиция и разнообразие материала делают его работы интересными для самого широкого круга специалистов.

В книгу вошло шесть работ по разным аспектам сравнительной этнографии и мифологии. В главе «Луна и бессмертие» рассматривается взаимосвязь представлений о луне, бессмертии и «омолаживающей воде» в японской, китайской и европейской традициях. В главе «Сокрывшееся солнце» прослеживаются параллели японского мифа о сокрытии богини солнца Аматэрасу в небесном гроте и о выманивании ее оттуда со сходными мифами тихоокеанского региона. Отдельная глава посвящена происхождению шелководства, и истории распространения его на Дальнем Востоке; особое внимание уделяется легендам, объясняющим возникновение шелковичных червей на тутовых деревьях. В главе «Путь небесных коней» по материалам исторических и археологических данных анализируется вопрос одомашнивания коней в Китае и центральноазиатском регионах. В главе «Мать Момотаро» в широкой исторической перспективе рассматриваются фольклорные представления о рождении чудесного ребенка, приобретающего впоследствии статус культурного героя. Глава «Мать злаков и боги злаков» посвящена ритуальным жертвоприношениям у ацтеков, целью которых было обеспечение богатого урожая кукурузы; проводится сравнение этих религиозных представлений с культами Матери-Земли в разных культурах Евразии. В заключение приводятся воспоминания Исида о Николае Невском (1892—1937), выдающемся русском японоведе, у которого Исида учился в 20-е годы, когда тот жил и преподавал в Японии.

Впервые изданная более сорока лет назад книга Исида Эйитиро считается классическим образцом японской этнографической науки и регулярно переиздается в Японии. Обилие и разнообразие использованного материала, а также оригинальные выводы автора представляют интерес как для профессиональных японоведов, так и для всех интересующихся проблемами сравнительной этнографии, мифологии и фольклора.

В СЕРИИ ВЫХОДИТ КНИГА:

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА ®

Санкт-Петербургская научная серия

Море значений, установленных святыми. Факсимиле текста; издание текста, предисловие, перевод с тангутского, комментарий и приложения Е. И. Кычанова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. ISBN 5-85803-055-6

«Море значений, установленных святыми» — оригинальное сочинение на тангутском (Си Ся) языке, написанное во второй половине XII в. Оно относится к известному в китайской литературе жанру *лэй шу*, наименование которого достаточно условно переводится как «энциклопедия». Сочинение действительно копирует сунские (X—XIII вв.) *лэй шу*, но оно не является переводом с китайского, хотя в описании значительного числа явлений отражает достижения современной памятнику китайской философской мысли. Исследование сохранившихся частей памятника свидетельствует о впечатляющем знакомстве составителей «Моря значений, установленных святыми» с китайской литературой, а также подтверждает известное из других публикаций памятников тангутской письменности стремление тангутов к пропаганде идей *сяо* — «почитание старших и любовь к младшим» — как наиболее понятных широким слоям общества и утверждающих идею государственности при перенесении этих идей в русло отношений «государь—подданный». Очень важны те немногие вкрапления собственно тангутских представлений о мире и упоминаний о тангутских преданиях, которые вкупе с публикуемым в этом же издании текстом «Большой оды» позволили автору сделать первую попытку реконструкции тангутской мифологии. То, что удалось восстановить, свидетельствует о значительном сходстве тангутского предания с преданиями и мифами, о которых мы в настоящее время узнаем из публикаций китайских ученых, представивших научной общественности материалы по народам Юго-Западного Китая, в частности по группе народов, известной под названием «ицзу». Здесь можно назвать такие мотивы, как представление о птице (журавле) — творце (ткаче) вселенной, о «девяти братьях» с Белого Высокого (Белых высот). Последнее предание вошло и в полное наименование тангутского государства. Как всякая энциклопедия «Море значение, установленных святыми» служила пропаганде знаний и была учебным пособием.

Данная работа продолжает ряд предпринятых ранее автором изданий тангутских текстов.

В СЕРИИ ГОТОВИТСЯ К ВЫХОДУ ОЧЕРЕДНОЙ ТОМ

Х. Абу-л-Фадл Ахмед ибн ал-Хусейн ал-Хамадани

МАКАМЫ

Макама (букв.: место стоянки) — старинное арабское слово, встречающееся уже в древней (доисламской) поэзии в значении «место собрания племени». Потом оно приобретает более широкий смысл — начинает обозначать уже само собрание, а в дальнейшем и беседы, которые в этом собрании ведутся.

Впервые термин *макама* для обозначения определенного жанра письменной литературы был применен Абу-л-Фадлем Ахмедом ибн ал-Хусейном ал-Хамадани (967—1008), прозванным «Бади' аз-Заман» («Чудо времени»). Получив хорошее филологическое образование в родном городе, он еще юношей покинул Хамадан и служил при дворах многих мусульманских правителей восточной части Халифата. Бади' аз-Заман известен как поэт, автор сборника посланий, написанных изысканным стилем, и сборника небольших произведений, которые он назвал *макамами*.

Истоки макам Бади' аз-Замана следует искать в ученых и назидательных беседах ученых и образованных людей. Но это не просто письменная фиксация бесед, какую мы порой находим в исторических хрониках, — это своего рода маленькие новеллы с вымышленными героями. Один из них — странствующий купец, любитель поэзии и ораторского искусства — присутствует в каждой из пятидесяти макам; от его лица и ведется рассказ. Путешествуя из города в город (каждая история происходит в новом месте), он повсюду встречает плутоватого Александрийца (персонаж по имени Абу-л-Фатх ал-Искандери). Александриец — люмпен, бродяга, ловкий плут, появляющийся всякий раз в новом обличье; он выманивает деньги у доверчивых слушателей как демонстрацией своих знаний и красноречием, так и попрошайничеством, воровством, обманом.

Ал-Хамадани попытался соединить, казалось бы, несоединимое: изысканную ученую беседу с занимательным авантюрным сюжетом, вложив стилистически утонченные и вполне благонравные речи в уста легкомысленного и безнравственного обманщика. В итоге он создал в арабской литературе новый жанр *ал-макамат* — цикл плутовских новелл высокого стиля, сходных по композиции и объединенных двумя общими героями с постоянными функциями.

Перевод сборника макам выполнен **А. А. Долининой**

Уважаемый читатель!
Издательство приносит извинения
за обнаруженные технические ошибки:

	Следует читать
С. 169 (заголовок)	مرگ و مراسم تدفین در دین زرتشتی
С. 216 (подпись под иллюстрацией)	Фото Ф. И. Абдуллаевой (СПбГУ)
С. 234, 251 (в заголовках и в колонтитулах, С. 235—253)	Фрагард

والعاقبة للمتقين

مرگ و مراسم تدفین در اسلام و دین زرتشتی

محمد واله وصیه احمد

ISBN 5-85803-096-3